DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

İslâm Felsefesi Tarihi

Editör
Bayram Ali Çetinkaya

II

Grafiker Yayınları

İslâm Felsefesi Tarihi

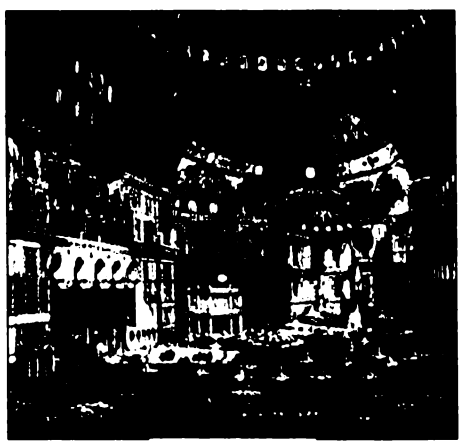
II

Editör
Bayram Ali Çetinkaya

Grafiker Yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İslâm Felsefesi Tarihi



1

Editör
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya

Yazarlar
Prof. Dr. Ömer Mahir Alper - Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya
Prof. Dr. İsmail Taş - Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Doç. Dr. Hüseyin Karaman - Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan
Doç. Dr. Fatih Toktaş - Doç. Dr. Enver Uysal
Doç. Dr. Eyüp Bekir Yazıcı - Yrd. Doç. Şenol Korkut
Yrd. Doç. Dr. Şamil Öçal

Ankara 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İslâm Felsefesi Tarihi 1

Proje Yürütücüsü
Prof. Dr. Eyüp Baş

Editör
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya

Yazarlar
Prof. Dr. Ömer Mahir Alper
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya
Prof. Dr. İsmail Taş
Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Doç. Dr. Hüseyin Karaman
Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan
Doç. Dr. Fatih Toktaş
Doç. Dr. Enver Uysal
Doç. Dr. Eyüp Bekir Yazıcı
Yrd. Doç. Şenol Korkut
Yrd. Doç. Dr. Şamil Öçal

Kapak Resmi
Ayasofya'da Ders Halkaları

ISBN: 978-605-4692-11-8

1. Baskı
Ağustos, 2012 / Ankara
3000 Adet

Grafiker
Yayınları
Yayın No: 92
Web : grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Baskı ve Cilt
Grafiker
Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık
Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
1. Cadde 1396. Sokak No: 6
06520 (Oğuzlar Mahallesi)
Balgat-ANKARA
Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx
Faks : 0 312. 284 37 27
E-mail : grafiker@grafiker.com.tr
Web : grafiker.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

1. BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNE GİRİŞ / *Ömer Mahir Alper*

1. 'İslâm Felsefesi'nin Mâhiyeti ve 'İslâm Felsefesi' Tabirinin Kullanımı 13
2. İslâm Felsefesinin Alanı ve Kapsamı 18
3. 'Felâsife'nin Diğer İslâmî Disiplinlerle/Felsefelerle İlişkisi 22
4. İslâm Felsefesinin Ortaya Çıkışı 24
5. İslâm Felsefesinin Açılımı ve Gelişimi: 'Tercümeler Dönemi' 35
   5. 1. Tercümeler Döneminin Anlamı ve Önemi 35
   5. 2. Tercüme Hareketinin Tarihsel Seyri 41

2. BÖLÜM
DEHRİYYÛN VE TÂBİİYYÛN EKOLLERİ / *Hüseyin Karaman*

1. Dehriyyûn Ekolü 55
   1.1. İbn Râvendî 56
      1.1.1. Hayatı ve Eserleri Felsefî Düşüncesi 56
2. Tabiiyyûn/Natüralizm 59
   2.1. Ebû Bekir er-Râzî 60
      2.1.1. Hayatı ve Eserleri 60
      2.1.2. Felsefî Düşüncesi 60

3. BÖLÜM
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFÎ EKOLLER / *Eyüp Bekir Yazıcı*

1. Giriş 77
2. Revâkıyye 78
   2.1. Stoa Kavramı 78
   2.2. Stoa Felsefesi 78
   2.3. İslâm Stoacılığı 81
3. Meşşâiyye 83
   3.1. Meşşâî Kavramı 83
   3.2. İslâm Meşşâîliği 83
4. İşrâkıyye 87
   4.1. İşrâk Kavramı 88
   4.2. İslâm Düşüncesinde İşrâkîlik 90

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

4. BÖLÜM
İLK İSLAM FİLOZOFU: KİNDÎ / *Enver Uysal*

1. Hayatı ve Yaşadığı Dönem 99
2. Eserleri 101
3. Mutezile İle İlişkisi 102
4. Tercümelere Katkısı 104
5. Felsefî Kavramların Oluşmasındaki Rolü: Hudûd Risâlesi 104
6. Hakikatin Kümülatif Karakteri ve Felsefe-Din ilişkisi 106
7. Felsefenin Gereği, Tanımları ve Mahiyeti 107
8. Metafizik 110
9. Cevher Kavramı 112
10. Akıl 114
11. Nefs 115
12. Tasavvur Gücü 117

5. BÖLÜM
MEŞŞÂÎ GELENEĞİN KURUCU FİLOZOFU: FÂRÂBÎ / *Şenol Korkut*

1. Hayatı 124
2. Eserleri 127
3. İlimlerin Sınıflandırılması 127
4. Dil Felsefesi ve Mantık 130
5. Epistemoloji ve Zihin Felsefesi 138
6. Metafizik ve Kozmoloji 140
7. İnsan 144
8. Mutluluk 149
9. Filozof-Kral ve Erdemler 150
10. Filozof-Peygamber ve Tahayyül Yetisi 153
11. Mille/Din 156
12. Felsefe-Mille/Din İlişkisi 158
13. Doğası Bakımından Toplumlar 161
14. Erdemli Toplumlar 163
15. Câhil Şehirler 168

6. BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNDE 'ALTIN ÇAĞ'IN BAŞLANGICI: İBN SÎNÂ VE FELSEFESİ / *Ömer Mahir Alper*

1. Hayatı 179
2. Eserleri 182
3. İbn Sînâ Felsefesine Genel Bir Bakış 185

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

4. Felsefe Anlayışı ... 187
5. Psikoloji ... 189
6. Bilgi Teorisi ... 192
7. Metafizik ... 198

7. BÖLÜM
MEŞŞÂÎ FELSEFEYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER / *Fatih Toktaş*

I. MANTIĞA YAPILAN ELEŞTİRİLER ... 210
I.1. Metot Olarak Mantığa Yapılan Eleştiriler ... 210
I.1.1. Hadisçiler ... 210
I.1.2. İlk Dönem Kelâmcıları ... 211
I.1.3. Mutezile Kelamcıları ve Nahivciler ... 211
I.1.4. Fakihler ... 212
I.1.5. Mutasavvıflar ... 214
I.2. Mantık Problemlerinin Eleştirisi ... 214
I.2.1. Kategoriler ... 214
I.2.2. Tanım ve Önermeler ... 215
I.2.3. Kıyas ... 216
I.2.4. Kıyasın Sonuçları ... 217
II. METAFİZİKLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER ... 219
II.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği Meselesi ... 219
II.1.1. Allah'ın Varlığının Kanıtlanması ... 219
II.1.2. Allah'ın Birliğinin Kanıtlanması ... 221
II.2. Allah'ın Sıfatları Meselesi ... 222
II.2.1. Sıfatlar ... 222
II.2.2. Bilgi Sıfatı ... 223
II.3. Allah-Âlem İlişkisi ... 226
II.3.1. Âlemin Ezelîliği ... 226
II.3.2. Sudûr Kuramının Eleştirilmesi ... 230
II.3.3. Sebeplilik İlkesi ... 231

8. BÖLÜM
ONUNCU YÜZYILDA FELSEFÎ BİR TOPLULUK OLARAK İHVÂN-I SAFÂ / *Bayram Ali Çetinkaya*

1. BİLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI ... 247
2. DİN - FELSEFE İLİŞKİSİ ... 251
3. AHLÂK ... 254
4. TANRI ANLAYIŞI ... 259
5. YARATILIŞ VE SUDÛR ... 263

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

6. MEÂD VE RUH 268
7. DİN-FELSEFE UZLAŞIMI 280
8. SİYASET FELSEFESİ 292
9. MUTLULUK 304
10. NÜBÜVVET VE PEYGAMBER TASAVVURU 309
11. İNSAN ANLAYIŞI 313

9. BÖLÜM
AHLÂK VE ERDEMİN İNŞASI / *Müfit Selim Saruhan*

1. Ahlâk ve Erdemin İnşa Süreci Olarak İslâm Felsefesi Tarihi 329
2. İlimler Tasnifinde Ahlâk İlminin Konumu 330
3. Fikri ve Yazılı Kaynaklar 331
4. Erdemlerin Ele Alınışı ve Temellendirilmesi 341
5. Erdemlerin Bilgisi: Hikmet 346
6. Erdemlerin Erdemi olarak Adâlet 348
7. Erdemlerin Koruyucu Erdemi: İffet 351
8. Erdemleri Yayan Erdem: Şecaat 353
9. Erdemlerin Kemali: Saadet 354

10. BÖLÜM
EBÛ SÜLEYMAN ES SİCİSTÂNÎ VE ÇEVRESİNDE FELSEFE / *İsmail Taş*

1. Ebû Süleyman es Sicistanî ve Dönemi 363
2. Sicistanî'nin Hayatı 366
3. Sicistanî'nin Eserleri 369
4. Sicistânî'ye Nispet Edilen Eserler 370
5. Sicistânî'nin Günümüze Kadar Ulaşan Eserleri 371
6. Sicistanî'nin İlim Meclisi 375
7. Sicistanî'nin İlim Meclisindeki Tartışmaların Genel Karakteri 392
8. Sicistanî'nin Felsefesi 394
9. Tanrının Ontolojik Durumu 394
10. Metaforlar Olarak Sıfatlar 397
11. Tanrı'nın Birliği 397
12. Tanrı'nın Fiili 398
13. Sicistanî'de Felsefe ve Din Münasebeti 402
14. Felsefe-Din Uzlaştırması ve Sicistanî 403
15. Sicistânî'ye Göre Din 404
16. Sicistânî'ye Göre Felsefe 404

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

11. BÖLÜM
EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLİ ve TEHÂFÛT'Ü / *Gürbüz Deniz*

I-EBÛ HÂMİD EL - GAZZÂLİ 423
1. Hayatı 423
2. Eserleri 425
A. HAKİKAT ARAYICILARI 427
1.Munkız'a Göre Hakikat Arayıcıları 428
2.Gazzali'nin Kelam Anlayışı 428
3. Mişkat'ta Hakikat Arayıcıları 431
B. KELAMİ DÜŞÜNCENİN KAYNAĞI; TEHÂFÛT 434
II-TEHAFÛT'LE GAZZALİ DÜŞÜNCESİ 436
A. TABİATA AİT MESELELER 436
1. Mucize 436
2. İnsan Ruhu (Nefs-i Natıka) Kendi Kendine Kaim Midir? 437
3. Cesetlerin Haşri (Dirilişi) 438
B. İLAHİYATA AİT MESELELER 439
4. Allah'ın Birliği 439
5. Allah'ın Tanımı Yapılamaz 440
6. Evvel (Allah) Basittir 442
7. el-Evvel Cisim Değildir 442
8. Allah'ın Sıfatları 443
9. Allah Zatını Bilir 444
10. Allah Cüzleri Bilmez 445
11. Allah Gayrını Bilir 446
12. Alem Kadimdir 446
13. Alem Ebedidir 449
14. Alemin Bir Yapıcısı (Sanii) Vardır 450
15. Alemin Bir Yaratıcısı Vardır 452
16. Alemin Bir İlleti Var Mıdır? 452
C. GÖK HAKKINDA 453
17. Göğün Canlı Oluşu 453
18. Göğün Hareketinin Maksadı 453
19. Gök Ruhlarının İlmi 454

12. BÖLÜM
FELSEFE - KELAM İLİŞKİSİ / *Şamil Öçal*

1."Kelam" Terimi ve Kelam İlminin Oluşumu 462
2. Mütekellim/ Feylosûf Farklılığı 469
3. Müteahhirin Kelâmı ya da Felsefî Kelâm 477

DİZİN 491

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ 517

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Düşünce tarihi, bir anlamda insanlığın tarihidir. İnsanlığın ortaya koyduğu medeniyetler, bu düşünce ve felsefe birikiminin verimli neticeleri olarak ortaya çıkarlar. Hâkim ve baskın görüş olarak ileri sürülen tez; maalesef felsefe ve hikmetin kaynağını sürekli Batı'da, daha doğrusu Antik Yunan'da arama çabası içerisindeki anlayıştır. Son yıllarda bu "doğmatik" tabu, artık yerini daha bilimsel bir temelle hareket eden başka görüşlere terk etmektedir.

Artık bir kısım Batılıların da söylediği gibi, Hint, Mısır ve Babilliler'in tefekkür birikimi, Antik Yunan'ı besleyen en önemli kaynak durumundadır. İslâm felsefesine gelince; Müslüman Hakîmler/filozoflar, Kur'ân ve Sünnet'in hikmet külliyatından alabildiğince beslenmiş ve arkasından Antik Yunan, İran-Sasanî ve Hint felsefe kaynaklarından kapsamlı bir şekilde yararlanmış ve nihayetinde özgün bir felsefe inşâ etmişlerdir. Bunu gerçekleştirirken de Batı'daki türdeşlerinin aksine, referans kaynaklarını gizlememiş ve böyle bir "kompleks" içerisine de düşmemişlerdir.

Ortaya çıkan İslâm Felsefesi, düşünce tarihinin yaklaşık dört beş asır hükümranlığını üstlenerek hem Batı'yı hem de Doğu'yu etkileme kapasitesine sahip bir felsefe geleneğini, tartışmasız bir şekilde insanlığa sunmuştur. Felsefe ve aklî düşünce alanında ulaşılan birikim ve külliyât, İslâm dünyasına "altın çağı"nı yaşatmıştır. Bunun neticesi, –Gazzâlî'ye kadar dönem için söyleyecek olursak- Bağdat merkezli Abbasî Medeniyetinin uygarlık sahasına çıkması ve gelişimi olmuştur.

İşte bu kitap İslâm felsefesinin doğuşundan başlayarak, -önemli bir "milad" olan- Gazzâlî'nin varlık alanına çıkmasına kadar olan dönemi ana hatlarıyla okuyucuya sunmayı amaç edinmiştir.

Bir hususu hatırlatmak gerekirki, o da her bölüm, konunun birinci derecede uzmanı olan bilim insanları tarafından kaleme alınmıştır. Bu anlamda elinizdeki İslâm Felsefesi Tarihi-I kitabı, yabancı dilden yapılan çevirileri dışarıda bırakırsak, Türkiye'de ilk defa gerçekleştirilmektedir.

Kitap on iki bölümden oluşan şematik bir muhtevayla şekillenmektedir. Bu çerçeve Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER'in yazdığı İslâm Felsefesine Giriş kısmı, kitabımızın ilk bölümünü oluşturmaktadır. Dehriyyun ve Tâbiiyyun Ekollerini, Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN; İslâm düşüncesinde Felsefî Ekoller'i, Doç. Dr. Eyüp Bekir YAZICI; İlk İslâm Filozofu Kindî'yi, Doç.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dr. Enver UYSAL; Meşşâî Geleneğinin Kurucu Filozofu Fârâbî'yi, Yard. Doç. Dr. Şenol KORKUT; İslâm Felsefesinde Altın Çağ'ın Başlangıcı olan İbn Sinâ'yı, yine Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER; tenkid geleneğimizin örneklerini Meşşâi Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler'i Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ; Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ'yı Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA; Ahlâk ve Erdemin İnşasını, Doç. Dr. Müfit Selim SARUHAN; Ebû Süleyman es-Sicistânî'yi, Prof. Dr. İsmail TAŞ; Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfût'ünü, Doç. Dr. Gürbüz DENİZ; Gazzâlî sonra felsefe hareketinin önemli çizgilerinden bir kısmını belirleyen Felsefe-Kelâm İlişkisi'ni, Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL hocalarımız kaleme almışlardır.

Bu vesileyle kaleme aldıkları konularda, çalışma ve eserleriyle uzman olan bilim adamlarımıza katkılarından dolayı şükranlarımı sunuyorum. Yoğun çalışma ortamı içerisinde, böyle bir eserin çıkması için, bizleri kırmayarak vakitlerini tahsis etmelerinden dolayı da ayrıca teşekkür ederim.

Alanında uzman akademisyen yazarlarca kaleme alınan bu kitap; ilahiyat fakülteleri, eğitim fakülteleri, edebiyat fakültelerinin felsefe bölümleri ve açık öğretim fakültelerinde ön lisans, lisans, yüksek lisans ve hatta doktora düzeyinde öğrenim gören bilim ve hikmet insanlarının ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflemektedir.

Kitapta bölümlerin sonunda bulunan kaynakça ve ileri okumalar kısmı, konunun ilgi ve meraklılarına yön gösterecek bir öneme sahiptir. Ayrıca bu eser, felsefe, hikmet ve İslam Felsefesi Tarihine ilgi duyan herkes için bir referans kitap olma özelliği taşımaktadır.

Son olarak böyle nitelikli ve donanımlı bir eserin, insanların zihin dünyalarına sunulmasına imkân verdiklerinden dolayı Grafiker Yayınları'na teşekkür ederim.

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya
İstanbul - 2012

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1. BÖLÜM

İSLÂM FELSEFESİ'NE GİRİŞ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İSLÂM FELSEFESİ'NE GİRİŞ

Ömer Mahir Alper

1. 'İslâm Felsefesi'nin Mâhiyeti ve 'İslâm Felsefesi' Tabirinin Kullanımı

İslâm felsefesinin anlamı konusunda genel geçer, herkesin kabul edebileceği bir tanım ortaya koymak elbette zordur. İslâm felsefesi tarihçileri, yazar ve araştırmacılar, İslâm felsefesi hakkında nispeten farklı tanımlara yer verirler. Bununla birlikte bizim burada esas alacağımız tanım şudur: İslâm felsefesi, İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde geliştirilmiş felsefelerin genel adıdır. Bu tanım, klasik İslâm kaynaklarının İslâm felsefesini belirtmek için verdikleri açıklamalara da uygun düşer. Nitekim onlar, bu felsefeye işaret etmek için, İslâm milleti, İslâm ümmeti ya da İslâm beldeleri içerisinde vücut bulmuş felsefe ifadelerine yer verirler.

Ancak burada şu hususu belirtmek gerekir: İslâm felsefesi tabirindeki 'İslâm' sıfatı, doğrudan 'din olarak İslâm'a göndermede bulunmaz. Yani İslâm felsefesi, İslâm dininin felsefesi demek değildir. Bir başka ifade ile bu tabir, 'Kur'ân'daki felsefe' manasına gelmez. Zira vahye dayalı bir din olması bakımından İslâm, beşerî bir eser olan felsefeden başka bir şeydir. Elbette ki, bir din olarak İslâm'da felsefe yapmak için gerekli olan pek çok unsur yer almaktadır. Fakat bu unsurlar ancak bir insan zihnine yerleştiğinde ya da bir insan tarafından düşünülür hale geldiğinde felsefî bir mâhiyet kazanır. O halde 'İslâm felsefesi'ndeki 'İslâm' nitelemesi, felsefenin İslâm'ın oluşturduğu bir dünyada, İslâm toplumlarında ya da İslâm'ın hâkim olduğu topraklarda üretildiğini belirtmek ve bu felsefeyi diğer kültür ve medeniyetler içerisinde geliştirilmiş felsefelerden ayırt etmek içindir. Yoksa bu felsefenin İslâm'ın kendisi olduğuna ya da tamamen İslâm hakkında yapıldığına dair bir vurgu için değildir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Nasıl ki Çin felsefesi, Hint felsefesi ya da Yunan felsefesi denildiğinde Çin, Hint ya da Yunan dünyasında ve kültüründe yapılmış felsefe kastediliyorsa, aynı şekilde İslâm felsefesi dendiğinde de İslâm dinindeki felsefeden değil, bu dinin oluşturduğu dünya içerisinde insanlar (filozoflar) tarafından üretilen felsefe kastedilmektedir. Dolayısıyla İslâm felsefesi, İslâm'ın ortaya çıkışıyla birlikte oluşan geniş bir coğrafya içerisinde vücut bulmuş felsefeye göndermede bulunmaktadır. 'İslâm tarihi', 'İslâm sanatı' ve 'İslâm mimarisi' gibi tabirlerde kullanılan İslâm nitelemeleri de bu çerçevede bir anlam taşımaktadır. Nitekim İslâm mimarisi, bizzat dinin içerisindeki mimari yapı demek değildir. Zaten dinin içinde böyle bir yapı da yoktur. Aksine bu tabirle kastedilen İslâm toplumlarında geliştirilmiş mimari yapılar ve sanat ürünleridir.

Eğer İslâm felsefesi belirli bir dünyadaki insanların ortaya koymuş olduğu felsefe değil de İslâm dininin öğretileri ya da bu dinin vazettiği ilkeler ve esaslar anlamında bir felsefe olarak anlaşılmış olsaydı, bu durumda, İslâm felsefesindeki her hangi bir görüşü ya da düşünceyi eleştirmek bir Müslüman için mümkün olmazdı. Zira bu felsefeyi eleştirmek doğrudan dini eleştirmek ya da onu reddetmek anlamına gelirdi ki, bu, İslâm'dan çıkmayı sonuç verir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Nitekim İslâm felsefe tarihi boyunca bu felsefedeki birçok görüş eleştirilmiş, bu eleştiriler üzerinden farklı ve yeni felsefî görüşler ortaya konabilmiştir. Zira İslâm dünyasında baş gösteren felsefî akımlar, aralarındaki pek çok görüş birliğine rağmen birbirlerini eleştiri ve ret üzerinden gelişme göstermişlerdir. Bu da yadırganacak bir durum değildir. Çünkü felsefe, doğası itibariyle bunu gerektirmektedir.

Ancak buradan İslâm felsefesinin İslâm diniyle alakası olmadığı sonucu da çıkarılmamalıdır. Böyle bir çıkarım kesinlikle yanlış olacaktır. Zira İslâm'ın hâkim olduğu bir dünyada ortaya çıkan her ürün ve eser, ister bilimsel isterse sanatsal olsun, şu ya da bu şekilde İslâm ve onun öğretileriyle ilişkilidir. Nasıl ki İslâm, bir din olarak İslâm kültür ve medeniyetinin, İslâm toplum ve coğrafyasının, İslâm millet ve ümmetinin varlık sebebi ise, aynı şekilde bir din olarak o, İslâm bilim ve felsefesinin de doğrudan ya da dolaylı olarak varlık sebebidir. Zira bir dünyayı yaratan onun içindekileri de bir şekilde yaratmış demektir.

Öyleyse diğer alanlarda olduğu gibi İslâm felsefesi alanında da bir din olarak İslâm, belirleyici bir role sahiptir. Nitekim sadece Müslüman filozoflarda değil, belirli bir dönem İslâm coğrafyasında yaşamış ve İslâm felsefesinin bir parçasını oluşturmuş Yahudi ve Hıristiyan filozofların felsefelerinde de İslâm'ın etkisi açık bir biçimde görülebilmektedir. Ancak tabii ki, bir din olarak İslâm'ın belirleyici etkisi özellikle ve öncelikle çoğunluğu teşkil

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

eden Müslüman filozoflarda kendini göstermektedir. Bu nedenle İslâm felsefesi genel anlamda İslâmî kavram ve ilkelere paralel giden bir felsefedir. Nitekim İslâm felsefesi tevhit, nübüvvet ve me'âd (ölüm sonrası hayat) görüşüne sıkı sıkıya bağlı bir felsefe olarak gelişmiştir. Filozoflar arasında bu hususların ayrıntılarında farklı yorumlar ve anlama biçimleri geliştirilmişse de bu üç alanın varlığı ve gerçekliği konusunda bir görüş birliği söz konusudur. Bu nokitada şu söylenebilir ki, İslâm'ın temel ilkelerine kökten aykırı düşen bir felsefe ya ortaya çıkmamıştır ya da çıksa bile kısa bir süre içerisinde ortadan kaybolmuş ve bir gelenek oluşturamamıştır.

İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde zuhur eden 'belirli tarzdaki felsefe'ye Müslümanlar, tarihi süreç içerisinde Yunanca kökenli olan "felsefe" (el-felsefe) adını verdiği gibi yaygın bir biçimde 'hikmet' de demektedir. Hatta çoğu zaman Kur'ânî bir terim olması hasebiyle hikmet adının tercih edildiği görülmektedir. Bu felsefeyi yapanlara da filozof (el-feylesûf/el-felâsife) ya da bilge (hakîm/hükemâ) denmektedir. Ancak bu üretilen felsefeyi ve bunu üretenleri diğer toplumlarda üretilen felsefelerden ve bunları üreten filozoflardan ayırabilmek için bunun başına bazen İslâm kelimesi getirilmektedir.

Demek ki, İslâm tarihi içerisinde, İslâm felsefesi ve İslâm filozofu tabirinden ziyade salt felsefe/hikmet ve feylesûf/hakîm (çoğul: felâsife/hükemâ) adı kullanılmaktadır. İslâm felsefesi ve İslâm filozofu tamlaması ise, zaman zaman bu felsefeyi ve onu üreten filozofu belirginleştirmek ve diğerlerinden ayrıştırabilmek için kullanılmaktadır. O halde İslâm felsefesi, İslâm kültürü içerisinde üretilen felsefeyi; İslâm filozofları ise, bu felsefeyi üreten kimseleri belirtmek için kullanılmaktadır.

Bazı çağdaş İslâm felsefesi tarihçileri İslam felsefesi tabirinin modern dönemde, XIX. yüzyılda Batılılar tarafından kullanıma sokulduğunu ve daha sonra bunun yaygın bir kullanım halini aldığını belirtirler. Ancak bu tespit tam olarak doğru görünmemektedir. Zira Batılıların kullanımından önce de bu tabirin ya da buna benzer tabirlerin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Mesela Tâcüddîn es-Subkî (ö. 771/1370), *Mu'îdü'n-ni'am* adlı eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi "bu ümmet içerisinde yetişmiş filozofların" yolundan gidenlerden bahsetmekte ve bunların, bu filozofların görüşlerini "İslâm felsefesi" (el-hikmetü'l-islâmiyye), onların kendilerini ise "İslâm filozofu" (hükemâü'l-islâm) şeklinde adlandırdıklarını kaydetmektedir (Saçaklızâde, 1408/1988, s. 231. Burada Gazzâlî'nin felâsife içerisinde yer alan "İslâm metafizikçileri"ne (ba'du'l-ilâhiyyîn el-İslâmiyyîn mine'l-felâsife) atıfta bulunduğunu da belirtmek gerekir; bk. Gazzâlî, 1964, s. 182). Ancak burada doğru olan şudur ki, bu tabirin yaygın bir biçimde kullanıma girmesi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

oldukça geç dönemlerde, XX. yüzyılda kendini göstermektedir. Zira İslâm tarihinde yukarıda da belirtildiği gibi genel olarak felsefe/hikmet ya da feylesûf/hakîm tabirleri kullanılmakta ve bunların başına 'İslâm' kelimesi nadiren getirilmektedir. Ancak günümüzde bu durum değişmiş, bunun yerine İslâm felsefesi ve İslâm filozofu tabirleri sıkça kullanılır bir hale gelmiştir.

Ancak burada şu hususu da belirtmekte yarar: Klasik kaynaklarımıza bakıldığında 'İslâm felsefesi' tabiri ile 'İslâm filozofu' tabirleri bir şekilde kullanılmaktaysa da bu ikisinin kullanımı aynı sıklıkta da değildir. Görünen o ki, klasik kaynaklarımızda 'İslâm filozofu' tabiri 'İslâm felsefesi' tabirine göre daha sık ve yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu konuda zaten herhangi bir tartışma da söz konusu değildir. Klasik eserlerimizde İslâm filozofları (hükemâü'l-islâm/İslâm bilgeleri, felâsifetü'l-islâm, el-mütefelsifetü'l-islâmiyye) tabiri yanında 'Müslüman filozoflar' (felâsifetü'l-müslimîn), 'İslâm milleti içerisindeki filozoflar' ve benzeri tabirlere de rastlanılmaktadır.

Modern dönemde, İslâm kültüründeki felsefî düşünce geleneğinin adlandırılması gerek oryantalistler gerekse İslâm felsefesi üzerinde çalışan Müslüman araştırmacılar arasında bir sorun oluşturmuş ve bu çerçevede muhtelif öneriler ileri sürülmüştür. H. Ritter, J. Schacht, R. P. Chenu, M. Horten, Van Steenberghen, M. Wilpert, P. W. Kutsch, J. Kraemer, E. Cevalli, Tâhâ Hüseyin, Mahmûd el-Hudeyrî, Dimitri Gutas ve P. Adamson başta olmak üzere bir kısım araştırmacılar İslâm medeniyetinde ortaya çıkmış felsefe ve felsefe hareketleri için "Arap felsefesi" veya "Arapça felsefe" tabirini kullanmayı önermişlerdir. Onlar, felsefî metinlerin Arapça yazılmış olmasını bu önerilerine gerekçe olarak göstermişlerdir. Böylece Müslüman olmasalar da, Arapça yazan Hıristiyan Arapların ve İslâm medeniyeti içerisinde yaşamış Yahudilerin felsefeleri de bu adla ifade edilmiş olacaktır. Burada vurgulanması gereken bir gerçek de şudur ki, bu görüşü savunanların en azından bir kısmının İslâm dünyasında ortaya çıkan felsefe ile İslâm arasındaki irtibatı yok saymaya, hatta görmezden gelmeye yönelik bir tavra sahip oldukları ve böyle bir adlandırmayı tercih etmelerinde bu tavırlarının da etkili olduğudur.

Bu kimselere birçok noktadan itirazda bulunulmuş ve "Arap felsefesi" yerine "İslâm felsefesi" veya yaklaşık olarak aynı anlama gelen "Müslüman felsefesi" tabiri önerilmiştir ki, bu öneriyi yapanların başında da M. Tara Chand, A. Moin, L. Gauthier, H. Corbin, Van der Bergh, L. Gardet, S. Dünyâ, İbrahim Medkûr, Abdulhalim Mahmud, M. Fahrî, S. H. Nasr ve O. Leaman gibi araştırmacılar gelmektedir. Bunlara göre söz konusu edilen

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

felsefenin, İslâm muhitinde ortaya çıkması veya esasen Müslümanlar tarafından ortaya konulmuş olması, buna bağlı olarak da özel bir karakteristiğe sahip bulunması bu ismin (İslâm felsefesi, Müslüman felsefesi) verilmesini daha uygun kılmaktadır.

Türkiye'de İslâm felsefesi tarihi konusunda eserler kaleme almış bulunan Hilmi Ziya Ülken de İslâm felsefesi yerine Arap felsefesi tabirinin kullanılmasına karşı çıkanlar arasındadır. Ülken, İslâm felsefesinin, bir kısım oryantalist veya Arap yazarlar tarafından "ürünler"in Arapça olması nedeniyle "Arap felsefesi" olarak adlandırılmasını kesinlikle yanlış bulmaktadır. Ona göre Hıristiyan medeniyetinin fikir dili Latince ve edebiyat dili Yunanca olduğu gibi, İslâm medeniyetinin de fikir dili Arapça ve edebiyat dili (bir dereceye kadar) Farsça olmuştur. Hıristiyan medeniyetinde muhtelif kavimlerin yetiştirdiği mütefekkirler daha XVII. asra kadar eserlerini Latince yazmış oldukları gibi, İslâm medeniyetinde de eserler esasen Arapça yazılmıştır. Bu, henüz milliyetlerin teşekkül etmediği ve millî şuurların doğmamış olduğu o devirde ümmet zihniyetinin bir sonucu olarak zorunlu bir biçimde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla felsefî metinlerin Arapça kaleme alınmış olması nedeniyle İslâm felsefesini Arap felsefesi olarak adlandırmak yanlıştır (Geniş bilgi için bk. Alper, 2006, s. 124-146).

Bu iki adlandırma dışında G. Makdisî, "Arap-İslâm felsefesi" tabirini uygun bulurken, P. Vausteenkiste, din, dil ve ırk unsurlarını birarada göz önünde bulundurarak "Müslüman-Arap felsefesi", "Müslüman-Pers felsefesi", "Arapça-Yahudi felsefesi" gibi ayırımcı isimlerin kullanılmasını ileri sürmüştür. De Boer ve A. Bedevî'nin içerisinde yer aldığı bir başka grup ise, "İslâm'da felsefe" tabirini uygun görmüştür (Bayraktar, 1988, s. 2-4).

Bu çerçevede, Türkiye'nin (akademik bir disiplin olarak) ilk İslâm felsefesi tarihi hocası olan İsmail Hakkı İzmirli'nin ise eserlerinde "İslâm felsefesi", "İslâm'da felsefe" ve bazen de "Arap felsefesi" tabirini kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte son iki tabirin daha ziyade eser başlıkları düzeyinde ve sınırlı oranda kaldığı, İzmirli'nin esasen ve daha çok "İslâm felsefesi" tabirini kullandığı ve benimsediği göze çarpmaktadır (Alper, 2003, s. 118-119).

Görüldüğü gibi modern dönemde, çeşitli gerekçelerle İslâm felsefesi tabiri yerine Arap felsefesi/Arapça felsefe (Arabic Philosophy), İslâm'da felsefe (Philosophy in Islam), Müslüman felsefesi (Muslim Philosophy) gibi adlandırmaları tercih edenler bulunmaktaysa da 'İslâm felsefesi' tabirinin kullanımının daha uygun ve isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Zira İslâm nitelemesi bu felsefenin daha kapsamlı ve kuşatıcı bir şekilde ele alınmasını sağladığı gibi İslâm dünyasında görülen felsefenin bir şekilde İslâm'la ir-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tibatlı olduğunu da haklı olarak göstermektedir. Dahası Henry Corbin'in (2001, s. 11-13) de *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde ifade ettiği gibi 'Arap' terimi, 'İslâm' kavramını ve bu kavramın ifade ettiği dünyanın sınırlarını asla belirtmemekte, aksine belirli bir siyasi, milli ve etnik anlamda kullanılmaktadır. Şüphesiz 'Arap felsefesi' ile kastedilenin ve bu terimden anlaşılması gereken anlamın Arap diliyle yazılmış ve açıklanmış felsefe olduğu savunulabilir. Ne var ki, sadece dil açısından yapılan bu tarif elverişsizdir ve müphemdir. İslâm dünyasında kaleme alınmış felsefe eserlerinin çoğunluğunun Arapça olduğu doğrudur. Ancak bunun dışında Farsça ve Türkçe olarak da felsefe eserleri kaleme alınmıştır. Nitekim İsmailî filozof Nâsır-ı Hüsrev ve Efdaluddîn Kâşânî gibi İranlı düşünürler, eserlerini bütünüyle Farsça olarak kaleme almışlardır. Yine İbn Sînâ ve Sühreverdî'den Mir Damâd ve Hadi-i Sebzevarî'ye kadar birçok düşünür ve çağdaş düşünürlerden de birçoğu Arapça yanında Farsça'yı da kullanmışlardır. Dolayısıyla Arap felsefesi tabiri bunları kapsayıcı olamamakta, 'İslâm' kavramının manevî birleştiriciliğini verememektedir. Ayrıca Klasik İslâm kaynaklarında da İslâm felsefesi ve İslâm filozofu tabirlerinin kullanılmış olması ya da bunlara yakın anlamlı terimlerin seçilmesi, diğer adlandırmalardan ziyade 'İslâm felsefesi'nin kullanımının daha haklı bir zemine oturduğunu gösteren önemli gerekçelerden biridir.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, İslâm felsefesini adlandırma sorunu salt bir isim verme sorunu olmayıp bu felsefenin nasıl görüldüğü ve ona nasıl bir yer biçildiğiyle yakından alakalıdır. İslâm tarihi boyunca Müslüman bilim ve felsefe tarihçilerinin felâsifeyi özel bir vurguyla belirtmek istediklerinde mesela "Arapça yazan filozoflar" ya da başka adlandırmalar yerine İslâm filozofları gibi bir tabiri seçmiş olmalarında bu filozofların 'İslâm'ın oluşturduğu' bir dünyada vücut bulduklarını vurgulamak gibi bir kaygılarının olduğu görülmektedir. Aynı şekilde bu felsefeyi adlandırırken bir kısım yazarların "Arap" ya da "Arapça" nitelemesi de onların bir şekilde böyle bir felsefeyi İslâm'la irtibatlandırmaktan kaçınmaları ve onun varoluşunu, İslâm'dan ziyade farklı unsurlarla ve etkenlerle açıklama istekleri sebebiyledir.

2. İslâm Felsefesinin Alanı ve Kapsamı

İslâm düşünce tarihinde felsefe/hikmet dendiğinde ekseriya Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından ortaya konulan felsefeler anlaşılmaktadır. Bu filozoflar ise, "felâsife" ya da "hükemâ" adıyla anılmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserindeki "felâsife" kelimesi, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara bir göndermede bulunmaktadır. Bu çerçevede İslâm felsefesi, 'felâsifenin ortaya koyduğu felsefe' olarak anlaşılmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bununla birlikte bugün felsefe ve felsefe tarihi anlayışı dikkate alındığında İslâm dünyasındaki felsefenin, sadece felâsifenin ortaya koyduğu düşüncelerle sınırlandırılmasının eksik ve hatta yanlış olacağı görülmektedir. Bir başka ifade ile bugün İslâm felsefesi denildiğinde, sadece İslâm tarihinde felâsife denilen kesimin ortaya koymuş olduğu felsefe anlaşılmamalıdır. Zira varlık, bilgi, tabiat, insan, toplum, ahlâk, siyaset, hukuk, iktisat, dil, sanat ve benzeri pek çok alanla ilgili aklî bir araştırma faaliyeti olarak felsefenin pek çok disiplin içerisinde geliştirilmiş olduğuna şahit olunmaktadır. Bir başka ifade ile 'olan'a ve 'olması gereken'e ilişkin olarak aklî zeminde temellendirilmiş, tümel, evrensel, bütünlüklü ve tutarlı düşünceleri ifade eden felsefenin sadece felâsife tarafından değil, onların dışındaki farklı kesimler tarafından da ortaya konulduğu görülmektedir.

Bundan dolayıdır ki, İslâm felsefesi, sadece felâsife olarak adlandırılan belirli bir kesimin ortaya koyduğu eserlerle sınırlı olarak incelenemez. Böyle bir inceleme İslâm felsefesini belirli bir kesimin felsefî düşüncelerine indirgemek olur. O halde İslâm felsefesi kelâm, tasavvuf, usûl-i fıkh, tefsîr, dil ve edebiyat çalışmaları, siyâsetnâmeler, tarih ve benzeri bir takım alanlardaki felsefî nitelikli düşünceleri de kuşatıcı bir terim olarak anlaşılmalıdır. Zira bütün bu zikredilen alanlarda da ciddi bir felsefî düşüncenin ve birikimin bulunduğu aşikârdır. Öyleyse, bugün felâsife yanında mütekellimûn ve mutasavvifûn gibi başka kesimleri de genel olarak İslâm filozofları içerisinde ele almak uygun ve hatta gerekli bir yaklaşım olmaktadır.

Bu disiplinler içerisinde özellikle kelâmın köklü ve kapsamlı bir felsefî düşünce ortaya koyduğu görülmektedir. Zira kelâm, tarihi süreç içerisinde belirli bir metafizik, doğa felsefesi, epistemoloji ve değerler felsefesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum özellikle müteahhirûn dönemi kelâmında kendini tartışmasız bir biçimde belli etmektedir. Benzer özellik tasavvuf için de söz konusudur. O da tarihi süreç içerisinde varlık felsefesi, bilgi felsefesi, insan felsefesi ve ahlâk felsefesi alanları başta olmak üzere tam bir felsefe olarak kendini ortaya koymaktadır. Bu noktada Sadreddîn Konevî'nin eserleri en önemli örneklerden birini oluşturmaktadır. Yine usûl-i fıkıh, tefsîr, dil ve edebiyat ve tarih alanlarına ait çalışmalarda hukuk felsefelerinin, değer felsefelerinin, yorum felsefelerinin, dil felsefelerinin ve tarih felsefelerinin geliştirilmiş olduğu görülmektedir.

Örnek olarak ünlü hanefî fakîhi Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh* adlı usûl-i fıkıh eserinde hüsün-kubuh (iyi-kötü) meselesiyle ilgili ortaya koyduğu görüşleriyle başlayan tartışmalar ve bunu takiben Osmanlı döneminde kaleme alınan değerler ontolojisi kapsamındaki "mukaddimât-ı erba'a" risâleleri,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

başlı başına incelenmesi ve ortaya çıkarılması gereken köklü bir felsefî alanı işaret etmektedir. Aynı şekilde özellikle Osmanlı döneminde dilbilim bağlamında yazılmış olmasına rağmen Vad'iyye risâleleri ve bunlar üzerine yapılan şerhler, köklü felsefî tartışmaların yapılıp teorilerin geliştirildiği önemli bir saha olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde İslâm felsefesinin sadece felâsifenin görüşleriyle sınırlandırılmasının doğru olmadığını burada önemine binaen tekrar vurgulamak gerekmektedir.

Arberry ve Wilpert gibi bazı oryantalistler, İslâm felsefesini, sadece İslâm'da klasik anlamda filozof olarak bilinen kimselerin (felâsife) düşünceleri için kullanılması gerektiğini savunmuş; Sühreverdî gibi hem felsefî, hem de tasavvufî yönü olan kimselerin felsefî olan yönlerinin İslâm felsefesinde, tasavvufla ilgili görüşlerinin ise tasavvuf tarihi içerisinde ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür.

Ancak pek çok İslâm felsefesi araştırmacısı bu görüşe katılmamış ve böyle bir yaklaşımın isabetli olmadığını düşünmüşlerdir. Bu araştırmacılar bir yandan çağlar boyu felsefî düşüncenin gelişimini dikkate alarak, diğer yandan kelâm, tasavvuf ve usûl-i fıkh gibi ilimlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefî bir yaklaşımla ele almış olduklarına bakarak İslâm felsefesinin konu ve sınırını geniş tutmaya çalışmaktadırlar. Fakat onlar da bu ilimlerden hangilerinin felsefe sayılabileceği hususunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bunlardan H. Ritter, Hourani, Van der Bergh ve Gregory gibi kimseler, özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmın felsefeye dahil edilebileceğinde birleşip tasavvuf ve usûl-i fıkhın felsefe içerisinde yer alamayacağını savunmaktayken; Schacht ve onun gibi düşünenler, İslâm felsefesi içerisine kelâm ve tasavvufun da girebileceğini, fakat usûl-i fıkhın bunun dışında tutulması gerektiğini belirtmektedirler.

H. Corbin, Bausani, el-Kudeyrî ve İ. Medkûr gibi araştırmacılar ise, kelâm, tasavvuf ve usûl-i fıkhın İslâm felsefesi kadrosu içerisinde görülebileceğinden yanadırlar. Bunlardan başka R. Arneldez kelâm, tasavvuf ve usûl-i fıkhın dışında İslâm felsefesi içerisine gramer ve dil çalışmalarını da ilave etmektedirler (Bayraktar, s. 4-8).

Hilmi Ziya Ülken de, İslâm felsefesinin, İslâm medeniyeti içerisinde "felâsife"yle sınırlandırılamayacağını ve böylece İslâm felsefesini, dar bir kesime indirgemenin doğru olmayacağını düşünmektedir. Ülken, yerinde bir tespitle, felâsifenin, İslâm dünyasındaki felsefe hareketinin yalnız küçük bir kısmını temsil ettiği görüşündedir. Ona göre "kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh diye felsefeden ayrılmış olan düşünce disiplinleri içerisinde İbn Seb'in, Fahreddin Râzî, Seyyid Şerif, İbn Arabî, İmam A'zam, İmam Nesefî gibi felsefî düşünce dışında bırakılmaları doğru olmayacak ve fi-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lozof sayılacak olanlar çoktur". Böylece yerinde bir tespitle, "kelâmcılar, sûfîler, hattâ büyük fakihlerin de birer felsefî sistem sahibi" olduklarını belirten Ülken'e göre Hıristiyan Ortaçağı, Yunan geleneğini devam ettirenlerle onlara hücum edenleri ayırmadığı, yani İslâm dünyasında olduğu gibi felsefe, kelâm ve tasavvuf ayırımı yapmadığı için, Batı Ortaçağ felsefesi bütün halinde ve daha zengin içerikli olarak yazılmaktadır. İslâm dünyasında felâsife ile kelâmcıların belirli noktalarda çatışmış olması ikincilerin, yani kelâmcıların felsefî düşünceye yabancı kaldığını ve onların felsefe yapmadığını göstermez. Nitekim ona göre ilk dönemlerde felâsife ile çatışan kelâmcılar, sonradan felâsifenin etkisi ile sistemlerini geliştirmişlerdir.

Ülken kelâm, tasavvuf ve fıkhı İslâm felsefesi kadrosu içerisinde görmekle birlikte bu alanda ortaya konulan her konuyu da felsefe kapsamında değerlendirmemektedir. Nitekim o, haklı olarak kelâmın akaîd, tasavvufun seyr-i sülûk ve hukukun uygulamaya dönük alanlarını doğrudan doğruya felsefeye ait olan kısımdan ayrı tutmaktadır. Öyle görünüyor ki, onun "doğrudan doğruya felsefeye ait olan kısım" ile kastettiği konular, insan aklına dayalı ve düşünme sonucu ortaya konulan ürünlerdir. Bir başka ifade ile kendilerine rasyonalitenin tatbik edildiği hususlardır. Böylece onun İslâm medeniyeti içerisinde ortaya çıkmış çeşitli disiplinleri felsefe kadrosu içerisinde görmesinin gerekçesi de anlaşılmış olmaktadır. Nitekim o, böyle bir gerekçeden hareketle, sadece kelâm, tasavvuf ve fıkhın belli bir kısmını değil, "siyasi felsefe" dediği ve Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'si ve Yusuf Has Hacip'in *Kutadgu Bilig*'i gibi eserlerde tezahür eden siyasete ilişkin düşünce ürünlerini de felsefe kapsamı içerisinde değerlendirmektedir. İşte ona göre, yalnız felâsifenin değil, mezkur bu disiplinler içerisindeki "felsefî yön"ün bir bütün olarak incelenmesi ilerledikçe, İslâm felsefesine tam manasıyla nüfuz etmek de mümkün olacaktır. Oysa "bu incelemelerin henüz eşiğinde bulunulmaktadır" (Alper, 2006, s. 130-131).

Mehmet Bayraktar da, benzer şekilde İslâm felsefesinin kadrosuna kelâm, tasavvuf ve usûl-i fıkıh gibi alanlar yanında klasik manada felsefeci olarak tanınmamakla birlikte, pratik felsefe sayılan ahlâk, iktisat ve siyâset sahasında eserler verenlerin, hatta İbn Teymiyye gibi, "felsefe"ye karşı olmakla birlikte felsefeyi ve felsefecileri eleştirmek suretiyle felsefe yapan ve böylece felsefî ürünler ortaya koyan kimselerin düşüncelerinin de alınabileceğini kaydetmektedir (Bayraktar, s. 4-8).

Peter Adamson ve Richard C. Taylor (2007) da *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* adlı esere yazdıkları girişte şunları söylemektedir: "Aslında İslâm dünyasında ilgi çekici felsefî düşünceler pek çok gelenek içinde ve yüzyıllar boyunca var olagelmiştir. Felsefî ilgi sadece İbn Sînâ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gibi yazarların "felsefi" olduğu kuşku götürmez eserlerinde değil, çetrefil kelam geleneğinde, bunun yanı sıra fıkıh ilminin ilkelerine (usûlü'l-fikh) dair eserlerde, Kur'an tefsirlerinde, tabiat bilimlerine dair çalışmalarda, ahlak ve modern siyaset felsefesine tekabül eden bazı edebî eserlerde (edeb) de mebzul olarak bulunmaktadır" (s. 2).

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, İslâm felsefesi hemen hemen her alanda ve disiplinde karşılaşılabilecek bir olgudur. Hatta 'Selefîler' olarak adlandırılan ve felâsifeye en şiddetli hücumlarda bulunan kesimin ortaya koyduğu eserlerde dahi ciddi bir felsefe faaliyetiyle karşılaşılabilmektedir. Nitekim İsmail Hakkı İzmirli de çeşitli mülahazalarla Selefîleri İslâm'da felsefe akımları içerisinde değerlendirmektedir. Öyleyse İslâm filozofları içerisinde sadece felâsifeyi değil aynı zamanda genel olarak kelâmcıları, mutasavvıfları, usûlcüleri, yer yer dilbilimcileri, tarihçileri, müfessirleri ve benzerlerini de görmek gerekir. Ancak bu bütünlük içerisinde İslâm düşünce tarihine bakıldığında İslâm tarihindeki felsefe tam olarak kuşatılıp kapsamlı bir İslâm felsefesi tarihi ortaya konulabilir.

Yalnız burada şu hususu vurgulamak gerekir ki, kelâmcıların, mutasavvıfların ve benzerlerinin tarihsel anlamda 'felâsife' içerisinde yer almamaları onların (kelâmcıların, mutasavvıfların vb.) belirli türden bir felsefeye karşı olmalarından dolayıdır. Çünkü İslâm düşünce tarihi içerisinde felâsife belirli türden felsefeyi, yani Antik döneme ait felsefe yapma tarzını temsil eden kişilerdir. Onlar felâsifenin ortaya koyduğu felsefeye karşı olmakla, hatta bunları, Gazzâlî, F. Râzî, Şehristânî ve İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi, şiddetli bir biçimde eleştirmekle mutlak anlamda felsefeden uzak durmuş ve felsefe yapmamış değillerdir. Aksine tıpkı felâsife gibi onlar da felsefe yapmışlar ve büyük felsefî sistemler geliştirmişlerdir. Fakat onlar farklı bir felsefî düşünceye bağlı olduklarından kendilerini felâsifeden ayırmışlardır.

O halde yetkin ve tam teşekküllü bir İslâm felsefe tarihi, bu disiplinlerin ve ekollerin tamamını dikkate almak durumundadır. Ancak biz burada genel olarak felâsifenin felsefî düşünceleriyle kendimizi sınırlamak durumundayız. Bu sınırlılık durumu, dersimizle ilgili teknik ve pedagojik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Yoksa bu, gerçek anlamda İslâm felsefesinin felâsifenin görüşleriyle sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir.

3. 'Felâsife'nin Diğer İslâmî Disiplinlerle/Felsefelerle İlişkisi

İslâm bilim ve düşünce tarihi içerisinde felâsifenin belirli bir felsefeyi temsil ettiği ve kelâm ve tasavvuf gibi diğer felsefelerden pek çok konuda

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ayrıştığı bir gerçektir. Ancak bu durum, felâsife ile diğerleri arasında keskin ve aşılmaz çizgiler bulunduğu anlamında düşünülmemelidir. Aksine felâsife ile kelâm felsefesi ve tasavvuf felsefesi arasında ciddi etkileşimler ve geçişler söz konusudur. Nitekim felâsifenin kendi felsefî düşüncelerini oluştururken zaman zaman kelâm felsefesinden ve zaman zaman da tasavvuf felsefesinden önemli ölçüde yararlandıkları bir vakıadır. Mesela felâsifenin ilk mühim temsilcisi Kindî'nin Mu'tezilî felsefeden büyük ölçüde etkilendiği, İbn Sînâ'nın felsefî sistemini kurarken kelâm felsefesine çok şey borçlu olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Sühreverdî ve Molla Sadrâ gibi filozofların tasavvuf felsefesinden yararlandıkları ve sistemlerine bu felsefeden pek çok unsuru kattıkları da bir gerçektir.

Kelâm felsefesi ve tasavvuf felsefesi de tarihî süreç içerisinde felâsifenin görüşlerinden büyük ölçüde yararlanmış ve bunlarla ciddi bir etkileşim içerisine girmiştir. Nitekim Gazzâlî bir yandan felâsifenin görüşlerini köklü bir eleştiriye tâbi tutarken aynı zamanda felâsifenin ve özellikle de İbn Sînâ'nın görüşlerini kendi düşüncesine dâhil etmiştir. Varlık anlayışından insan anlayışına, ahlâk alanından mantığa kadar Gazzâlî, pek çok alanda felâsifeye dayanmaktadır. Zaten Gazzâlî'den sonraki kelâmın, müteahhirûn dönemi kelâmı olarak adlandırılmasının en önemli sebeplerinden biri de Gazzâlî'nin, felâsifenin felsefesiyle kelâmın felsefesini mezcetme teşebbüsü ve projesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde benzer bir durum Fahreddîn er-Râzî'de de göze çarpmaktadır. O da bir yandan İbn Sînâ'yı eleştirirken diğer yandan onun belirli görüşlerini kendi sistemi içerisine dâhil edebilmiştir. Benzer bir durum tasavvuf felsefesi için de geçerlidir. Tasavvuf felsefesi de tarihsel süreci içerisinde felâsifeye çok şey borçludur. Bunun en bariz örneklerinden biri, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî çizgisinde gelişen tasavvuf felsefesidir.

Bunların dışında felâsifenin, özellikle kıyas ve akıl yürütme biçimleri noktasında usûl-i fıkıh bilginlerini; evrene, insana, doğaya ve benzeri alanlara ilişkin âyet ve hadislerin açıklanması bağlamında müfessirleri ve muhaddisleri ya da tefsir ve hadis literatürünü; dilin ortaya çıkışı, dil-düşünce ve varlık arasındaki ilişkiler, anlam teorisi ve benzeri konularda dil bilginlerini etkilediklerini görebilmekteyiz.

Kısaca belirtmek gerekirse, felâsife ile diğer disiplinler ve felsefeler arasında önemli bir etkileşim yaşanmış ve bunlar, pek çok noktada birbirlerinden istifade ile gelişmelerini sağlamışlardır. Bu bakımdan felâsifenin ortaya koyduğu felsefenin doğru bir biçimde anlaşılması, diğer disiplinlerde ve felsefe sistemlerinde ortaya konulan felsefelerin ve görüşlerin gereği gibi anlaşılması için oldukça önem arzetmektedir. Ancak benzer bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şekilde felâsifenin görüş ve yaklaşımlarının tam olarak anlaşılması için de başta kelâm felsefesi ve tasavvuf felsefesi olmak üzere İslâm dünyasında geliştirilmiş diğer felsefî akımları ve disiplinleri gereği gibi kavramak gerekmektedir. Bu bağlamda ileri düzeyde bir anlama ve yorumun husulü için bütünlükçü bir yaklaşımın gereği ortaya çıkmakta, disiplinler arası bir çalışmanın lüzumu kendini göstermektedir.

4. İslâm Felsefesinin Ortaya Çıkışı

Genel olarak Batılı ya da Doğulu İslâm felsefesi tarihçileri, İslâm felsefesinin ortaya çıkışını, antik bilim ve düşüncenin, özellikle de Yunan felsefesinin tercümeler yoluyla İslâm dünyasına aktarılmasına bağlarlar. Buna göre İslâm felsefesi, kadîm/antik birikimlerin Arapça'ya çevrilmesi sonucunda vücut bulmuştur. Aslında bu yaygın kanaatin oluşmasında felsefenin doğasına ilişkin bakış ve yaklaşımlar yanında -ve hatta bundan daha ziyade- oryantalist zihniyetin önemli bir payı vardır.

Özellikle Batı'da XIX. yüzyıldan itibaren etkin olmaya başlayan oryantalist zihniyet, Doğuluları ve Müslüman toplumları mistik, duygusal, öteki dünyaya meyilli, irrasyonel, dine karşı aşırı ilgili, baskıcı bir toplumsal konuma sahip, gelişmeye ve yeniliğe açık olmayan bir yapıda görür. Dolayısıyla bu oryantalist yaklaşım, Müslüman toplumların felsefe yapabilecek ve hatta özgür ve bağımsız bir biçimde düşünebilecek bir özellikte bulunmadığı sonucuna ve yargısına varır. Dahası bunların bir kısmına göre dinin ve özellikle de İslâm'ın bulunduğu bir yerde aklî düşünmeye ve felsefeye yer yoktur. Böylece özgün bir felsefe ve aklî düşünme Batılılara özgü, onlara mahsus bir olguymuş gibi takdim edilir. Aslında ırkçı ve Avrupa-merkezci bir ideolojiyi yansıtan bu yaklaşım, sadece Batılıların felsefe yapabileceği ve sadece onların aklî olgunluk düzeyine erişebildiği şeklindeki düzmece ve bâtıl bir inanca yaslanır.

Bu anlayışın ve yaklaşımın etkilerini mesela ünlü çağdaş filozof ve felsefe tarihçisi B. Russell'ın (2004) *History of Western Philosophy* (*Batı Felsefesi Tarihi*) adlı eserinde görmek mümkündür. O, burada şöyle demektedir: "Arap felsefesi, özgün bir düşünce ortaya koyması bakımından önemli değildir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi kişiler, temelde yorumcudurlar/şârihtirler. Genel olarak söylenecek olursa, nispeten daha bilimsel filozofların görüşleri, metafizik ve mantıkta Aristoteles ve Yeni-platoncılardan; tıpta Galen'den; matematik ve astronomide Yunan ve Hint kaynaklarından gelmiştir... Yüksek dönemlerinde Muhammedî medeniyet, sanatlarda ve pek çok teknik konularda hayranlık uyandırıcıydı. Ancak bu medeniyet, teorik meseleler üzerine bağımsız düşünebilme noktasında hiçbir kapasite göstermemiştir. Bu medeniyetin küçümsenmemesi gereken önemi, onun

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sadece [antik ve modern Avrupa medeniyeti arasında] bir aktarıcı olmasında yatmaktadır" (s. 396-397).

Oryantalistler, İslâm dünyasıyla yakın ilişkilere girip bu dünyanın muazzam bilim ve felsefe birikimiyle karşılaştıklarında ise şaşırmışlar ve tezleriyle uyumlu olabilecek bir açıklama geliştirme yoluna gitmişlerdir. Bu açıklama yolu da daha ziyade, İslâm medeniyetinde görülen yüksek düzeydeki bu birikimi, özellikle Antik Yunan'a bağlama şeklinde olmuştur. Şu ya da bu şekilde İslâm bilim ve felsefesi, bizzat İslâm'ın tayin edici gücüne değil de –Russell'in ifadelerinde de yansımasını bulduğu üzere- bir şekilde Antik Yunan'a veya Yunan geleneğine geri götürülmeye çalışılmış, bu çerçevede İslâm dünyasındaki ürünlere bir dış kaynak bulma yönünde aşırı ve zorlayıcı çabalar içerisine girilmiştir.

Burada tam olarak indirgemeci bir yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Öyle ki, bazı durumlarda dışarıdan bir kaynak bulunamadığında açık bir biçimde şöyle denilebilmiştir: Bu görüş ya da teorinin kesin bir kaynağı bulunamasa da bu, Helenistik döneme ait şu an bilemediğimiz bir metinde yer almış olmalıdır. Fakat ne ilginçtir ki, bu ve benzeri tarihçiler Antik Yunan bilim ve felsefesi söz konusu olduğunda bir dış kaynak bulma çabasına girmemekte, oradaki başarıyı "Yunan mucizesi" şeklindeki bir efsaneyle açıklayabilmektedirler. Üstelik Yunan bilim ve felsefesinin oluşumunda Doğu'nun çok ciddi bir etkiye sahip olmasına rağmen böyle yapmaktadırlar.

İşte İslâm medeniyetine yönelik bu oryantalist yaklaşım, İslâm'ın bilim ve felsefeye kaynaklık edemeyeceği veya Müslümanların felsefe ve aklî düşünce üretemeyecekleri şeklindeki bir sahte ilkeden hareketle, burada ortaya çıkan felsefî hareketi büsbütün tercümelere bağlamakta ve İslâm felsefesinin başlangıcını bu kadîm birikimin İslâm dünyasına aktarılmasıyla irtibatlandırmaktadır. Çeşitli saiklerle İslâm'ın felsefe ve bilime kaynak teşkil etmesini görmezden gelen oryantalizm, İslâm ile felsefe ve bilim arasındaki açık ve aşikar ilişkiyi örtmeye çalışmakta, böylece İslâm felsefesinin ortaya çıkışını, ancak Yunan kaynaklı eserlerin Arapça'ya aktarılması neticesinde gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Nitekim bir kısım oryantalistin İslâm felsefesini "Arapça felsefe" olarak adlandırmasının gerisinde de aynı şekilde bu anlayış yatmaktadır. Zira onlara göre İslâm dünyasındaki felsefeyi İslâm sıfatıyla nitelendirmek, yani İslâm felsefesi olarak adlandırmak, bu felsefenin bir şekilde İslâm'la olan köklü irtibatına vurgu yapmak anlamına gelmektedir. Oysa bu felsefe, Yunan kaynaklı eserlerin Arapça'ya aktarılmasıyla ortaya çıktığından bu felsefeyi Arapça felsefe olarak adlandırmak isabetli bir tutum olacaktır. Nitekim nispeten yakın zamanda ya-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yınlanmış İslâm felsefesine dair önemli bir eserin (Adamson ve Taylor) girişinde şu ifadelere yer verilmektedir: "Elinizdeki eseri, "İslâm" felsefesi yerine "Arapça" felsefe için bir rehber olarak isimlendirerek tercüme hareketinin inkar edilemez önemine dikkat çekmeyi ümit ediyoruz. Bu felsefe *Arapça* felsefedir, çünkü Yunan düşüncesinin, tüm güçlük ve karmaşıklıklarıyla birlikte Arap diline tercüme edilmesiyle başlamıştır" (s. 3).

Batı'da özellikle Edward Said'in -Türkçe'de iki ayrı çevirisi bulunan- son derece önemli *Oryantalizm* kitabıyla birlikte bu oryantalist zihniyet ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. Bu ve benzeri pek çok etkenle birlikte Batı'da klasik oryantalizmin ırkçı ve Avrupa-merkezci yaklaşımı köklü bir sorgulamaya tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede İslâm felsefesi tarihi çalışmalarına yönelik olumlu sayılabilecek bir takım gelişmeler görülmüştür. Hatta Batı'da İslâm felsefesine yönelik bu oryantalist yaklaşımlar, bizzat Batılı İslâm felsefesi tarihçileri tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Ancak yine de diğer alanlarda olduğu gibi İslâm felsefesi alanında da tam olarak istenilen seviyeye gelinebilmiş değildir. Halen ciddi bir oryantalist etki varlığını sürdürmektedir. Bu durum, birçok Müslüman İslâm felsefesi tarihçileri arasında da kendini göstermektedir. Oryantalist zihniyet, günümüzde İslâm dünyasında ve tabii ülkemizde de eski şiddetinde olmasa da oldukça etkilidir. Nitekim Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da İslâm felsefesi tarihi kitapları açıldığında hemen ilk karşılaşılan şey, İslâm felsefesinin kaynakları başlığı altında Antik Yunan'a ait veya Helenistik döneme ait kitapların sıralanması olmaktadır. Bu durum, İslâm felsefesinin başlangıcının, hâlâ oryantalist ve indirgemeci bir yaklaşımla ele alındığını göstermektedir.

Elbette İslâm bilim ve felsefesinin gelişiminde Kadîm birikimlerin büyük bir etkisi olmuştur. Müslümanlar bilim ve felsefe üretirken Yunan, İran ve Hint kaynakları başta olmak üzere birçok kültürden ve gelenekten istifade etmiştir. Bu da gayet doğal bir hâdisedir. Zira her toplum, bilim ve felsefe üretirken kendinden önceki birikimlerden istifade eder. Nitekim Ortaçağ ve Modern dönemde Avrupa da bilim ve felsefe üretirken İslâm dünyasından, burada üretilen bilim ve felsefeden önemli ölçüde yararlanmıştır. İslâm bilim ve felsefesine ait sayısız kitap Arapça'dan Latince ve diğer dillere tercüme edilmiştir. Ancak 'yararlanma' ile bir felsefî ve bilimsel gelişimi büsbütün farklı bir kültür ve medeniyete indirgeme farklı şeylerdir.

İslâm felsefesinin İslâm dünyasında oluşumu ve başlangıcı noktasında burada bizim ileri süreceğimiz tez şudur: İslâm dünyasında felsefe, kadîm/antik kültürlerden yapılan tercümelerle başlamamıştır; aksine İslâm dünyasında tercüme hareketinden önce felsefe başladığı için veya felsefî bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

zihniyet ve hareket baş gösterdiği için bu tercüme işine girişilmiştir. Zira hiçbir toplum, eğer daha önceden felsefî bir zihniyete sahip değilse, bu manada bir alt yapıyı kendi içerisinde oluşturmamışsa, farklı kültürlerdeki felsefî birikime sahip olma, bunları alımlama, eleştirme ve içselleştirme sürecine girişemez. Dolayısıyla büyük bir maddî ve manevî/entelektüel gücü seferber etmeyi gerektiren, yoğun uğraşları ve köklü kurumsallaşmayı lüzumlu kılan bir çaba ve motivasyon, ancak bu yöndeki dinamik, taze ve canlı bir felsefî anlayış ve talep sonucunda ortaya çıkabilir.

İşte İslâm dünyasında da olan budur. Müslümanlar, tercüme hareketine girmeden önce bunu gerçekleştirecek felsefî alt yapıya sahip olmuşlar ve ancak bunun ardından böyle bir tercüme faaliyetine girişmişlerdir. Burada sorulması gereken şudur: Daha önce antik dünyanın birikimi Arapça'ya aktarılmadığı halde ne oldu da İslâm'ın zuhurundan sonra Müslümanlar böyle bir hareketi başlattı? O günün insanları, nasıl bir zihniyet dönüşümüne uğradı ve nasıl bir felsefî yönelime sahip bulundu ki, felsefî ilimleri ve felsefî düşünceyi kendi dillerine aktarma yolunda bir seferberlik başlattılar?

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İslâm dünyasındaki entelektüel ve bilimsel geleneklerin gerek içeriğini gerekse ortaya çıkışını ve gelişimini anlamak için Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak şarttır. Zira Kur'ân, İslâm toplumunun herhangi bir toplum olarak değil 'İslâm toplumu' olarak ortaya çıkışının varlık sebebi olduğu gibi, bu toplumda tezahür eden İslâm düşüncesinin ve daha özelde İslâm bilim ve felsefesinin de varlık sebebidir. Kur'ân'ın varlık verici oluşu, elbette İslâm düşünce ve bilimlerinin bütün gelişim çizgisini izah etmez. Gelişim ve yetkinliğe ulaşma noktasında elbette birçok faktör yer almaktadır. Burada vurgulanmak istenen şey, Kur'ân'ın gerek form gerekse içerik bağlamındaki tayin edici çerçevesi ve paradigmasıdır.

Konumuz gereği hassaten İslâm felsefesini ele aldığımızda Kur'ân'ın böyle bir felsefenin zuhurunun ana sebebi ve başlatıcısı olduğu açıktır. Zira hitap ettiği insanları köklü bir zihinsel ve eylemsel dönüşüme uğratan Kur'ân, nazil olmaya başladığı andan itibaren felsefe yapmaya bir çağrıda bulunduğu gibi, felsefe yapmanın ve felsefî düşünmenin zemini ve imkanını da ortaya koymuştur. Vahye dayalı bu Kitap, felsefe yapmak için gerekli olan ufku gösterdiği gibi, felsefe için lüzumlu olan kavramsal, önermesel, ilkesel, gâyesel ve yöntemsel alt yapıyı da oluşturmuştur.

Elbette Kur'ân'da Yunanca kökenli olan felsefe kelimesi geçmemektedir. Ancak, insanın felsefe yapması için felsefe adının ortaya çıkmasına zaten gerek yoktur. Felsefe yapmak temel bir insanî eylem olup insanın olduğu her yerde şu ya da bu adla felsefe de yapılır. Bu bağlamda burada söyle-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nilmek istenen şey, Kur'ân'ın, insandaki felsefe yapma potansiyelini belirli bir doğrultuda ve mihverde harekete geçirmiş olduğudur. Kur'ân'ın ilk muhatapları bu vahyî çağrıya kulak vererek Allah, âlem, insan, bilgi ve değerler gibi pek çok felsefî mesele içerisine girmişler ve bu çerçevede hakikate ve iyiye ulaşma noktasında aklî bir çabada bulunmuşlardır.

Kur'ân, elbette bir bilim ve felsefe kitabı değildir. Ancak onun bilimsel ve felsefî meselelerden büsbütün uzak olduğunu söylemek de büyük bir yanılgı olur. Zira Kur'ân, metafizikten fiziğe, ahlâktan siyasete kadar pek çok konuda bildirimde bulunmuş, muayyen küllî kaideler getirmiş, kendisine muhâtap olanların önceki düşünüşlerini ve düşünüş biçimlerini belirli temellerde reddederek yeni bir düşüncenin ve düşünme biçiminin kurulmasına yol açmıştır.

Burada dinin bir inanç alanı olduğu, dolayısıyla da inanmanın olduğu yerde aklî düşünmeye, sorgulamaya, eleştiriye vb. özelliklere dayanan felsefenin Kur'ân'a muhatap olmakla ilişkili olamayacağı şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Böyle bir itiraz esasen Kur'ân'ın mesajını tam olarak kavrayamamanın bir neticesidir. Zira Kur'ân, hiçbir dinî metinde görülemeyecek bir şekilde, dinî inancı bile aklî bir temele dayandırmak istemektedir. Öyle ki, Kur'ân bir çok âyette, küfrün ve inkarın kaynağını akletmemeye dayandırırken imanın kaynağını da akletmeye dayandırmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Kur'ân, akletmeye ve düşünmeye ilişkin sayısız bildirimlerde bulunur ve vahyî bildirimlerin ancak akleden ve düşünenler tarafından anlaşılabileceğini belirtir.

Bu bağlamda Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), gerçekliğin bilgisini edinme ve Kur'ân ve vahyî bilgiyle ilişki noktasında akla zorunlu bir rol vermiştir. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, körü körüne başkasına uymanın ve bir dine bağlanmanın (taklit) mazur görülebilecek bir davranış olmadığını kaydeden Mâtürîdî (2002), inancın kaynağını oluşturan ya da bir inanca davet eden kişinin, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunması gerektiğini belirtmektedir. O, sadece nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-eşyâ) bilinmesinde değil, dinin tanınıp öğrenilmesinde de aklı zorunlu bir vasıta kabul etmekte ve akıl yürütmenin peygamberlik iddiasında bulunanların bu iddialarında doğru olup olmadıklarını tayinde de esaslı bir işlev gördüğünü ifade etmektedir. Bu, gerçek din ile bâtıl din arasındaki ayırımın akla dayandırılması anlamına gelmektedir. "Nitekim Allah, kendi katından olduğu hârikulâde delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir...Şunu da belirtmeliyiz ki Allah çeşitli âyetleriyle istidlâli emretmiştir". Pek çok âyet "istidlâle

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayanı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir". Zaten "akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delilidir". Ayrıca "nesne ve olayların meşrû oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihaî bilgi sadece akıl çerçevesindedir". O halde evrendeki hikmetin ve düzenin kavranması, onun yaratıcısının bilinmesi ve iyi ve güzel olanları bilerek bunlara uygun davranışlar geliştirilmesi ancak akıl yürütmeye ve düşünmeye bağlı olarak söz konusu olabilir. Dahası "imanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır, bunun yanında imanı oluşturan hususların mâhiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlâli ile imkân dâhiline girer; bu ise zihnin bir fonksiyonundan ibarettir; iman da aynı statüye dâhildir". Bu bakımdan bilgi, imana götüren temel bir vasıtadır (s. 3, 4, 9, 13, 14, 493, 495; ayrıca bk. Özcan, 1993).

Yine Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 456/1064) da, İslâm dininin kesin kanıtlara başvurularak doğrulanması ve savunulması gerektiğini belirtmektedir. O, itikadî konuların doğru olarak anlaşılmasına zemin hazırlamak amacıyla Aristo'nun mantığa dair eserlerinin açıklaması mâhiyetinde olan ve mantık ilminin önemini göstermek, mantık ve felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek için *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* ve *el-Fasl* gibi eserler kaleme almıştır. Allah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delillerinden çıkarılması, ilahî kelâmın anlaşılması, hak ile bâtılın ayırt edilmesi gibi konularda gerekli olduğundan mantık ve felsefe bilgisini İslâm âlimleri için vazgeçilmez bir şart olarak kabul eden İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde, felsefe yapmanın amacını, "hakikat ile erdemin mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıklamış ve böylece felsefe ile dinin aynı noktada birleştiğini söylemiştir. Ona göre din âlimleriyle filozofların görüşlerini mukayese etmek bizi böyle bir sonuca götürür. Yine ona göre felsefe, kesin kanıta (burhân) dayanır; din ise vahye dayanmakla birlikte bütün iddialarını kesin aklî delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdiği delillerin tartışılmasını ister. Bilgiyi duyu verilerine, apaçık aklî ilkelere veya bunlara dayanan kesin kanıtlara bağlı olarak bir şeye olduğu gibi inanmaktır şeklinde tanımlayan İbn Hazm, bir varlık ve olay hakkında beslenen inancın, ancak sözü edilen kanıtlara dayanması durumunda doğru bilgi olabileceğini ortaya koyar. Ona göre kanıttan yoksun bir inanç ise, bilgi sayılamaz. Bundan dolayı her bilgi, aynı zamanda bir inanç iken, her

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

inanç bir bilgi değildir. İnsanın varlık ve olayları tanıyıp tahlil etmesinin yanı sıra dinî bilgilerin doğru olup olmadığını bilmesi de aklî bilgilerle mümkün olur (Yavuz, 1995, s. 52-53; ayrıca bk. Hourani, 1985, s. 168 vd.).

Meseleyi Gazzâlî de benzer bir biçimde algılamıştır. Pek çok eserinde aklın değerine ve önemine vurgu yapan Gazzâlî'ye göre vahiy bir bina, akıl ise, bu binanın temelidir. Bina olmadığı müddetçe temel, bir anlam ifade etmeyeceği gibi, temel olmadan da binanın ayakta kalması mümkün değildir. Gazzâlî, akıl adına vahye karşı çıkmaya itiraz ettiği gibi, vahiy adına aklı reddetmeyi de şiddetle eleştirmektedir. Ona göre aklı inkar eden kişi, dini de inkar etmiş olur. Çünkü dinî bilginin doğruluğu ancak akılla bilinebilir. Aklî delil tasdik edilmezse, gerçek peygamber (nebî) ile sahte peygamber (mütenebbi), doğru sözlü ile yalancı arasındaki farkı anlamanın imkânı kalmaz. Dinin doğruluğu akılla sabit olduğuna göre, dine dayanarak aklı inkâr etmek asla söz konusu olamaz (Gazzâlî, 1988, s. 73-74; 2000, s. 523).

Farklı kesimlerden alınan bu üç örnek, inanmanın ya da dinin olduğu yerde akla ve akletmeye yer olamayacağı, dolayısıyla da felsefe yapmaya giden yolun kapalı olacağı şeklindeki bir itirazın Kur'ânî mesaj söz konusu olduğunda nasıl geçersiz kaldığını gösteren tarihsel tanıklıklardır. İslâm düşünce tarihinde bu ve benzeri sayısız örnek söz konusudur. Böyle bir algının oluşmasında elbette ki, Kur'ân'ın aklî düşünme ile bir dine bağlılık ve iman arasında güçlü ve vazgeçilmez bir ilişki kurması temel etkendir.

Kutsal kitaplar içerisinde akletmeye, düşünmeye ve bilmeye en çok vurgu yapan kitabın Kur'ân-ı Kerîm olduğu nesnel bir hakikattir. Pek çok âyet, insanı çeşitli nesne ve olgular üzerinde gözlem yapmaya, bunlardan elde edilen veriler üzerinde düşünüp aklederek doğru sonuçlara varmaya yönlendirmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/164; el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/67; el-Mülk 67/3; el-Ğâşiye 88/17-20). Dahası Kur'ân, bir yandan gerçekliğe dair bütüncül bir açıklama getirirken, diğer yandan insanın kendi entelektüel kapasitesiyle bu gerçekliğe ilişkin sağlıklı bir bilgi edinmesini amaçlamaktadır. Bir başka ifade ile Kur'ân, muhataplarına sadece belirli verileri sunmakla yetinmemekte, aksine onlardan, bu verilerin gerçekliğini zihnî yetenekleriyle tahkik edip bizzat akletmek suretiyle kendilerine sunulan hakikate varmalarını istemektedir.

Akla, kesin kanıta (burhân) ve bilgiye dayalı bir inancı öngören Kur'ân (meselâ bk. el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-Enbiyâ 21/24) belirli merci ve otoritelere körü körüne uymayı reddederek kendisini de sorgulamaya açmakta ve aynı zamanda dinî bilginin aktarıcısı olan peygamber ve Kur'ân'ın da doğru ve hak olup olmadığını düşünmeye ve araştırmaya çağırmaktadır (meselâ bk. en-Nisâ 4/82; Yûnus 10/16; en-Nahl 16/43-44).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Elbette Kur'ân, son tahlilde muhataplarından, kendisinin Allah katından indirilmiş hak bir kitap olduğuna şeksiz şüphesiz iman etmelerini ve ona uymalarını istemektedir. Ama o, gerçek bir imanın körce ve dogmatik bir biçimde değil, aksine akla, kanıta ve bilgiye dayalı olarak gerçekleşmesini talep etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân, aklı kullanmaya o kadar önem vermektedir ki, imanın karşıtı olan küfrün/inkârın ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir takım olumsuzlukların ancak aklı kullanmamaktan kaynaklandığını sarahaten belirtmektedir (bk. Yûnus 10/100). Yine o, açık bir biçimde, öte dünya azabına maruz kalmayı da düşünmemeye bağlamaktadır (bk. el-Mülk 67/10).

Entelektüel bir etkinlik olarak Kur'ân'da çok sık anılan akletme, sadece teorik alanı değil, aynı zamanda pratik alanı da içermektedir. Bir başka ifade ile akletme, hem ilmî hakikatlere hem de ahlâkî ve pratik erdemlere ulaşmayla ilgilidir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/118; el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/169). Bu bakımdan 'akletme', Kur'ân'da düşünme etkinliğini en kapsamlı şekliyle ifade etmektedir. Kur'ân'da düşünme etkinliğini ifade eden kelimeler kuşkusuz ki, insanın bilme çabasıyla birlikte ele alınmaktadır. Nazar, re'y, tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefekkuh ve i'tibar gibi düşünmeyle ilgili çok çeşitli terimler gibi "bilmek" ve "bilgi" anlamına gelen ilim kelimesi ve türevlerinin de Kur'ân'da yoğun bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede sadece Kur'ân'da ilim ve ondan türeyen kelimeler yaklaşık 750 yerde geçmekte ve bu geniş kullanım ayrıca hadislerde de yer almaktadır. Kur'ân'ın akletmeye, düşünmeye ve bilmeye kendi bütünlüğü içerisinde merkezî bir konum vermesi ve buna bağlı olarak güçlü bir kavram ve önerme dünyası oluşturması, Rosenthal'in *Knowledge Triumphant* adlı eserinde de işaret ettiği üzere İslâm'ın erken sayılabilecek bir döneminde dinî ve aklî bilimlerin vücut bulmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Ayrıca bu olgu, antik dünyaya ait felsefî ve bilimsel mirasın değerlendirilmesine ve alımlanmasına yönelik Müslümanların sergiledikleri tutum ve çabayı da anlaşılır kılmaktadır. Yine Rosenthal'in (2007) mezkur eserinde bizzat belirttiği gibi, İslâm'ın 'bilgi' kavramına yapmış olduğu vurgu ve bu kavram üzerine yoğunlaşması, "hiç kuşkusuz Ortaçağ Müslüman medeniyetini büyük bir ilmî ve bilimsel üretkenliğin gerçekleştiği bir medeniyet haline getirmiş ve bu üretkenlik dolayısıyla İslâm medeniyeti insanlığa en kalıcı katkısını yapmıştır" (s. 340. Kur'ân'ın akletmeye dair vurguları ve 'akletme'nin Kur'an'daki anlam alanı konusunda bk. Kutluer, 2001a, s. 51-52; 2001b, s. 23; ayrıca İslâm medeniyetinin Avrupa düşüncesine, bilimine ve sanatına yaptığı katkı konusunda bk. Bedevî, 2002; Ülken ve Şerif, 1991, s. 143-180).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bir bütün olarak Kur'ân'a bakıldığında onun, felsefe yapmayı bizzat doğuran vurguları şu şekilde başlıklandırılabilir:

1. Eleştirinin ve eleştirel tavrın zorunluluğu: Kur'ân salt otoriteye dayalı bir düşünce ve inanç geliştirmeyi reddeder ve bu sebeple geleneğe dayalı, salt gelenekte bulunduğu için kabul edilen anlayışların sorgulanmasını gerekli görür. Düşüncenin gelenek, atalar ve benzeri bir otoriteye dayandırılarak doğrulanması ilkesini cahilî görerek bunu açıkça reddeder.

2. Akletmenin ve aklî düşünmenin zorunluluğu: Kur'ân bizzat kendisine olan inancı dahi, aklî bir temele oturtmaya çalışır. İman gibi küfrü de doğrudan akılla, yani aklı kullanmayla ya da aklı kullanmamayla ilişkilendirir. Aklî düşünmeyi vahiy konusunda olduğu gibi, dış dünyadaki gerçekliğin kavranmasında da temel bir referans noktası olarak görür. Bu çerçevede vahyî bilgiyi aklî bilgiye bir alternatif olarak sunmaz. Aksine vahyî bilgiyi akıl için bir rahmet ve destek olarak belirler. Akılla vahiy arasında asla bir karşıtlık koymaz.

3. Mantıksal tutarlılığın/doğruluğun gözetilmesi: Kur'ân, mantıksal olarak tutarlı olmayı hakikatin bilgisinin elde edilmesinde önemli bir kriter olarak belirler. Vahye karşı eleştiri yöneltenlerin eleştirilerindeki mantıksal çelişkileri ortaya koyarak onları mantıksal açıdan tutarlı olmaya davet eder ve bu konuda pek çok örnek sergiler. Dahası o, Kur'ân'ın Allah tarafından indirilmemiş olması durumunda içerisinde pek çok tutarsızlık ve çelişki bulunması gerektiğini söyleyerek bizzat kendisini mantıksal tutarlılık açısından denetlenmeye açar ve çelişkisizliği bir gerçeğin temel kriterlerinden biri olarak vazeder. Böylece o, muhataplarında mantıksal açıdan tutarlı olunması, fikirler arasında çelişkinin bulunmaması yönünde ciddi bir bilinç geliştirir.

4. Olgusal doğruluğun gözetilmesi: Kur'ân, insanî tefekkürü kendi içerisinde kapalı bir sistem olarak öngörmez. Aksine akletme, eleştiri ve sorgulama gibi insanî entelektüel faaliyetlerin dış dünya ile sağlamasının ve kontrolünün yapılmasını gerekli görür. Bu çerçevede düşünme ile olgular arasındaki irtibatın ve uyumun kurulmasına ve geliştirilmesine zemin hazırlar ve teşvik eder. Bundan dolayıdır ki, "gemilerin denizde yüzüşü"nden, "devenin yaratılışı"na, göğün mükemmelliğinin gözlemlenmesinden, dağların sabit yapısına, bitkilerin büyümesinden geçmiş toplumların yaşadıklarına, insan ruhundaki duygu ve duygulanımlardan gece ile gündüzün oluşumuna kadar fiziksel, astronomik, psikolojik, antropolojik, sosyolojik ve benzeri pek çok alandaki olgulara göndermede bulunur ve bunlar üzerinde düşünülmesini, kıyaslarda ve çıkarımlarda bulunulmasını ister. Böylece düşünmenin hangi düzlemde olursa olsun mutlaka vakıaya dayandırılmasını ve bu çerçevede duyuların kullanılmasını talep eder.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

5. Kesin kanıt getirmenin lüzumu: Kur'ân muhataplarından bir düşüncenin ya da iddianın doğrulanmasını ister. Temelsiz bir iddianın meşruiyetini sorgular. Bu bağlamda aklî ya da olgusal bir biçimde kesin olarak kanıtlanmamış fikrin ya da iddianın geçersizliğini vurgular. Şu âyet meâli bunu açıkça bir kriter olarak belirler: "Deki: Doğru iseniz kesin kanıtınızı (burhân) getirin" (Bakara 2/111; Enbiya 23/24).

6. 'Bilgi'nin diğer bilişsel yapılardan ayrıştırılması: Kur'ân, yakîn ve bilgi ile zan, şüphe ve cehâlet arasını ayrıştırarak bir inancın ve görüşün kesinlik ve doğruluk kriterlerine uygun olmasını gerekli kılar. Bu çerçevede her inanç ve görüşün 'bilgi' düzeyine erişemeyeceğini göstererek, bilgi ile boş inanç ve kuruntular arasına bir sınır çeker. Zanna uymayı ve "zannın peşine düşme"yi kesin bir biçimde yasaklar.

Kur'ân'a muhatap olan ilk Müslüman kuşağın felsefî bir zihinsel oluşuma ve faaliyete girişmesini temin eden küllî prensipler elbette bunlarla sınırlandırılamaz. Bunların ötesinde daha birçok husus, Müslümanlar arasında felsefenin ortaya çıkışında önemli bir etki yapmıştır. Ancak sadece burada sıralananlar bile, okuma yazma dahi bilmeyen bir toplumda nasıl bir entelektüel dönüşüm ve devrim gerçekleştiğinin ipuçlarını vermeye yeterdir. Yukarıda sıralanan bu vurgular ve kazanımların herhangi bir toplumda elde edilebilmesi yüzyılları alırken Müslümanlar, vahiy sayesinde çok kısa bir zaman sürecinde felsefe ve bilim yapma için gereken ciddi bir altyapıya kavuşmuşlardır. İşte bu durum, onların daha İslâm'ın ilk yüzyıllarında gösterdikleri büyük felsefî ve ilmî başarılarının da temel sebebidir.

Anlaşılacağı üzere Kur'ân, bir taraftan metafizik, fizik, ahlâk, siyâset ve benzeri pek çok alanda açıklamalar yaparak felsefî konulara ve meselelere doğrudan muhataplarını dâhil etmiş, diğer taraftan da akletme, kanıt getirme, eleştirme, sorgulama, körü körüne otoriteye boyun eğmeme gibi yukarıda sıralanan küllî ilkelerle Müslümanların felsefe yapmalarını teşvik etmiş ve hatta bunu zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede o, felsefe eylemini gerçekleştirme noktasında kavramsal, ilkesel, gâyesel ve yöntemsel açılardan bir zemin ve paradigma oluşturmuştur.

İslâm felsefe tarihi içerisinde Kur'ân ile felsefe arasındaki bahsettiğimiz ilişkiye farklı Müslüman filozoflar da dikkat çekmiştir. Mesela Endülüs'te Başkadılık görevinde bulunmuş ünlü filozof ve fakîh İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* adlı eserinde, Kur'ân ile felsefe yapma arasındaki ilişki üzerinde durmuş ve Kur'ân'ın felsefe yapmayı farz kıldığını açıkça belirtmiştir. İbn Rüşd'e (2002) göre felsefe yapma eylemi (fi'lü'l-felsefe), Yaratıcısına delâlet etmeleri bakımından varlıklar üzerinde, yani yaratılmışlar üzerinde aklî olarak düşünmekten başka bir şey değildir. Kur'ân pek çok âyetinde

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

aklederek, akıl yürüterek, aklî çıkarımlarda bulunarak varlıkları ve Allah'ı bilmeyi emrettiğinden dolayı, bütün bunları yapmak anlamına gelen felsefeyi de emretmiş olmaktadır (s. 85 vd.).

Buraya kadar ortaya konulanlar, Kur'ân üzerine yoğunlaşmaktaysa da İslâm'da felsefenin ortaya çıkış sürecini sadece onunla irtibatlandırmak da doğru değildir. Kur'ân yanında Hz. Peygamber'in açıklamalarının da İslâm'da felsefenin ortaya çıkışında önemli bir etkide bulunduğunda kuşku yoktur. Kur'ân'ı en iyi bilen ve anlayan bir kişi olarak Hz. Peygamber, pek çok konuda olduğu gibi, aklî düşünme, bilgi ve hikmete dair söylediklerinde de tam bir örneklik teşkil etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Elbette göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde akıl sahipleri için ibretler vardır" (Âl-i İmrân 3/190) âyetini okuduğu halde içeriğini düşünmeyenleri kınadığına dair rivayet, ilgili ayeti açıklayan klasik tefsirlerde yer almaktadır. Yine onun varlık, doğa, insan, toplum ve değerlere ilişkin yapmış olduğu izahat, İslâm felsefesinin içeriğini oluşturan en önemli etkenler arasında zikredilmelidir.

Burada şu hususun altını çizmek gerekir ki, felsefe yapma noktasında ashap eşit düzeyde değildi. Zira felsefe yapma aynı zamanda insanî bir yetenek olduğundan ve bu yetenekler de farklılık arzettiğinden ashap da felsefe yapma bakımından farklı düzeylerde idi. Bu durum bugün böyle olduğu gibi geçmişte de böyle olmuştur. Bu, insanî bir olgu olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla ashap içerisinde belirli kişilerin bu alanda öne çıktığı söylenebilir. Bunlar arasında özellikle Hz. Ömer ile Hz. Ali'yi burada zikretmek gerekir. (Ancak üzülerek belirtmek gerekir ki, Alparslan Açıkgenç'in (2008) de işaret ettiği gibi (s. 64), bu ilk kuşak İslâm düşünür ve filozoflarının görüşlerini bir felsefe tarihi içerisinde yer alacak şekilde inceleyen bir eser bulunmamakta, bundan dolayı da İslâm felsefe tarihi yazımında önemli bir boşluk doğmaktadır. Böyle bir boşluğun giderilmesinde sağlıklı bir felsefe tasavvurunun oluşması yanında oryantalist bakış açılarının terk edilmesi de önem arzetmektedir).

Hz. Peygamber hayatta iken İslâm felsefesi oluşumuna başladığı gibi onun vefâtından sonra da bu oluşum sürecini devam ettirmiştir. Özellikle Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehid edilmesi, daha sonra Cemel Vakası ve Sıffîn savaşıyla birlikte Müslümanlar arasında baş gösteren önemli ihtilaflar, yeni teorik ve pratik soru ve sorunları da gündeme getirmiştir. Bu çerçevede Kitap ve Sünnet'ten alınan ilke ve hükümlerin açıklanması ve yorumlanmasındaki farklılıklar yanında insanın özgürlüğü, kader, yönetim sorunu, imanın yapısı, tevhîdin anlamı, Allah'ın sıfatları vb. bir takım spesifik sorunlar felsefede yeni yönelimlerin doğmasına yol açmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ayrıca fetihler yoluyla Müslümanların coğrafî olarak genişlemeleri de felsefî hareketin büyümesinin sebepleri arasındadır. Zira fethedilen topraklarda çok farklı inanç ve kültür guruplarıyla karşılaşan Müslümanlar, bir yandan aklî zeminde kendi inançlarını ve düşüncelerini savunmak ve bunları rasyonel bir biçimde temellendirmek, diğer yandan da kendi görüş ve inançlarıyla ters düşen fikirleri eleştirmek için felsefe yapma gibi bir zorunlulukla karşı karşıya kalmışlardır.

Bu süreçte belirli anlayış, görüş ve düşüncelerini temellendirme ihtiyacında bulunmayan Müslümanlar, böyle bir karşılaşma ardından rasyonel bir gerekçelendirme çabası içerisine girmişlerdir. Tabii ki, bu süreci, salt savunmacı bir faaliyet olarak düşünmemek gerekir. Aksine farklı kültürlerle karşılaşma aynı zamanda düşüncelerin bütünlükçü ve daha sistemli bir yapıya kavuşturulmasına da zemin hazırlamıştır. Böylece bu dönemde kelâm adı verilen bir felsefî yapının müstakil olarak ortaya çıktığına şahit olunmaktadır. Nitekim I/VII. asrın sonu ile II/VIII. asrın başlarındaki ilk fikir hareketlerinin hemen ardından, Mu'tezile mezhebi bir felsefî 'ekol olarak' kendini göstermiştir. Yine II/VIII. asrın başlarından itibaren Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi düşünce ekolleri de ortaya çıkmıştır. I/VII. asrın sonu ile II/VIII. asrın başlarındaki bu ve benzeri felsefî ekoller –ki, bunlar kelâmî felsefe ekolleri olarak adlandırılmaktadır- ve görüşleri kelâm ilmi ve mezhepler tarihi içerisinde incelendiğinden biz burada bunlara sadece atıfta bulunmakla yetiniyoruz. Ancak (Tasavvuf gibi başka disiplinlerde olduğu üzere) Kelâm adı altında da tarihi süreç içerisinde metafizikten tabiat felsefesine, bilgi teorisinden ahlâk felsefesine kadar dünya çapında büyük felsefeler üretilmiş olduğu hassaten vurgulanmalıdır.

I/VII. asrın sonu ile II/VIII. asrın başlarında İslâm felsefe geleneğinin teşekkülüne ciddi anlamda katkıda bulunanlara örnek olarak şu isimler zikredilebilir: Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700), Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), Urve b. Zübeyr (ö. 93/712), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Ebân b. Osman (ö. 105/723), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738), Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 123/740), Cehm b. Safvân (ö. 128/746), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) (Açıkgenç, s. 65-66).

5. İslâm Felsefesinin Açılımı ve Gelişimi: 'Tercümeler Dönemi'

5. 1. Tercümeler Döneminin Anlamı ve Önemi

İslâm felsefesi, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in açtığı yolda hak ve hakikat, bilgi ve hikmet anlayışı temelinde bir bütün olarak varlığın kavranması ve erdemli bir hayatın gerçekleştirilmesine yönelik bir hareket olarak ortaya

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çıktı. Böyle bir hareket, esasen, nereden gelirse gelsin gerçeğin bilgisinin sahiplenilmesi gerektiği düşüncesine bağlı olarak farklı entelektüel ve bilimsel birikimlere açılmayı lüzumlu gördü. Yine bu felsefî hareket "hikmet, mü'minin yitik malıdır" anlayışıyla İslâm öncesi birikimlerden istifadeyi yadırgamadığı gibi tam tersine bunları edinme konusunda köklü bir atılımda bulundu. Müslümanlar varlığın ve eşyanın anlaşılması ve bilinmesi noktasında kadim felsefî ve bilimsel birikimlerden ileri düzeyde yararlandı. Büyük Osmanlı âlim ve filozofu Kâtip Çelebi'nin (ö. 1069/1639) (1993) dediği gibi "Müslümanlar için varlıkların gerçeğini bilmek önemlidir diye Emevîler ve Abbas-oğulları devirlerinde evâ'il kitaplarını çevirip Arapçaya döndürdüler. Yaratılışları sağlam ve akılları başlarında olan, doğru düşünen kimseler bunları her devirde okuyarak elde edip öğrenmekten geri kalmadılar" (s. 8). Sonuçta Emevîlerden itibaren küçük çapta başlayıp Abbâsîler döneminde gelişerek devam eden bir tercüme faaliyeti ve hareketi içerisine girildi. Özellikle III/IX. yüzyılda merkezini Bağdat'ın oluşturduğu büyük bir tercüme hareketi gerçekleşti ve bu IV/X. yüzyıla kadar yoğun bir biçimde devam etti.

Elbette ki, İslâm dünyasında görülen tercüme hareketi, salt teorik ve entelektüel bir gâyeye matuf olarak izah edilemez. Böyle büyük bir hareketin siyasî, ideolojik, iktisadî, sosyal ve benzeri birçok etkeni bulunmaktadır. Ancak bu hareketin ortaya çıkışında ve gelişiminde belirli bir felsefî bakışın ve anlayışın tayin edici olduğunda kuşku yoktur. Zira muayyen bir felsefî olgunluğa erişememiş toplumların İslâm dünyasında gerçekleştiği gibi yüzyıllarca devam eden programlı ve sistemli bir tercüme işine girişmesi söz konusu olamaz. Çünkü belirli bir tercüme faaliyeti, tercümenin niçin ve nasıl yapılması gerektiği hususundan hangi eserlerin, ne zaman tercüme edileceğinin kararlaştırılmasına, tercümede üretilecek dilin ve söylemin belirlenmesinden belirli terimlere sağlıklı karşılıkların bulunmasına kadar pek çok alanda ihtiyaç duyulan felsefî ve ilmî bir bakışı ve alt yapıyı gerekli kılmaktadır. Üstelik pek çok konuda dinle ilişkili olan ve kesişen felsefî eserlerin dinî bir toplumda karşılık bulabilmesi için orada mutlaka belirli bir felsefî ve bilimsel düzeyin önceden yakalanmış olması gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki, önceki bilimsel ve felsefî eserlerin İslâm dünyasına çeviriler yoluyla intikali, ancak İslâm felsefesinin muayyen bir olgunluğa erişmesiyle tahakkuk etmiştir. Bu yüzden tercüme faaliyetini İslâm dünyasında zaten mevcut olan felsefî ve entelektüel tartışmaların bir uzantısı ve bu yönde gerçekleştirilen araştırma süreçlerinin bir parçası olarak algılamak gerekir.

Tercüme faaliyeti, İslâm dünyasındaki felsefî hareketin varlık sebebi değilse de gelişiminin sebebi olmuştur. Bu yüzden tercümeler dönemini salt

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

önceki birikimlerin Arapça'ya aktarılmasından ibaret görmemek gerekir. Bu dönem aynı zamanda İslâm felsefesinin açılım ve gelişim dönemini ifade etmektedir. Zira bu dönem, yoğun çeviri faaliyetiyle birlikte İslâm felsefesindeki çeşitliliği, değişim ve gelişimleri de bağrında taşıyan bir dönemi anlatmaktadır.

Nitekim Yunan felsefesi ile Helenistik dönem felsefelerinin etkisiyle 'felâsife' tarafından üretilen muayyen büyük felsefî sistemlerin ortaya çıkması bu dönem içerisinde vuku bulmuş, yine aynı dönemde farklı felsefî çizgiler ve yaklaşımlar kendini göstermiştir. Hatta bu dönemde Yunan felsefe geleneğine ait tercüme edilen eserlere ve görüşlere yönelik felsefî düzeydeki eleştiriler veya eleştiri gelenekleri de iyiden iyiye kendini göstermeye başlamıştır. Müslümanlar, öncelikle tercümeler yoluyla kadîm birikimleri anlamaya çalışmış, daha sonra bunları eleştirip özümsemiş ve nihayet tarihi süreç içerisinde bu birikimleri aşma ve yeni büyük sistemler kurma başarısını göstermiştir.

İslâm dünyasındaki, önceki birikimleri Arapça'ya kazandırma sürecini pasif ve edilgen bir hareket olarak telakki etmek kesinlikle doğru olmaz. Aksine tercüme faaliyetinin kendisini aktif ve dinamik bir felsefî yorum süreci ve felsefe yapma biçimi olarak algılamak gerekir. Zira ciddi bir felsefî metni anlamak, bunu başka bir dilde ifade etmek ve bu çerçevede tercüme edilen dilde yani Arapça'da yepyeni felsefî terimler üretmek bizzat felsefe yapılarak sağlanabilir. Bu süreç, İslâm felsefe geleneğinin terminolojisini önemli bir aşamaya getirdiği gibi yeni konu ve sorunlarla tanışmaya da kapı aralamıştır.

Bu dönemde Müslümanların bizzat ortaya koymuş oldukları özgün ve yaratıcı ürünler bir yana, onların çeviri hareketi yoluyla kadim felsefî ve bilimsel mirası elde etme girişimleri bile dünya ölçeğinde büyük bir kültürel devrim olarak kendisini göstermektedir. Bu konuda müstakil bir çalışma yapmış bulunan ve burada tercümeler konusunda kendisinden önemli ölçüde yararlandığımız çağdaş İslâm felsefesi tarihçisi Dimitri Gutas (2003), İslâm toplumunda gerçekleştirilen salt çeviri hareketinin dahi başlı başına insanlık tarihi açısından ne derece büyük bir hadise olduğunu ortaya koymak babında aynen şunları söylemektedir: "Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Bağdat'ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesans'ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini düşünüyorum" (s. 20).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Büyük bir başarı ortaya koyan bu tercüme hareketi, sadece İslâm dünyasındaki felsefî açılım ve gelişim bakımından önemli değildir, fakat bu, aynı zamanda bizzat Yunan felsefe-bilim geleneği ve Ortaçağ Avrupa felsefe-bilim geleneği bakımından da oldukça önem arzetmektedir. Nitekim Yunan geleneğine dair bazı metinlerin orijinalleri bugün için kaybolmuş olup bunlara sadece tercümeler döneminde yapılmış Arapça çevirilerinde ulaşılabilmektedir. Aynı zamanda Ortaçağ Avrupa'sı da İslâm filozofları üzerinden tanıdığı ve tanıştığı Yunan geleneğini anlama noktasında bu Arapça tercümelerden istifade etmiştir.

Bu bağlamda Yunan felsefe geleneğine dair Arapça'dan Latince'ye aktarılan eserlere şunlar örnek olarak verilebilir: Aristoteles'in *İkinci Analitikler*, *Retorik*, *Fizik*, *De Caelo*, *Oluş ve Bozuluş*, *Metafizik* (Alpha Meizon'un başlangıcından bir parça), *Hayvanlar Üzerine* (19 kitaplık şekli), *Nikomakhos'a Ahlâk* (seçme parçalar); Plotinus'un *Enneadlar* (seçme); Batlamyus'un *Almagest*; İskender Afrodis'in *Akıl Üzerine*, *Zaman Üzerine*, *Duyular Üzerine*, *Maddede Değil Surette Meydana Gelen Artış ve Çoğalma*; Themistius'un *İkinci Analitikler*, *De Caelo'nun Yeniden İfadelendirilmesi*; Nemesius, *Unsurlar Üzerine* gibi eserler bunlar arasındadır (Burnett, 2007, s. 423-424).

Bazı kesimler, Müslüman filozofların çeviriler yoluyla İslâm-öncesi felsefî düşüncelerden etkilenmelerini bir zaaf olarak görme eğilimindedirler. Oysa bu, doğru bir bakışı yansıtmamaktadır. Aksine etkilenmek, bir zaafı değil güçlü ve yetenekli olmayı gösteren önemli bir kriterdir. Zira belirli bir felsefî ve bilimsel etkiye maruz kalabilmek için bu etkiyi alabilecek bir güce ve yeteneğe sahip olmak gerekmektedir. Mesela hiçbir bilimsel birikime sahip olmayan, eğitimsiz, sıradan birisinin son derece karmaşık ve soyut bir fizik teorisini okuduktan ya da bunu bir uzmanından dinledikten sonra böyle bir teoriden etkilenmesi pek de mümkün değildir. Oysa üniversitede fizik bölümü okumuş bir kişi ya da bu alanda uzmanlık düzeyini yakalamış bir kişinin ilk kez dinlediği böyle bir teoriden etkilenmesi pekâlâ mümkündür. Bu etkilenebilme durumu, kişide belirli bir bilimsel ve entelektüel düzeyin mevcudiyetinden ve bu teoriyi anlama, değerlendirme, eleştirme, ayrıştırma ve olumlama gibi belirli zihinsel işlemlerde bulunmaya yetenekli olmasından kaynaklanmaktadır.

İşte İslâm dünyasında tercüme faaliyeti bağlamında gerçekleşen etkilenme de buna benzer bir hâdise olarak algılanmalıdır. Bu çerçevede hangi eserlerin tercüme edileceğine karar verme ve bunlar üzerinde titiz bir şekilde durma süreci bile tek başına entelektüel bir düzeyi işaret etmektedir. Zira antik birikimde yer alan her eser tercüme edilmemiştir. Mesela Yunan di-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

line, edebiyatına, dinine ve tarihine ait eserlerin tercümesi neredeyse hiç rağbet görmemiştir. Hatta Yunan filozofları arasında bile bir tercihte bulunulabilmiş, her felsefî eser tercüme programına alınmamıştır. Nitekim Platon ile Aristoteles arasında bile alımlama noktasında bir fark gözetilmiştir.

Bunun dışında yine örnek olarak söylemek gerekirse, Müslüman filozoflar, 'dışarıdan gelen' her felsefî görüşü ve kavramsallaştırmayı da benimsememiş, benimsediklerinde dâhi, bunlarda kendi felsefelerine muvafık gelecek şekilde belirli bir değişikliğe ve dönüştürmeye gidebilmişlerdir. Kısacası buradaki etkilenme, taklit etme, körü körüne bir düşünceye bağlanma şeklinde asla anlaşılmamalıdır. Aksine etkilenme, tıpkı tercüme faaliyeti gibi 'yaratıcı' ve özgün bir süreç olarak gerçekleşmiştir. Bu ve benzer nedenlerden dolayıdır ki, tercümeler dönemi, İslâm felsefe tarihinde aynı zamanda bir açılım ve gelişim dönemine tekabül etmektedir.

Burada şunu da kaydetmek gerekir ki, bazılarının yaptığı gibi, İslâm dünyasındaki tercüme hareketini sadece belirli bir kişinin (bir prensin ya da sultanın) özel psikolojisine, merakına, ilgisine ya da güç isteğine vs. bağlayarak indirgemeci bir tarzda açıklamak da doğru değildir. Zira bu hareket İslâm toplumundaki hemen hemen bütün kesimlerin gönüllü ve istekli katılımıyla gerçekleşmiş şuurlu bir harekettir. Bu hareket içerisinde siyasî otorite aktif bir rol oynadığı gibi, toplumun tüccar sınıfı, âlim ve düşünürleri, bürokratlar vs. de önemli bir rol üstlenmiştir. Bu hareket Kur'ân'ın açtığı ufukla, öncelikle hakikati, gerçeği ve bilgiyi elde etmek isteyenlerin çabalarıyla gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede hak ve hakikat söz konusu olduğunda farklı kültürlere açılma noktasında asla bir aşağılık kompleksi içine de girilmemiştir. Dahası tercüme hareketini başlatan ve buna destek veren Müslümanlar, kendilerine son derece güven duyarak hakikate yönelmeyi ve gayr-i Müslim olsalar bile bu hakikati başkalarından alımlamayı bir görev telakki etmişlerdir. Zira onlara göre 'gerçek'ten ve 'hakikat'ten daha değerli bir şey mevcut değildir. Bu durumu, bizzat tercüme faaliyeti içerisinde önemli görevler üstlenmiş ünlü İslâm filozofu Kindî'nin (1994) aşağıdaki şu sözleri çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır:

"Hak bilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda, kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görmemişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleri ile onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol, bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşamayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki, ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabası ile gerçeği tam

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.

O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükran borcumuz büyük olmalıdır. Çünkü onlar, kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi, hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir.

Felsefede, Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir, der ki: "Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar, bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler." Nereden gelirse gelsin, istese bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. O halde, gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar" (s. 3-4).

Aynı şekilde filozof Kindî ile aynı asırda yaşamış olan İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) aşağıda yer alan sözleri de hakikate, bilgiye, hikmete ve iyiye yönelik benzer bir bilinci ve tutumu yansıtmaktadır. O, felâsife içerisinde yer almayan geleneksel bir âlim olmasına karşın kaleme aldığı *Seçme Hikâyeler* kitabının girişinde şunları söyler:

"Bu kitap, Kur'an ve sünnet ve şeriat hakkında olmamasına, haram ya da mübah olanı öğretmemesine rağmen yine de yüce şeylerden bahsetmekte, soylu kişiliğe giden yolu göstermektedir; insanı aşağılık davranışlardan alıkoyar, adı kötüye çıkmış olandan uzak durmayı öğretir, doğru davranışı, adil yönetimi, devlet idaresinde ılımlı olmayı ve ülkeyi gönençli kılmayı teşvik eder. Çünkü Allah'a giden tek bir yol yoktur; iyilik de sadece ibadet edenlerin, sürekli oruç tutanların ve haramın ne olduğunu bilenlerin mülkiyetinde değildir. Tam tersine, Allah'a götüren yollar çoktur ve iyilik kapıları geniştir...

Bilgi, inanan için yolunu şaşırmış deve gibidir; nereye götürürse götürsün ona faydalı olur. Hakikati söyleyen çok tanınlı olduğunda hakikatin değeri

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

azalmayacağı gibi, öğüt de nefret dolu birinden alınmışsa daha az değerli değildir. Yırtık pırtık elbiseler güzel bir kadını çirkinleştirmediği gibi, istiridye kabukları incinin, çıkarıldığı toprak da altının değerini azaltmaz. İyiyi bulunduğu yerden almayan kişi bir fırsatı kaçırmıştır, fırsatlar ise bulutlar kadar çabuk gelip geçer...İbn Abbas şöyle demişti: "Bilgece bir sözü kimden duyarsanız duyun alın, çünkü bilge olmayanlar da bilgece sözler söyleyebilir, keskin nişancı olmayan biri de avını gözünden vurabilir" (Gutas, s. 155).

Sanırız birbirinden farklı düşünsel gelenekleri temsil etmiş bulunan Kindî ile İbn Kuteybe'den aktarılan bu pasajlar, Müslüman zihnin kendi dışındakilere nasıl baktığını, hakikat, hikmet, bilgi ve iyiye yönelik nasıl bir entelektüel düzey yakaladıklarını göstermesi hususunda son derece önemli ipuçları sunmaktadır. Ayrıca İbn Kuteybe'nin burada İbn Abbas'tan naklettiği söz de oldukça manidar ve üzerinde düşünülmeye değerdir.

5. 2. Tercüme Hareketinin Tarihsel Seyri

Hz. Peygamber'den sonra, ilk dört halife devrinde Müslümanlar, fetihler yoluyla sınırlarını kuzeyde Anadolu'ya ve batı İran'a, güneybatıda ise Mısır'a kadar genişletti. Şam'ın 15/636, Emessa'nın (bugün: Hıms), Halep'in 16/ 637, Antakya'nın 17/638 ve İskenderiye'nin 21/642 yıllarında alınmasıyla Müslümanlar, bu şehirlerin sakinleriyle temasa geçtiler. Müslümanlar, ele geçirdikleri geleneksel bilim merkezi olan bu şehirlerin sakinlerine karşı iyi davrandılar, onların bilimlerinden ve teknik bilgilerinden yararlanmasını bildiler. Bu politika olmaksızın, Müslümanların daha 28/649 yılında güçlü bir donanmayla Kıbrıs adasını almaları, 31/652 yılında Sicilya kıyılarını vurmaları ve kısa bir süre sonra Rodos'u fethetmeleri düşünülemezdi (Sezgin, 2007, s. 2).

Müslümanlar, Hz. Muhammed'in 10/632'de vefatından sonraki otuz yıldan daha az bir süre içerisinde, bin yıl önce Büyük İskender'in ele geçirdiği Güneybatı Asya ve Kuzeydoğu Afrika'daki ülkeleri fethetti. Müslümanlar, Fırat'ın doğusundaki toprakların egemenliğini Büyük İskender'in elinden alan Med ve Partların vârisi Pers Sasani İmparatorluğu'na (224-651) son verdi ve İskender'in fethettiği, daha sonra ardılı Romalılar ve Bizanslılar tarafından yönetilen Mısır ve Bereketli Hilal'i kendilerine yeni bir yerleşim yeri yaptı. İslâm devleti, 732'ye kadar daha geniş topraklara, yani Orta Asya ile Hindistan alt kıtasından İspanya ve Pireneler'e kadar yayıldı. Ancak bu yeni uygarlığın yüreği, İran'dan başlayıp Mezopotamya'dan geçerek Suriye-Filistin'e ve Mısır'a uzanan antik uygarlık merkezlerinde attı (Gutas, s. 23).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kuşkusuz, özellikle Emevi saltanatının 41/661 yılındaki başlangıcından itibaren bu fatihlerin, Müslümanlığa geçmiş veya geçmemiş vatandaşlarının kültür mirasını tedrici bir şekilde alarak özümsemeleri için uygun koşullar gerçekleşti. Günümüze kadar ulaşan Arapça simyaya dair elyazması, Yunan simyacı Zosimos'un (350-420) bir risalesinin 38/658 yılında gerçekleştirilmiş bir Arapça tercümesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer biz kaydedilen bu tarihe inanacak olursak, bu şu anlama gelir: Gelecekte Emevilerin ilk halifesi olacak Muaviye'nin henüz valilik döneminde Yunanca eserlerin Arapça çevirisine yönelik ilgi uyanmıştı.

Fethedilen ülkelerin kültür merkezlerindeki bilgileri alıp özümsemeye yönelik zaten var olan ilgiyle, I. Mervân (dönemi: 64-65/683-685) zamanında ilk kez bir tıp kitabı Arapça'ya tercüme edilmiştir. İskenderiyeli Ahron (muhtemelen 6. yüzyılda yaşamıştır) tarafından ders kitabı olarak Yunanca yazılmış bu eser, daha önce Süryanca'ya çevrilmiş ve yukarıda belirtilen dönemde bu çeviri Yahudi tabip Mâserceveyh el-Basrî tarafından iki bölüm daha eklenerek Arapça'ya aktarılmıştır.

Bu çevirinin Halife Ömer b. Abdülazîz (dönemi: 99-101/717-720)'in kütüphanesinde bulunduğu ve onun tarafından kamunun istifadesine sunulduğu rivayet edilmiştir. İslam'ın ilk yüzyılında ve ikinci yüzyılın geçiş döneminde Arapça'ya çevrilmiş bazı eserlerin isimleri bize ulaşmıştır. Bunların büyük bir kısmı, bu eserlerde verilen bilgilere göre Emevi Prensi Hâlid b. Yezîd'in (ö. 102/720 civarında) direktifiyle çevrilmiş olup, bir bölümü kimya ve astrolojiyle ilgilidir. Bize kadar ulaşan bir dizi risalesi yanında literatürde verilen birçok bilginin tanıklığıyla bu prensin, bilim tarihinde kimyayla uğraşan ve bu alanda eser veren ilk Arap olduğu görülmektedir. Hâlid b. Yezîd'in teşvikiyle çevirilen astrolojik eserlerden birisi de, pseudo [sahte, uydurma, sözde] Ptoleme'nin *Meyveler Kitabı* (*Kitâbu's-Semere*) isimli eserin tercümesidir. Bundan Hâlid b. Yezîd'in astrolojiyle de uğraştığı anlaşılmaktadır. Meşhur astrolog Ebû Ma'şer (171-272/787-886) Hâlid b. Yezîd'in bir eserini tanınmış astrolojik eserlerden birisi olarak kabul etmekte ve bildirmektedir.

Ahron'un ders kitabı niteliğindeki tıp eserinin çevirilmesini, Hâlid b. Yezîd'in girişimiyle yapılmış olan diğer çevirileriyle birlikte bizzat kendisinin yazar olarak faaliyet göstermesini dikkate alarak yabancı bilimin Arap-İslam kültür çevresinde alımlanmasının başlangıç periyodu olarak Hicrî birinci yüzyılın üçüncü çeyreğini kabul edebiliriz. Elbette Araplar tarafından o dönemde alınan ve benimsenen yabancı bilim mirası sadece Yunan kaynaklı değildi. Mesela, Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) tarafından Horasan'ın fethedilmesi esnasında esir düşen Sasani Prensesi Şâhâfiriz'in

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mülkiyetinde bulunan Farsça bir coğrafya kitabının fatihlerin eline geçtiğini öğrenmekteyiz. Emevi hükümdarı Hişâm b. Abdülmelik (dönemi: 105-125/724-743) zamanında, vaktiyle Aristoteles'in Büyük İskender'e yazdığı iddia edilen sahte mektupların ve bu arada astronomiyle alakalı bir kitabın tercümelerinin, alımlamanın başlangıç dönemi bakımından kuşkusuz çok büyük bir önemi vardır (Sezgin, s. 2 vd.).

Emevîler devrinin ilk yıllarından itibaren Müslümanların özellikle tıp ve kimya gibi sınırlı alanlara ilgi gösterdiği ve tercüme faaliyetinin bu alanlarla sınırlı kaldığı görülmektedir. Kaynaklarda yer alan bu bilgiler doğru kabul edildiğinde, Emevîler devrinde Arapça'ya çevirilen bilimsel nitelikli eserlerin sayısının birkaç adedi geçmediği görülmektedir. Felsefî nitelikli denebilecek eserlerin ise, bu dönemde tercüme edilmediği anlaşılmaktadır.

Ancak Abbasî hanedanının iktidara gelmesi ve Bağdat'ın kuruluşuyla (145/762) birlikte devam eden süreçte İslâm dünyasında büyük bir dönüşüm yaşandı; tercümelerde hem niceliksel hem de niteliksel bir sıçrama meydana geldi. Bu dönemden itibaren tam anlamıyla tercüme hareketi başladı ve antik döneme ait felsefî ve bilimsel metinler ilk kez bu hareketle birlikte yoğun ve planlı bir biçimde IV/X. yüzyıla kadar Arapça'ya intikal etti.

Bağdat'ı kuran ve Abbasî devletinin de gerçek kurucusu olan ikinci Abbasî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (dönemi: 136-158/754-775) tercüme faaliyetinin alanını genişletti ve buna hız verdi. Fıkhı iyi bilen, felsefe ve astronomiye oldukça ilgili olduğu söylenen Mansûr'un yönetimi döneminde aslen İranlı olan ve Mansûr'un kâtipliğini yapan Abdullah b. Mukaffa (ö. 139/757) tarafından Aristoteles'in *Organon* adı altında toplanan mantık kitaplarından bazıları orta dönem Farsça çevirilerden Arapça'ya tercüme edildi. Bizzat kaleme aldığı eserlerden başka, Farsça'dan yaptığı farklı bilim dallarına ait kitapların çevirileriyle İbn Mukaffa, tercüme sürecinin seyrini etkiledi.

İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserinde verdiği bilgilere göre İbn Mukaffa, *Hudayînâme* (yahut Pers Kralları Tarihi), *Ayinnâme*, *Mazda'nın Kitabı*, *Anûşirvan'ın Hayatı* ve daha birçok tarihî, edebî ve ahlakî eseri Farsça'dan Arapça'ya çevirdi. Onun, Farsça'dan yaptığı önemli çevirilerden birisi de, Hintli bilge Beydebâ'nın hayvan fabl ları formunda bir "siyasetnâme" olan *Kelîle ve Dimne* çevirisidir. Bu eser ilk olarak I. Hüsrev Enûşirvân (dönemi: 531-579) zamanında Fars Burzûyeh tarafından Sanskritçe'den çevirilmişti. Yine Burzûyeh tarafından eklenen giriş, tıp ahlakına ilişkin ve aynı zamanda bir hekimin otobiyografisini sunan, bize kadar ulaşan en eski risalelerden birini içermektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Aynı şekilde Batlamyus'un (Ptolemaios) *el-Mecisti*'si (*Almagest*); Gerasalı Nikomakhos'un *Aritmetik*'i, Eukleides'in geometri konusundaki kitabı (*Elemento Geometricae*), ayrıca klasik Yunanca, Bizans Yunancası, Pehlevice (orta Farsça), Yeni Farsça ve Süryanice antik kitaplar felsefe ve bilimin gelişmesinde öncü bir rol oynayan el-Mansûr döneminde Arapça'ya tercüme edilenler arasındadır (Sezgin, s. 8-9; Gutas, s. 40-41).

Hârun Reşîd (dönemi: 170-194/786-809) döneminde tercüme hareketi devam etti. İbnü'l-İbrî, Hârun Reşîd'in, döneminin en önemli tabip ve bilginlerinden Yuhanna (Yahyâ) b. Mâseveyh'i özel hekimi olarak tayin ettiğini ve onu kadîm tıbbî eserlerin tercümesi işiyle görevlendirdiğini kaydeder. İbn Mâseveyh'in bizzat tercüme yapıp yapmadığını belirlemek zor görünmekteyse de, onun çoğu tıbba dair birçok eser yazdığı bilinmektedir. Brahmagupta'nın astronomiye dair Sanskritçe eseri *Siddhanta*'nın (Arapça: Sind-hind) Muhammed b. İbrahim el-Fezarî (ö. 191/806) tarafından tercüme edilmesi de Harûn Reşîd (veya muhtemelen Mansûr) döneminde olmuştur. Yine İranlı astronom olan ve meşhur Şiî Nevbahtî ailesine mensup bulunan Ebû Sehl el-Fadl en-Nevbahtî'nin Harûn'un kütüphanecisi olduğu ve Farsça'dan Arapça'ya astronomiye dair eserler tercüme ettiği söylenir (Fahri, 2004, s. 31-33).

Mansûr ve Hârun'un saltanatları döneminde büyük İranlı vezir Yahya el-Bermekî'nin isteği üzerine çok sayıda Hint dilinde yazılmış tıbbî eserin tercümesi de gerçekleştirilmiştir.

Abdullah el-Me'mûn (dönemi: 198-218/813-833) döneminde de tercüme hareketi hızla devam etti. Me'mûn tarafından Bağdat'ta Beytü'l-hikme (Hikmet Evi) adlı bilimsel bir enstitünün kurulduğu ve burada hem çeviri faaliyeti hem de felsefî ve bilimsel araştırmaların yapıldığı kaydedilmektedir. Hârun Reşîd döneminde mevcut bulunan Hizânetü'l-hikme adlı saray kütüphanesinin Me'mûn zamanında geliştirilmesiyle Beytü'l-hikme'ye dönüştürüldüğü söylenmektedir. Klasik kaynaklarda Beytü'l-hikme'nin tarihi, yapısı ve işlevi hakkında çok az bilgi yer almaktadır. İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde verdiği kısa bilgilerden anlaşılan o ki, civar bölgelere gönderilen kültür elçileriyle ve özel kanallarla temin edilen kitaplarla zenginleştirilen bu yeni kütüphane sadece tercüme faaliyetinin gerçekleştirildiği bir yer olarak kalmamış aynı zamanda bilimsel ve felsefî çalışmaların yapıldığı bir yere dönüşmüştür. Beytü'l-hikme konusundaki gerçek ne olursa olsun, çeviri faaliyetinin gerçekleştirildiği yerleri bu kurumla sınırlandırmak kesinlikle yanlış olacaktır.

Harûn ve Me'mûn'un saltanatları döneminde yaşamış Yuhanna (Yahya) b. el-Bıtrîk'in çalışmalarının felsefî metinlerle ilgili ilk tercümelerin ortaya

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çıkışında önemli bir yeri vardır. Kaynakların çoğu onun, tıpla ilgilendiğini ve bu sahada tercümeler meydana getirdiğini, fakat özellikle felsefede öne geçtiğini kaydeder. Tercüme edilmesiyle el-Bıtrîk'e itibar kazandıran en önemli felsefî eser, Platon'un *Timaeus*'udur. Platon'un bu eserinin tamamı mı yoksa Galen'in onunla ilgili özetinin mi Arapça'ya tercüme edildiği kesin olarak bilinmemektedir. el-Bıtrîk'in Aristoteles'in *De Anima*'sının (*Nefs Üzerine*) muhtemelen Themistius'un şerhiyle olan versiyonunu tercümesi de eşit önemdedir. el-Bıtrîk tarafından tercüme edildiği söylenen diğer felsefî eserlerin hepsi Aristoteles'e ait ya da ona nispet edilen eserlerdir. Bunlar, Zoolojiye dair bir külliyat (on dokuz kitap halinde), *Birinci Analitikler* ve *Sırru'l-esrâr*'dır. Bu son kitap gerçekte Aristoteles'e ait olmayıp yanlışlıkla ona nispet edilen bir eserdir.

Yunan felsefe ve biliminin tercüme tarihinde, Huneyn b. İshak'ın (ö. 259/873) özel bir yeri vardır. O, tercümelerin ilmî bir düzeye getirilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Huneyn, Galen'in tamamen felsefî olan eserlerinden *Risâle fi'l-Burhân*, *Şartlı Kıyaslar*, *Ahlâk*, Platon'un *Sofist*, *Parmenides*, *Cratylus*, *Euthdemus*, *Timaeus*, *Statesman*, *Republic* ve *Kanunlar*'ının telhislerini zikreder ve bize onları ya kendisinin ya da öğrencisi İsa b. Yahya'nın Muhammed b. Musa adına tercüme ettiğini söyler. (Başka bir rivayetin ona nispet ettiği *Timaeus*'un ya da bazılarına göre şerhinin tercümesi, *Kanunlar*'ın tercümesiyle birlikte Yahya b. el-Bıtrîk'e de nispet edilmiştir). Yine o, Galen'in peripatetik eserlerinden *Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'ye Dair Risâle*'sini Arapça ve Süryaniceye ve *Mantığa Giriş* adlı eserini de yalnızca Süryaniceye tercüme ettiğini iddia eder. O, *Kıyasların Sayısı*'nı Süryanice'ye tercüme etmiş, daha sonra oğlu İshak b. Huneyn, buradan onu Arapça'ya çevirmiştir.

Ayrıca, her ne kadar doğrudan Arapça'ya olduğunu söylemek çok zorsa da, Aristoteles'in birçok eseri, Huneyn'in çalışma arkadaşları tarafından tercüme edildi ve bunlar onun nezaretinde yapıldı. Böylece oğlu İshak, yeğeni Hubeyş ve öğrencisi İsa b. Yahya hemen hemen Aristoteles'in bütün külliyatı yanında Platoncu ve Aristocu bir dizi eserin de tercümesinden sorumluydular. *Kategoriler*, *Hermeneutica* (*Yorum Üzerine*), *De Generatione et Corruptione* (*Oluş ve Bozuluş Üzerine*), *Fizika*, *Etika* (Porphyrius'un şerhiyle birlikte), *Metafizika*'nın bazı bölümleri, Platon'un *Sophist*'i, *Timaeus*'un bazı bölümleri ve son olarak da sahte *De Pantis*'in Arapça tercümeleri İshak'a atfedilir. Bu tercümelerin birçoğu bugün elimizde bulunmaktadır.

Huneyn, daha çok tıpla ilgileniyordu. Böylece birçoğu günümüze ulaşan Galen ve Hipokrat'ın tıpla ilgili hemen hemen bütün eserlerinin tercümesini

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ona borçluyuz. Fakat bu çok yönlü âlim, başkaları tarafından yapılan felsefî eserlerin tercümesine de önemli katkılarda bulundu. Burada Huneyn'in tercüme işi dışında birçok eser kaleme aldığını da belirtmek gerekir. Diğer önemli mütercimler arasında şu isimler zikredilebilir: İbn Nâima el-Hımsî (yd. ykl. 215/830), bilgin ve filozof Kusta b. Lûka (205-820/300-912), Ebû Osman ed-Dımeşkî (ö. erken 4/10. yüzyıl), bilgin ve filozof Ebû Bişr Mettâ (ö. 328/940), bilgin ve filozof Yahya b. Adî (ö. 363/974), Ebû Ali b. Zur'a (ö. 398/1008), bilgin İbnü'l-Hammâr (ö. 331/942) ve astrolog ve filozof Sâbit b. Kurre el-Harrânî (ö. 288/901) (Fahri, s. 36-42).

Buraya kadar ortaya konulanlardan da anlaşılacağı üzere tercüme hareketi üç ana kaynaktan ve kültür dünyasından yapılmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Antik Yunan ve Helenistik Dönem Bilim ve Felsefesi
2. İran-Sasanî Bilim ve Felsefesi
3. Hint Bilim ve Felsefesi

Genel olarak bakıldığında tercüme edilen eserlerin çoğunun Antik Yunan ve Helenistik Devir bilim ve felsefesine ait olduğu görülür. Bizans ve Yakındoğu'da bulunabilen edebiyat ve tarih dışındaki hemen hemen bütün din dışı Yunanca kitaplar Arapça'ya çevirilmiştir. Arapça'ya çevirilen bu eserlerin konuları ve alanları geniş bir yelpaze oluşturmaktadır: Astroloji, simya ve diğer mistik bilimler; aritmetik, geometri, astronomi ve müzik teorisi; tarihi boyunca Aristoteles felsefesinin bütün alanları, yani metafizik, etik, fizik, zooloji, botanik ve özellikle mantık; bütün sağlık bilimleri, yani tıp, farmakoloji ve veterinerlik; askerlik sanatı üzerine Bizans yazmaları, popüler bilge söz derlemeleri, hatta şahin terbiyeciliğiyle ilgili kitaplar gibi kenarda köşede kalmış çeşitli yazı türleri. Bu konuların hepsi çevirmenlerin elinden geçmiştir. Bütün bu eserler büyük bir külliyat oluşturmaktadır. Dolayısıyla klasik çağ sonrası dinsel olmayan Yunanca eserler konusundaki araştırmaların Arapça'nın tanıklığı olmadan ilerlemesinin çok zor olacağı söylenebilir. Bu bağlamda Arapça, Latince'nin bile önüne geçmekte, Yunanca'dan sonra ikinci klasik dil olmaktadır (Gutas, s. 15).

Metinleri ya da metinlerinden bazı bölümleri Arapça'ya tercüme edilen Yunanca yazmış bilim adamı ve filozoflarından bir kısmının isimleri ise şöyledir: Galenos, Ptolemaios, Eukleides, Platon, Aristoteles, Plotinus, Porphyry, Theon, Pappus, Dioscurides, Paulus Aegin, Theodosius, Autolycus, Aristarkhus, Hypsicles, Eutocius, Theoprastus, Afrodisiaslı İskender, Iamblichus, Themistius, Proclus, Simlicius, Philoponus, David/Elias.

Yunanca yazılmış metinler her zaman Yunanca'dan Arapça'ya doğrudan aktarılmış değildir. Aksine bazen Yunanca bir eser daha önce Farsça'ya (Orta dönem Farsça) oradan da Arapça'ya aktarılmıştır. Yine bir kısım

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yunanca eser, önce Süryanice'ye aktarılmış ve daha sonra da buradan Arapça'ya tercüme edilmiştir. Aynı şey Hint eserleri için de geçerlidir. Nitekim Abbasîler döneminde astronomi, astroloji, matematik ve tıp konularındaki Hint eserleri, genel olarak Farsça metinler aracılığıyla Arapça'ya intikal etmiştir.

Çeviri hareketi, Abbasîlerin ikinci yüzyılında doruk noktasına ulaşmış, elde ettiği büyük başarıyla iki önemli gelişmeye yol açmıştır. Bunlardan birincisi, Bağdat toplumunda çeviri literatürünün kapsadığı bütün alanlarda öylesine çok ve derinlemesine çalışma yapılmıştı ki, bilimsel ve felsefî konularda Arapça telif edilmiş eser talebi, Yunanca çeviri talebiyle boy ölçüşür bir hale geldi. İkinci olarak çeviri hareketinin beraberinde getirdiği teknik araştırma ve çözümlemeci ruh, çeviri hareketiyle ilgisi olmayan pek çok bilimsel alanda nitelikli araştırmaların gelişimine etkide bulundu. Dahası düşünen zihinler, çevirilerle gelen soru ve sorunlar bağlamını aşan ve her türlü entelektüel ve düşünsel meseleleri tartışır ve çözümler bir hale geldiler. Bu çerçevede Mihne hadisesinin sonu ve Büveyhîler'in gelişi arasındaki yüzyılın (kabaca 235/850 ve 339/950 arası), çeviri hareketinden önce varolan ve çeviri hareketiyle birlikte ortaya çıkan bütün teorik bilimlerin hem içerik hem yöntem bakımından kendilerini yeniden düzenleme dönemi olduğu söylenebilir.

Bilimsel ve felsefî faaliyetlerin koruyucuları ve destekçileri arasında halifelerden başka prenslerin adları da kaynaklarda çok sık geçmektedir. Bunlardan en ünlü olanı, bilim adamı ve filozof el-Kindî'nin eğittiği ve birçok önemli mektup gönderdiği, Mu'tasım'ın (dönemi: 218-227/833-842) oğlu Ahmed'dir. Nitekim Ahmed, el-Kindî'den, İbn Naima'nın çevirdiği, *Aristoteles'in Teolojisi* denen, Plotinus'un son üç *Ennead*'ından çıkarılmış alıntılardan oluşan kitabın yapmacıklı dilini üslup olarak düzeltmesini istemişti. Bundan başka Ahmed, Kusta ibn Luka'yı da matematik ve astronomi konusunda eserler çevirmekle görevlendirdi.

Halife ailelerinden saray kadınları da bazı eserler ısmarlayarak çeviri hareketini ve bilimsel üretimi destekliyordu. Mesela, *Fihrist*'e göre Mütevekkil'in cariyesi ve oğlunun annesi, Huneyn'den kendisi için sekiz aylık ceninler (*Kitâbü'l-Mevlûdîn li-semâniyet 'aşhur*) hakkında bir kitap hazırlamasını istemişti. Bunlardan başka saray dışında toplumun pek çok kesiminden tercüme hareketine destek verenlerin bulunduğunu da ayrıca belirtmek gerekir (Gutas, s. 123-125, 174-175).

Mevcut veriler, Bağdat'taki çeviri hareketinin iki yüz yılı aşan bir süre boyunca hızla geliştikten sonra zamanla yavaşladığını ve miladi 1000. yılın başlarından itibaren sona erdiğini göstermektedir. Bunun sebebi, Gutas'ın

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

haklı olarak belirttiği gibi, çevirilen bilimlere duyulan ilginin azalması ya da çeviri yapabilecek uzmanların sayısının azalması değildir. Tam tersine IV/X. yüzyılın sonlarında Bağdat'ta her türden bilimsel faaliyetler gerçekleştirildiği gibi çeviri yapabilecek uzmanlar da bulunmaktaydı. Çevirilere ve çevirilen bilimlere duyulan ilginin Abbasîlerin ilk iki yüzyılının ardından Büveyhîlerin Bağdat'ı işgal etmesiyle birlikte, azalmak bir yana, arttığı dahi söylenebilir. Zaten Büveyhîler döneminde bir kültür sıçraması gerçekleştirildiği yapılan son dönem çalışmalarında çok iyi ortaya konulmaktadır.

O halde, denilebilir ki, çeviri faaliyetinin zaman içerisinde yavaşlama gösterip durmasının sebebi, tercüme hareketinin verebileceği bir şeyin kalmamış olmasıdır. Bir başka ifade ile tercüme hareketinin durmasının sebebi, bu hareketin toplumsal ve bilimsel önemini kaybetmiş bulunmasıdır. Burada belirtilmek istenen artık Arapça'ya çevirilecek Yunanca eserlerin kalmadığı değil, aksine çeviriyi destekleyenlerin, uzmanların ve ilim adamlarının ilgilerine ve taleplerine doyurucu bir biçimde yanıt verebilecek Yunanca eserlerin kalmadığıdır. Zira birçok disiplinin önemli ana metinleri zaten çok önceden çevirilmiş, incelenmiş, bütün disiplinler çeviri eserlerin sahip olduğu düzeyin ötesinde bir gelişme kaydetmişti. Böylece Yunanca eserler, bilimsel güncelliklerini yitirdi ve araştırmalar daha güncel bilgilere yönelmeye başladı. Bilim hamileri Yunanca çeviriler yerine orijinal Arapça yazılar ısmarlar oldu. Bu süreç uzun bir süreden beri devam etmekteydi ve Abbasîlerin ikinci yüzyılında da gözlemlenmişti. Büveyhîler dönemiyle birlikte bu eğilim öylesine hâkim bir hale geldi ki, artık çevirilere talep tamamen ortadan kalktı. Bu nedenle duraklayan çeviri hareketi, daha sonra sona erdi. Çünkü bu hareket için asıl talebi yaratan İslâm felsefesi ve bilimi tamamen kendi ayakları üzerinde durabileceği bir düzeye erişmişti.

Büveyhîler döneminin sona ermesinden (1055) ve tabii ki, çeviri hareketinin ortadan kalkmasından çok önce, İslâm dünyasındaki bilginler, bilimde devrim yaratan temel eserlerini zaten yayınlamışlardı. Tıpta Ali ibn Abbâs el-Mecûsî (ö. 4/10. yüzyılın sonları) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037); astronomide el-Battânî (ö. 317/929) ve el-Bîrûnî (ö. 440/1048); matematikte el-Hârizmî (3/9. yüzyılın ilk yarısı) ve fizikte İbnü'l-Heysem (ö. 432/1041'den sonra) ve yine İbn Sînâ ve benzerleri bu bilginlere örnektir. Bunların çalışmaları, bilimsel açıdan eninde sonunda çeviri literatürünü geçecekti. Ayrıca bu çalışmalar üslup, biçim ve tavır bakımından İslâm dünyasındaki o döneme özgü tutumlara uygun düşecek bir düzeyde yazılmışlardı.

Dahası bu ve benzeri bilginler, kadîm bilimsel mirasa yönelik çok önemli ve özgün eleştirel eserler de ortaya koydular. Mesela er-Râzî'nin *Galen Hakkında Şüpheler* (*eş-Şukûk 'alâ Câlînûs*) ve İbnü'l-Heysem'in *Ptolemaios Hakkında Şüpheler* (*eş-Şukûk 'alâ Batlamyûs*) bunlar arasında yer al-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

maktadır. Yine İbn Sînâ'nın Aristoteles'le aynı görüşte olmadığı bütün temel konuları ele aldığı ve "Aristoteles Hakkında Şüpheler" diye de adlandırılabilecek *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* isimli kitabını da buna ilave etmek gerekir. Burada Galenos, Ptolemaios ve Aristoteles gibi Yunan biliminin üç temel direğinin eksikliklerini ortaya çıkaran eserlerin ortaya konulması ve bunların oluşturduğu etki elbette ki önemlidir. Ancak daha da önemlisi, kendi disiplinlerinin gelişimiyle fiilen ilgilenip bu tür kitapların yazılıp değer verileceği entelektüel ortamı yaratan müderris ve bilim adamlarının tutumlarıdır.

Sonuçta 4/10. ve 5/11. yüzyıllarda İslâm bilim ve felsefe eserleri çeviri eserlerin seviyesinin çok üstüne çıkmış ve bu telif edilmiş eserler tamamen baskın ve hâkim bir konuma gelmiştir. Böylece çeviri eserler bu bağlamda önemlerini yitirerek bilim ve felsefe tarihinin bir parçası haline gelmişlerdir.

Burada bir hususun altını çizmek gerekir ki, bilim ve felsefe faaliyetleri bakımından Bağdat, ilk merkez olma özelliğine sahip olmuşsa da 4/10. yüzyıl Büveyhîler döneminin ayırt edici özelliği olan siyasal parçalanmışlığa paralel bir gelişmeyle bilim ve felsefe faaliyetleri de bütün İslâm dünyasına yayılmıştır. İktidarın merkezî niteliğinin kaybolması, kültürü himaye edenlerin de merkezi niteliğinin kaybolması demekti. Böylece Bağdat seçkinlerinin bilim ve felsefe geleneği ve çeviri kültürü Bağdat dışındaki hükümdarların örnek almaya çalıştığı bir model oldu. Böylece Orta Asya, İran, Suriye, Mısır ve Endülüs gibi bölgelerde bilimsel ve felsefî araştırmalar ileri boyutlara vardı (Gutas, s. 147-150).

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan (2008). *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları.

Adamson, Peter-Taylor, Richard C. (2007). "Giriş", *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları.

Alper, Ömer Mahir (2003). "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Alper, Ömer Mahir (2006). "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Bayraktar, Mehmet (1988). *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bedevî, Abdurrahman (2002). *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Burnett, Charles (2007). "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları.

Corbin, Henry (2001). *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*. Çeviren ve notlandıran: Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Fahri, Macit (2004). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to, 2004.

Gazzâlî (1964). *Mîzânü'l-'amel*. Th. Süleyman Dünya. Mısır: Dârü'l-Me'ârif.

Gazzâlî (1988). *Me'âricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988).

Gazzâlî (2000). "Kânûnü't-te'vîl". Çev. Bilal Aybakan. *İslâmî Araştırmalar*.

Gutas, Dimitri (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür. Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Hourani, George F. (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

İbn Rüşd (2002). *Faslü'l-makâl fî takrîri mâ beyne'ş-şerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. Giriş ve inceleme: Muhammed 'Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye.

Kâtip Çelebi (1993). *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak*. Haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kindî (1994). *Felsefî Risâleler*. Çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kutluer, İlhan (2001a). *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kutluer, İlhan (2001b). "İslâm: Düşünce, İlim ve Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el- (2002). *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özcan, Hanifi (1993). *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Rosenthal, Franz (2007). *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden-Boston: Brill.

Russell, B. (2004), *History of Western Philosophy*. London: Routledge.

Saçaklızâde (1408/1988). *Tertîbü'l-'ulûm*. Th. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

Sezgin, Fuat (2007). *İslam'da Bilim ve Teknik*. Çev. Abdurrahman Aliy. Ankara: Kültür ve Turizm Bakınlığı.

Ülken, Hilmi Ziya-Şerif, M.M. (1991). "İslam Düşüncesinin Batıya Etkisi". Çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları.

Yavuz, Yusuf Şevki (1995). "İbn Hazm: İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Metinler

Butterworth, Charles E.-Kessel, Blake A. (2001). *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*. Çev. Ömer Mahir Alper-Ayşe Meral Aslan. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Bakar, Osman (2012). *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları.

Davutoğlu, Ahmet (1996). "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*.

Görgün, Tahsin (2004). "İslâm Tefekkür Geleneği ve Önemi", *Bilimname*.

Kutluer, İlhan (2001). *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kutluer, İlhan (2001). "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Divan*.

Leaman, Oliver-Nasr, Seyyid Hüseyin (2007). *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çev. Hasan Tuncay Başoğlu-Şamil Öçal. İstanbul: Açılım Kitap.

Neşşâr, Ali Sâmi en- (1999). *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları.

Vural, Mehmet (ed.) (2009). *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

2. BÖLÜM

DEHRİYYÛN VE TÂBİİYYÛN EKOLLERİ

DEHRİYYÛN VE TÂBİİYYÛN EKOLLERİ

Hüseyin Karaman

1. Dehriyyûn Ekolü

Dehriyye, gerçekten var olanın sadece madde olduğunu, ruhun ve Tanrı'nın var olmadığını, âlemin ezeli olup bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımıdır.

Dehriler savundukları görüşlere göre değişik şekillerde isimlendirilmişlerdir: Tüm metafizik gerçekleri inkâr ettikleri, dinleri ve peygamberliği gereksiz gördükleri için *Zanadıka (Zındıklar)* veya *Ehlu't-Tenasüh*; her şeyi dış duyuların verilerinden ibaret saydıkları ve duyularla elde edilen bilgiyi gerçek bilgi kabul ettikleri için *Duyumcular (Hissiyyun)*; ruhu ve Allah'ı inkâr ettikleri için *Mülhitler* ve *Muattıla (Ateistler);* eskimeyen veya her şeyin içinde eskidiği tek gerçeğin dehr olduğunu söyledikleri için *Dehriyyun*; maddenin ötesinde başka hiçbir gerçek kabul etmedikleri için *Maddiyyun (Materyalistler)* olarak isimlendirilmiştir.

Dehriyye'nin temel fikirlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Her varlık bir bakıma maddidir. Maddeden ayrı bağımsız bir ruh yoktur.

b) Evren ve Tanrı birdir. Evrenden ayrı şuurlu ve irade sahibi bir yaratıcı yoktur.

c) İnsanın varlığı külli varlığın bir neticesidir. İnsan ruhu ölümden sonra müstakil olarak devam edemez, külli varlığa karışır. (Ülken, 1957, ss. 42-44; Bayraktar, 1988, s. 89-90; Bolay, 1999, ss. 285-292; Kutluer, 1996, ss. 29-40)

Dehriyyûn ekolünün İslâm dünyasındaki en önemli temsilcisi İbnü'r-Râvendî'dir.

1.1. İbnü'r-Râvendî (ö. 301/914-915)

1.1.1. Hayatı, Eserleri ve Felsefî Düşüncesi

Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. İshak er-Râvendî, Horasan'ın Merverûz şehrine bağlı Rivend köyünde dünyaya gelmiştir. Hayatının en önemli bölümünü Bağdat'ta geçirmiş olan Râvendî, başlangıçta Mutezili fikir çevreleriyle yakın temas kurmuş ve iyi geçinmiş, hatta eleştiri ve tartışma yeteneğiyle onlar arasında saygın bir yer edinmiştir. Fakat daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı Mutezile aleyhine tavır alarak Şii-Rafizilere katılmıştır. Bundan sonra görüşleri dolayısıyla aleyhinde şiddetli bir kampanya başlatılmış ve adı İslâm düşünce tarihinde ilhad kavramıyla özdeşleşmiştir. Öyle ki, ilhad kapsamında değerlendirilen neredeyse bütün aforoz edici ithamların kendisine yöneltildiği sıra dışı bir şahsiyet olarak kabul edilmiş, Mu'tezilî, Şiî ve Sünni kaynakların hemen hemen hepsi tarafından, birkaç kayda değer istisna dışında, tahammül edilmez fikirlerin sahibi tehlikeli bir sapık olduğu iddia edilmiştir.

İbnü'r-Râvendî'nin fikri gelişmesini, ilmi ve ahlâki şahsiyetini kesin biçimde belirlemek hayli zordur. Klasik kaynakların çoğu, onun önceleri bilinçli bir Mu'tezili iken sonradan Şii-Rafizi doktrinleri benimsediğini ve nihayet bazı aşırı Şii çevrelerinde tutunma imkânı bulan mülhidce inançlara ve âlemin ezeliliğini savunan görüşlere bağlandığını kaydetmektedir. İbn Nedim'in belirttiğine göre İbnü'r-Râvendî ölürken önceki yaptıklarından ve düşüncelerinden pişman olup tövbe etmiş, onların arkadaşlarının kendisini dışlamasına duyduğu öfkeden kaynaklandığını belirtmiştir. Bundan dolayı İbn Nedim onun eserlerini önceki ve sonraki durumuna göre tasnif ederek sıralamıştır.

İbnü'r-Râvendî'nin fikri macerasında en önemli problem, kendisine nispet edilen eserlerin gerçekliğiyle muhtevaları konusunda yoğunlaşmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyat'a göre Râvendî *Kitabü't-Tac* isimli eserinde cisimlerin hudusunu reddetmiş, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri sürmüştür. *Kitabü'z-Zümürrüd* isimli eserinde ise peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiş ve Kur'an-ı Kerim'de çelişkilerin bulunduğunu ileri sürmüştür.

İbnü'r-Râvendî'ye nispet edilen *Kitabü'z-Zümürrüd*'den günümüze ulaşan bazı parçalar gerçekten peygamberlik müessesesine tam bir saldırı niteliğindedir. Eserde nübüvveti inkâr eden fikirlerin yanında ispat eden karşı deliller de yer almaktadır. Reddiye yazarına göre, *Kitabü'z-Zümürrüd*, hem peygamberliği ispat edenlerin, hem de inkâr edenlerin delillerini kapsamaktaysa da ispat edenlerin delillerini bilindiklerini düşünerek tekrarla-

mayı gereksiz bulduğundan yalnızca Râvendî'nin Brahmanlara söylettiği inkârcı fikirleri kaydetmiş, ardından eserde ortaya konan karşı delilleri zayıf bularak kendisi de bir reddiye yazmıştır. Bu durumda İbnü'r-Râvendî'nin *Kitabü'z-Zümürrüd* isimli eseri, peygamberliğin ispat ve reddi hususundaki karşılıklı delilleri birlikte ihtiva eden bir metin idi, ama ne yazık ki eş-Şîrâzî, ispat eden delilleri zikretmeyi gereksiz görmüş, onların yerine kendi reddiyesini ikame etmiştir.

Günümüze kadar gelen tarihi malzemenin bize dayatmış olduğu İbnü'r-Râvendî portresi, onun hakkındaki yerleşik değerlendirmeye itirazı gerektirecek bir mantıki yönelişe pek imkân vermemekte ise de, bu malzeme içinde şimdiye kadar güçlü vurgularla dikkat çekilmemiş, nispeten göz ardı edilmiş yahut bir ölçüde yanlış yorumlanmış unsurların, farklı bir bakış açısıyla yan yana getirildiğinde anlam kazanan birtakım fragmanların ve fark edildiğinde mesaj vermeye başlayan çelişkilerin varlığı İbnü'r-Râvendî'nin fikri şahsiyetini tahlilde birçok soruyu gündeme getirmektedir.

İlhad tarihinde bu kadar meşhur olmuş bir düşünürün hayatı, eserleri ve felsefesi hakkındaki bilgilerin bu denli müphemlik arz etmesi, hatta yer yer kurgu izlenimi vermesi üzerinde durulması gereken dikkat çekici bir hususdur. Onun ilhadi görüşleri ifade ettiği söylenilen eseri de günümüze ulaşmamış olup kayıptır.

Her şeyden önce filozofun nisbesi konusunda kaynaklarda bir karışıklık ve yanlışlık vardır. Çünkü nisbesi kaynaklarda "er-Râvendî" diye geçmektedir. Hâlbuki o, İsfehan'ın köylerinden olan Ravend'de değil, Merveruz'a bağlı bir köy olan Rivend'de doğmuştur. Ravend ile Rivend arasında yüzlerce kilometrelik mesafe vardır. Dolayısıyla da nisbesinin "er-Rivendi" olması gerekirdi.

İbnü'r-Râvendî hakkındaki ilk elden bilgileri, o dönemin Mutezili yazarlarından ediniyoruz. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, o genç bir bilgin olarak Bağdat'a geldiğinde onlarla yakın temasa geçmiş ve onlardan biri sayılmasına yetecek bir mensubiyet hissi doğurmuş olmasına rağmen sonra onlardan ayrılmış ve Mutezile'nin görüşlerini reddetmek için *Fazihetü'l-Mutezile* isimli eleştirel bir eser kaleme almıştır.

İmam-ı Maturidi *Kitabu't-Tevhid* isimli eserinde İbnü'r-Râvendî ile ilgili olarak bilinen yaygın görüşlerden farklı dikkat çekici bir bilgi vermektedir. Maturidi'ye göre İbn Ravendi, inkârcı fikirlere karşı İslâmi manada reddiye yazan bir düşünürdür. Diğer kaynaklarda Râvendî'ye nispet edilen inkârcı fikirlerin sahibi ise, Râvendî'nin hocası olarak ifade edilen Ebû İsa el-Varrak (ö. 247/861)'tır. *Kitabu't-Tevhid*'deki pasajlardan anlaşıldığı kada-

nıyla İbnü'r-Râvendî Ebû İsa el-Varrak'ın *Kitabü'z-Zümürrüd*'de yer alan peygamberlikle ilgili fikirlerine akli delillere başvurarak etkili bir karşılık vermiş, Maturidi de Râvendî'nin yanında yer almıştır. Mâtûrîdî'nin, İbnü'r-Râvendî'nin peygamberliği ispat eden fikirlerini *Kitabü'z-Zümürrüd*'den aktardığı kesin olmasa da bu fikirlerin ona aidiyetinde şüphe yoktur.

Oysa Maturidi'den sonra yaşamış olan eş-Şîrâzî, *el-Mecalis* isimli eserinde, Maturidi'nin Ebû İsa el-Varrak'a isnat ettiği fikirleri İbnü'r-Râvendî'ye, İbnü'r-Râvendî'ye atfettiği fikirleri de Ebû İsa el-Varrak'a ait gibi göstermektedir. Hem Maturidi, hem de eş-Şîrâzî'den sonra yaşamış olan Kadı Abdulcebbar ise, ilhadi fikirleri hem Ebû İsa el-Varrak'a, hem de İbnü'r-Râvendî'ye nispet etmektedir.

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, İbn Nedim İbnü'r-Râvendî'ye, *Kitabü'z-Zümürrüd*'ü eleştiren ve nübüvveti ispat eden *Nakdü'z-Zümürrüd* ve *Kitâbu İsbâti'r-Rusûl* isimli iki eser nispet etmektedir. Muhtemelen bu metin, İbnü'r-Râvendî'nin Ebû İsâ el-Varrak'ı yazmakla suçladığı *Kitabü'z-Zümürrüd*'e bir reddiyedir.

Maturidi ve eş-Şîrâzî'nin vermiş olduğu bilgileri dikkate aldığımızda, Ebû İsa el-Varrak, İbnü'r-Râvendî ve *Kitabu'z-Zümürrüd* üçgeninde şimdiye kadar yazılanlardan çıkarılabilecek makul ve muhtemel sonuç şudur: Bir kişi, heresiograf olarak aktarmak veya şahsen sahiplenmek suretiyle Berahime ve Seneviyye'ye ait sapık fikirleri kaleme almış, İbnü'r-Râvendî de bunları *Kitabu'z-Zümürrüd* isimli eserinde tek tek ele alıp incelemiş ve Ebû İsa el-Varrak'a nispet ederek reddetmiştir.

Râvendî *Kitabu'z-Zümürrüd*'de peygamberlik ve mucizeleri inkâr eden argümanları, *Kitabu'd-Damiğ*'de ise, Kur'an'da çelişkiler olduğu yolundaki argümanları incelemiştir. Ancak öyle anlaşılıyor ki İbnü'r-Râvendî bu argümanların cevaplarını da biliyordu ve bunları bitiremediği *Nakdü'd-Damiğ* isimli eserinde kısmen yazıya dökmüştür. Ayrıca *Zümürrüd*'de Râvendî yalnızca insanların inanç, fikir ve delillerini hikâye etmiştir. Bilindiği üzere hikâye edilen hikâye edeni bağlamaz. Filozofun eserinde naklettiği bu görüşlere itikat etmesi de gerekmez. Zaten sapıkça bulunan hiçbir kitabında "hikâye ettiğim şu şu mezheplere inanıyorum, onlar haklıdırlar" dememiştir. Tüm söylediği "Dehriyye der ki, Tevhid ehli der ki, Brahmanlar der ki" demekten ibarettir.

Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin hiçbir eseri müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır. Eserleri hakkında fikir edinmek, onlardan yapılan iktibaslar ile onlara yazılan reddiyeler ve klasik bibliyografyalar sayesinde olmaktadır. Bu tür bilgilerin ne kadar güvenilir oldukları tartışmalı bir konudur.

Sonuç olarak İbnrü'r-Râvendî'nin düşünce grafiğini iniş ve çıkışlarıyla kesin bir şekilde belirlemek güç olmakla birlikte fikirlerinin ana hatlarıyla daima Şiilik yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onun Mutezile geleneğiyle bazen uzlaşma, bazen çatışma halinde bulunduğu görülmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin İslâm dünyasında yazılı veya sözlü, gizli ve açık şekilde dile getirilen ilhadcı görüşlere ileri derecede ilgi gösterdiği muhakkaktır. Çeşitli eserleriyle bu aşırı düşünceleri bir literatür haline getirmişse de kullandığı üslup bunları ne ölçüde benimsediğini kolayca tespit etmemize imkan vermemektedir. Bu yüzden her ne kadar Mutezile'nin aleyhinde başlattığı kampanyaya katılarak İbnü'r-Râvendî'nin gerçek bir mülhid olduğu sonucuna varılabilirse de, başta Maturidi'nin *Kitabü't-Tevhid*'inde yer alan bilgiler olmak üzere daha önce bahsettiğimiz birçok husus böyle bir hükmün ispatına imkân vermemektedir. Çünkü bir başka açıdan bakılarak ilhadi fikirleri içeren eserlerinin tasviri olduğu ve söz konusu fikirlerin hiçbir şekilde kendisine nispet edilemeyeceği sonucuna ulaşılabilir. (Ülken, 1957, ss. 42-54; Fahri, 1992, ss. 87-89; Kutluer, 1996, ss. 40-67; 1999, XXI, 179-183; Bayraktar, 1988, ss. 90-91.)

2. Tabiiyyûn / Natüralizm

"Tabiatçılık", doğayı temele almakla birlikte, madde dünyası dışında ruhun ve Tanrı'nın varlığını kabul eden görüşe verilen isimdir. Sosyal, siyasal, ekonomik ya da psikolojik bütün olay ve durumların doğal yasalarla açıklanabileceğini savunan, bir başka ifadeyle tabiattan başka hiçbir realite ve değer kabul etmeyen ve her şeyi tabiata indirgemeye çalışan dünya görüşüdür. Deney, müşahede ve tümevarım metodunu kullanan İslâm Felsefesinin ilk ampiristleri olan tabiatçılık ekolü, Mutezile akılcılığının daha aşırı bir merhaleye götürülerek, Yunan felsefesi ve biliminin etkisi altında profan bir dünya görüşüyle bağdaştırılmaya çalışılması sonucunda ortaya çıkmıştır.

Burada "tabiiyyûn" veya "natüralizm" ifadesiyle, bazı İslâm düşünürlerinin, modern tabirle tabii ve deistik bir metafizik veya tabiat felsefesine dayalı bir metafizik kurmaya ait görüşlerini ifade etmek istiyoruz.

Bu akımın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde Öklid, Batlamyus, Hipokrat ve Galen'den yapılan tercümeler, Aristo'nun tabiat ilimleri alanına giren sekiz eseri, Yeniplâtoncu eserlerle Plutarkhos'a mal edilen ve Kusta b. Lûka tarafından Arapça'ya çevrilen *el-Ârâ'ü't-tabi*'iyye adlı kitap, Sokrat'tan önceki Yunan filozofları, Hint felsefesi ve Mutezile kelam ekolü gibi çok farklı bilim ve kültür çevrelerinin de etkili olduğu gözlenmektedir. Hazırlayıcı mahiyetteki böyle bir ortamdan sonra tabiat alanının nasıl bir alan olduğunu, organik ve inorganik varlıklar arasında nasıl bir ilişki

bulunduğunu, yine tabii varlıklar arasında görülen sebep-sonuç ilişkisini belirleyen prensibin ne olduğunu araştıran, irdeleyen bir tabiat felsefesi akımı doğmuştur.

Tabîiyyûn akımının İslâm dünyasındaki temsilcileri olarak Cabir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî gösterilmektedir. (Bayraktar, 1988, ss. 92-93; Kaya, 1995, XII, 313; Bolay, 1999, ss. 116-117.) Biz bu düşünürlerden sadece Râzî üzerinde duracağız.

2.1. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925)

2.1.1. Hayatı ve Eserleri

Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî, 251/865 yılında Tahran yakınlarındaki Rey Şehri'nde doğmuştur. Batılıların *Rhazes, Raghensis, Bubcaris, Fili zachariae, Medicus,* ve *Albubator* gibi farklı şekillerde isimlendirdikleri filozofun gençlik dönemi hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz.

İlim öğrenmek için birçok yeri dolaşmış, çeşitli ilim ve kültür merkezlerinde edebiyat, tıp, felsefe ve astronomi alanlarında tahsil görmüş, bunun sonucunda da, Yunan, Hint, Fars ve İslâm tıbbını öğrenerek Galen'den sonra hiçbir hekimin sahip olmadığı derecede tıp bilgisine sahip olmuştur. İşte tıptaki bu otorite ve üstünlüğünden dolayı İslâm dünyasının tartışmasız en büyük hekimi kabul edilerek "Calinusu'l-Arab" (Arapların Galeni) diye isimlendirilmiştir. Tıp sahasında birçok yeniliğin öncüsü olmuş ve Rey ile Bağdat'taki hastanelerde başhekimlik yapmıştır.

Hayatının sonlarına doğru görme yetisini kaybeden Râzî, 925 tarihinde Rey şehrinde vefat etmiştir. (İbn Nedim, 1994, s. 360; İbn Ebi Useybia, s. 415, 416; Bîrûnî,1996, ss. 4-6; Brockelmann, 1943a, I, 267; 1943b, I, 417, 418; Sezgin, 1970, III, 274, 275.)

Ebû Bekir er-Râzî'nin tıp, tabiî bilimler, mantık, astronomi, felsefe, din, gramer, müzik, fizik, metafizik, kimya, simya, ilahiyat, ahlâk vb. sahalardaki eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte, hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu *es-Sîretü 'l-Felsefiyye* isimli eserindeki ifadesinden anlaşıldığına göre iki yüz civarındadır. (Ebû Bekir er-Râzî, *es-Sîretü 'l-Felsefiyye*, s. 109) Ancak bu eserlerin büyük çoğunluğu taassup ve tekfir suçlamaları gibi çeşitli nedenlerden dolayı kaybolmuş ve çok azı günümüze ulaşmıştır. Brockelmann Râzî'nin çoğunluğu tıp sahasında olan 59 eserinin zamanımıza kadar geldiğini belirterek isimlerini vermektedir. (Brockelmann, 1943a, I, 268-271; 1943b, 1943, I, 418-421; Karaman, 2004a, ss. 1003-125)

2.1.2. Felsefî Düşüncesi

Râzî'nin felsefî düşüncesini tam anlamıyla ortaya koymak ve sınırını belirlemek zordur. Çünkü felsefî konuları ele aldığı eserlerinden sadece

et-Tıbbu'r-Rûhânî, es-Sîretü'l-Felsefiyye, Emarâtü'l-İkbal ve'd-Devle, Ahlâku't-Tabip, Kitabu'ş-Şukuk ala Calinus ile *el-Medhalü's-Sağir ila İlmi't-Tıp* isimli eserleri günümüze kadar gelmiştir.

Ebû Bekir er-Râzî, Plâton'u (m.ö. 427-347) takiple felsefeyi; *"insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesi"* (Râzî, 1982a, s. 108.) şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımın da gereği olarak felsefeyi, bir yaşam şekli olarak kabul etmiştir. Kendi hayat tarzını savunma mahiyetindeki eserine *es-Sîretü'l-Felsefiyye* ismini vermesi de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Filozof ise, mantığın şartlarını ve kanunlarını bilen, matematik, fizik ve metafizik ilimlerini insanın elde edebileceği en üst seviyede elde eden kimsedir. (Râzî, 1982b, s. 43)

İslâm dünyasında "Tabiat Felsefesi" akımının kurucusu ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Râzî, bütün meselelere tabiat bilimlerinin metodu sayılan, deneye dayanan ampirik ve tümevarım metotlarıyla yaklaşmıştır. Sokrates öncesi filozoflarla Plâton'un psikoloji ve ahlâkî fikirlerine ilgi duymuş, Aristoteles fiziği ile metafiziğinin temel kavramlarını ve bir de Mutezile kelam ve metafiziğini tenkit etmiştir. Ancak o, kendisini onlardan üstün görmeyerek, sadece yanlış bulduğu bir takım görüşleri dile getirmiştir. (Therese, 1996, s. 246.)

Bu noktada biz, Râzî'nin felsefi düşüncesinde ön plana çıkan metafizik anlayışı ile din felsefesi üzerinde duracağız. Zaten onun en fazla dikkat çeken ve aynı zamanda mülhit olarak ifade edilmesine neden olan görüşleri, yani din, nübüvvet ve kutsal kitaplar hakkındaki düşünceleri ile "beş ezelî varlık" anlayışıdır. Zira İslâm dünyasında o, daha ziyade yaratan bir Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte dine ve peygamberlere gerek olmadığını söyleyen, kutsal kitapları eleştiren bir deist filozof olarak meşhur olmuştur.

a. Metafizik Düşüncesi

Ebû Bekir er-Râzî'nin metafizik düşüncesinin ağırlıklı yanını *"beş ezelî varlık"* öğretisi oluşturmaktadır. Zaten o, metafiziğini bu anlayış üzerine kurmuştur. Bunun yanında tenasüh düşüncesi ile beş ezelî ilke ile ilişkili olarak açıkladığı yaratma anlayışı da metafizik düşüncesi içerisinde ön plana çıkmaktadır.

Beş Ezelî Varlık Anlayışı

Allah'tan başka ezelî varlıkların olduğu düşüncesi Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefi sisteminde önemli bir yere sahiptir. Beş ezelî varlık ile ilgili görüşlerini içerdiği söylenilen eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Bu konudaki görüşleri, Ebû Hatim er-Râzî, el-Mes'udî, Kirmânî, Bîrûnî,

Merzûkî, Nasır-ı Hüsrev, Fahrettin Râzî ve Cürcânî gibi düşünürlerin Râzî'nin eserlerinden yaptıkları nakillerden hareketle ortaya konmaktadır.

Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Bekir er-Râzî'nin Allah'la birlikte ezelî kabul ettiği bu varlıkları, Allah'ın âlemi yaratmasını ve âlemin hadis olduğunu makul bir tarzda açıklamak, âlemin yaratılmadığını iddia eden Dehriyye'ye cevap vermek için ezelî olarak kabul etmiş olduğunu belirtmektedir. (Râzî, 1977, s. 21.)

Buna ilaveten Râzî'nin; Allah'ın ezelî ve kendi kendine kaim olduğunu, diğer varlıkların ise kendi kendilerine var olmadıklarını, varlıklarının Allah'tan olduğunu ifade ettiğini ve Allah'ın ilk olarak saf ve basit olan rûhânî bir nuru, yani heyûlâyı yarattığını ve bunun, öncesinde bir zaman olmadığı için ezelden beri var olduğu anlayışını benimsediği yönündeki bilgileri dikkate aldığımızda, Allah'ın dışındaki diğer dört ezelî varlığı Allah'a nispetle değil, zaman açısından ezelî olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Böyle olmasına rağmen bu yöndeki eleştiriler Râzî'nin İslâm dünyasında dışlanmasında ve ekol oluşturamamasında önemli oranda rol oynamıştır. (Râzî, 1982c, s. 120; De Boer, 1980, 57.)

Beş ezelî varlıktan ikisi yani "Barî" ve "nefis" (küllî nefs) canlı ve faaldir. "Heyûlâ", yani mutlak madde cansız ve pasiftir. "Halâ/mutlak mekân" ve "dehr/müddet/mutlak zaman" ise, ne canlı, ne faal ne de pasiftir. (Cürcanî, 1311, I, 438; Merzûkî, 1332, I, 144; Karaman, 2005a, ss. 77-90.)

Ona göre bu ezelîler âlemin varlık kazanabilmesi için zorunlu olan varlıklardır. İbdanın, bir başka ifadeyle yoktan, öncesinde bir şey olmaksızın meydana gelmenin mümkün olmaması dolayısıyla varlığın var olması için bir ilk madde gerekmektedir. İşte bu ilk madde heyûlâ, yani mutlak maddedir. Heyûlâ ezelî olduğu ve yer kapladığı için kapladığı mekân da ezelî olmak zorundadır. Dolayısıyla mutlak mekân ezelîdir. Bu mevcut maddedeki değişiklikleri ve çeşitli halleri idrak etmek ancak zaman aracılığıyla mümkün olur. Bundan dolayı da zaman gereklidir. Ancak buradaki zaman mutlak zaman olup ezelîdir. Varlıklar içinde canlı olanların olması nefsin varlığını gerektirdiği için küllî nefis de ezelîdir. Yine canlı olan varlıkların akla sahip olmaları ve işlerini güzel ve sağlam yapmaları, bilge, mutlak ilim sahibi ve yaptığı her şeyi çok iyi yapan bir yaratıcının varlığını gerektirmektedir. (Bîrûnî, 1983, s. 243; De Boer, 1980, s. 57; Ülken, 1957, s. 36)

Filozofun genel anlamda beş ezelî varlığın ezelîlikleri ve aralarındaki ilişki hakkındaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra şimdi tek tek bu ezelîler hakkındaki düşüncelerini ele alacağız.

1. Yaratıcı: Râzî yaratıcı anlamında eserlerinde genellikle "Allah", "Barî" ve "Malik" kelimelerini kullanmıştır. Ona göre Allah ezelîdir, cisim değildir ve değişime uğramaz. Her şeyin düzenleyicisi olup kendi kendine kaimdir. Zaten Allah ile diğer varlıklar arasındaki en belirgin farklardan birisi, Allah'ın varlığının kendinden, diğerlerinin varlığının ise Allah'tan olmasıdır. Ayrıca Allah bilgisizliğe düşmeyen âlim, zulmetmeyen adildir. O'nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaktır. Hiçbir şey O'nun bilgisi dışında değildir. İnsanlara yardım eder ve onları güçlerinin yetmediğinden de sorumlu tutmaz. Hikmeti mükemmel olan Allah, yaptığı her şeyi bir hikmetten dolayı yapar. Unutma, gaflet ve benzeri acizlik ifade eden durumlar O'nun için söz konusu değildir. Kudreti tam olandır. Güneşten ışığın çıkması gibi hayat O'ndan taşar ve O saf akıldır. (Râzî, 1981a, s. 113; 1982a, s. 101, 102, 107, 108; 1982c, s. 25, 80, 120; 1981b, s. 127; Râzî, 1977, s. 22-23; Merzûkî, 1332, I, 144)

2. Küllî Nefs: Beş ezelî varlıktan ikincisi "küllî nefs"tir. Mutlak ve aşkın varlık olan "Yaratıcı" bu âlemi hiçbir zorunluluk söz konusu olmaksızın yaratmıştır. Ancak O başlangıçta yaratmaya istekli değilken daha sonra âlemi yaratmayı irade etmiştir. Bu şekilde âlemin yaratılması noktasında Allah'a karar verdiren diğer bir ezelî varlığın bulunması gerekir ki, işte bu varlık "küllî nefs"tir. Râzî bu olayı mitolojik bir tarzda açıklamaktadır. "Külli nefs", cisim olmadığı gibi bir mekânı da yoktur. "Küllî nefs", varlıkları oluşturmak için maddeyle birleşince cüzileşir. Dolayısıyla da cüz'i nefsler ezelî olmadıkları gibi bedenden ayrıldıktan sonra tekrar "küllî nefs" ile birleşirler. Zaten bedendeki nefsin temel hedefi, bu dünyadan ve dolayısıyla da bedenden kurtularak rahat ve nimetin olduğu kendi gerçek yerine, yani "ilk madde" ile ilişki kurmadan önceki durumuna dönmektir. (Râzî, 1977, s. 11, 21; Nâsır-ı Hüsrev, 1982, ss. 284-286; Bayraktar, 1988, s. 96.)

3. Heyûlâ/Mutlak Madde: "Heyûlâ/mutlak madde", bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş olup basittir, mürekkep değildir. "Anasır-ı erbaa (toprak, su, hava, ateş)" ve felek, yani semavi cisimler, âlemdeki bütün varlıklar; "heyûlâ" ile "halâ"nın farklı oranlardaki terkibinden meydana geldikleri için, âlem sona erdiğinde "heyûlâ"nın cüzlerinin tekrar terkipten önceki hallerine geri dönmeleriyle ilk hallerine geri dönecekler ve bu durumda bâkî kalacaklardır.

Râzî mutlak maddenin ezelîliğini iki noktadan hareketle ortaya koymaktadır: Birincisi, ibdanın, yani mutlak yokluktan yaratmanın, bir şeyi bir şey olmadan meydana getirmenin imkânsız olmasıdır. Bunu, Yaratıcının nazarında ibdanın teşekkül ettirmekten daha kolay olması ile hâkim olan yaratıcının en kolay ve amacı için en uygun olanı ancak bunu yapmaya

güç yetiremediğinde bırakarak hem gayesine uzak, hem de zor olanı tercih etmesinden hareketle ortaya koymaktadır. Dünyadaki her şeyin terkiple meydana gelmiş olması zorunlu olarak bütün varlıkların kendisinden meydana geldikleri ezelî bir maddenin varlığını gerektirmektedir. İşte bu ezelî madde şekilsiz olan heyûlâdır.

Mutlak maddenin ezelîliğini ortaya koymak için kullandığı ikinci delili ise şu şekilde açıklamaktadır: Yaratıklar açıkça ortada olduğuna göre bizim kadim bir yaratıcının var olduğunu ispat etmemiz gerekir. Yaratıcının yaratılandan önce olduğunu biliyoruz. Yaratılan da şekillendirilmiş olan heyûlâdır. O halde neden yaratılmış olandan hareketle yaratıcının önceliğini ispat etmeye çalışıyoruz da, yaratılmış olanın kendisinden meydana getirildiği heyûlânın önceliğini ispata çalışmıyoruz? Eğer bir varlığın başka bir şeyden bir failin kudretiyle meydana getirildiği doğru ise, o zaman bu failin fiilinden önce ezelî ve değişmez olarak var olduğu gibi yaratıcının fiilinin taalluk ettiğinin de bu fiile maruz kalmadan önce var ve kadim olması gerekir. Yaratıcının fiiline maruz kalan da ilk madde/heyûlâ olduğuna göre heyûlâ ezelîdir. (Nâsır-ı Hüsrev, 1982, ss. 220-221, 224-227; Pines, 1997, ss. 48-54)

4. Halâ/Mutlak Mekân: Râzî'ye göre "halâ" (boşluk), *"içinde cismin olması mümkün olan fakat cismin olmadığı boyut"* (Merzûkî, I, 148) olmaktadır. Bu şekilde tanımladığı hâlâyı içine bir takım cisimlerin konulduğu kaba benzetmektedir. Bir an için cisimlerin kaptan boşaltıldıklarını farz edelim, yine de zihnimizde bir kap imajı kalacaktır. Dolayısıyla "halâ", içinde cisim olmadığında da var olan bir mekân olmaktadır. Çünkü mekân tutan cisim onun faili olmayıp sadece onu mekân edinendir.

Mutlak mekân"ın ezelîliğini şu şekilde ortaya koymaktadır: Mekân tutan şeyler olmaksızın "mutlak mekân" var olabilirken "mutlak mekân" olmaksızın mekân tutan cisimler var olamazlar. Mekân tutan cisimler var olduğuna göre "mutlak mekân" da vardır ve ezelîdir.

Bu şekilde ele aldığı "halâ"yı, *"kaplayan ile kaplanan arasında ortak olan bir yüzey"* (Merzûkî, 1332, I, 148) olarak tanımladığı izafî mekândan ayırmaktadır. İzafî mekân, kendi kendine bir varlığa sahip olmayıp cismin var olmasıyla birlikte var olmakta, onun yok olmasıyla birlikte de yok olmaktadır. Yaratılmış olup sonludur. Nasıl ki herhangi bir cismin sahip olduğu arazlar olmayınca cisim de olmuyor. Cüz'i mekân da aynen bunun gibidir. Bu şekilde ifade ettiği izafî/sınırlı mekânı, mekân tutanı kendi şekliyle şekillendiren mekân (kabın suyu şekillendirmesi gibi) ve mekân tutanın kendi şekliyle şekillendirdiği mekân olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. (Râzî, 1977, s. 18; Merzûkî, 1332, I, 148-149; İbn Hazm, 1986, I, 25, 27)

5. Dehr/Mutlak Zaman: Râzî'ye göre zamanın mevcut olup var olduğunu ispat etmek için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü bizim zaman hakkındaki bilgimiz açık ve seçiktir. Hem halk tabakası, hem de âlimler zamanın var olduğunu her şeyden daha önce bilirler. Bu konuda ancak kelamcıların görüşlerini kabul etmeyen avam tabakası delil arama ihtiyacı hisseder.

Mekâna kıyasla zamanı da mutlak ve izafî zaman olmak üzere iki kısma ayırmaktadır:

Mutlak Zaman: Ezelî ve yaratılmamış olan "mutlak zamanı"; takdir olunmasa da var olan müddet; öncesi, başlangıcı ve sonu olmayan müddet; akıp giden müstakil bir cevher olarak tanımlamaktadır. "Mutlak zaman" hareket olmadığında da varlığını devam ettirir. Zira hareket mutlak zamanın faili olmayıp onu ortaya çıkarandır. O şu anda bizim sınırlandırdığımız zamandan farklıdır.

İzafî veya Sınırlı Zaman: Gök kürelerinin hareketi sonucunda oluşan bir zamandır. Bunu başlangıcı ve sonu olan müddet olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla hareketin meydana getirdiği "izafî zaman" hareket edenin yok olmasıyla yok var olmasıyla da var olur. (Râzî, 1982d, s. 218; Râzî, 1977, s. 14-15; Merzûkî, 1332, I, 148-149; Bîrûnî, 1983, s. 243)

Varoluş Anlayışı

Filozof, Tanrı'nın dışındaki varlıkların varlık kazanmalarını veya yaratma konusunu açıklarken hem "halk" hem de "ibda" kelimesini kullanmıştır. Her iki kelimeyi de, "hammaddesiz, mutlak yokluktan yaratma" anlamında değil de, "daha önce var olan bir şeyden yeni, örneksiz bir şey meydana getirme" anlamında kullanmıştır. (Râzî, 1981a, ss. 110-117)

Ebû Bekir er-Râzî, ibdânın, yani mutlak yokluktan varlığa gelmenin abes ve imkânsız olduğu anlayışındadır. Bu sonuca iki öncülden hareketle ulaşmaktadır. Birinci öncül: Yaratıcının nazarında ibdâ, teşekkül ettirmekten daha kolaydır. Dolayısıyla Tanrı'nın insanları bir anda yaratması, onları kırk yıl boyunca yavaş yavaş birleştirip oluşturmasından kolay olmaktadır. İkinci öncül: Hâkim olan yaratıcı en kolay ve amacı için en uygun olanı ancak bunu yapmaya güç yetiremediğinde bırakır ve hem gayesine uzak, hem de zor olanı tercih eder. Bu iki öncüle göre bütün varlıkların terkip yoluyla değil de ibdâ yoluyla meydana getirilmiş olmaları gerekirdi. Fakat mevcut durum bunun tam tersi olduğuna, yani varlıklar terkip yoluyla meydana geldiğine ve somut yokluktan meydana gelmiş bir varlık da olmadığına göre, yoktan yaratma mantıken imkânsızdır. (Nâsır-ı Hüsrev, 1982, ss. 224-225; Karaman, 2005b, ss. 116-117.)

Varoluşun başlangıcını külli nefsin içinde maddî hazlar elde edeceği bu âlemi meydana getirmesi için heyûlâyı şekillendirmeye çalışması ile Yaratıcı'nın hikmeti ve rahmeti gereği ona yardım etmesine bağlamaktadır. Heyûlânın şekil almayı kabul etmemesi üzerine ortaya bir düzensizlik ve kaos çıkmıştır. Yaratıcı düzensizliği gidererek nefse yardım etmek üzere heyulayı şekillendirmiştir. Böylece kaos kozmosa dönüşmüş ve yaratılış başlamıştır. Yaratıcı, külli nefsin maddî hazlar elde etmek için heyûlâyı şekillendirmeye çalışacağını bildiği ve bunu engelleyebileceği halde engellememiştir. Dolayısıyla burada Yaratıcı'nın iradesi için herhangi bir eksiklik söz konusu değildir. (Râzî, 1977, s. 21-25; Nasır-ı Hüsrev, 1982, ss. 284-285; Karaman, 2005b, ss. 118)

Külli nefis herhangi bir tercih eden olmaksızın heyûlâ ile ilişki kuracağı vakti belirlemiş ve âlem de o vakitte var olmuştur. Cahil olan nefis bu ilişki sonucunda ortaya çıkacak olanları bilmezken, Allah sonuçta meydana gelecek olan olumsuzluklardan haberdardı. Fakat buna rağmen Allah; nefsin, heyûlâ ile ilişkisinin sonucunda ortaya çıkacak olan zararları görerek maddî âlemle ilişki kurmaktan kaçınmasını ve söz konusu ilişkiden önce bilmediği eşyanın hakikati ile insanın mahiyetini bilmesini; aklî ve amelî faziletleri elde etmesini sağlamak için bu ilişkiyi engellememiştir. Söz konusu ilişkiyi engellememiş olması O'nun hikmetine, yüceliğine ve rahmetine aykırı değildir. Çünkü eğer Tanrı, söz konusu ilişkiyi engellemesi hikmetinin gereği olduğu halde engellemeseydi, işte o zaman hikmetine uygun olmayan bir iş yapmış olurdu. (Râzî, 1977, s. 22; Râzî, 2002, s. 112; Katibî, 1982, ss. 210-211-212)

Varoluşun nasıl meydana geldiğini Yeniplatoncu "taşma (sudûr, feyezan)" nazariyesine benzer bir şekilde ifade etmektedir. Bu düşüncesini, her şeyin Tanrı'nın bilgisi dâhilinde meydana geldiğini, hikmeti mükemmel olan Tanrı'nın, yaptığı her şeyi bir hikmetten dolayı yaptığını ve güneşten ışığın çıkması gibi hayatın O'ndan taştığını belirtmek suretiyle açıkça ortaya koymaktadır.(Râzî, 1977, ss. 22-23; Merzûkî, 1332, I, 144)

Varoluşun seyrini şu şekilde açıklamaktadır: Varlıkları yok iken var eden, anlaşılmaz halden anlaşılır hali, sükûndan hareketi ve meçhulden ma'lumu meydana getiren Barî/Yaratıcı'nin yarattığı ilk varlık basit ve ruhânî cevherler olan aydınlatıcı nurlardır (el-envaru'l-muzie). Kâinatın unsuru olan aydınlatıcı nurlar basit ve mürekkep diye iki kısma ayrılır. Mürekkep nur âlemin en aşağısında bulunur ve hissedilir. Basit nur ise, âlemin en üst kısmında bulunur ve hissedilmez. Bu nur, kendisinden Allah'ın nurlarından bir nur olan beşerî aklın meydana geldiği rûhânî nefsin maddesidir. Basit nurdan nefsi natıka, ondan nefsi hayvaniye ve ondan da hareketsiz

tabiî nefs (en-nefsü't-tabiiyyeti'l-hamide) meydana gelmiştir. Sonra tabiî nefsten cismanî varlıkların unsurları olan dört basit tabiat var oldu. Bunlar; sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kuruluktur. Sıcak ve soğuk aktif, fail, kuruluk ve yaşlık ise pasif, mefuldür.

Daha sonra Allah dört basit tabiattan mürekkep tabiatları, onlardan da yer ve gökteki bütün varlıkları meydana getirdi. Bu doğrultuda soğuklukla yaşlığın bileşiminden yer maddelerinin ve cismanî varlıkların ilki olan su, sıcaklıkla kuruluğun bileşiminden de ateş meydana geldi. Allah her tabiat için bir merkez ve her unsur için de bir mekân belirledi. Su ile ateş meydana gelince aralarında zıtlık oldu. Ateş hafif olduğu için yükselirken su ağır olduğu için alçaldı. Bu iki unsur arasındaki zıtlık ve birbirlerinden uzaklaşma dolayısıyla âlemdeki unsurların üçüncüsü olan hava meydana geldi. Hava su ile ateşin arasında bulunması dolayısıyla her ikisinin tabiatından da almıştır. Bunun için de havanın tabiatı sıcaklık ve yaşlıktır.

Barî'nin kudreti ile havayı hareket ettirmesi sonucunda rüzgâr, rüzgârın suyu hareket ettirmesi sonucunda dalgalar ve dalgaların bir birlerine çarpması sonucunda da üst üste tabakalar halinde köpük oluştu. Yine Barî'nin kudreti ile köpüğü katılaştırması neticesinde ise hissedilen âlemdeki dördüncü unsur olan toprak meydana geldi. Toprağın tabiatı soğuk, kuru ve ağır olmaktır. Böylece toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsurun varlığa gelmeleri tamamlanmış oldu.

Hikmetlinin hikmetine hikmetin delalet ettiğini, yaratıkların da kendisinden başka ilah olmayan yaratıcısına delalet ettiğini söyleyen Râzî'ye göre, Allah'ın hikmeti büyük ve küçük diye iki âlem olmasını gerektirmiştir. Dünya büyük âlem, insan da küçük âlemdir. Küçük âlem büyük âlemden türemiştir. Barî, küçük âlem olan insanı birbirine zıt tabiattaki kan, balgam, sarı safra ve siyah safradan yaratmıştır. Filozof, aynı zamanda bir tabip olmasından dolayı, insanın yapısını kemik sayısından damar sayısına varıncaya kadar ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. (Râzî, 1981a, ss. 110-112; Karaman, 2005b, ss. 123-124)

Râzî'nin varoluşla ilgili bu görüşleri, özellikle hemşehrisi ve çağdaşı olan Şii kelamcı Ebû Hatim er-Râzî tarafından çelişkili bulunarak eleştirilmiştir. (Râzî, 1977, ss. 21-22.)

b. Din Felsefesi

Ebû Bekir er-Râzî'nin en fazla dikkat çeken ve aynı zamanda mülhit olarak ifade edilmesine neden olan görüşlerinden biri de din felsefesidir. Mülhid olduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri delilleri dört ana başlık halinde ifade edebiliriz:

1. Ebû Hatim er-Râzî'nin *A'lamu'n-Nübüvve* isimli eseri ile Hamiduddin el-Kirmânî'nin *el-Akvalu'z-Zehebiyye* isimli eserleri,
2. Bazı tabakat kitaplarında Râzî'ye isnat edilen eserler,
3. Râzî'nin, *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserinin "aklın üstünlüğü ve övülmesi" ile ilgili bölümündeki akılla ilgili sözleri,
4. Beş ezeli varlık anlayışı.

Râzî'nin mülhit olduğunu iddia edenlerin en önemli dayanakları Şii-İsmailî kelamcı Ebû Hatim er-Râzî'nin *A'lamu'n-Nübüvve* isimli eseridir. Hatim er-Râzî eserin birinci bölümünde, Rey şehrinde devlet büyüklerinden birinin evinde, devletin ileri gelenlerinin ve kadının huzurunda bir mülhitle kendisi arasında geçen ve üç ayrı oturumdan oluşan bir tartışmayı vermektedir. (Râzî, 1977, ss. 3-28) Ebû Hatim, eserinin hiçbir yerinde tartıştığı mülhidin ismini vermediği gibi, kim olduğu yönünde herhangi bir işarette de bulunmamıştır. Ebû Hatim'in mülhide verdiği cevapları yeterli görmeyerek onu desteklemek ve eksik kaldığı hususları tamamlamak için *el-Akvalu'z-Zehebiyye* isimli eseri yazan bir diğer Şii-İsmaili kelamcı Hamiduddin el-Kirmânî, herhangi bir delil göstermeksizin söz konusu mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu belirtmektedir. İşte bazı araştırmacılar, bu iki bilgiyi birleştirerek *A'lamu'n-Nübüvve*'deki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu ifade etmektedirler. Söz konusu tartışmada mülhid olan kişinin savunduğu fikirleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Allah hâkim ve rahimdir. Dolayısıyla onun, hem bir toplum içinden bazı kimseleri üstün yeteneklerle donatıp peygamber yapması ve bu şekilde onu bütün insanlardan üstün kılmak suretiyle insanlar arasındaki eşitliği bozması, hem de peygamber göndermek suretiyle insanlar arasında düşmanlıkların ve savaşların ortaya çıkmasına neden olması onun hikmetine uygun değildir.

Felsefe insanı araştırmaya yöneltirken dine, yani peygamberlerin getirdiği hurafelere inananlar ise felsefi düşünceden uzaklaşarak taklide yönelmektedirler.

Kutsal kitaplarda bazı çelişkiler vardır. Bu anlamda Musa, Allah'ın oğlu olmadığını, İsa Allah'ın oğlu olduğunu, Muhammet ise kendisinin de aynen diğer insanlar gibi yaratılmış olduğunu iddia etmek suretiyle birbirlerini yalanlamaktadırlar.

Peygamberler tarafından ortaya konan ve onların Allah tarafından gönderilmiş olduklarına delil olarak ileri sürülen mucizeler, bu şekilde bir iddiaları olmayan kâhinler tarafından da pekâlâ gösterilebilmektedirler. Ayrıca

mucize oldukları söylenilen olaylar, sayı yönünden çok az kişi tarafından nakledildikleri için gerçekte hiç olmamış da olabilirler.

Kuran'ın icazı iddiası asılsızdır. Çünkü artık belâgat ve fesahat sanatlarında zirveye çıkmış şiir örnekleri vardır. Dolayısıyla icaz yönünden Kuran'dan daha mükemmeli de ortaya konabilir. (Râzî, 1977, ss. 3-4, 22-23, 69-71, 181-183, 191-192, 227-228; Karaman, 2002, ss. 110-114)

Ancak söz konusu görüşlerin Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinde değil de, Şii-İsmailî kelamcılar Ebû Hatim er-Râzî ile Hamiduddin el-Kirmanî'nin eserlerinde bulunmasından; Râzî'nin, Şii fırkalarından biri olan "Keyyaliye" mezhebinin kurucusu Ahmet b. Keyyale'ye imamet konusunda reddiye yazmış olması (Mohaghegh, 1974, s. 48-49. Bu anlamda tabakat kitapları Râzî'nin günümüze ulaşmamış olan "Kitabu'n-Nakz ale'l-Keyyal fi'l-İmame" isimli bir eserinden bahsetmektedirler. (İbn Nedim, 1994, s. 362; İbn Ebi Useybia, s. 426) nedeniyle Şiiler ile arasında düşmanlığın olmasından, Ebû Hatim'in, eserindeki mülhidin kim olduğu yönünde herhangi bir belirlenimde bulunmamış olmasından ve bir de, Ebû Hatim er-Râzî'nin nübüvvetin, kutsal kitapların, mucizelerin ve dinlerin eleştirilerek reddedildiği bu tartışmanın, devlet erkânının bulunduğu bir ortamda meydana geldiğini belirtmesine rağmen, kendisi ve öğrencisinden başka hiç kimsenin bu olaydan bahsetmemesinden dolayı söz konusu tartışmanın gerçekte olup olmadığı, olmuş olsa bile buradaki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğu yönünde kesinlik değil büyük bir şüphe vardır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin mülhit olduğunu ileri sürenlerin bir diğer dayanakları da, bazı tabakat kitaplarında filozofa; günümüze ulaşmamış olan ancak isimlerinden nübüvveti ve dinleri kabul etmeyip eleştirdiği anlaşılan *Mehariku'l-Enbiya, Hiyelu'l-Mütenebbiyin, Nakdü'l-Edyan* ve *Uyubu'l-Evliya* gibi eserlerin isnat edilmesidir.(Bîrûnî, 1996, no. 173, 174; İbnu'l-Kıftî, 1903, s. 276; İbn Ebi Useybia, s. 426; Necmabâdî, 1318, s. 285)

Biz, tabakat kitaplarının verdiği bu bilgilere; tenkitçi bir anlayışla kaleme alınmamış olmalarından, o dönemde matbaa gibi teknik bir aracın bulunmamasından, bazı bilgilerin sadece rivayetlere dayanmasından ve çoğu zaman bahsedilen eserlerin bizzat görülmesi imkânının olmaması gibi nedenlerden dolayı ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünmekteyiz.

Ayrıca günümüze kadar gelmemiş olan bu eserleri bütün tabakat kitapları Râzî'ye isnat etmedikleri (İbn Nedim, *Fihrist*, s. 361-364; Zirikli, *A'lam*, VI, 364) gibi bazıları da Râzî'nin, nübüvveti, ahiretin varlığını, insanın hikmet sahibi bir yaratıcısının olduğunu kabul ettiğini gösteren eserlerinden bahsetmektedirler. ("Kitab fi mâ Yeriddu bihi İzhâru mâ Yuddea min

Uyûbu'l-Enbiya"; "Kitab alâ Süheyl el-Belhî fî Tesbîti'l-Maâd"; "Fî Enne li'l-İnsâni Hâlikan Mutkinen Hekîmen" Bk. İbn Nedim, 1994, ss. 361-363; Bîrûnî, 1996, no. 137,138; İbn Ebi Useybia, s. 421, 426) Yine İbn Ebi Useybia da, *Mehâriku'l-Enbiya (Uyûbu'l-Evliya)* isimli kitabın gerçekte Râzî tarafından yazılmamış olduğunu, okuyanın Râzî hakkında kötü zanda bulunması, ona şüphe ile bakması için düşmanları tarafından yazılarak filozofa isnat edildiğini belirtmektedir. (İbn Ebi Useybia, s. 426) Bunlara ilaveten, aidiyetleri kesin olmayan ve içerikleri bilinmeyen birtakım eserlerden hareketle bir kişinin mülhit olduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım tarzı olmasa gerek.

Mülhit olduğunu iddia edenlerin ileri sürmüş oldukları bir delili de, filozofun *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinde akıl hakkındaki sözleridir. Söz konusu eserinde filozof, aklın Allah'ın bizdeki en büyük ve en değerli nimeti olduğunu, akıl vasıtasıyla durumumuzu yükselten, hayatımızı güzelleştiren ve rahatlatan şeylerin bilgisini elde ettiğimizi ve bütün hedeflerimize ulaştığımızı belirtmekte ve onu bu konumundan aşağı indirmememiz, yani hâkimken mahkûm, tâbî olunanken tâbî olan yapmamamız gerektiğini ifade etmektedir. Yine burada hevanın aklı yolundan saptırdığı için hevayı akla musallat etmememiz gerektiğini söylemektedir. (Râzî, 1982b, ss. 18-19)

İşte bazı düşünür ve araştırmacılar, filozofun bu ifadelerinden hareketle, onun Allah tarafından insanlara bir peygamber gönderilmesine gerek olmadığı görüşünde olduğunu ve dolayısıyla da nübüvveti reddettiğini belirterek onu eleştirmişlerdir. Çünkü bu düşünce sahiplerine göre, aklı mahkûm ve tâbî olan yapmak ancak bir dinin hâkimiyetine girmekle olur. Dolayısıyla da Râzî burada dinin hâkimiyeti altına girmemek, yani herhangi bir peygambere bağlanmamak gerektiğini söylemektedir. Yine bu düşünce sahiplerine göre, akılla elde edilmek istenen her şey elde edildiği için de dine ve peygambere gerek yoktur. (Bedevi, 1945, ss. 166-167; Mohaghegh, 1967, ss. 8-9)

Hâlbuki Râzî *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinde aklı, eserin tamamı okunduğunda görüleceği üzere, heva ile ilişkisi çerçevesinde ele almakta ve hevanın etkisini kırma görevini savunan aklı övmektedir. Akılla ilgili olan ifadelerinden hemen sonra şöyle söylemektedir: Hevayı akla musallat etmemeliyiz. Çünkü heva aklın afeti ve bulandırıcıdır, onu yol, hedef ve doğrultusundan saptırır. (Râzî, 1982b, s. 19) Dolayısıyla Râzî aklı, "hâkimken mahkûm, tâbî olunanken tâbî olan yapmamalıyız" derken, nefsanî arzulara hükmeden bir konumda olan aklı, hevaya tâbî kılarak onun kontrolü altına vermememiz gerektiğini ifade etmekte ve aklı epistemolojik bir otorite olarak değil, hevayı bastıran bir otorite olarak ele almaktadır.

Râzî *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'de, ne Sünni İslâm'ın nübüvvet veya İsmaililerin imamet öğretilerine karşı onları saf dışı etmek için, ne de İslâm ahlâk felsefesindeki akıl anlayışı ile uzlaştırmak için böyle bir akıl anlayışı ortaya koymuş ve aklı bu derece yüceltmiştir. Aksine o, aklı hevanın karşısına onun antinomisi olarak koymuş ve aklın nefsanî arzulardan kaynaklanan kötülükleri engelleme, onları ortadan kaldırma noktasındaki fonksiyonuna işaret etmiştir.

Râzî'nin mülhid olarak vasıflandırılmasına neden olan görüşlerinden biri de, "beş ezeli varlık" anlayışı olmaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Ebû Bekir er-Râzî; "Bârî/Yaratıcı", "küllî nefs", "heyûlâ/mutlak madde", "halâ/mutlak mekan" ve "mutlak zaman"dan oluşan "beş ezelî ilke" kabul etmektedir. Bunlardan "Bârî" ile "küllî nefs" canlı ve faal, "heyûlâ" cansız ve pasif, "halâ" ile "mutlak zaman" ise ne canlı, ne faal ne de pasiftir. (Cürcânî, 1311, I, 438; Merzûkî, 1332, s. 144)

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, filozofun "beş ezelî varlık" ile ilgili görüşlerini içerdiği söylenilen eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla da konu ile ilgili görüşleri, Ebû Hatim er-Râzî, Hamiduddin el-Kirmânî, Bîrûnî, Nasır-ı Hüsrev, Nasıruddin et-Tûsî (ö. 1274) ve Cürcânî (ö. 1413) gibi düşünürlerin Râzî'nin eserlerinden yaptıkları nakillerden hareketle ortaya konmaktadır.

Ayrıca Râzî, iddia edildiğinin aksine, külli nefs, heyûlâ, hâlâ ve dehri ezeli ve ebedilik açısından Allah ile aynileştirmemiştir. Allah'ın dışındaki ezeli kabul ettiği diğer dört varlığı her yönüyle değil, sadece zaman itibariyle ezeli olarak kabul etmiştir. Çünkü ona göre, Allah önce bu ezelileri, daha sonra ise cüziyyatı yaratmıştır. Dolayısıyla Allah'ın dışındaki ezeliler cüziyyatın yaratılmasına göre kadim, Allah'a nispetle de hadistirler. Râzî'nin ilk olarak saf ve basit olan ruhani bir nurun, yani heyûlânın yaratıldığını ve bunun, öncesinde bir zaman olmadığı için ezelden beri var olduğunu söylemesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. (De Boer, 1980, s. 57)

Bunlara ilaveten Râzî, Allah anlayışını ortaya koyarken O'nun ezelî ve kendi kendine kaim olduğunu, diğer varlıkların ise, kendi kendilerine var olmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre Allah ile diğer varlıklar arasındaki en belirgin farklardan birisi, Allah'ın varlığının kendinden, O'nun dışındaki varlıkların varlıklarının ise Allah'tan olmasıdır. (Râzî, 1982c, s. 120) İşte bütün bunların sonucunda Râzî'nin, külli nefs, heyûlâ, hâlâ ve dehri ezelilik açısından Allah ile aynileştirmediğini, onları Allah ile aynı oranda değil, sadece zaman açısından ezeli olarak kabul ettiğini dolayısıyla da bu görüşünün mülhit olduğuna delil olarak ileri sürülemeyeceğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak olarak şunu söyleyebiliriz ki, Ebû Bekir er-Râzî'nin günümüze ulaşmış olan ve kendisine aidiyeti kesin olan eserler, onlardaki bilgiler değil de, Ebû Hatim er-Râzî, Hamiduddin el-Kirmânî, Nasır-ı Hüsrev gibi İsmaili muhaliflerinin eserlerindeki bilgiler mutlak doğrular olarak kabul edilirse, o zaman Râzî'nin, kesin olmamakla birlikte, İslâm toplumunun benimsediği inanç esaslarına aldırmayarak, yalnızca akla güvenen bir filozof olduğu, dinleri, kutsal kitapları, vahyi ve nübüvveti eleştirerek reddettiği sonucuna varılabilme imkanı vardır. Ancak Râzî'nin, İsmaililerin çok önem verdiği masum imam anlayışını ve önemli şahsiyetlerini reddettiğini; ilhâdî fikirlere sahip olduğuna delil olarak gösterilen metinlerin bize muhalifleri, düşmanları olan İsmaili düşünürler vasıtasıyla bize kadar geldiğini; Ebû Hatim'in zikrettiği tartışmanın gerçekte olup olmadığı ve olmuş olsa bile buradaki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğu noktasında kesinliğin değil şüphenin olduğunu; bazı kaynaklarda Râzî'ye isnat edilen, ancak günümüze kadar gelmeyen *"Mehariku'l-Enbiya"*, *"Hiyelu'l-Mütenebbiyin"*, *"Nakdü'l-Edyan"* ve *"Uyubu'l-Evliya"* gibi eserlerin kendisine aidiyetinin kesin olmadığını; İbn Nedim'in nübüvveti inkâr edenlere karşı Râzî'nin reddiye yazdığı ve İbn Ebi Useybia'nın da düşmanı olan kötü niyetli kişilerin batıl fikirler içeren kitaplar yazarak ona isnat ettikleri yönündeki rivayetlerini; *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'de aklı epistemolojik bir otorite olarak değil de, hevayı kontrol altına alıp sınırlandıran bir otorite olarak ele alıp övdüğünü; Râzî'nin günümüze kadar gelen eserlerinde bu şekilde ilhâdî görüşlerin aksine nübüvveti ve peygamberleri kabul ettiğini gösteren ifadelerinin olduğunu dikkate aldığımızda, Ebû Bekir er-Râzî'nin vahyi, nübüvveti ve kutsal kitapları reddettiği yönündeki rivayetlerin doğru olmadığı sonucuna varabiliriz. Bütün bunlardan dolayı filozofun mülhit olduğunun kesin bir ifadeyle söylenemeyeceği kanaatindeyim. (Geniş bilgi için bk. Karaman, 2002, ss. 114-123; Fahri, 1992, ss. 89-96)

Kaynaklar

Altıntaş, H. (1999), "Dehriyye", *DİA*, İstanbul, IX, ss. 107-109.

Bayraktar, M. (1988), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, AÜİF Yayınları.

Bedevi, A. (1945), *Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslâm*, Kahire, Mektebeti'l-Nahzati'l-Mısriyye.

_____, (1990), "Muhammed İbn Zekeriya el-Râzî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, II, ss. 49-66.

Bîrûnî, (1983), *Tahkik Mali'l-Hind*, Âlemu'l-Kutup, Beyrut.

_____, (1996), "Risale li'l-Bîrûnî fi Fihrist Kutub Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", ed. Paul Kraus, *Islamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt, ss. 266-320.

Bolay, S.H., (1999), *Felesefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları.

Brockelmann, C. (1943a), *GAL*, Leiden, E. J. Brill.

_____, (1943b), *GAL Supplement*, Leiden, E. J. Brill.

Campbell, D. (1926), Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Age, Amsterdam, Philo Press.

Cevizci, A. (2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Cürcanî, S.Ş. (1311), *Şerhu'l-Mevakıf*, thk. Adudiddin el-İcî, İstanbul, Daru't-Tıbaati'l-Amire.

De Boer, T.J. (1980), *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, , Ankara, AÜİF Yayınları.

Fahri, M. (1992), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları.

Hunke, S. (1972), *Avrupanın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul, Bedir Yayınevi.

İbn Cülcül, (1985), *Tabakatu'l Etıbba ve'l-Hukema*, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Müessesetü'r-Risale.

İbn Ebi Useybia, (ts.), *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbba*, Beyrut, Daru Mektebetü'l-Hayat.

İbn Hazm, (1986), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ've'n-Nihal*, Beyrut, Daru'l-Maarife.

İbn Nedim, (1994), *Fihrist*, Beyrut, Daru'l-Maarif.

İbnu'l-Kıftî, (1903), *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, thk. Julius Lippert, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchland.

İzmirli, İ.H. (1341), *Şeyhu'l-Etıbba Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya Râzî*, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası.

Karaman, H. (2002), "Ebû Bekir er-Râzînî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl. 6, sy. 11, ss. 107-123.

_____, (2004a), "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, ss. 101-128.

_____, (2005a), "Ebû Bekir er-Râzî'nin "Beş Ezelî İlke" Anlayışının Kaynağı Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, ss. 75-91.

_____, (2005b), "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, ss. 111-128.

_____, (2004b), *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Katibî, N. (1982), *Kitabu'l-Mufassal fi Şerhi'l-Muhassal*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide.

Kaya, M. (1995), "Felsefe", *DİA*, İstanbul, XII, ss. 311-319.

Kutluer, İ. (1996), *Akıl ve İtikad*, İstanbul, İz Yayıncılık.

_____, (1999), "İbnü'r-Ravendi", *DİA*, İstanbul, XXI, ss. 179-183.

Merzûkî, A. (1332), *Kitabu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, Haydarabad.

Mohaghegh, M. (1974), *Filsuf-i Rayy Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî*, Tahran, Müessese-i Mütâlaâtı İslâmî-yi Dânişkâh-ı McGill.

_____ (1967), "Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Râzî", *Studia Islamica*, Paris, XXVI, ss. 5-22.

Nâsır-ı Hüsrev, (1982), *Zadu'l-Musafirin*, çev. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Beyrut, Darü'l-Afaki'l-Cedide.

Necmabâdî, M. (1318), Şerhu Hallü ve Makamı Muhammed Zekeriya Râzî, Tahran.

Pines, S. (1997), *Studies in Islamic Atomism*, trc. M. Schwartz, ed. T. Langermann, Jerusalem, The Magnes Press.

Râzî, Ebû Bekir. (1981a), "el-Medhalü's-Sağir ila İlmi't-Tıp", thk. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Sittu Resail Mine't-Turâsi'l-Araîi el-İslâmî* (içinde), Kahire, Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, ss. 101-118.

_____, (1981b), "Ahlâku't-tabip", *Risaletü li Ebî Bekir Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihi* nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu Resail Mine't-türasi'l-Arabî el-İslâmî (içinde) , Kahire, Mektebetü'n-nahzati'l-Mısriyye, ss. 124-149.

_____, (1982a), "es-Siretu'l-Felsefiyye", *Resailu Felsefiye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, ss. 99-111.

_____, (1982b), "et-Tıbbu'r-Rûhânî", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, ss. 15-96.

_____, (1982c), "Makale fi ma Ba'de't-Tabia", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, ss. 116-134.

Râzî, Ebû Hatim, (1977), *A'lamu'n-Nübüvve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vanî, Tahran, Imperial Iranian Academy of Philosophy.

Râzî, F. (1982d), *Metalibu'l-Aliye*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afâki'l-Cedide.

_____, (2002), *Kelam'a Giriş*, çev, Hüseyin Atay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sezgin, F. (1970), *GAS*, Leiden, E. J. Brill.

Sheikh, M. S. (1982), *Islamic Philosophy and Theology*, London, The Octagon Press.

Şahin, H. (2000), *İslâm Felsefe Tarihi Dersleri*, Ankara, İlahiyat.

Therese, A.D. (1996), "Al-Razi's Conception of the Soul", *Medieval Philosophy and Theology*, volume 5, number 2, September, ss. 245-265.

Ülken, H.Z. (1957), *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İÜEF Yayınları.

Zeydan, C. (1910), "Et-Tıbb ve'l-Etıbba fi Esnai't-Temeddüni'l-İslâmî", *el-Hilal*, Mısır, sy. 7, sene 18, ss. 397-400.

Zirikli, H. (1954), *A'lam: Kamusu Terâcimi li Eşheri'r-Rical*, Kahire, Matbaatu Kustasus.

3. BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFİ EKOLLER

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFÎ EKOLLER

Eyüp Bekir Yazıcı

1. Giriş

İslâm medeniyeti ilk eserlerini dini bilimler alanında vermiş, ilk bilim adamları hadis, tefsir, siyer gibi dinî bilim dallarında yetişmiştir. Müspet bilimlere geçiş ise zannedildiği kadar kolay olmamıştır. Zira Kur'an ve Sünnet'i dinin yegane iki esası olarak kabul eden bir anlayış, dinî ve dünyevî her şeyin bu iki kaynağa dayandırılması gerektiği şeklinde bir kabule yol açmıştır. Din bilimleri dışında farklı alanlara yönelmenin, aklî çıkarımlarla bilgi üretmenin dinin yapısını bozacak bir bidat olarak algılanması görüşüne sahip selefi hareketin de etkisiyle, İslâm dünyasında müspet bilimler gecikmeli ve sancılı bir süreçle hayat bulabilmiştir. Bununla birlikte fetih hareketleri ile genişleyen coğrafya, karşılaşılan yeni millet ve kültürlerin etkisi ile İslâm dünyasının akli ilimlerle kaçınılmaz yüzleşmesi gerçekleşmiştir. Fethedilen bölgelerdeki medreseler ile öğreticilerin bu sürece dahil olması, yine bir kısım felsefi eserlerin tercüme edilmesi/ettirilmesi, halifelerin meclislerinde felsefi tartışmalara yer vermesi ile de akli ilimlere yönelme ivme kazanmıştır. Bu karşılaşmanın ilk evresinde Müslümanlar Eflatun, Aristoteles ve Plotinos gibi İslâm düşüncesini önemli ölçüde etkileyecek düşünürlerden ziyade, doğa felsefesine yönelik bilgiler, tıp, mantık ve kelamî tartışmalar çerçevesinde akli bilimlere yönelmişlerdir. Ancak kısa sürede müspet bilimler alanında gösterilen yoğun bir meşguliyet neticesi, felsefi eylem, İslâm Meşşâî geleneğini ve onun büyük düşünürleri Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ'yı ortaya çıkarmıştır. Daha sonra İslâm düşüncesi sadece Doğa felsefesi ve Meşâîlikle sınırlı kalmamış, bir sistem oluştursun veya oluşturmasın çeşitli ekollere bünyesinde yer vermiştir.

2. Revâkıyye/Stoacılık

Müslümanların aklî ilimlere yönelişleri sonucu doğa felsefesi, Meşşaî ve İşrâki felsefe alanlarında insanlık kültür mirasına asla yadsınamayacak değerli eserler kazandırılmış, medeniyetlerin kurulmasında unutulmayacak hizmetlerde bulunulmuştur. Bu bağlamda İslâm dünyasındaki felsefi harekete renk katan bir unsur olarak Stoacılık da Meşşâî ve İşrâkilik kadar olmasa da kendine bir yer edinmiştir.

2.1. Stoa Terimi

Stoa düşüncesi, Antik Yunan, Helenistik ve Roma döneminde etkili olmuş, İslâm düşüncesinde de kendini ifade imkanı bulmuş bir felsefi geleneğini tanımlar. Bu terimin menşei hakkında şu bilgileri paylaşabiliriz: *"Stoacılık (İng. Stoicism; Fr; Stoicisme; es. T. Revâkiyye) M. Ö. IV. Yüzyılda, 334-262 yılları arasında yaşayan Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan, M. S. III. Yüzyıla değin varlığı sürdüren Helenistik dönemin ve Roma döneminin en gözde felsefe"* okuludur. Aynı şekilde bu ekol, felsefi yaklaşımları dikkate alınarak; usun egemenliğini, doğaya uygun yaşamayı, ruhun duygular karşısında sarsılmazlığını, (ataraksia: ruh dinginliği) ve duyumsamazlığı (apatheia: duygulara kapılmama), bir yandan da dünya yurttaşlığı ülküsünü savunan felsefe akımı olarak da ifade edilmiştir. (Güçlü A. Ve Arkadaşları, (2002) s. 1370)

Bu terimin İslâm literatüründe karşılığı "Revâkıyye"dir. Kelime anlamı "revaka mensup" veya "revaka ait" demektir. Terim bu haliyle genelde Stoacılık, özelde İslâm Stoacılığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu düşünce geleneğinin kurucusu Kıbrıslı Zenon derslerini Atina edebiyat ve sanatçılarının devam ettiği sütunlu (revak) binada verdiği için bu öğrenme grubuna Stoacılar denmiştir. Ayrıca bu akımı benimseyen filozoflara İslâm kaynaklarında "Revakıyye", "Ruhaniyyûn", "Ashabu'r-Revâk", "Ustuvaniyyûn", "Ustuvanî", "Ashabu'l-Ustuvâne", "Ashabu'l-Mezâl" ve Ashabu'l-Mizalle" isimleri de verilmiştir. *(Karaman, (2010), s. 196-197)*

2.2. Stoa Felsefesi

Hususen ifade etmeliyiz ki, burada Stoacıların bütün felsefi anlayışlarına değil, belli bir kısım düşüncelerine kısaca yer vereceğiz. Amacımız İslâm felsefesine olan etkileri açısından felsefi anlayışlarına değinmek olacak. Dolayısıyla Stoa felsefi geleneğinin bizim burada ele aldığımızdan çok daha derin ve etkili fikirleri barındırdığı gözden uzak tutulmamalıdır.

Kuşkusuz felsefe tarihindeki yeri itibariyle Stoa, Epikürcülük'ten sonra Helenistik dönemin en önemli felsefe okullarından biridir. Hellenistik fel-

sefenin diğer felsefe okulları gibi, Stoalılar da, etiği ön plana çıkartmışlar ve felsefenin öncelikle eylemle ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre, yaşamın amacı olan mutluluk, erdemden, yani doğal yaşamdan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın iradesinin Tanrı'nın iradesine uygun düşmesinden meydana gelir. Stoalılar için doğaya uygun yaşam, doğadaki etkin ilkeye, insan ruhunun da kendisinden pay aldığı logosa uygun yaşamdır. (Cevizci, (2000), s. 888) Dolayısıyla;

> "Stoacılık bilimsel teori olmaktan çok bir ahlak felsefesidir. Stoacılar'a göre bilim hayat için, hakikat iyi ve faydalı için, varlığın sebeplerini araştırmak hayatın son gayesi olan bilgelik içindir. Bilgeliğin elde edilmesi teorik ve pratik erdemlerin hayata geçirilmesiyle mümkündür; insan ancak bilgece yaşanan bir hayatla mutlu olur. Kaya, (2008 s. 24-26)

Stoa felsefesinde, erdem biricik iyi olarak ele alınmıştır. Bu anlamda Stoa düşünürlerine göre, yalnızca doğaya uygun olan iyidir, insan için de doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. Bundan dolayı insan için en önemli erdem bilgeliktir. Bilgelik ise, insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilir. İnsan kendisini doğanın gidişinden sıyırıp ayıramadığına göre, yapılacak en iyi iş dünyanın gidişini olduğu gibi benimsemektir. İnsan doğal düzene boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır. İnsan için yapılması gereken şey, akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, bağımsızlığını kazanmaktır. Bu bağımsızlığa giden yol ise, bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz duygulardan kurtarabilirse ya da Stoalıların *apathia* adını vermiş oldukları duygusuzluk haline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan huzur mutluluğa kavuşabilir. Zira yalnızca bilge insan rolünün ne olduğunu bilebilir." (Cevizci, (2000), ss. 888-890)

Yukardaki düşüncelerden hareketle bir ahlakî idealizm olarak takdim edilebilecek olan Stoa felsefesinde en yüksek iyi ile özdeşleştirilen "erdem" kavramı bağlamında, bir anlamda bütün "etik" yönelim ortaya konulmuştur. Buna göre;

> "Stoacılar insanın en temel eğiliminin haz değil can güvenliği olduğunu savunmuş ve ahlakı bu temel güdüye dayandırmıştır. Onlara göre birey ve toplumun korunması, insanda düşünce ve irade gücünden önce gelen ve bütün canlılarda ortak olan bir güdüdür. Mutluluk insanın kendisiyle uyumlu ve tabiata uygun yaşamasıyla elde edilir bu da erdemli bir hayat demektir. Böylesine uyumlu bir hayat tarzı aynı zamanda akla uygun yaşam anlamına gelir. Akla uygunluk insan yapısında gizli olan, yanıltması imkansız tabii bir

> eğilimi gösterir. Bu sebeple Zenon hayatın gayesinin tabiata uygun yaşamak olduğunu, tabiatın insanı erdeme yönelteceğini söylemiştir. (Kaya, (2008), s. 24-26)

Görülüyor ki, bu ekolün temel felsefesi, hayat ve ölüme karşı kayıtsızlık ve hissizliktir. Ahlak anlayışlarında ihtiraslara hakim olmak esastır. Yaşamın amacı olan mutluluk, erdemden, yani doğal yaşamdan, insanın iradesinin Tanrı'nın iradesine denk düşmesinden meydana gelir. İnsan ancak duygusuzluk, hissizlik haline ulaşabilirse huzur ve mutluluğa kavuşur. Elemden kaçmak fikri bunlarda hakimdir. Bu ahlakın esası dış etkilere karşı kayıtsız kalmayı öğrenmek, kendine hakim olmaktır.

İslâm düşüncesinde Stoa felsefesinin yansımasını bulduğumuz bir diğer alan da mantıktır. Mantık alanında tamamen Aristocu yaklaşımı taklit etmeyen Stoalılar, Aristoteles'in terimler mantığından farklı olarak bir önermeler mantığı geliştirmiştir. Buna göre Stoacı görüşte, temel birim, doğruluk ve yanlışlığın dayanağı olan basit önermedir. Kipler mantığı ve mantıksal içeriğin mahiyeti konusunda da önemli sayılabilecek adımlar atmış olan Stoacılar bir semantik öğretisi geliştirme çabası içinde olmuşlardır. Böylece sadece Platon'un bireylerden ayrı ve bağımsız, aşkın tümel öğretisini değil, aynı şekilde Aristoteles'in somut tümel, yani bireysel varlıklarda onların özü olarak var olan tümel anlayışını da reddeden Stoalılara göre, yalnızca bireyler, tikel nesneler var olur. Söz konusu tikel nesnelerin, insan ruhunda bir izlenime yol açtığını, bilginin, işte bu izlenimin bilgisi olduğunu söyleyerek bilgiyi duyu- algısına bağlayan Stoalılar, mutlak anlamda ampirist, hatta duyumcu filozoflardır. (Cevizci, (2000), s. 888)

Evren tasarımlarında Sokrates öncesi doğa filozoflarında etkiler taşıyan Stoalıların Kozmolojiye ait düşüncelerine de kısaca şu şekilde değinebiliriz.

> "Stoalılar, Herakleitos'tan dünyanın ana maddesi olarak ateşle, logos öğretisini ödünç almışlardır. Bu anlayışa göre, evren ya da gerçeklik, biri etkin diğeri edilgin olmak üzere, iki ilkeden oluşur. Bu ilkelerden edilgin olanı, her tür nitelikten yoksun olan madde, etkin olanı da, evren düzenine içkin olan akıl ya da Tanrı'dır. Stoalılara göre, evrende gözlemlenebilir olan doğal güzellik, bir düşünce ilkesinin, yani her şeyi insanın iyiliği için düzenlemiş olan bir Tanrı'nın varoluşuna işaret eder. Stoalılar ayrıca doğanın en yüksek varlığı olan insanın bir bilince sahip oluşunun, bizi dünyanın da bir bilince sahip olduğunu düşünmeye zorladığını belirtmişlerdir, zira bütün hiçbir zaman parçadan daha az yetkin olamaz. Demek ki, Tanrı, dünyanın aklıdır." (Cevizci, ss. 888-890)

Yukarıda bir kısım düşüncelerine işaret etmeye çalıştığımız Stoa'ya göre felsefe ise, mantık, fizik ve ahlak olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç disiplinin değer açısından farkı da şu benzetmeye ortaya konulmuştur: Felsefe bir bahçe, mantık o bahçeyi koruyan çit, fizik bahçedeki ağaçlar, ahlak ise ağaçların meyvesidir. Şu halde felsefe ahlaki erdemleri hayata geçirme çabasından başka bir şey değildir." (Kaya, (2008), s. 24-26) Kısaca ele aldığımız bu görüşler başta Helenistik dönem olmak üzere, İslâm dünyasında da kendine bir alan bulmuştur.

2.3. İslâm Stoacılığı

Stoa felsefesinin kendinden sonraki kültürler üzerinde olduğu gibi, İslâm felsefesine de doğrudan veya dolaylı etkide bulunduğu çeşitli araştırmalarla ortaya konulmuştur. Bu etki boyutları itibariyle bir Meşşâîlikle kıyaslanamaz, yani sathî ve kısmîdir. İslâm kültüründe bu felsefi düşüncenin sistematik bir ekole dönüşmeme nedenini, Stoacı filozofların eserlerinin tercümeler döneminde Arapça 'ya çevrilmemiş olmasıyla ilintilendirilebilir. Bununla birlikte,

> "Bu felsefenin İslâm düşüncesine etkisinin, daha çok İskender Afrodisi ve Yahyâ en-Nahvî gibi Aristo şarihleriyle iyi bir derlemeci olan Câlînus'un eserleri, ayrıca Plotarkhos'a isnat edilen el-'Ârâ'u-t-Tabî'iyye ve İbn Miskeveyh'e ait derleme bir eser olan el-Hikmetu'l-Halide'de yer alan "Lugazû Kabis" başlıklı diyalog kanalıyla gerçekleştiği söylenebilir. Klasik kaynaklar arasında Stoacı görüşleri özet olarak tanıtan eser Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'idir. Fârâbî'de fî Mâ Yenbeği en-Yukaddem kable Tealûmi'l-Felsefe isimli risalesinde Antikçağ'da ortaya çıkan yedi felsefe okulunun temsilcilerini anlatırken Stoa ve Stoacı filozofların görüşleri hakkında ana hatlarıyla tarihi gerçeklerle örtüşen bilgiler verir. Fârâbî'nin dille mantık arasındaki ilişkiye değinirken sözü "iç konuşma" ve "dış konuşma" diye ikiye ayırması, genel kapsamı itibariyle mantığı kavramlar ve önermeler şeklinde sınıflandırması Aristo'dan ziyade Stoacı mantık anlayışının bir uzantısı sayılır. (Kaya, (2008) s. 24-26)

İslâm düşüncesinin erken dönem âlimlerinden Cabir b. Hayyan da Stoa düşüncesinden etkilenenlerdendi. Ondan başka İslâm filozof ve kelamcılarının mantıkla ilgili tümel kavramların zihin dışı bir gerçekliğinin bulunup-bulunmadığı, tanımı tam ve eksik tanım şeklinde ayırıp tasnif etmeleri gibi pek çok konuda Stoa'nın mantık anlayışından yararlandıkları bilinmektedir. Yine Cahiz ve Ali el-Cübbâî gibi Mu'tezile kelamcıları ile Gazali'den önceki Eş'arilerin ruhu cisim şeklinde tasavvur etmeleriyle Stoa'nın ruh anlayışı arasındaki benzerlik de bir tür etkilenmenin bulunduğunun işare-

tedir. Yine Stoacı düşüncenin Aristo'nun Yeni Eflatuncu şarihleri kanalıyla İslâm Meşşâîlerine yaptığı etkinin en açık kanıtı Kindî'nin eserlerinde görülebilir. Kindî kozmolojiye ve fiziğe dair görüşlerini temellendirirken Stoacıların sıkça vurguladıkları "*Tabiat anlamsız bir iş yapmaz*" hipotezine yer vererek kozmosta yer alan her varlık türünün anlamlı bir işlevi ve hikmetinin bulunduğunu, bu sebeple evrende şans ve tesadüfe yer olmadığını şeklindeki Stoacı düşünceyi benimser ve yorumlar.(Kaya, (2008) s. 24-26)

Stoa felsefesinin İslâm coğrafyasındaki etkilerine dikkat çeken Neşşar, Müslümanların ahlak ve mutluluk arasındaki ilişki ve ahlaki eylemle mutluluğun elde edilmesin hususundaki görüşlerinde Stoacılığa yöneldiğine işaret ederek şu tespitte bulunmuştur. "*Müslüman filozoflar Hristiyan Revakıyyun'un şu görüşlerine de davet etmişlerdir: filozofun asıl gayesi kâinatta aklıyla tecelli etmek ve hak olan ilaha benzemeye çalışmaktır.* (Neşşar, (1998), s. 153-154)

Birçok İslâm filozofunca paylaşılan, bir anlamda felsefenin amacını ortaya koyan, bir anlamda da felsefeyi tanımlayan bu yaklaşımda olduğu gibi, yine başta İhvan-ı Safa'nın *Resail*'i olmak üzere çeşitli klasik İslâm felsefesi eserlerinde karşımıza çıkan *insanı küçük âlem/microcosmos* olarak tanımlamada da Müslümanlar, Stoa düşüncesinden etkilenmişlerdir.

Ancak hiç kuşku yok ki İslâm filozoflarının Stoa düşüncesinden en fazla yararlandıkları alan ahlak olmuştur. Bunun en açık örneklerinden biri, faziletleri ele aldığı konuda İbn Miskeveyh'in Stoa düşüncesinden yaptığı alıntılardır. (Fahri, (1992), s. 173) Buna ilaveten Kindî, Tusî, Kınalızade Ali Efendi gibi ahlakçıların ileri sürdüğü bir kısım görüşlerle Roma Stoa'sının ünlü filozofu Seneca'nın görüşleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Yine kelamcıların kader anlayışı ile İslâm filozoflarının kötülük kavramına getirdikleri yorumları da bu cümleden saymak gerekir. (Kaya (2008) s. 24-26)

> "Burada değinilmesi gereken ilginç bir nokta vardır. O da yaptığını kesin olarak bilmememize rağmen, Üstüvani Mehmet Efendi (1608-1668) gibi, hem de çok katı bir Osmanlı vaizinin, Stoacıların vaaz ve ders verme usulüne benzer bir yol tutmasıdır. Mehmet Efendi derslerini ve vaazlarını Ayasofya camiinde direk dibine oturarak veya yaslanarak verirmiş. İşte bundan dolayı da kendisine, Stoacı anlamında "Üstüvani" lakabı verilmiştir." (Karaman, (2010), s. 196-197)

Görüldüğü gibi, Stoacılar başta ahlak, tabiat, metafizik ve mantık konuları olmak üzere İslâm felsefesine çeşitli alanlarda etkilerde bulunmuşlardır. Ancak İslâm felsefe tarihinde, bütünüyle Stoacıları takip eden bir Müslüman düşünür veya sistematik bir İslâm Stoacılığı ortaya çıkmamıştır.

3. Meşşâîlik/Meşşâîyyûn

İslâm düşünce geleneğinde ilk olarak karşımıza çıkan tabiat felsefesine yakın bir zamanda, bir de rasyonel felsefe eylemi başlamıştır. Bu hareket mantık ve metafiziğe dayandığı, İslâm doktrini ile çabuk uyuştuğu için derhal Ortodoks bir şekil aldı. Tabiat felsefesi kendine kuvvetli bir gelenek yapamadığı halde, bu rasyonel felsefe bütün İslâm imparatorluklarında kendine yer bularak medreselerin resmi felsefesi halini aldı. Bu ekol Aristoculara verilen bir addan esinlenilerek Meşşâî okulu (peripateticiens/ yürüyenler) olarak isimlendirildi. Ancak bu isim tek başına ele alındığında yanıltıcı olabilir. Zira bu gelenek yalnız Aristoteles'in düşüncelerinden değil, aynı zamanda Eflatun, Eflatun'un şarihleri, Yeni Eflatuncular, Babilonizm, Hıristiyanlık ile bunlara ilaveten Maniheizm tesirleriyle karışmış Harran geleneği ve yine bu geleneklerle bütünleşmiş irfâniyye kültüründen de yararlanarak rasyonalist bir İslâm felsefe akımı haline gelmiştir.

3.1. Meşşâî Kavramı

İslâm düşüncesinde bu terim, Antik Yunan felsefesinden mülhem kullanılmıştır. Etimolojik açıdan ele aldığımızda, Arapça 'da yürümek anlamındaki "meşy" kökünden türetilmiş olup, çok yürüyen anlamında kullanılan *meşşâ* kelimesinin nispeti olarak elde edilen meşşâî sözcüğü, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade etmek için kullanılır. Zira Aristo, derslerini yürüyerek verdiği için İslâm felsefe geleneğinde Aristocu akıma *Meşşâîyyûn* denilmiştir. Dolayısıyla Meşşâîyyûn Yunan felsefesinde Peripatosçular olarak bilinen "*Gezinenler*"in Arapça'daki karşılığı olarak literatüre geçmiştir Bu ekole *İslâm Aristoculuğu* da denmektedir. Bununla birlikte İslâm dünyasında hiçbir zaman tam ve mutlak anlamda bir Aristoculuk söz konusu olmamıştır. Meşşâî düşünürler aynı zamanda İslâm dünyasında felâsife olarak adlandırılan Yunan felsefe çizgisindeki filozofların ilk örnekleridir. (Ertuğrul, (1341); Şahin (2000) s. 76; Güçlü ve Arkadaşları (2002) s. 962-963) Bu düşünürlerin çalışmalarıyla kısa zamanda gelişen Meşşâî felsefe, İslâm düşüncesinin en önemli ekolü olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır.

3.2. İslâm Meşşâîliği

Yukarıda değindiğimiz üzere, bu terim her ne kadar Aristocu tarzı ifade etmek için kullanılmış olsa da İslâm Meşşâîleri pür Aristocu düşünürler değildir. Hatta onlar Aristo'dan ziyade Eflatun ve Plotinos'un düşüncelerine daha yakın görüşlerden hareketle sistemlerini kurmuşlardır. Nitekim bu konuyu değerlendiren Neşşar'a göre, Meşşâîlik İslâm dünyasının özbeöz felsefi mektebi olsa da bu ekol Aristo'dan ziyade Eflatun ve Yeni Eflatuncu

görüşleri yansıtmaktadır. Bu hem Kindî hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'da açık bir şekilde görülmektedir. Bu durum o kadar belirgindir ki, Fârâbî "*Kitabu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflatun el-İlahi ve Aristo*" adlı eserinde, Meşşâîliğindeki bu samimiyete binaen Eflatun ile Aristo'nun görüşlerini telif etmeyi denemiştir. Yine İbn Sînâ da küçük risalelerinde Eflatun'cu olduğu gibi "İşarât" adlı eserinin birçok yerinde yine bu filozofun düşüncelerini yansıtmaktadır. (Neşşar, (1999), I/218) Bu nedenle "İslâm Meşşâîliği" teriminden anlaşılması gereken şey, Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncu fikirlerin, İslâm kültür potasında harmanlandığı bir düşünce atlası olmalıdır. Bu bağlamda,

> "İslâm felsefesindeki Aristotelesçilik genel hatlarıyla Aristoteles'in öğretisine sadık kalmışsa da ait olduğu dizgeye uyum sağlamak bakımından yer yer değişiklikler göstermiştir. Bu değişikliklerde Yeni Platoncuların etkisi de oldukça fazladır. Eski Yunan felsefesi İslâm dünyasına büyük ölçüde Yeni Platoncuların yapıtlarıyla aktarıldığından Meşşâîlerin felsefelerinde de Platon ve Aristoteles'in Yeni Platoncu yorumu ağırlık kazanmıştır. Bu dönemde başta Aristoteles'in ve Plotinos gibi Yeni Platoncuların –çoğunlukla Aristoteles'in zannedilen- yapıtları olmak üzere pek çok Yunanca metin bu filozofların katkılarıyla Arapça 'ya çevrilmiştir. Aristoteles'in özgün kuramını izleyen tek filozof ise onu kaynağına inerek inceleyen İbn Rüşd olmuştur." (Güçlü ve Arkadaşları, (2002) s. 962-963)

İslâm Meşşâî geleneğinde felsefi meselelere yaklaşım daha ziyade rasyonalist ve ampirist bir tarzda olmuştur. Meşşâîler aklı ön planda tutan yaklaşımları nedeniyle zaman zaman sert eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu tenkitlerde kelamcılarla aralarında olan metot farklılığının önemli etkileri olmuştur. Bilindiği gibi filozoflar, daha ziyade felsefeyi esas almış ve dini inancı, felsefeye göre açıklanmışlardır. Kelamcılar ise, dini inancı temel almış ve bunu desteklemek üzere felsefeden yararlanmışlardır. Bu konunun yanlış anlaşılması neticesi Müslüman filozoflara sert eleştirilerde bulunulmuştur. Oysaki

> "Meşşâî okuluna mensup Müslüman filozoflar, temel problemlerde İslâm akidesine dayanan, bunların yorum ve açıklamalarında, ikinci dereceden problemlerde Aristo'nun metodundan faydalanan, Eflatun ve Yeni Eflatun'cu açıklamalardan yararlanan, aklın kılavuzluğunda araştırma yoluna önem veren, İslâm dini ile Müslüman toplumla yabancılaşmadan evrensel boyutlarda fikri sistemler kuran, ömürlerini bu çabalarla dolduran kimselerdir. Onlar hiçbir zaman Allah'ı, peygamberi ve ahireti inkâr etmemişlerdir. Tam tersine bu üç esas üzerine dayalı evrensel bir felsefi sistem kurmaya çalışmakla, İslâm dininin evrensel boyutlarının insanlığa ulaştırılmasında

> büyük ve unutulmaz hizmetler yapmışlardır. Gerçi bunu yaparken İslâm âleminin genel tasvibine, bazı açıklama ve yorumlarıyla ters düştükleri de olmuştur. İslâm dininin evrensel boyutları bu uzlaştırmada kendini gösterir. Çünkü felsefe ile İslam'ın uzlaşması demek, esasen, genelde İslâm ile insanın uzlaşması demektir. Buna akıl ile vahyin, fikir ile imanın uzlaşması da denilebilir." (Şahin (2000), s. 77)

Bu tavrın en açık bir şekilde görüleceği alan Meşşâîlerin sudur anlayışları olsa gerektir. Metafizik meselelerin en mühimini teşkil eden evrenin varoluşu konusunda Yeni Eflatuncu sudur anlayışına yönelen İslâm Meşşâîleri, özellikle Tanrı'nın iradesi ve âlemin sonradanlığı meselelerinde Plotinos'cu yaklaşımı İslamî anlayışla telife yönelmişlerdir. Böylece İslâm kültürüne uygun, Plotin'den az-çok farklı bir sudur nazariyesi teşkil etmişlerdir. Yani Meşşâî filozoflar bu yaklaşımlarıyla İslam'ın yaratılış görüşüyle Yunan düşüncesinin ezeli madde anlayışını uzlaştırmaya gayret etmişlerdir.

Meşşâîlerin Antik Yunan filozoflarını ve fikirlerini İslâm kültürüne ters düşmeyecek tarzda ele almalarının temel nedeni felsefeye karşı oluşabilecek menfi bir tavrı engellenmesi ve bu ilmin İslâm dünyasında benimsenmesi sağlanması amacına yönelikti. Bunun yanında filozoflar bir bakıma fikir hürriyetlerini ve can güvenliklerini emniyet altına almak istemiş olabilirler. Yine bu nedenle olsa gerek, Eflatun, İslâm dünyasında Eflatun- u ilahi adıyla anılagelmiştir. Böyle bir isimlendirme onun peygamber olduğu kanısını destekleme amacına yönelik de olabilir. Zira bir rivayete dayanılarak Eflatun'un nebi olduğu fakat kavminin bunu bilmediği şeklinde yorumlara yer verilmiştir. Yine başka bir rivayete yer verilerek, peygamberin ehlinden biri mükemmelleştiği zaman, "*Ey bu ümmetin Aristo'su*" dediği şeklinde bilgiler aktarılmış böylece bir bakıma felsefenin İslâm coğrafyasında kabul görmesine zemin hazırlanmak istenmiştir. Her ne sebeple olursa olsun İslâm Meşşâîlerinin üzerinde önemle durduğu problemlerden biri de *din-felsefe uzlaşısı* olmuştur. Bu konu *Tehafüt geleneği* olarak bilinen bir sürece yol açmış bununla İslâm düşüncesi yeni bir boyut kazanmıştır.

İslâm felsefesinin önemli düşünürlerinin birçoğu Meşşâî gelenek içerisinde yetişmişlerdir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Rüşd bunlardandır. Dahası bu felsefî geleneğe en önemli eleştirileri yöneltmiş olan Gazali'nin bile bu okul içerisinde mütalaa edebilecek düşünceleri mevcuttur.

Bu düşünürlerden Fârâbî'nin metafizik görüşlerini ele aldığımızda şunu ifade edebiliriz ki, özgün yaklaşımın oluşmasında içinde yetiştiği İslâm kültürünün etkili olduğu bir hakikattir. O, bu zorunlu varlık fikriyle tam bir determinist hal almış ve etkisi Spinoza'ya kadar uzanmıştır. Âlemin

varlığını ve zorunluluğunu Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan alması şeklideki yaklaşımı kendisinden sonra da birçok İslâm filozofu tarafından paylaşılmıştır. Ayrıca onun, Tanrı'nın tümel akıl olmadığı ve tümel aklın Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olduğu fikrine de işaret etmemiz gerekmektedir. Böylece o, Aristo'nun fikirlerinde yer almayan Tanrı ile âlem arasında aracı bulunması konusunda, sudur nazariyesi gereğince ilk akıldan itibaren bir takım akıllar, nefisler ve felekler aracılık ettiği bir evren şemasına ulaşarak İslâm Meşşâîliğine farklı bir soluk kazandırmıştır. (Fârâbî, (1991); Türker (1969)

Burada Fârâbî örneğinde işaret etmeye çalıştığımız şey, İbn Rüşd hariç İslâm Meşşâîlerinin, sistemlerinde sadece Aristo'yu izleyen düşünürler olmadığını vurgulamaktır. Aksine İslâm Meşşâîleri görüşlerinde Aristoya yer vermekle birlikte yeri geldiğinde onu eleştirmekten ondan farklı düşünceler ortaya koymaktan ve ondan ziyade Platon ve Plotinos gibi filozoflardan da yararlanmaktan geri durmamışlardır.

İslâm Meşşâî düşünürleri her ne kadar tamamen Aristo ekseninde bir sisteme sahip olmamış ve eklektik tarzda birçok kaynaktan istifade etmiş olsalar da yine de İslâm düşüncesi içerisinde Meşşâî ekolün üzerinde uzlaştığı sistematik bir yapı oluşmuştur. Bu manada geleneğin oluşumuna imkan veren filozofların ortak fikirlerini şöylece belirleyebiliriz:

a- Bu düşünürlerin bilimsel ve felsefi araştırmalarda etkin biçimde Aristo mantığını kullanmaları. Onun mantık külliyatının (Organon) esas alınarak bu ilmin İslâm kültürüne adapte edilmesi.

b- Metafizik meseleler başta olmak üzere birçok problemin aşılmasına katkı sağlamak amacıyla bu düşünürlerin hemen büyük çoğunluğunun din-felsefe uzlaşısı yönünde çaba sarf etmiş olmaları.

c- Kindî ve İbn Rüşd dışındaki bütün Meşşâîlerin âlemin varoluşu konusunda sudur teorisini benimsemiş olmaları.

d- Sonlu ve sınırlı bir evren anlayışına sahip olup, evrende boşluğa yer olmadığı fikrinden hareketle atomcu nazariyeyi reddetmeleri.

e- Bedenden bağımsız bir ruhun varlığını kabul etmeleri.

f- Nübüvvet anlayışları bağlamında bilgi anlayışlarında vahye yer vermeleri.

g- Ahlak felsefelerinde mutlulukçu ahlak anlayışını benimsemeleri. (Kaya, (2004) 29/395-396)

Burada şunu tekrar vurgulamalıyız ki İslâm Meşşâîleri bir bütün halinde aynı düşünce düzleminde yer almamışlardır. Bu sebeple Eflatun ve

Plotinos'cu görüşlere yer veren filozofların aksine gerçek manada Aristotelesçi bir filozof olarak niteleyebileceğimiz İbn Rüşd'ü diğerlerinden ayırmalıyız. O, hem Aristoteles'in eserlerini inceleyip tanımakla/tanıtmakla, hem de onun düşüncesini, bünyesine karıştırılan yabancı unsurlardan ayrıştırarak, İslâm dünyasının gerçek Aristocu filozofu olmayı layıkıyla hak etmiştir. İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerine yaptığı şerhlerle bir yandan onu İslâm dünyasına tanıtırken, diğer taraftan bütün insanlığın ona ulaşabilmesine imkan sağlamış, bir anlamda Batı'nın uyanışına zemin hazırlamıştır. Bu anlamda Rönesans'ın ilk adımları onun bu çalışmalarıyla filizlenmiştir denilebilir. Yine İbn Rüşd'ün, Gazali'nin İslâm Meşşâî geleneğine yöneltiği ağır eleştirilere, onunla aynı zeminde mücadele ederek yaptığı müdafaa, İslâm düşüncesinin çok daha ağır yaralar alıp, felsefenin İslâm dünyasından silinip gitmesini engellemiştir.

Sonuç olarak, her ne kadar İslâm Meşşâîliği, Aristocu felsefeye nispetle bu ismi almış olsa da, tam anlamıyla bir Aristocu felsefe olmadığı bilinmelidir. Hatta İslâm Meşşâîlerinin, Sokrates, Eflatun, Plotinos vb filozoflara yönelerek, İslâm kültürü etkisinde şekillendirdikleri, İslamî ilkelerle yoğrulmuş bu anlayışlarında, başta Aristoteles olmak üzere Antik Yunan düşünürlerine eleştiriler getirdikleri, onların görüşlerinden farklı düşüncelere ulaştıkları da ifade edilmelidir. Bu düşünce hareketinin, İslâm medeniyeti içerisinde gözle görülür bir ağırlık kazanmasına karşın, en şiddetli eleştirilere özellikle Gazali'yle birlikte maruz kalmıştır. Bu eleştiriler ve onlara verilen yanıtlar bağlamında İslâm düşüncesinde yeni bir gelenek (Tehâfût) hayat bulmuş İslâm düşüncesi yeni bir soluk kazanmıştır. Bütün bunları dikkate alarak ifade etmeliyiz ki, Meşşâî gelenek İslâm medeniyetine, bilim, kültür ve fikir hayatına, bunun yanında insanlık düşünce dünyasına çok önemli katkılar sağlamıştır.

4. İşrâkıyye

İşrâkilik İslâm düşüncesi içerisinde gelişen ve kurucusu kabul edeceğimiz Ş. Sühreverdî ile özdeşleşen bir ekoldür. Bu ekol, "*Doğu*" ya özgü bir felsefe geleneği olarak ön plana çıkmış ve İslâm Meşşâîliği başta olmak üzere bir kısım felsefi geleneğe bir aksülamel şeklinde kendini takdim etmiştir. Ancak beslendiği kaynaklar ve kendisini konumlandırdığı felsefi alan açısından ele alındığında bu iddiasını tam olarak gerçekleştirdiğini ifade etmemiz mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte barındırdığı sezgisel yöntem ve irfanî boyutu dolayısıyla İslâm düşüncesine yeni bir soluk getirdiği ve Gazali sonrası büyük güç kaybeden Meşşâîliğe karşı günümüze değin varlığını devam ettirerek İslâm düşüncesine canlılık kazandırdığını da belirtmeliyiz.

Bu ekolün kurucusu Sühreverdî'nin İslâm düşüncesine katkısı göz önünde bulundurulduğunda felsefî fikirlerinin özgünlüğünden bahsetmemiz mümkün olsa da, Mehmet Bayraktar'a göre,

> "Sühreverdî'nin işrâkîliği aslında tamamen özgün Doğu veya İslâmi felsefe değildir. Çünkü yapısı itibariyle Eflatunculuk, Zerdüştlük, Gazâlî ve daha önceki sûfîlerin düşüncelerine bağlı ve hatta Meşşâîlikten esinlenerek meydana getirilmiş eklektik bir felsefedir. Buna rağmen İslâm kültüründe yeni bir felsefe tarzı olmasından ve birçok sıkı takipçisi olduğu için işrâkîliğe İslâm felsefesinin bir ekolü olarak bakılabilir. Bu bakımdan da İşrâkîlik, İslâm felsefe tarihinde, İslâm'a has, gerçek manada tek ve biricik ekoldür." (Bayraktar, (1997), s. 105)

Bu ifadelerden hareketle Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinin eklektik, ancak özgün bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz.

4.1. İşrâk Kavramı

Etimolojik açıdan ele aldığımızda "*şark*" kökünden türetilen "*işrâk*" kelimesi, sözlükte "*güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı*" gibi anlamlara gelir. (el-İsfehânî,(trsz), s. 258) Yine bu kökten türeyen "*meşrık*" ise coğrafya olarak Doğu'yu ifade eder. Terim anlamında işrâk; epistemolojik açıdan, akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevî tecrübeye) dayanan bilgi için kullanılır. Sembolik olarak da işrâk, güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması gibi, coğrafî anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu Hikmeti olduğunu ifade eder. (Kaya, (2001), s. 453)

Yukarıdaki ifadeleri ıstılahî bağlamda değerlendirdiğimizde ise İşrâk kavramını şu şekilde tanımlayabiliriz:

> "İşrâkiye felsefesinin bir terimi olan işrâk, bu felsefede hem keşf'i hem de zuhuru ifade eder. Güneşin işrâkı ile eşyanın görülmesine imkan vermesi gibi manevi işrâk yahut sezgi de insana bir çok bilgiyi (marifeti) ilham yoluyla verir. Bu felsefede keşif ve sezgi, akıl ve tetkik çok önemlidir." (Bolay, 1993, s. 121)

Yine İ. F. Ertuğrul da İşrâk kavramının "*marifet ve irfan*" anlamlarını taşıdığını belirtmiştir.

İslâm düşüncesinde bu kavramı esas alarak bir ekol oluşturan Sühreverdî'nin epistemik anlayışında İşrâk, gerçeğin bilgisine ulaşmayı, ontolojik tasavvurunda ise varoluşu ifade etmektedir. Bu sebeple işrâk, hem keşf hem de zuhuru ifade eden bir terimdir, denilebilir. Nasıl ki güneşin doğuşu ile

saçtığı ışıklar nesnelerin varlığını ortaya çıkarıyorsa, işrâk da sezgisel bir yolla nesneleri akıllara ilham eder ve görünür hale getirir.

Sühreverdî'nin bu terimi felsefî düşüncelerini ifade ettiği temel kitabına (Hikmetu'l-İşrâk) isim yapması oldukça dikkat çekicidir. Buradan anlıyoruz ki, onun bu terime yüklediği anlam, sözlük anlamının ötesindedir. Onun düşünce ufkunda bu kavram, aydınlanma ve Doğu anlamlarının ikisini de kendisinde birleştirmesi, güneşin doğudan doğarak, her şeyi aydınlatması ve bu yüzden de ışığın yurdunun irfân ve aydınlık ile aynı olması sembolizmine dayanır. Batı, güneşin batıp karanlığın hükmettiği yer olduğu kadar madde, cehalet ve istidlâlî düşünce yurdu ve kendi mantıksal yapılarının arasında şaşırmış bir yerdir. Öte taraftan istidlâlî düşünce ve rasyonalizmi aşan Doğu ise, ışığın ve varlığın dünyası, bilginin ve aydınlığın yurdudur. O, insanın nefsinden ve dünyadan kurtulmasını sağlayan, arınma ve kutsallıkla birleşmiş olan bilginin yurdudur. (Nasr, (1963), s. 379)

"*İşrâk*" teriminin İslâm düşünce geleneğinde Sühreverdî'den önceki serüveni ile ilgili yapılan bir araştırmada bu terimin, İbn Vahşiyye (Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Kays el-Kesedanî/ ö. 914) adlı bir müellife atfen ortaya koyulduğu tespitine değinmek gerekiyor. Buna göre İbn Vahşiyye, İşrâkiliğin menşeini Hermes'e dayandırmakta, ortaya çıkışını ise onun haleflerine bağlamaktadır. Müellif, Hermes'in haleflerini dört grupta değerlendirmekte; ilk iki grubun Hermes'in çocukları ile erkek kardeşinden oluştuğunu ve bu gruptakilerin aralarına hiçbir yabancıyı karıştırmaksızın gizli öğretiyi başkalarına açıklamayarak sırrı koruduklarını ileri sürmektedir. Güya Hermes'in kız kardeşinin çocuklarından oluşan üçüncü grup, yabancılarla temas kurmuş ve böylece dışarıdan bazıları öğretinin sırlarına vakıf olup onların sembollerini (rumuz) yorumlamıştır. Dördüncü grup tamamen Hermes'in halefleriyle teması başarmış olan yabancılardan oluşmaktadır. İşte İbn Vahşiyye'ye göre üçüncü grup "*İşrâkiye*", dördüncü grup "*Meşşâiye*" adını almaktadır. Düşünürün çağına ulaşan literatür de bu iki gruba aittir. (Kutluer, (1996), s. 107)

Burada her ne kadar Sühreverdî'ye özgü içerik taşıyan "*meşrik*" ve "*işrâkî hikmet*" kavramlarına vurgu yapılıyorsa da, İbn Sînâ'nın bu terimlerle olan ilişkisi bağlamında Sühreverdî'ye öncülüğüne işaret etmek gerekir. Bu anlamda İbn Sînâ da "işrâkî bir felsefe" tasarlamıştı; fakat yaşamının son anına denk gelmesi dolayısıyla onun tasarısı başarısızlığa uğramaya mahkum oldu. Bu sebeple Şeyhu'l-İşrâk, "*İşrâki Hikmet'i bilmek isteyeni kendi kitabını incelemeye çağırmakta idi.*" (Corbin, (1993), s. 206-207) Görülüyor ki Sühreverdî, İbn Sînâ'yı yetersiz bulsa da onu işrâkî hikmetin

arayıcıları, belki de kurucuları arasında saymaktan ve kendisinin de ondan etkilendiğini sergilemekten kaçınmamaktadır. Ancak bu etkilenme ilimdeki devamlılığın bir sonucu olsa gerektir.

4.2. İslâm Düşüncesinde İşrâkîlik

İşrâki gelenek her ne kadar İslâm dünyasında Sühreverdî'ye nispetle ele alınıp, onun felsefi serüveni niteliğinde değerlendirilse de şunu vurgulamalıyız ki, bu düşüncenin Sühreverdî'nin zihin dünyasında şekillenmesine zemin hazırlayan bir atmosfer ondan önce de mevcuttu. Sühreverdî bu hareketi, bir anlamda selefi sayılabilecek İbn Sînâ'nın izinde temellendirmiş ve kendisinden sonraya da kolaylıkla takip edilebilecek bir miras bırakmıştır.

Burada kısaca İbn Sînâ'daki İşrâki eğilimi ortaya koymaları açısından şu bilgilere yer verebiliriz. Düşünürün, *Şifa*'nın başında bahsettiği "*el-Hikmetu'l-Maşrikıyye*" terimi; bunu bir kitap ismi olarak kabul eden araştırmacılar tarafından muhtemelen bu esere giriş olarak kaleme aldığı "*Mantıku'l-Meşrıkıyyun*", isimli eseri. Önemli eserlerinden "*el-İşârât'ın "Ariflerin Makamları"* bölümü, "*Hayy b. Yekzan*", "*Salaman ile Absal*", ve "*Risale fi Mahiyeti'l-Işk*" gibi simgesel roman ve risaleleri ile metafiziğinin önemli bir konusu olarak "*Faal akılla ittisale yer vermesi*" yanında bununla bağıntılı olarak epistemolojisinde *hads/sezgiyi* önemsemesi. Yukarıda işaret ettiğimiz ve İbn Sînâ'da işrâki eğilime ışık tutuğunu var saydığımız bu örneklere İbn Sînâ'nın eserlerinden şu şekilde ulaşmamız mümkündür.

İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yekzan* eseri bu konuda bize önemli veriler sunmaktadır. Düşünürün burada *Faal akıl*, *Doğu* (maşrik), *Batı* (mağrib) ve *ilm'i hakiki* gibi terimlere yüklediği anlamları, ondaki işrâki bakışın ifadeleri değerlendirebiliriz. (İbn Sînâ, (1997), s.24-71) Burada Faal akılla doğrudan bilgi edinme eylemi, doğunun aydınlık, batının karanlık anlamında coğrafi bir terim olarak değil de sembolik anlamlarda kullanılması, ilmi hakiki'nin ise, *marifet-i işrâk* yani içe doğan bir aydınlanma şeklinde ele alınması da düşünürün işrâki eğilimini ortaya koymaktadır.

Yine düşünür *İşârât* da *bilge insan* olarak ele aldığı *arifleri* anlatırken şu ifadeleri kullanır.

> "Arif nezdinde züht, himmetleri ile tahayyül ve vehim güçlerine yönelik bir tür eğitim (riyazettir) dir. Bu riyazetin hedefi söz konusu güçleri, kendilerine alışkanlık kazandırmak suretiyle, aldanmışlık âleminden Hakkın katına yönlendirmektir. Böylelikle bu güçler batın sırrına teslim olur hale gelir. Artık Hak kendisine ne zaman tecelli etse, bu tecelli ile çatışmaz. Böylelikle sır, güçlü parıltılara (şuruk) yönelir ve bu karar kılmış bir meleke halini alır. Sır her ne zaman isterse, himmetlerinin (güçlerinin) bir karşı koyması olmak-

> sızın, bilakis onların refakatiyle Hakkın nuruna muttali olur. Böylece bütünüyle birlikte kutsiyet yoluna katılmış olur." (İbn Sînâ, (2005), s.183.)

İbn Sînâ'nın burada arif kişiyi, züht yolunu seçerek, bir nevi riyazetle elde ettiği bir meleke ile batınî sırlara ulaşmasını, tecelliye mazhar olmasını, güçlü bir işrâk ile Tanrı'nın nuruna ulaşabilmesini tasviri, İşrâki bir yöneliş ve dahası Sühreverdî ile yeniden şekillenen İşrâk düşüncesinin ilk fikri habercileri olarak değerlendirmemiz mümkün görünmektedir.

Yine İbn Sînâ'nın "*Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*"si tetkik edildiğinde onun bu eserde ifade etmeye çalıştığı Tanrı'ya aşkın gerçekleşmesini ve insanın Tanrı'nın tecellisine mazhar olmasını izahı da işrâki bir eğilim olarak vurgulanabilir.(Bekiryazıcı, 2005)

Bütün bunlara ilaveten bizzat Sühreverdi'nin İşrâk yolunda İbn Sînâ'yı bir habercisi olarak gördüğün belirten ifadeleri bu iki düşünür arasındaki devamlılığın en belirgin delili olsa gerektir. Biliyoruz ki Sühreverdî, Meşşâîleri eleştirirken İbn Sînâ'yı ayrı tutmuştur. Hatta *Telvihat*'ın da İbn Sînâ'dan *büyüğümüz, saygın insan* diye bahsetmiştir. Örneğin Faal akılla ittisale dair bir nakle yer verirken "*müteahhirunun değerlilerinden*" ifadesi ile ona olan ilgisini belirtmiştir. Oysaki aynı eserin girişinde hedefinin meşşâîlerin yorumlarına itibar etmeksizin Aristoteles'in öğretisinin asıl ilkelerini vermek olduğunu dikkat çekmişti. (Sühreverdî, (1993), I, 2.) Meşşâîleri çok fazla önemsemediğini ifade ettiği eserinde bile İbn Sînâ için bu sıfatları kullanması üzerinde durulması gereken bir husustur. Zaten Sühreverdî eserlerinde İbn Sînâ'yı bizzat kaynakları arasında göstermiştir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın da kendisi gibi bir *doğu hikmeti* kurmak istediğinden, ancak bu girişimini tamamlayamadığından bahsetmiştir. (Sühreverdî, (1993), I, 195.) Bir başka eserinde ise, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yekzân* ve *Salaman ve Absal* kıssalarından bahsetmekte onlardaki hikmet ve sırları övmekte ve bir bakıma İbn Sînâ'nın bu eserlerinde bıraktığı yerden kendi *Kıssatu'l-Garbiyye*'sini yazmaya başladığına işaret etmiştir. (Sühreverdî, (1993), II, 274-275) Bunlar bize açıkça, işrâkî felsefenin köklerinin bir yönü itibariyle İbn Sînâ'nın hikmetinde olduğunu göstermektedir. Bunların ışığında ifade edebiliriz ki, Sühreverdî, İbn Sînâ'nın hem Aristocu yönünden, hem de daha sonra bir doğu felsefesi kurma girişiminden etkilenmiş, o İbn Sînâ'dan ancak kendine özgü nur felsefesinin teknik terimlerini kullanırken ayrılmıştır.

Sühreverdi'nin şu ifadeleri bu etkiyi oldukça açık bir şekilde gösterir.

> "Ben 'Hayy b. Yekzân' hikayesini okuduğum zaman içinde rûhânî kelimeler ve gözlemlerden soyutlanmış derin işaretlerden gariplik-

> ler olmasına rağmen onu, filozofların sembollerine emanet edilmiş ve 'Hayy b. Yekzân' kıssasının sahibinin tertip ettiği "Salaman ve Absal Kıssası"nda gizli ve ilahî kitaplarda saklı "Büyük bir sarsıntı" (Kur'an-ı Kerim, 79 Naziat/34) olan "yüce bir hakka" işaret ediyor buldum. Bu, üzerine tasavvuf ehlinin ve mükâşefe ashabının makamlarının dizildiği bir sırdır." (Sühreverdî, (1993), I, 274-5)"Ben de bu bağlamda bazı asil kardeşlerimiz için, "Batılı Sürgünün Öyküsü" adını verdiğimiz bu öyküde bir şeyler anlatmak istedim. Bu emelimde Allah'a tevekkül ediyorum" (Sühreverdî, (1997), s. 97)

İşte bu ifadeler Sühreverdî'nin hikâyesinin İbn Sînâ'nın bıraktığı yerden başladığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Burada açıkça görülmektedir ki, Sühreverdî bu konuda İbn Sînâ'dan oldukça etkilenmiş ve yetersiz bulsa da onu takip etmiştir.

Sühreverdî bu projeyi hayata geçirirken, kendisinden önce bu anlayışa yönelen teşebbüslerinin ve bu faaliyetlerin eksikliklerinin bilincinde olduğuna da işaret etmiştir. O, İbn Sînâ'nın maşrıkî felsefe tasarısını gerçekleştirememesinin sebebini, gerçekten maşrika nispet edilmeyi haklı kılacak olan maşrıkî kaynağı ve ilkeyi bilememiş, tanıyamamış olmasında görüyordu. Çünkü Sühreverdî'nin iddiası, İbn Sînâ'nın *Hosrevaniler* denen eski İran hakîmleri çevresinde ortaya çıkan ve en üstün anlamı ile ilahi hikmeti (theosophia) temsil eden bu kaynağı tanıyamamış olduğu yönündedir. Bu sebeple de İbn Sînâ, işrâkî hikmeti oluşturamamış ve bu ekolün tamamlanması Sühreverdî'ye nasip olmuştur.

Sühreverdî'nin işrâk terimine yüklediği anlamı da şöylece belirleyebiliriz. Sühreverdî'ye göre işrâk, "*Allah'ın yolu*" ve "*bütün ilimlerin kendisiyle insana ulaştığı*" bir aydınlanmadır. (Sühreverdî, (1993), I, 194-196) "*İşrâk, aklî nûrların zuhuru*" "*Allah'tan gelen soyut, özel bir ışımadır.*" (Sühreverdî, (1993), I, 487) Dolayısıyla işrâk kavramını, aklî nûrların zuhuru, parlaması ve akışıyla gerçekleşen bilgilenme ve varoluş şeklinde anlamlandırabiliriz.

Sühreverdî'nin işrâkîliği özellikle *Hikmetü'l-İşrâk* esas alındığında Platonculuk ile Aristoculuğunun bir sentezi olarak görülebilir. O, kitabında Aristo'yu eleştirmesine rağmen belli noktalarda birikiminden istifade eder. Böylece karşımıza araştırmaya dayalı ve keşfi esas alan eklektik bir felsefe çıkar. (Ebu Reyyân, (trsz), s. 120) Ancak Sühreverdî işrâk anlayışında irfânî boyuta önem vererek ekolünün Bâtınî bir ekol olarak nitelenmesine de yol açmıştır.

İşrâk teriminin Sühreverdî ile birlikte ulaştığı bu zengin muhteva ve felsefi açılım Sühreverdî'nin idamından sonra İslâm düşünce geleneğinde devam-

lılığı olan bir ekole dönüşmüştür. M. İkbal bu durumu şu edebi ifadelerle tespit etmiştir. "*Katiller ölüp gittiler, fakat ücreti kanla ödenmiş olan felsefe hala yaşıyor ve nice ateşli hakikat arayıcısını kendine çekmeyi başarıyor.*" (İkbâl, (1997), s. 93) Dolayısıyla özellikle irfanî mektepler başta olmak üzere felsefi bir eylem olarak da *İşrâk Felsefesi* İslâm düşünce geleneğinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu hareket İslâm felsefesi literatüründe *İşrâkiyye/İşrâkîlik* olarak isimlendirilmiştir. Zaten bizzat Sühreverdî de, bu yolda kendisini izleyenleri *İşrâkıyyun* (İşrâkîler) olarak tanımlamıştı. (Sühreverdî, (1993), I, 401)

5. Sonuç

Sonuç olarak yukarıda ele aldığımız konular ışığında şunu söyleyebiliriz ki, İslâm düşünce geleneği incelendiğinde ne bir kısım oryantalistlerin iddia ettikleri gibi, bir Antik Yunan felsefesinin taklidi ne birbirinin şerh ve haşiyesi şeklinde teşekkül etmiş ve bir bütün oluşturmaktan uzak düşünce yığınlarıyla karşılaşıyoruz. Bilakis bu hareket içinde yer alan düşünürler ve onların birbirinden orijinal eserleri ile yüzleştiğimizde karşılaştığımız şey, İslâm medeniyeti ve insanlığa birçok yönden olumlu katkılar sunan muazzam bir felsefi birikimdir. Bütün bu faaliyetler zinciri ise ya Meşşâîlik, İşrâkilik gibi düşünce okulları şeklinde ya da Rivâkıyye gibi Helenistik döneme çok şeyler katmış geleneklerin bir kısım fikirlerinden yararlanmak suretiyle vücut bulmuştur. Bu anlamda İslâm düşünürleri yabancı kültürlerden aldıkları bilgileri kendi kültürleri ile yeniden yorumlayarak İslâm felsefesine özel, özgün düşünce ekolleri haline dönüştürmüşlerdir.

Kaynaklar

Aydın, İ. H. (2000), *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul, Bil Yayıncılık.

Bayraktar, M. (1997), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, TDVY.

Bekiryazıcı, E. (2005), *Ş. es-Sühreverdi'nin Felsefesinde Ontoloji* Problemi, Erzurum.

_____. (2009), "*Burhân'dan Keşf'e Yöneliş Ya Da Sühreverdi'de Bilginin Kaynağı Problemi*", EKEV Akademi Dergisi, Sayı:38, Yaz.

Bircan, H. H. (2008), *İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat.

Bolay, S. H. (1999), *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, Aköçağ Yayınları.

Cevizci, A. (2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma.

Corbin, H. (1986), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, , İstanbul, İletişim Yayınları

De Boer, T. J. (1960), *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, AÜİF Yayınları.

Ebu Reyyân, M. A. (trhsz), *Usûlu'l-Felsefetu'l-İşrâkîyye inde Şihâbuddin es-Sühreverdî*, İskenderiye – Mısır

Ertuğrul, İ. F. (1341), *Lugatce-i Felsefe*, İstanbul.

Fârâbî, (1991), *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Beyrut.

Fahri, M. (1992), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları.

Güçlü A. B. ve Arkadaşları, (2002) *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat.

Gutas, D. (2004), *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları.

İkbâl, M. (1997), *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İstanbul, İnsan Yayınları.

el-İsfehânî, R. (trsz), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru'l-Marife

Karaman, H. (2010), *İslâm Felsefesi Tarihi*, Rize, STS.

Kaya, M. (2004)"Meşşâiye", *DİA*, Ankara, 29/393-396.

_____.(2001), "İşrâkıyye", DİA, İstanbul, 23/ 435-438.

Kutluer, İ. (1996), *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, İz Yay.

Nasr, S. H. (1963), "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy* içinde, (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden.

_____. (trsz), *Three Muslim Sages*, Delmar- New York, Caravan Books. (Bu eserin kullanımında tercümesinden yararlanılmıştır. Bkz. (Üç Müslüman Bilge, İnsan Yayınları, çev, Ali Ünal, İstanbul 1985)

Neşşar, A. S. (1998), *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, İnsan Yayınları.

es-Sühreverdî, Ş. Y. b. Habeş b. Emirek, (1993), "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk* (içinde), Tahran.

_____. (1993), "Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye", *Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk* (içinde), ed. Henry Corbin, II. cilt, Tahran, ss.274-297.

_____. (1993), "Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat", *Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk* (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran, ss. 193-505.

_____.(1993), "Kitabu'l-Mukavemât", *Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk* (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran, ss. 122-192.

_____.(1993), "Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye", *Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk* (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran, ss. 1-121.

Şahin, H. (2000), *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara.

eş-Şehrezûrî, Ş. (1988) *Tarihu'l-Hukema Nüzhetü'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrâh*, Trablus, Cem'iyyetu'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye.

Türker, K. M. (1969), *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara.

Ülken, H. Z. (1998), *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, Ülken Yayınları.

_____. (1995), *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, Ülken Yayınları.

Ziyâî, H. (1999), "Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini", *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, (içinde) Butterworth, ed. Charles E.- çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları.

İleri Okumalar için Tavsiye Edilen Kaynaklar

Açıkgenç, A. (1992), *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, İnsan Yayınları.

Adıgüzel, N. (2005), *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları*, Ankara, İlahiyat.

Arslan, A. (1996), "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine* (içinde), Ankara, Vadi Yayınları, ss. 9-45.

_____. (1996), "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", *İslâm*

Atay, H. (1974), *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, AÜİFY.

Bayraktar, M. (2009), "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* (içinde), Ankara, Elis Yayınları, ss. 15-26.

Behiy, M. (1992), *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, ss. 23-34.

Çetinkaya, B. A. (2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları.

_____.(2009), *"İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı"*, ss. I/ 129-150, Sivas.

Kaya, M. (2001), "İşrâkıyye", DİA, 23, 435-438.

Kumeyr, Y. (1992), *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Kutluer, İ. (2001), "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: *İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı"*, Divan, y. 6, sy. 10.

Olguner, F. (1993), *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*, İzmir, Akademi Kitabevi.

Yaran, C.S. (2003), "İslâm Felsefesinde Eklektisizm Sorunu", *İslâm Felsefesinin Sorunları* (içinde), Ankara, Elis Yayınları.

4. BÖLÜM

İLK İSLAM FİLOZOFU: KİNDÎ

İLK İSLAM FİLOZOFU: KİNDÎ

Enver Uysal

1.Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Kindî, İslam felsefesi geleneğinde "ilk İslâm filozofu" ve "ilk Arap filozofu" olarak bilinir. O, hem Doğulu hem de Batılı İslâm felsefesi araştırmacılarınca ittifakla "ilk İslâm filozofu", ayrıca "Arapların yetiştirdiği ilk filozof" olması hasebiyle "ilk Arap filozofu" olarak kabul edilmektedir. Tam adı Ebû Yusuf Yakub b. İshak b. Sabbah b. İmran b. İsmail b. El-Eş'as b. Kays el-Kindî'dir. Soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 801 olduğu tahmin edilmektedir. Güney Arabistan'ın köklü kabilelerinden "Kinde" kabilesine mensup olduğu için "Kindî" lakabını almıştır. Ataları yıllarca bu kabilenin yönetimini ellerinde bulundurmuştur. Beşinci kuşaktan dedesi Eş'as b. Kays, kabilesinin meliki iken, 631 yılında bir heyet ile Medine'ye gelmiş, Hz. Peygamber'in huzurunda İslam'ı kabul ederek, Ashab'tan olma şerefine nail olmuştur.

Kûfe'de hayatının ilk dönemlerine dair fazla şey bilinmemekle beraber, Kindî dünyaya geldiğinde babası İshak b. Sabbah, Kûfe valisidir. Bu aile Emeviler ve Abbasiler döneminde de devlet yönetiminde önemli görevlerde bulunmuştur. Dolayısıyla Kindî seçkin ve soylu bir ailenin çocuğudur ve kendini yetiştirme açısından, yaşadığı dönemde her çocuğun sahip olamayacağı imkanlara sahiptir. Verdiği eserler, bıraktığı iz ve etkisi düşünüldüğünde, Kindî'nin de bu imkanları iyi değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Kûfe, Basra ve Bağdat, Kindî döneminin önemli ilim merkezleridir. Tahsil dönemine dair elimizde kesin bilgiler yoksa da, filozofumuzun çocukluk

dönemini Kûfe'de, gençlik dönemini ise Basra ve Bağdat'ta geçirdiği anlaşılmaktadır. Geleneğe uygun olarak Kindî, Kur'an eğitimini ve temel dinî bilgileri, ayrıca dil ve edebiyat eğitimini Kûfe ve Basra'da almıştır. Bu iki şehir o dönemde dil ve edebiyatta "ekol" olmuş şehirlerdi. Ayrıca Basra, dinî düşünce ve bilimdeki etkinliği, teolojik yeni oluşumlara ve tartışmalara sahne olması bakımından İslam dünyasının önde gelen ilim merkezlerinden biriydi. Mutezile, Mürcie ve Kaderiyye orada ortaya çıkmış, Nazzam, Vâsıl b. Ata, meşhur Hasan Basri ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî düşüncelerini orada bayraklaştırmışlardı. Kelamın Mutezile elinde bağımsız bir ilim olarak şekillendiği bu dönemde, tam da bu bölgede yaşamış olan Kindî'nin, Basra'da bulunduğu sırada bu mezhebin Basra kolundan büyük ölçüde yararlandığı ve diyalektik alanındaki ilk zihinsel disiplinini burada kazandığı düşünülmektedir.

Kindî, hayatının daha sonraki dönemlerinde, yaşadığı yüzyılın hem fikrî hem de siyasi hayatının merkezi olan Bağdat'a geçmiş, tahsilini orada tamamlamış, dinî ve felsefî düşüncedeki olgunluğunu orada gerçekleştirmiş, sonra da hayatının sonuna kadar Bağdat'ta yaşamıştır. Ölüm tarihi 866 ya da 870 olarak kabul edilmektedir.

Kindî bir düşünce ve felsefe adamı olduğu kadar, siyasi hayata da yakın bir filozof idi. Birikimini devlet yönetimine de yansıtmak amacıyla, dönemin halifelerine yakın durmuş, halifeler de onun felsefî ve siyasi birikim ve tecrübesinden yararlanmak istemişlerdir. Kindî, Abbasi halifelerinden Me'mun (813-833), Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847)'ın himayelerini görmüş, çalışmalarında onların desteğini yanında hissetmiştir. Bu üç halifenin de felsefî düşünceye duydukları ilgi ve Mutezilî düşüncenin yayılmasına verdikleri destek bilinmektedir. Özellikle Me'mun, Bağdat'ta "Beytü'l-Hikme" adında bir "bilimler akademisi" kurmuş (830), İslam dünyasının her tarafına, hatta Bizans'a kadar adamlar göndererek felsefî ve bilimsel kitapları Bağdat'a getirtmiştir. Çoğu Grekçe olan bu kitaplar daha çok Süryanî mütercimler tarafından önce Süryanîceye, sonra da Arapçaya tercüme edilmiştir. Kindî kısa sürede Me'mun'un takdirini kazanmış, onun sarayda düzenlediği dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılarak, bu konulardaki yetkinliğini kanıtlamış, Beytü'l-Hikme'deki alim ve mütercimler kadrosu içinde yer almayı başarmıştır. Bu üç halife Mutezile'yi devletin resmi mezhebi olarak kabul ederken, Mütevekkil Ehl-i Sünnet yanlısı bir politika izlemiştir. Bu dönemde Kindî gözden düşmüş ve hayatının son yirmi yılını saraydan uzak, daha çok münzevi bir hayat sürerek geçirmiş, kendini çalışmalarına vermiştir.

2.Eserleri

İslam dünyasında ilim ve düşünce hayatının geliştiği, tercüme hareketinin en yoğun olduğu dönemde yaşayan Kindî, bu çalışmalara üst düzeyde bir destek vererek geriye 270 civarında eser bırakmıştır. Ancak bu eserlerin çoğu ya dönemin yöneticilerinden birine ithafen ya da Kindî'nin öğrencilerinden birinin sorusu üzerine, ona cevap olarak yazılmış küçük risalelerden oluşmaktadır ve çoğu günümüze kadar ulaşmamıştır.

İslam düşünce tarihçileri Kindî'nin eserlerine dair farklı rakamlar vermektedir: İbnü'n- Nedim 241, İbnü'l-Kıftî 224, İbn Ebî Usaybia ise Kindî'ye 281 eser nispet eder. İzmirli İsmail Hakkı ise Kindi'ye ait listesinde onun eser sayısını 272 olarak gösterir.

Abdülhadî Ebû Rîde 1950'li yılların başında Kindî'nin Süleymaniye kütüphanesinde bir mecmuada yar alan risalelerini "*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*" adıyla iki cilt halinde neşretmiş (Kahire I, 1950; II, 1953), birinci ciltte felsefe ve metafiziğe dair, ikinci ciltte ise fizik ve tabiat bilimlerine dair risaleleri toplamıştır. Bu çalışma, birinci ciltte 14, ikinci ciltte 11 olmak üzere toplam 25 risale içermektedir. Bu neşrin birinci cildi, baş tarafına tıpkı Ebû Rîde'nin yaptığı gibi, Kindî'nin hayatı, yaşadığı dönem, felsefesinin farklı boyutları ve eserlerinin tanıtımına yer verdiği uzun bir Giriş ekleyerek, Mahmut Kaya tarafından Türkçeye çevrilmiştir (*Kindî Felsefî Risaleler*, Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002). Bu çeviri Kindî ve felsefesinin ülkemizde tanınması açısından felsefî kültürümüze önemli katkı sağlamıştır. Bu çeviri sayesinde Türk okuru Kindî'nin düşüncelerini ilk elden öğrenme imkanı bulmuştur. M. Kaya'nın bu çalışmasının Giriş'inde Kindi'nin 277 eseri ismen sıralanmış ve her biri hakkında varsa kısa bilgiler verilmiştir.

Kindî'nin *Fi'l-Hîle Li Def'il-Ahzân* adlı 15-20 sayfalık küçük risalesi ise Mustafa Çağrıcı tarafından Türkçe çevirisi ile birlikte neşredilmiş (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998), keza Mahmut Kaya *Kindî Felsefî Risaleler* içinde bu risalenin çevirisine de yer vermiştir.

Kindî çok velûd bir filozoftur. Felsefe, fizik, psikoloji, reddiye, geometri, astronomi, astroloji, küresel varlıklar, gök küreleri, boyutlar ve mesafeler, meteoroloji, tıp, kimya, optik vb. alanlarda eser yazmış olması, onun felsefî ve bilimsel anlamda ilgi alanının ne kadar geniş olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Biz burada Kindî'nin bugüne ulaşan eserlerinden Türkçeye çevrilenlerin isimlerini vermekle yetineceğiz. Bu eserler, çevirisi Mahmut Kaya'nın *Kindî Felsefî Risaleler* içinde yer alan risalelerdir:

1. İlk Felsefe Üzerine (Kitab Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ)
2. Tarifler Üzerine (Risale Fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ)
3. Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine (Risale Fi'l-Fâili'l-Hakkı'l-Evveli't-Tâm ve'l-Fâili'n-Nâkıs Ellezî Hüve bi'l-Mecaz)
4. Alemin Sonluluğu Üzerine (Risale Fî İzâhı Tenâhî Cirmi'l-Âlem)
5. Sonsuzluk Üzerine (Risale Fî Mâiyyeti Mâ Lâ Yümkinû en Yekûne Lâ Nihâyete Leh ve Me'llezî Yukâlu Lâ Nihâyete Leh)
6. Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine (Risale Fî Vahdâniyyeti'llâh ve Tenâhî Cirmi'l-Âlem)
7. Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Kitâb Fi'l-İbâne Ani'l-Illeti'l-Fâileti'l-Karîbe Li'l-Kevn ve'l-Fesâd)
8. Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (Risale Fi'l-İbâne an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ)
9. Cisimsiz Cevherler Üzerine (Risale Fî Ennehû Tûcedu Cevâhiru Lâ Ecsâm)
10. Nefis Üzerine (Risale Fi'n-Nefs)
11. Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz (Kelâmun Fi'n-Nefs Muhtasarun Vecîz)
12. Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine (Risale Fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ)
13. Akıl Üzerine (Risale Fi'l-Akl)
14. Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Risale Fî Kemmiyyeti Kütübi Aristotâlis ve Mâ Yuhtâcu İleyhi Fî Tahsîli'l-Felsefe)
15. Beş Terim Üzerine (Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse)
16. Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (Risale Fi'l-Hîle Li Def'il-Ahzân)
17. Kindî'nin Hikemiyatı

Kindî'nin klasik kaynaklarda adı geçen pek çok eseri, gün yüzüne çıkmak için kimi kütüphanelerin tozlu raflarında araştırmacıların sihirli ellerinin kendilerine dokunmasını beklemektedir.

3.Mutezile İle İlişkisi

Mutezile kelamcılarının tartıştığı bazı problemlere Kindî de eserlerinde yer vermiştir. Meselâ *İlk Felsefe* başta olmak üzere birçok eserinde (örneğin "*Alemin Sonluluğu Üzerine*" ve "*Allah'ın Birliği ve Alemin Sonlulu-*

ğu Üzerine" adlı risalelerinde) alemin ezelî olduğunu savunan dehrîlere (ateistlere) karşı alemin yaratılmış ve sonlu olduğunu matematiksel ve aklî delillerle kanıtlamaya çalışır. Alemin varedilişi konusunda "yaratma" düşüncesini kabul ederken Kindî, İslâm Meşşâî felsefesinin önemli iki ismi Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünmektedir. Onlar varoluşu daha çok "feyz" ya da "sudûr" öğretisi doğrultusunda açıklamaya çalışırken, Kindî açık olarak "yaratılış" teorisini kabul etmektedir. Gerçi bazı araştırmacılar onun "*Tanımlar Üzerine*" adlı risalesine İlk Neden (el-İlletü'l-Ûlâ) ile başlayıp, Akıl, Nefs ve Madde kavramları ile devam etmesini (ki bunlar sudûr öğretisinde varoluşu açıklayan ilk temel kavramlardır) "feyz ve sudûr" öğretisini benimsediğine dair işaretler olarak kabul etseler de, bu, yeterli bir kanıt olamaz. Kindî, yukarıda sözünü ettiğimiz risalelerinde "yaratma" düşüncesinin sıkı bir savunucusu olarak görünmektedir. Ayrıca o, İslam'ı savunmak amacıyla, döneminin kelamcıları gibi, diğer din ve kültürlere karşı reddiyeler yazmış; kaleme aldığı özel risalelerle dehrîleri, Maniheizmi, Brahmanizmi ve Hıristiyanlığı eleştirmiş, Mutezilî düşünceye paralel olarak "salah" ve "aslah" ilkesi üzerinde durmuş, ancak bunu bireysel düzeyde değil, kozmolojik anlamda yorumlamış, Allah'ın fiillerinin tamamıyla "âdil" olduğunu, bu konuda zulme asla yer olmadığını savunmuştur.

Kimi araştırmacılar Kindî'nin bu düşüncelerine binaen ve Mutezile'ye resmi destek veren halifelerle yakın ilişkisini göz önünde bulundurarak onun Mutezilî bir alim olduğunu söylemeye çalışmışlardır. Kimi aynı problemler üzerinde durmuş olması, onun Mutezilî düşünceyi benimsediğine dair yeterli kanıt olmaz. Bir Müslüman filozof olarak Kindî, dinî bir gayret ile İslâm düşüncesini yabancı ve zararlı bulduğu akımlara karşı savunma ihtiyacı hissetmiş, bunu felsefî bir yöntemle ve felsefî bir çabayla yapmıştır. Bunu gayet tabii karşılamak gerekir. Bu, onun Mutezilî olarak nitelenmesi için gerekçe olamaz. Mutezile'ye resmi destek veren halifelerle yakın ilişkisini aynı şekilde değerlendirmek gerekir: Bu halifeler sadece Mutezileye destek vermekle kalmamış, bilimsel ve felsefî her türlü çalışmanın hâmisi olmuşlardır. Kindî'nin de dinî, ilmî ve felsefî geniş entelektüel bir zihnî yapısı vardı. Önyargılardan ve bağnazlıktan uzak idi. O bir mezhebin dar kalıplarına sığmayacak kadar geniş düşünen bir insandı. Adı geçen halifeler onun bu birikiminden yararlanmak istemişlerdir. Dolayısıyla bu ilişki, onun Mutezilî olarak nitelenmesine sebep olamaz.

Ayrıca Mutezilî düşünceyi benimseyip o doğrultuda eserler vermiş ve o düşünceyi bayraklaştırmış alimlerden hiçbiri, Kindi'den "Mutezilî bir düşünür" olarak bahsetmez.

4. Tercümelere Katkısı

Kimi araştırmacılar tarafından Kindî'nin tercümeler döneminde *Beytü'l-Hikme* merkezli çalışmalar başta olmak üzere, o dönem mütercim kadrosu arasında yer aldığı söylense de, Kindi'nin Grekçeyi felsefî eserleri tercüme edecek kadar bilmediği anlaşılmaktadır. Hayatını anlatan kaynaklardan hiçbirinde onun Grekçe ve Süryanîce bildiğinden söz edilmemiş, bu yönde bir işarette dahi bulunulmamıştır. Kendisi de yazdığı sayısız risâlelerden herhangi birinde böyle bir bilgi aktarmamıştır. Eğer o, Grekçe veya Süryânîceyi bilmiş olsaydı, buna doğrudan veya dolaylı olarak hem kendisi işaret eder, hem de orijinal Grekçe metinlerden ya da onların Süryanîce çevirilerinden alıntılar yapabilirdi. Ancak o bunu yapmamıştır. Kindî'nin çalışmalarından bahseden kaynakların hiçbirinde onun söz konusu dillerden kitap tercüme ettiğine dair somut bir bilgi yoktur. Aristoteles'in *Metafizik*'ini kendisi için tercüme etmesini Astat'tan istemesi de onun Grekçe bilmediğinin ifadesi olarak algılanmalıdır. Tercüme edecek düzeyde bir Grekçesi olsaydı, şüphesiz o çeviriyi kendisi yapar, Astat'tan öyle bir istekte bulunmazdı. Ancak Kindî'nin, yapılan tercümeleri kontrol ettiği, kötü çevirileri ıslah etme konusunda mütercimlerle yardımlaşarak bunların asıllarını anlama çabasına girdiği rahatlıkla söylenebilir. Kavramların aslî anlamlarını yitirmemesi ve aktarımında hataya düşmemesi için böyle yapması gerekirdi. Onun dil ile ilgili anlamların tahlilinde ve felsefî kavramların tespitinde gösterdiği titizlik, bu konudaki duyarlılığının göstergesidir. Tercüme faaliyetlerinin henüz ilk devresinde yaşadığı için kavramların sağlıklı biçimde aktarılmasında çok titiz davranmış, felsefî ve bilimsel terimlere yanlış karşılıklar verilmemesi konusunda azamî çaba sarfetmiştir.

5. Felsefî Kavramların Oluşmasındaki Rolü: Hudûd Risâlesi

İlk İslâm filozofu olması nedeniyle Kindî'nin, Yunan felsefesi ve Helenistik kültürden intikal eden felsefî terminolojinin İslâm dünyasında tanınmasındaki rolü inkâr edilemez. O, "*Risale fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ* (Tarifler Üzerine)" adlı risalesiyle, o dönemde tedavülde olan felsefî, bilimsel ve bazı ahlâk kavramlarının tanımlarını yapmış, bir kısmına kısa açıklamalarda bulunmuş, küçük bir "felsefe sözlüğü" oluşturmuş, sonraki filozoflar için de adeta bir "hudûd" geleneğinin başlatıcısı olmuştur.[1] Onun bu eseri için Aristoteles'in *Metafizik*'inin Delta kitabı, ilham kaynağı olmuştur.

[1] Kindî'den önce Câbir b. Hayyan (ö. 815)'ın da "Hudûd" adını taşıyan bir risalesi vardır. Ancak Câbir'in bilim adamı -özellikle de kimyacı- kimliği filozof kimliğinden önde olduğu için "Hudûd"u hem bu kimliğine uygun olarak daha çok bilimsel kavramları içermekte, hem de Kindî'nin aynı adlı risalesi kadar bilinmemektedir. Kindî'den sonra ise İbn Sînâ, İhvan-ı Safâ, Harezmî ve Gazalî'nin de aynı isimde eserleri mevcuttur.

"Filozof" kimliği ağır bastığı için felsefî kavramlar, Kindî'nin *Hudûd*'unun kahir ekseriyetini oluşturmaktadır. Ancak felsefe dışında diğer bilimlere, özellikle tabiat bilimlerine, ahlâk, matematik ve astronomiye ilişkin bazı kavramlara da yer verilmiştir. Bir sözlük çalışması mahiyetindeki bu risâlede kavramlar arasındaki sıralamanın neye göre yapıldığını tespit etmek mümkün değildir. Ebû Rîde'nin dediği gibi, sıralama konusunda Kindî'nin ilkeli davrandığını ve belirli bir kural gözettiğini söylemek zordur. Ancak *Hudûd*'un "el-İlletü'l-Ûlâ" kavramı ile başlayıp akıl, tabiat ve nefs kavramlarıyla devam etmesi, Plotinus'un sudûr öğretisindeki varoluş aşamalarını hatırlatmaktadır. Kindî'nin bu sıralama ile sudûra bilinçli bir vurgu yapmayı hedefleyip hedeflemediğini bilemiyoruz. Çünkü buna ilişkin net bir ifadesi mevcut değildir. Ama bu kavramların hemen devamında ibdâ' kavramına yer vermesi ve onu "bir şeyi yoktan açığa çıkarmak, var etmek (izhâr eş-şey' an leys)" olarak tanımlaması, dinî düşünceye verdiği önemin bir sonucu olarak "yaratma"yı benimsediğinin açık göstergesidir. Nitekim o, aşağıda açıklanacağı üzere âlemin yaratılmışlığını ve sonluluğunu risâlelerinde açık bir dille ifade etmektedir.

Kindî'nin *Hudûd*'u felsefî terminolojinin İslâm dünyasında doğru biçimde yerleşmesine ve doğru kullanılmasına filozofların verdiği önemi gösterir. Kindî Arapça yazan ilk filozof olduğu için, teknik bazı kavramların ifade edilişi ile ilgili, doğal olarak haleflerinin karşılaşmadığı bazı problemlerle karşılaşmıştır. Müslümanlar Grekçe metinleri çevirmeye başladıklarında felsefî kavramları ifade etmek için, Câbir b. Hayyan'ın *Hudûd*'u dışında önceden oluşmuş bir teknik deyimler sözlüğü mevcut değildi. Filozoflar ve ilk mütercimler Yunan felsefesinden intikal eden kavramları Arapça ifade etmek için bir vokabüler geliştirmek zorunda olduklarının farkında idiler.

Kindî, ilk İslâm filozofu olması hasebiyle yüz yüze geldiği düşünceleri tartışmak için birtakım kavramlar geliştirmeye mecbur kalmıştı. Kadim Yunan felsefesinden yapılan çeviriler ve onların anlaşılma sorunu bir yandan filozofu buna zorlarken, bir yandan da bu çeviriler ona yardımcı olmuştur. *Hudûd* risâlesi, Yunanca kaynaklara dayanan tanımlarıyla, yeni Arapça felsefe terminolojisine dair bir resim sunmaktadır.

Ancak *Hudûd* çerçevesini aşıp genel anlamda söylemek gerekirse, Kindî'nin kullandığı felsefî dil, halefleri ile kıyaslandığında daha sınırlı bir dildir. Bu da onun felsefede ilk isim olmasına atfedilebilir. Filozof, yapabileceği dinî çağrışımları önlemek için, kullandığı kavramları bilinçli bir şekilde seçmiş, felsefeyi kelâm ve Kur'an çalışmalarından ayırt etmek istemiştir.

Mâcit Fahri *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde *Hudûd* risâlesinin önemine dikkat çeker: Bu risâle, bir teknik terimler listesi vermesi ve onları açıkla-

ması bakımından, *Metafizik*'in Delta Kitabı'ndaki Aristo örneğini taklit etmeye çalışmaktadır. Kindî'nin kullandığı birçok terimin Grekçe ya da Süryanîceden tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Zamanla bu tür kelimelerin kullanımının terkedilip yerine başkalarının ikame edilmesi ve zamanı gelince klasik hüviyet kazanması gayet normaldir. Meselâ cirm, tînet, tevehhüm, tamâmiyye, galebiyye, kunye ve câima kavramlarının yerini zamanla sırasıyla, 10 ve 11. yüzyıl yazarlarınca kullanılan şu terimler almıştır: Cism, madde, tahayyül, gaye, gadabiyye, meleke ve kıyas. Bazı durumlarda Kindî vücûd ve adem (varlık ve yokluk) gibi birbirine zıt kavramları ifade etmek için eys ve leys gibi garip ve kullanımdan kalkmış kelimelere başvurur ve bu tür kelimelerden fiiller, sıfatlar ve isimler ihdas eder. (Fahri, 1992: 75-76) Kindî, kendi döneminde Arapça felsefî kavramların oluşması konusunda bir bakıma bir deneme yapmıştır. Bir kısmı sonraki filozoflar tarafından kullanılmayan bu kavramlar, bir ölçüde Kindî'nin kullanımına özgü terimler olarak kalmıştır. Eys, leys, tînet, tevehhüm, cirm, raviyye, mülâzeka, zahl, necde, cerbeze vb. bunlara örnek olarak verilebilir. Eys kavramını genel olarak Arapçada, özel olarak da felsefede ilk kullanan düşünürün Kindî olduğu ifade edilir. Eys "varlık", leys (lâ eys = leys) ise "yokluk" anlamında kullanılmıştır.

Kindî *Hudûd Risâlesi*'nde kısa ve öz ifadeler içeren, sade bir dil kullanmıştır. Felsefe kavramıyla, ahlâkî erdemleri açıkladığı "el-fedâilü'l-insâniyye" kavramı istisna edilirse, uzun açıklamalara pek yer vermez, kısa tanımlarla yetinir. Risâlede öncelikle İlk Neden, akıl, tabiat, nefs, cirm, ibdâ', heyûlâ, sûret, unsur... gibi metafizik kavramlara, daha sonra da özel ve karmaşık kelimelerin tanımlarına yer verilir.

6. Hakikatin Kümülatif Karakteri ve Felsefe-Din ilişkisi

Kindî, kadim filozoflardan sitayişle söz ederek, hakikatin, dolayısıyla felsefesinin kümülatif karakterini önemle ifade eder. Diğer bilimlerde olduğu gibi, Kindî'ye göre felsefede de önceki filozoflardan intikal eden "birikim" son derece önemlidir. Onlar o hakikatlere çok kafa yorarak, çaba harcayarak ulaşmışlardır. Onların emek vererek ulaştıkları hakikatleri küçümseyip önemsememek doğru değildir ve bilim adına kayıptır. Bunun için filozof ve bilim insanı kadir-kıymet bilmeli, kendinin o hakikatlere ulaşmasına vesile olan önceki filozof ve bilim insanlarına şükran duygularını dile getirmelidir. Felsefî hakikatler evrenseldir. Onları üretildiği coğrafyaya ya da üreten kişiye bakarak reddetmek, hem bilimin evrenselliğine ters düşecek, hem de onları yeniden keşif için uzun çabalar gerektirecek bir yaklaşımdır. Kindî hakikatin kümülatif karakterinin farkındadır ve *İlk Felsefe*'de buna özenle vurgu yapar:

"Hakbilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de, bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar...

O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükran borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle bize gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı, bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen, doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı...

Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir. Der ki: 'Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler.' Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçek'ten daha değerli bir şey yoktur." (Kaya, 2002a: 140-141)

Kendisini hakikate vakfetmiş olan kimseler, Kindî'ye göre, eskilerin görüşlerini seve seve ve mümkün mertebe zamanının normlarına göre onlara gerekli ilaveler yaparak ortaya çıkarmaları lazımdır. Sahte hakikat araştırıcılarının, şahsî menfaatleri ve ihtirasları için istismar ettikleri din adına felsefe öğrenmeyi reddetmelerine yol açacak tartışmalardan kaçınmak gerekir. Kim hakikati araştırmayı küfür diye reddederse, Kindî'ye göre kendisi kâfirdir. Çünkü hakikati bilmek, rubûbiyeti bilmektir. Fazileti, ona ulaşmanın yolunu ve reziletlerden korunmayı bilmektir. Dolayısıyla ilahiyat, vahdaniyet ve ahlâka dair bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi çerçevesine girer. Bu ise, Allah'ın sâdık elçilerinin getirdiğinden farklı bir şey değildir. Dolayısıyla Kindî'ye göre Peygamberlerin getirdiği hakikat ile felsefenin ulaştığı hakikat arasında paralellik vardır. Bu nedenle dinî kaygıyla da olsa felsefeyi reddetmek, hakikatin kendisini reddetmektir ve küfürdür. (Kaya, 2002a: 142)

7. Felsefenin Gereği, Tanımları ve Mahiyeti

Kindî ilk İslâm filozofu olması nedeniyle felsefenin gereği üzerinde durma, felsefeyi reddedenlere onun gerekliliğini ispat etme ihtiyacı hissetmiştir: Kindî'ye göre felsefeye karşı çıkanlar da kendi mantıklarına göre felsefe yapmak zorundadırlar. Çünkü onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Gerekli olduğunu söylüyorlarsa, üzer-

lerine düşen, bunun gereğini yapmaktır. Ama gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup, gereksizliğini bize kanıtlamaları gerekir. Oysa sebep gösterme ve kanıtlama, felsefenin ilgi alanına girer ve felsefe yapmanın ta kendisidir. Bu durumda, kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.

Kindî *Hudûd* risalesinde felsefe kavramının önce etimolojik kökenine inerek ifade ettiği anlamı inceler, sonra da kendi ifadesiyle "kadîm filozoflar"a dayanarak bu kavrama ilişkin beş tanım daha zikreder ve onların kısa açıklamalarını yapar. Bu, öyle erken bir dönemde felsefe kavramı için üzerinde durulması gereken önemli bir tahlil ve farkında olunan bir anlam genişlemesidir. Kadîm filozofların bu kavrama yükledikleri anlamları İslâm düşünce dünyası bu genişlikte ilk defa Kindî aracılığıyla öğrenmiştir. Bize intikal eden literatürde felsefe tanımlarına bu kadar geniş yer veren ilk düşünürün Kindî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu da onun "ilk İslâm filozofu" kimliğini teyit eden önemli bir ayrıntıdır.

Kindî'nin yaptığı altı tanımdan üçü ahlâkî içeriğe de sahiptir. Biz önce ahlâkî bir içerik taşımayan tanımları aktaralım, sonra da bu içeriğe sahip olan tanımlar üzerinde duralım:

a. İlk tanım, felsefenin etimolojisiyle ilgili, bilinen tanımdır: Felsefe philo ve sophia'dan bileşik bir kavramdır. Philo "sevmek, araştırmak, peşinden koşmak", sophia ise "hikmet, bilgelik" demektir. Öyleyse felsefe "hikmet sevgisi, hikmetin peşinden koşma" anlamına gelmektedir.

b. Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.

c. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde küllî, ebedî varlıkların hakikatini, mahiyetini ve nedenlerini bilmektir.

Bu tanımların ikincisi Aristo'ya, üçüncüsü ise Platon'a aittir. Kindî onları filozof adı vermeden nakleder.

Ahlâkî içeriğe sahip olduğunu söylediğimiz tanımlara gelince;

d. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde (fiillerini) Allah'ın fiillerine benze(t)mesidir. Platon'un kısaca "Allah'a benzeme" olarak ifade ettiği bu tanıma Kindî; "felsefeyi bu şekilde tanımlayanlar insanın olabildiğince erdemli olmasını kastetmişlerdir" şeklinde eklemede bulunur. O felsefî etkinliği; düşünmeyi, eşyanın hakikatlerini tanımayı ve iyiyi kötüden ayırmayı alışkanlık haline getiren kimsenin, bir bakıma "Allah'a benzeme" düzeyinde "erdemli bir insan" olacağını belirtirken, kendinden sonraki ahlâkçılara ahlâkî yetkinlik ve en yüksek mutluluk hakkında yeni bir bakış getirmiştir. Çünkü Allah için düşündüğümüz şeyler hikmet,

güç, adalet, hayır, güzellik, hakikat gibi yüksek niteliklerdir. İnsan da gücü ölçüsünde nefsini eğiterek hakîm, âdil, cömert, hayırlı, hakikatin peşinde koşan, doğru ve güzel olanı seçen bir varlık düzeyine ulaşabilir. Bu niteliklerle de o, yüce Yaratıcı'nın niteliklerinden bir tür pay almış olur. Bu tanım felsefeye hem dinî hem de ahlâkî bir içerik kazandırmaktadır. Bilindiği üzere bu anlam İslâm düşüncesinde "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma" şeklinde ifade edilmiş, hem tasavvuf, hem kelâm, hem de ahlâkta genişçe işlenmiştir.

İlk Felsefe'de Kindî bu tanımı biraz daha farklı olarak yapar: "Felsefe; insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir." Filozofun bilgiden amacı, hakikatin bilgisine ulaşmak, davranışının amacı ise, hakikate uygun davranmaktır. Burada konu ettiğimiz iki tanımı birlikte değerlendirdiğimizde, "Allah'ın fiillerine benzemek" ile "varlığın hakikatini bilmek" arasında doğru orantılı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür.

Kindî'nin, *Beş Terim Üzerine* adlı risalesindeki "Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir" ifadesinden ise onun, felsefeyi aklî, ruhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

e Felsefe, ölümü hatırdan çıkarmamak (el-ınâyetü bi'l-mevt)tır. Yine Platon'a ait olan bu tanımın açıklamasında Kindî iki tür ölümden bahseder: a) Bildiğimiz; "nefsin bedeni kullanmayı terk etmesi" anlamındaki doğal ölüm. b) "Şehevî arzuların öldürülmesi" anlamında ölüm. Kindî'ye göre felsefeyi bu şekilde tanımlayanların kastettikleri ölüm, ikinci tür ölümdür. Çünkü insanı ahlâkî erdeme götüren yol, şehvetlerin öldürülmesinden geçer. Bundan dolayıdır ki eski büyük filozoflar "lezzet"i kaçınılması gereken bir "kötülük" olarak görmüşlerdir. Kindî'nin bu açıklamaları, onun ahlâk konularındaki duyarlılık düzeyini de yansıtmaktadır. Çünkü şehevî tutkularının esiri olan kişinin, doğru düşünme ve doğru yapma konusunda dengeyi bulamayacağı muhakkaktır.

f. Felsefe, insanın kendini bilmesidir. Kindî "son derece önemli, derin" olarak nitelediği, Sokrates'in bu tanımının açıklamasında insanın varlık yapısının ontolojik temellendirmesini yapar ve sonunda insanın "küçük alem" olarak nitelendirildiğini ifade eder. Konunun ontolojik boyutuna burada girmiyoruz. Ama insanın kendini bilmesinin, bu alemde doğru konuşlandırmasının, eğilimlerinin ve yeteneklerinin farkında olmasının ahlâkî açıdan ifade ettiği önem açıktır.

8. Metafizik

Kindî'nin günümüze ulaşan risaleleri içinde en uzun risalesi "*İlk Felsefe*"dir. Ona göre felsefenin en değerlisi ve derece bakımından en üstünü *İlk Felsefe*'dir. Çünkü *İlk Felsefe* bize her gerçeğin sebebi olan "*İlk Gerçek*" hakkında bilgi verir. Nedene dair bilgi, her zaman nedenliye dair bilgiden üstündür. Dolayısıyla İlk Felsefe, her şeyin nedeni olan İlk Neden'e dair bilgidir ve bu bilgi En Üstün Varlığa ilişkin olduğu için en üstün bilgidir. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Kindî İlk Felsefe ile "metafizik"i kastetmekte ve genel anlamda metafizik, özel anlamdfa Tanrı'ya ait bilgiyi en üstün bilgi olarak kabul etmektedir.

Kindî *İlk Felsefe*'de felsefenin tanımı ve değeri, varlık hakkında bilgi edinme yöntemi ve din ile felsefe arasındaki ilişkiye değindikten sonra fizik ve metafizik alanları ayrıştırır ve ezelilik, zaman, mekan ve hareket kavramları üzerinde durur, bazı metafizik kavramlarla birlikte "Gerçek Bir" kavramını inceler. O, bir bakıma negatif teoloji yaparak, sadece İlk Sebeb'in bir olduğunu ve onda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığını ifade eder. Keza Bir'in sayı olmadığını, kategorilerin dışında olduğunu, hareket türlerinden hiçbirine benzemediğini, nefis ve akıl olmadığını, aynı şekilde maddî bir ilke olmadığını, her türlü kavramın üstünde olduğunu açıklamaya çalışır.

Kindî'ye göre birlikle nitelenen her varlıktaki birliğin sebebi, İlk Gerçek Bir'dir. Birlik elde eden diğer bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil, mecazi anlamda birdir. İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara dair olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara verince, herbir varlık, varlık bulmuştur. O halde varoluşun sebebi, Gerçek Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir. Aksine O, bizâtihî birdir. Ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlıkları söz konusudur ve onların birlikleri, varlıkları demektir. O halde her şeyin varlığını sürdürmesi, birliğe bağlıdır. Birlik ayrılacak olursa, varlık helak olur, gider. Öyleyse Gerçek Bir, İlk olan, Yaratan ve varlığa sebeplilik verendir. Bir şey O'nun koruması dışında kalacak olursa, helak olup gider.

Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine adlı risalede ise Kindî, ilk gerçek fiilin "yoktan var etme" olduğunu ve bu fiilin, her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgü olduğunu söyler. Çünkü var olanları yoktan var etmek, O'ndan başkasının harcı değildir. "İşte bu fiile" diyor Kindî "yaratma (el-ibdâ')" adı verilmiştir. Gerçek etkin (el-fâilü'l-hak), etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. Edilgin (el-münfail), yani bir etkin'in etkisine maruz kalan ise, bir etki edenin etkisinde bulunandır. Öyleyse asla etkilenmeyen Gerçek Etkin, her şeyin etkini olan yüce

Yaratan'dır. O'ndan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi olarak "etkin" adı verilmiştir. Bundan dolayı, Kindî'ye göre Gerçek Etkin'in dışındaki bütün etkinlerin etkinliği mecazidir. (Kaya, 2002a: 197)

Alemin sonsuz olamayacağını, sonlu ve yaratılmış olduğunu ise Kindî, "*Sonsuzluk Üzerine*" ve "*Alemin Sonluluğu Üzerine*" adlı risalelerde "muhale irca metodu" ile dile getirir. Buna göre cismin (alemin) bilfiil sonsuz olması mümkün değildir. Eğer biz, bu sonsuz olduğu varsayılan cisimden sonlu bir parça ayırırsak, geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer geri kalan sonlu ise, ona ayırdığımız sonlu parçayı ekleyerek ilk hacmine getirelim. Bu durumda, bütün önce sonsuz olduğu varsayılmış olmasına rağmen, açıkça sonlu olacaktır. Eğer geri kalanın sonsuz olduğu söylenirse, bütünden ayrılan sonlu parça ona eklendiğinde oluşacak cisim ya aslından daha büyük ya da aslına eşit olacaktır. Eğer daha büyük olursa, o zaman sonsuz bir cismin başka bir sonsuz cisimden daha büyük olduğu söylenmiş olur ki bu muhaldir. Eğer eşit olursa, kendisine başka bir parça eklenmiş olmasına rağmen, cisim sabit olarak kalmış olur ki bu "parça bütüne eşittir" demek olacağından, bu da aynı derecede muhaldir. O halde, cismin bilfiil sonsuz olması imkansızdır.

Kindî, bu muhale irca metoduyla, cismin sonsuz olamayacağı önermesi yanında, onun zaman, mekan ve hareket gibi hacim kategorisindeki vasıflarının da sonsuz olamayacağını gösterir. Şimdi hangi açıdan bakarsak bakalım cismin sonsuz olması mümkün değildir: Hareket açısından baktığımızda, alem ve hareket birbirinin lâzımıdır. Çünkü alemin (cismin) önce hareketsiz olduğunu, sonradan harekete geçtiğini düşünmek batıldır. İster alemin yoktan yaratılmış olduğu, isterse ezeli olduğu düşünülsün, sonuç aynıdır: Yani alem ve hareket birbirinden ayrılmaz. Birinci halde alemin yokluktan varlığa gelişinin zaten bir değişme ya da hareket şekli olması sebebiyle; ikinci halde, yani kadim olduğu düşünüldüğünde ise, alemin daima sakin ya da hareket halinde olmasının gerekmesi sebebiyle. Çünkü kadim, değişmeye ya da harekete kabil değildir. Alemin ise gerçekte hareket ettiği bilinmektedir. Bundan dolayı, alemin varlığının ezeli olduğu kabul edildiğinde, ezeli olarak müteharrik de olması gerekir. Bu ise muhaldir.

Aynı şey, cisimle ilgisi bakımından zaman hakkında da söylenebilir. Zaman "hareketin miktarı" olduğu için birinin diğerinden önce olması mümkün değildir. Sonuç olarak zamanın alemin cisminden önce olması da imkansızdır. Alemin cisminin sonlu olduğu kanıtlandığına göre, zorunlu olarak onunla birlikte gerçekleşen zaman ve hareket de sonlu olacaktır. (Fahri, 1987: 66)

9. Cevher Kavramı

Kindî *Hudûd* risalesinde cevheri; "kendi başına varlığını sürdürebilen (el-kâim binefsihî), birtakım arazları taşıdığı halde özü değişmeyen, niteleyen değil, nitelenen şey" olarak tanımlar. Bunun devamında verdiği başka bir tanıma göre cevher; oluş ve bozuluşu, ayrıca oluş ve bozuluş gibi her nesnenin cevherinin özünde artışı (ve değişimi) gerektiren şeyleri kabul etmeyendir. Kindî'ye göre bu artışın bilinmesiyle, cüz'î cevherin özüne dâhil olmayan, cüz'î cevherlerin her birine ârız olan şeyler de bilinir.

Filozofun yaptığı bu cevher tanımından anlaşılan; cevherin kendi başına var olduğu ve varlığını sürdürebildiği, oluş ve bozuluşa tâbî olmadığı, yani varlığa gelmediği ve yok olup gitmeyeceği, oluş ve bozuluşa tâbî arazları da kabul etmediğidir. Çünkü o, böyle arazları kabul etmesi durumunda, kendi başına varlığını sürdüren bir cevher olmaktan çıkar. Varlığını sürdürmesi arazları kabul etmesine bağlı olur.

Cisimsiz Cevherler Üzerine (*Fî Ennehû Cevâhiru Lâ Ecsâm*) adlı risâlesinde Kindî cisimsiz cevherler üzerinde durur. Onun bu risâlede yaptığı cevher tanımı, *Hudûd*'ta yaptığı tanımları hem destekler, hem de onları açıklayıcı mahiyettedir: Cevher; kendi başına varlığını sürdürebilen (el-kâim bizâtih), varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde, özü bakımından değişmeyen, bütün kategorilerle nitelenendir.

Bu tanımlara bakarak cevherin temel niteliklerini şöyle ifade etmek mümkündür:

a) Cevher kendi başına var olan ve varlığını kendi başına sürdürebilen, varlığını sürdürmek için cisme ihtiyaç duymayan şeydir.

Cisme ihtiyaç duymamanın Kindî'ye göre iki anlamı vardır: Birincisi cevher var olmada ve varlığını sürdürmede cisme muhtaç değildir, fakat cisimle bir şekilde ilişkisi olabilir ve cisimle beraber bulunabilir. Örneğin nefs böyle bir cevherdir; maddesi olan şeylerde bulunur, fakat onlarla bir ve aynı şey olmaz.

İkincisi ise; cevher cisme ihtiyaç duymaz ve onunla kesinlikle herhangi bir ilişkisi de olmaz. Yani cevher maddesiz olarak varlığını sürdürür. Cevherin bu niteliği, Aristo'nun "cevherin herhangi bir konuda bulunmadığını" söylerken kastettiği ile aynı şeydir.

Bu durumda cevherin "kendi başına var olma" ile "varlığını sürdürmede başkasına ihtiyaç duymama" özelliği, eş anlamlı ve birbirini tamamlayan iki nitelik olarak kabul edilebilir.

b) Cevher, özü değişmeyendir. Arazları değişebilir, ama o kendisi (ayn, zât, tabiat) değişmez. Kindî *Hudûd* ve *Cisimsiz Cevherler Üzerine* adlı risalelerinde cevherin "değişiklikleri taşıdığı halde özünün değişmediğini" kesin bir dille söylemesine rağmen, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*'de "onun (cismin) cevherinin değişmesi ise oluş ve bozuluş hareketidir" derken cevherin değişebileceğini ifade etmektedir. Kindî'nin farklı risâlelerinde geçen bu iki ifade arasında bir çelişki olduğu açıktır. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki, filozofun "değişebilir" dediği cevherler, "cisimsel" ya da başka bir ifadeyle "birinci" cevherlerdir.

Kindî Aristocu bir yaklaşımla birinci cevherlerin duyulur, ikinci cevherlerin ise akledilir cevherler olduğunu, nefs cevherinin birinci ve ikinci bütün cevherleri idrak ettiğini, ikincileri ise birinci cevherler aracılığıyla algıladığını söyler. Bu durumda ilk cevherler cismanî, ikinci cevherler cismanî olmayan cevherlerdir. Değişime uğrayan, oluş ve bozuluş kabul eden cevherler, birinci cevherlerdir. İkinci cevherler ise herhangi bir değişime uğramaz, oluş ve bozuluş kabul etmez.

Felsefede değişmeyen gerçek ve tam bilgi, cevherin bilgisidir. İkinci cevherler yani kavramlar ise ancak ilk cevherlerin bilgisiyle elde edilir. İkinci cevherler kavram olarak sabit oldukları, değişimden uzak bulundukları için, onların bilgisi süreklidir. Biz ilk cevherleri, yani fizikî varlıkları, nicelik ve nitelikleri sayesinde biliriz. İkinci cevherlere, yani nesnelerin zihnimizdeki soyut ve tümel kavramlarına ise birinci cevherler aracılığıyla ulaşırız. O halde nicelik ve nitelik bilgisinden yoksun olan kimse, ilk ve ikinci cevherleri, yani fizik ve metafizik varlıklar alanını tanıma imkânından da yoksun sayılır. Bu yaklaşımıyla Kindî, Aristo'dan ziyade Platon'a yakın durmaktadır.

Kindî, birinci ve ikinci tüm cevherleri algılayan, ama ikinci cevherleri birinci cevherler aracılığıyla algılayan nefsin kendi cevherini ise Platoncu bir yaklaşımla, Yüce Yaratıcı'nın cevheri gibi değerlendirir. Çünkü ona Yüce Yaratıcı'nın nurundan bir nur konmuştur. Dolayısıyla nefsin cevheri "Yüce Yaratıcı'nın nuru"dur.

Kısacası Kindî'ye göre cevher, kendi başına var olan ve varlığını kendi başına sürdürebilen, varlığını sürdürmek için cisme ya da başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Cevher, özü değişmeyendir. Arazları değişebilir, ama cevherin kendisi aynı kalmaktadır. Risâleleri incelendiğinde Kindî'nin zât, vücûd, kıvâm, kevn ve sebât kavramlarını, "cevher" kavramıyla yakın bir ilişki içinde kullandığı görülür. O, ayrıca sûret, mahiyet ve hüviyet kavramlarını da cevher ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.

10. Akıl

Kindî Hudûd risalesinde aklı; "varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher" olarak tanımlar. Kindî'nin burada tanımını verdiği akıl, epistemolojik fonksiyona sahip olan akıldır.

İslâm felsefesi tarihinde aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine ilk eser yazan filozof, Kindî olmuştur. Kindî "*Risale fi'l-Akl*" adını verdiği, oldukça kısa risalesinde genel anlamda bir akıl tanımı yapmaz. Platon ve Aristo'ya dayanarak aklın çeşitleri üzerinde durur. Ona göre, insan nefsinin en temel fonksiyonu olan akıl ile tür ve türün üstündeki varlıklara ait bilgileri, yani duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini elde ederiz. Başka bir ifadeyle, duyu organları maddî sûretleri ya da tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır. Kindî söz konusu risalesinde Aristo'ya dayanarak dört çeşit akıldan bahseder:

a. Sürekli fiil halinde (bilfiil) olan akıl,
b. Nefiste güç halinde bulunan (bilkuvve) akıl,
c. Nefiste güç halinden fiil haline çıkmış olan (müstefad; kazanılmış) akıl,
d. Zâhir akıl.

Bu tasnifteki "zahir akıl" Kindî'ye özgü bir adlandırmadır. Aristocu yaklaşımda güç halinde olan bir şey kendiliğinden fiil haline çıkmaz. İnsan nefsinin dışında, algılanabilir soyut formlardan başka bir şey olmadığı anlaşılan bilfiil aklın motivasyonuyla, nefiste güç halinde bulunan akıl, duyulur nesnenin suretini algılayınca fiil haline geçer. O, algılanmadan önce nefiste güç halindedir. Nefis onu algılayıp kullanmaya başlar başlamaz fiil haline geçer. Bu geçişte bilfiil akıl ya da soyut formlar aktif rol oynar. Suretin (bilginin, varlığa ait şekillerin) nefiste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşuna benzemez. Çünkü nefis cisim ve bölünen bir şey değildir. Burada algılayan güç, nefisten başkası değildir. Ancak nefisteki bu güç, cisimdeki organ gibi değildir. Bilfiil aklın nefiste güç halinde bulunan akla etkisiyle akıl bilgi üretmeye, soyutlama yapmaya başlar. Bu aşamada düşünen ile düşünülen (akıl ile ma'kûl; algılayan ile algılanan) aynılaşmıştır. Ama madde söz konusu olunca, o nicelik ve niteliğe ait özellikleri algılayan nefisten başkadır. Dolayısıyla maddeye bağımlı olması açısından algılanan algılayan değildir.

Nefis aklı kullanmaya başlayınca suret (bilgi) nefisle birleşir. O suret nefiste daha önce güç halinde mevcut iken, artık bilfiil mevcut olmuştur. İşte madde ile ilişkisi kalmayan bu suret (bağımsız bilgi), nefis açısından artık kazanılmış (müstefad) akıldır. Bu, nefiste bilfiil mevcuttur ve dilediği zaman onu kulllanabilir. Mesela kâtibin yazı yazması böyledir. Yazı yazmayı bildiği için, dilediği zaman bu becerisini ortaya çıkarır. Nefis, küllileri bi-

len bu aklı, sürekli fiil halindeki ilk akıldan (faal akıldan) almıştır. Bu ilk akıl verici, nefis ise alıcıdır. Çünkü nefsin akletmesi güç halinde, ilk aklınki ise fiil halindedir. Güç halinde bulunan her şey, fiil halinde olan başka bir şey aracılığıyla fiil haline çıkar. O halde nefis güç halinde akledici iken, ilk akıl sayesinde bilfiil akledici duruma gelmiştir. Akli suret nefisle birleşince, nefis ve akıl bir tek şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden (özne), hem de akledilen (nesne) olduğu anlamına gelir. Ancak faal akılda akleden ile akledilen aynı şey değildir.

Zâhir akıl ise, nefisteki bilginin ortaya konmasıdır. Bu akıl başkalarını bilgilendirmek için nefiste bilfiil mevcuttur. Bu akıl, müstefad aklın fiilî hali; ürettiği bilgileri istediği zaman, istediği şekilde kullanabilme ve açıklayabilme durumudur. Yani potansiyel bilginin bilfiil ortaya çıkmasıdır. (Kaya, 2002a: 259-261)

11. Nefs:

Kindî Tanımlar *Risalesi*'nde nefs hakkında üç tanım verir:

a) Bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği,

b) Canlılık yeteneği olan ve organı bulunan doğal cismin tamamlanmış hali,

c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklî (manevî) bir cevher.

Bu tanımlardan ilk ikisi, canlı cismin ilk yetkinlikle başlayan ve o cismin ulaşabileceği en üst düzeyi ifade eden "son yetkinlik" diyebileceğimiz gelişim aşamalarını dile getirmekte, tam anlamıyla Aristo'nun ruh görüşünü yansıtmaktadır. Bundan dolayı bunlar birer tanım olmaktan çok, nefsin canlı cisim üzerindeki etkinlik sürecini ifade etmektedir. Üçüncü tanım ise Platoncu ruh anlayışını yansıtmakta, bedenden bağımsız manevî bir cevher olan nefse akıl ve hareket, dolayısıyla irade gücü nispet etmektedir.

Kindî'nin nefsle ilgili bize kadar ulaşan iki eseri mevcuttur: a) *Kelâm fi'n-Nefs* b) *Risâle fi'n-Nefs*. Birincisi oldukça kısa olan bu risalelerde Kindî'nin Aristocu ruh anlayışıyla Platoncu ve Pythagorasçı ruh anlayışlarını birbirine karıştırdığı görülür. Hatta birinci risalede Platon ile Aristo'nun nefs konusunda aynı şeyleri düşündüğü ifade edilir. Bu risalelerde dile getirdiği düşüncelerinden Kindî'nin daha çok Platoncu, Yeni Platoncu ve Yeni Pythagorasçı, hermetik ruh anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. (M. Kaya, s.43)

Risâle fi'n-Nefs'te Kindî nefsi "basit, şerefli, yetkin, değeri büyük, ilâhî bir cevher" olarak görür ve onun cevherinin, tıpkı güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, Yüce Yaratıcı'dan geldiğini ifade eder. O, öfke ve arzu güçlerini

nefse değil, bedene ait güçler olarak görür. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik eder, büyük kötülükler işlemeye sürükler. Nefs ise ona karşı koyar, tıpkı süvarinin atı dizginlediği gibi, öfke gücünü kontrolü altına alır. Arzu gücü de bazen şehvanî şeyleri arzular. Nefs ise bunun yanlış olduğunu, bu arzuların insanı düşürebileceği aşağı durumları düşünür ve ona engel olur. Bu açıklama, bir yandan nefsin cismanî bir cevher olmadığının, hatta ona aykırı olduğunun, öte yandan da öfke ve arzu güçlerinin nefsin dışında güçler olduğunun delilidir. Eğer aykırı olmasa "bedenî" dediğimiz öfke ve arzu güçlerine karşı koymaz, onları engellemeye çalışmazdı. Bir şeye engel olan, engel olduğu şeyin dışında ve ona aykırı olmalıdır. Kindî, nefsin bu dizginleme ve kontrol özelliğini, başka bir deyişle ahlâkî alandaki etkinliğini vurgulamak için, "akıl" kavramının sözlük anlamını da düşünerek bu nefsi "aklî nefs" olarak adlandırır. Burada arzu ve öfke güçlerini nefse değil de, bedene ait güçler olarak görmesi ve nefsi aklî nefs ile özdeşleştirmesi Kindî'ye özgü bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Kindî, ahlâk yüceliği ve nefs arınmışlığı ile kişinin ulaşabileceği hakikat düzeyi arasında paralellik görür. Bu konudaki düşüncelerini Platon ve Pythagoras'a nispet ettiği sözlerle teyit eder. O, Platon'a dayanarak, yeme-içmeyi ve cinsel arzularını hayatının amacı haline getiren kimsenin aklî nefsinin değerli şeyleri bilmesine, varlığın hakikatlerini kavramasına ve Tanrı'ya benzemesine imkân olmadığını ifade eder. Şehevî arzuların, kötülüklerin kaynağı olması nedeniyle, insanı hayvanî düzeye indirdiğini, gerçek temizliğin nefs temizliği olduğunu ifade eder. Bu nedenle de şehvet (arzu) gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzetir. Pythagoras'tan naklen de, maddî nesnelerin görüntüsünün temiz ve parlak bir aynada net bir şekilde görünmesi gibi, nefsini bütün kirlerden arındıran kişinin aklî nefsinde varlığın bütün formlarının ayan-beyan belirebileceğini ifade eder. Arınmışlık arttıkça bilgi düzeyi de artacaktır.

Kindî, *Hudûd*'ta "övgüye lâyık insanî huylar" şeklinde tanımladığı insanî erdemleri ise;

a) Nefste bulunan, b) Nefsin fonksiyonu olarak bedende ortaya çıkan davranışlar, şeklinde iki grupta incelemektedir.

Nefste bulunan erdemler;

a) Düşünme gücünün erdemi "**hikmet**",

b) Üstün gelme (el-kuvvetü'l-galebiyye) ya da öfke gücünün (el-kuvvetü'l-gadabiyye) erdemi "yiğitlik (necdet" -sonraki ahlâkçılar "şecâat-**cesaret**" kavramını kullanmışlardır.)

c) Arzu gücünün erdemi ise "**iffet**"tir.

Erdemler orta durumlar ("itidal")dır. Bunların aşırılığı (ifrat) ve eksikliği (tefrit) de söz konusudur.

Nefsin fonksiyonu olarak bedende ortaya çıkan erdem ise "**adalet**"tir. Adalet kavramını Kindî, nefsin hem kendi bedenimiz, hem de (davranışlarımız aracılığıyla) başkaları üzerindeki etkisi için kullanır. İlk defa Platon'un dile getirdiği, Kindî'nin de özet bilgilerle tanıttığı nefsin güçleri ve dört erdem teorisi, sonraki dönem İslâm ahlâk felsefecileri tarafından daha geniş olarak işlenmiştir.

Görüldüğü gibi Kindî, nefs konusunda risalelerinde hem Aristocu, hem de Platoncu ve Pythagorasçı unsurlara yer vermiştir. Zaten o, Platon ile Aristo'nun nefs görüşü arasında bir aykırılık bulunmadığı kanaatindedir.

12. Tasavvur Gücü

Kindî, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* (Risâle Fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'ya) adlı risalede tasavvur gücünün önemi ve işleyiş biçimi üzerinde geniş olarak durur. Filozof bu risalede önce uykunun tanımını yapar: "Uyku, nefsin tüm duyuları kullanmayı terketmesidir." Başka bir ifadeyle uyku; "sağlığı normal olan canlının, tabii olan duyularını kullanmama halidir." Uyku halinde duyu organları bir bakıma devre dışı kalmaktadır. Her ne kadar örneğin görme ve işitme duyularına sahip olsak da, uyurken görmüyoruz ve işitmiyoruz. Nefsin güçlerinden biri olan tasarlama gücü (musavvira), bize tek tek nesnelerin gayr-i maddi formlarını kazandıran güçtür. Yani duyularımız nesnelerle ilişki kurmadan bizim onlar hakkındaki tasarımımızdır.

Duyu ile tasarlama gücü arasında önemli bir fark vardır: Duyu bize nesnelerin formunu maddi nitelikleriyle birlikte verir. Tasarlama gücü ise nitelik ve niceliğe ait özellikler olmadan nesnenin soyut formunu kazandırır. Duyular sadece uyanık iken işlevini sürdürürken, tasarlama gücü hem uykuda hem de uyanık iken fonksiyonunu yerine getirir. Uyanık iken duyular insanı fazlasıyla meşgul ettiği için tasavvur gücü derinleşemez. Duyuları devre dışı bırakıp derinleşebildiği oranda, (üzerine düşündüğü) suret onun zihninde belirginleşir, adeta onu görür gibi olur. Hatta konuya yoğunlaşmak, görme ve işitme duyusunu kullanmayı gereksiz kılar.

Uyku halinde duyular kullanılmadığı için tasavvur gücü çok güçlü bir şekilde çalışır. Bu durumda zihin duyu verilerinden gelen formları algılamakla meşgul olmadığı için, nesneleri duyu organı gibi soyut olarak görür. Hatta düşündüğü şeyin formu duyu algısından daha temiz ve berrak olur. Çünkü duyu gücü duyumlarını ikinci bir araçla gerçekleştirir. Bu araç iç ve dış etkenlerden etkilenip zaafa uğrayabilir. Ama tasarlama gücünün, ken-

disini zaafa uğratacak ikinci bir aracı yoktur. O, soyut nefisle, salt zihin gücüyle kavramları elde eder. Bundan dolayı tasarlama gücünün verileri daha sağlıklı ve nettir. Tasarlama gücü, uyku halinde duyular kendisini meşgul etmediği için, güçlü olarak çalışır. Maddeye bağımlı olarak çalışmadığından, duyu gücünün elde edemediklerini de tasarlamasına, gerçeklik dünyasında olmayan şeyleri de tasavvur etmesine bir engel yoktur. Pekâla "uçan insan" ya da "boynuzlu insan", konuşmayan bir hayvanı "konuşan hayvan" olarak tasavvur edebilir. Bu anlamda tasavvurunun sınırı yoktur. İşte rüya, nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır. Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefisteki izlenimidir.

Kindî, bu düşüncelerini büyük ölçüde Platon'a dayanarak dile getirir. Platon, nefsin tüm duyulur ve akledilir şeylerin mekanı olduğunu söyler. Buna göre nefis, tabiatı gereği çok bilendir. Zira tümüyle bilgi, duyu ve akıldan, bunların benzeri ve ikisini birden kuşatan şeylerden ibarettir.

Kindî'ye göre nefis, canlı, uyanık ve çok bilen bir cevherdir. O, bazı olayları meydana gelmeden önce sembollerle veya aynıyla haber verir. Eğer canlı, nefsin olayları algılama gücüne zarar verecek arazlardan temizlenmiş ve algıya tam olarak hazır ise, olayları meydana gelmeden önce aynıyla haber verir. Dolayısıyla organın olayları aynıyla haber vermesi, onun iyi hazırlanmış olmasına ve arınmışlığına bağlıdır. Eğer organ canlı nefsin olaylar hakkında verdiği haberi kabule tam hazır değil ve yeterince arınmamışsa, geleceğe dair birtakım şeyler, ona rüyada sembollerle ifade edilir. Örneğin nefis, yolculuğu haber vermek istiyorsa, o zaman yolculuk uçuşla sembolize edilir ve kişi rüyasında kendisinin bir yerden başka bir yere uçtuğunu görür. Eğer organ doğru sembolü kabullenecek kıvamda ise, rüyaya ilişkin tahmin doğru çıkar. Bu kıvamda değilse zıddı çıkar. Organ bu mertebelerden hiçbirini kabul etmeyecek derecede zayıfsa, rüya anlatılamayacak kadar zayıf olur. Böyle bir rüyada gerçeğe uygunluk şartı aranmaz. Bu, tıpkı uyanık birinin saçma düşünceleri hükmündedir. (Kaya, 2002a: 251 vd.)

Kindî'nin bu risalede, tasavvur gücünü anlatırken, nefsin geleceğe dair birtakım şeyleri net olarak önceden görüp haber vermesini, onun o bilgileri almaya hazır olması ve arınmışlığıyla orantılı görmesi dikkat çekicidir. Filozof bu konuyu daha ileri götürmez. Ama Fârâbî nübüvvet öğretisini temellendirirken ve konuyu "risalet" değil de, "geleceğe dair birtakım şeyleri önceden görüp haber verme" anlamında "nübüvvet" kavramıyla dile getirirken ve bunları insanda "tahayyül gücü"nün işleyişi çerçevesinde ele alırken, sanki konuyu Kindî'nin bıraktığı noktadan başlatıp daha ileriye götürmüş gibi görünmektedir.

Kaynaklar

Adamson, Peter - Taylor, Richard C. (2007); *İslam Felsefesine Giriş* (Çev. M. Cüneyt Kaya) Küre Yayınları, İstanbul, s.35 vd.

Çağrıcı, Mustafa (1989); *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

el-Ehvânî, Ahmed Fuad (1990); *"Kindî"*, İslâm Düşüncesi Tarihi (Ed. M. M. Şerif) içinde, İnsan Yayınları, İstanbul.

Fahri, Macit (1992); *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul.

Kaya, Mahmut (2002a); *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul.

Kaya, Mahmut (2002b); TDV İslâm Ansiklopedisi *"Kindî"* mad., c.26, s.41 vd., Ankara.

Kindî (1950); Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *Resâilül-Kindî el-Felsefiyye I-II*, Neşr; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mısır.

Kindî (1998); *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (Çev. Mustafa Çağrıcı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.Şulul, Cevher (2003); *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Nasr, Seyyid Hüseyin - Leaman, Oliver (2007); *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Yayınları, İstanbul, c.I, s.201 vd.

Uysal, Enver (2004), *Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, s.141-156.

Uysal, Enver (2008); Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları, Emin Yayınları, Bursa.

5. BÖLÜM

MEŞŞÂÎ GELENEĞİN KURUCU FİLOZOFU: FÂRÂBÎ

MEŞŞÂÎ GELENEĞİN KURUCU FİLOZOFU: FÂRÂBÎ

Şenol Korkut

Ortaçağ ve İslâm felsefesi alanında yapılan modern çalışmalar Fârâbî'nin (870-950) gelmiş geçmiş en büyük filozoflardan birisi olduğunu tespit etmiştir. Fârâbî, 10. yüzyıl Bağdat'ına antik Yunan ve Helenistik felsefeyi indirmiş, böylelikle mantık, epistemoloji, ontoloji, ahlak ve siyaset felsefesi yeniden işlevsellik kazanmıştır. Üstelik Fârâbî bu görevi bir tür nakilcilik şeklinde değil de kadim mirası özgün bir felsefî sistem içinde çalıştırarak icra etmiştir. Örneğin biz Eflâtun ve Aristo felsefesinin teizm açısından nerede duracağına dair ilk çözümlemeleri Fârâbî'de bulmaktayız. Yani Fârâbî nübüvvet teorisini Eflâtun ve Aristo'ya halel getirmeksizin rasyonel analizin bir konusu yapmış; bu olgu hem felsefe tarihine hem de İslâm düşüncesine engin ufuklar açmıştır. Öte yandan bizzât Fârâbî'nin tasvir ettiği şekliyle Aristo mantığı asırlardır insanlık zihninden dışlanarak akim kalmıştır. Eğer Fârâbî'nin yorum ve telifleri olmasaydı *Organon* küllîyatının Ortaçağ'daki kaderinin ne olacağını bugünden kestirmek zordur. Fârâbî verdiği doğruluk derecesine göre *bilgi*ye bir kimlik inşa etmiş, bu nedenle gnostizm, mistisizm ve irfancılığın kapsamında sönükleşmiş akıl cevheri yeniden bir otorite olarak temayüz etmiştir.

Fârâbî'nin felsefe tarihi açısından bir diğer önemi ise nazarî ile amelî olan arasındaki bütünlüğü yeniden tesis etmesidir. Buna göre, filozofun en temel tasalarından birisi de felsefenin hakîkatlerini insan ve toplumun yararına kullanmak olmalıdır. Bu nedenle Fârâbî, Yeni-Eflâtuncu okulların müfredatlarında sönük bir şekilde yer alan veya hiçbir şekilde çalışılmayan siyaset felsefesini yeniden gündeme getirmiş, kendi zamanında fazla bir karşılığı olmamasına rağmen antik Yunan siyasal rejimlerini psiko-etik

öğeleriyle etraflıca tetkik etmiştir. Buna binaen *mille/din* kavramına siyasal bir boyut katarak özgün bir şekilde yapılandırmış, fakat bu nosyona yeni bir teori inşa etmek bakımından bilâhare neredeyse hiçbir filozof nüfûz edememiştir.

İslâm düşünce tarihi açısından bakıldığında Fârâbî öncelikle yaptığı ilimler tasnifi ile henüz çiçeklenme aşamasında olan felsefe okullarına hem usul hem de müfredat açısından bir yol haritası çizmiştir. Kindî ve çevresinin metafizik alandaki matematiksel ispatlama usulünü felsefî birikim bakımından önemli bir aşama olarak görmüş; fakat bu yöntemi burhânî ispatlama seviyesine taşımak için kendisine zımnen bir ödev çıkarmıştır. Ayrıca, Zekeriya er-Razî'nin bireysel bir karakter arzeden Sokrat ve Galenci ahlak tasavvuruna karşılık Aristo'nun toplumsal etiğini öne çıkarmış; bu ahlak tasavvurunun izdüşümleri asırlarca etkin olmuştur. Seleflerinin fizik alanında bir yöntem olarak benimsedikleri tümevarımcı yöntemden ayrılarak bu alana tümdengelimi yani Aristo'nun kıyas şekillerini uygulamıştır. Böylelikle Fârâbî fizik ve hukukta tümdengelim ve tümevarım açısından küllîcüzî ilişkisini ilk defa irdeleyen filozof olmuştur. Fârâbî'nin İslâm düşüncesi açısından özgünlük arzeden başka bir özelliği ise kelâm ve fıkıh ilmini felsefî bir zeminde müzakere etmesidir. Meşgul olduğu ilimlerin küllî ilkelerini önemsediği; bir bakıma evrensel bilginin peşinde koştuğu için asırlar geçmesine rağmen Fârâbî, ilmî değerinden bir şey kaybetmemiştir.

1. Hayatı

Fârâbî ne bir otobiyografi yazmış; ne de bir öğrencisi veya çağdaşı O'nun hakkında ayrıntılı bir bilgi vermiştir. Dönemindeki ve vefatından yüzyıl sonraki kaynaklarda hayat hikayesine dair çok az bilgi vardır. Bağdat'a gelmeden önceki yaşamı ise tamamen muammadır. Farsça ve Soğutça'ya atıf yapabilecek seviyede bu dillere aşina olduğuna göre (Fârâbî, 2008b:50,51), İbn Havkâl'ın işaret ettiği üzere bu iki dilin konuşulduğu Buhara'da, bir dönem bulunduğu ihtimal dâhilindedir (İbn Havkal, 1998:224;İbnü'l Kıftî,1903:277). Eğer felsefeye yönelik kendisinde bir merak ve yatkınlık uyanmışsa şüphesiz bu talebeye işaret edilecek mekân dönemin bilim, kültür ve felsefe merkezi Bağdat'tır. Kaynaklar O'nun olgunluk döneminde Bağdat'a geldiğinde hemfikirdir. İbn Ebû Useybia Fârâbî'nin bugün tamamı elimizde bulunmayan *Fî Zuhûri 'l-felsefe* adlı bir eserine atıf yaparak, buradan önemi hâiz bir pasaj alıntılamıştır. Bu alıntıda Fârâbî Aristo felsefesinin bir süre İskenderiye ekolü tarafından temsil edildiğini, bilâhare Bağdat'a intikal ettiğini, Yuhannâ b. Haylân'ın bu ekolün son temsilcisi olduğunu, Yuhannâ b. Haylân'dan Aristo mantığını *II. Analitikler* 'in sonuna kadar öğrendiğini ifade etmiştir. (Useybia,Ty:604,605). Bu bilgi, Fârâbî'nin

çeşitli bağlamlarda değindiği şekliyle hikmet ilminin Keldanîlerden Mısırlılara, sonra Yunanlılara, bilâhare Süryanîlere, nihayetin de ise Araplara geçtiğine dair çizdiği rota ile örtüşmektedir (Fârâbî,2001:43). O'nun yakın selefi Kindî'ye ve okuluna bir âidiyet duymaması da bunu doğrular niteliktedir. Her ne kadar İbn Hallikân (1858:113) Mesudî'nin felsefenin en son Harran'a kadar geldiği dolayısıyla Bağdat'a ulaşamadığına dair rivayetinden yola çıkarak, Fârâbî'nin Yuhannâ ile Harran'da çalıştığı bilgisini verse de bu bilginin gerçeklik payı yoktur.

Fârâbî'nin ölümünden yaklaşık üç yüzyıl sonra İbn Hallikân (1858:112-114), O'nun Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile mantık çalıştığını, İbn Ebû Useybia (a.e.605) ise Ebû Bekir İbnü's-Serrâc'dan mantık derslerine karşılık nahiv dersi aldığı bilgisini aktarmaktadır. Fakat bu bilginin aynı dönem ve mekânda yaşamış alanında uzman kişileri buluşturma isteğine dair geriye dönük üretilmiş bir malumat olması olasıdır. İbnü'l Kıftî'ye göre (1903:277,278) Bağdat'ın bir yerlisi olan Yahya b. Adî, Fârâbî'nin bir öğrencisidir ve bazı eserlerini edite etmiştir. Fârâbî 942 yılının sonuna kadar Bağdat'ta kalmıştır. *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* adlı eserinin bazı nüshalarında bu eserin telif süreci hakkında bizzât Fârâbî tarafından bazı notlar düşülmüştür. Buna göre Fârâbî bu kitabı 942'de derlemeye Bağdat'ta başlamış, Eylül 943'de ise Şam'da tamamlamıştır (Şeşen, 2003:610). Bir süre sonra Halep'e gitmiş ve burada hocalık yapmıştır. Bir rivayete göre ise O Halep'e zamanın Büveyhî devletinin hükümdarı Seyfüd-Devle'nin daveti üzerine gitmiştir. Burada Yahya b. Adî'nin kardeşi İbrahim b. Adî'ye *II. Analitikler* üzerine bir yorum yazdırmış veya redakte ettirmiştir (Gutas,1999:210). Fârâbî'nin Suriye yıllarında Seyfüd-Devle'nin koruması altında veya onunla iletişimde olduğu hemen hemen bütün kaynaklarda aktarılmaktadır. Fârâbî beş-altı yıl Suriye'de kaldıktan sonra bir süreliğine Mısır'a gitmiştir. Haziran-948'den Temmuz 949'a kadar burada kalmış ve bilâhare Suriye'ye/Şam'a dönmüştür. Mesudî O'nun (14 Aralık 950 ile 12 Ocak 951 tarihine denk düşen) Recep 339 tarihinde vefat ettiğini bildirmiştir (Gutas,1999:210). Hayatının büyük bölümünü Şam'da geçiren İbn Hallikân (1858:114) -olası bir mezar taramasının bir sonucu olabilecek şekilde- O'nun öldüğünde seksen yaşında olduğunu ve Şam'ın güneyindeki Babü's-Sağîr'in dışına defnedildiğini belirtmiştir

Fârâbî'nin hangi millete mensup olduğu birçok modern biyografide oldukça müzakere edilmiştir. Yer darlığı nedeniyle ayrıntılarına değinmeksizin konuyla ilgili birkaç hususa temas etmek gerekir. Fârâbî eserlerinde *Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed et-Tarhanî el-Fârâbî* adını kullanmıştır. Keza filozof sipariş üzerine iki eser yazmıştır. Birisi Bağdat'ta Hıristiyan bir bi-

lim adamı ve çevirmen olan Ebû İshâk İbrahim b. Abdullah el-Bağdadî için yazdığı *Astrolojide Doğru ve Yanlış Görüşler* adlı risale, diğeri ise Halife Razî'nin vezirlerinden olan Ebû Cafer Muhammed b. Kasım el-Kerhî için telif ettiği *Büyük Mûsikî Kitabı*'dır. Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahya b. Adî bu iki eseri redakte etmiştir. Bu eserlerde de Fârâbî'nin adı *Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed et-Tarhanî* şeklinde geçmektedir. Fârâbî, Fârâb'lı olan demektir. Fârâb bugünkü Kazakistan toprakları içinde yer alan bir şehirdir. Şu halde İbnü'l Nedîm'in onun doğum yeri veya memleketi olarak işaret ettiği Horasan bölgesinin Faryâb şehri ancak bir yanlış anlamadan kaynaklanır (Kaya, 1995:145). Keza buradan yola çıkarak O'nun Farisî olduğu şeklindeki yorumlar gerçeği yansıtmamaktadır. Faryâb ise bugünkü Afganistan sınırları içinde yer alır. Bazı batılı akademisyenlerin iddia ettiğinin tersine, O'nun bilhassa siyaset felsefesinde Şiî düşünceyle bağlantılı olarak yorumlanabilecek bir ide yoktur. Ayrıca İbnü'l-Nedîm (1964:263) Fârâbî'nin -yedi tane Aristo şerhinin dışında- eserleri hakkında da (Yahya b. Adî'nin edite ettiği yukarda anılan eserler de dâhil) yeterince bilgi sahibi değildir.

Fârâbî'nin genç çağdaşı olan İbn Havkal *Sûretü'l-Arz* adlı eserinde, Maverâünnehir bölgesini ziyareti sırasında, Fârâb'ın Vesiç köyünden bahsederken Ebû Nasr Fârâbî'nin buradan olduğunu bildirmektedir. İbn Havkal (1939:510,511) bu bölümde Fârâbî'den "O, bu konularda (eski filozofların eserlerine şerh yazma ve mantık) zamanımızda, günümüzde ve asrımızda herkesi geçmiştir" demektedir. *Sûretü'l-Arz*'ın ilk nüshası hükümdar Seyfü'd-Devle'ye adanmıştır. İbn Havkal'ın İslâm topraklarının coğrafî bilgilerini edinmek için 943 yılında Bağdat'tan ayrıldığı bilinmektedir. (Şeşen,1999:34). Dikkat edilirse İbn Havkal sadece Fârâb'a atıf yapmamakta ayrıca Vesiç köyü gibi bir ayrıntıyı da aktarmaktadır. İbn Havkal bir coğrafyacı olduğu için mekân tayin etmek bakımından İbn'ül Nedîm'e göre daha güvenilirdir. Şu halde 943 yılından önce Bağdat'ta Fârâbî'nin Türkistan'ın Fârâb şehrinden olduğuna dair yaygın bir bilginin mevcut olduğu veya İbn Havkal'ın bu konuda özel bir bilgi edindiği sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla Fârâbî'nin Türk olduğu kendi çağdaşı müelliflerin rivayetlerinden de doğrulanabilecek bir olgudur. Fakat Ona göre, aynı atalardan gelmeyi, aynı dili konuşmayı ve aynı mekânda iskan etmeyi insanları bir arada tutacak (irtibat) ana bir kriter olarak öne sürmek câhil şehirlerin görüşlerinden bir görüştür (Fârâbî,1985:154-156). Önemli olan, hakikatin, erdemli dinin ve erdemli şehrin bir mensubu olabilmektir. Filozofun vefatından üç yüz yıl sonra İbn Hallikân ve İbn Ebû Useybia, Gutas'ın da işaret ettiği üzere (1999:210-212), Fârâbî'nin hayatı ile ilgili doğrulanması mümkün olmayan bir dizi hikaye ve efsane uydurmuş veya bunları rivayet etmişlerdir.

Fârâbî'nin hayatına yön veren en mühim gaye ilim ve hikmet aşkıdır. Tahsil ömrünü başta Eflâtun ve Aristo'nun felsefesini okuyup, anlamak, yorumlamak ve dönemine uygun bir şekilde güncel kılmakla geçirmiş, bilâhare ise kendi felsefî öğretisinin evrenine adamıştır. Okuduğunu anlamak, yorumlamak ve buradan özgün bir teori çıkarmak konusunda yüce bir idrak ve keskin zeka sahibidir. Ne kadar ilmî disiplin, ahlak ve titizliğe sahip olduğu sonraki filozoflarca takdir edilmiştir. Ele aldığı herhangi bir konuyu en ince ayrıntısına kadar çözümlemektedir. Sistemini mantıksal boşluk bırakmaksızın inşa etmeye özen göstermiştir. Üslubu tamamen felsefîdir. Kullandığı dinî kavramları dahi felsefî geleneğe uygun olabilecek mevkisine yerleştirerek yeniden tanımlayıp, sisteminde ait olduğunu düşündüğü yere yerleştirmektedir. Bütün eserlerini Arapça yazmıştır. Döneminin felsefe külliyâtına, felsefe problemlerine ve kavramların felsefî manalarına dair müthiş bir analiz gücü vardır. Keza, işlediği problemleri farklı yönleri ile farklı eserlerine dağıttığı için, felsefî sisteminin anlaşılması, çözümlenmesi ve özetlenmesi birçok zorluk barındırır.

2. Eserleri

Fârâbî'nin bugüne kadar elli dört eseri gelmiştir. Bunlardan 18'i mantık, 3'ü matematik, 6'sı fizik, 19'u metodoloji ve metafizik, 8'i ise ahlak ve siyasetle ilgilidir (Aydınlı, 2008:31-38). Bu eserlerin büyük çoğunluğu Türkçe'de bulunmakla beraber *bütün eserleri* bağlamında tek elden basılmaması günümüz okuru için bir talihsizliktir. Bunların dışında kaynaklarda ona atfedilen bazı eserler günümüze gelmemiştir. Bunlardan bazılarının Fârâbî tarafından yazıldığı bizzât kendi atıflarından ortaya çıkmaktadır. Kendisine atfedilen bazı eserlerin ona aidiyeti şüpheli, bazılarının ise ona ait olamayacağı kesindir. Örneğin Fârâbî, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine bir şerh yazdığını bizzât kendisi bildirmektedir. İbn Bâcce ve İbn Tufeyl çeşitli bağlamlarda bu esere atıf yapmıştır; fakat bu şerh bir bütün olarak günümüze ulaşmadığı için yapılan atıfların ne derece sağlıklı olduğu konusunda şüpheler vardır. Fârâbî'nin İbnü'r-Ravendî, Zekeriya er-Razî, Yahya en-Nahvî ve Galen gibi filozoflara reddiyeler yazdığı, Batlamyus'un *el-Macestî* adlı eserine bir şerh telif ettiği bilinmektedir. Fârâbî'nin eserlerinin büyük çoğunluğu bugün itibariyle tahkîkli neşirlerden (edisyon kritik) geçmiş, birçok dile çevrilmiş ve bu çeviri faaliyetleri hâlihazırda devam etmektedir. *El-Medinetü'l-Fazıla* gibi önde gelen eserlerini hemen hemen bütün dillerde okuyabilmek mümkündür.

3. İlimlerin Sınıflandırılması

Fârâbî, çeşitli eserlerinde ilimleri farklı açılardan sınıflandırmıştır. Örneğin *İlimlerin Sayımı (İhsâ'ül-ulûm; bundan sonra İhsâ olarak anılacak)* adlı eserinde bir okul müfredatını amaçlarken, *Mutluluğun Kazanılması*

(Tahsîl'üs-Saâda;bundan sonra Tahsil) adlı eserde ilimlerin insanı asıl gaye olan mutluluğa nasıl götüreceğini amaçlamıştır. Bu nedenle birinci eserin girişinde ilim tahsil etmek isteyen öğrenciye, ikinci eser de ise söz konusu mutluluğa aday kitlelere (şehir ve millet) seslenmektedir. Buna göre *İhsâ*'yı okuyup anlayan bir öğrenci, öğrenmek istediği ilme yönelik bilinçli bir yol haritasına sahip olabilecek; ilimler arasında mukayese yapabilecek, hangisinin zor hangisinin daha kolay olduğunu kavrayacak, bu ilimleri bilen ve bilmeyenleri keza bu ilimlerin hangi alt dallarını veya ne kadarını bilip bilmediklerini kolayca ayırt edebilecektir. (Fârâbî, 1990a:55). *İhsâ*'daki kümelendirme şu şekildedir:

3.1. Dil Bilimi

a) Dildeki kelimeler, b) Kelimelerin kuralları, c) Yazma kuralları, ç) Okuma kuralları, d) Şiir vezinleri ve beyit kuralları, şiir okuma kuralları ve şiirde kullanılabilecek-kullanılamayacak kelimeler.

3.2. Mantık

a) Kategoriler, b) Önermeler, c) Birinci Analitikler(Çözümlemeler); Kıyas ve Beş Sanat'taki içerik ve şekilleri. (Beş Sanat: Burhân, Cedel, Sofistik Deliller, Hitabet ve Şiir), ç) İkinci Analitikler: Burhânî kıyas şekilleri, d) Topikler (Cedel), e) Sofistik deliller ve onların çürütülmesi, f) Retorik (Hitabet), h) Poetika (Şiir).

3.3. Matematik İlimleri

a) Aritmetik veya Sayı İlmi (teorik ve pratik), b) Geometri (teorik ve pratik), c) Optik, ç) Gök cisimleri bilimi: Astroloji, Astronomi ve Coğrafya, d) Müzik (teorik ve pratik), e) Ağırlıklar/dinamik, f) Tedbirler/Hiyel veya mekânik.

3.4.Fizik ve Metafizik

3.4.1. Fizik

a) Doğal cisimlerin ilkelerinin ilmi, b) Basit ve bileşik cisimlerin genel ilkelerinin ve aralarındaki farklılıkların ilkelerinin ilmi, c) Cisimlerin oluş ve bozuluşuna dair fizik dalı, ç) Ana unsurların yapısı, bunlara has ilinekler ve bunlara dayalı meteorolojik olayların ilmi, d) Dört elementin şekillendirdiği bileşik isimlerin ve bunların bileşenlerinin özelliklerine dair ilim, e) Mineraller, f) Bitkilere dair ilim (Botanik), h) Hayvanlara dair ilim (Zooloji).

3.4.2. Metafizik

a) Genel olarak bütün varlıklar ve onların varlık olmaları bakımından nitelik ve ilintilerini araştıran ilim, b) Mantık, aritmetik, geometri gibi teorik

ilimlerin temelini oluşturan ispatların ilkelerini araştıran ve teftiş eden bilim, c) Maddesiz tözleri, onların niteliklerini ve yapısını, bütün varolanların en son ilkesi olan Allah'ı, Allah'ın sıfatlarını, Allah-evren ilişkisini araştıran bilim.

3.5. Siyaset

a) Şehir yönetimi, b) Ahlak, c) Kelâm, d) Fıkıh.

Bu tablodan da anlaşılacağı gibi Fârâbî, felsefeyi müstakil bir ilim olarak değerlendirmemektedir. Çünkü felsefe veya hikmet bu ilimlerin hepsini kapsadığı için ilimlerin ilmi, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatıdır. Kelâm ve fıkıh ilmini dışarıda tutacak olursak yukarıdaki tablonun her biriminin içeriğine aşağı yukarı Aristo'nun ilgili bir eseri karşılık gelmektedir. Öte yandan felsefe öğrenmek isteyen bir öğrenciye, Fârâbî'nin söyleyeceği daha ileri sözler vardır. Bu da bizi O'nun (2003:109-115) *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular* adlı risalesine götürmektedir.

Buna göre, felsefe öğrenmeye başlamadan önce bir öğrencinin şu hususları öğrenmesi gerekir: a), Felsefedeki okulların adlarını bilmek, b), Aristo'nun her bir kitabının hangi amaçla yazıldığını bilmek, c), Felsefe öğrenmeden önce hangi ilimden başlanılması gerektiğini bilmek, ç) Felsefe öğrenmekten amacın ne olduğunu bilmek, d), Felsefe yapmak isteyenin takip etmesi gereken metodu bilmek, e), Aristo'nun kitaplarında kullandığı değişik üslup veya yazma tarzını bilmek, f), Aristo'yu (bazı) kitaplarında zor bir üslup kullanmaya sevk eden âmilleri bilmek, g), Felsefe tahsili yapmış bir kişinin tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini bilmek, ğ), Aristo'nun kitaplarını okumak isteyenin bu ekole ait bilmek zorunda olduğu şeyleri bilmek.

Önemine binaen adı geçen üçüncü maddenin içeriğine yakından bakalım. Eflâtun okulunun kapısına *geometri bilmeyen yanımıza uğramasın* özdeyişini yazdırmıştır. Buna binaen O'nun takipçileri felsefe bilmeden önce geometri öğrenmeyi zorunlu tutmuştur. Aristo'nun bir şârihi olan Teofrastus'un takipçileri ise yine Eflâtun'un *tertemiz olmayan tertemiz olmayan yaklaşmasın* ve Hipokrat'ın *içi temiz olmayan bedenleri besledikçe, onların kötülüğünü artırırsın* sözlerini temel dayanak yaparak önce ahlak ilminden başlamayı gerekli görmüşlerdir. Sayda'lı Boethius insanın önce etrafındaki somut nesneleri tanıması gerektiğinden yola çıkarak fizik ilmini öncelemiş, Boethius'un talebesi olan Andronikos ise *her şeyde doğruyu yanlıştan ayıran bir ilim* olması hasebiyle önce mantık ilmini zorunlu görmüşlerdir. Fârâbî'ye göre bu görüşlerin hiçbirini yabana atmamak gerekir. Çünkü eğer arzu ve istek gücü şehevî arzulara boyun eğerse *felsefî*

bir bilgelik olarak erdem ortaya çıkmayacaktır. Öte yandan kesin bilginin iki ayağı olan geometri ve mantık sayesinde zihin bir eğitim sürecine tabi tutulmazsa, burhân ilmine (kesin bilginin ilmi) ulaşmak mümkün değildir. Fakat Fârâbî (2003:113) Aristo'yu takip ederek felsefeye mantık ilminden başlanılması gerektiğini savunmuştur.

4. Dil Felsefesi ve Mantık

Fârâbî'ye göre, mantık nazarî alanda doğru ve yanlış bilgiyi, amelî alanda ise iradî olarak yapılan fiillerden hangisinin iyi ve hangisinin kötü olduğunu, ayırt etmemize yarayan araçsal bir ilimdir. İnsanı diğer türlerden ayıran en temel *ayrım* akıl sahibi olmasıdır. Akıl sahibi olmanın iki tür etkinliği vardır. a), Düşünebilmek, b), Düşünmenin zorunlu bir sonucu olarak iradî fiiller gerçekleştirebilmek. Şu halde mantık bir yandan doğru ve yanlış bilgiyi ayırt ederek zihni hatalardan korumakta, diğer yandan iyi ve kötü fiili tefrik ederek insanı iradî fiiller bakımından olgunlaştırmaktadır. Mantık, insanın bilme, duyu ve tahayyül gibi bilgi elde etme vasıtalarını en doğru şekilde çalıştıran, böylelikle insan aklının işlevini en doğru şekilde gerçekleştirecek imkânları kazandıran ilimdir. Şu halde mantık insan zihnini matematik, fizik, metafizik gibi nazarî ilimler açısından hazır kılacaktır. Buna göre mantık, a), matematik sahasında soyut düşünceyi bu alanın zannî bilgilerinden tefrik ederek matematiksel ispatlamayı ortaya çıkaracak, b), fizik alanında, nesneden soyutlanan sûretlerin o nesnenin cevheri ile özdeş olan tümel bilgilerini verecektir, c), metafizik alanda ise zihinde doğuştan bulunan metafiziksel varlıkların bilgisine dair belirli ilkelerin doğmasına vesile olacaktır. Bu bağlamda mantık bilmek, insanın nihaî ereği olan gerçek mutluluğa ulaşmasının birinci önkoşuludur.

Öte yandan mantığın öğrenilmesi-öğretilmesi ve kurallarının ifade edilebilmesi belirli bir dilin varlığını zorunlu kılmaktadır. İnsanın sahip olduğu nâtık nefsin doğadan iki özelliği vardır: a), Konuşabilmek, b), Düşünebilmek. Konuşma ilk bakışta dil ilminin alanına girerken düşünme mantığa dâhildir. Bir bakıma düşüncenin ifadelendirilebilmesi, ortak anlamlara dökülebilmesi, ilim ve sanatların neş'et edebilmesi, kuralları bakımından oturmuş belirli bir dili zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Fârâbî ilimleri sınıflandırırken dil ilminden başlamıştır. Dil ilminin ise birincisi kelime ve kelime-anlam ilişkisi, ikincisi ise kelimelerin kullanımıyla ilgili kurallar olmak üzere iki kısmı vardır. Bir dil bir millete aittir fakat her dilin evrensel kanunları vardır.

Dilin bu kanunlarını ortaya koyan sanat nahiv/gramerdir. Öbür yandan gramer de mantık da kelimelerle ilgilidir. Gramerin kelimelerle ilgisi herhangi bir dildeki özel lafızlar çerçevesinde iken mantığın kelimelerle ilgisi

dillerdeki ortak anlamlara referans veren sözcükler üzerindendir. Gramer dilin doğru kurallarını, mantık ise düşüncenin doğru kurallarını ortaya koyar. Şu halde mantık düşünmenin grameridir. Mantık sanatının akla nisbeti gramer sanatının dil ve sözlere olan nispeti gibidir. Akıl evrensel olduğuna göre mantık ve kuralları da evrenseldir (Fârâbî, 1985:63-64, 1990:66-70). Buna karşın insanların farklı coğrafya ve iklim koşullarında yaşamalarına bağlı olarak dilleri, adetleri ve ananeleri çeşitlilik arzetmektedir. Fârâbî'nin evrensel bir sanat olarak sunduğu mantık bu bakımdan ilk önce Yunan kültürü ve Yunanca'da kendisine varlık bulmuş; mevcut haliyle de bu küllîyat Arapça'ya çevrilmiştir. Bu noktada gramer ve mantık ilişkisinde Fârâbî'nin geliştirdiği yöntem de çok özgündür. Fârâbî 10. yüzyıl Bağdat'ında her iki tarafa mensup kişilerce tartışılmasına şahit olduğumuz gibi gramer/nahiv ve mantığı birbirine karşıt veya biri diğerine engel oluşturacak bir tarzda yorumlamamıştır. Gramer ve mantık kendi iç işleyişlerinde özerk iki ayrı ilimdir. Mantığın evrensel kurallarını ilgili dilin evreninde yerleştirebilmek için mantıkçı veya filozof, o dil üzerinden yeni bir dil icat etmektense, nahivcinin o dil için belirlediği kurallara bağlı kalmak zorundadır. Aksi takdirde mantıklaştırma adına, o dili yabancılaştırmak olasıdır. Buna karşın ilgili dildeki ortak anlamlar ve kurallar sadece avamî bir şekilde yani gramercinin belirlediği şekilde kalırsa bu durumda mantığın kural ve amaçları o dilde hiçbir şekilde gerçekleşmeyecektir. Bu olgu da Fârâbî'yi Arapça'yı aynı zamanda bir mantık dili haline getirebilmek için, mantığın icat edildiği dilin (Yunanca) temel gramer bilgilerini yardımcı olarak almaya zorlayacaktır (Black,2007:217,218). Keza Fârâbî Aristo mantığının uzun zamanlar işlevini yitirmesini dil-mantık ilişkisinde yukarda anılan girişimlerin hiç denenmemiş olmasına bağlar. Evrensel olan mantık milli nitelikteki başka dillerde anlamlandırılamamış, bu nedenle mantığın kavram ve kuralları uzun zaman içeriği boş şekilsel söz ve kurallar olarak algılanmıştır. İşte bu noktada Fârâbî kendisine özgü bazı ödevler çıkarır: Mantığın evrensel kurallarını Arapça ifadelendirmek, Arapça'yı mantık sanatı doğrultusunda kullanmak, mantığın şekilsel kurallarının içeriğini öncelikle Aristo'nun bu kurallarla amaçladığı şeyi keşfedip daha sonra dönemin adet ve misalleri doğrultusunda yapılandırmak, Aristo'yu şekilsel olarak değil yani taklit etmeksizin amaçladığı şey bakımından örnek almak (Fârâbî, 1990b:97). Keza Fârâbî bu süreçte, insanî mutluluğun sürecini fizik-mantık-etik şeklinde formüle eden Aristo sonrası mantığa eğilmiş neredeyse tek felsefe ekolü olan Stoacılardan da bir hayli istifade etmiştir (Çapak,2006:161-196).

İşte Fârâbî'nin mantık çalışmaları nedeniyle düşünce tarihinde İkinci Muallim olarak anılmasının altında bahsettiği projeyi başarmış olması yatmaktadır. Bu amaçla Fârâbî önce Aristo'nun *Organon*'una bir dizi şerh

yazmış ve bu şerhlerde kendi tasarruflarına alan açmış, Porfirus'un *İsagoji* ve Aristo'nun *Organon* küllîyatı dışında kalan *Yorum Üzerine*, *Retorik* ve *Poetika*'sını da bu projeye dâhil etmiştir. Bunların dışında *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Huruf)* ve *Mantıkta Kullanılan Kavramlar* (*Kitâbu'l-Elfâzi'l-Mantık)* adlı eserlerinde de dil ve mantık konularını tetkik etmiştir. Böylelikle Fârâbî temel konusu kavram, önerme ve kıyas olan Aristo mantığını dokuz bölüm halinde bir çözümlemeye tabi tutmuştur: a) Mantığa Giriş (İsagoji), b) Kategoriler, c) Önermeler, ç) Kıyas, d) Burhân, e) Cedel, f) Sofistik deliller, h) Hitabet (Retorik), h) Şiir (Poetika). Fârâbî mantığı daha farklı bir bakış açısı ile tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırır.

4.1. Kavram

Fârâbî nazarî ve amelî ilimlerde kullanılan kavramları elde edilme şekilleri bakımından üçe ayırır. a), Duyularla elde edilen kavramlar, b), İnsan zihninde doğruluğu ve yanlışlığı bakımından doğrudan doğan ilk bilgilerle algılanan kavramlar, c), Araştırarak ve düşünerek elde edilen kavramlar. Anlama delalet edilişleri bakımından ise kavramlar, basit (müfred) ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit kavramlar, kendi başına bir anlam ifade etmeyen fakat ek-edat, fiil, isim ve fiilimsi olarak kullanılanlar olmak üzere dörde ayrılır. Bileşik kavramlar ise *hava açıktır* gibi basit önermeler ve *kâtip olan Zeyd* gibi sıfat ve isimden yapılmış tamlamalardan oluşur.

Fârâbî'nin (1990a:57-62,1985:67-68) kavram konusunda üzerinde durduğu bir diğer husus ise isimlerdir. İsimler müsteâr, menkul, eşsesli (müşterek), uyuşumlu (mütevâti), genel ve özel, ayrık (muhtelif), eşanlamlı (müteradif) ve türemiş (müştak) olmak üzere sekize ayrılır. Kavram konusunda irdelenen bir diğer bahis ise Porfirus tarafından geliştirilen beş tümeldir. Fârâbî beş tümel yani cins, tür, ayrım, hassa ve ilintinin tanımlanması konusunda Porfirus'u takip eder. Porfirus'un bir kavramın altında dizilen türlere göre cins ve tür olabileceği yani göreli tür teorisini *en genel tümel* ve *en özel tümel* şeklinde tasnif eder. Buna göre en genel tümele *yüksek cins*, en özel tümele *son tür* adını alır. Örneğin cisim-bitki-ağaç-çam ilişkisinde cisim yüksek cins, ağaç ise son tür olur. Fârâbî ayrım (bir tür veya cinsi diğer tür veya cinslerden ayıran ana özellik: Örnek: İnsan için düşünmek), hassa (bir türe ait olan fakat o türde daim olmayan özellik: Örnek: İnsanın gülmesi) ve ilinti (hem o türde hem de başka türlerde bulunan o türdeki bir özellik: Örnek: İnsanın uyuyan olması) konusunda Porfirus'un beş tümel olarak idame ettiği hiyerarşik şemayı takip eder (Fârâbî, 1985:77-85). Porfirus Ağacı'nın veya beş tümelin Fârâbî'de bıraktığı özgün bir etki vardır: Fârâbî (1999:54-56) beş tümeli ilmi araştırmasında analitik bir çözümleme tarzı haline getirir. Ona göre, tahlil edilen bir kavram veya konunun ayrım,

hassa ve ilintileri de göz önünde bulundurularak bütün cins ve türleriyle araştırılması gerekir.

4.2. Kategoriler:

Genel olarak *nesnenin zihindeki ilk karşılığı olarak tanımlanan* kategori Aristo'ya göre önermedeki yüklemi göstermektedir. En geniş anlamında sınırsız sayıda kategori olmasına rağmen Aristo cevher, nicelik (kaç?), nitelik (nasıl?), görelik, mekân (nerede?), zaman (ne zaman?), durum, sahip olma, etki ve edilgi olmak üzere on tane kategori belirlemiştir. Aristo'ya göre kategoriler zihnimize değil varlığa aittir. Fârâbî de bu görüşü takip eder fakat Aristocu kategorilerin Arapça edatlarla ilişkisi konusunda yukarda andığımız gramer-mantık ilişkisinin nasıl olacağına dair örnek-özgün tahliller yapar. Fârâbî önce bu edatların avamî anlamlarını verir; sonra onları felsefî perspektiften tanımlar. Kavramın anlamı, avamî kullanımdan felsefî ve mantıksal bir içeriğe dönüştürülür. Buna örnek olarak Fârâbî'nin(2008b:38-40) *cevher* kavramına dair yaptığı çözümlemelerle ilgili alıntıları verebiliriz.

> "Halk arasında cevher; madenden ve taştan şeylere söylenir. Bunlar yakut, inci vb. onların değerli kabul ettiği, elde etmekte yarıştığı aşırı ücret takdir ettiği şeylerdir".
>
> "Cevher adını bazen "Zeyd'in cevheri iyidir" sözümüz benzerinde kullanırlar ve bununla cinsi iyidir, babaları iyidir, anaları iyidir demek isterler".
>
> "Onlar çoğunlukla "falanın cevheri iyidir" derler ve bununla ahlakî ve sanatsal fiilleri, özetle iradî fiilleri yaptığı fıtratının iyiliğini kastederler".
>
> "Felsefede ise cevher, kesinlikle bir konuda bulunmayan duyulur nesneye söylenir; tür, cins veya fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden her yükleme söylenir: duyulur nesnenin türlerinden her bir türün mahiyetini, mahiyetini oluşturan şeyi veya kâim kılan şeyi tarif eden şeye söylenir".

Fârâbî bu yöntemi sadece Aristo'nun kategorilerine denk düşen Arapça edatlara değil daha ileri bir şekilde felsefe, hitabet ve şiir sanatında kullanılan diğer bazı soru harflerine, teknik terimlere ve sözcüklere de uygular. Keza kategorileri kullanıldıkları ilimlere göre kazandıkları anlamlar bakımından etraflıca irdeler ki; daha önce kategoriler böylesine özgün bir bakışa konu olmamıştır.

4.3. Önermeler:

Önerme yüklem ve konunun birleşmesinden meydana gelen doğru ve yanlış olabilen dolayısıyla yargı bildiren cümlelerdir. Öncelikle önerme-

ler yüklemin anlam alanı ve olumlu-olumsuz olmasına göre basit, yokluk bildiren, ma'dule ve yüklemli olmak üzere dört sınıftır. Yine önermeler konu ve yüklem arasındaki bağ açısından yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılır. Konunun niceliğine göre ise önermeler tümel, tikel ve tekil olmak üzere üç sınıftır. Önermeler arasındaki ilişkiler babında yani çelişik, karşıt, altık konusunda tamamen klasik mantık geleneği hakimdir. Fârâbî modal önermeleri ise yine bu geleneği takip ederek zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üç sınıf halinde tetkik eder. Fârâbî'nin tanım ve örnekleri güncelleme niyetlerini ,bu başlıkta da okumak mümkündür (Fârâbî, 1985:145-162).

4.4. Kıyas:

Fârâbî'ye göre, (1990b:97-110) kıyas şekilleri içinde en önemlisi yüklemli kesin kıyastır. O, bu kıyasın, kuralları, şekil ve modlarını güncel örneklerle açıklar. Şartlı kıyasların ise iki öncülden yapıldığını bunların da bitişik şartlı ve ayrık şartlı olmak üzere iki sınıf olduğunu belirtir. Bitişik şartlı kıyasa örnek olarak şunu verir: *Eğer âlem hâdis ise onun bir yaratıcısı vardır. Âlem hâdistir. O halde onun bir yaratıcısı vardır.* Ayrık şartlı kıyasa ise şu örneği vermektedir: *Âlem ya kadimdir ya da hâdistir. Âlem hâdistir. O halde âlem kadim değildir.*

Fârâbî, (1990b:111-126) tümevarım kıyaslarında ise Aristo mantığına birçok katkı yapmıştır. Öncelikle tümevarım kıyaslarını *görünenden görünmeyenin istidlali* ve *fikhî kıyaslar* olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu bölümde Fârâbî fikhî kıyasların dindeki inanç ve fiillere nasıl uygulanacağı ve hükme nasıl varılacağı konusunda usul açısından özgün yorumlar serdeder. Böylelikle Fârâbî cüz'î olaylardan küllî kanunlara nasıl ulaşılabileceği yani hukuk ve siyaset açısından bu kıyasların nasıl bir işlevinin olduğu konusunda tümevarıma yeni bir açılım sunar. Bu ayrımdan beslenerek Fârâbî, nazarî ve amelî olarak siyaset ilminin epistemolojisinin nasıl kurgulanacağına dair kendisine mümbit bir alan açar. Bu noktada Lameer, (1994:245,246) Farabi'nin fikhî kıyasları hukukî olarak hüküm çıkarma yöntemi olarak uygulamakla Aristo'da olmayan bir şeyi denediğini ifade eder.

Filozofa göre kıyasın kullanıldığı beş alan vardır: Burhân, cedel, hitabet, şiir ve sofistik deliller. Kesin bilgi açısından bu kıyas sanatlarının hiyerarşik bir sınıflaması vardır. Dolayısıyla bu kıyas şekillerinin öncüllerini aldıkları bilgi kaynaklarının epistemolojik doğruluğu, keza bu öncüllerin hangi insani epistemik yeti tarafından üretildiği önemlidir. Örneğin burhânî kıyaslar öncüllerini yüzde yüz bilgi veren yakin bilgilerden alırken, cedel meşhûrattan, hitabet makbûlattan alır. Burhânî kıyasların öncülleri akıl

tarafından tasdiklenmiş bilgilerden oluşurken, şiirde kullanılan kıyasların öncülleri daha ziyade insanın tahyil yetisinin ürettiği malumatlardır. Fârâbî, burhânî bilgi seviyesine ulaşmak için şiir, hitabet ve cedel ara basamaklar olarak görür. Buna göre öncelikle cedel burhânî düşünme şekline giden yolda önemli bir basamaktır. Fakat cedel bu seviyede kalırsa o halde o bozuk felsefelerin birer yöntemi haline dönüşebilecektir. Ayrıca felsefe burhânî seviyeye ulaştıktan sonra, cedel de bu burhânî felsefeye hizmet etmeli; kendi payına düşen görevi yerine getirmelidir. Yani Fârâbî'ye göre, cedel, hitabet ve şiir kendisini burhânî bilgilere hizmet edecek bir kıvamda tutmalı, işlemesini ve konusunu ve bu amaçla yapılandırmalıdır.

4.5. Burhân

Bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde bölümlemek Fârâbî'nin klasik mantığa yaptığı en önemli katkıdır. Tasavvur bir bakıma tasdikin temel malzemesidir. Yukarda işlediğimiz şekliyle kavram ve önermeler alanı tasavvurun, kıyas şekilleri tasdikin alanıdır. Buna göre, bilgiler önce tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Her ikisi de tam ve eksik olmak üzere tekrar ikiye ayrılır. Tam tasdik'in verdiği bilgi kesindir ve bu artık kesin tasdik olarak adlandırılır. Bu da burhânî kıyas şekilleri ile elde edilir. Tasdik; insanın bir şey hakkında zihnindeki bilgisinin, o şeyin dış dünyadaki varlığı ile örtüştüğüne inanmasıdır. Bu bakımdan tasdik gerçekte doğru olana ilişkin olabileceği gibi, yanlış olana da ilişkin olabilir. Şu halde tasdikin bir kısmı kesin, bir kısmı kesine yakın, bir kısmı da kesinden en uzaktır. Kesin tasdik kesin bilgiyi verir ve bu bilgi değişmez, artmaz ve eksilmez. Kesine yakın tasdik de ya bilgi sahibi olunan varlığın muanidinin farkına varılmamıştır, ya da farkına varıldığı halde, farkına varılan bu şey ya dile getirilemeyecek kadar gizlidir ya da inadı açıklanan bir şeydir. Kesinden en uzak tasdik türüne gelince, bu durumda nefs bir şeyde sükûn bularak ikna olmuş durumdadır. Nefsin sükûnu ise muanidinin farkına varılan ve muanidin dile getirilmesi mümkün olan şeyi tasdik etmektir. Kesine yakın tasdik *cedelî* tasdiktir. Kesinden en uzak tasdik ise *hitâbî* tasdiktir. Kesine yakın tasdikle onaylanan şeyler ya meşhurlar ve onlar gibi işlev görenler ya da meşhur öncüllerden oluşan kıyaslardan müteşekkildir. Ya da araştırdığı bütün şeyleri kapsadığından emin olunamayan tümevarımın gereğidirler. Kesine kesinden en uzak tasdikler ise ya makbullerdir ya makbul öncüllerden oluşan kıyasın sonuçları ya da mümkün öncüllerden oluşan kıyasın sonuçlarıdırlar. Meşhur ve makbul alan ve öncüllerde tanıklık önemli bir unsurdur. *Meşhur* bilgiler veya öncüller herkesin, çoğunluğun veya çoğunluğa yakın bir topluluğun tanıklık ettiği şeylerdir. Adalet iyi zulüm kötüdür, gibi. *Makbul* ise tek bir kişinin, yine tek bir kişinin indinde makbul gören

bir topluluğun veya sadece bir topluluğun tanıklık ettiği şeydir. Tabii ki bilginin sahihliği bakımından bunlar içinde de bir kademelendirme vardır. Şu halde bu tasdik türleri kesin tasdik türü olarak değerlendirilemez. Buna göre kesinliğin tanımlanması önem arzetmektedir.

Kesinliğin bir kısmı zorunlu, bir kısmı da zorunlu değildir. Zorunlu kesinlikte, öncelikle insanın zihninde bir varlık hakkında oluşmuş bir bilgi vardır. Eğer o şey, inanılan durumun hilafına olması asla ve hiçbir zaman mümkün değilse buna zorunlu kesinlik denir. Zorunlu kesinlik; varlığı herhangi bir şekilde değişime maruz kalmayan varlıklar hakkında ancak mümkündür. Örnek: Bütün parçadan büyüktür gibi. Zorunlu olmayan kesinlik ise; varlığı değişip, bir halden başka bir hale geçen şeylerde meydana gelir. Zorunlu kesinlik yine ya bizzât ya da bilâraz vasıtasıyla elde edilmesi bakımından kendi içinde ikiye ayrılır. Bizzât elde edilen zorunlu kesin de ya kıyas vasıtasıyla ya da kıyas olmaksızın elde edilir. Bu kıyasların öncülleri tümel de olabilir tikel de. Öncülleri tümel olanlar hem tikel olanları kapsamakta hem de ilimlerde kullanılmaktadır.

Keza, kıyas yapılmaksızın elde edilen zorunlu kesini veren tümel öncüller, iki sınıftır. Bunlardan birisi doğal olarak, diğeri tecrübeyle elde edilir. Doğal tümel öncüller, insana ait ilk ilkeler veya ilk öncüllerdir, sanki insanda doğuştan vardırlar ve insanın onlardan ayrı düşünülmesi de imkânsız gibidir. Tecrübe ile elde edilen tümel öncüller ise duyumsama yöntemi ve süreci vasıtasıyla tikellerden üretilmiştir. Fakat bu durum tümevarım yönteminden farklıdır çünkü tümevarımda bu babda olduğu gibi kesinlikten bahsetmek mümkün değildir.

Bu öncüllere ise kesinliğin ilkleri (evâilü'l-yakîn) denilir. Şu halde kesin bilgi zorunlu tasdik kapsamındaki öncülleri doğal tümeller ve tecrübe ile elde edilen tümellerden kurulmuş bilgilere verilen addır ki bunlara *burhânî* bilgiler de denilir. Kesin bilgiler ise üç kısımdır. a), Bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinlik. b), Bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinlik. c), Bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine ilişkin kesinlik. Bu üçü arasında mutlak kesin bilgi olarak adlandırmaya layık olan bilgi üçüncü seçenekteki bilgi türüdür. Şu halde burhân da üç çeşittir. a), Bir şeyin varlığının burhânı, b), Bir şeyin varlık sebebinin burhânı, c), Bir şeyin hem varlığı hem de varlık sebebinin burhânı. Üçüncüsü diğer ikisini de kapsadığı için bu tür bilgilere mutlak olarak *burhânî* bilgi denilir. *Mutlak burhân*, bilaraz değil bizâtihi bir şeyin hem varlığını hem de varlık sebebini veren kıyastır. Sebepler maddî, formel, fâil ve gai sebep olmak üzere dört tanedir. Sebepler de bilaraz ve zâtî, tümel ve tikel olmak üzere ayrıca kısımlara ayrılır. Zâtî sebep ve tümel sebebi bildiren burhânlar mutlak burhânî bilgi

olmaya layık olurlar. Mutlak burhânî terkip ve kıyaslar ayrıca kıyaslardaki öncüllerin gerek tümel ve tikel, yüklemli ve şartlı, öncüllerin konusu ve yükleminin farklı olmasına, cins-tür-fasl ilişkilerine göre yapıları değiştiği için farklı şekilde tasnif edilirler. Sadece varlık ve sebep veren mutlak olmayan burhânî bilgiler de bu şekilde açıklanır (Fârâbî,2008a:1-23).

Tasdik türlerini böylesine analitik bir çözümlemeye tabi tutan Fârâbî kesin bilgiyi başka bir açıdan şu şekilde kategorize eder. Kesin bilgi; a), Salt halde kesin bilgi bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. b), Bunun, dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir. c), Bunun ona uygun olduğunu bilmektir. Bunun ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün değildir. d), Bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir. e), Bundan hasıl olan arızî olarak değil, fakat zâtî olarak hasıl olmuştur. İşte Fârâbî'ye göre her bir ilmin nazarî bilgileri bu şekilde yani kılı kırk yararak ulaşılabilecek; epistemolojik ve mantıksal bir işleme tabidir. Nazarîyat ne kadar burhanî yöntemlerle ispatlanacak kesin bilgiler üzerine kurulursa, o ilmin şehir ve milletlerde yol açacağı yarar veya değer yani erdem düzeyi de o kadar mükemmel olacaktır (Fârâbî,1990c:55).

Fârâbî mantığının ana öğelerini bu şekilde tetkik ettikten sonra tekrar dilmantık ilişkisine dair kendine özgü olan başka bir yorumlama tarzını irdelemek gerekir. Fârâbî dilin bir toplum tarafından icat edilmesi ve gelişim aşamalarını, keza mantıkta kullanılan kıyas şekillerinin bu toplumda nasıl bir gelişme içinde olacağını antropolojik, kültürel ve sosyolojik boyutları ile titiz bir tahlile tabi tutmuştur.

Fârâbî'ye göre insanlar farklı barınak, iklim ve bölgelerde yaşadıkları için, buna bağlı olarak organları da farklı mizaç ve niteliklere sahip olur. Bu olgu ise dilin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketinin çeşitlenmesine mahal verir. Böylece insanların kendisine ve duyusala yönelik işaret ve delalet amaçlı yaptıkları seslenmeler birbirinden farklı bir hal arzeder. Bu olgu milletlerin dillerinin farklılaşmasının en önemli sebebidir.

Bir toplumda dil ve mantıktaki kıyas şekillerinin ideal gelişimi ise onbir aşamaya mündemiçtir: a), İşaret ve seslenmenin keşfedilmesi, b), Ünlü ve ünsüz harflerin bilâhare hece ve kelimelerin keşfedilmesi, c), Ses, hece ve kelimelerin o toplumun bireyleri arasında yaygınlaşması, ç), Nesne, meslek ve insani fillere dair ortak anlamların oluşması, d), Dilin zaman ve mekân bakımından yaygınlık kazanması ve zenginleşmesi, e), Hitâbî ve şiirsel sözlerin ve yöntemin kullanılması, f), Yazının icat edilmesi ğ. Yazının icat edilmesinin akabinde dile ait ilimlerin ortaya çıkması, g), Teorik düşünme şeklinin yetkinlik kazanması, ğ), Cedel ve matematiksel ispatlama

yönteminin keşfedilmesi, ı), Burhânî ispatlama yönteminin ve kıyas şeklinin keşfedilmesi, i) Burhânî ispatlama yöntemi ve kıyas şeklinin keşfedilmesinin akabinde cedelî ve hitâbî alanın bu alanın hizmetinde kullanılması ve bu amaçla içeriğini yapılandırması (Fârâbî,2008b:74-88). Fârâbî bütün bu aşamaları önceki sonrakini doğuracak şekilde hiyerarşik bir dizi halinde sıralandırmış, ideal yol haritasından mümkün kopuşların nasıl olacağını da ayrıca analiz etmiştir. Fârâbî'ye göre oniki aşamalı bu sürecin ideal gelişimi birkaç belki de daha fazla nesli de içine alacak uzun bir zamandır.

5. Epistemoloji ve Zihin Felsefesi

Fârâbî bilgi teorisini sadece mantık sanatının evreninde temellendirmemiş, bilginin insanın diğer epistemik ve psikolojik yetenekleri olan duyu, tecrübe, nefs, akıl ve tahayyül vasıtasıyla nasıl elde edildiğini de ayrıntılı bir şekilde tetkik etmiştir. Fârâbî'ye göre insan-nesne ilişkisinde bilginin hasıl olması için ilk planda birbirine uyumlu olan iki temel mekanizma vardır: a), İnsanın düşünme yetisi b), Nesnedeki sûret. İnsan bir nesne hakkında bilgi elde ederken öncelikle onu sûretinden yola çıkarak tanımlar. Nesnenin insan zihnindeki ilk karşılığı onun sûretidir. Sûret tanımlardaki ayrım ve yakın cinsin bilinmesine, kıyaslarda ise orta terime referans verir. Bunlar birinci makûllerdir. Bilâhare ise nâtık nefs, ilgili nesnenin ait olduğu cins ve türlerden daha ileri cins ve türler üretir, böylelikle ilgili nesnenin duyusuna bağlı olmaksızın sabit/ikinci makûller ortaya çıkar (Fârâbî, 2008b:5,6, 1993:37). Soyutlama bir bakıma filozofun üç kategoride ele aldığı nefs teorisi ile yakından irtibatlıdır: a), *Bitkisel nefs*: Beslenme, büyüme ve üreme güçlerini içerir. b), *Hayvanî nefs*: Bitkisel nefsin sahip olduklarından fazla olarak algı ve hareket güçlerine sahiptir. Algı gücü ise, beş duyu, hayal, içgüdü ve hatırlama güçlerinden müteşekkildir. Hareket gücü ise istek duyuları elde etme ve zararlı olandan kaçma kuvvetidir. Hayvanlar bu yetileri ile akıl sahibi değillerdir. Akıl sahibi olmadıkları için de nefslerini maddeden tecrid edemez yani düşünemezler. c), *Nâtık nefs* ise düşünme ve konuşma yeteneğine içkindir. Fârâbî birçok halefinin değerlendirdiği gibi, *ortak duyu*yu iç güçler babında bağımsız bir güç olarak sunmaz. Ortak duyu, beş duyu ve diğer iç duyuların verilerinin toplandığı bir merkezdir. Ayrıca insanda duyu ve akıl kuvvetinin arasında bulunan tahayyül kuvveti vardır. Tahayyül kuvveti beden uyanıkken akıl ve arzu kuvvetinin hizmetinde bir işlevsellik gösterirken, beden uykuda iken nâtık nefsin elde ettiği düşünülür ve duyusalların taklitlerini (mukaha) ortaya çıkarmakla meşguldür (Fârâbî,1985:87-91).

Filozofa göre, öncelikle duyu kuvveti nesnenin sahip olduğu sûretini o nesnenin maddî boyutları çerçevesinde algılar. Bunlar birer tasavvur ve ilk

soyutlamadır. İkinci soyutlamayı hayal gücü yapar. Böylece maddî bağlantılarından kopmaksızın nesnenin ait olduğu türü ortaya çıkar. Üçüncü soyutlamayı akıl yapar. Artık nesnenin sûreti maddî bağlantılarından bağımsızlaştırılmış ve onun tümel bilgisine ulaşılmıştır. Nesne hakkındaki gerçek bilgi işte budur.

Bu aşamada nâtık nefs; dil, mantık ve fizik bilgisi ile başlangıçtaki nötr halinden işlevsel olduğu bir aşamaya sızmıştır. Yani bilkuvve halinden bilfiil hale yükselmiştir. Akıl bu seviyede başka bir alanın yani metafizik alanın bilgisine yönelir. Bilfiil akıl sezgi yoluyla kendisinde metafiziksel varlıkların bilgisini mümkün kılan bazı donanımların yani bir takım ilkelerin bulunduğunu akleder veya keşfeder. Bu bilgiler tecrübe ve duyu kanalıyla insana verilmemiştir. Fakat tecrübe ve duyu bilgisi metafizik ilkelere dair bilgilerin akılda uyanmasına vesile olmuştur.

Filozofa göre akıl önce nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî aklın, yetkinliği açısından dört bölümü vardır: a), *Bilkuvve akıl,* b), *Bilfiil akıl,* c), *Müstefâd (kazanılmış) akıl,* d), *Faal akıl.* Bu akıllar madde-sûret ilişkisi temelinde hiyerarşik bir işleyişe sahiptir. Öncelikle bilkuvve akıl bilfiil aklın maddesi, ikincisi ise birincinin sûretidir. Bilkuvve akıl bilfiil akıl haline gelince, bu sefer bilfiil akıl müstefâd akıl'ın maddesi, ikincisi ise birincisinin sûreti pozisyonuna geçer. Bilkuvve akıl öncelikle nesnelerin sûretlerini soyutlar; bilâhare düşünülür mefhumları kazanır, böylelikle işlevsellik kazanır ve kuvve halindeki sönük durumundan kurtulur (Fârâbî,1985:101-105). Bu süreç belirli ilimlerin tahsil edilmesini zorunlu kılar. Bilfiil akıl süreçsel bir şekilde insanın bilmesi gereken mümkün ilimlere vâkıf oldukça ve bunlarla ilgili erdemleri özümsedikçe kazanılmış akıl seviyesine erişir. Fârâbî bu seviyeye gelmiş kişiye filozof-kral demiştir. Filozof-kral kozmolojik akıllar silsilesinin son halkası olan ve vahiy meleği olarak adlandırılan Faal Akılla ittisal kurabilir ve oradan insani bilgi hiyerarşisinin zirvesini teşkil eden küllî, hakikî ve ilâhî bilgileri alabilir. Bu aşamada müstefâd akıl faal aklın maddesi, faal akıl ise müstefâd aklın sûreti olmuştur. Fakat yine de insan bu haliyle doğal yani maddî boyutu olan bir varlık; yani soyut akıllar gibi tamamen maddeden bağımsız değildir. Bu nedenle felekler eşyayı önce akıl ile bilip sonra tahayyül, insan ise önce tahayyül edip sonra taakkul eder. Fârâbî'ye göre bu seviyeye ancak filozof (filozof-kral) ve peygamberler (filozof-peygamber) ulaşabilir. Onlar insan türünün sahip olabileceği en üstün, küllî ve hakikî bilgileri edinmiş; böylelikle eşyaya dair metafizik bir bakışa sahip olmuşlardır. Her insanın böyle bir seviyeye ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle insanların çoğunluğu filozof-kral ve peygamber-filozofun rehberliği veya mürşitliğine muhtaçtır.

6. Metafizik ve Kozmoloji

Fârâbî'ye göre, varlık, zorunluluk ve imkân gibi kavramlar zihnimizde doğuştan vardır. Doğuştan olması nedeniyle onların anlamını da doğrudan kavramış oluruz. Var olan şey (mevcut) genel olarak varlık bakımından zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu varlık varolmak için başka bir varlığa muhtaç değildir. Mümkün varlık ise varlığı başka bir varlığa muhtaç olan varlıktır. Her mümkünün varlığını, bir sebep olarak var eden başka bir mümkün varlık vardır ve bunun sonsuza değin gitmesi mümkün değildir. Var edici olmak bakımından zorunlu bir varlıkta durmak gerekir: Bu da zorunlu varlık yani Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığına dair bu tür bir kanıtlama imkân delili olarak isimlendirilmiştir. Buna göre, Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığına dair ilk kanıtı imkân delilidir. Zorunlu varlığın zâtı veya özü varlığını zorunlu olarak gerekli kılar. Fakat mümkün varlığın zâtı veya özü, varlığını zorunlu olarak gerekli kılmaz. Bu nedenle zorunlu varlık olan Allah'ta zât-vücud veya mahiyet-varlık ayrımı yoktur. Mümkün varlıklarda ise zât-vücûd veya varlık-mahiyet ayrımı zorunludur.

Zorunlu varlık olan Tanrı kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyecek varlıktır. Yani insan türünün düşünebileceği en mükemmel varlık Tanrı'dır. Bu ide Fârâbî'den sonra Anselmus tarafından formüle edilen ontolojik delilin ilk nüvesi olarak görülmektedir. Tanrı'nın başka bir özelliği ise ezelî olmasıdır. Bu nedenle ilk sebep ve ilk varlıktır. Kendisinden daha önce hem sebep hem de zaman bakımından bir varlığın olması imkânsızdır. Tanrı'nın bir sebebi, maddesi, sûreti ve varlığı bakımından bağlı olacağı bir gaye yoktur. Varlığını paylaştığı başka bir varlık olmadığı için o tamdır. Varolmak bakımından zıddı yoktur. Eğer O'nun zıddı bir varlık olsaydı zıddı olan varlık var olunca Tanrı yok olacak, Tanrı var olduğunda ise zıddı olan varlık yok olacaktır. Zorunlu varlığın cinsi, türü, ayrımı, maddesi ve sûreti olmadığı için nitelik ve nicelik açısından herhangi bir parçasından da söz edemeyiz. Bu nedenle Tanrı bölünebilir değildir. Tanrı aynı zamanda ilk akıldır. Maddesiz olduğu ve cisimsiz olduğu için cevheri bakımından bilfiil akıldır. Şu halde o salt akıl ve salt düşüncedir. Düşünmesi veya aklet-mesi için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Bu nedenle kendisini akleder. Böylelikle o aynı zamanda akıl, âkil ve ma'kuldür; bilgi, bilen ve bilinendir. Kendisinden daha üst düzeyde bir varlık olmadığı için onun fiilleri de en mükemmel fiillerdir. Bu nedenle en yüksek etkinliği Tanrı gerçekleştirir. Keza en mükemmel fiilleri en mükemmel bilgisi ile gerçekleştirir. En mükemmel bilgiye sahip olduğu için en yüce bilge ve en yüce hakîmdir. Tanrı diri yani canlı ve hayat sahibidir. Tanrı'da var olan bütün bu nitelikler başkasından dolayı değil kendi cevherinden dolayı O'nda bulunmaktadır. Tanrı'nın başka bir niteliği ise O'nun aşk, âşık ve ma'şuk olmasıdır.

Bu nedenle O hazzı, mutluluk ve sevinci en üst düzeyde yaşayan varlıktır. Bütün bu nitelikleriyle Tanrı her bakımdan birdir demekle Fârâbî Tanrı tasavvurunda tevhid ilkesine merkezi bir önem vermiştir. Bütün bu nitelikler onda çokluk halinde değil birlik halinde bulunur. Varlığı, nitelikleri, isimleri O'nun özünden ibarettir. O'nun sayılan bütün bu sıfatları zâtına içkindir. Sıfatlarının zâtından ayrı bir gerçeklikleri yoktur. Bu nedenle O'nun bir ve tek tözünün yetkinliğini göstermek amacıyla, O'nu adil ve cömert gibi diğer olumlu sıfatlarla taltif etmenin hiçbir mahsuru yoktur. Fârâbî Tanrı'ya dair bu nitelikleri belirledikten sonra; varlığında madde bulunan mümkün bir varlık olarak insanın bihakkın Tanrı'yı tam olarak kavrayamayacağını belirtir. Fakat Fârâbî'ye göre, eğer insan varlıkları kusursuz ve soyut olan sayı ve geometrik şekiller hakkında kesin bilgi sahibi olabiliyorsa ki olabiliyor, Tanrı hakkında bu türden bilgileri edinebilir. İnsan kendisini maddî doğasından ne kadar soyutlarsa Tanrı'yı bilme kesinlik ve doğruluk derecesi de o derece artacaktır (Fârâbî,1985:41-57;1993:43-47; Aydınlı, 2000:25-60).

Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru, felsefî gelenekte özgün bir yerde durmaktadır. Aristo'ya göre Tanrı ilk hareket ettiricidir. Salt form yani formların formudur. Kendi özünden çıkmış ve kendisi gibi ezelî olan *Esir* denilen ilk maddeye ilk hareketi verir, o da saydam küreler ve yıldızları meydana getirir ve bu süreç daha alt varlıkların oluşu ile ilerler. İlk Hareket Ettirici gibi, ilk hareketi verdiği madde de ezelîdir. Tanrı evrene müdahale etmez; fakat evren veya madde Tanrı'yı özlediği için Tanrı bu sevgiye ve aşka karşılık vererek bir etkide bulunur. Bu sempati sayesinde de Tanrı bütün hareketlerin en son gaye sebebi olmuş olur. Yani Aristo deistik bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Yeni-Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus ise Tanrı'nın salt soyut bir varlık olduğunu, O'nun sadece BİR sıfatı ile mücehhez olduğunu, hatta O'na BİR olmasının dışında varlık bile denilemeyeceğini, akletme veya düşünme denilen şey bir obje-nesne ilişkisi olduğu için Tanrı'nın düşünemeyeceğini ve herhangi bir bilgisinin olmayacağını savunmuştur. Çünkü bu durumda suje olan Tanrı düşünmek için obje denilen bir ortağa muhtaç olacaktır.

Şu halde Fârâbî Tanrı anlayışları bakımından Aristo ve Plotinus'u takip edecek olursa bu durumda Tanrı-evren ilişkisi bakımından kendisini deistik bir sistem içinde bulacaktır. Öte yandan Aristo öğretisinde Tanrı-evren, doğal-ilâhî varlık ve ayaltı-ayüstü varlıklar arasındaki sebeplilik zincirinde boş halkalar bırakmıştır. Keza Plotinus Nous denilen ikincil varlık kategorisinin BİR'den nasıl neş'et ettiği konusunda mâkûl bir açıklamaya sahip değildir. Fârâbî Tanrı-evren ilişkisini sudûr teorisini kendisine özgü yapı-

landırmayla çözümlemeye çalışmıştır. Fârâbî sudûr teorisinin Aristo'da olmadığının farkındadır çünkü O Arapça'ya çevrilmiş haliyle sahte-Aristocu bir eser olan ve Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin IV, V ve VI. kitaplarının bir özeti olan *Esulucya*'yı (*Aristo Teolojisi*), yine *Enneadlar*'ın V. Kitabının bir özeti olan ve kaynakların yanlışlıkla müellif olarak kendisini gösterdiği *ilmi'l-ilâhî* adlı risaleyi; Aristo'nun müstakil eserleri olarak değerlendirmemiştir (Druart, 1987:23-43). Yani Fârâbî Aristo'da sudûr teorisinin olmadığının bilincinde olduğu halde dönemindeki bu tür Yeni-Eflatuncu eserlerden beslenerek sudûr teorisini benimsemiştir. Fakat Fârâbî form olarak sudûr teorisini Yeni-Eflâtunculardan almasına rağmen, bu formu Bir-Nous-Ruh ilişkisinden çıkarıp Batlamyus'un dünya merkezli astronomisi ile birleştirerek kendine özgü bir işleme örneği çıkarmıştır. Yani tablonun bir tarafında meleklerle özdeş soyut akıllar silsilesi onların muadili olarak da göksel cisimler yer alır. Bu sistemde dairesel hareket yapan felekler kendi içindeki göksel cisimi de bu dairesel hareketin bir parçası olarak sürüklemektedir. Şimdi bu teorinin ayrıntılarına yakından bakalım: Fârâbî'nin Tanrı-evren ilişkisi, ayaltı-ayüstü âlem tefriki, yani genel olarak kozmoloji öğretisinin tablosu şu şekildedir:

6.1. Ayüstü Âlem

1. Zorunlu Varlık=Allah=İlk Akıl. Akıl, Âkil ve Mâ'kul olması hasebiyle ondan İkinci Akıl zorunlu olarak sudûr/feyz eder. Buna göre Tanrı'nın bilmesi yaratması demektir. Şu halde Tanrı evreni iradesi ile değil zorunlu olarak ibda etmiştir.

2. İkinci Akıl *Birinci Gök*

Soyut göksel varlıkların ilkidir. İlk Aklı yani Tanrı'yı düşünmesinden Üçüncü Akıl, kendi zâtını düşünmesinden birinci göğün varlığı (cismi ve nefsi ile beraber) meydana gelir.

3. Üçüncü Akıl *Sabit Yıldızlar Küresi*

Üçüncü Aklın İlk Akıl yani Tanrı'yı düşünmesinden Dördüncü Akıl, kendi zâtını düşünmesinden Sabit Yıldızlar Küresi meydana gelir. Bu arada Tanrı'yı düşünmekle dolayısıyla ikinci akılın düşündüğü şeylere ve bilgilere de vâkıf olur. Bu olgu aşağısı için de geçerlidir.

4. Dördüncü Akıl *Zuhal Küresi*

Dördüncü Aklın İlk Aklı düşünmesinden Beşinci Akıl, kendisini düşünmesinden Zuhal Küresinin varlığı meydana gelir.

5. Beşinci Akıl *Müşteri Küresi*

Beşinci Aklın İlk Aklı düşünmesinden Altıncı Akıl, kendisini düşünmesinden Müşteri Küresinin varlığı meydana gelir.

6. Altıncı Akıl *Merih Küresi*
Altıncı Aklın İlk Aklı düşünmesinden Yedinci Akıl, kendisini düşünmesinden Merih Küresinin varlığı meydana gelir.

7. Altıncı Akıl *Güneş Küresi*
Yedinci Aklın İlk Aklı düşünmesinden Sekizinci Akıl, kendisini düşünmesinden Güneş Küresinin varlığı meydana gelir.

8. Sekizinci Akıl *Zühre Küresi*
Sekizinci Aklın İlk Aklı düşünmesinden Dokuzuncu Akıl, kendisini düşünmesinden Zühre Küresinin varlığı meydana gelir.

9. Dokuzuncu Akıl *Utarid Küresi*
Dokuzuncu Aklın İlk Aklı düşünmesinden Onuncu Akıl, kendisini düşünmesinden Utarid Küresinin varlığı meydana gelir.

10. Onuncu Akıl *Ay Küresi*
Onuncu Aklın İlk Aklı düşünmesinden Onbirinci/Faal Akıl, kendisini düşünmesinden Ay Küresinin varlığı meydana gelir.

11. Onbirinci Akıl/Faal Akıl

Bu sistemde eğer Tanrı'yı 1. Akıl olarak sayarsak Faal Akıl onbirinci, zorunlu ve mümkün ayrımı açısından Tanrı'dan çıkan ilk akıllı 1. Akıl olarak nitelendirirsek bu durumda Faal Akıl 10. akıl olacaktır. Taşma zinciri Faal Akıl'da sona ermektedir. Bu sistem daha sonraki dönemlerde, 2. Akıl'ın Tanrı'dan nasıl çıktığının ve taşma zincirinin Faal Akıl'da sonra ermesinin mantıksal ve rasyonel olamayacağı, keza 2. Akıl'dan sonraki taşma sürecinde "Bir'den bir çıkar" ilkesinin ihlal edildiği şeklinde birçok eleştiri almıştır. Fârâbî'ye göre, Tanrı Faal Akıl'ı yeni bir küre meydana getirmekle görevlendirmemiştir. O'nun görevi ayaltı dünyadaki kozmik ve epistemik faaliyetleridir. *Kozmik faaliyet:* a), Ayaltı dünyadaki oluş ve bozuluşu düzenlemek b), Ayaltı dünyadaki maddelere sûret vermek; dolayısıyla maddî dünyadaki varlıkları bilkuvve halden bilfiil hale getirmek. Bu babda gök cisimleri ayaltı dünyadaki varlığın maddî yönünü, Faal Akıl ise sûret yönünü idare eder. *Epistemik faaliyet:* Tanrı'yı düşünmekle, Tanrı'dan elde ettiği bilgiyi, yeni bir kürenin varolmasına yönelik kullanmaktansa, ayaltı dünyanın en şerefli mümkün varlığı olan insanın zihinsel ve entelektüel gelişimi ve çabası doğrultusunda sarfetmek. Bu bakımdan Faal Akıl fizik ile metafizik dünya arasında bir aracı rolündedir. Bu Aristo ve Yeni-Eflâtuncu öğreti de olmayan bir şeydir. Fârâbî Faal Akıl'a böylesine bir görev tahsis etmekle, özgün öğretisinden birisi olan nübüvvet teorisine ve nebevî bilgiye rasyonel bir zemin hazırlamıştır. Çünkü bu sistemde Faal Akıl Allah'dan aldığı bilgiyi insana aktaran vahiy meleği yani Cebrail'le özdeş kılınmıştır.

6.2. Ayaltı Âlem

5. İnsan

4. Hayvan

3. Bitki

2. Madenler

1. Dört Unsur

Ayaltı dünya, gerek madde gerekse sûret açısından varlığını ayüstü dünyadaki göksel cisimlerin doğal yapısı ve fiillerine borçludur. Göksel cisimlerin zorunlu doğasından ilk madde, tözlerinin farklılığından çeşitli cisimler, birbirlerine olan nispet ve zıtlıklarından zıt sûretler, varlıklarına araz olan şeylerin değişimlerinden zıt sûretlerin değişimleri meydana gelir. Ayaltı dünyadaki unsurlar, buharlar, rüzgârlar, bulutlar, havadaki değişim, unsurları hareket ettiren kuvvetler, diğer cisimlerin varlığı, unsurlardaki karışım (imtizaç) ve büyük değişikliklerin varlıkları gibi olgu ve olaylar göksel cisimlerin etkisi ile ortaya çıkmaktadır. Ayüstü dünyadaki göksel cisimlerin doğasından kaynaklanan hareketler, bunların birbirleriyle olan ilişkileri, varlıklarına araz olan haller ve diğer bazı nitelikleri matematiksel/ geometrik bir oranla (nispet) ve eşzamanlı olarak aynı şekilde ayaltı dünyadaki oluş ve bozuluşu da şekillendirmektedir. Madde-sûret dolayısıyla da arazların etkin olduğu karışım, değişim ve bileşikliğin oranı, unsurlardan yukarıya doğru çoğalarak devam etmekte fakat bu oranların çoğalması öbür yandan mükemmelleşmeye yol açmaktadır. Bu nedenle Aydınlı'nın da işaret ettiği gibi Fârâbî, insan türünün oluşmasını, metafizik varlık alanı ile bağlantı kurabilecek bir seviyeye kadar yükselebilecek bir düzene göre gerçekleşen çeşitli karışım aşamalarının hem biyo-fizyolojik yapısı hem de sahip olduğu psikolojik-tinsel yetiler bakımından en son ve en mükemmel örnekliği olarak
görmektedir (Fârâbî, 1985:61-87, 1993: 51-57, Aydınlı, 2000:50-68).

7. İnsan

7.1. Biyo-Fizyolojik Yapısı Bakımından İnsan

İnsan madde ve sûretten müteşekkildir. Bu nedenle diğer ayaltı varlıklar kadar asgari bir mümkünlüğü varid ise de onlara oranla mümkünlük mevkisi en şereflidir. Çünkü insan, madde gibi bir nesne olarak varolma veya varolmama bakımından mümkün değil, madde ve sûretten oluşan varlıklar gibi özü itibariyle varolmak veya varolmamak bakımından mümkündür. Madde-sûret ilişkisinin birbirine geçtiği ayaltı dünyasının mümkün varlıkları arasındaki diziliş, nefsi nâtık sahibi varlık seviyesinde sona erdiği yani

insanın sûretinin daha üst düzeydeki bir sûrete madde olmasının imkânı ortadan kalktığı, dolayısıyla insana has sûretin bir bakıma kendinden önceki her sûret için sûret olduğu için, insan mümkün varlıkların en şereflisi olarak addedilmiştir. Buna karşın insan arazların varlığında etkin olması hasebiyle ayaltı dünyanın oluş ve bozuluşuna maruz kalan diğer birçok türün ortak niteliklerini paylaşmaktadır. Örneğin ayaltı dünyada gerek unsurlar gerekse onların maddî karışımından oluşan bitki ve hayvanlar gibi insan türünün de devam etmesi için bu türün bireylerinin belli bir müddet var olmaları ve varlıkta devam etmeleri, daha sonra ise ortadan kalkmaları ve yerlerini aynı türden başka bireylerin almaları, onların da belli bir süre varlıkta devam etmeleri gerekir. Bu süreç ardıl nesiller boyunca devam edip gidecektir. Sûretlerin maddeye geçirilişi bakımından araya bir boşluğun girmesi, ilgili türün neslinin sona ermesi demektir. Ayaltı dünyanın bütün türlerinin varlıkta olma ve devamlılıktan yana belli bir hissesi vardır; bu cisimlerin her biri gerek maddesi gerek sûreti bakımından bir hak ve liyakate sahiptir. Madde-sûret ilişkisi bakımından bütün türlerin devamlılığını sağlayan ilâhî doğal bir adalet vardır.

Bu ilâhî doğal adalet, sûret vasıtasıyla her türün varlığını devam ettirmek için kendisine belirlenmiş sûreti bu türe içkin kılmakta, yine türün belli bir süre varlıkta kalabilmesi için bu türün her bireyinin hakkı olan maddeyi ona geçici olarak bağışlamakta böylelikle söz konusu tür, maddesi vasıtasıyla sahip olduğu varlığına zıt olan bir varlığı gerçekleştirmektir. İlahi doğal adalet, bu özel sûreti o türe tahsis etmekle beraber, maddeyi o türün bireylerinden alıp diğerlerine aktarabilmekte veya diğerlerinden alıp söz konusu türün ardıl bireylerine vererek hakkaniyetini gerçekleştirmektedir. Bu noktada madde farklı türler arasında dolaşabilir fakat bir türün sûreti başka bir türün sûreti olamaz. Buna göre, sûret türün ayrımıdır. Örneğin maddî yapıları dört unsurun çeşitli karışımlarından meydana geldiği için, aynı maddî malzeme bitki, insan veya hayvan arasında geçişkenlik gösterebilirken, sûretler ise ancak aynı türün bireyleri arasında ardıl veya paralel bir şekilde devam etmekte, bir türün sûretinin başka türün sûreti olabilmesi veya aralarında bir geçiş olması mümkün görülmemektedir (Fârâbî, 1985:67-71,1993:58).

Bu haliyle insan doğası Aristocu anlamda madde-sûretten meydana gelmiştir. Madde-sûret ilişkisinin onun tarif edilmesindeki karşılığı *düşünen bir hayvan* olmasıdır. Burada *düşünen hayvan* tamlaması, Porfirus Ağacı'nın teşkil ettiği şema gözetilerek yapılmıştır. *Hayvan* ile insanın *yakın cinsi*, *düşünen* ile de onun ayrımı veya sûreti kastedilmiştir. Bu nedenle söz konusu *tam özsel tanım*dır. Keza insan için yapılan bir başka tanım ise onun

düşünen canlı olmasıdır. *Canlılık* ile insanın ayaltı dünyanın doğal düzenine aitliği kastedilirken, *düşünen* veya *konuşan* ile de başlangıçtaki doğal eksiklikten yine insanın fıtrattan getirdiği meyilin bir tezahürü olarak iradî mizaca geçişin şartları ve olasılıklarına referans verilmektedir. Yine Porfirus Ağacı gözetilerek yapılan bu tanım, insan açısından *canlılık* ile bir *uzak cinsi*, *düşünen* ve *konuşan* olması hasebiyle de *ayrımı* gözetildiği için eksik özsel bir tariftir. İnsanın düşünen bir varlık/cevher olduğuna dair yapılan tanım için de benzer bir olgu söz konusudur.

Bu tanımlarda içkin olduğu şekliyle canlılık düzeyi ve bağlamıyla insanın nebatî nefsinin bir gereği olarak beslenme, büyüme ve üreme niteliklerine, hayvanî nefsinin bir gereği olarak da arzu etme, hayal etme, hareket ve duyum güçlerine, varlık olması hasebiyle de onun mümkünlüğüne atıf yapılmaktadır. Aristo'yu takip ederek insanın ruh ve beden, madde ve sûret gibi iki ayrı tözden meydana geldiğini kabul eden Fârâbî bu babda bedenin fizyolojik yapısını da tamamen Aristocu bir çerçevede yorumlamaktadır. Buna göre en yetkin kalp bilâhare beyin olmak üzere bedenin organları amir-memur ilişkisi çerçevesinde hiyerarşik bir yapıya uygun olarak tanzim edilmiştir. Âlemdeki hiyerarşik yapı aynen insan bedeni için de varid-

dir.

> Bunlardan (ayüstü varlıklar) sonra gelen varlıklar (ayaltı varlıklar), tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan beri tabiatları gereği sahip olmayanlardır. Tersine onlar öyle bir tabiata sahiptirler ki başlangıçta varlıkları en kusurlu tarzdadır; Onlar bu varlıktan başlarlar ve onların her bir türü, tözü, daha sonra diğer arazları bakımından en üstün mükemmelliğe erişinceye kadar adım adım yukarıya doğru giderler. Bu durum bu(varlık) cinsinin tabiatından ileri gelir, onun dışında olan yabancı bir şeyin sonucu değildir. Bu ayaltı varlıkların bir kısmı tabiîdir, bir kısmı iradî; bir kısmı ise hem tabiî hem de iradî şeylerden meydana gelir. Tabiî varlıklar iradî varlıkların önşartıdırlar. Onların varlığı zaman bakımından iradî varlıklarınkinden önce gelir. Daha önce tabiî ayaltı varlıklar var olmaksızın iradî varlıkların varlığı mümkün değildir (Fârâbî, 1985:63,1997:55).

Bu tasvire göre insan hem doğal hem de iradî bir varlıktır. Bu nedenle insan irade ve ihtiyar (seçme) sahibi yani yaşadığı hayat boyunca bazı sorumluluk ve ödevlerle mücehhezdir. İnsan irade ve seçme yeteneği sayesinde kötü ve iyi, güzel ve çirkin, zararlı ve faydalıyı tefrik ve tercih edip, bilâhare uygulayabilecek akabinde ise ceza ve mükâfata tabi tutulacaktır. Peki ayaltı dünyanın en mükemmel varlığı olarak sunulan insan ile bu dünyanın diğer varlıklarının yapıcı öğeleri aynı kaynak, aynı güç veya aynı fâil midir? Hayır. Fârâbî'ye göre insan doğasına diğer ayaltı varlıklarla bu

açıdan ilişki kurması mümkün olmayan başka bir fâilin eli dokunmaktadır ki bu da Faal Akıl'dır. Göksel cisimler, ayaltı dünyadaki varlıkların çeşitli miktar ve karışımın geometrik oranlarına göre gerçekleşen madde ve sûretlerin birbirine işlenmesinin ilk (yakın) fâilleri olarak addedilmekte, böylelikle belirli bir seviyeye kadar bu âlemdeki bütün canlıları biçim, donanım ve yetkinlik vererek teçhiz etmektedir. İnsan varlığının madde-sûret ilişkisi bakımından zorunlu olan doğası tamamlandıktan sonra ise göksel cisimlerin insan doğası üzerindeki tasarrufları sona ererek devreye başka bir fâil girmektedir ki bu da Faal Akıl'dır. Faal Akıl, diğer cisimlere ve canlılara verilen söz konusu asgari donanımdan daha ileri yetkinlikleri başka hiçbir türe değil sadece insana vermektedir. Çünkü İlk Müdebbir (Tanrı) Faal Aklı büyük oranda insanın epistemolojik, psikolojik ve tinsel gelişimine rehberlik sunmakla görevlendirilmiştir.

> Bu yetkinliklerin insana verilmesinde, Faal Akıl, gök cisimlerinin izlediği yola benzer bir yol izler. O, öncelikle insana, geride kalan yetkinlikleri kendi başına araştırmak veya onları araştırmağa güçlü kılmak için bir güç ve ilke verir. Bu ilke, ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında varolan ilk düşünürlerden (ma'kûl) ibarettir. Faal Akıl, insana bu tür bilgi ve düşünülürleri, ancak, onun, nefsin duyumu (ihsâs) sağlayan gücü ile bu güce bağlı olan istek ve nefreti doğuran arzu (nuzû'î) gücünü geliştirmesinden sonra verir. Bu son iki gücün âletleri bedenin parçalarıdır ve bu iki güçle irâde (isteme) meydana gelir; çünkü, irade, başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istek (şevk) tir. İstek (şevk), nefsin arzu gücü; duyum da duyum gücü ile olur. Sonra, nefsin hayâl gücü ve ona bağlı olan istek (şevk) gelişir ve böylece, birinciden ikinci bir irâde gelişir. Bu irâde, hayal etmekten doğan istektir. Bu iki irâdenin oluşmasından sonra, Faal Akıldan nefsin gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İşte bu anda, insanda üçüncü bir irâde türü doğar ki, bu da, düşünme fiilinden gelen istek olup, seçme (ihtiyâr) adını alır. Bu seçme, yalnızca insana özgü olup, öteki canlılarda bulunmaz. Bu sayede insanın övüleni, kınananı, güzel ve çirkini yapmağa gücü yeter. Ödül (sevâb) ve ceza ('ikâb) da bundan ileri gelir. İlk iki irâde düşünmeyen hayvanlarda da bulunur. İnsan bu irâde gelişince, mutluluğu arayıp aramamağa ve iyiliği, kötülüğü, güzeli ve çirkini yapmaya gücü yeter (Fârâbî,1993:72-73, 1980:38).

Bu gücü sayesinde insan öncelikle âlemde bulunduğu yere dair bir şuura sahip olmalıdır. İnsan âlemin ortak amacı ve gayesinden payına düşeni almak ve bu amacı mutlak bir gaye olarak hedeflemek durumundadır. İnsan âlemin amacından vareste değildir, hatta en yüksek mutluluğa ulaşabilmesi için âlemdeki ilâhî doğal düzenin bir parçası olduğunun bilincinde olmak

durumundadır. Çünkü her bir kategorinin hiyerarşik bir dizi ile sıralandığı varlıklar silsilesi bir-çok, parça-bütün, zorunlu-mümkün, ayüstü-ayaltı ayrımlarının getirdiği zorunlu bağlar gereği nevi şahsına münhasır otonom oluşumlar değildir. Bu varlık skalasının her bir konumundaki birim hem aşağıya doğru oluş sürecinde birbirlerini takip etmesi, hem de tekrar ana kaynağa doğru yönelen mükemmelleşme sürecidir. Böylelikle insan başlangıcındaki doğal eksikliğinden kalkarak irade ve seçme aşamasının getirdiği imkânlar dünyasının sınavını başarıyla geçerek kendisini en yüksek mutluluğa ulaştırabilecek veya başka bir deyişle amacını alemin amacıyla örtüştürecek bir boyuta veya yetkinliğe kotarabilecektir.

Başka bir ifadeyle; *Her varlık, varlık düzeni içindeki özel mevkiine uygun olarak gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek mükemmelliği elde etmek için meydana getirilmiştir. İnsana has olan mükemmelliğe, en yüksek mutluluk denir ve insanlık düzeni içindeki mevkiine göre her insan, ait olduğu insan türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa sahipti r*(Fârâbî,1999:82,1983:81).

Bu mutluluğa giden yol ise bireysel bir yaşantı ile başarılabilecek bir olgu değil, ancak topluluk ve şehir hayatı ile elde edilebilecektir.

7.2. Medenî Bir Varlık Olarak İnsan

Hem doğal hem de iradî bir varlık olması, insanı toplumsal bir varlık olmaya sevkeden en önemli âmillerdir. Doğal bir varlık olması hasebiyle insan, yaratılışı ve ihtiyaçları bakımından tek başına yaşayamayacak bir biçimde yaratılmıştır. Eğer, tek başına yaşamaya çalışırsa veya sosyal hayata katılmazsa, bu durumda doğal-insanî olgunluğunu da sağlayamayacaktır. Bu babda filozofun kullandığı tabir toplumsal olamamış insan tipi için *vahşî insan* ve toplumsal olmuş insan tipi için ise *medenî insan*'dır. Vahşi insan bir toplum içinde yetişmediği veya herhangi bir topluma katılmadığı için zihni kapasitesi, ahlakî olgunluğu, doğaya bakışı ve sanatsal eğilimleri ilkel düzeyde kalmıştır. Dolayısıyla *medenî* bir varlık olmak, insanı her bakımdan yetkinleştirmektedir. İnsan, işlerinin zorunlu olanlarını yapmağı ve bunlardan en üst düzeye çıkmağı, ancak, bir yerde topluluklar halinde bulunmakla başarabilen türlerdendir. En basit bir meslek olan çiftçiliği yerine getirebilmek için bile, marangoz, demirci ve tüccardan oluşan bir sosyal organizasyonun olması zorunludur.

> Her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratışta (fıtra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını

> karşılayacak bir çok insana muhtaçtır. Her insan bir başka insanla ilgili aynı durumdadır. Bundan dolayı insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Bu insanlardan her biri sözü edilen insanın özel bir ihtiyacını karşılar. Toplumun bütününün bu katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için varlığa gelmesinin ve bazısı mükemmel, bazısı eksik, kusurlu olan insani toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında (ma'mura) bir araya gelmelerinin nedeni budur (Fârâbî, 1985:117, 1999:99-100).

İnsanın toplumsal bir varlık olmasındaki bir diğer etken ise, belirli bir dile sahip olmaya, dil icat etmeye ve dilin içinde varlık bulmaya dönük olarak onda fıtratından gelen bir eğilimin olmasıdır. Bilhassa filozof bir dilin icat edilmesi ve toplumsal yaygınlık kazanmasının, insanı medenî bir varlık olmaya doğru zorlayan bir araç olduğunu savunmaktadır. Fârâbî, kelimelerle konuşma, delalet etme, öğretmenin başlı başına küllîler üzerinden yürüyeceğini, tikel şeylerin zihinde tümelleşmesinin insan doğasında bulunan bir olgu olduğunu, insanlığın veya toplumsal işbirliğinin ancak tümellerle kurulabileceğini, aksi takdirde yani eğer nominalistlerin savunduğu gibi tikelle yetinilecekse bu durumda insanla bitki ve taşlar arasında hiçbir fark kalmayacağını, insanlığın kurulamayacağını vurgulamaktadır.

8. Mutluluk

Filozofa göre insan varlığını kaim kılan iki özellik vardır. İnsan maddî olan ile ruhî olanın, doğal olanla iradî olanın mayasında beraberce bulunduğu bir varlıktır. Varlığında maddîlik ve doğallık bulunması başlangıçta bir eksikliği içermektedir. İnsanın nihai gayesi ise ahirette ulaşabileceği en yüksek mutluluktur. En yüksek mutluluğa ulaşmak, dünya mutluluğunu zorunlu kılmaktadır. İnsan eğer maddî ve doğal haliyle kalırsa amaca ulaşması mümkün değildir. Keza maddî ve doğal aşamada kalmak, akıl sahibi bir varlık için mümkün değildir; akıl sağlığı yerinde ise iradî ve ruhî alanda zorunlu olarak tasarruf yapacaktır. İradî olması onun özgür olması ve mükellef olmasına, akabinde ceza ve mükâfata tabi tutulmasına referans verir. Eğer iradî ve ruhî yetilerini iyi, yararlı ve güzel yönünde kullanırsa gerçek mutluluğa ulaşacak kötü, zararlı ve bayağı fiiller yönünde kullanırsa yaratılış gayesine vasıl olmayacaktır. Akıl veya nâtık nefs gerçek mutluluğun; arzu, şehvet ve zevk gibi hayvanî nefsin kuvvetleri ise sahte mutluluğun psiko-epistemik mahreçleridir.

Âlem içindeki her varlığın bir gayesi vardır. Her varlıkta kendisini bu gayeye doğru iştiyak içinde tutan doğal bir arzu vardır. İnsanı diğer türlerden ayıran en temel ayrımı ise düşünme yetisidir. Düşünme yetisi, insan türü

için belirlenmiş en yüksek iyi ve en mükemmel duruma ulaştığında ancak insanda gerçek bir mutluluk ortaya çıkaracaktır (Fârâbî, 1971:46).

Fârâbî mutluluğu bir başka açıdan şu şekilde tasnif eder: Mutluluğu başka bir varlığa bağlı olmayan varlıklar, başka bir varlığa bağlı olanlar. Buna göre Tanrı'nın mutluluğu, varlığı başka bir varlığa bağlı olmadığı için kendi dışındaki herhangi bir varlığa bağımlı değildir. Oysa insanın varoluşu başka bir varlığa muhtaç olduğu için mutluluğu da öyledir. Bu nedenle Tanrı Faal Akıl'ı, insanın en yüksek mutluluğuna ulaştırması için bir rehber olarak görevlendirmiştir. Faal Akıl ilk mâkûlleri bütün insanların zihninde ortak olabilecek şekilde dağıtmakta/akıtmaktadır. Bu ilk mâkûller şunlardır: a), Amelî sanatlar veya matematik ilimlerin ilkeleri olan ilk mâkûller, b), İnsanın fiillerinde güzel ve çirkin olan şeyleri bildiren ilkeler, c), İlk Sebep ve birincil ilkeler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları bilmek için kullanılan ilkeler (Fârâbî, 1985:103-104).

Bu ilkelerden özellikle birinci sınıfa dâhil olanlar her insanda aynı şekilde bir temayüze sahip değildir. Bu da insanların farklı anlayış, idrak, yetenek, farklı sanat ve mesleklere yönelik fıtri eğilimi ile açıklanır. Bundan sonra müstefâd akıl neş'et edinceye veya tahayyül yetisi en üst düzeye gelinceye değin Faal Akıl insana etkin bir şekilde müdahale etmez. Filozof müstefâd aklıyla, peygamber ise tahayyül yetisi ile Faal Akıl'la ittisal kurabilir. Şu halde insanları gerçek mutluluğa ulaştırmakta mürşitlik veya rehberlik yapacak kendi türlerinden iki şahıs vardır: a), Filozof-kral, b), Filozof-peygamber.

9. Filozof-Kral ve Erdemler

Filozof, *Tahsîl*'deki nazarî, fikrî, ahlakî ve amelî/sınaî erdemleri kazanmış, böylelikle maddî (heyulânî) aklını bilfiil akıl haline bilâhare ise kazanılmış akıl seviyesine ulaştırmış kişidir. Keza filozof eğer vazedilmiş bir erdemli dinin evreninde bu sürece girmişse, ilgili dinin inançlarına samimi bir şekilde inanmalı, fiillerini ise bihakkın yerine getirmelidir. *Nazarî erdem;* metafizik, fizik, matematik gibi teorik ilimleri her boyutu ile öğrenmek ve öğretme usûlüne sahip olmakla edinilir. *Fikrî erdem;* insana, tek tek toplumlarda, tek tek şehirlerde, tek tek gruplarda ya da tek tek kişilerde müşâhede ettiği şeye göre veya bir şehirde, bir millette ya da bir bireyde tek tek ârız olan şeylere göre fiilleri belirlemesini sağlayan şartları istinbât etme gücünü veren yetidir. *Ahlakî erdem* ise hem iyi hem de kötü şekilde kullanmak bakımından nötr düzeyde olan nazarî ve fikrî erdemi, iyilik ve adalet yolunda kullanmayı keşfetme yetisidir. Yani bir kişi savaş sanatını nazarî erdem kapsamında çok iyi biliyor ve fikrî erdem kapsamında değişen koşullara göre praktize edebiliyorsa; bu gücünü *Fusûl*

adlı eserde sıralanan hem *haklı* hem de *haksız* savaş türlerinde kullanabilir. İşte kişinin söz konusu askerlik sanatını haklı savaş türlerinde kullanabilecek şekilde mükemmelleştirebilmesi için ahlakî erdemi edinmesi gerekir (Fârâbî,1999:76-82). Son aşamada ise kişinin mükemmelleştirdiği bu yetisini *amelîsınaî erdemler* veya eğitim-öğretim kanalıyla avama veya ilgili meslek erbabına en üst düzeyde öğretmesi gerekir. Fârâbî'ye göre, ilimler tasnifinde saydığımız bütün ilimler açısından bir kişi böylesine bir yetkinliğe ulaşmışsa bu kişi hakikî filozoftur. Bu aşamada Faal Akıl artık müstefâd (kazanılmış) akıl seviyesinde bulanan insan aklının nazarî ve amelî kısımlarında yer alarak bu akla küllî hakîkatleri ve bazı tikel şeylerin bilgisini bırakır. Küllî hakîkatler nazarî aklın alanına tikel şeyler ise amelî aklın alanına girmektedir. Filozof gerek nazarî gerekse amelî aklına verilen mâkûller ve tikel bilgileri, fikrî erdeminin getirdiği donanımda işleyerek bir *din/mille* (bu kavram ilerde ayrıntılı olarak açıklanacak) ihdas etme yoluna giderken, peygamber bunu tahayyül yetisi ile icra edebilecektir.

Hakikî filozofun tarifinde geçen "hem nazarî ilimlere sahip olan, hem de onları bütün başka insanların yararı ile ilgili olarak bu başka insanların imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir" şeklindeki önerme nazarî hakîkatleri bir mille formuna dökmeyi de içermektedir. Eğer bir filozof nazarî ve amelî hakîkatlere vâkıf olduğu halde bunları insanların hayrına olabilecek şekilde belirli bir mille formunda ifade edemiyor, dolayısıyla belirli bir eğitim ve öğretim müfredatı şeklinde avama yaygın bir şekilde öğretemiyorsa bu durumda o sahte bir filozof statüsünde kalmış olacaktır. Şu halde filozofun başka bir vasfı daha öne çıkmaktadır ki o da onun aynı zamanda bir imam ve kanun koyucu olmasıdır. Fârâbî bu bağlamda *imam* terimine de kendi felsefî sistemi içinden klasik manaları da içerecek şekilde farklı bir anlam kotarmıştır.

> Arap dilindeki imam kavramına gelince o sadece örnek olarak uyulan ve kabul gören anlamına gelir. Yani o ya mükemmelliği veya amacı kabul gören kabul görendir. Eğer o sonsuz sayıdaki bütün fiiller, erdemler ve sanatlarla ilgili olarak kabul gören değilse, gerçek anlamda kabul gören değildir. Ancak bütün diğer sanatlar, erdemler ve fiillerin onun amacından başka bir şeyi gerçekleştirmeye çalışmadıkları bir durumda onun sanatı en yüksek sanat, erdemi en güçlü erdem, fikir ve ilmi en kuvvetli ilim olur. Çünkü bu durumda o kendi amacını gerçekleştirmek için başkalarının kuvvetlerini kullanmış olacaktır. Bu ise nazarî ilimler, bütün fikrî erdemlerin en büyüğü ve filozoflardan mevcut olan diğer şeyler olmaksızın mümkün olamaz. O halde filozof, en yüksek yönetici, hükümdar, kanun koyucu ve imam deyimlerinin aynı anlama geldikleri ortaya çıkmıştır. (Fârâbî,1999:93).

Fârâbî'nin filozof ve imam olarak telakki ettiği insan için kullandığı bir başka vasıf ise *kanun koyucu*dur. Burada *kanun koyucu* ile kastedilen ise burhânî felsefeye dayanan erdemli dinin inançlarını ve fiillerini belirlemeyi, keza bunları şehir ve milletlere özel öğretim ve eğitim metotlarıyla benimsetmeyi içermektedir. Özellikle şehir ve milletlerin eğitilmesi meselesinde eğitilecek konulara yönelik belirlenen deliller önem kazanmaktadır. Bu deliller geçici ve kalıcı olmak üzere ikiye ayrılır. Kalıcı delillerin korunması, ardıl nesiller boyunca devam ettirilmesi ve yazılı veya sözlü olarak kaydedilmesi gerekir. Şu halde milletlerin yaygın eğitimini sağlayabilecek ilim ve delillerin *inançlar kitabı* ve *fiiller kitabı* şeklinde tasniflendirilerek muhafaza edilmesi, üçüncü olarak da yazılı olmayan ilim ve delillerin özel olarak belirlenecek grupların zihninde devam ettirilmesi gerekmektedir. İşte filozofun *kanun koyucu* ile kastettiği en temel anlam *inançlar* ve *fiiller* kitaplarına dair gerekli ilim ve delilleri tespit etmek, keza yazılı olmayan ilimlere dair kalıcı içerikleri belirlemektir.

Bu babda filozof insanları belirlediği erdemli dinin fiillerine yöneltmek için siyasi hitabet yöntemini çok boyutlu bir şekilde kullanabilmeli, eğitime gönüllü olanlar ile ona direnen kitlelere farklı farklı metotlar uygulayabilmeli, erdemli dini geçekleştirebilmek için toplumsal şartları bütün cins ve türlerine kadar tetkik edebilmeli, keza bu amaçla savaş sanatını icra edebilmeli ve siyaset başta olmak üzere diğer amelî ve sanatsal mesleklere dair ilimleri teorik ve pratik boyutuyla insanlara öğretebilmelidir. Fikrî erdem yani taakkul yetisi ile geçici sorunlara dair geçici çözümler ve kalıcı sorunlara da evrensel ilke ve kanunlar vazedebilmelidir (Fârâbî,1999:84).

Böylelikle bu vasıfları hâiz bir filozof şehir ve milletleri mutluluğa ulaştırabilecek şekilde bir din ihdas etmektedir. Çünkü Fârâbî'ye göre felsefe hakîkatin Faal Akıl'da olduğu şekliyle kavranması; din ise bu aynı hakîkatin çeşitli imaj, örnek ve temsillerle algılanmasıdır. Çünkü felsefe, düşünme (taakkul) ve tasavvur aktıyla, din ise tahayyül atkıyla iş görmektedir ve din formuna getirilmeksizin nazarî ve amelî felsefe erdemli bir milleyi ortaya çıkaracak şekilde avam nezdinde yaygınlaşamayacaktır.

> Hakiki filozof, daha önce zikredilendir. Eğer bu mertebeye ulaştıktan sonra kendisinden yararlanılmazsa, yararlı olmaması onun hatası değildir; onu dinlemeyen veya onu dinlemeleri gerektiğini düşünmeyenlerin hatasıdır. O halde nasıl ki hekim ister şifa verebileceği hasta insanlar olsun, ister olmasın; ister bu işinde kullanacağı aletleri bulsun, ister bulmasın; ister zengin ister yoksul olsun; hastalara şifa vermek kudret ve maharetinden dolayı hekimse, hükümdar ve imam da ister kendisine itaat edilsin, ister edilmesin; maharet ve sanatından ötürü hükümdar ve imamdır. Nasıl ki birincinin sözü

> edilen şeylerden hiçbirine sahip olmaması onun hekimliğini ortadan kaldırmazsa, aynı şekilde ne imamın imamlığı, ne de hükümdarın hükümdarlığı, fiillerinde kullanacağı aletlere veya amacına erişmede yararlanacağı insanlara sahip olmamasıyla ortadan kalkmaz. Bu özelliğe cevap veren felsefe bize ancak Yunanlılar'dan Platon ve Aristoteles'ten kalmıştır. Onların her ikisi de yalnız felsefeyi vermekle kalmamışlardır; aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yollarıyla, bozulduğu veya söndüğünde onu tekrar yaratmanın yollarını da vermişlerdir (Fârâbî,1999:96).

Şu halde Fârâbî, Aristo'nun hakikî filozof olduğuna, dolayısıyla onun aynı zamanda imam, kanun koyucu ve hükümdar olduğuna kanaat getirmiş, hatta bunların felsefeye dayalı bir mille ihdas ettiklerine kani olmuş vaziyettedir. Fârâbî bu birikimin herhangi bir erdemli şehir olarak vücut bulmamasında asıl etkenin söz konusu filozofların yaşadıkları dönemdeki toplumların yukarda da andığımız gibi felsefe ve milleyi erdemli bir şehir meydana getirecek şekilde kısmen benimseyip benimsememelerine bağlamış bulunmaktadır. Çünkü *Tahsîl*'de filozofun sisteminin felsefe ve milleden sonraki nihai ereği olan erdemli şehir gibi bir oluşumdan hiç bahsedilmemesi, çok bilinçli bir zihnin temayüzü olarak gözükmektedir. Filozofun içinde yaşadığı toplum tarafından düşürüleceği bu dramatik durumu, daha ilerde tetkik edeceğimiz gibi, demokratik şehir temelinde göreceğiz. Filozof, demokratik şehir içinde yetişme imkânı bulabilmekte fakat söz konusu şehri erdemli bir şehre dönüştürememektedir.

Şu halde felsefenin erdemli din haline geldikten sonra erdemli bir şehir meydana getirebilmesi için salt felsefî çerçevenin dışına taşan fakat yine insana özgü olmak kaydıyla epistemolojik, psikolojik ve entelektüel açıdan başka bir insanî yetiye ve başka bir insan türüne muhtaç olduğu açıkça gözlemlenmektedir. Eğer filozofların erdemli bir şehir kuramadıkları tarihsel bir gerçekse şu halde onlar erdemli şehrin kurucu-ilk başkanı da değillerdir. Teoriye göre, filozof-kral aynı zamanda bir peygamber de olduğu zaman erdemli bir şehir kurabilecektir.

Bu olgu da bizi Fârâbî'nin siyaset felsefesinin başka bir membağı olarak nübüvvet teorisine ve nübüvvetin psiko-epistemolojik temeli olarak tahayyül yetisine götürmektedir. Yani filozof aynı zamanda peygamber de olduğu zaman (peygamber filozofun bütün donanımlarına sahiptir) erdemli şehir kurması kolaylaşacaktır.

10. Filozof-Peygamber ve Tahayyül Yetisi

Tahayyül, duyu ve akıl kuvveti arasında bulunan orta bir kuvvettir. Bu haliyle akla ait bilgilerle duyulara ait bilgilerin birer kesişme noktasıdır.

Tahayyül, insan uyanıkken bir yandan duyulardan gelen bilgi ve edimleri muhafaza ederken, diğer yandan akılsal kuvveti ve nefsin arzu kuvvetini duyusallar bakımından beslemektedir. İnsan uyuduğu zaman duyu ve akıl kuvveti bir dinginliğe kavuşur. İşte bu anda ikisinin ortasında bulunan tahayyül kuvveti hem akıl ve arzu kuvvetine hizmet etme görevinden hem de duyusal imajların etkilerinden kurtulmuş olur ve asıl işlevi de bu aşamada başlar. Uyku anında kendi bünyesinde muhafaza ettiği duyusalların imajlarına döner ve onlarla baş başa kalır. Bu süreçte *birleştirme* ve *ayrıştırma* gayretiyle onlar üzerinde tasarrufta bulunur. Onları kendince bazı formlara sokar.

Bunların yanında tahayyül kuvvetinin üçüncü bir kapasitesi daha vardır ki o da *taklit* yeteneğidir. Bu yeteneği sayesinde tahayyül, duyusalları, akılsalları, nefsin arzu kuvvetinin ve hatta besleyici kuvvetinin verilerini taklit formunda bir dönüşüme tabi tutar. Bu yetenek ruhun başka hiçbir kısmında örneğin nazarî ve amelî akıl kapsamında, keza hayvanî nefsin herhangi bir nüvesinde olmayan kendine özgü bir yetkinliktir. Bu bakımdan tahayyül yetisi kendisine gelen verileri ya olduğu gibi ya da taklitleri ile kabul eder. Eğer olduğu gibi kabul etmek doğasını aşıyorsa bu durumda taklitleri ile kabul eder. Örneğin onun tabiatında akılsalları/düşünülür/mâkûl, akılsal olarak yani olduğu gibi kabul etme yeteneği olmadığı için, akıl sahip olduğu mâkûlleri tahayyül yetisine verdiği zaman, onları uygun olan duyusal şeylerle kabul edecektir. Örneğin akıl, İlk Neden, cisimdışı varlıklar ve gökler ile ilgili mâkûlleri tahayyül kuvvetine verdiği zaman, tahayyül kuvveti bu mâkûlleri görünüşü güzel olan en üstün ve en mükemmel duyusallarla taklit eder. Fakat bu durumun tersi yani duyusalları akılsal olarak taklit etme yeteneği yoktur. Dolayısıyla duyusalları da ya oldukları gibi ya da yine muhafazasında olan başka duyusallarla taklit ederek kabul edebilmektedir. Örneğin arzu kuvvetinden tahayyül kuvvetine bir istek geldiğinde tahayyül kuvveti bu isteği olduğu gibi kabul etmeyerek bu isteğin asıl amacı olan fiil ile onu taklit edebilir. Böylelikle de söz konusu isteğin fiile dönüşmesinde, bedenin ilgili organlarını harekete geçirerek etkin, düzenleyici ve teşvik edici bir güç işlevi görmüş olur.

Fârâbî'ye göre eğer bir insanda tahayyül yetisi bu şekilde yetkin bir hale gelmişse, bu yeti vasıtasıyla insan Faal Akıl'la ittisal kurabilir. Böylece tahayyül Faal Akıl'la ittisal kurup ondan vahiy almak bakımından insan cinsinin akıldan sonraki ikinci bir yetkinliği olarak karşımıza çıkar. Peki Fârâbî felsefî sisteminde tahayyül yetisine neden vahiy kaynaklarına ulaşmak bakımından bir imkân vermiştir? Tahayyül yetisinin andığımız özelliklerini göz önüne aldığımızda Faal-Akıl tarafından insan aklına verilen

mâkûllerin de bir şekilde bu yeti tarafından işlenerek taklitlerinin ortaya çıkması gerekir. Çünkü ancak böyle olduğu takdirde vahyin külli bilgileri bütün insanlığın yararına olabilecek şekilde sosyal ve siyasal boyut kazanmış olacaktır. Böylelikle tahayyül bir bakıma nazarî-metafizik ile amelî hakîkat ve bilgilerin sosyo-politik bir boyut kazanmasındaki en önemli epistemolojik damar işlevi görmektedir. Şimdi müstefâd seviyesine gelmiş aklın, Faal Akılla ittisali ile tahayyül yetisinin ittisalinin, alınan vahyin özünün aynı olmasına rağmen hem vahiy alma şekli hem de alınan bu vahyin tezahürünün farklı olması gerekir. Bu yeti de ancak peygamberlere verilmiştir. Şu halde peygamberin Faal Akıl'la ittisalinin ve aldığı vahyin içeriği önem kazanmaktadır.

Faal Akıl'dan aklın nazarî ve amelî kısmına akan mâkûller tahayyül yetisine de taşmakta, bir bakıma Faal Akıl aynen münfail ve müstefâd akıl üzerinde gerçekleştirdiği fiil yapma tasavvurunu tahayyül yetisi üzerinde de kullanmaktadır. Tahayyül yetisi gerçek alanı nazarî akıl olan mâkûlleri duyusal formları ile taklit ederek kabul eder ve bu taklitlerden ise ilâhî şeylerle ilgili nebevî bilgiler ortaya çıkar. Gerçek alanı amelî akıl olan tikellerin bilgisini ise ya oldukları gibi ya da yine muhafazasında bulunan diğer duyusallarla taklit ederek kabul eder ve bunlardan şimdiye ve gelecek zamana ait tikellerin bilgisi ortaya çıkar.

Buna göre, tahayyül kuvveti mükemmelliğin son aşamasında olan bir insan, hem uykuda hem de uyanıkken Faal Akıl'dan kesintisiz bir şekilde şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini, aşkın mâkûllerin ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alacak ve onları görebilecektir. Bu seviyedeki bir insan, bu tecrübeden fevkalade bir haz duyacak ve varlık evrenini aşarak metafizik alemin olağanüstü dünyasına şahit olabilecektir. Böylelikle kişi tahayyülün en üstün seviyesine çıkacaktır. Söz konusu insan hem nazarî ve amelî aklın alanına giren mâkûl ve tikel bilgilere sahip olmak hem de söz konusu metafizik tecrübe nedeniyle neredeyse *insan cinsinin en üstün tekil bireyi* olmuş olacaktır. Burada ilginç olan şey söz konusu kişinin salt bir filozofa ait bütün entelektüel ve aklî donanımlara da sahip olmasıdır. Yani bu durumda Fârâbî'ye göre, aynı zamanda bu kişinin münfail aklı müstefâd aklının maddesi, müstefâd aklı ise faal aklın maddesi olmuştur. Bütün bunlar tek bir şey olduğunda Faal Akıl bu kişiye hulûl eder. Faal Akıl önce bu kişinin düşünme gücünün iki kısmı olan nazarî ve amelî kısımlarında, peşinden de mütehayyile gücünde yer alır. Böylece Yüce Allah, faal akıl vasıtasıyla o kişiye vahyetmiş olur. Keza Yüce Allah, öncelikle Faal Akıl'a feyz eder, faal akıl da müstefâd akıl vasıtasıyla kişinin münfail aklına arkasından da mütehayyile gücüne

feyz eder. Bu kişi münfail aklına feyz edilmesi hasebiyle tam bir *hakîm*, *filozof* ve *müteakkil* olurken, mütehayyile gücüne feyz edilmesi açısından ise *nebî*, gelecekteki şeyleri haber veren *münzîr* ve şu anda meydana gelen tikel şeyleri bildiren bir *muhbîr* olur. *İmam*, *kanun koyucu*, *din vazedici* gibi özellikler bu babda da geçerlidir. Bunun yanında söz konusu kişinin mütehayyile yetisi bu donanımı ile onun görme duyusunu da harekete geçirir. Yani bu kişi nasıl duyusal olan şeyleri bizzât gözleri ile görebiliyorsa, aynı şeyi metafizik âlem ve tikeller üzerinde de gerçekleştirir ve bundan muhteşem bir haz alır. Bu kişiye mütehayyile yetisinin getirdiği üstün donanımın bir sonucu olarak kendisine hem metafizik âlemin bazı olgularına şahit olması hem de şimdiki ve gelecek zamandaki tikelleri izleyerek bilgi sahibi olması açısından metafizik bir pencere açılır. Böyle bir kişi, en üstün insan ve en yüksek mutluluğa ulaşmış kişidir. Şu halde böyle bir insan mutluluğu tebliğ etmek ve insanları mutluluğa sevketmek bakımından her fiile vâkıf olur. Yine mutluluğa götüren bir araç olarak cihadla ilgili bütün unsurlara sahip olur. Keza bildiği her şeyi başkasının tahayyülünde en iyi biçimde canlandırabilecek şekilde bir lisana sahiptir. Filozofa göre işte bu kişi yönetme sanatı bakımından en üstün kişidir. O, erdemli şehrin kurucu-ilk başkanıdır, böylelikle erdemli milletin ve bütün yeryüzünün hükümdarı olmuştur (Fârâbî,1985:125,126).

Bu bağlamda Fârâbî'nin Hz. Muhammed'i tarif ve tasrif ettiği açıktır. Birçok Fârâbî uzmanının yorumu da bu şekildedir. Bu aşamadan sonra filozof-peygamber bütün insanlığı mutluluğa ulaştırmak için bir din/mille vazedecektir. Bu nedenle Fârâbî din/mille kavramına sadece teolojik ve teistik değil aynı zamanda sosyo-politik bir anlam vermiştir.

11. Mille/Din

Fârâbî insan türünü, gerçek mutluluğa ulaştıracak hakîkatleri algılama ve idrak etmek bakımından temel olarak iki sınıfa ayırmaktadır. Birincisi onları olduğu gibi idrak edebilenler, ikincisi ise gerek zihinsel kapasiteleri gerekse farklı mesleklere yatkınlık, iklim koşulları ve yaratılıştan getirdikleri eksiklik nedeniyle oldukları gibi idrak edemeyenler. Birinci sınıf azınlık(havas), ikinci sınıf(avam) ise çoğunluktur. Birincileri mutluluğa ulaştıracak alet, felsefî yöntem ve ispatlama yöntemleri ikinci sınıfı ise, bunlara dayalı olarak üretilecek milledir. Dolayısıyla felsefe ve millenin farklı olması doğal bir fenomendir (Fârâbî,1993:85,86;Terkan,2007:23). Bu bağlamda mille, felsefe kadar önemi haizdir. Böylece felsefe ve mille birbirinden bağımsız alanlar değildir. Şu halde mille hakikî felsefeden beslendiği sürece erdemli, bunun dışında bir kaynaktan yani felsefenin cedelî ve hitâbî düzeyinden beslendiği sürece erdemsiz veya bozuk olacaktır. Buna göre *mille*;

a) Bir toplumun ilk başkanı tarafından o toplum için tasarlanan, bir takım şartlar altında belirlenmiş insançlar/görüşler ve değer ölçüsüne bağlanmış fiiller olup ilk başkanın bu görüş ve fiillerle toplumda veya toplum ile gerçekleşecek belli bir amaca ulaşmak istediği düzenin genel adlandırmasıdır (Fârâbî, 1968:43).

b) Şeriat ve sünnet kelimelerinde olduğu gibi din (ed-din) ve mille kelimeleri de neredeyse eşanlamlı iki kelimedir. Çoğunluğa göre, mille ve din kelimeleri millenin iki parçasına bakarak belirlenmiş fiilleri gösterir ve bu fiilleri içerir. Aynı şekilde, belirlenmiş inançlara şeriat adını vermek de mümkündür. O halde şeriat, mille ve din aynı şeyleri ifade eden neredeyse eşanlamlı kelimeler gibidirler (Fârâbî, 1968:46).

İster erdemli isterse bozuk olsun herhangi bir millenin inançlar/görüşler ve fiiller/kanunlar olmak üzere iki alanı vardır. İnanç veya görüşler nazarî felsefenin (metafizik, ilahiyat, fizik, psikoloji, vs.) ilkelerinden, fiiller veya kanunlar ise amelî felsefenin (siyaset ve ahlak) ilkelerinden üretilmektedir. Dolayısıyla ikisi beslendikleri kaynak bakımından birbirinden bağımsız değildir. Gerçek mutluluğa ulaştırmak bakımından ikisinin de hedefleri aynıdır. Felsefe azınlık statüsündeki muhataplarını felsefî yöntem ve usullerle ikna ederken, mille cedel, hitâbî ve şiirsel yöntemleri kullanarak çoğunluk halinde olan kitlesini ikna etmektedir (Kutluer,2005:293). Böylece felsefe ve din amaçları bakımından toplumsal bir bütünleşme ortaya çıkarmaktadır. Felsefede küllî olarak konulmuş ilkeler millede cüzî bir düzeye indirgenmiştir. Birisinin idrak alanı tamamen akıl olurken diğerinin ikna alanı duyusal âlemdir. Bunların hepsi iç içe bir işleyişe sahiptir.

Fârâbî'nin (1985:92) felsefenin milleye tercüme edilmesinde kullandığı en genel kavram *mukahata* yani taklittir. Yukarda da andığımız gibi tahayyül gücünün felsefeyi taklit ederek mille formuna dönüştürmesi sadece teorik bir etkinlik değildir. O felsefeden dine dönüştürdüğü şeye hem ahlakî ve iradî anlamda (iyi ve kötü gibi) bir değer boyutu vermekte hem de muhatabı olan insanı onu gerçekleştirmek üzere bir fiile teşvik etmekte veya vicdani olarak zorlamaktadır. Bu babda kullanılan bir başka kavram ise *hayal*dir. Felsefenin akla veya kavramaya dayanarak bilgi verdiği her şeyde din hayal gücüne dayanan bir bilinç oluşturur ve ikna verir. Dolayısıyla felsefenin ispat ettiği her şeyle ilgili olarak hayal gücünü harekete geçirmekle mille ikna eder. Yine bu bağlamda kullanılan başka bir kavram ise *temsil*dir. Felsefe akıl tarafından kavrandıkları biçimde nihai ilkeleri, yani ilk ilkenin özü ve ikincil-cisim dışı ilkelerin özleri ile onları temsil eder. Örneğin mille tanrısal fiilleri, siyasi makamların işlevleri ile anlatır. Tabii kuvvetler ve ilkeleri ise, Eflâtun'un *Timaisos*'ta yaptığı gibi iradî

kuvvetler, durumlar ve sanatların içinden seçtiği benzerleri ile taklit eder. O, akılsalları, duyusalların içindeki benzerleri ile anlatır. Mesela bazıları maddeyi, uçurum, karanlık ve su ile, yokluğu karanlık ile temsil ederler. Mille, gerçek mutluluk türlerini mutluluk olduğuna inanılan şeylerle temsil eder. Metafizik âlemi, fizik âlemdeki duyusallardan yola çıkarak tasvir ve temsil eder (Fârâbî,1999:91).

Din bir milletin entelektüel gelişiminde kıyas sanatlarının hitâbî, cedelî ve burhânî sıra ile tertibi ve ayrışmasından sonra burhânî felsefeye tabi olursa son derece iyi ve doğru bir din olur. Ancak felsefe henüz gayet iyi bir şekilde kesin-burhânî hale gelmemiş, aksine görüşleri henüz hitâbî, cedelî veya sofistik yollarla doğrulanıyorsa onun bütününde, büyük bir kısmında veya çoğunda tamamı yanlış olup farkına varılmamış görüşlerin bulunması imkânsız değildir ve o, zannî veya çarpıtılmış felsefe olur. Bir din, (bunun) ardından o felsefeye tabi olursa onda pek çok yanlış görüş bulunur. O yanlış görüşlerin birçoğu alındığı ve onun yerine misalleri konulduğunda nitekim o din, hakîkatten daha uzak olup bozuk bir din olur, ama onun bozukluğu fark edilmez (Fârâbî, 2008b:89).

Şu halde Fârâbî'ye göre burhânî/erdemli felsefe, erdemli din ve erdemli şehir tam bir bütünlük içindedir (Kutluer,2005:283-294). Hakikî ve erdemli olmakları bakımından aralarında herhangi bir çatışma söz konusu değildir. Çünkü tamamen birbirlerine hizmet eden amaç ve inançlar üzerine kurulmuştur. Erdemli şehrin mensupları, burhânî felsefeye dayanan erdemli dinin inanç, fiil ve amelî sanatlarını uygulayarak gerçek mutluluğa yoğunlaşmış bir toplumdur.

12. Felsefe-Mille/Din İlişkisi

12.1.Fârâbî'ye göre, mille'nin hakikî felsefeden beslendiği sürece erdemli, bozuk felsefelerin otonomluğunda vazedildiğinde ise erdemsizdir. Dolayısıyla gerçek anlamlarında felsefe ve din arasında bir çatışma yoktur. Mille felsefenin taklidi olduğuna göre ikisi gerek amaç gerekse içerik bakımından bütünsel bir tablo oluşturmaktadır. Keza hakikî felsefeden yola çıkarak ihdas edilen millenin tatbik edildiği bir şehir ve ümmet, erdemli şehir ve erdemli ümmet olmakta, bozuk felsefeye dayanılarak vazedilen edilen bozuk millelerin tatbik edildiği şehir ve ümmetler ise erdemsiz toplumları oluşturmaktadır. İster erdemli ister bozuk olsun her dinin inanç alanını düzenleyen bir kelâm ilmi bir de fıkıh ilmi vardır. Erdemli dinin kelâm ve fıkıh ilmi peygamber ve filozof sonrası dönemlerde ortaya çıkacaktır; çünkü mütekellim ve fakihin görevlerini hayatta iken zâten bunlar icra etmektedir (Fârâbî,2008b:69,70).

12.2. Şu halde erdemli mille ve erdemli şehrin sürekliliğini sağlamak üzere ihdas edilen ve erdemli millenin inançlarını savunmak üzere kurgulanan kelâm ilmi ve erdemli millenin fiiller/kanunlar alanındaki işleyişini yapılandırmak üzere ihdas edilen fıkıh ilminin, erdemsiz millelerdeki muadilleri ile bir çatışma içinde olabileceğini de söyleyebiliriz. Dolayısıyla erdemli milledeki kelâm ilmine, erdemli şehrin inançlarını, erdemsiz şehrin inançlarına karşı cedelî ve hitâbî yöntemlerle savunmak üzere bir görev verilmiştir. Aynı durum, tersi için de söz konusudur. Fârâbî bahsettiğimiz hususlarda ayrıntılı bir içerik vermemektedir. Fakat O, *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinde câhil şehirlerin mensuplarının erdemli dinin inançlarının bir tür menfaat temini, sömürü ve istismar aracı olarak üretildiği ve bu amaçla kullanıldığı yönünde bazı fikirler geliştireceğine işaret eder. Sözü edilen pasajlar bu bağlamda erdemli dindeki inançların, kelamî bir yöntem olan cedelî argümanlarla çürütülme çabasına yönelik kapsamlı bir örneklik sunmaktadır (Fârâbî,1985:160-166).

12.3.İnsan zihninin doğal işleyişi bakımından felsefe, milleden önce gelir. Yani burhânî düzeye gelmemiş bir felsefeden erdemli mille vazetmek mümkün değildir. Eğer filozof-peygamber tarafından vazedilmiş bir mille varsa, filozof-peygamber bu mille doğrultusunda erdemli bir şehir kurmuşsa, filozof-peygamberden sonraki dönemlerde bu mille ve şehri müdavim kılacak kişiler filozof-krallar veya onların her bir görevini yerine getirecek rüesa sınıfı olacaktır. Erdemli mille, bir toplumdan başka bir topluma, bir ümmetten başka bir ümmete, o toplumun ve ümmetin özel şartları gözetilerek; yani yeniden düzenlenerek (yeni bir tashih, taklit, tahyil ve temsil vasıtasıyla) yürürlüğe konabilir. Bu toplumun ve ümmetin felsefe yolundaki anılan basamaklarında belirli bir olgunluğa gelmiş olması zorunlu değildir, hatta henüz bu sürecin başlangıcında yani sofistik veya hitâbî dönemde bile bulunabilirler. Bu durumda mille felsefeden önce neş'et edebilmektedir. Fakat başka bir toplumdan bu topluluğa aktarılan millenin görüş ve müesseseleri, felsefenin nazarî ve amelî ilkeleri ile paralel işleyişi sekteye uğrama riski ile karşılaşacak, dolayısıyla mille erdemli vasfını kaybederek bozuk bir hale dönüştürülebilecektir. Çünkü, erdemli milleye sahip olan bir toplumun söz konusu milledeki görüş ve fiillerin, felsefenin temsil ve benzetmeleri olduğuna dair bilgi ve inancının olması gerekir. Yani millenin içeriğini değişen şartlar ve koşullara göre felsefenin teftiş etmesi gerekir. Eğer mille birinci şehir ve ümmetten ikinci şehir ve ümmete aktarılırsa, ikinci toplumların bizzât milledeki inanç ve fiilleri taklid, tahyil ve temsil olarak değil de hakîkatin kendisi olarak anlaması gibi bir olasılık vardır. Böyle bir manzarada eğer söz konusu şehir ve ümmetin avam tabakası burhânî felsefe ile karşılaşırsa bu durumda felsefe ile mille arasında bir

çatışmanın olması kaçınılmazdır. Keza böyle bir dinin egemenliği altında yetişen filozof tabakası da söz konusu millenin hakikî felsefenin bir taklidi olduğu bilincine varamazsa yine bu durumda felsefe erbabı ile mille taraftarları arasında bir çatışma kaçınılmaz olacaktır. Bu tür bir çatışma da ise felsefe erbapları mille taraftarlarını bertaraf ederek felsefenin söz konusu şehir ve ümmet içinde sona ermesine sebep olabilirler. Eğer felsefe erbabı böylesine bir millenin hakikî felsefenin taklidi olduğu sonucuna ulaşır ve avamı da bu konuda ikna edebilirlerse, bu durumda çatışma sönükleşmiş ve bertaraf edilmiş olur (Fârâbî, 2008b:89).

12.4.Eğer zihinsel yapısı burhânî düzeye gelmemiş bir toplum bozuk bir felsefeden kalkılarak ihdas edilmiş bozuk bir milleye sahip olduktan sonra, böyle bir topluma burhânî felsefe duhul ederse, bu durumda felsefe her açıdan bu toplumun erdemsiz millesine karşı çıkacak; felsefe ve mille arasında birisi diğerini ortadan kaldırmak üzere amansız bir mücadele neş'et edecektir. Bu seçenekte felsefe ve milleden hangisi söz konusu toplum ve ümmetin nefslerine ve yaşam tarzlarında egemen olursa, diğerini ortadan kaldıracak veya tard edebilecektir (Fârâbî, 2008b:90).

Şu halde eğer kelâm ilminin kullandığı bir metot olarak cedelî, hitâbî ve sofistik yöntem, millenin inanç alanıyla ilgili herhangi bir otorite vasfına bürünmeden, bu alandaki sabiteleri sorgulamaksızın söz konusu inanç/görüş ve fiilleri, öncüllerini makbûlat ve meşhûrattan alarak halkı ikna etmek amacıyla koruma işlevini yerine getirirse bu durumda bu ilim ve yöntemler erdemli milleye hizmetçi konumlarını ve işlevlerini yerine getirmiş olurlar. Fakat bu yöntemler oturmuş bir millesi olan bir topluma aktarıldığında söz konusu milleye zararlı olabileceklerdir. Çünkü bu yöntemler millenin inanç ve görüşlerini makbûlat ve meşhûrattan öncüller üreterek savunmak yerine, bizzât bu inanç ve görüşleri sofistik, hitâbî ve cedelî yöntemin bir konusu haline getirirlerse bu durumda bir şeyin isbatı ve iptalini sağlayacak yapıda oldukları için o milleye zararlı yöntemler olarak doğabileceklerdir. Yani kelamcıya hakikî felsefenin alanı kapatılmıştır. Onun işi, din vazedicinin belirlediği inançları sorgulamak değil yapabiliyorsa savunmaktır; çünkü kullandığı cedelî yöntem inanç alanında tasarruf yapmaya liyakatli değildir. Eğer böyle olmazsa kelamcı mille hakkında şüphelerin uyanmasına, bazı inançların iptaline ve avamın kafasının karışmasına vesile olabilirler. İşte böylesi bir durumda kanun koyucular cedelî ve sofistik yöntemleri yasaklayarak, en şiddetli bir şekilde onu millenin, şehrin ve ümmetin kapsamından men ederler, bunları kullanmamak konusunda sert tedbirler uygularlar (Fârâbî, 2008b:90,91). Bu bağlamda Terkan (2007:44),Fârâbî'nin söz konusu görüşleriyle, Gâzâlî'nin aşırı cedelci kelâmı dışlamasının örtüştüğünü tespit eder.

12.5. Felsefe-mille ve medine-ümmet arasındaki ilişkilere dair bu tafsilatlı açıklamaları verdikten sonra Fârâbî, bu sistemin en önemli öğesi olan felsefenin kavimler tarafından benimsenip, öğretilip ve yaygınlaştırılması konusunda yine bize farklı seçeneklerden oluşan bir tablo sunar. Buna göre, felsefeyi özümseyen, terk eden, onun hakkında sessiz kalan ve onu yasaklayan kavim tiplerinin olması her daim mümkündür. Bir kavmin felsefeyi yasaklamasının gerekçeleri ise şu şekilde sunulmaktadır: a), O kavimde açık hakîkati ve nazarî hususları oldukları şekliyle öğretmenin bir mekanizması ve yolu yoktur. Öncelikle bu ümmetin bireylerinin fıtrat ve amaçları buna uygun değildir. Keza onlardan beklenen amaç felsefenin öğretilmesine engel teşkil etmektedir. Bu ümmet sadece hakîkatin misalleriyle eğitilmeye yatkın ve müstahaktır. Böylesine bir ümmetin içinde felsefe ile dinin çatışması kaçınılmazdır. b), Yine bu ümmet öyle bir toplumdur ki nazarî şeylerle değil fiiller, ameller ve amelî şeylerle veya bunlardan daha kolay şeylerle eğitilmeye yatkındır. Yani bu atmosferde teorik düşünme tarzını ihmal etmiş, önem vermemiş, bu alanlara yönelik zihinsel bir yoğunlaşma ve çalışkanlık geliştirmemiş, fakat bütün hayat tarzını ahlak, siyaset, kültür ve ekonomi gibi pratik alanlar üzerine bina etmiş bir toplum, kavim ve ümmet kastedilmektedir. Fârâbî'ye göre böyle vasıfları hâiz bir ümmet her türlü siyasal amaçlar için kullanılmaya müsaittir. Bu nedenle kendilerine fâsid ve câhil bir mille vazedildiğinde nazarî hakîkatlere ulaşmak babında fıtrat ve amaçları uygun olmadığı için analiz gücüne sahip olamayacak, sorgulayamayacaklar ve bunu kolayca kabul edebilecektir. Örneğin bir din koyucusu, bu ümmete yönelik olarak sadece kendisini mutlu edecek bir şekilde onlar için bir mille ihdas edecektir. Bu din koyucu, sisteminin câhil ve fâsid olduğunun farkına varılmasını engellemek için felsefeyi yasaklayacak ve o ümmetin içinde felsefenin öğrenilmesi, paylaşılması ve yaygınlaşmasından korkacaktır (Fârâbî, 2008b:91).

13. Doğası Bakımından Toplumlar

Fârâbî (1983:69,70;1985:117,118) öncelikle toplumsal birimleri eksik/olgunlaşmamış ve kâmil/olgunlaşmış olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre köy, aile, sokak ve mahalle eksik toplumsal birimleri, şehir/medine, millet/ümmet ve büyük toplum ise yetkin/olgun toplumsal birimleri oluşturur. Bu tasnifte, mahalle, sokak ve aile belirli bir düzen içinde birbirlerinin parçası, dolayısıyla bunlar şehrin de bir parçasıdır. Köyler ise şehrin bir parçası olmamasına rağmen yalnızca şehre hizmet eden sosyal birimlerdir. Şehir en küçük yetkin/olgun toplumdur. Orta yetkin toplum bir tek ümmetten veya milletten meydana gelmiştir. Büyük toplum, birbiriyle ilişkide bulunan ve birbiriyle yardımlaşan birçok ümmetten veya millete referans verir.

Filozofa göre, (1983:70,71) bir şehir ve millet diğer bir şehir ve milletten şu üç doğal özelliği bakımından farklılık gösterir: a), Doğal yapısı, b), Doğal karakteri, c), Dil. Keza doğal nitelikleri gereği bazı milletler büyük bazı milletler ise küçüktür.

13.1. Şehir/Medine

Filozofa göre, medine yani şehirden daha küçük bir toplumsal birim üzerinden erdemli toplum idealini gerçekleştirebilmek mümkün değildir. Bir bakıma medine/şehir insanın irade ve ihtiyarını; iradî iyilik ve iradî kötülüğünü bütün boyutları ile gerçekleştirebileceği asgari bir mekân olarak tasvir edilmektedir. Öncelikle Fârâbî'nin *İhsâ*'da saydığı ilimlerin tahsil edilmesi ve *Tahsîl*'de irdelediği nazarî, fikrî, ahlakî ve amelî/sınaî erdemlerin bihakkın gerek şahıslar tarafından icra edilmesi gerekse toplumda yaygınlık kazanması medine gibi olgunlaşmış bir toplumu zorunlu kılmaktadır. Yani şehirden daha küçük bir sosyal birimde ilgili ilimlerin ve sanatların bihakkın yetkinleşememesi, çeşitli sanat ve zanaatların uzmanlaşmaya varacak şekilde tedris edilememesi ve bunun akabinde nazarî, fikrî, ahlakî ve amelî erdemlerin kazanılamaması söz konusudur. Keza bütün insanlarda ortak bir şekilde bulunan ilk mâkûllerin özellikle meslek ve zanaatlara dair olanları ancak medine gibi bir toplum üzerinden işlerlik ve yaygın kazanabilecektir.

Öte yandan yine Faal Akıl'dan peygamberlerin aldığı vahiyler erdemli bir insan topluluğu oluşturmak babında medine gibi bir organizasyonu zorunlu kılacaktır. Yani peygamberler ilâhî vahyin hakîkatlerine dayanarak vazettikleri erdemli milleyi ancak şehir gibi bir organizasyon üzerinden inşa edebilecekler veya erdemli mille ancak bir şehir oluşturarak kendisini reel kılmış olabilecektir.

13.2. Orta Yetkin/Olgun Toplum:

Orta yetkin toplum bir milletten/ümmetten meydana gelmiştir. Bu milleti oluşturan birçok, şehirden bahsedebilmek mümkündür. Sokak-mahalle-şehir ilişkisinin bu düzlemde de geçerli olduğunu, dolayısıyla söz konusu şehirlerin, milletten oluşan bu bütünün parçaları olduğunu söyleyebiliriz.

13.3. Büyük Yetkin/Olgun Toplum:

Bu toplum birbirleriyle ilişkide bulunan ve birbirleriyle yardımlaşan birçok milletten meydana gelmiştir. Şüphesiz söz konusu ilişki ve yardımlaşma tasvirinin bir mille, siyasal rejim veya ideoloji etrafında olmaktan ziyade ekonomik ve iktisadi bağlara dair beşeri hayatın doğal bir tasviri olarak ele alınması daha muhtemel bir seçenek olarak gözükmektedir. Filozofun

(1983:70) eksik ve yetkin şekli ile bu sosyal ve siyasal birimler için kullandığı tabir *el-cemaatü'l-insaniyye* yani insani toplumlardır. Bu tabirden yola çıkarak Fârâbî'nin bu bağlamda beşerî hayatın doğal örgütlenme tarzına dair bir manzarayı aktardığını söyleyebiliriz.

14. Erdemli Toplumlar

14.1. Birinci model:

Erdemli şehir; bir yandan nazarî, fikrî, ahlakî ve amelî erdemleri edinmiş, buna paralel bir şekilde nazarî aklının işlevselliğini bilkuvve, bilfiil ve müstefâd seviyesine ulaşmış bir filozof-kralın ihdas ettiği bir dinin inanç ve fiillerini takip eden insanların oluşturduğu şehrin genel adıdır. Keza daha önce bahsettiğimiz gibi dil-düşünce-bilim açısından ilgili aşamaları geçmiş toplumsal gelişim manzarası da bu olgu ile bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu nedenle Fârâbî'nin erdemli şehir idesini sadece peygamber-filozof tarafından oluşturulabilecek bir alana hasretmediğini söyleyebiliriz. Gerek *İhsa*'da değinildiği şekliyle anılan erdemleri edinerek, gerekse *Huruf*'ta değinildiği şekliyle dil-anlam-düşünce-kültür-hitâbî-cedelî dönemleri aşıp, bilâhare kendi özünden çıkarabileceği bir filozof-kral vasıtasıyla bir toplum erdemli şehir denilen bir oluşumu gerçekleştirebilir. Bu şehir, filozof-peygamberlerin kuracağı şehirle, gerçek mutluluğu amaç edinmek bakımından aynı kategoride olacaktır.

14.2. İkinci model:

Erdemli şehir yaratışından kendisine verilen zihinsel bir donanımın olan tahayyül yetisi ile Faal Akılla ittisal kurarak oradan aldığı vahyî hakîkatlerin ışığında, ârâ/inançlar ve ef'âllerden (fiiller/kanunlar) müteşekkil erdemli bir din ihdas eden peygamber-filozofun, muhatabı olduğu insanları vazettiği milleye ikna etmesi ile ihdas ve inşa ettiği şehrin genel adıdır. Erdemli bir şehir ihdas ve inşa etmek bakımından -daha önce de değindiğimiz gibi- filozof-peygamberin, filozof-krala göre daha avantajlı bir mevkide olduğu aşikardır. Bu süreçte filozof-kral ile peygamber-filozofun burhânî hakîkatlerin ışığında erdemli bir din ihdas etmeye kadarki aşamaları hemen hemen örtüşmektedir. Fakat, peygamber-filozof, söz konusu dinin ârâ ve ef'âllerine insanları ikna etmek bakımından filozof-kralda olmayan bir özelliğe sahiptir ki bu da yukarda açıklandığı gibi tahayyül gücüdür. *Tahsîl*'in son pasajlarında da gördüğümüz gibi filozof-kralın bu süreçte ki görevi neredeyse erdemli bir mille inşa etmekle tamamlanmaktadır. Fârâbî, erdemli şehre giden yoldaki bu son eşikteki sorumluluğu, filozof-kraldan alıp avama yüklemektedir. Çünkü böylesine bir manzarada artık filozofun ihdas ettiği milleyi takip edip etmemek avama kalmıştır. Teoriye göre, yu-

karda andığımız türden bir peygamber hangi zaman ve mekânda gelmiş olursa olsun insanları ikna etmek ve erdemli bir şehir kurmak bakımından zorlanmayacaktır. Yine buna göre erdemli şehrin bir ümmet ve dünya devletine doğru büyümesi ve genişlemesi söz konusudur.

14.3. Erdemli millet veya ümmet:

Erdemli millet; -herhangi bir sayı verilmemekle beraber-mahiyetinde belirli nicelikte erdemli şehirlerden oluşmaktadır (Fârâbî,1985:127;1983,80). Erdemli millet veya ümmetin kapsamı bu nedenle erdemli şehre göre daha geniştir. Burada dikkat çekilmesi gereken konu aynı hakîkatlere dayanan erdemli dinin söz konusu ümmetin bütün mensuplarına aynı taklit ve sembollerle açımlanıp açımlanmayacağı meselesidir. Bu noktada birinci seçenek şudur: Filozof-kral veya filozof-peygamber bütün bir millet veya ümmete hitabedecek kapsamda bir mille vazedebilir. Şu halde orta erdemli toplumun yani erdemli ümmetin kapsamındaki erdemli şehirlerin ârâ ve ef'âlleri aynı içerikteki taklit ve sembolleştirmeler üzerine inşa edilebilir. İkinci seçenek ise şudur: Sabit hakîkatler aynı olmak üzere farklı mekânlarda yerel şartlar ve kültürler gözetilerek farklı taklit ve sembolleştirmeler üzerine yani her bir şehrin farklı millesi olmak kaydıyla erdemli bir ümmet inşa edilebilir. Buna göre aynı amaç etrafında paralel işleyişe sahip çağdaş erdemli şehirler söz konusudur.

14. 4. Erdemli Dünya Devleti:

Fârâbî (1985:127) erdemli şehrin ilk başkanını tarif ederken onun erdemli ümmetten sonra; yeryüzündeki tüm *ma'mure*'nin (yaşam yerlerinin) ilk başkanı olduğunu söyler. Bu önermede ya yukarda tarif edildiği üzere bir filozof-peygamberin insan cinsinin en üstün tekil bireyi olmakla, onlar adına bir hükümranlığı veya ilk başkanlığına ya da kurduğu erdemli şehrin, erdemli ümmet, bilahare bütün insanlığı kuşatan bir evrensel devlete dönüşmesine, dolayısıyla kendisinin de bunun kurucu başkanı olmasına referans verilir. Eğer Fârâbî ikinci seçeneği kastetmişse buna göre bu devlet aynı amaç etrafında kenetlenmiş bütün millet ve şehirlere içkindir. Ütopik bir tasarım olmasına rağmen bu devlet şeklinin filozofun sisteminde özel bir önemi vardır. Önemli olan bu devletin gerçekleşip gerçekleşmemesi değil kanıtlanıp kanıtlanmamasıdır. Erdemli dünya devleti tasavvuru, ayaltı dünyanın iradî varlıkları tarafından icra edilen iradî kötülükler vasıtasıyla kesintiye uğrayan ilâhî doğal adaletin âlemde herhangi bir boşluk bırakmaksızın kendisini tamamlamış halidir. Böylelikle filozofun teorisi kıvamını tamamlayacak, âlem bir bütün olarak ilâhî adalete dahil olacaktır.

14.5. Erdemli Şehrin Hiyerarşik Yapısı:

Fârâbî'ye göre (1971:65) âlemdeki bütün varlık skalasında ve insanın anatomik yapısındaki organlarda olduğu gibi erdemli şehrin mensuplarının da hiyerarşik bir yapısı vardır. Bu sınıflama şu şekildedir: a) İlk başkan, b) Din hizmetkarları, c) Dil Uzmanları (Mütercimler, Hatipler, Edebiyatçılar, Şairler, Müzisyenler ve Katipler), ç) Teknikerler (Muhasebeciler, Mühendisler, Doktorlar, Müneccimler), d) Mücâhidler/Askerler (Savaşanlar ve Korucular), e) Maliyeciler yani ekonomik işlerler uğraşanlar (Çiftçiler, çobanlar, tüccarlar, vs.)

Fârâbî diğer sınıfları fazla bir sorun olarak görmeksizin veya sabit tutarak ilk başkanlık makamı için birçok alternatif ileri sürmüştür: Buna göre erdemli şehrin kurucu anlamındaki ilk başkanları şunlardır: a) Peygamber-filozof. b) Filozof-kral. Fârâbî erdemli ilk başkanın asıl özelliklerine dair 6, tâlî özelliklerine dair 12 özellik belirlemiştir. Filozof-peygamberin ve filozof-kralın olmadığı bir dönemde belirlenen bu özellikler farklı kişilere dağıtılarak ilk başkanlık makamının otorite ve nüfûzunu sabit kılması için bazı öneriler sunulmuştur. Bunlar şu şekildedir: c) Hakîm ve Kelâmcı-Fakih'in yani iki kişinin ortaklaşa yönettiği erdemli şehir. ç) Dört veya altı kişilik erdemli yöneticilerden oluşan komisyonun yönettiği erdemli şehir. Bu aşamaya kadar felsefî bilgelik farklı kişilerde bulunduğu için filozof-kralın tasarruf yetkisinde olan şeyler de geçerliliğini korumaktadır (Fârâbî,1985:129,130). Fakat bundan sonrasında bir bakıma söz konusu tasarruf yetkileri geçerliliğini yitirmekte, bir önceki dönemin aynen taklit edilmesi veya muhafaza edilmesi aşamasına geçilmektedir. Fârâbî bu aşamada başkanlığı şu kişilerin yürüteceğini bildirmektedir. d) Melikü's-sünne veya Muhafazakar/Geleneksel ilk başkan'ın yönettiği erdemli şehir. e) Geleneksel/Muhazakar seçkinlerin *(Rüesau's-Sünne)* yönettiği erdemli şehir. Bu sıralamada önceki bulunmadığı zaman sonraki önerilmiştir (Fârâbî,1971:67). Bu birimlerin her birine dair ayrı özel ilkeler konulmakla beraber Fârâbî'nin ilk başkanlık için belirlediği kıstaslar şunlardır:

14.6. Erdemli Şehrin Başkanlık Mevkisinde Bulunan Kişinin Özellikleri

a) Bütün organları tam ve eksiksiz olabilecek şekilde beden sağlığı yerinde olmalı. b) Kendisine söylenenleri üst düzeyde anlama yeteneği, kendisine söyleyenin maksadını idrak etme kabiliyeti ve söylenen sözü bağlamına uygun bir şekilde anlamlandırabilme yeteneği olmalı. c) Anladığı, gördüğü ve duyduğu her şeyi hiçbir şekilde unutamayacak kadar hafıza gücüne sahip olmalı. ç) Bir konu ile ilgili en ince ayrıntısına değin bir şeye şahit olduğunda, bu şeyin veya delilin işaret ettiği şeyi ve gidebileceği yönü tespit edebilecek kadar uyanık ve zeki olmalı. d) Zihnindekini en güzel

ve açık bir biçimde ifade edebilecek şekilde konuşmaya dökebilme yeteneği olmalı. e) Bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, bu alanda zihnini tembelliğe alıştırmamalı; bilgi ve öğrenmenin zahmetlerine katlanabilecek şekilde zihnini dinç tutabilmeli. f) Doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmeli. g) Tabiatı gereği yemek, içmek, cinsel zevkler ve kumarın peşinde koşmamalı, ayrıca bunları arzulamayan birisi olmalı ve bunlardan doğacak zevklerden nefret etmeli. ğ) Yüksek ruhlu olmalı, şerefi ve ululuğu sevmeli, çirkin ve aşağılık şeylerden kaçınmalı. h) Gümüş, altın ve benzeri maddî tutkulardan uzak olmalı ve bunları değersiz görmeli. ı) Tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskı ve zulümden kaçınmalı; bunları yapanlardan nefret etmeli, kendisi ve başkaları ile ilgili olarak insaf sahibi olmalı, insanları insafa ve adalete meylettirip; zulüm ve adaletsizlikten nefret ettirmeli, baskıya maruz kalan insanlara acıma ve merhamet duyguları taşımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü şeyleri her şeyi desteklemeli, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada ve gerçekleştirmede inatçı olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmamaya dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır. i) Yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir (Fârâbî,1985:127-129).

14.7. Erdemli Şehrin Mensuplarının Görüş veya İnançları

Fârâbî erdemli şehrin mensuplarının asgari olarak bilmesi gereken bir dizi ilkeden bahseder. Bunlar şu şekildedir: a) Gerçek mutluluğun (es-Seadetü'l Kusva) yani ulaşılması gereken asıl gayenin bilincinde olmak ve bu mutluluğa götürecek fiillerin ne olduğunu bilmek. b) Allah'ı ve O'nun sıfatlarının tamamını bilmek. c) Maddeden soyut olan varlıkları (yani melekleri), onların hiyerarşik yapılarını ve onların her birisinin niteliklerini bilmek. ç), Ayüstü âlemdeki göksel tözler ve onların her birinin özelliklerini bilmek. d) Göksel tözlerin altındaki tabii cisimlerin yapılarını, onların nasıl meydana geldiğini ve yok olacaklarını bilmek. Yani doğal âlemin veya maddî doğanın nasıl okunması gerektiğine dair bir bilinç oluşturmak. e) İnsanın varlığa gelişini, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiğini, Faal Akıl'ın insan ruhunun kuvvetleri üzerine ilk akılsalları, insanda irade ve seçme yetisi ortaya çıkabilecek şekilde nasıl gönderdiğini; bu babda Faal Akıl'ın insanı nasıl aydınlattığını bilmek. f) Erdemli ilk başkanın özelliklerini ve ona vahyin nasıl geldiğini bilmek. g) Erdemli ilk başkanın olmadığı bir dönemde onun yerini alması gereken yöneticilerin niteliklerini bilmek. ğ) Erdemli şehri, erdemli milleti, erdemli şehir halkını, bu insanların ulaşacağı mutluluğu bilmek. h) Erdemsiz şehirleri ve onların mensuplarının ruhlarının

ölümden sonra karşılaşacağı durumları bilmek, (Fârâbî,1985:146,147) Bu liste konu dizimi itibariyle filozofun *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri (Kitâbü Mebâdii arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla)* ve *Şehir Yönetimi (Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye)* adlı eserlerinin içeriği ile örtüşmektedir. Siyasal bir çağrışımı olmasına rağmen her iki kitabın da metafizik telakkilerle başlayıp, erdemsiz şehir türlerinin tasviri ile bitmesindeki amaç budur.

Fârâbî'ye göre erdemli şehrin mensuplarını iki şey bir arada tutmaktadır. a) Sevgi/aşk, b) Adalet. Keza eğer erdemli şehrin herhangi bir mensubu erdemli şehirde kendisi için belirlenen görevi ve mesleği ne kadar mükemmel icra ederse o kadar faziletli olacaktır. Erdemsiz şehirlerde ise bunun tersi söz konusudur. Kişi sahip olduğu sanatı erdemli şehrin yararına kullanmak ve o mesleğe ait diğer üyelere öğretmekle mükelleftir. Bir sanatı en üst düzeyde kim icra edebiliyor ve diğer üyelere kim daha iyi öğretebiliyorsa o mesleğin ilk başkanı da o kişi olacaktır.

Ayrıca Fârâbî erdemli şehirde ortaya çıkan ve nevabit olarak adlandırdığı bazı türedi guruplardan bahseder. Bunlardan *fırsatçılar* adlı gurup gerçek mutluluğa giden yolu bildikleri ve buna uygun fiilleri yerine getirdikleri halde; söz konusu bilme ve uygulamadaki asıl gayeleri şeref sahibi olmak, zengin olmak ve yönetici olmaktır. Bu guruplardan bazılarının temel sorunu ise erdemli ilk başkanın belirlediği inanç, fiil ve kanunlarla, dolayısıyla yorumsama ile ilgilidir. Örneğin *tahrifçiler* (*muharrife*) denilen gurup câhil şehirlerin amaçlarını kendileri için temel gaye olarak belirlemiş, fakat erdemli şehrin inanç, fiil ve kanunları amaçlarına ulaşmaya engel oluşturmuştur. Böylece aslında doğru anladıkları halde anılan inanç, fiil ve kanunları kendi câhili amaçları doğrultusunda yani arzularına yorumlamak isterler. Buna göre felsefenin küllî/evrensel, millenin cüzî/yerel olması erdemli dini ve şehri, câhil şehir türlerinden bir türe dönüştürmek veya câhil şehirlere ait kanunları ölçüt yapılarak erdemli dinin kanunlarını değiştirmek gibi bir okumaya açık değildir. Fârâbî'ye göre, bu guruplar amaçlarına ulaşamadan erdemli şehrin içinde kaybolup gideceklerdir (Fârâbî,1993:104,105).

Erdemli şehrin mensuplarının ruhları bilkuvve halden bilfiil hale yükseldiği için hem dünya mutluluğuna hem de ahiret mutluluğuna vasıl olacaklardır. Erdemli birisi öldüğü zaman, ölen kişinin ruhu daha önceki erdemlilerin ruhları ile buluşacak; her iki taraf da bundan çok büyük bir sevinç duyacaktır. Bu birlikteliğe ne kadar erdemli kişinin ruhu vasıl olursa sevincin büyüklüğü de o kadar artacaktır. Erdemli birisi öldüğü zaman geride kalanlar ölen kişinin erdemli şehirde bıraktığı mevki ve boşalttığı yere göre onun yasını tutacaklardır. Erdemsiz şehirlerde yaşayan erdemliler ise, bu şehrin garip yabancılarıdır ve bu şehirlerde kaldıkları sürece ruhları acı çekmekte-

dir. Onların erdemsiz şehirlerde dağınık bir şekilde yaşamaktansa erdemli bir şehirde toplanmaları daha makbuldür. Fârâbî'nin önerdiği hakîki felsefe, erdemli dinin inanç ve fiilleri, keza erdemli şehir idesi modern okurun arzu, istek, öfke ve şehevî güçlerine birçok bakımdan ırak gelebilecektir. Filozofun siyaset felsefesindeki câhil şehirler ve diğerleri zaten yaşam tarzı bakımından böylesine zihinlere hitabetmektedir.

15. Câhil Şehirler

Fârâbî, câhil şehirlerin millesi yani bu bağlamda siyasal rejimlerinin görüşleri adına bir dizi naturalist ve sözleşmeci teoriden bahseder. Bu teoriler ya ayüstü dünyanın ve metafizik alemin kapsam dışında tutulduğu ayaltı dünyanın doğal işleyişinin yanlış ve parçacı okunmasından, ya insan doğasının fâsid bir şekilde yorumlanmasından, ya da insan zihninin öfke ve şehvet kanalının mümkün tasavvurlarından üretilmiştir. Fakat Fârâbî, bu teorilerden hangisinin aşağıdaki şehir türlerinden hangisi tarafından savunulduğuna dair bir eşleştirme yapmaz ve neredeyse hepsinin ortak görüşü olarak sunar.

15.1. Zorunluluk Şehri (Zarûriyye)

İnsanın biyolojik yaşantısını sürdürebileceği asgari koşullar etrafında örgütlenmiş şehirdir. Temel amaçları yiyecek, içecek, giyecek ve cinsel ilişki miktarıdır. Toplumsal örgütlenme ve işbirliğini sadece bu amaçlar için yaparlar. Çiftçilik, hayvancılık, soygun ve benzeri yöntemlerle hayatlarını idame ettirirler. Bu şehrin mensupları zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için sadece bir meslek altında veya çeşitli meslekler altında örgütlenmiş olabilirler. Maharet, tedbir ve sosyal organizasyonları sadece zorunlu ihtiyaçlar açısındandır (Fârâbî,1985:132;1993:88).

15.2. Zenginlik Şehri (Hısse) veya Kötü (Beddâle/Nezzâle) Şehir

Bu şehrin en temel gayesi servet ve zenginlik elde etmektir; zenginliğe makam, mevki ve zevke ulaştırmak gibi araçsal bir fonksiyon yüklemezler. Sosyalleşmenin ve işbirliğinin ana gayesi de zenginlik, mal, altın, gümüş, para ve servet tutkusudur. Fakat bunlar cimrilik ve zenginlik tutkusundan dolayı insanın bedenî varlığı için zorunlu olanın dışında herhangi bir amaçla harcama yapmazlar; sadece gösteriş amaçlı biriktirirler. Zenginlik göstergesi ya bütün bunlarla ya da bölgelerindeki daha özel yol veya araçlar üzerinden olur. Onların indinde en zengin kişi en değerli ve en üstün kişidir. İnsanları bu zenginliğe ulaştırmada veya varolan zenginliği korumada kim daha başarılı ise şehrin ilk başkanı da odur. Ziraat, hayvancılık, avcılık, soygun, kiralama ve iradî ticaret kanalıyla zenginliklerini elde eder veya muhafaza ederler (Fârâbî,1985:132;1993:88,89).

15.3. Bayağılık (Hassa) ve Düşüklük (Sukut) Şehri

Bu şehrin iki amacı vardır: a), Zorunlu ihtiyaçları temin etmek b), Bedeni ve hayali zevklerin peşinde koşmak. Hayatı oyun ve eğlenceden ibaret sayarlar. Yeme, içme ve cinsel ilişki gibi bedensel ve doğal ihtiyaçları bir tür zevk ve eğlence mekânizmasına dönüştürürler. Özellikle duyu ve tahayyülle ilgili şeylerden zevk üretir; her türden ve her açıdan zevk ve eğlence peşinden koşarlar. Zevk ve eğlenceden dolayı diğer câhil şehirlerin mensupları bu şehrin mensuplarına oldukça imrenmektedir. Bu şehrin mensuplarına göre, bir kişinin oyun ve eğlence için ne kadar kaynağı varsa o kişi o kadar bahtiyardır.

Hem zenginlik şehri hem de bayağılık ve düşüklük şehrinin mensupları, kendilerinin başkaları tarafından imrenilecek bir hayat tarzı yaşadıklarını zannederler. Kendileri hakkındaki bu yanlış kanıları, onları diğer şehrin insanlarını küçümseme ve horlamalarına sebep olur. Böylece, gurur, taşkınlık ve övülme tutkusuna kapılırlar. Onlara göre en üstün hayat kendi hayat tarzlarıdır; sahip oldukları bu hayat tarzına diğerlerinin hiç ulaşamayacağını düşünürler; çünkü diğerleri zenginlik, oyun ve eğlenceden doğan mutlulukları elde edemeyecek kadar aptaldırlar. Kendileri yetenekli ve nazik, başkaları ise kaba olarak yaratılmıştır. Bu bakımdan kendilerine gurur ve yetki payesi çıkarırlar. Fârâbî'ye göre onlar kendi yaşam tarzlarını güzel gösteren bir dizi unvanlar uydururlar; hatta bazen onlara *yardımsever* kimseler de denir (Fârâbî,1985:132;1993:89).

15.4. Şeref Şehri (Kerramiyye, Timokrasi)

Bu şehir Eflâtun'un *Timokrasi* olarak adlandırdığı toplum türüne denk düşer. Fakat içerik Timokrasi ile Aristokrasi'nin birbirine geçirildiği bir siyasal rejim olarak tasavvur edilmiştir. Buna göre Fârâbî Aristocu gelenekten ayrılarak sınıf ayrımı temelinde Aristokrasi'yi ideal bir düzen olarak değil daha ziyade câhil şehirler kategorisinde telakki etmektedir. Fârâbî'ye göre bu şehrin ana kriteri şeref, onur, gurur, saygınlık veya üstünlüktür. Yaşam gayeleri tamamen bunlarla ilişkilidir. Zenginlik, seçkinlik, zevk-eğlence hayatı ve savaş gibi unsurlardan hangisi kendilerini daha saygın kılıyorsa ona araçsal bir fonksiyon yüklerler ve onun peşinden koşarlar. Saygınlık konusunda kendi aralarında ve diğer şehirlerle rekabet etmek, böylece diğer milletler tarafından yazılı ve sözlü olarak övülmek, öldükten sonra kendi milletinin mensupları ve diğer milletler tarafından övülme isteği, görkemli saraylarda yaşama, parlak giyim-kuşama sahip olma, kendilerini avamdan gizleme bu şehrin mensuplarının veya ileri gelenlerinin mutluluk kaynaklarıdır. Şehrin hiyerarşik dizilişi de bu tür saygınlık, onur ve gurur katsayısına göredir. Şehirdeki işbirliği ve insanlar arasındaki ilişkiler de

bunlara göre yapılandırılır. Birisi diğerine bir liyakat ve itibar makamı vermişse, diğeri de ona eşdeğer veya daha büyük bir liyakat ve itibar derecesi vererek vefa borcunu ödemiş olur. Bu şehirdeki bazı insanların peşinden koştuğu şey ise şudur: Asıl amaçları zevk ve eğlencedir. Zevk ve eğlencenin zenginlikle, zengin olmanın yolunun ise makam veya liyakatten geçtiğini düşünürler. Önce şeref alıp-verme taktiği ile yönetici veya liyakat alır, liyakatin (makam) ve yöneticiliğin getirdiği imkânla zengin olur, zengin olunca da zevk ve sefaya dalarlar. Eğer itibar ve liyakat verme bir soya dayalı ise o soyun mensupları diğerlerine göre daha üstün bir mevkide ve imrenilecek bir konumdadır. Eğer bu durum savaşçılığa göre ise bu şehir diğer şehirlerle savaşarak ve üstünlük kurarak saygınlık elde etmeye özen gösterir. Eğer bu kriter zenginlik, zevk ve eğlence ise bu şehrin ilk başkanı veya seçkinleri kendi şehirlerinin refahı, zevk ve eğlencesi için başka şehir ve milletlerle savaşır; akabinde o şehirlerdeki ekonomik kaynakları kendi şehirlerine taşımaktan geri durmazlar. Bazı durumlarda ise şehrin yönetici kadrosu şeref sahibi olmakla yetinip halkın zenginlik, zevk ve eğlence içinde bulunmasından onur duyarlar (Fârâbî,1985:132;1993:89-94).

15.5. Zorba Şehir (Tağallûb, Tiranlık)

Bu şehrin ilk başkanı ve maiyetinin en temel mutluluk kaynağı başka insan ve şehirlere yönelik egemenlik tutkusu; dolayısıyla savunma ve saldırmaya yönelik savaştır. Zorba şehir üçe ayrılır: a), İlk başkanın zorba olduğu şehir b), Halkın yarısının zorba olduğu şehir. c), Bütün mensuplarının zorba olduğu şehir. Zorba şehrin mensupları, kan dökerek, başkasına ait mallara el koyarak ve başkasını köle yaparak egemenlik kurmaktan haz duyarlar. Hatta bu şehrin öyle mensupları vardır ki kan dökülmeksizin elde edilen egemenliği, egemenlik olarak kabul etmezler; çünkü temel amaç öfke ve hazlarının tatmin olmasıdır. Dolayısıyla bu şehrin ilk başkanı gerek hileli gerekse açık savaş konusunda en maharetli olan kişidir. Egemenlik kurmanın üç yolu vardır. a), Güçlü bedenlerle dolayısıyla dayanıklı askeri bir sınıfa sahip olmakla b), Araç ve gereçlerle yani askeri bakımdan üstünlüğü sağlayacak en güçlü silahlara sahip olmakla c), Zihin yoluyla yani kendilerini üstün diğerlerini aşağılayacak görüş ve fikirlere sahip olmakla.

Bazı durumlarda ise egemenlik tutkusu dışa değil iç politikaya yönelik olarak işlevseldir. Buna göre şehrin veya devletin mensuplarından bir bölümü, diğer bölümüne karşı egemenlik arayışına girer. Egemenlik kuran kesim, diğer kesime kendilerinin üstün olduğunu mahalle, sokak ve komşuluk ilişkilerinde sergiledikleri hal ve hareketlerle sürekli gösterme gayretindedir. Keza egemenliklerini gösterebilmek için birçok taktik ve metot arayışında olurlar ve bunları uygularlar.

Fârâbî'ye göre, bu şehrin başka türleri de vardır. Hiçbir yarar getirmediği halde sırf kan dökmek amacıyla insanlara zarar vermek isteyen zorba şehir: Bu şehrin halkı, egemenliklerini elde ettikten sonra egemenlik kurduğu şehrin insanlarından alacaklarını alıncaya kadar çabalarlar. Fakat, bu amaçlarına ulaştıktan sonra, o toplumla artık ilgilenmezler. Böylelikle yaptıklarından dolayı kıvanç duyar ve övünürler. Bu şehrin başka bir türü ise, bir şehri şiddet ve zor kullanmadan ele geçirirlerse, bundan sonraki yaşantıda da diğer insanlara karşı şiddet ve zora başvurmazlar. Bu şehrin üçüncü türü ise kendi çıkarlarına dokunulmadıkça başkasına zarar vermez ve adam öldürmezler. Eğer, bu insanlar, egemenliklerini rahat bir şekilde elde ederlerse ve diğer insanlar egemenliğin payını kendilerine vermek sûretiyle iyi davranırlarsa, o insanlar da onlara iyi davranırlar; ve fakat egemenlikleri tehdit altında olursa bu sefer önceki toleranslı hallerinden vazgeçerler. Fârâbî'ye göre, zorba şehirde yaşayan zorba insanlar, çoğu kez şeref düşkünü olmaktan ziyade azgınlar gurubunu teşkil eder (Fârâbî,1985:132;1993:94-99).

15.6. Demokratik (Cemâiyye) Şehir

Eflâtun demokrasiyi en kötü yönetim tarzı, Aristo ise kötü yönetim tarzları içinde en kötü yönetim tarzı olarak değerlendirmişti. Fârâbî'de bu geleneği takip eder fakat demokrasi irdelemeleri ustalarına göre alaycı değil daha ciddidir.

Demokratik şehir arzularına gem vurmaksızın herkesin her şeyi yapabildiği şehirdir. Buna göre demokratik şehrin mensupları özgür iradelidir ve istediğini yapmada serbesttir. Demokratik şehirdeki insanların hepsi birbirine her yönden eşittir. Bu şehrin yasalarına göre, bir insan hiçbir konuda ötekinden daha üstün değildir. Bu şehrin halkını birbirine benzeyen ve birbirinden farklı birçok topluluk oluşturulmuştur. Başka şehirlerde, farklı guruplar halinde yaşayan bayağı ve şerefli zümrelerden oluşan insanların hepsi burada bir arada yaşamaktadırlar. Demokratik şehirde de, yöneten ile yönetici arasında hiçbir farklılık olmayacak ve siyasi otorite sorunu ortaya çıkmayacaktır. Demokratik şehirde, yönetilenler nasıl yönetilmek istiyorsa, yöneticilerde şehri o şekilde yöneteceklerdir.

Yöneticilerin en temel ödevi demokratik şehirdeki özgürlüğü dış güçlere karşı korumaktır. Yönetici, onların istediği doğrultuda şehri yönetir, şehir mensupları da buna karşılık olarak başkana saygı duyarlar. Demokratik şehirde, çoğunluk, yöneticiler üzerinde yetki sahibidir. Ayrıca, câhil şehirlerin bütün çaba ve amaçları, en yetkin biçimde ve en çok bu şehirde bulunur. Diğer câhil şehirlere göre, bu şehir en çok imrenilen ve en mutlu olanıdır. Fârâbî, bu noktada, bu şehir için tıpkı Eflâtun'un kullandığı bir benzetme olan renkli giysi (yamalı bohça) örneğini verir. Çünkü, bu şehirde insanın bütün arzu

ve ihtiyaçları karşılandığı için diğer câhil şehirlerin insanları da burada yaşamak isterler. Aşırı özgür olmasından dolayı diğer milletlerin mensupları bu şehre yerleşir ve şehrin sınırları genişler. Her soydan insanlar birikir ve bu insanların oluşturduğu farklı evlilikler meydana gelir. Bu durumda, farklı yatkınlıklarda ve son derece değişik eğitim ve yetişme şekillerine ait nesiller boy gösterir. Daha sonra, bu şehir birbirine bağlı olmakla beraber bir çok yeni şehri bünyesinde barındırır. Bu şehirde yerliler yabancılardan ayırt edilemezler. Her türlü hayat tarzı orada görüldüğü için bu şehirde erdemli şehrin üyeleri olan filozof, hatip ve şairler bir şekilde yetişir ve bulunurlar. Fârâbî'ye göre, bu şehrin en güzel tarafı budur. Demokratlar, filozofa eğer sadece nazarî olanla yetinecekse saygı duyarlar ve onun bilgeliğinden yararlanırlar. Fakat amelî icraatların içine girerse yani demokratik şehri erdemli şehre dönüştürme çabasında olursa, ona bir dizi yaptırım uygularlar. Eğer filozof bir şekilde başkan olursa ya mevkisini elinden alırlar, ya öldürürler, ya da onun yönetimini sallantılı ve çekişmeli kılarak iş yaptırmazlar.

Demokratik şehir ileri derecede kötülüğü bünyesinde bulunduran tek şehirdir. Bu şehir ne kadar büyük, ne kadar uygar, ne kadar yoğun nüfuslu, ne kadar üretken ve ne kadar yetkin olursa, sahip olduğu kötülük de o ölçüde çok ve büyük olacaktır. Bahsedildiği üzere nadiren iyiliklerde olacaktır (Fârâbî,1985:133;1993:99-103).

16. Fâsık Şehir

Fârâbî'ye göre, öncelikle fâsık şehrin mensuplarının inanç ve görüşleri erdemli şehrin mensuplarınınki ile aynıdır. Onlar Allah'ı, Faal Akla gelinceye kadar kutsal varlıkları, Faal Aklı, vahyi ve bu türden erdemli şehrin mensuplarının bildikleri şeyleri bilir, tasavvur ederler. Fakat erdemli bir dinin fiillerini iş ve ahlakî yaşantılarında uygulamazlar. Yani nazariyede erdemli şehir gibi amelî alanda câhil şehir gibidirler. Onların fiilleri, câhil şehirlerin insanların fiilleriyle aynıdır. Makam, mevki ve egemenlik tutkularının peşinden giderler (Fârâbî,1985:133;1993:103,104).

17. Değişmiş (Mübeddel) Şehir

Değişmiş şehir, erdemli şehirden bu hale dönüşmüş bir şehir tipidir. Bu şehrin inançları ve fiilleri daha önce erdemli şehrin görüş ve fiilleriyle aynı iken, daha sonra bu inanç, tasavvur, fiil ve kanunların yerine yeni inanç, fiil ve kanunlar ihdas etmiştir. Aynı şekilde onlara gerçeğin sahte ilkeleri verilmiş ve sahte mutluluk anlayışı onlar arasında hakim olmuştur (Fârâbî,1985:133).

18. Sapıtmış (Dalle) Şehir

Bu topluma ait olan insanlar, ahiret mutluluğunu zanni bilgi ile bilir ve bu mutluluğu amaç edinirler. Fakat Allah'ın, ikincil varlıkların ve Faal Akıl'ın

dolayısıyla vahiy ve nübüvvet) taklit, temsil ve tahyillerini almış olsalar bile onlara bozuk (fâsid) inançlarla inanırlar ve bunları düzeltmezler. Bu insanların ilk başkanı öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia eder. Halkını hakîkate dayanmayan taklid, sembol ve tahyillerle aldatır, yalan söyle ve kandırır. (Fârâbî,1985:133;1993:103,104)

19. Etkileri

Fârâbî, Ortaçağ felsefesine her yönden etki etmiş bir filozoftur fakat otoriterliği; inşâ ettiği Meşşâî geleneği yaygın ve ansiklopedik bir tarzda sürdüren İbn Sînâ'nın gölgesinde kalmıştır. İbn Sînâ Aristo metafiziğinin evrenine Fârâbî'nin rehberliğinde vâsıl olmuş, sudûr başta olmak üzere, fizik, psikoloji ve nübüvvet teorisini O'nun açtığı Meşşaî kanaldan sistemleştirmiştir. İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi Endülüs filozofları özellikle psikoloji ve ahlak öğretilerini Fârâbî'ye borçludurlar. Fârâbî'nin ahlak ve siyaset öğretisi, İbn Miskeveyh, Nasirûd-din et-Tûsî, Celâleddin Devvâni ve Kınalızâde Ali Efendi vasıtasıyla takip edilmiş, siyasal boyutu ile bir devlet etiği, bireysel boyutu ile ise bir toplum ahlakı haline getirilerek yaygınlaştırılmıştır. O'nun erdemli/fâzıl şehir/medine idesi kendisinden sonra kurulan İslam ve Türk devletlerine; keza Müslüman milletlere ilham kaynağı olmuştur. Eserleri İbranice ve Latinceye çevrilmiş, böylelikle Ortaçağ Yahudi ve Skolastik filozoflarını derinden etkilemiştir. Çevrilen her bir eserinin bu çevrelerde kendine özgü karşılıkları olmuştur. Modern dönemde yapılan bazı çalışmalarda Fârâbî'nin siyaset teorisi ile Rönesans ve Aydınlanma dönemindeki siyasî düşünürlerin teorileri karşılıklı okumaya tâbi tutulmuştur. Yine bazı araştırmalarda O'nun Eflatûn ve Aristo'yu yorumlama tarzının, kaynak yetersizliğinin getirdiği yanlış okumadan ziyade özgün bir bakış olduğu ve bu alanda birçok modern filozofu öncelediği müzakere edilmiştir.

Kaynaklar

Fârâbî'nin Eserleri

Fârâbî, (1980), *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Varlıkların İlkeleri* Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul:Kültür Bakanlığı Yayınları

Fârâbî, (1971), *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzî M. Neccâr, Beyrut: Dâru'l-meşrik.

Fârâbî, (2008b), *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, Çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Fârâbî, (1990), *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Ankara:MEB Yayınları.

Fârâbî, (1997), *İdeal Devlet, (el-medînetü'l-fâzıla)*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları

Fârâbî, (2008a), *Kitâbu'l-Burhân*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul:Klasik yayınları.

Fârâbî, (1985), *Kitâbû Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-meşrik.

Fârâbî, (1968), *Kitâbû'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-meşrik.

Fârâbî, (1993), *Kitâbüs-Siyaseti'l-Medeniyye*, Nşr: Fevzi Mitrî Neccar, Beyrut: Dâru'l-meşrik

Fârâbî, (1990b), "Küçük Kıyas Kitabı", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Fârâbî, (1985), *Mantık inde'l-Fârâbî*, Cilt: 1, Nşr:Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-meşrik.

Fârâbî, (1999), *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

Fârâbî, (1990c) *Şerâ'it-ul-Yakîn*, Çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Fârâbî, (1983), *Tahsilü's-saade*, thk. Cafer Al-i Yasin,Beyrut: Dârü'l-Endülüs.

Fârâbî, (2001) *The Attainment of Happiness*, Translated by Muhsin Mahdi, New York:Agora Editions.

Diğer Eserler

Aydınlı, Yaşar, (2008), *Fârâbî*, İstanbul:İSAM Yayınları.

Aydınlı, Yaşar, (2000), *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul:İz Yayıncılık

Black, Deborah L,(2007), "Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Cilt: 1, Çev: Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu, Ankara:Açılım Kitap.

Çapak, İbrahim, (2006), *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara:Araştırma Yayınları

Druart, Therese-Anne, (1987), "Al-Farabi and Emanation", *Studies in Medieval Philosophy*, ed., John F. Wippel, Washington:23-43.

GUTAS, Dimitri, (1999), "Biography", *Fârâbî*, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York:Bibliotheca Percia Press.

İbn EbûUseybia, (Ty) *Uyunul Enba fi Tabakatü'l Etibba*, Neşr. Nizar Rıza, Beyrut

İbn Hallikân,(1858) *Vefâyatu'l Âyân*, Kahire, C.II.

İbn Havkal, (1998), "Sûret el-Arz'ın Maverâünnehir Bölümü", *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, ed., Ramazan Şeşen, Ankara:Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.

İbnü'l-Kıftî (1903), *Ahbâru'l Ulemâ bi Ahbaru'l Hukemâ*, Ed., Julius Lippert, Leipzig.

İbnü'l-Nedîm, (1964), *el-Fihrist*, Ed. Gustav Flügel, Beyrut.

Kaya, Mahmut, (1995), *Fârâbî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları.

Kutluer, İlhan, 2005), "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Korkut, Ş., Terkan, F., Ankara:Elis Yayınları.

Lameer, Joep, (1994), *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden: Brill Publishing

Şeşen, Ramazan, (1999), *İbn Havkal*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:20. İstanbul: TDV Yayınları.

Şeşen, Ramazan, (2003) *İslam Felsefe Yazmalarının Tavsîfi ve Değerlendirmesi*, Kâzım Yaşar Kopraman'a Armağan, ed.Semih Yalçın, Ankara:Elektronik Basım Yayım.

Terkan, Fehrullah, (2007), *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara:Elis Yayınları.

Okuma Listesi (Yararlanılan Kaynaklar Dahil)

Aydın, İbrahim Hakkı,(2003), *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul:Ötüken Yayınevi

Aydınlı, Yaşar, (2008), *Fârâbî*, İstanbul:İSAM Yayınları.

Bayrakdar, Mehmet, (2005), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara:Diyanet Vakfı Yayınları.

Bayraklı, Bayraktar, (2000), *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul:Şehir Yayınları.

Cevizci, Ahmet, (1999), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa:Asa Yayınları.

Çetinkaya, Bayram Ali, (2010), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İnsan Yayınları

Gutas, Dimitri, (2009), *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul:Kitap Yayınevi.

Kaya, Mahmut, (2010), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul:Klasik Yayınları.

Toktaş, Fatih, (2009), *Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset*, Samsun:Etüt Yayınları.

Topdemir, Hüseyin Gazi, (2010), *Fârâbî*, İstanbul:Say Yayınları.

6. BÖLÜM

İSLÂM FELSEFESİNDE 'ALTIN ÇAĞ'IN BAŞLANGICI: İBN SÎNÂ VE FELSEFESİ

İSLÂM FELSEFESİNDE 'ALTIN ÇAĞ'IN BAŞLANGICI: İBN SÎNÂ VE FELSEFESİ

Ömer Mahir Alper

1. Hayatı

Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillah b. Alî b. Sînâ, yaklaşık 370 (980-81) yılında şimdi Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara şehrinin yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Doğumundan birkaç yıl önce, şimdi Afganistan'daki Mezâr-ı Şerîf şehrinin yanındaki Belh şehrinden göç eden babası Abdullah, Buhara yakınlarındaki Harmaysen'de Sâmânî valisiydi. Doğumundan birkaç yıl sonra aile, entelektüel olarak faal olan başkent Buhara'ya yerleşmişti. İyi bir öğrenim gördüğü ve İsmâilî görüşleri benimsediği anlaşılan Abdullah, İsmâilî dâîlerle sürekli irtibat halindeydi. Bu irtibat neticesinde evi felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştü. Kendisini bu tartışmaların içinde bulan İbn Sînâ erken denilebilecek bir çağda felsefî konulara âşinalık kazandı. Bununla birlikte o, İsmâilî düşünceleri yetersiz bularak bunları benimsemedi.

İbn Sînâ olağan üstü bir zekâya sahip olduğu için küçük yaşta dikkatleri üzerinde topladı. Önce Kur'an'ı ezberledi; dil, edebiyat, akaid ve fıkıh öğrenimi gördü. Dinî ilimler sahasında çok yoğun bir okuma faaliyeti sürdüren ve yüksek bir düzeye ulaştığı anlaşılan İbn Sînâ ayrıca babasından geometri, aritmetik ve felsefe konusunda ilk bilgilerini aldıktan sonra çeşitli bilginlerden aklî ilimlere dair dersler aldı ve bu alanda büyük bir başarı gösterdi.

Süreç içerisinde felsefe ve tıp alanında oldukça ün kazanan İbn Sînâ, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un (salt. 365/976-387/997) ağır bir hastalığa yakalanması üzerine saraya davet edildi. Saray doktorları ile

yaptığı ortak çalışmalar sonucunda sultanın tedavisi konusunda nisbî bir başarı sağladı. Bu şekilde daha on sekiz (ya da on yedi) yaşında iken saray hekimliğine getirilen İbn Sînâ, zengin saray kütüphanesine girerek tıpla ilgili eserleri okuma ve inceleme imkânına kavuştu. Bir müddet sonra yanıp harap olan bu kütüphanede daha önce ismini bile duymadığı pek çok tabip ve düşünürü okuma fırsatını elde etmişti.

Nûh b. Mansûr'dan (ö. 387/997) sonra Mansûr b. Nûh ve İsmâil b. Nûh el-Müntasır zamanında da saraydaki görevini sürdürdüğü anlaşılan İbn Sînâ'nın (İbn Hallikan, 1948, s. 158-159) bu dönemdeki faaliyetleri konusunda fazla bilgi bulunmamakla birlikte faaliyetleri arasında telif çalışmalarının da yer aldığı bilinmektedir.

Babasının ölümünden (393/1003) birkaç yıl sonra –yirmi bir yaşından sonra- İbn Sînâ'ya idarî bir görev, muhtemelen bir bölgenin valiliği verildi. Bir müddet sonra İbn Sînâ Buhara'yı terketmek zorunda kalmış ve çeşitli bölgelere seyahat etmiştir. İlk olarak Hârizm'de bir kasaba olan Gürgenç'e (Ürgenç) gitti. Burada vezirlik yapan ve felsefî ilimlere meraklı olan Ebü'l-Hüseyin es-Süheylî (es-Sehlî [?]) onu mahallî bir emîr olan Ali b. Me'mûn'a (salt. 387/997-399/1009) takdim etti ve böylece onun hizmetine girdi. Emîrin sarayında Bîrûnî, Ebû Sehl el-Mesîhî, İbnü'l-Hammâr ve İbn Irâk gibi âlimler de bulunuyordu. İbn Sînâ ile Bîrûnî arasında fizik ve astronomiye dair bazı münazaralar bu sırada gerçekleşti.

Daha sonra İbn Sînâ Nesâ, Bâverd, Tûs, Şakkân, Semnîkân ve Câcerm'e uğradıktan sonra Ziyârî Devleti Hükümdarı Kabûs b. Veşmgîr ile buluşmak amacıyla Cürcân'a gitti. Fakat bu sırada Emîr Kabûs'un tutuklanıp bir kalede hapsedilmesi ve orada ölmesi (403/1013) üzerine Cürcân ile Hârizm arasındaki Dihistan'a geçti. Bu bölgede iken 403'te (1013) şiddetli bir hastalığa yakalanan İbn Sînâ aynı yıl içerisinde Cürcân'a döndü ve burada, daha sonra kendisinden hiç ayrılmayan ve biyografisini kaleme alan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî ile tanıştı.

Cürcân'da muhtemelen iki yıl kalan İbn Sînâ, Rey'e giderek Büveyhî Devleti'nin valisi Fahrüddevle'nin eşi Seyyide ve oğlu Mecdüddevle Rüstem'in hizmetine girdi. Yeni hâmîlerine verilmek üzere yanında getirdiği tavsiye mektuplarından, bir hekim olarak sahip olduğu yetenek sayesinde Cibâl'in siyasî seçkinlerinin arasına girmeyi başardığı anlaşılmaktadır (Gutas, 2004, s. 8). Burada melankoliye yakalanan Mecdüddevle'yi de tedavi etti. Daha sonra Kazvin'e, oradan da Hemedan'a gitti. Bu şehirde Kezbâneveyh'in hizmetine girdi. Ardından kulunç (kolik) hastalığına yakalanan Büveyhî Hükümdarı Şemsüddevle'yi tedavi etmek için onun sarayında bulundu. Burada hükümdarı iyileştirmeyi başaran İbn Sînâ birçok

mükâfatla birlikte hükümdarın dostluğunu da kazandı. Şemsüddevle'nin Karmîsîn'e bir sefer düzenlemesi üzerine onun yanında savaşa katıldı. Savaş yenilgiyle sonuçlanınca Şemsüddevle ile birlikte Hemedan'a döndü. Bu olaydan sonra kendisine vezirlik teklif edilen İbn Sînâ görevi kabul etti. Fakat ordu içerisinde baş gösteren huzursuzlukların ardından isyan çıktı. İbn Sînâ'nın evini kuşatan isyancılar onu hapse atıp bütün mallarına el koydular; ayrıca Şemsüddevle'den filozofun öldürülmesini istediler. Bu isteği kabul etmeyen hükümdar isyancıları yatıştırmak için onu görevinden uzaklaştırdı. İbn Sînâ, kırk gün boyunca Şeyh Ebû Sa'd ed-Dahdûk'un evinde gizlenmek zorunda kaldı. Ancak hastalığı nükseden Şemsüddevle tekrar kendisini tedavi etmesini isteyince onu tedaviye başlayan İbn Sînâ yeniden vezirlik makamına getirildiği gibi öncekinden daha çok ikram ve iltifata nâil oldu. Bu sırada İbn Sînâ öğrenci yetiştirmeyi de ihmal etmiyordu. Gündüzleri devlet işleriyle meşgul olduğu için geceleyin ders veriyor, özellikle *eş-Şifâ'* ve *el-Kânûn fi't-tıb* gibi eserlerinin yazılmış olan bölümlerini talebelerine okutuyordu. Bu talebelerin kim olduğu tam olarak bilinmemekle beraber bunlar arasında Ebû Abdullah el-Ma'sûmî, Ebû Mansûr İbn Zeyle ve Behmenyâr b. Merzûbân el-Âzerbaycânî'nin bulunduğu kaydedilmektedir (Beyhakî, 1996, s. 73).

Daha sonra İbn Sînâ, Şemsüddevle'nin Tarım üzerine düzenlediği sefere katılmak durumunda kaldı. Tarım yakınlarında hükümdar tekrar hastalanınca askerler kendisini Hemedan'a götürmek istedilerse de Şemsüddevle yolda öldü ve yerine oğlu Semâüddevle geçti (412/1021). Yeni hükümdar İbn Sînâ'dan vezirlik görevini sürdürmesini istediyse de "İbn Sînâ ne bu devlette kalmayı ne de bu görevleri sürdürmeyi uygun gördü ve en tedbirli hareketin bu diyardan ayrılma fırsatı bulana kadar gizlenmek olduğu kararına vardı". Bir müddet sonra İbn Sînâ, büyük bir ihtimalle 415 (1024) yılında İsfahan'a gitmek üzere erkek kardeşi, iki hizmetçisi ve talebesi Cüzcânî ile birlikte Hemedan'dan gizlice ayrıldı; sıkıntılı bir yolculuktan sonra İsfahan dolaylarındaki Tâberân'a ulaştı. Dostları ve Alâüddevle'nin yakınları tarafından karşılandı ve Abdullah b. Bâbî'nin evinde misafir edildi.

Bir süre sonra Alâüddevle'nin meclisine katılan İbn Sînâ burada, Cüzcânî'nin tabiriyle "onun gibi birisinin hak edebileceği bir saygı ve hürmet" gördü. Alâüddevle'nin düzenlediği ilmî toplantılar filozofun şöhretinin İsfahan çevresinde yayılmasını sağladı. Bu dönemde ilmî çalışmalarını da sürdüren filozof *eş-Şifâ'* gibi eksik kalan bazı eserlerini tamamlamaya çalıştı; matematik, astronomi ve mûsiki konularında yazmış olduğu bir kısım eserlerini daha da geliştirdi. *en-Necât* ve Alâüddevle'nin adına nisbetle

Dânişnâme-i 'Alâ'î adını verdiği kitapları da dahil olmak üzere yeni eserler telif etti. İbn Sînâ, Alâüddevle ile birlikte Sâbûrhâst ve Hemedan'a tertip edilen bazı seferlere katıldı. Ayrıca takvimlerdeki yanlışlıkları düzeltmek için hükümdarın emriyle astronomiye ilişkin gözlemlerde bulundu, tam sonuç alamadıysa da çeşitli meseleleri açıklığa kavuşturdu.

İsfahan'da kaldığı yıllar boyunca nisbeten sâkin bir hayat süren İbn Sînâ, Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirdi. Bu dönemde sağlığı da bozuldu; devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalandı. Kendini tedavi etmeye çalışan İbn Sînâ, bir ara tekrar sağlığına kavuşur gibi olduysa da tam iyileşemedi. Alâüddevle Hemedan'a sefere çıktığında onunla beraber bulunduğu sırada yolda tekrar hastalandı ve Hemedan'a ulaştıklarında vefat etti (428/1037). Kabri Hemedan'dadır.

2. Eserleri

İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ'nın mantık, tabîiyyât (doğa bilimleri), riyâziyyât (matematik bilimler) ve ilâhiyyât (metafizik) gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli, Kindî (ö. 252/866) ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925 ya da 320/932) gibi kendisinden önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha şümullüdür. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koyması bakımından selefleri-nden, hatta üstadı Fârâbî'den (ö. 339/950) ileridedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı sûrelerini tefsir etmesi; namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi konuları tartışarak doğrudan dinî meseleler üzerinde yoğunlaşması, İslâm dünyasında eserlerinin daha fazla kabul görmesine yol açmıştır. Doğu'da V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllardan sonra Kindî ve Fârâbî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken İbn Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefî eğitimin temelini oluşturmuştur. Eserlerinin mevcut nüshaları da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Kindî'nin eserlerinden sadece iki el yazmasına ulaşılabilmiş, Fârâbî'nin eserlerinden önemli bir kısmı eksik kalmışken İbn Sînâ'nın çalışmalarının neredeyse tamamı pek çok nüsha halinde günümüze kadar gelmiştir. George C. Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Sînâ* adlı çalışmasında dünya kütüphanelerinde filozofa nispet edilen 276 adet eser tespit etmiştir. Yahyâ Mehdevî de, *Fihrist-i Nüshahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ* adlı kitabında İbn Sînâ adına kaydedilmiş olarak 242 eserin tespitinde bulunur. Ancak bu eserlerin bir kısmının mevsukiyeti meselesi tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. İbn Sînâ'ya aidiyeti kabul edilen birkaç varaklık çok sayıdaki risâlenin ne kadarının müstakil çalışma olduğu konusu da henüz kesinlik kazanmamıştır.

İbn Sînâ'nın oldukça önemli kitaplarından bazıları şunlardır:

1. *eş-Şifâ'*. Felsefeye dair en önemli eseridir. Ansiklopedik bir tarzda yazılmış olan bu büyük ve kapsamlı çalışma mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelmektedir. Bazı bölümleri Türkçe, Farsça, Süryânîce, Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca ve Rusça gibi dillere çevrilmiştir. Eserin metafizik bölümü başta olmak üzere muhtelif kısımlarına pek çok şerh, telhis, hâşiye ve ta'lîk yazılmıştır.
2. *en-Necât*. Felsefenin temel konularında okuyucuya bilgi vermek ve bu alana yönelen kimseleri yetiştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Önemli ölçüde *eş-Şifâ*'ın mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetinde olan eserin riyâziyyât bölümü Cüzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. İbn Sînâ'nın yazdığı haliyle ilk defa Roma'da basılan kitabın (1593) günümüzde yapılmış bir çok farklı neşri bulunmaktadır. *en-Necât*'ın çeşitli bölümleri Süryânîce, İbrânîce, Farsça, Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca ve İspanyolca'ya çevrilmiş, esere Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere pek çok müellif tarafından şerh yazılmıştır.
3. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. İbn Sînâ'nın son yazdığı kapsamlı eseri olup felsefenin mantık, tabîiyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularında yazılmıştır. *eş-Şifâ*'daki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulması bakımından özgün bir eserdir. Farsça, Fransızca, İngilizce, Rusça, İspanyolca ve Türkçe'ye çevrilmiştir.
4. *Dânişnâme-i 'Alâ'î* (*Hikmet-i 'Alâ'î* [*'Alâ'iyye*], *Kitâb-ı 'Alâ'î*). Felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'e ithafen kaleme alınan kitap mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç bölüm halinde yazılmış olup riyâziyyât bölümü, daha sonra Cüzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydala-nılarak meydana getirilmiştir. Gerek üslûbu gerekse muhtevası açısından *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile *en-Necât*'tan farklıdır ve Farsça'daki felsefe terminolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife* adlı eseri, *Dânişnâme-i 'Alâ'î*'nin yorumlanarak Arapça'ya çevrilmesinden oluşmuştur. Riyâziyyât bölümü de dahil olmak üzere eser tamamen Fransızca'ya ve Rusça'ya, kısmen İngilizce'ye ve Lehçe'ye çevrilmiştir.
5. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. Genel olarak metafizik ve ahlâka dairdir.

6. *'Uyûnü'l-hikme*. Mantık, tabîiyyât ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan eser, Süryânîce'ye ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Esere Fahreddin er-Râzî bir şerh yazmıştır.
7. *et-Ta'lîkât*. Behmenyâr b. Merzübân'ın, hocası İbn Sînâ'dan ders aldığı sırada kaydetmiş olduğu notlarından oluşmaktadır. Felsefenin temel konularıyla ilgili çeşitli bilgi ve görüşleri ihtiva eden kitap İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserleriyle paralellik arzetmekle birlikte bazı yeni fikirleri de ihtiva etmektedir. Eserin bazı bölümlerini Andreas Alpago Latince'ye çevirmiş (Venetiis 1546) ve bu çeviri daha sonra tekrar neşredilmiştir (Farnborough 1969).
8. *el-Mübâhasât*. İbn Sînâ ile Behmenyâr b. Merzübân ve İbn Zeyle gibi talebeleri arasında geçen felsefî konuşmalardan ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser, felsefenin muhtelif meselelerini İbn Sînâ tarafından yeniden gözden geçirilmiş haliyle ihtiva etmektedir. Eserin çeşitli bölümleri İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir.
9. *Hay b. Yakzân*. Sembolik hikâye tarzında yazılmış bir eseridir. Kitapta, insanın bedenî ve nefsanî güçlerini aşarak bilginin semavî kaynağı ile temas kurabileceği ve böylece varlık mertebeleri içerisinde kendisinin yerini kavrayabileceği düşüncesi işlenmektedir. Bir çok neşri bulunan eser, Türkçe'ye ve Fransızca'ya çevirilmiştir.

10. *el-Hikmetü'l-meşrikıyye*. Eser İbn Sînâ'nın diğer ansiklopedik çalışmalarında olduğu gibi mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Kısmen günümüze ulaşan eser, muhteva olarak *eş-Şifâ'* ile paralellik arzetmekte, sadece metot bakımından ondan ayrılmaktadır.
11. *el-İnsâf*. Yirmi cilt olduğu belirtilen eserin, sadece bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır.
12. *el-Hidâye*. Felsefenin mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümleri hakkında sistematik ve muhtasar bilgiler ihtiva etmektedir.
13. *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* (*el-Mecmû'*). İbn Sînâ'nın mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât konusunda kaleme aldığı ilk sistematik ve ansiklopedik çalışmasıdır.
14. *el-Kanûn fi't-tıb*. İbn Sînâ'nın tıp konusundaki en önemli ve kapsamlı eseridir. İlk defa 1593'te Roma'da basılmış, daha sonra pek çok yerde yayımlanmıştır. Tamamı veya bazı bölümleri Türkçe, Urduca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Rusça gibi dillere tercüme edilmiştir. Esere Arapça, Farsça, İbrânîce ve Latince olmak üzere pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır.

3. İbn Sînâ Felsefesine Genel Bir Bakış

İslâm dünyasında Kindî ile birlikte gelişme gösteren İslâm felsefesinin "altın çağ"ı, bir çok bakımdan emsali bulunmayan İbn Sînâ ile başlar. Son derece ayrıntılı ve mükemmel bir felsefe sistemi kuran İbn Sînâ, asırlarca İslâm felsefesi geleneğine hâkim olmuş yegane filozoftur. Böyle bir hâkimiyet en temelde onun felsefî sisteminin üstün bir kabiliyetle sergilenen orijinalliğinden ileri gelmektedir. Bu orijinallik, özellikle, İbn Sînâ'nın kendinden önceki Yunan felsefe geleneğini başarılı bir eleştiriye ve senteze tabi tutması yanında bunu, İslâm vahyiyle uyumlu bir biçimde ifade etmesinde açığa çıkmaktadır. Bu durum İbn Sînâ'yı sadece İslâm dünyasında değil, aynı zamanda kendisinden büyük ölçüde etkilenen Ortaçağ Batı dünyasında da orijinal kılan hususiyetlerden biridir.

İbn Sînâ felsefesi, onun kendine özgü dünya görüşünü çarpıcı bir biçimde bütün yönleriyle ortaya koyan müstakil bir sistemdir. Onun düşüncesi değişik kaynaklardan alınıp bir araya getirilmiş derleme görüşler olmayıp sistemli bir düşünüşün ürünüdür. O, sadece felsefî geleneği değil, aynı zamanda istifade ettiği kelâmî geleneği de kuşatıp aşan bir sistem geliştirmiştir. Düşüncesinin en başta gelen özelliklerinden biri, kavramları son derece dikkatli ve titiz bir yöntemle analiz ederek tanımlamalar yapması ve bunlar (kavramlar) arasındaki farkları ortaya koymasıdır. Bu da onun ileri sürdüğü delil ve görüşlere fevkalade bir incelik ve üstünlük getirir. Ayrıca onun bu yöntemi orijinal görüşlerinin temelinde yatan önemli bir unsurdur (Fazlur Rahman, 1990, s. 99-100).

Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın, "felsefe tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından birisi olup Aristoteles ve Descartes'le aynı çapta" olduğunu belirtmektedir. Ayrıca onun felsefesinin büyüklüğünü şu sözleriyle dile getirmektedir: "İbn Sînâ'nın felsefesi o kadar başarılı bir felsefedir ki, ondan sonraki tüm felsefî faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir. [Onun felsefesinden sonra] artık Aristoteles okunup şerhedilmiyordu, çünkü İbn Sînâ vardı". İbn Sînâ'nın ele aldığı konular, takip eden yüzyıllar boyunca felsefî tartışmalara rengini vermiş, hatta en azından muhteva olarak İbn Sînâ'nın ulaştığından bile daha derin ve kapsamlı eserlerin ortaya konulmasını temin etmiştir. Peki İbn Sînâ felsefesini böylesine başarılı kılan neydi? Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350" başlıklı makalesinde bu soruya cevap verebilmek için en azından İbn Sînâ'nın felsefî mirasının şu üç özelliğine dikkat etmek gerektiğini kaydetmektedir:

1. İbn Sînâ kendisinden önceki İslâm felsefesinin iki hâkim anlayışını, yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin

Yeni-Platonculuğunu ve Fârâbî okulunun, yani Bağdat Meşşâîlerinin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla biraraya getirmiştir.

2. İbn Sînâ nübüvvetin mâhiyeti, ölüm sonrası hayat, İslâm hukuku ve ibadetler gibi İslâm toplumunun tüm entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dahil ederek bu sistemin kavramlarıyla söz konusu meseleleri ele almıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ hem V/XI. yüzyıldaki İslâm toplumunun ilgileriyle bağlantılı hem de sistem olarak ikna edici ve dört başı mamur bir felsefe ortaya koymuştur. Böylece İbn Sînâ'nın, kendinden öncekilere nispetle felsefenin alanını dinî olguları da içerecek şekilde genişlettiğini ve bu amacı, sürekli bir felsefî gayret ve yoğunlukla gerçekleştirdiği söylenebilir.

3. İbn Sînâ'nın şerh edici ve açıklayıcı kitaplarında kullandığı dil, teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı, ne de Yunanca'dan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca o, eserlerini daha cezp edici hale getiren farklı yazım üslupları denemiştir ki, bunlardan birisi de edebî üsluptur. Modern bir tabirle, İbn Sînâ'nın kullandığı ifade tarzlarının, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tam anlamıyla bir uyum içinde olduğu söylenebilir. Onun başarısı işte bu ve benzeri sebeplerden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ, kapsamlı ve kendi içerisinde bütünlüklü ve tutarlı bir felsefî sistemi uygun bir dille ifade etmenin yanında öğretilerini, programlı olarak, ancak çoğunlukla örnekler yoluyla, tartışmacı ve eleştirel bir üslup ve felsefî soruşturma metodu kullanmak suretiyle ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın felsefî sistemi kesinlikle kapalı bir niteliğe sahip değildir. Aksine o, problemlerin tekrar tekrar tartışılarak daha iyi ve üstün çözümlerin bulunabileceğini eserlerinde göstermektedir. İbn Sînâ'nın kullandığı kendine has ıstılahlar ve üslup yanında felsefesinin bu cedelci ve tartışmacı tabiatı, felsefeyi, İslâm medeniyeti içerisindeki her alandan entelektüellerin, özellikle de usûl-i fıkıh ve kelâm ilminde kullanılan cedel metoduna alışık olan entelektüellerin aşina oldukları bir faaliyet haline getirmiştir. Böylece İbn Sînâ, dil ve işleyişi yanında muhtevası açısından da felsefeyi İslâm kültürünün ana çizgisi yapmıştır. İşte bu, İslâm felsefesinin altın çağı olarak takdim edilen, felsefî tartışmaların tüm hararetiyle yapıldığı dönemi tanımladığı gibi İbn Sînâ'nın başarısını da açıklamaktadır (Gutas, 2004, s. 137 vd.).

Gerçekten de kendinden önceki felsefî ve ilmî birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyat halinde toplayıp değerlendiren İbn Sînâ, felsefe ve diğer ilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirmiştir. Bu bağlamda o, filozof ve bilim adamı olması yanında felsefe ve bilim tarihçisi olarak

da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, eşsiz bir felsefe ve ilimler ansiklopedisi vücuda getirdiği gibi, aynı zamanda nesir, nazım ve hikaye tarzında felsefî eserler kaleme almasıyla sanatkar-filozof olma özelliğini de taşımaktadır.

Eserlerinde, ele aldığı ilim dalının sınırları içinde kalmaya büyük önem veren İbn Sînâ, felsefenin bütün disiplinlerinde yazmakla birlikte daha çok mantık, tabîiyyât ve ilâhiyât konularında felsefeye önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılar sadece içerik açısından değil, aynı zamanda yöntem, yapı ve kuruluş bakımından da söz konusudur. Felsefî ve ilmî çalışmalar onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye eriştiği gibi felsefe ve bilim dili olarak Arapça da, onun eserlerinde zirveye ulaşmıştır (Durusoy, 1999, s. 322).

İbn Sînâ, büyük, orta ve küçük hacimli bütün eserlerinde salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırır. Hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiliğini, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir üslûpla açıklamaya çalışır. Gerçek felsefe ile dinin asla çatışmayacağını, aksine birbirleriyle uzlaşı içerisinde olduğunu göstermeye çaba harcar. Hatta İbn Sînâ ilâhiyyâtının bütünüyle zımnî olarak dinin temel öğretilerinin (ulûhiyet, nübüvvet, me'âd) felsefî bir yorumu olduğu söylenebilir. Felsefî değerinden asla bir şey kaybettirmeyen böyle bir yorum, o kadar başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir ki, sadece İslâm dünyasındaki filozof ve bilginlere değil, aynı zamanda Saint Thomas'dan (ö. 1274) Spinoza'ya (ö. 1677) kadar pek çok Batılı düşünür ve filozofa da ilham kaynağı olmuştur.

4. Felsefe Anlayışı

Çeşitli eserlerinde 'felsefe' ile 'hikmet' terimlerini eş anlamlı kullanan İbn Sînâ, genel anlamda felsefeyi, 'insanın, eşyanın hakikatine vâkıf olması suretiyle yetkinleşmesi' şeklinde tanımlamaktadır. *eş-Şifâ*'nın *el-Medhal* kısmında açıklandığı üzere felsefede amaçlanan şey, öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünce bütün 'varolanlar'ın hakikatlerinin bilgisini edinmektir. Felsefeyi, bilme ve yetkinleşme süreçlerini içeren bir disiplin olarak gören İbn Sînâ'ya göre, felsefeyi teorik felsefe ve pratik felsefe olmak üzere ikiye ayırır. Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek iken pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil, aksine yapılacak şeyleri hem bilmek hem de yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmek, ahlâkî erdemler açısından olgunlaşmaktır (İbn Sînâ, 2006, s. 5; 1986, s. 11). Böylece felsefe bilgiyi, bilgiye bağlı olarak gerçekleştirilen doğru davranışı ve bunun doğal sonucu olarak da yetkinleşmeyi içeren bir çabayı ve durumu ifade etmektedir. Nitekim o, *eş-Şifâ*'nın *el-Burhân* bölümünde

felsefeyi (hikmet), insan nefsinin mümkün olabildiği ölçüde bilgi ve eylemle yetkinliğine doğru ilerlemesi (hurûc) olarak tanımlamaktadır (İbn Sînâ, 1965, s. 260).

İbn Sînâ 'felsefe'yi, çeşitli ilim dallarını kapsayan genel bir terim olarak da kullanmaktadır. Bu bakımdan felsefenin teorik kısmı, teorik ilimleri; pratik kısmı ise, pratik ilimleri içermektedir. Bir başka ifade ile felsefenin bu iki ana bölümü içerisinde muhtelif ilimler yer almaktadır. Bunların hepsi de felsefeyi, yani bir bütün olarak felsefî ilimleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla felsefenin bölümlenmesi, aynı zamanda bir ilimler tasnifi (ve hiyerarşisi) anlamına gelmektedir. Buna göre teorik felsefe ya da felsefenin teorik kısmına giren ilimler (1) doğa ilmi, (2) matematik ve (3) metafizik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre teorik ilimlerin bölümlere ayrılması varlıkların doğasındaki farklılaşmadan kaynaklandığı gibi, pratik felsefe ya da felsefenin pratik kısmına giren ilimler de insanî varlık durumunun farklılaşmasından neşet etmektedir. Buna göre insanlar birey ve birliktelik hali olmak üzere iki temel varlık durumu gösterirler; birliktelik durumu ise ailevî (menzilî) ve toplumsal (medenî) olmak üzere iki şekilde tezâhür etmektedir. İşte bu bölümleme esas alınarak pratik ilimler ya da pratik felsefe birey, aile (ev) ve toplum yönetimi ile ilgili olarak üç kısma ayrılmaktadır. Böylece pratik ilimlerden bireyin yönetimi (1) ahlâk ilmini, aile yönetimi (2) ev idaresini ve toplum yönetimi ise (3) siyaset ilmini oluşturmaktadır.

Felsefenin teorik ve pratik bölümlerini böylece ortaya koyan İbn Sînâ, ilimler sistemi içerisinde mantık ilmine de önemli bir yer verir. Ona göre mantık, insana, bilinenlerden kalkarak bilinmeyenlerin bilgisine geçme işlemlerini, bu geçiş işlemlerini oluşturan sıralama ve yapıların çeşitlerini vb. öğreten bir ilimdir. Kendi bütünlüğü içerisinde teorik bir ilim olan mantık, insana teorik ve pratik burhânî ilimleri kazanma noktasında yardım etmesi, onu araştırma ve düşünmesinde hata ve yanlıştan koruması ve doğru ile doğruya götüren sağlam delili bilmesini sağlaması bakımından da bir âlet ilmi olarak düşünülmelidir.

Son olarak şunu söylemek gerekir ki, İbn Sînâ'ya (2004) göre kendi içerisinde hiyerarşik bir yapı arz eden felsefî ilimlerin birbirlerine yardımcı olmaya dönük de faydaları vardır. Her bir ilim, kendisinden başka bir ilmin öğrenilmesine zemin hazırlayan bir anlama sahiptir. Metafiziğin ise, ilimler içerisinde özel bir yeri bulunmaktadır. Çünkü metafizik, kendisi dışındaki "ilimlerin varlığının ilkesi" olduğu için, aynı şekilde onu bilmek de diğerlerini bilmenin ilkesidir. Bununla birlikte, "bütün ilimler tek bir faydada ortaktır ki, bu da, uhrevî mutluluğa hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanmasıdır" (s. 15-16).

5. Psikoloji

İnsanı dünyadaki en değerli varlık (eşref-i mevcûdât) olarak gören İbn Sînâ, beden ve nefsten oluşan düalist bir yapı içerisinde incelediği insanın en değerli cüzünün nefs olduğu düşüncesindedir. Ona göre bir cevher olarak bağımsız bir varlığı bulunan nefs, gayr-i maddî ve yalındır (basît). O, cisim ya da cisimde doğal olarak bulunan bir güç değildir. İbn Sînâ, nefsin bedende bulunmadığı ve bedenin bir fonksiyonu olmadığı şeklindeki görüşüyle Aristoteles'ten farklı düşünür. Ancak İbn Sînâ, nefsin tanımı konusunda onunla aynı fikirdedir. Buna göre nefs, "organik doğal cismin ilk yetkinliği"dir.

İbn Sînâ, organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşlar yanında gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işleviyle açıklar. O, bu dünyada nefsi sadece insan türüne özgü kılmayıp bitki ve hayvanların da nefsi olduğu düşüncesindedir. Buna göre oluş ve bozuluş dünyasında, bitkisel (nebatî), hayvanî ve insanî olmak üzere üç tür nefs bulunmaktadır.

Bitkiden insana doğru yükselen canlı varlık türleri arasındaki hiyerarşik sırayı onların nefsleri arasındaki hiyerarşik sırayla ilişkilendiren İbn Sînâ'ya göre en alt düzeyde yer alan bitkisel nefs, bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Bitkisel nefse göre daha üst bir düzeyde yer alan hayvanî nefs ise, söz konusu fiillerle birlikte hayvanlarda görülen duyusal idrak ve iradeli hareketin ilkesidir. En üst düzeyde yer alan insan nefsi de, bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka, insanlardaki aklî idrak ve düşünmeye dayalı iradeli fiillerin ilkesidir.

Anlaşılacağı üzere hayvan türünün sahip olduğu hayvanî nefs, bitkilerin sahip olduğu bitkisel nefsin güçlerini de kapsamaktadır. Aynı şekilde insan türünün sahip olduğu insanî nefs de hayvanî nefsin güçlerini içermektedir. Böylece insanî nefs, kendisine özgü güçler yanında hayvanî ve bitkisel nefse özgü güçlere de sahip bulunmaktadır. Bu sebeple sıra düzeni bakımından insan, canlı türlerinin en üstünde yer almakta, onun altında hayvan ve en altta da bitki türü bulunmaktadır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, insanî nefsin kendi altında yer alan diğer nefsin güçlerini de içermesi, insanın üç ayrı nefse, yani ayrı ayrı bitkisel, hayvanî ve insanî nefslere sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine, Platon'dan farklı olarak ve fakat Aristoteles ve Fârâbî'nin anlayışına paralel bir şekilde İbn Sînâ, tek bir bedenin tek bir nefsi bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre insan nefsi, çok çeşitli güçlere sahip olsa da, tektir.

İnsanın bir takım aşamalardan geçerek teorik ve pratik bakımlardan yetkinleşmesinde insanî nefsin sahip olduğu beslenme, büyüme ve üreme gibi

bitkisel güçlerin ötesinde hayvanî ve insanî güçlerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Belirtildiği üzere hayvanî güçler (1) idrak ve (2) hareket gücü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İdrak gücü de (1a) dış idrak güçleri ve (1b) iç idrak güçlerinden oluşmaktadır. İbn Sînâ'ya göre cisme ait nicelik ve nitelikleri algılayabilen insanın dış idrak güçleri dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş dış duyudan ibarettir. Dış idrak güçlerinin verilerine bağlı olarak işlev gören iç idrak güçleri ise, ortak duyu gücü, tasarlama gücü (hayâl gücü), tahayyül ve tefekkür gücü, vehim gücü ve son olarak belleme ve hatırlama gücü olmak üzere beş iç duyudan müteşekkildir.

Hayvanî güçlerin bir diğeri olan (2) hareket gücü ise, iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketini sağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hareketin gerçekleşmesi için üç temel ilke ve aşama gerekİidir. Bunların ilki, idrakin sonucunda oluşan bilgi olup bu, hareketin uzak ilkesidir. Bir başka ifade ile iradî hareketin başlangıç noktası, idrak ve bunun ardından gelen bilgidir. Hareketin ikinci ilkesi ise, irade güçleridir (el-kuvvetü'n-nuzû'iyyetü'ş-şevkiyye: şehvânî, gazabî, icmâî güçler). Ona göre harekete yönelme sürecinde idrakin/bilginin ardından istek (aşaması) gelmektedir. Bir şey yararlı veya zararlı diye hayâl edildiğinde, vehmedildiğinde ya da insanda olduğu üzere akledildiğinde –gerçekte böyle olsun ya da olmasın- bu idrak ve bilgiden dolayı o şeyi elde etmeye ya da ondan kaçınmaya yönelik canlıda bir istek uyanır. Böylece bu isteğin ardından hareketin üçüncü ve yakın ilkesi kendini göstermektedir ki, bu ilke ve güç (el-kuvvetü'l-fâile), sinirleri ve kasları uyararak bedenin hareketi gerçekleştirmesini sağlamaktadır.

İnsan nefsinin (nefs-i nâtıka), diğer canlı nefslerinden ayrılmasını sağlayan ve böylece insanı insan kılan "insanî güçler" ise, (1) eyleme ('âmile) ve (2) bilme ('âlime) güçleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Pratik akıl (el-'aklü'l-'amelî) olarak da adlandırılan (1) eyleme gücü, insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu güç, insanı düşünmeye bağlı bir takım fiillere yöneltmektedir. Buna göre bedenle ve bedenî faaliyetlerle ilişkiyi sağlayan eyleme gücünün insanın diğer bir kısım güçleriyle ilişkisi bulunmaktadır. Bunlardan irade (nuzû'iyye) gücüyle olan ilişkisinden gülme, ağlama, utanma, heyecanlanma vb. psikolojik haller doğmaktadır. Tahayyül ve vehim gücü gibi bir takım iç duyularla ilişkisinden ve onları kullanmasından da oluş ve bozuluş âlemindeki olaylarla ilgili bir kısım pratik yararları olan hususları çıkarması ve beşerî sanatları ortaya koyması söz konusudur. Kendisiyle olan ilişkisinden ise, bilme gücünden yardım alarak "yalan kötüdür", "zulüm çirkindir" gibi genel olarak kabul gören görüşlerin insan nefsinde doğ-

masını sağlar. Kısacası bu güç sayesinde insan, yapılması ve yapılmaması gerekenleri ayırabildiği gibi iyi-kötü, güzel-çirkin ve yararlı-zararlı tikel şeyleri de tefrik edebilme yeteneğine sahip olabilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nefsin bu gücü, bedenî güçler üzerinde yönetici bir konumda olma yetisine sahiptir. Erdemlerin elde edilebilmesi için bu yeti, bilfiil hale getirilmelidir. Bir başka ifade ile insanın ahlâklı bir varlık haline gelebilmesi ancak bu gücün, bedenî güçlere hâkim olup onları yönetmesiyle gerçekleşmektedir. O halde bu güç, kişinin ahlâklı ya da ahlâksız olması bakımından da birincil derecede rol oynamaktadır.

Teorik akıl (el-'aklü'n-nazarî) olarak da adlandırılan (2) bilme gücü ise, "yukarı"ya, ulvî alana dönük olan ve insanın bu alanla ilişkisini sağlayan bir güçtür. Bu güç, gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan maddeden ve maddî niteliklerden soyutlanmış tümel sûretleri, ilk ve ikincil akledilirleri nefse kazandırmaktadır. Bu akıl gücü sayesinde insan, tümel bilgiye ulaşmak ve tümel konular üzerinde incelemelerde bulunmak suretiyle diğer canlılardan ayrılmaktadır. Yine bu gücü kullanarak insan, en yüce bilgi alanını oluşturan metafizik bilgiyi elde edip kendisini teorik bakımdan yetkinleştirebilmektedir.

Platon'dan farklı olarak nefsin daha önce değil, bedenle birlikte var olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre canlılar içerisinde en ılımlı mizaca insan bedeni sahiptir. Böylece sadece bu bedenle birlikte ve ona uygun olarak meydana gelen insan nefsi bağımsız cevher olma özelliği taşır. Dolayısıyla da bedenin mizacının bozulmasıyla, yani ölümle yalnızca insanî nefs baki kalmakta, öteki nefslerse yok olmaktadır. Yine İbn Sînâ'ya (1992) göre uygun mizacı teşekkül eden her beden zorunlu olarak fa'âl akıldan kendisiyle ilgilenecek bir nefsi hak eder. Bu sebeple Platon'un iddiasının aksine, ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi anlamında tenâsüh de mümkün değildir (s. 35 vd.).

İbn Sînâ insanî nefsin, bedenden bağımsız bir şekilde varolabilen manevî bir cevher olduğunu çeşitli delillerle ortaya koymaktadır. Genelde onun bu delillerinin temeli, insandaki aklî idrak ile duyusal idrak arasındaki farkın açıklamasına ve aklî idrakin cisim olmayan bir cevherde (nefs) gerçekleştiğinin gösterilmesine dayanır. Buna göre duyusal idrak güçleri, nesnenin sûretini, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tam olarak soyutlayamazlar. Çünkü onlar, cismanî bir organla idrak ederler. Oysa aklî idrak gücü, nesnenin sûretini maddesinden her yönüyle tam olarak soyutlayıp idrak edebilmektedir. İşte İbn Sînâ'ya göre akıl gücünün bu idraki, ona sahip olan şeyin cisimsel olmayan bir cevher olduğunu göstermektedir. Zira nefs, cisimsel bir cevher olsaydı, tam bir soyutlama yapamazdı. O halde nefs,

bedenin dışında bağımsız ve manevi bir cevher olup bedenin bozulmasıyla da bozulmaz. Yine İbn Sînâ'ya göre insanın tümel kavramları idrak edebilmesi de insan nefsinin cisim veya cisimle kâim bir cevher değil, bağımsız manevi bir cevher olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü idrak edilen tümel kavramın akıl gücü dışında her hangi bir nesnel gerçekliği yoktur. Soyut olan tümellerin cisimde bulunduğunu düşünmek de imkânsızdır. Ayrıca duyusal idrak güçlerinin aksine akıl gücünün kendini idrak edebilmesi, kendi varlığının bilincine varabilmesi de bu gücün cisim veya cisimsel olmadığını göstermektedir.

6. Bilgi Teorisi

İbn Sînâ'ya göre bilgi (el-'ilm), bilinen nesneye dair bilen öznenin nefsinde meydana gelen bir hal ve nitelik olup en temelde, bir nesne durumuna ilişkin inanç (i'tikâd) anlamına gelmektedir. Bilginin kesinlik açısından daha üst bir seviyesine işaret eden yakînî bilgi ise, bir nesnenin belirli bir durumda olduğuna ve asla başka türlü olamayacağına ilişkin bir inancı ifade etmektedir. Bu demektir ki, yakînî bilgide, ikili bir inanç söz konusudur. Bunlardan biri, nesnenin durumuna yönelik inanç; diğeriyse, bu nesne durumunun başka türlü olamayacağına, dolayısıyla da nesne durumuna ilişkin öznedeki birinci inancın değişmeyeceğine yönelik bir inançtır.

İnsan için fiziksel veya metafiziksel her türden bilginin mümkün olduğunu düşünen İbn Sînâ, Eski Yunan geleneğine uyarak bilmeyi, bilen öznenin bilinen nesnenin sûretini maddesinden soyutlaması olarak tasvir eder. İbn Sînâ'nın idrak terimiyle ifade ettiği bu soyutlama işlemi, duyu idrakiyle başlayıp aklî idrakle sona eren dört aşamalı bir süreç gösterir.

Tümelin bilgisi demek olan gerçek bilgi de ancak 'tam soyutlama'nın gerçekleştiği bu son aşamadaki aklî idrak neticesinde elde edilir. Böylece bilme, dış dünyanın verilerinin soyutlama yoluyla zihne aktarılması, zihnin kendine özgü faaliyetlerle bunları bir takım işlemlerden geçirerek kavram veya yargılara ulaşması anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'ya göre bilme olayının ilk aşamasını oluşturan duyu idrakinde önce beş "dış duyu" ile nesnelerin fiziksel nitelikleri duyumsanır. Daha sonra bu nitelikler "iç duyu"lardan olan "ortak duyu"da birleştirilerek idrake dönüştürülür. Böylece "bu beyaz olan tatlıdır", "bu hareket eden siyahtır" vb. tikel yargılara ulaşılır. Bu idrak aşamasında esasen gerçek bir soyutlama söz konusu değildir. Zira burada nesnenin sûreti, tam olarak maddeden soyutlanamadığı gibi maddeye ilişkin özelliklerinden de soyutlanabilmiş değildir. Dolayısıyla duyular, algılamasında maddeye bağımlı olmakta, dış dünyadaki nesneyi yer, zaman, durum, nicelik ve nitelik gibi

maddî özellik ve ilişkileriyle birlikte algılamaktadır. Mesela X şahsı duyularla idrak edildiğinde, bulunduğu fiziksel konumu, rengi, uzunluğu, genişliği, şekli, yapısı ve benzeri bir takım özellikleriyle algılanmaktadır. Burada bütün bunlardan soyutlanmış ve tüm şahıslarda ortak olan bir 'insanlık' algısı söz konusu olmamaktadır. Ayrıca duyu idrakinin gerçekleşebilmesi için nesnelerin, duyuların idrak edebileceği alan içerisinde bulunmaları gerekir. Mesela X şahsının gözle görülmesi/algılanması için onun gözün görme alanı içerisinde bulunması zorunludur. Bundan dolayıdır ki, X şahsı ortadan kaybolduğunda, yani gözün algı alanı dışına çıktığında idrak de yok olur. Bunun sebebi, bu düzeydeki idrakte algılanan sûretin maddeye bağımlı olarak bulunmasıdır. İşte tüm bu durumlar, bu aşamadaki idrakte gerçek bir soyutlamadan söz edilemeyeceğini göstermektedir. Soyutlamanın bu basit düzeyi burada ortaya çıkan bilginin de basitliğini ve ilkelliğini ortaya koymaktadır.

İkinci aşama olan hayâlî idrakte, hayâl gücünün, nesnenin sûretini maddesinden soyutlayıp alması, birinciye oranla daha güçlüdür. Nitekim duyu idrakinin aksine bu aşamada, sûretin varlığı için maddeye gereksinim duyulmamaktadır. Madde bulunmasa dahi sûret hayâl gücünde varlığını sürdürebilmektedir. Bu durum hayâl gücünün, sûreti maddeden tam olarak soyutlayabilmesi sebebiyledir. Bununla birlikte böyle bir idrakte sûret, maddeden soyutlansa da maddî özelliklerden soyutlanabilmiş değildir. Bu aşamada mesela X şahsı ortadan kaybolsa da onun sûreti algılanabilmekte; ama bu algı da tıpkı birinci aşamada olduğu gibi, X'in şekli, durumu, rengi vb. bir takım maddî özellikleriyle birlikte gerçekleşmektedir. Zira hayâl gücündeki sûret, duyularla algılanmış sûrete göre ve ona bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Burada şunu da kaydetmek gerekir ki, İbn Sînâ'ya göre, diğer bir iç duyu olan mütehayyile gücü, hayâl gücünde muhafaza edilebilen bu sûretlerin bazılarını birbirleriyle birleştirerek (altın dağ gibi) veya ayrıştırarak (başsız at gibi) yeni tikel sûretler de üretebilmektedir.

Üçüncü aşama olan vehmî idrakte ise, vehim gücünün gerçekleştirdiği daha ileri bir soyutlama söz konusudur. Zira burada özünde maddî olmayan iyi-kötü, yararlı-zararlı ve dost-düşman gibi bir takım "anlamlar" elde edilmektedir. Vehim gücü bu anlamları idrak ederken genel ve tümel olarak değil, belirli bir maddede mevcut bulunan tikel bir şeye özgü olarak veya ona nispetle idrak etmektedir. Bu idrak düzeyinde anlamların elde edilmesi hayâlî idrakin elde etmiş olduğu sûretler üzerinde gerçekleşmektedir. İşte vehmî idrakteki anlamların genel ve tümel değil de tikel olmasının nedeni de budur. Zira bu anlamlar, özel bağlarından koparılmış mutlak bir iyi-kötü, yararlı-zararlı ve benzeri anlamlar/kavramlar değil, hayâl gücünün

idrak etmiş olduğu muayyen sûretlerin iyi-kötü, yararlı-zararlı ve benzeri olduğuna ilişkin anlamlardır. Vehim gücünün bu idrakine "kurttaki tehlikenin algılanması" örnek olarak verilebilir. Burada vehim gücü, bir üst düzeye çıkarak hayâl gücünün algılamadığı kurttaki tehlikeliliği algılamakta; "kurt" sûretinden maddî olmayan bir "tehlikeli" anlamını çıkarmaktadır. Bununla birlikte burada genel bir tehlike kavramı oluşmamaktadır. Zira bu "tehlike", "belirli bir kurt"a ilişkin tehlikedir ki, bu, vehmî idrakin elde ettiği anlam ve yargıların tikel olmasının nedenidir. İbn Sînâ'ya göre bazen yanlış da olabilen bu anlam ve yargıların kaynağı içgüdüler veya geçmişte yaşanmış tikel deneyimler olup bunların bilimsel ve felsefî açıdan bir değeri de bulunmamaktadır. Bununla birlikte onlar, insanın gündelik yaşamında yararlı ve önemlidirler.

Bilme olayının son aşaması aklî idraktir. Bu idrak, diğer idrakler içerisinde en ileri seviyeyi oluşturmaktadır. Zira bu aşamada sûretler tüm maddî ilişkilerinden arındırılarak tam bir soyutlama ile elde edilmekte ve tümel bir biçimde akledilir bir hâle getirilmektedir. Gerçek bilginin oluştuğu bu düzeyde düşünme vasıtasıyla akıl gücü, tikel anlamdan genel anlama geçmek suretiyle kavram bilgisine ulaşır. Bunu da, iç ve dış duyularla kazanılmış ve muhafaza edilmiş tikel sûretlere ait özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak yapar. Sonra da bu güç, tümel kavramlar arasında bir takım ilişkiler kurarak tümel yargılar teşkil eder. Böylece biri kavram diğeri ise yargı olmak üzere iki kısma ayrılan bilgi, gerçek anlamda bu düzeyde meydana gelir. Zira İbn Sînâ'ya göre asıl bilgi tümelin bilgisidir.

Tümelin elde edildiği bu idrak aşamasında artık nicelik, nitelik, yer ve durum gibi maddî özelliklerden tam olarak soyutlanmış bir sûret söz konusudur. Bu sûret özel ve belirli bir nesnenin değil, bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kaplayan, bu fertlerin değişmez temel özelliklerini içeren bütünüyle soyut ve genel bir sûrettir. Burada akıl, mesela duyuların elde etmiş olduğu X, Y, Z şahıslarının tikel idrakinden tam bir soyutlama yaparak dış dünyada varlığı olmayıp sadece zihinde bulunan "insan" ya da "insanlık" gibi tümel bir sûrete, kavrama ulaşabilmektedir. Buradaki "insan" algısı artık tikele ilişkin bir idrak olmayıp bütün insan teklerinde ortak olarak bulunan özün ve hakikatin kavranması şeklinde kendini göstermektedir. Bu anlamda bütün insan teklerine yüklem olabilecek böyle bir insan algısı, tüm maddî özelliklerinden soyutlanmış bulunduğundan duyusal algının algılayamayacağı ve duyusal boyutla ilişkisi kalmayan bir düzeye taşınmıştır. Ayrıca tikellerin tümele dönüştürülerek bir kavram oluşturulduğu bu idrak düzeyinde, duyusal idrake de gereksinim bulunmamaktadır. Yine

de aklın böyle bir kavrama ulaşırken dış ve iç duyulara dayandığı, ondan yararlandığı da bir gerçektir.

Burada belirtmek gerekir ki, akıl, tüm idraklerinde soyutlama işlemine girişiyor değildir. Bir başka ifade ile akıl, algılarını her zaman duyulara bağlı olarak, onların verileri üzerinde işlemler yaparak oluşturmamaktadır. Aksine aklın idrakine konu olan sûretler özü itibariyle soyutsa, yani maddî niteliklerle birlikte bulunmayıp salt mücerret olarak bulunuyorsa, bu durumda akıl, bunları doğrudan, hiçbir işleme girişmeksizin idrak etmektedir. O halde denilebilir ki, fiziksel varlıkların bilgisi aklın soyutlama yapmasıyla gerçekleşirken manevi ve metafiziksel varlıkların bilgisi, -onlar zaten soyut olduklarından- aklın doğrudan idrakiyle kazanılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre aklın idraki, yani tümeli kavraması salt kendi gücüyle gerçekleşen bir hâdise değildir. Aksine akıl, yukarıdaki her iki haliyle de tümelleri kavrarken bir dış etkene gereksinim duymaktadır ki, bu, kozmolojik akılların sonuncusu olan "fa'âl akıl"dır. Ona göre "hep-etkin-akıl" olan bu akıl, tümel sûretlerin ve bilgilerin kendisinden neşet ettiği bir kaynaktır. Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de "onun insan aklına olan nispeti güneşin göze olan nispeti gibidir". Nasıl ki, ışık olmaksızın potansiyel olarak görme gücüne sahip olan göz, bilfiil olarak göremezse, benzer şekilde potansiyel olarak bilme gücüne sahip olan akıl da fa'âl aklın ışığı olmaksızın bilfiil olarak bilemez. O halde İbn Sînâ'ya göre insan aklında tümel bilgilerin ortaya çıkışı daha önce dış ve iç duyular tarafından algılanmış olan tikellerden çıkarılmamaktadır. Çünkü tümeller onlarda mevcut değildir. Ayrıca, tikellerden oluşan örneklerin hiçbir miktarı sonsuz örneklere uygulanabilir olan tümel özleri meydana getirmeye fiilen yetmeyecektir. Bu sebeple İbn Sînâ, tümelin bilgisini, tikellerden değil de, bunların zihni belirli bir şekilde hazırlaması ve onu tümelleri almaya yatkın ve yetkin hâle getirmesi sonucu fa'âl aklın ışığının insan aklına erişmesi ve tümelleri ona vermesiyle, yani işrâkla (aydınlanma) gerçekleştiği görüşündedir. Bir diğer ifadeyle akılda meydana gelen tümel sûretler ve bilgiler, insanın tikeller üzerinde gerçekleştirdiği zihinsel çabasına, düşünmesine bağlı olarak belirli bir konuma gelen nefs ile fa'âl aklın bir tür ittisâli (ilişki) sonucu kazanılmaktadır. O halde İbn Sînâ'ya göre tümel sûretlerin idraki, yani gerçek bilgilerin insandaki oluşumu, duyuların tikelleri idraki ile düşünmeye bağlı olmakla birlikte, salt bunlara indirgenerek açıklanamaz. Bilginin kaynağında bu dünyayı aşan bir boyut söz konusudur ve hiçbir bilgi teorisi bu insan-üstü aşkın akıl boyutunu (fa'âl akıl) göz ardı ederek bilgi olgusunu sağlıklı bir şekilde izah edemez.

İbn Sînâ'ya göre insan aklı, duyulara ve düşünmeye bağlı olarak fa'âl akıldan tümel bilgileri elde ederken dört aşamadan geçmektedir. Aklın, nes-

nesini idraki açısından yahut bildikleri açısından derecelenmesi de demek olan bu dört aşama (1) heyûlânî akıl, (2) meleke halindeki akıl, (3) fiil hâlindeki akıl ve son olarak (4) müstefâd (kazanılmış) akıl aşamalarından ibarettir. Kindî ve Fârâbî gibi seleflerinden ayrıldığı bu akıl teorisinde İbn Sînâ, (1) heyûlânî aklı, her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak görür. Bu aşamada akıl, doğası gereği sûretleri kavramaya yatkınsa da henüz nefste bilkuvve halinde bulunmaktadır.

(2) Meleke halindeki akıl aşaması, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı ifade etmektedir. Bir başka deyişle bu aşama, aklın tanım (hadd) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (kıyâs) için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkansızlığı gibi mantığın ya da düşünmenin genel ve temel ilkeleri ile kavramlarını öğrendiği aşamaya karşılık gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu ilkeler doğrudan deney ve gözlemden gelmediği gibi, doğuştan da değildir. Zaten belirtildiği üzere akıl, doğuştan bir bilgiye sahip olmayıp, sadece bilme yeteneğine sahiptir. Böylece İbn Sînâ, belirli bir süreçten sonra bunların fa'âl akıl vasıtasıyla kazanıldığı görüşündedir.

(3) Fiil halindeki akıl (bilfiil akıl), ikinci aşamada temel ve genel ilkelerin (ilk akledilirler) kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle (hads) birlikte yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) edinildiği aşamayı temsil etmektedir. Bu aşamada, kazanılmış bilgiler adeta bir hazine olarak muhafaza edilmiş durumdadır. Bunlar, istendiğinde bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilebilir bir konumda bulunmaktadır. Varlığın tüm alanlarına ilişkin bu bilgilerin kazanılmasında fa'âl akıl, burada da etkin olmaktadır.

Son olarak (4) müstefâd akıl aşaması, yine fa'âl aklın etkisiyle, insanî aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği; fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil bildiği ve düşündüğü mükemmellik aşamasını ifade etmektedir. Bu akıl aşamasında "canlı cinsi ve insan türü yetkinliğe erer ve insanlık gücü, tüm varlıkların ilk ilkelerine (Gök akılları ve Gök nefisleri) benzer".

Böylece İbn Sînâ'ya göre insanın nazarî aklını heyûlânî akıldan tam yetkinlik durumu olan müstefâd akıl aşamasına çıkaran, son tahlilde fa'âl akıl olmaktadır. Dolayısıyla fa'âl aklın etkisi olmaksızın insan için tümellerin bilgisi ve buna bağlı olarak da nefsî yetkinlik ve mutluluk mümkün değildir.

İbn Sînâ, bilginin fa'âl akıldan elde edilişini sadece düşünmeye bağlamaz. Ona göre bu noktada, yani fa'âl akıldan bilgilerin kazanılmasında daha önemli ve kestirme olan yol, yine aklî bir özellik gösteren sezgidir (hads).

Düşünme, belirli bir zaman ve süreçte bilinenden bilinmeyenin bilgisini elde etmeye doğru yapılan bir zihnî hareket iken; sezgi, bilinmeyenin bilgisine adeta zamansız olarak bir anda, hızlı bir biçimde geçiştir. Anlaşılacağı üzere düşünme ile sezgi özünde aynı işlevi yerine getirmektedir. Her ikisinde de bilinenden bilinmeyenin bilgisine doğru zihnî bir yönelim ve geçiş söz konusudur. Bununla birlikte düşünmede bu işlem daha yavaş, gecikmeli ve zahmetli olurken, sezgide bu hâdise, birdenbire, aniden ve kolayca gerçekleşmektedir. Yine ilâhî bir feyz ve fa'âl akılla doğrudan aklî bir ittisâl olan sezgi, insanın istemesine bağlı kalmaksızın, çabaya ve duyular gibi bir takım araçlara başvurmaksızın gerçekleşebilir. Oysa düşünme, daima iradeli, çaba isteyen ve doğru sonuç vermesi için bir takım kural ve ilkelere uymayı ve onları yerinde kullanmayı gerektiren bir faaliyettir (İbn Sînâ'da düşünme ve sezginin kapsamlı bir incelemesi için bk. Gutas, s. 97-131).

Bu çerçevede İbn Sînâ, peygamberlerin, güçlü bir akıl ve sezgi gücüne sahip olmaları nedeniyle fa'âl akılla mükemmel bir ilişki kurduklarını ve böylece herhangi bir zihinsel süreçten ve öğrenimden geçmeksizin en kısa zamanda bilgileri elde ettiklerini düşünmektedir. Bu, oldukça az ve nadir görülmesine rağmen mümkün olan bir durumdur ve kesinlikle imkansız değildir. Sezgi gücünün bazı insanlarda daha zayıf, bazılarında ise daha güçlü olduğunu kaydeden İbn Sînâ, bu duruma bağlı olarak sezgiyle elde edilen bilgilerin miktarının da değişebildiğini söylemektedir. İnsanların en üstünü olan peygamberler ise, en güçlü sezgiye sahip olduklarından -sezgiye sahip olan diğer insanların aksine- bütün bilgileri ya da pek çoğunu kolayca ve en kısa zamanda elde etme imkânına sahiptir (Alper, 2000, s. 194-195)..

Buraya kadar ortaya konulanlardan da anlaşılabileceği üzere İbn Sînâ, esasen bir soyutlama demek olan insanın bilme eyleminde duyulara ve akla önemli yer vermektedir. Ona göre bilgiye doğru insan nefsini harekete geçiren şey öncelikle duyular olup onların nefse aktaracağı sûretler, bilginin başlangıcını oluşturmaktadır. Duyu verileri olmaksızın tikellerin kavranması ve böylece de bunlar vasıtasıyla tümellerin elde edilmesi mümkün değildir. Duyuların bilgi edinmedeki önemini ısrarla vurgulayan İbn Sînâ, fiziksel dünya hakkında ancak duyu idrakiyle bilgi sahibi olunabileceğini belirtmektedir. Cisimsel dünyadaki doğal nesneler ve olaylar, ancak iç ve dış duyuların yardımıyla algılanabilmekte, onlarsız, dış dünyaya ilişkin sûretler elde edilememektedir. Bununla birlikte o, insanın gerçek yetkinliğini ve mutluluğunu duyulur dünyaya değil de akledilir dünyaya yönelmesinde gördüğünden, aklî idraki ve bilgiyi daha önemli ve üstün bir yere

oturtmaktadır. Esasen bilgi adını almaya layık olan da aklî bilgidir. Zira duyunun verdiği bilgi cisimsel olup cismin sûretini aktarmaktadır. Oysa akıl, eşyânın mâhiyeti hakkında bilgi vermekte olup maddeden ve maddî her türlü özellikten uzak saf bilgiyi sağlamaktadır. Bir başka deyişle duyu bilgisi zâhirî, tikel, basit, yok olucu ve geçici bir bilgi iken aklî bilgi, yakînî, tümel, zorunlu ve ebedîdir. O halde bilginin başlangıcı duyularlaysa da nihâyeti ve yetkinliği akılladır. Fakat bütün bunlara rağmen İbn Sînâ'da bilgi, sadece duyular ve akılla kazanılan bir bilgi değildir. O, kendisine özgü bir yaklaşımla bilgiyi, salt duyuların ve aklın kullanımıyla insanın ürettiği ve ortaya çıkardığı bir olgu olarak görmez. Tek başına insan bilgiyi ortaya çıkarmaya muktedir değildir. Bilginin temeli olan akledilir sûretler, dışarıdan, yani fa'âl akıldan gelir. Bir başka ifade ile son tahlilde insana bilgiyi 'veren' ve bunu onda meydana getiren fa'âl akıldır.

7. Metafizik

İbn Sînâ'nın metafiziği, felsefe tarihi içerisindeki en kapsamlı ve ayrıntılı sistemlerden biridir. Bu sistemin kavramsal araçlarında ve içeriğinde daha önceki kadim felsefî geleneklere ait unsurlar yer almaktaysa da, nihai yapısı bunların toplamından oldukça farklı olup yaratıcı ve özgün bir özellik göstermektedir (Marmura, 1985, s. 73). İbn Sînâ, metafizik sisteminde "önceki filozoflar"a çok şey borçlu olmakla birlikte, onlardan elde ettiği malzemeyi kendi sistemine katarken eleştirel, seçici ve tashih edici bir tavır içerisindedir. Dahası o, kendine has bağımsız bir metafizik inşa etme sürecinde bu malzemeye ilişkin anlayışını ve değerlendirmesini de ortaya koymaktadır. Ayrıca XVII. yüzyıl Avrupa rasyonalist felsefesinde karşılaşılan düşünme biçimini önceden haber veren tümdengelimci akıl yürütme modelini de buna dâhil etmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın metafiziği, İslâm felsefe tarihinin gelişiminde bir zirve noktaya işaret ederken aynı zamanda İslâm kelâmı içerisinde ortaya çıkan muhtelif doktrinlere karşı da açık bir cevap ve eleştiri niteliği taşımaktadır.

İbn Sînâ metafiziğinin (İbn Sînâ'nın metafizik sistemine ilişkin müstakil bir inceleme için bk. Altıntaş, 2002) en kapsamlı açıklaması, onun *eş-Şifâ'* adlı hacimli eserinin *el-İlâhiyyât* (*Metafizik*) bölümünde yer almaktadır. O, bu eserine metafiziğin konusunun (mevzû') ne olduğuna dair geniş bir incelemeyle başlamakta ve onun öncelikli konusunun (başka herhangi bir bakımdan değil) "varolması bakımından varlık" (el-mevcûd bimâ hüve mevcûd) -ya da *en-Necât*'taki ifadesiyle "mutlak varlık"- olduğunu belirtmektedir. Zira "varlık", tüm konuların en geneli olup varlığının ispatına ve mâhiyetinin bilinmesine ihtiyaç duyulmayacak kadar açık ve seçiktir. Aynı yerde İbn Sînâ, metafiziğin konusu (mevzû') ile meselesi (matlûb)

arasında temel bir ayırıma gitmekte ve bütün varlıkların nihai sebebi ve ilkesi olan Tanrı'nın, metafiziğin konusu değil meselesi olduğunun altını çizmektedir. Ona göre Tanrı, metafiziğin en temel problemidir. Bu disiplinin yetkinliğe ve hedefine ermesi ancak Tanrı bilgisini, yani Tanrı'nın hem varlığını hem de niteliklerini ortaya koymasıyla mümkün olabilir.

Metafiziğin öncelikli konusunu (varlık) ve meselesini (Tanrı) böylece ortaya koyan İbn Sînâ, metafizik sisteminin merkezine yerleştirdiği varlık kavramının analizine önemli bir yer verir. Ona göre "şey" ve "zorunlu" kavramları gibi "varlık" kavramı da insan zihninde apriori (evvelî), kendinde anlamı apaçık olarak bulunmaktadır. Ona göre varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğundan, ondan daha genel bir kavram bulunmadığından cinsini ve dolayısıyla da faslını belirlemek mümkün değildir. Bu durumda da onun bilgisine tanımla ulaşmak imkânsızdır. Apaçık olan ve doğrudan doğruya sezgisel bir şekilde bilinen varlık kavramı, kendisi tanımlanamasa da başka kavramların tanımlanmasını mümkün kılan ilk ve en temel kavramlardandır. Onun, insan aklındaki bulunuşunun sebebi fa'âl akıldır. Bu bakımdan da o, kazanılan değil 'verili' bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Peki, apaçık olan ve insan zihni tarafından doğrudan kavranan varlık kavramının zihinsel gerçekliğinin ötesinde bir dış gerçekliği de bulunmakta mıdır? Bir başka ifade ile zihnimizin dışında da varlık gerçekten var mıdır? İbn Sînâ'nın bu soruya *en-Necât*'ta vermiş olduğu yanıt oldukça kısa ve açıktır: "Burada bir varlığın olduğunda şüphe yoktur" (Lâ şekke enne hünâ vücûden). Bunu bize duyularımız zâten doğrudan vermektedir. Bununla birlikte varlığın sadece duyulur ve maddî şeylere hasredilmesi asla doğru değildir. Ona göre akılla kavranan gayr-i maddî varlıklar da vardır ve bunun en açık delili 'boşlukta uçan adam' örneğinde de gösterildiği gibi kişinin kendi benine ilişkin aracısız bilgisidir.

Maddî ve gayri maddî varlıkların zihin dışında da bir gerçekliğinin varolduğunu böylece tespit eden İbn Sînâ, mevcut bir şeyin varlığının ya zorunlu (vâcip) ya da mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında üçüncü bir şık daha akla gelebilir ki, bu da bir şeyin varlığının imkânsız oluşudur. Fakat bu üçüncü durumdan burada söz etmenin bir anlamı yoktur. Zira varolan bir şey bir kere varolmuşsa, artık onun varlığının imkânsızlığından söz edilemez. Çünkü o zaten vardır. O halde varolanların zorunlu veya mümkün olmaları dışında aklen bir ihtimal bulunmamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd), varlığının bir nedeni ('illet) bulunmayan; mümkün varlık (mümkinü'l-vücûd) ise, varlığının bir nedeni bulunan varlıktır. Bir başka deyişle zorunlu varlık, varlığını bir

başkasından almayan; buna karşın mümkün varlık ise, varlığını bir başkasından alandır. Bu çerçevede ona göre, Tanrı dışındaki bütün varolanlar özünde mümkün varlıklar olup varoluşları bir nedene bağlı olarak gerçekleşmiştir. İbn Sînâ bu hükmünü metafiziğinin temel taşını oluşturan varlık ve mâhiyet ayrımıyla temellendirmektedir.

Ona göre bir şey soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman onun, zihnin dışında da gerçekten bir varlığının olması gerekmemektedir. Herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulacağı açıktır. Bu durum, bir şeyin ne olduğu (mâhiyet) ile var olduğunun (vücûd) ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır. Biz, evrendeki varolanlar içerisinde hangi varlığı ele alırsak alalım, onun mâhiyetinde varlık, zorunlu bir öğe olarak bulunmaz. Varolanların mâhiyetini düşündüğümüzde, varlığın onlar için sadece bir imkân olduğunu görürüz. Varlık, ne bir şeyin mâhiyetidir ne de bir şeyin mâhiyetinin parçasıdır. Mâhiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Aksine "varlık, mâhiyetin üzerine gelip çatmıştır". Zira mâhiyet sadece bir nesnenin varoluş imkânına işaret etmektedir. Ama bu imkân onun gerçekte varoluşunu içermemektedir. Buna örnek olarak 'üçgen' verilebilir. Üçgenin mâhiyeti yüzey ve kenarı olan çizgiyle ilgilidir. Bunlar üçgeni üçgen olması bakımından ve onun üçgenlik mâhiyetinin bulunması bakımından kurarlar. Bir başka deyişle yüzey ve kenar, üçgenin mâhiyetini oluşturan nedenler olarak düşünülebilir. "Varlığı bakımından ise o, bunlardan başka olan diğer bir nedenle ilgilidir ki bu, fâil nedendir. O halde biz üçgenin anlamını anlar ve zihnimizde onun çizgi ve yüzeyden oluştuğunu bilirsek de, sırf buradan kalkarak onun dış dünyada varlıkla nitelendiğini, yani varolduğunu söyleyemeyiz. Çünkü mâhiyetin sebepleri, varlığın ve varoluşun sebeplerinden farklıdır.

İbn Sînâ'ya göre mademki mâhiyet bir imkân durumudur ve mâhiyete varlık dâhil değildir; o halde mümkün varlıkların, yani mâhiyetleri düşünüldüğünde varlıkları dış dünyada zorunlu olarak gerekmeyen varlıkların varolmaları ve yoklukları birbirine eşittir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki ifadesiyle, özünde gerçekliği imkân olanların, varlığı yokluğundan daha "evlâ" değildir. Fakat mademki burada varolanlar vardır; yani imkâna işaret eden mâhiyet varlık kazanmış, ona varlık "ârız" olmuştur; o halde bu, bir 'fâil neden'den dolayı olmalıdır. Bir başka ifade ile onun varlığını yokluğuna önceleyen bir sebep bulunmalıdır. Bu fâil neden, mâhiyetin kendisi ya da kendisindeki bir sıfat olamayacağından -zira mâhiyet henüz varlık kazanmadığından kendisinin bir fâil neden olması mümkün değildir-, mâhiyetin dışında olmalıdır. Bu demektir ki, varlık sahasına gelmesi ya da yokluk sahasında kalması eşit olan mâhiyet, yok değil de varolmuşsa ve varoluşunun nedeni kendisi olamazsa, bu durumda, onun varlık saha-

sına girişinin kendisi dışında, varlık bakımından önceliği bulunan bir fâil sebebinin olması, yani varlığının bir başkasından alınması gerekmektedir. Son tahlilde bu fâil sebep de, varlığında bir imkân durumu asla bulunmayan Zorunlu Varlık, yani Tanrı olmalıdır. İbn Sînâ, Tanrı kanıtlamasının esasını oluşturan bu hükmünü şöyle temellendirmektedir:

Zorunlu Varlık, -yukarıda da belirtildiği üzere- mümkün varlığın aksine varlığında bir nedeni bulunmayandır. O'nun varoluşunun bir nedeninin bulunmaması, varlığından ayrı bir mâhiyete sahip olmamasındandır. Eğer mümkün varlıklarda olduğu gibi O'nda varlık ve mâhiyet ayrı ayrı şeyler olsaydı, bu durumda mümkün varlıklar için sorulan aynı soru O'nun için de sorulabilirdi: Bu mâhiyete, varlığını veren fâil sebep nedir? O, varlığını neyden/kimden almıştır? Ona göre mümkün varlıkların nedeni yine mümkün varlık olmuş olsaydı, bu durumda onun da bir nedeni olması gerekirdi. Bu neden de sonsuzca mümkün varlık olarak gidemez. Çünkü bu, teselsüle varır. O halde mümkün varlıklar bir zorunlu varlıkta son bulmalıdır. Bu demektir ki, her mâhiyeti olan şey, -teselsüle varmamak için- varlığından ayrı bir mâhiyeti olmayan bir varlığa dayanmalıdır ki, bu varlık da Zorunlu Varlıktır. Eğer bir Zorunlu Varlık, yani mâhiyetten ve imkândan bütünüyle uzak bir varlık olmasaydı, bu evrenin vücut bulması mümkün olmazdı. Zira 'imkân'ın varlık kazanması ancak 'zorunlu'yla mümkün olabilir. İmkan halinde bulunan A'yı, başka bir imkân durumunda bulunan B, varlık sahasına çıkaramaz. Çünkü B'nin varlığı bulunmadığından ya da o, yokluk halinde olduğundan, varlığı bulunmayan A'ya varlık vermesi düşünülemez. O halde A'ya varlık verenin varolması ve fakat onun, bu varlığını da –teselsül olmaması için – başkasından almaması gerekmektedir. Dolayısıyla mümkün varlığa, yani mâhiyeti olan varlığa varlık verenin zorunlu varlık olması, diğer bir deyişle "zorunlu varlık olmaktan başka bir mâhiyeti bulunmayan varlık" olması gerekmektedir.

O halde, İbn Sînâ'ya göre, her mevcûdun varlığı Zorunlu Varlık'a ait iken O'nun kendi varlığı yine kendisine aittir. Çünkü özü imkân olanlarda varlık, onların bir sıfatıdır ve bu sıfat onlara zorunlu olarak dışarıdan, yani Tanrı'dan gelmektedir. Zaten böyle olmamış olsa, -varlıkları yokluklarından daha öncelikli olmadığından ve mâhiyet olarak yokluk hâlinde bulunmalarından- onların salt mâhiyet olarak kalmaları, yani yokluk hâlinde bulunmaları gerekir. Oysa varolan vardır ve mademki yokluk durumundan varlık durumuna çıkmışlardır, bu durumda onlara varlık sıfatını veren, yani varolmalarını yoklukta bulunmalarına 'tercih eden' bir neden olmalıdır ki, bu da her varlığa varlığını veren Zorunlu Varlık'tır. Buna mukabil Zorunlu Varlık'ta varlık, onun bir sıfatı değildir. Yani bir mâhiyet olarak 'Tanrılık' bulunup ta 'sonradan' ona, varlık, bir sıfat olarak verilmiş değildir. Ak-

sine O'nun mâhiyeti varlığının kendisi olduğundan, mümkün varlıklarda olduğu gibi, O'na 'sonradanlık' ilişmemiştir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın bir mâhiyeti bulunup da varlık ona sonradan ilişmiş değildir. Zorunlu Varlık'ın dışındaki mümkün varlıklar ise, özleri itibariyle 'sonradan'dır. Çünkü varlık onların özüne Zorunlu Varlık'ın varlığından dolayı gelmiştir. Böylece de İbn Sînâ'ya göre bilfiil gerçek olan mümkün varlık, özü, yani kendisi bakımından mümkünse de, onun varlığının gerçek sebebi olan Zorunlu Varlık bakımından zorunludur.

Kendisinde hiçbir yönden 'sonradanlık'ın bulunmadığı, varlık bakımından her şeyi önceleyen ve her şeyin varlığının kaynağı ve nedeni olan bu Varlık, İlk Varlık ve İlk Neden'dir. O, bütünüyle gayri maddî olup her bakımdan bir, eşsiz, benzersiz ve basittir (bileşik değildir). Böylece de bir tanımın zorunlu iki unsuru olan cinsi ve ayrımı yoktur. Bu nedenle de hiç bir surette tanımı olmayıp sadece adı vardır. O'nun gayri maddî olması sırf iyi olması demektir; zira yoksunluk ve kötülük maddî olandadır. Gayri maddî oluşuna bağlı olarak O, aynı zamanda sırf akıldır. Basit oluşuna bağlı olarak da akıl ve akledilen O'nda birdir. Bir başka ifade ile O, akıl, âkil ve mâkuldür. Böylece olunca da kendini ve kendisi sebebiyle varolan tüm varlıkları hiçbir şey eksik kalmaksızın bilir. Yine O, bizatihi aşk, âşık ve mâşuktur. O, mâşuktur; zira mutlak olarak yetkin ve güzel varlıktır. O, mutlak olarak yetkin ve güzel varlıktır; çünkü sırf akıl olmaktan, hiçbir yönden eksiklik bulunmamaktan ve her bakımdan bir olmaktan daha yetkin ve güzel bir şey yoktur. O, bunu en yetkin bir şekilde kavrar ve bundan da aşk doğar. Böylece de başkası O'nu sevsin veya sevmesin O kendini sever ve dolayısıyla da en büyük hazzı duyar.

İbn Sînâ, tüm varlıkların, "varlık verici" bir ilke olan Tanrı'dan meydana gelişini, yani Tanrı'nın eşyâyı yaratmasını Fârâbî'de olduğu gibi sudûr (taşma/feyz) teorisiyle açıklar. Böyle bir teoriyle İbn Sînâ, ezelî olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan, yaratanla yaratılmış bulunan varlıklar arasındaki ayrımı ve ilişkiyi belirlemek, buradan hareketle de bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içerisinde yorumlamak istemiştir. Buna göre Tanrı'nın varlığı ve mâhiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da bir tektir, yani kendi zâtıdır. Oluş sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi, "birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince, bir tek varlığı gerekli kılar ki, bu da, kendisi gibi bir olan ilk akıldır. Bu akıl, Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple de çokluk karakteri taşımaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Tanrı gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudûr ettiği (1) Tanrı'yı

hem de kendisinin (2) başkasıyla (Tanrı) zorunlu, (3) özünde mümkün varlık olduğunu düşünür.

Düşünmedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, ilk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin başkası sebebiyle zorunlu varlık olduğunu düşünmesinden birinci göğün (felek) nefsi ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün maddesi (cismi) meydana gelir. İkinci aklın da Tanrı'yı düşünmesinden üçüncü akıl, kendisinin başkasıyla zorunlu ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise, ikinci feleğin, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gök küresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan fa'âl akılda son bulur.

Sudûr sürecindeki akılların hepsi aktiftir. Bununla birlikte sadece son akıl (ay küresinin aklı), ay altı âlem denilen 'dünya' üzerinde etkili olduğu için bu kozmolojik varlığa fa'âl akıl denilmektedir. Bunun fa'âl akıl olarak isimlendirilmesinin daha özel bir sebebi de insanlarla olan ilişkisidir. Çünkü bu akıl, İbn Sînâ'nın felsefesinde hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Ayrıca bu felsefede, oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkması da fa'âl aklın maddeye tesir etmesiyle açıklanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ay altı âlem olan dünyada varlıkların oluş süreci dört unsurun (hava, su, ateş, toprak) oluşumuyla başlamaktadır. Ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki, hayvan ve insan türleri ortaya çıkmaktadır. Dört unsurun terkibi, insan bedeninde en yetkin düzeyine ulaşmaktadır. İnsan bedeninin meydana gelmesiyle fa'âl akıldan insanî nefs hâdis olur.

Böylece bilfiil âkil bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulur. Semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimler ferdî olarak bâki kalırken oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin bekâsı söz konusudur. İlk varlık olan Tanrı'yla sebebi olduğu diğer varlıklar arasındaki oluş ilişkisi, sürekli, kesintisiz ve zorunludur. Her ne kadar türlerin oluş süreci son bulsa da genel manada oluşun sona ermesi veya durması diye bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bu oluş teorisi için kullanılan sudûr ve feyezan terimleri sadece oluşu değil aynı zamanda onun sürekliliğini de ifade etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre bu oluş süreci kendi içerisinde bir sıra düzenini (merâtibü'l-vücûd) de içermektedir. Varlık, İlk'in, yani Tanrı'nın katından başladığına göre, sonra gelen her şey O'ndan daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhânî melek-

lerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhânî meleklerin (amele melekleri) mertebeleridir. Sonra semavî cisimlerin mertebeleri gelir ki, sonuncuya ulaşıncaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür (eşref). Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Buna göre ilk şey, unsurların sûretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylelikle onlar içerisindeki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra birleşik-cansızların, sonra bitkilerin bulunduğu tabakadır. En değerlisi ise, insandır. İnsanın aşağısında hayvanlar, sonra bitkiler yer almaktadır. İnsanların en üstünü (efdal), nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemleri elde etmiş kimsedir. Bunların en üstünü ise, Tanrı'nın kelâmını işiten, melekleri özel bir sûrette gören ve mucizeler gösterebilen peygamberlerdir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimlerin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve sûretin var edilmesini "ibdâ" terimiyle açıklar. O, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını ise "halk", "ihdas" ve "tekvîn" kelimeleriyle ifade eder. İbn Sînâ'ya göre bozuluş yok olmak anlamına gelmemektedir; zira mutlak yokluk mevcut değildir. Fertler kendi varlıklarını türleriyle sürdürmektedir. Oluşun ilkesi olan izafî yokluk ise, türe ait sûretin bir maddeyi terk ederken ortaya çıktığı düşünülen yokluktur. Bu anlayışa göre insanda iki oluş şekli birleşmekte; onun bedeni halk-ihdas-tekvîn yoluyla oluşu, nefsi de ibdâ' yoluyla oluşu temsil etmektedir. Bir defa varolduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içerisinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâki kaldığı âleme de ay altı âlem denilmektedir. Yine ay üstü âlemdeki akıllar, aynı zamanda belli bir açıdan var oluşun sebebi görülmekle birlikte aslında ay üstü ve ay altı âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi Tanrı'dır. Tanrı'nın yetkin bilgisinin ve inâyetinin sonucu olarak âlem, olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir âlemin olması da düşünülemez (Durusoy, s. 327).

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir (2008). *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM.

Alper, Ömer Mahir (2000). *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Alper, Ömer Mahir (2001). "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İÜİFD*.

Altıntaş, Hayrani (2002). *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Beyhakî, Ali b. Zeyd el- (1996). *Tarihu hükemâ'i'l-İslâm*. Nşr. Memdûh Hasan Muhammed. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti't-Dîniyye.

Fazlur Rahman (1990). "İbn Sinâ", trc. Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İng. ed. M.M.Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları.

Gutas, Dimitri (2004). *İbn Sînâ'nın Mirası*. Der. ve trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Hallikân (1948). *Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye.

Durusoy, Ali (1999). "İbn Sînâ, Felsefesi", *DİA*.

İbn Sînâ (2006). *Mantığa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal)*. Arapça metinle birlikte, trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (1986). *'Uyûnü'l-hikme*. Nşr. Hasan Âsî. *Tis'u Resâil* içinde. Dımaşk: Dâru Kâbis.

İbn Sînâ (1965). *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân*. nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye.

İbn Sînâ (2004). *Metafizik (el-İlâhiyyât)*, I. Arapça metinle birlikte, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (1992). *en-Necât*. Nşr. Abdurrahman 'Umeyra. Beyrut: Dârü'l-Cîl.

Marmura, M.E. (1985). "Avicenna iv. Metaphysics", *EIr*.

İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Metinler

Acar, Rahim (2005). *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden: Brill.

Acar, Rahim (2005). "Yaratan Bilmezse Kim Bilir?: İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*.

Alper, Ömer Mahir (2001). "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn", *Dîvan İlmî Araştırmalar*.

Altaş, Eşref (2010). *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Demirkol, Murat (2010). *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*. Ankara: Fecr Yayınevi.

Kaya, Cüneyt M. (2011). Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kutluer, İlhan (2002). İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık. İstanbul: İz Yayıncılık.

Macit, Muhittin (2012). İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Macit, Muhittin (2006). İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Marmura, M.E. (2009). "İbn Sînâ ve Kelâm", çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İLEM.

Wisnovsky, Robert (2010). İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi. Trc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları.

7. BÖLÜM

MEŞŞÂÎ FELSEFEYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

MEŞŞÂÎ FELSEFEYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Fatih Toktaş

İslâm felsefesi tarihinin en önemli akımı olan Meşşâîliğin görüşlerine İslâm düşünce dünyasında çeşitli açılardan eleştiriler yöneltilmiştir. Bu bölümde, mantık ve metafizik alanlarındaki eleştiriler genel bir biçimde incelenecektir.

İslâm düşünce tarihinde ilk kez Gazâlî (ö. 1111), mantık ile felsefeyi birbirinden özenle ayırmış ve bu ayrıma dayanarak filozofların görüşlerinin kesin kanıta dayanmadığını hatta çelişkiler içerdiğini iddia etmiş ve bu iddiasını kanıtlamak amacıyla *Tehâfütü 'l-felâsife* adlı ünlü eserini kaleme almıştır. Öte yandan Meşşâî filozoflara yapılan eleştiriler yalnızca ilmî düzeyde kalmamış; onları eleştiren bazı düşünürler, dinî ve toplumsal yarar açısından felsefe ve mantığın yasaklanmasını ya da en azından hoş görülmemesini talep etmişlerdir. Bu bağlamda *Tehâfütü 'l-felâsife*'nin üçüncü mukaddimesinde Gazâlî, bu kitabı yazmaktaki bir diğer amacının da filozoflar hakkında iyimser düşünenleri uyarmak olduğunu ifade etmiştir. Bu amacını gerçekleştirmek üzere yönelteceği eleştirilerin yapıcı değil yıkıcı olacağını ve bunun için bağlı bulunduğu Eş'arîlik dışındaki kelâm akımlarının ve hatta agnostisizmin yöntem ve delillerini de kullanacağını açık yüreklilikle belirtmiştir. (Gazâlî, 1990:43)

Ortaçağda felsefenin bütün ilimleri içine alan genel bir ilimler sistemi olarak anlaşılmasından dolayı Gazâlî, Meşşâî felsefede eleştiriye konu edilmesi gereken ve gerekmeyen hususları birbirinden özenle ayırmıştır. Bu bağlamda Gazâlî ve onu izleyen düşünürler, Meşşâîlere yalnızca metafizik ile psikoloji sahalarında eleştiriler yöneltmiştir. İbn Teymiyye (ö. 1328)

ise Gazâlî'nin, mantığı dışarıda bırakarak yalnızca felsefeyi eleştirmesini yeterli bulmamıştır. Ona göre Meşşâî felsefenin içerdiği yanlışlıkların temelinde mantık yatmaktadır ve bu sebeple söz konusu felsefenin eleştirisi mantıktan başlamalıdır. (İbn Teymiyye, 1993:I/29) Böylece İbn Teymiyye ve onu izleyen düşünürler Gazâlî'nin metafizik ve psikoloji eleştirilerine mantığı da eklemişlerdir.

I. Mantığa Yapılan Eleştiriler

İslâm düşüncesinde mantığa yönelik eleştiriler, biri metot olması ve diğeri problemleri açısından olmak üzere iki temel gruba ayrılır.

I.1. Metot Olarak Mantığa Yapılan Eleştiriler

I.1.1. Hadisçiler

Bir yöntem olarak mantığa yönelik ilk eleştiriler hadisçiler tarafından dile getirilmiştir. "Bugün size dininizi tamamladım" (el-Mâ'ide 5:3) anlamına gelen âyet çerçevesinde hadisçiler, dinin kaynağının Kur'ân ile Hz. Peygamber'in Sünneti ve bir ölçüde sahabenin sözlerinden ibaret olduğunu (İbn Teymiyye, trsz.:33-34) belirledikleri için dini anlama ve yorumlama konusunda *nakil* dedikleri bu kaynağın dışında bir yöntem geliştiren bütün akımlara kuşkuyla bakmışlar; bu akımlara karşı eleştirilerini *bid'at* kavramı bağlamında şekillendirmişlerdir.

Hadisçiler, mantık ve felsefe toplumun gündeminde yokken bile kelâmla uğraşmayı bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Bid'at korkusuyla kelâmı haram sayan bir yaklaşımın, mantığı görmezlikten gelmesi elbette beklenemezdi. Ayrıca Hz. Peygamber'in ve sahabenin mantık ilmini kullanmamalarını sebep göstermek suretiyle bu ilme karşı çıkılmıştır.

Hadisçilerin, mantığı eleştirmek için kullandıkları diğer kavram, *faydasız ilim* kavramıdır. Nakle dayalı bir ilim anlayışına sahip olan hadisçiler zaman içinde şartların zorlamasıyla, temelini Kur'ân ve Sünnetin oluşturduğu tefsir, hadis, fıkıh gibi yeni ilim dallarının ortaya çıkmasını kabullenmişlerdir. Buna mukabil onlar mantığın da içinde bulunduğu felsefî ilimleri (*el-'ulûmu'd-dahîle*), faydasız ilim kategorisi içinde değerlendirmişlerdir. Mesela Maverdî'nin (ö. 1058) Hz. Peygamber'den gelen, ilmi teşvik edici mahiyetteki hadisleri, dinî ilimler olarak kayıtlaması görüşüne katılan Şâtıbî (ö. 1388), dine pratik bir yararı bulunmayan bu ilimlerin faydasız ilimler olduğunu söylemiştir. (Şâtıbî, trsz.:I/60-67).

Hadisçiler bununla da yetinmeyerek mantığı, zararlı ilimlerden sayacak kadar ileri gitmişlerdir. Gerekçe olarak da mantığın Hıristiyan veya putperest bir kültür ortamından gelmiş olması yanında, tercüme işinde görev

alan mütercimlerin de bu kültür çevrelerine mensup bulunmaları gösterilmektedir. Belki de bu sebeple, İbn Teymiyye, dine uygun eserlerin tercüme edilmesinde mütercimin müslüman olmasına dikkat edilmesini şart koşarken dine aykırı düşen eserlerin tercüme edilmesine asla cevaz vermez. Bu ikincilere örnek olarak Aristo ve diğer Meşşâî eserlerini gösterir. (İbn Teymiyye, trsz.:96-97) Mantığın, Grek kaynaklı oluşu ve mütercimlerin müslüman olmayışları gerekçe gösterilerek eleştirilmesinin bir geçerliliği yoktur. Zira İslâm'a göre önemli olan husus, her konuda doğru ve gerçek olanın ortaya çıkarılmasıdır. Bu konuda yöntem ve araçlar önemli değildir. Bir başka söyleyişle hak, haktır; onu dile getiren şahıs veya temsil eden yöntem ve doktrinler önemli değildir. Nitekim Hz. Ali'nin (ö. 661) "Kişileri Hakk'la tanı, Hakk'ı kişilerle değil" özdeyişi bu gerçeği ifade etmektedir. (Gazâlî, 1997:45)

I.1.2. İlk Dönem Kelâmcıları

Tarihi gelişim içinde kelâm ilminin, öncekiler ve sonrakiler olmak üzere iki kısma ayrıldığı bilinmektedir. Böyle bir ayırımın yapılmasının başlıca sebeplerinden biri, mantığın bir yöntem olarak kabul edilmesi olmuştur. Bilindiği gibi Gazâlî'ye gelinceye kadar hemen hemen tüm kelâm akımları Aristo mantığına karşı çıkmışlar (İbn Teymiyye, 1993:I/42,56) yabancı kültür ürünlerinin, İslâm'ı savunmak amacıyla geliştirilen bir bilimde yöntem olarak dahi yer almasına rıza göstermemişlerdir.

İlk dönem kelâmcılarının mantığa yönelttiği eleştirileri içeren eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı, onların görüşlerini *Mukaddime* gibi ikincil kaynaklardan öğrenilmektedir. Bu eserinde İbn Haldun (ö. 1406), ilk dönem kelâmcılarının mantığı eleştirmelerinin sebeplerini şöyle açıklar: Eş'arî'nin kurduğu kelâm okulunu sistemleştiren Bâkıllânî, delillerin dayanağı olan aklî önermeler geliştirmiştir. *Cevher-i ferd* (atom) nazariyesini âlemin yaratılmışlığı için bir ilke sayılmasından hareketle yapılan akıl yürütmeler, bu kelâmın temel önermeleri olmuştur. Ama aynı zamanda o, "delilin geçersiz olduğu durumlarda medlûlün de geçersiz olacağını" savunmuş ve bu yönteme bağlı kalınmasını istemiştir. Zira ilk dönem kelâmcılarının ifadeleri sade ve basit olduğundan yoğun bir akıl yürütme işlemini gerektiren mantığa yabancıydı. Dahası bu kelâmcılar, mantığı felsefenin bir parçası saydıklarından her ikisinin de İslâm inançlarıyla bağdaşamayacağı kanısındaydılar. (İbn Haldûn, trsz.:429)

I.1.3. mutezile kelâmcıları ve nahivciler

Büyük bir nahiv alimi ve kelâmcı olan Ebu Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 979) ile Süryanî mütercim ve mantık hocası Ebu Bişr Mettâ b. Yunus (ö. 940) ara-

sında, alimlerin ve devlet büyüklerinin bulunduğu bir mecliste 932 yılında Bağdat'ta geçen bir tartışma, İslâm kültür tarihinde kelâmcı-nahivcilerin bir yöntem olarak mantığı eleştirilerinin bir örneğidir.

Tartışmanın başlangıcında Mettâ, mantığın işlevini, terazinin ağır olan ile hafif olanı birbirinden ayırt etmesine benzetir ve dört artı dördün sekiz etmesinin hiçbir toplumda değişmediğini ileri sürerek mantığı, evrensel hakikatleri ölçen bir araç olarak görür. (Tevhîdî, trsz.: I/109, 111) Mantıkçılar, mantık ile dil arasında, bir genel-özel ilişkisi kurmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında mantık, nahvi de kuşattığı için evrensel bir gramer olup tüm gramerlerden üstündür. Buna karşı Sîrâfî, mantığın evrenselliği iddiasını, mantıkçıların kurdukları mantık-dil ilişkisini ve nihâyet mantığın yararını ve onun kültür ortamındaki konumunu eleştirir. Mantığın evrensel olduğu iddiasına örnek olarak gösterilen dört artı dördün sekiz etmesinin hiçbir toplumda değişmediği gerçeğini, Sîrâfî yanlış ve aldatıcı bir metafor olarak değerlendirir. Zira ona göre iddia edildiği gibi bu, mantığın evrenselliğini kanıtlayan bir örnek olsaydı, mantığı ilk defa ortaya koyan ve kullanan Yunan toplumu hiç hata yapmaz, dolayısıyla tarih sahnesinden silinmezdi. Oysa durum bunun tersinedir. (Tevhîdî, trsz.: I/111-113) Bu eleştiriden sonra o, mantık-dil ilişkisini açıklamaya başlar. Ona göre, insanlar arasında doğru anlamı yanlışından ayıran araç, onların konuştukları dildir. Bu durumda mantık ile dil aynı alanı paylaşmaktadır; bu yüzden mantık, dille anlaşılabilen bir nahivdir ve nahiv de dilden soyutlanarak elde edilen mantıktır. Böylece, Sîrâfî, Mettâ'nın ileri sürdüğünün aksine insanlar arasında geçerli olan genel bir dilin varlığını kabul etmez. (Tevhîdî, trsz.:I/114-115) Bu durumda Sîrâfî'ye göre Aristo mantığı demek, Yunan dilinin özelliklerine uygun olarak Yunanlı birinin ortaya koyduğu sistem demektir. Bu görüşü doğrultusunda o, bu mantığın Yunanca konuşmayan Araplar ve Türkler gibi diğer milletler için geçerli bir alet olamayacağını ileri sürer. (Tevhîdî, trsz.:I/110) Öte yandan bir geç dönem müellifi olan Suyutî'nin İmâm-ı Şâfiî'den (ö. 820) naklettiği bir anekdotta geçen, "İnsanların cehalete ve ihtilafa düşmelerinin yegane sebebi Arapça'yı bırakıp Aristo'nun diline (mantığına) yönelmeleri olmuştur" (Suyutî, trsz.:15) ifadesi, daha başlangıçtan beri iki medeniyet ve kültür arasındaki rekabetin derinliğini göstermektedir.

I.1.4. Fakihler

Fakihler, meseleyi tamamen dinî açıdan ele almış ve mantığa yönelik eleştirilerini verdikleri fetvalarla ortaya koymuşlardır. Tarihî bir vâkıa olarak, mantığı fetva ile eleştirmenin, İslâm kültür ortamına girdiği dönemlerde değil, daha ziyade Gazâlî'den sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Gazâlî'den önce İbn Hazm, insan zihnini, dolayısıyla düşünceyi disipline

eden mantıktan haberdar olmayanın fetva verme yetkisine sahip bulunmadığını söylemiştir. (İbn Hazm, 1983:IV/102) Gazâlî ise fıkhî istidlalin aklî istidlale benzediğini ve teorik meselelerin doğuştan olmadığını ifade etmiş; (Gazâlî, trsz.: 26,28) bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Müstesfâ*'da, Aristo mantığını bir yöntem olarak hem kullanmış hem de "Mantık ilmini bilmeyenin ilmine güvenilmez" (Gazâlî, 1993:10) diyerek mantığın gerekliliğini savunmuştur. Onun farz-ı kifâye sayılan fıkıh usûlü kapsamına mantığı da alması, ondan sonra gelenlerin mantığı farz-ı kifâye olarak değerlendirmelerine yol açmıştır. Ne var ki mantığın gerekliliğini savunanlardan bazıları daha da ileri giderek onun farz-ı ayn olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, herkes için Allah'ı bilmenin farz olduğu görüşünden kalkarak onu kanıtlarıyla bilmenin ancak mantıkla mümkün olacağını ileri sürmüşler ve mantığa *farz-ı ayn* demişlerdir. Nitekim İbn Rüşd, Allah'ın varlığını kanıtlamanın gerekliliğinden hareketle kıyası, dolayısıyla da mantığı bilmenin bir zorunluluk olduğunu söylemiştir. (İbn Rüşd, 1968:9-11)

Mantığın farz-ı kifâye veya farz-ı ayn sayılması görüşüne karşı yapılan eleştirilerden yalnızca fıkhî fetva şeklindeki ilk örnek ele alınacaktır. Bu fetva, İbn Salâh'ın (ö.1243) dört soruya verdiği cevaplarda ortaya çıkmaktadır. İlk soru, mantık öğrenmenin dinen mübah olup olmadığı hususudur. O, biri hadisçilere diğeri fakihlere ait iki ayrı yaklaşımdan kalkarak fetva verir. İbn Salâh'a göre gerek Hz. Peygamber gerek sahabe ve tabiin gerekse müctehit imamlardan hiçbiri mantığın ismini dahi anmamış ve o doğrultuda hiçbir görüş beyan etmemiştir. Demek oluyor ki Allah onları mantığın sevk edeceği tehlikeden korumuştur. Fakihlere gelince, onlar *sedd-i zerâi* denilen "Kötülüğe yol açan her şeyin de kötü sayılması gerekir" kuralı uyarınca, felsefeye giriş mahiyetinde görüldüğü için mantığı da felsefe gibi sakıncalı saymışlardır. Mantığın mübah olup olmadığı hususundaki ilk soruya "haram"dır şeklinde fetva vermesi işte bu iki gerekçeye dayanmaktadır.

Şer'î hükümlerin ispatlanmasında mantık terimlerini kullanmanın caiz olup olmadığı şeklindeki ikinci soruya ise o, "Ahkâm-ı şer'iyyede bu tür ihdâs edilen çirkin ve tumturaklı terimlerin yeri yoktur" diye cevap verir. Dinî hükümlerin ispatlanmasında mantıkî çıkarımlara ihtiyaç var mıdır" şeklindeki soruya İbn Salâh, "İslâm şeriatı ve uleması, mantık ve felsefe olmadan bu ilimleri tedvin etmiş ve kemale erdirmişlerdir" diye cevap verir. Dördüncü soru ise açıkça mantık eğitim ve öğrenimi ile meşgul olan birine karşı dönemin devlet başkanının nasıl davranması gerektiği ile ilgilidir. İbn Salâh bu soruya, "Hükümdarın bu uğursuzların şerrinden müslüman halkı koruması ve onları medreseden uzaklaştırması, bu gibi şeylerle uğraşanları cezalandırması ve yazdıkları eserleri imha etmesi gerekir" diye fetva verir. (İbn Salâh, 1986: 209-212)

I.1.5. Mutasavvıflar

İslâm kültür tarihinde mantığı eleştiren diğer bir grup mutasavvıflardır. Gazâlî, hakikati arayan kesimleri sınıflandırırken mutasavvıfların, her ikisi de aklî düşünceyi benimseyen kelâmcı ve felsefecilerden farklı bir yönteme sahip olduklarını söyler. Son aşamada kendisini de mutasavvıflardan sayan Gazâlî, duyu bilgisinin yanıltıcı, aklî bilginin ise sınırlı olduğunu ileri sürerek bunların verilerine güvenilemeyeceğine dikkat çeker ve hakikati aramanın daha başka yollarının bulunması gerektiği düşüncesinden kalkarak insanı hakikatle yüz yüze getirecek vasıtasız bir bilgi kaynağı olan keşf ve ilham yöntemine ulaşır. (Gazâlî, 1997: 27-31, 62) Şu hususu önemle belirtmek gerekir ki, hem Gazâlî hem de diğer mutasavvıflar hiçbir zaman duyu ve akıl bilgisini inkar etmemiş, ancak bunların hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu söylemişlerdir. Bunun sonucu olarak elbette ki onlar aklın ürünü olan formal mantığa da karşı çıkacaklardır. Bu bakımdan mutasavvıfların mantığa yönelik sistemli eleştirilerinden ziyade onların doğrudan akla yönelttikleri bazı eleştiriler söz konusudur.

Hucvîrî'ye (ö. 1077) göre hiçbir akıl sahibi aklın mahiyetini anlamış değildir; esasen akıl kendisinin ne olduğunu bilmemektedir. Şu halde kendisini dahi bilemeyen akıl, Allah'ı nasıl bilip tanıyacaktır? Bütün bunlar gösteriyor ki hakikat bilgisine ulaşma konusunda akıl kördür. Hakikat bilgisi Allah'ın bir lütfu ve inâyetidir. Hucvîrî, Hz. Ali'nin "Allah'ı Allah ile tanıdım, Allah'tan başkasını da Allah'ın nuru ile tanıdım" özdeyişini kendi görüşünün doğruluğuna delil gösterir. (Hucvîrî, trsz.: 320) Bir çok mutasavvıf tarafından akla yöneltilen bu tür eleştiriler, onu red veya inkar ettiklerinden değil, aklın insanı hakikat bilgisine yükseltmedeki yetersizliğindendir. Bu konuda onlar metot olarak mistik tecrübeyi, sezgi ve ilhamı esas almışlardır.

I.2. Mantık Problemlerinin Eleştirisi

I.2.1. Kategoriler

Kategoriler, düşüncenin yapı taşları mahiyetindeki varlığa ait en yüksek kavramların analizinden ibarettir. Kavramlar mantığın konusu olduğu kadar aynı zamanda dilin ve temelde her kavramın dış dünyada bir gerçekliği yansıttığından hareketle ontolojinin de konusudur. Nitekim Aristo, kategoriler meselesini *Metafizika* adlı eserinin "Delta" bölümünde de incelemiştir. Nitekim kelâmcılar kategorilerin metafizikle bağlantısı üzerinde durmuşlardır. Belki de bu sebeple kategoriler İslâm mantıkçıları tarafından geç dönemde *Organon* külliyatından çıkarılmış ve İslâm mantıkçıları kaleme aldıkları mantık kitaplarında kategorilere ya kısaca değinmiş veya hiç yer vermemişlerdir. (İbn Haldûn, trsz.: 463)

I.2.2. Tanım ve Önermeler

Aristo'dan gelen bir yaklaşımla mantıkçılar, tam tanımın bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından (ayrımından) meydana geldiği konusunda görüş birliği içindedirler. Eksik tanıma gelince bu, cins ve cinse ait arazî özelliklerin ya da sadece arazî özelliklerin birleşiminden oluşur. Bu iki tanım biçimini birbirinden ayıran temel fark, tam tanımda faslın bulunmasına mukabil eksik tanımda faslın yer almayışıdır. Bu nedenle, onlara göre bir varlığın sayısız eksik tanımı olurken yalnızca bir tek tam tanımı bulunur. (İbn Sînâ, 1992: I/208)

Tanıma yönelik eleştirilerin temel amacı, tam tanımın, tanımlananın mahiyetini verdiği iddiasını çürütmeye yöneliktir. Onlar bu amaca ulaşmak için, tanımın oluşmasının zorunlu bir gereği olan fasıl kavramını eleştirilerinin odak noktası yapmışlardır. Zira faslın belirlenemez bir kavram olduğu ortaya konabilirse bu, tam tanımın kurulamayacağı ve böylece tanımlananın mahiyetinin elde edilemeyeceği sonucuna götürecektir.

Sühreverdî, zâtî sıfat olarak andıklarımızın dışında varlığın daha zâtî olan ve fakat bizim fark edemediğimiz bazı sıfatlarının bulunabileceğini; bu sebeple de fasıl kavramının son derece kapalı olduğunu söyler. O, mantıkçıların insanı "akıllı canlıdır" biçimindeki tanımlamalarından, insanı öteki canlılardan ayıran ve fasıl sayılan aklın, insanın mahiyetini ortaya koymaya yetmeyeceğini iddia eder. Zira ona göre, bu tanımdaki akıl terimi başka varlıklar arasında da akıllı bulunabileceği ihtimalini ortadan kaldırmamakta, yani bu terimin fasıl olduğu iddiası pek tutarlı gözükmemektedir. Onun bu görüşü bir dilemma biçiminde düzenlenebilir: Eğer fasıl birden fazla türde bulunacak olursa, türleri birbirinden ayırt etmek üzere konulan bu terim fasıl sayılamayacaktır. Ancak fasıl, sadece bir tek türe ait bir nitelik olarak kabul edilecekse bu kez de bilinemez ve kapalı olarak kalacaktır. Kapalı bir kavram olması durumunda ise onunla kurulan tanımın kendisi de kapalı olacaktır. Böylece Sühreverdî, mantıkçıların "tanımın tanımlanandan daha kapalı bir ifade olmaması gerektiği" biçimindeki ilkeyi çiğnemiş olacaklarına işaret etmek ister. Görüldüğü gibi o, mantıktaki tanım anlayışına temelden sarsıcı eleştiriler yöneltmektedir. (Sühreverdî, 1952: II/20-21, 73)

Öte yandan ilk dönem kelâmcıları, bu tanım anlayışının Aristo'nun metafiziğiyle olan ilişkisine dikkat çekmişlerdir. Nitekim mantıkçıların, tam tanımın aynı zamanda tanımlananın mahiyetini de verdiğini ileri sürmeleri bu tanım anlayışının metafizik ile iç içe bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bilindiği gibi söz konusu kelâmcıların Aristo metafiziğini reddetmelerinden dolayı onunla ilişkili olan tanım anlayışını eleştirmeleri de son derece doğaldır.

İslâm düşüncesinde Meşşâî mantıkçılarının, önermeleri yüklemli ve şartlı diye bölümleyerek mantık konularını genişletmelerine yönelik eleştiriler de yapılmıştır. Sözgelimi Sühreverdî, sadece şartlı önermelerin, yüklemli önermelere dönüştürülebileceğini ileri sürmüştür. (Sühreverdî, 1952: II/24) İbn Teymiyye ise, yüklemli önermenin şartlı önerme ve şartlı önermenin yüklemli önermeye dönüştürülebileceğini ileri sürerek önerme türlerinin genişletilmiş olduğunu oysa bunların farklı olmadığını ifade eder. (İbn Teymiyye, 1993: I/166, 205) Sühreverdî ile İbn Teymiyye'nin, mantıkçıların önerme çeşitlerini arttırarak mantık konularının genişlemesine yol açtıkları eleştirileri yerinde olmakla birlikte bu iddiayı kanıtlamak üzere verdikleri örnekler geçerli görünmemektedir. Zira yüklemli ya da şartlı önermeler, insanın düşünme biçimini yansıtmaktadır; dolayısıyla bu önermelerin mantık konularını gereksiz yere genişletmiş olduğu söylenemez. Bunun yerine söz konusu düşünürler, eleştirilerini önermelerin zorunlu ve mümkin gibi kavramları içeren cihetli önermeler şeklinde sınıflandırılması hususuna yöneltmiş olsalardı kendi iddialarını daha iyi bir biçimde dile getirmiş olurlardı.

I.2.3. Kıyas

Aristo ve onu izleyen İslâm mantıkçıları, kıyası; kendisine öncül önermelerin konulmasıyla, bunlardan sonuçun zorunlu olarak çıkması şeklinde tanımlamışlar ve sonucun doğru olarak çıkması için birtakım kurallar belirlemişlerdir. Buna göre geçerli bir kıyas, biri küllî önerme olmak üzere en az iki önermeden oluşur. İslâm düşüncesinde kıyasa yapılan ilk eleştiriler, kıyasın iki öncülden oluşması gerektiği kuralına yöneltilmiştir. Kıyasta tek bir öncülün yeterli olduğu eleştirisini desteklemek üzere İbn Teymiyye şöyle bir örnek verir:

> Bu içilen nesne sarhoşluk vericidir.
>
> O halde bu içilen nesne haramdır.

Aynı sonucu elde etmek için mantıkçıların kurduğu kıyas formu şöyle olacaktır:

> Bütün sarhoşluk veren içecekler haramdır.
>
> Bu içilen nesne sarhoşluk vericidir.
>
> O halde bu içilen nesne haramdır.

İbn Teymiyye'nin eleştirisinin doğrudan doğruya büyük önermeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. O, küllînin içinde cüzînin bulunduğunu gerekçe göstererek büyük önermenin kıyasın işleyişinde yeniden tekrarlanmasının gereksiz olduğunu savunmaktadır. (İbn Teymiyye, 1993:I/173-177, 190-193; II/8, 85-90) Oysa tek bir öncülle kurulan istidlal, gerçekte bir örtü-

lü kıyastır. Zira bir içkinin haram olduğu sonucuna ulaşırken, zihnimizde "Bütün sarhoşluk veren nesneler haramdır" küllî önermesi kaçınılmaz olarak hatırlanır. Dolayısıyla kıyasın tek bir önermeyle kurulabileceğini savunan görüşte haklılık payı varsa da zihnin doğal işleyişi dikkate alındığında kıyasın iki öncül ile kurulmasının sonuca ulaşmada daha sağlıklı bir akıl yürütme işlemi olduğu ortadadır.

Ayrıca kıyasta tek bir öncülden kalkarak sonuca gidilebileceği eleştirisi, kıyasın kurulmasını sağlayan orta terime gerek olmadığı eleştirisini de içermektedir. Nitekim insanların kavrayış yeteneklerinin birbirinden farklı olduğuna dikkat çeken İbn Teymiyye, kavrayış yeteneği güçlü olanların doğrudan sonuca gidebileceklerini belirtir ve böylece kıyasta orta terimin gereksizliğini savunur. (İbn Teymiyye, 1993: I/105-106, 193-195) Bu eleştiriyi değerlendirmek için mantık ilkelerine göre kurulmuş bir kıyas örneğine göz atmalıyız:

Bütün insanlar ölümlüdür. (Büyük önerme)

Sokrat bir insandır. (Küçük önerme)

O halde Sokrat ölümlüdür. (Sonuç önermesi)

Bu kıyasta da görüldüğü gibi, orta terim olan *insan* terimi sayesinde *Sokrat* ve *ölümlü olma* terimleri bir araya getirilmiş ve böylece kıyas kurulabilmiştir. Bir başka deyişle, orta terim olmadan kıyasın kurulması mümkün değildir. Zira orta terim gerçekte insan zihninin temel kategorilerinden biri olan sebeplilik ilkesinin bir gereğidir. Dolayısıyla sebeplilik ilkesini benimseyen her düşünür ister fakih ister kelâmcı olsun, orta terimin varlığını kabul etmek durumundadır. Kıyasta orta terimin kullanılmasına ihtiyaç duyulmadığını ileri sürmek bir yerde, kıyası, dolayısıyla mantığı temelden reddetmek anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Teymiyye, kıyas olmadan da ilim yapmanın mümkün olduğunu belirtir. (İbn Teymiyye, 1993:I/29; II/6,90) Her bilim adamının Aristo'dan beri devam eden formal mantık kalıplarını kullanarak bilim yaptığı iddia edilemez. Ancak genel anlamda mantığın, akıl yürütmedeki ve doğru bilgiye ulaşma yolundaki yöntemlerden biri olduğu düşünülürse neden insan işlenmemiş ham fıtrî yetenekleriyle baş başa bırakılsın? Kaldı ki, çeşitli ilimlerde yalnızca fıtratın yeterli olacağı fikri İbn Teymiyye'nin de kabul edemeyeceği bir husustur; zira bu durumda, aklî ilimler bir yana, fıkıh usulü gibi dini ilimlerin dahi temellendirilmesi zor olacaktır.

I.2.4. Kıyasın Sonuçları

İslâm düşüncesinde mantıkî istidlâl yöntemleri arasında tümevarıma ve analojiye herhangi bir eleştiri yöneltilmezken kıyasın sonucuna çeşitli

eleştiriler yöneltilmiştir. Söz konusu eleştirilerden biri, kıyasın bir kısır döngü olduğunu ve bundan dolayı kıyas aracılığıyla hiçbir bilgi edinilemeyeceği şeklindedir.

Kıyasta kullanılan küllî önerme, eğer bir kümenin tüm elemanlarını içeren bir küllî önerme ise, bu durumda kıyasın gerçekten de bir kısır döngü oluşturduğu söylenebilir. Ancak kıyasta kullanılan küllî önermenin, eksik tümevarımla elde edilmiş olması da mümkündür. Bu durumda ise kıyasın bir kısır döngü oluşturmadığı gibi, tam tersine insanın unutmuş olduğu bilgiyi hatırlamasını veya emin olmadığı bir bilgi hakkında kesin bir karara varmasına sağlayarak yeni bir bilgi sağladığı söylenebilir. Zira daha önce küllî önermenin içlemi içinde bulunduğu bilinmeyen bir cüzî ile karşılaşılmış ve kıyas sayesinde bu cüzî hakkında yeni bir bilgi elde edilmiştir.

Öte yandan kıyasın, bir kısır döngü oluşturmaması için küllî önermenin eksik tümevarımla elde edilmiş olması gerekliliği, kıyasa yöneltilen yeni bir eleştiriyi beslemiştir. Her ne kadar mantıkçılar, kıyasın kesin olan bilgi sağladığını ileri sürmüş olsalar da küllî önermenin, eksik tümevarımla elde edilmiş olduğu hususu ortaya çıkınca bu görüşü savunmak hayli zordur.

İslâm düşüncesinde kıyasın işleyişi ve değeri hakkında oldukça önemli bir dilemma kurulmuş olduğu görülmektedir. Buna göre kıyas ya kısır döngü oluşturacaktır ya da artık sadece kıyasın verdiği bilginin kesin bir bilgi olduğu ileri sürülemeyecektir. Bir kez bu dilemma kurulur kurulmaz, kıyasa eleştiri yönelten düşünürler kesin bilgi elde edilebilecek yöntemlerin neler olduğu konusunu yeniden ele alma imkânına kavuşmuşlardır. Bu durum karşısında onların iki temel yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Bunlardan birincisinde, kıyasa karşı yine mantıkî bir istidlal yöntemi olan temsîl (analoji), kesin bilgi edinmede bir yöntem olarak ileri sürülmüştür. İbn Teymiyye, temsîlin de en az kıyas kadar ve hatta ondan daha kesin bir bilgi verdiğini savunmaktadır. (İbn Teymiyye, 1993:I/210-212; II/107-113)

Kıyasın kesin bilgi vermesi iddiasına karşı yöneltilen ikinci bakış açısı ise bilginin mantık yöntemine başvurmadan da edinilebileceği iddiasıdır. İslâm dünyasında kıyas dışında da yeni bilgi edinmeyi sağlayan yöntemlerin bulunduğu biçimindeki görüşün, Endülüs'teki medreseler aracılığıyla Batı'da ortaya çıkan Aristo mantığına ve kıyasa yönelik eleştirilere öncülük yaptıkları söylenebilir. Ne var ki İslâm düşüncesinde bu eleştirilerin Batı'da olduğu gibi yeni ilimlerin gelişmesinde etkili olmadığı, hatta kendi kısır döngüsü içinde aklî düşüncenin duraksamasına yol açtığı ifade edilebilir.

II. METAFİZİKLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER

II.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği Meselesi

Allah'ın varlığı meselesi, düşünce tarihinin en temel sorunlarından biridir. Tarihin akışı içinde her filozof ister deist, ister teist, ister ateist isterse agnostik olsun Tanrı kavramı etrafındaki tartışma ve temellendirmelere şu veya bu ölçüde katılmıştır. İslâm filozoflarından önce, Tanrı fikrine karşı çıkan dehrî ve mülhid (ateist) bir zümrenin kelâmcıların karşısında anti-tez olarak yer aldıkları bilinmektedir. Bu tartışmalar üzerine, sonradan ortaya çıkan felsefe hareketleri ve çeşitli felsefe akımları Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin görüşleri, kendi yöntem ve sistemleri içinde yeni baştan tartışıp temellendirmeye çalışmışlardır. Daha sonra Gazâlî başta olmak üzere tehâfüt yazarları ve bazı düşünürler, bu temellendirmeleri eksik ve yetersiz görerek Meşşâî filozofları ağır bir dille suçlamışlardır.

II.1.1. Allah'ın Varlığının Kanıtlanması

Allah'ın varlığını kanıtlama meselesi, başta Kur'ân olmak üzere İslâm düşünce tarihinde belki de üzerinde en çok durulan dinî ve felsefî bir konudur. Her şeyden önce Kur'ân, bütünüyle varlığı, hayat ve ölümü dehr denen sonsuz zaman faktörüne bağlayarak Allah'ın varlığını inkar eden bir topluluktan söz etmekte, (el-Câsiye 45:24) buna karşı daha çok insanı merkeze alarak âlemde yaşayan canlı ve cansızların yaratılışından, birbirleriyle olan uyum ve ahenginden söz ederek bütünüyle varlığı yaratan ve düzenleyen kadir-i mutlak bir Allah'ın bulunduğunu bize haber bildirmektedir. (Örnek olarak *el-Mü'min* 40: 62-65). Allah'ın varlığını kanıtlama hususunda Kur'ân'ın bu tarz bir yaklaşımı, müslüman düşünürlere bir örnek oluşturmuştur. Filozoflar da olmak üzere Allah'ın varlığı hakkında aklî deliller kullanan İslâm düşünürlerinin hiçbiri Kur'ân'daki âyetlerin yetersiz kaldığını ileri sürmemişlerdir. Onların sıradan kimselerin dışındaki seçkin insanlara, nasların dışında akıl ve mantık yoluyla da Allah'ın varlığının kanıtlanabileceğini göstermek istedikleri söylenebilir.

Allah'ın varlığını kanıtlama amacıyla filozofların ortaya koyduğu delillere yönelik tutarlı ve temellendirilmiş eleştiriler, yine aklı kullanan kelâmcılar tarafından başlatılmış ve bu durum Gazâlî'de zirveye ulaşmıştır. Öncelikle Gazâlî, Allah'ın varlığı meselesinde ikisi tutarlı biri çelişik olmak üzere üç tür yaklaşımdan söz edilebileceğini belirtir. Onun tutarlı ve tatmin edici bulduğu delil, hudûs delilidir. Öteden beri kelâmcıların başvurduğu bu delile göre âlem sonradandır, her sonradan olan şeyin zorunlu olarak bir yaratıcısı olmalıdır. Allah'tan başka âlemi yaratabilecek herhangi bir güç ve irade bulunmadığına göre âlemin yaratıcısı Allah'tır. Gazâlî'nin tutar-

lı saymakla birlikte yanlış olduğunu söylediği ikinci görüş Dehrîlere yani ateistlere aittir. Onlara göre âlem ezelîdir, bu sebeple onun herhangi bir yaratıcısı da yoktur. Meşşâîler ise bir yandan kelâmcılar gibi âlemin bir yaratıcısından söz ederken öte yandan Dehrîler gibi onun ezelî olduğunu iddia ederler ki bu apaçık bir çelişkidir. (Gazâlî, 1990:110) Dolayısıyla onların Allah'ın varlığını kanıtlamaları mümkün değildir. Bir başka söyleyişle âlemin ezelîliği düşüncesiyle Allah'ın varlığı ilkesini bir arada değerlendirmek filozoflar açısından hem bir çelişki, hem de onları dilemmaya sevk edecek bir yaklaşımdır. Zira Gazâlî demek ister ki: Şâyet filozoflar bu konuda tutarlı bir görüş ortaya koymak istiyorlarsa ya kelâmcılar gibi âlemin hâdis olduğunu kabul edecekler ya da Dehrîler gibi âlemin bir yaratıcısının bulunmadığını iddia edeceklerdir.

Öte yandan Gazâlî filozofların, Allah'ı "Sâni'", "Hâlik" veya "Fâil" diye nitelemelerini bir aldatmaca olarak niteler. (Gazâlî, 1990:93) Çünkü filozoflar âlemin zaman bakımından ezelî, zât ve mertebe bakımından yani ontolojik açıdan Allah'tan sonra olduğunu savunurlar. Halbuki böyle bir yaklaşım yukarıda Allah'a nisbet edilen sıfatların hakikî değil mecazî olduğu düşüncesini çağrıştırır. Dolayısıyla bu yaklaşımla âlemin gerçekten bir başlangıcının bulunduğu ve bir yaratıcısının olduğu kanıtlanmış sayılmaz.

Meşşâîlerin, zaman ve mekan üstü aşkın mutlak bir varlık olarak kabul ettikleri Allah'ı zaman kategorisi çerçevesinde düşünerek O'nu âlemle zamandaş saymaları nasıl bir hata ise, Gazâlî'nin de mutlak anlamda âlemin ezelîliğini savunan Dehrîlerle, onun ontolojik anlamda yaratılmışlığını söyleyen filozofları aynı kefeye koyarak hepsini birden tekfir etmesi de bir hatadır. Gazâlî sonrası İslâm düşüncesinde bu hatanın genellikle üzerinde yeterince durulmayarak tekrarlandığı görülmektedir.

Ancak bazı tehâfût yazarları ile İbn Tufeyl (ö. 1185) bunun farkındadır. Özellikle Aristo'nun kendine ait hareket delilini temellendirirken vurguladığı, "illet-eser" veya "sebep-sebepli" arasındaki ilişkinin kesintisiz olduğu yolundaki görüşü İbn Rüşd için bir çıkış noktası olmuştur. İbn Rüşd Allah-âlem ilişkisini sürekli yaratma (*el-halku 'l-cedîd*) şeklinde değerlendirerek yani bunun ezelden beri devam eden bir süreç olduğunu söyleyerek zaman kavramını ortadan kaldırmak istemiştir. (İbn Rüşd, 1993: 154-155) Öte yandan İbn Tufeyl, âlemin hâdis olması gibi kadîm olması fikrinin de Allah'ın varlığını ispat konusunda herhangi bir engel teşkil etmeyeceğini söylemektedir. (İbn Tufeyl, 1974: 170-173) Birer tehâfût yazarı olan Hocazâde ile Karabâğî yaklaşık olarak bu görüşü tekrarlamakta ve âlemin ezelîliği düşüncesinin onun bir fail illetinin bulunmasına mani olmayacağını savunmaktadır. (Kemal Paşa-zâde, 1987: 364-365; Güzel, 1991: 101-

102, 194) Bu da gösteriyor ki Gazâlî'nin bu konuda filozofları tutarsızlıkla suçlaması, düşüncenin kendi mekanizmasından kaynaklanmamakta, onları kelâmcıların bakış açısıyla değerlendirmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki Meşşâî filozofların kendi eserlerinde, ezelî bir âlem anlayışından hareketle Allah'ın varlığını kanıtlama gibi bir tavırlarının bulunmadığı bilinmektedir. İbn Rüşd'ün de isabetle belirttiği gibi, bu meselede filozofların kullanmadıkları delillerin onlara isnat edilmesi söz konusudur. (İbn Rüşd, 1993: 158) Daha doğrusu Gazâlî, filozofların âlem hakkındaki görüşleri ile Allah'ın varlığına ilişkin düşüncelerini biraraya toplamış yani onların söylemediklerini söylenmiş kabul ederek bunu eleştirisine gerekçe yapmıştır.

Meşşâî filozofların Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere ortaya koydukları deliller bazı açılardan zayıf hatta tutarsız görülse de Gazâlî'nin onları bazen *ibtâl* bazen *ta'cîz* başlığı altında eleştirerek bid'atçı veya kâfir sayması (Gazâlî, 1990:254; 1997:42) objektif eleştiri ölçütlerini aşan bir durumdur. Çünkü filozofların bu konuda kullandıkları inâyet, gaye ve nizam gibi daha başka deliller bulunmaktadır ki bu deliller, tartışmasız bütün kelâmcılar tarafından benimsenmiştir. İctihat kavramına çok önem veren Gazâlî'nin, filozofların bu konuda içtihat serdetmelerini içine sindiremeyerek bid'atçılıkla suçlaması apaçık bir çelişkidir. Zira Gazâlî'nin sadece sebeplilik ve imkân delillerini eleştirip öteki delilleri dikkate almadan hepsini birden tutarsızlıkla nitelemesi eksik bir tümevarımdır. Oysa kendisinin de kabul ettiği gibi eksik tümevarım hiçbir zaman kesin bilgi ifade etmez. (Gazâlî, trsz.:118) Böylece Gazâlî'nin bu konuda kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü söylenebilir.

II.1.2. Allah'ın Birliğinin Kanıtlanması

Allah'ın birliği meselesi Kur'ân'da birçok âyette yer almaktadır. Söz konusu âyetler ışığında Allah'ın birliğini kanıtlamayı amaçlayan kelâmcılar, filozoflardan çok önce bu doğrultudaki görüşlerini sistemleştirmişlerdi. Mesela "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti." (el-Enbiyâ 21:22) gibi âyetlerden esinlenen kelâmcılar temânu delilini kurmuşlar ve bu delil ile âlemi yaratan, ondaki nizam ve ahengi sağlayan kudretin tek bir ilahtan kaynaklanması gerektiği hususuna dikkat çekmişlerdi. Bu yaklaşım aynıyla Fârâbî'de bulunduğu gibi, orduyu yöneten komutanın ya da devleti yöneten idarecinin tek olması gerektiği görüşüyle İbn Rüşd'de de görülmektedir. (Fârâbî, 1991:64-66; İbn Rüşd, 1993:157)

Bununla beraber İbn Rüşd, söz konusu âyetlerden hareketle kelâmcıların sistemleştirdikleri temânu delilini özellikle seçkin ve bilgin insanları tat-

min etmede yetersiz bulup yeniden kurar. Ona göre bir fiilin tek bir failden ortaya çıkması ilkesi gereğince, eğer iki tane ilah bulunsaydı iki tane ayrı âlemin bulunması gerekirdi; oysa âlem bir olduğuna göre Allah'ın da bir olması gerekir. (İbn Rüşd, 1993:75)

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise Allah'ın birliğini kanıtlamak için, zorunlu varlık ve mümkin varlık kavramlarına başvurmuşlardır. Buna göre zorunlu varlık, birden fazla olsaydı, zorunlu varlık kavramının bunların her biri için geçerli olması gerekirdi; bu ise zorunluluk niteliği taşıyan varlığın tıpkı mümkin varlıklar gibi sebepli varlıklar türünden olduğunu çağrıştırır. Ancak sebepli varlıklar zincirinin bir son sebepte nihâyete ermesi, bu son sebebin de zorunlu bir şekilde bir tek olmasını gerektirir.

Gazâlî'ye göre ise filozoflar bu delilde sadece sebepler zincirinin bir noktada kesilmiş olduğunu göstermişlerdir. Oysa bu durum zorunlu varlığın bir sebebinin bulunmadığının ötesinde bir anlam taşımaz ve onun birliği hakkında bize hiçbir şey söylemez. Dolayısıyla onların bu yaklaşımı sebepsiz varlığın iki tane olması ihtimalini ortadan kaldıramayacaktır. (Gazâlî, 1990:116-117). İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofları Seneviyye (Düalistler) saflarında göstermeye çalışmasının insafla bağdaşmayacağını söyler. Bir başka söyleyişle İbn Rüşd, zorunlu kavramının sadece bir tek varlığı gösterdiğini, onun da Allah olduğunu; mahiyeti farklı iki ayrı varlık için bu kavramın kullanılamayacağını iddia eder. (İbn Rüşd, 1993:168-170)

Meşşâî filozofların delillerinde bazı eksiklikler bulunsa da Allah'ın bir ve basit olduğu görüşünü savundukları açıktır. Üstelik onların temânu delili gibi bazı delillerine de eleştiri yöneltilmemiştir. Buradan kalkarak, onların Allah'ın birliğini kanıtlayamamış oldukları biçimindeki eleştirinin eksik endüksiyonla elde edilmiş olup geçerliliğinin tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

II.2. Allah'ın Sıfatları Meselesi

II.2.1. Sıfatlar

Meşşâî filozofların, Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri büyük ölçüde Mutezile kelâmcılarının bir devamı sayılabilir. Aralarında anlayış farkı bulunmakla birlikte Meşşâî filozoflar, genelde Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında bir ayırım yapmaktan yana değillerdir. Bununla birlikte onlar, ortalama insanın zihninde sıfatsız bir tanrının hiçbir izlenim uyandırmayacağının farkındadırlar. Dolayısıyla böyle bir tanrıya inanmak, bilgi ve kültür düzeyi ne olursa olsun her insan için başlıca bir problemdir. Bu durum karşısında filozofların, sıfatlar hususunda duyarlı davranarak eklektik bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Mesela onlar, felsefe geleneğinden kal-

karak Allah'ı zorunlu varlık, ilk varlık, ilk sebep, salt iyilik, akıl, aşk, hayat sahibi, bilge gibi sıfatlarla niteleyerek kâmil bir tanrı düşüncesine ulaşmak isterler. Filozoflar, sıfatlar meselesini felsefe alanına çekerek daha tutarlı bir yorum getirme çabası göstermişlerdir.

Böylece filozoflar, felsefe terminolojisinde yer alan sıfatları Allah'a isnat etmekte bir sakınca görmezken dinî terminolojideki sübûtî sıfatları tevil ederek ilahî zâta indirgemeyi bir yöntem olarak benimsemişlerdir. Zira probleme bu yöntemle yaklaşılacak olunursa sıfatların çokluğu, hiçbir zaman Allah'ın birliği ilkesine ters düşmeyecektir. Ne var ki onların bu yaklaşımı, Selefiye ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca sıfatları olumsuzlama olarak değerlendirilmiş ve bu anlayış, Allah'ın kemaliyle bağdaşmayacağı ve pasif bir tanrı anlayışına yol açacağı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir.

Kelâmcılara göre naslarda geçen sıfatlar, dil mantığı bağlamında zâta indirgenemez. Zira her bir sıfatın ayrı anlamı vardır ve bu anlamların zâta indirgenmesi mümkün değildir. Sözgelimi, Allah'ın, imkân dahilinde olan bir şeyi yaratmayı dilemesi, iradesi; seçtiğini yaratması, kudreti ve bütün bunların bilincinde olması ise bilgisi anlamına gelir. Şâyet bu konuda filozofların iddiaları geçerli kabul edilecek olursa bilgi, irade ve kudret gibi sıfatların aynı anlama geldiği söylenecektir ki bu imkânsız bir şeydir. İbn Hazm'a göre "Allah, zâtını bilir" ifadesini kullanmak mümkün olmakla birlikte "O'nun kendi zâtına gücü yeter" demek yanlış olur. (İbn Hazm, 1996: I/387) O halde makul olan Allah'ın, kudret sıfatıyla kadir, irâde sıfatıyla mürîd ve bilgi sıfatıyla bilen olduğunu kabul etmektir. Aksi takdirde Allah'a bilgisizlik, yetersizlik ve güçsüzlük sıfatlarının isnat edilmesi söz konusu olacaktır ki, aşkın bir varlık hakkında böyle bir tez ileri sürmek mümkün değildir.

Filozoflarımızın Allah'ın sıfatlarını zâta indirgeme yaklaşımının sıfatlar meselesinin yorumunda geçerli olan tek yöntem olduğu söylenemez. Bununla birlikte onların sıfatlar meselesindeki yaklaşımlarını eleştiren düşünürlerin, onları bid'at ya da küfürle itham etmelerinin, (Gazâlî, 1964:39,154-155) İslâm'ın düşünceyi teşvik ve ona duyduğu saygı çerçevesinde değerlendirilecek olursa, son derece haksız ve yersiz olduğu söylenebilir.

II.2.2. Bilgi Sıfatı

Kur'ân, Allah'ın kâinatta var olan gizli-açık, büyük-küçük her şeyi ezelî bilgisiyle bildiğini ve O'nun bilgisi dışında hiçbir şeyin bulunmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Gazâlî'nin "Allah, zifirî karanlık gecede taşın üzerinde sessizce yürüyen bir kara karıncadan bile haberdardır"

(Gazâlî, 1971:96) sözü bu konuda bütün müslümanların görüşünü yansıtmaktadır. Meşşâîler, Aristo'nun izleyicileri olmalarının yanı sıra semavî bir dine bağlıdırlar ve bu sebeple âlemde olup bitenden bîhaber bir tanrı anlayışını benimsemeleri mümkün değildir. Bu açmazdan çıkmak için Meşşâîler Aristo'nun, sebebi bilenin, sebep olduğu şeyleri bileceği ilkesinden hareketle Allah'ın âlemde bulunan varlıkları bildiğini savunmuşlardır. Buna göre, Allah, âlemde ortaya çıkan her varlığın ve oluşun, mürîd ve alim olan fail sebebidir; ve onun kendini bilmesi sebepliyi yani âlemi bilmesinin yeter sebebi sayılmaktadır. (Fârâbî, 1988:75; İbn Sînâ, 1985:286) Meşşâîler, Aristo'nun bilimsel araştırmalarda bir ilke olarak ortaya koyduğu, sebebin bilinmesi, sebeplinin yani sonucun bilinmesini gerekli kılar hipotezini Allah'ın bilgisine uygulayarak O'nun bilgisinin tümüyle varlığı kuşattığını iddia etmişlerdir. Aşırı tenzihin pasif bir tanrı anlayışını beraberinde getireceğini bilen bu filozoflara göre Allah zâtını bildiği gibi zâtıyla da bilir. Şu var ki, O'nun bilgisi bizim bilgimiz gibi zaman içinde bölük-pörçük ve nesneye bağlı olarak meydana gelmiş değildir; daha doğrusu O'nun bilgisi mutlak ve evrenseldir. Bu bakımdan O'nun bilgisini beşerî bilgi ile kıyaslayıp anlamaya çalışmak yanlıştır. Zâtı gibi bilgisi de kendine özgüdür. Bu temel yaklaşımlarının bir sonucu olarak Allah'ın bilgisini cüzî ve küllî diye ayırıp yorumlamanın hiçbir anlamı yoktur. Bu filozoflar, Allah'ın bilgi sıfatına gösterdikleri özene karşın İslâm dünyasında oldukça şiddetli bir biçimde eleştirilmişlerdir.

Filozofların Allah'ın bilgisini yorumlamadaki yaklaşımları iki açıdan eleştirilmiştir. Allah'ın cüzîleri bildiğini kanıtlayamadıkları eleştirisi kenara bırakılarak burada Allah'ın kendi zâtını bildiğini kanıtlayamadıkları eleştirisi ele alınacaktır. Gazâlî ve İbn Teymiyye'ye göre âlemi ezelî bir varlık olarak gören bir anlayış, Allah'ın zâtını bildiğini kanıtlayamaz. Bu eleştiri kıyas şeklinde şöyle ifade edilebilir:

İradesi bulunan bir varlık kendini bilir.

Filozoflar Allah'ın iradesini inkar etmişlerdir– -zira onlar âlemin ezelî olduğu görüşündedirler-.

O halde filozoflar, Allah'ın zâtını bildiğini kanıtlayamazlar. (Gazâlî, 1990:161, 162; İbn Teymiyye, 1997: V/276-279)

Görüldüğü gibi bu eleştiride, âlemin ezelîliği görüşünü benimsemenin mantıkî sonucunun Allah'ın iradesini inkâr etmek anlamına geldiği varsayılmaktadır. Kelâmcı bir yaklaşımla, âlemin hâdis oluşundan hareketle Allah'ın irade sahibi olduğu, iradesi bulunan her varlığın da bilgili ve hayat sahibi olması gerektiği ileri sürülmektedir. Bunun aksine âlemin hâdis de-

ğil de kadîm olduğunu savunan filozofların, Allah'ın irade dolayısıyla ilim ve hayat sahibi olduğunu kanıtlayamayacakları sonucuna varılır. Böylece Gazâlî ve onu izleyen kelâmcılar, filozofların Allah'ın kendi zâtını bildiğini kanıtlamalarının imkânsız olduğunu söylerler. Kendi zâtını bilemeyen bir varlığın, başka varolanları bildiğini ileri sürmek ise bir çelişki olacaktır. Bu durumda, düşüncenin tutarlılığı gereği, filozofların Allah'ın âlemde bulunan varlıkları bildiğini kanıtlayamayacakları söylenmelidir.

Gazâlîye göre filozoflar, Allah'ın âlemi yaratmasının bir modeli olarak dile getirdikleri sudûr nazariyesinde zâten bu sonucu büyük ölçüde kabul etmiş gözükmektedirler. Ona göre bu nazariyeye iyimser bir gözle yaklaşıldığında dahi, Allah'ın bilgisi kendinden sudûr eden ilk varlıkla yani İlk Akıl'la sınırlı kalacaktır. Zira bu nazariyenin işleyişi zorunlu ilkelere bağlıdır ve iradesi olsa bile, bir failin, zorunlu işleyişin sonraki aşamalarından haberdar olacağı söylenemez. Gazâlî, bu yaklaşımını analojik bir akıl yürütmeyle pekiştirmek ister ve iradeli bir fail olarak insanın, dağın zirvesinden bir taşı yuvarlamış olduğu varsayımını tahlil eder. Ona göre, bu insanın bilgisi ancak taşı yuvarlamış olmasıyla sınırlıdır; bir başka deyişle o, bu taşın zirveden vadiye doğru yuvarlandıkça nelere çarpacağını ve kime veya neye ne türden zararlar vereceğini bilemez. Böylece Gazâlî'ye ve onu izleyen düşünürlere göre Allah-âlem ilişkisini sudûr nazariyesiyle açıklayan Meşşâî filozoflar, Allah'ın yalnızca İlk Akl'ı bildiğini kanıtlayabilirler. Bu yorumun mantıkî sonucu ise filozoflara yöneltilen daha vahim eleştirilerin hazırlayıcısı olmuştur. Zira filozoflara göre Allah'ın bilgisi, yalnızca zâtı ve İlk Akıl'la sınırlı kalırken sıradan bir insan, Allah'ı, melekleri ve içerisinde yaşadığı çevreyi bilmekle Allah'tan daha bilgili olmuş olacaktır ki Allah hakkında böyle bir düşünce temelden tutarsızdır. İşte bu çerçevede filozofların, kendi zâtını ve İlk Akl'ı bilmesi dışında Allah'ı 'ölü' yani pasif bir varlık olarak gördükleri ifade edilmiştir. (Gazâlî, 1990:159,161; Şehristânî, 1976:83,88)

İbn Rüşd, filozofların âlemin ezelîliğine ilişkin görüşlerinin Allah'ın iradesini ve bilgisini kanıtlamayı imkânsız kıldığı eleştirisinin geçerli olmadığını belirtir. Ona göre Allah'ın âlemi yaratmış olması, irade sahibi olduğunun bir kanıtıdır. Bir başka deyişle O'nun mürîd olduğunu gösteren husus, âlemin hâdis ya da ezelî olması değil bizzât var olmasıdır. Dolayısıyla Gazâlî ve onun gibi düşünen kelâmcıların, Allah'ın iradesinin kanıtını âlemin hudûsuna dayandırmaları ve buradan kalkarak filozofları eleştirmeleri hiç de tutarlı bir yaklaşım değildir. İbn Rüşd, 1993:252-253)

Sudûr kuramından hareketle filozofların, Allah'ın İlk Akıl dışında kalan varlıkları bildiğini kanıtlayamayacakları eleştirisine karşı da İbn Rüşd,

Allah'ın varlıkların tam sebebi olduğu anlayışı çerçevesinde cevap vermeye çalışır. Buna göre Allah, kendisinden ister doğrudan isterse dolaylı olarak çıksın yarattığı bütün varlıkları bilen kâmil bir varlıktır. (İbn Rüşd, 1993:247) Hocazâde de İbn Rüşd'ün yaklaşımını desteklemek üzere Gazâlî'nin bu konuda verdiği örneğin geçersiz olduğuna dikkat çeker. Söz konusu örnekte taşın hareketi, tabiî meylinden kaynaklanmakta olup iradeli failin yaptığı tek şey, bu taşa ilk hareketi vermekten ibarettir. Oysa âlemi yaratan Allah'ın, tam bir sebep ve kâmil bir varlık olarak kendisinden dolaylı çıkan varlıkları bildiğini söylemek mümkündür. (Kemal Paşa-zâde, 1987:522) Bununla birlikte filozofların Allah'ın bilgisi meselesindeki yaklaşımlarının mantıktakinden çok gerilerde olduğu söylenebilir.

II.3. Allah-Âlem İlişkisi

Felsefenin en çetrefil meselelerinden biri olan Allah-âlem ilişkisi ister deist, ister teist, ister ateist veya agnostik olsun her filozofu yakından ilgilendiren bir problemler yumağıdır. İslâm felsefesinde çok önemli bir yer tutan bu mesele âlemin ezelîliği, yaratılmışlığı, sudûr teorisi ve sebeplilik problemlerini de içermektedir.

II.3.1. Âlemin Ezelîliği

Meşşâî filozofların âlemin ezelîliğine yönelik kanıtlarından sadece dördü İslâm düşüncesinde eleştiri konusu yapılmıştır. Filozoflar bu delillerden ikincisinde, zamanın; üçüncüsünde âlemin imkân niteliğinin ve dördüncüsünde de maddenin ezelîliğinden kalkarak âlemin ezelî olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Onların bu konudaki en güçlü delilleri birinci delil olduğundan dolayı burada yalnızca bu delil ve buna yöneltilen eleştirilere yer verilecektir.

Filozofların ilk delilleri, Allah'ın zât ve sıfatları ile sebeplilik problemi çerçevesinde oluşturulmuştur. Onların, Allah-âlem ilişkisine yaklaşımları şöyle bir dilemmaya dayanmaktadır: Allah, âlemi ezelde yaratmayarak onu ya sırf imkân halinde bırakacaktı ki, bu durumda onun ebediyyen varlık alanına çıkmaması gerekirdi ya da onu ezelde yaratmış olmalıdır. Sebeplilik ilkesinden kalkarak kurulan bu dilemma sonucunda filozoflar, ezelî olandan ezelî olanın sudûr edeceği biçiminde bir hipotez geliştirmişlerdir. Bu hipotez gereğince ezelî olandan sonradan olanın sudûr etmesi imkânsızdır. Bu hususu kanıtlamak için filozoflar, âlemin hâdisliği iddiasının çözümsüz birçok probleme yol açtığını ortaya koymaya çalışmışlar; sözgelimi şâyet âlemden önce bir yokluk söz konusu ise o takdirde Allah'ın fiilinin ne olacağı meselesine dikkat çekmişlerdir. Hiçbir şey yapmıyor denilecek olursa bu pasif bir tanrı anlayışını gerektirir; eğer bir şey yapıyor idiyse henüz

âlem yok olduğuna göre o yaptığı şey nedir? Elbette ki mutlak bir varlık hakkında sorulmaması gereken bu sorunun, insan doğasında var olan merak ve hayret duygusunun bir sonucu olmakla birlikte, tatmin edici hiçbir cevabı da yoktur.

Öte yandan şâyet âlem belli bir zaman biriminde ortaya çıktıysa, ondan önce veya sonra değil de neden o anda meydana gelmiştir? Meşşâîler, âlemin, o belirli zaman biriminde yaratılmasını gerekli kılanın ne olduğu konusunda ortaya konan çeşitli açıklama modellerinin geçersizliğini göstermeye çalışırlar. Onlara göre âlemin belli bir zaman biriminde yaratılması Allah'ın kudretine, bir amaç gözetmesine ya da iradesine dayanarak açıklanamaz. Bu durumda Allah'ın âlemi bu zaman biriminde yaratmasında bir amaç gözettiği fikri kâmil bir ilah anlayışıyla bağdaşmaz. Aynı şekilde âlemin belirli bir zaman biriminde yaratılmasını Allah'ın kudretine bağlamak da mümkün değildir. Bir başka söyleyişle Allah'ın bu anın öncesinde yaratmaya kudretinin yetmediği görüşü de kâmil ilah anlayışına uymamaktadır. Öte yandan, âlemin belirli zaman biriminde yaratılmasını gerekli kılan ve bu yönde ilahî iradeyi etkileyen daha üstün bir irade mi var, diye bir soru hatıra gelebilir. Filozoflara göre ilahî iradenin üzerinde daha üstün bir iradeyi düşünmek tanrı kavramıyla bağdaşmaz. Ayrıca böyle bir durum söz konusu ise âlemi yaratmadan önceki iradesi ile yarattıktan sonraki iradesi arasında bir fark olmalıdır. Oysa Allah'ın sıfatı olan iradedeki değişim, O'nun zâtında da bir değişim olabileceği fikrini çağrıştırdığı için asla kabul edilemez. Çünkü değişikliğe uğrama ezelî varlığın değil mümkin varlıkların temel özelliğidir. Böylece onlar, zâtında ve dolayısıyla sıfatlarında değişme bulunmayan ve sürekli bir fail olan Allah tarafından yaratılan âlemin hâdis değil ezelî olması gerektiğini iddia etmişlerdir. (İbn Sînâ, 1985:288-292; İbn Rüşd, 1983:151-152)

Bu delili eleştiren düşünürler, Allah'ın iradesi kavramının tahlilinden kalkarak, filozofların âlemin hâdis olmasının imkânsızlığını kanıtlayamadıklarını göstermek istemişlerdir. Bu düşünürlerin dikkat çektikleri nokta, filozofların "ezelî olandan hâdis bir varlığın çıkmayacağı" hipotezini tutarlı olarak sürdüremeyecekleridir. Zira kadîm olandan hâdisin meydana gelmesi mümkün değilse, o zaman bu, hâdis varlıkların teselsülünü kabul etmek anlamına gelir ki, bu durumda onların Allah'ın varlığını kanıtlamaları hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Filozoflar, Allah'ın ezelî varlığını kabul ettiklerine göre onların ezelîden hâdis olanın meydana gelmesini de kabul etmeleri gerekir. Zira onlar, hem bir bütün olarak âlemi hem de âlemdeki cüzî varlıkları mümkin olarak görmektedirler; bu durumda filozofların Allah'ın bir bütün olarak âlemi yarattığını kabul etmeleri gibi âlemdeki

cüzî varlıkları yaratmasını da kabul etmeleri gerekecektir; bu ise Allah'ın yalnızca ezelde değil zaman içinde de varlıklar yaratacağı anlamına gelir. Böylece söz konusu delili eleştiren düşünürler, filozofların Allah'ın âlemi zaman içinde yaratmasının imkânsızlığını savunamayacaklarını iddia ederler. Gazâlî, 1990:52, 62-65; İbn Teymiyye, 1997:II/203-204; Kemal Paşazâde, 1987:110; Arslan, 1987:87-88)

Filozofların fail ile fiil arasında bir zaman aralığını düşünmeyi imkânsız görmeleri karşısında Gazâlî gibi düşünürler, irade ile fiil arasında böyle bir zamansal boşluğun bulunabileceğine dikkat çekmişlerdir. Bu yaklaşımını temellendirmek üzere Gazâlî, fakih kimliğini ön plana çıkartarak İslâm hukukundaki kesin ve şartlı boşamadan örnekler verir. Kesin boşamada, "boşadım" sözüyle boşanmanın gerçekleşmesini, yani fail, irade ve fiil arasında zamanca bir ayrılığın bulunmamasını filozofların âlemin ezelîliği hakkındaki görüşlerine benzetir. Bununla birlikte o, şartlı boşamada "Şu eve girecek olursa eşimi boşadım" örneğinde olduğu gibi bir failin, iradesi ile fiili arasında bir zaman aralığının bulunduğuna dikkat çeker. Böylece o, Allah'ın âlemi sonradan yaratmasının filozofların iddiasının aksine mümkün olduğunu belirtir. (Gazâlî, 1990:50 İbn Teymiyye, 1985:II/129-130; Kemal Paşa-zâde, 1987:92-107; Güzel, 1991:75-77) Ancak, şartlı boşama örneğinin âlemin hâdisliğini açıklamak için birebir kullanılmasının, filozofların dile getirdikleri birtakım sakıncaları beraberinde getireceği açıktır. Şöyle ki, şartlı boşamada, boşayanın bir amacı gözetmiş olması, âlemin yaratılmasının da bir amaca yönelik olması fikrini çağrıştırır. Oysa Allah'ın fiillerinin gayeyle nitelendirilmesi O'nun eksik bir varlık olduğu anlamına gelecektir. Bu tür sakıncalardan kaçınmak üzere filozofların âlemin sonradanlığı fikrini reddetmelerinin aksine Gazâlî, kelâmcıların Allah'ın iradesi anlayışlarından destek alarak söz konusu fikri temellendirmeye çalışır. Kelâmcılara göre, Allah'ın iradesi, benzer şartları haiz eşit düzeydeki varlıklardan birini sebep bulunmaksızın ve gaye gözetmeksizin tercih etmek anlamına gelmektedir; işte hür ve mutlak irade budur. Bâkıllânî, 1986:53-55; el-İsferâyînî 1988:140; İbn Teymiyye, 1997: I/454-457) Üstelik Gazâlî ve Meklâtî, filozofların insanın bilgisine kıyasla Allah'ın bilgisinin anlaşılmasının imkân dahilinde olmadığı görüşünü irade meselesine taşır ve insan iradesinin özelliği dikkate alınarak ilahî iradenin mahiyetinin belirlenemeyeceğini savunur. Bu da mutlak iradede seçme özgürlüğünün bulunduğu anlamına gelir. Yani Allah *mûcibü'n-bi'z-zât* değil *fâil-i muhtârdır*. (Gazâlî, 1990:57-62; Meklâtî, 1977:97-100)

İbn Rüşd, Allah'ın mutlak iradesinden kalkarak âlemin hâdisliğini savunan kelâmcıların, filozofların dile getirdikleri problemleri görmezlikten gel-

diğini söyler ve bu sebeple onların eleştirilerinin sofistik olduğunu iddia eder. Bu çerçevede İbn Rüşd, tıpkı Gazâlî gibi irade kavramını tahlil eder. Meşşâîlere göre, bu âlemde bulunan ve iradeye konu olan iki nesne asla birbirine tam olarak eşit değildir. Sözgelimi, önüne bırakılan iki bardak sudan birini seçip içmesi istenen susuz bir insan, İbn Rüşd'e göre söz konusu iki bardaktan birini keyfî olarak seçmez; tam aksine kendisinin yakınında duranı ya da kullandığı ele yakın olanı seçer. Gazâlî'nin aksine, ilahi irade ile beşerî irade arasında bir analoji kurmanın geçerli olduğu fikrini benimseyen İbn Rüşd'e göre, Allah'ın zâtından ya da bilgisinden bağımsız olarak görülen irade kavramının içeriğinden gaye fikrini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Buna karşın o, kâmil bir ilah anlayışının Allah'ın iradesi bulunduğunu kabul etmeyi gerektirdiğinin de farkındadır. Bu durumda, âlemi yaratmama yerine yaratmayı tercih etmesinin Allah'ın iradesinden kaynaklandığını belirtir. Böylece İbn Rüşd, kelâmcıların ilahî irade tanımlamalarını, Allah'ın hikmetiyle bağdaşmayan ve O'nun âleme yerleştirdiği düzeni kavramaktan aciz bir anlayış olarak değerlendirir. Zira Allah'ın âlemdeki sanatı öylesine mükemmeldir ki bunun keyfî tercihlerle ortaya çıkmış olmasına imkân yoktur. Bu bağlamda İbn Rüşd, "Allah'ın yaratışında hiçbir değişme yoktur" (*er-Rûm* 30:30) âyetine dikkat çekmek suretiyle, bu düzeni keyfî tercihlerin ürünü olarak görmek isteyen kelâmcıları, harika bir sanatı ve dolayısıyla sanatkârı kavrayamayan kişiler olarak niteler. (İbn Rüşd, 1993:51-52)

Bu delilde filozoflar, Allah'ın cömertliğinden ve salt iyi oluşundan kalkarak âlemin ezelî olması gerektiği görüşünü temellendirmeye çalışmışlardır. Ne var ki hemen bütün kelâmcılar, âlemin ezelîliği fikrini Dehriyye'ye özgü bir fikir olarak görmüşler, bu anlayışın eninde sonunda ya ateizme ya da şirk anlayışına yol açacağını varsaymışlar ve bundan dolayı Meşşâîleri küfre düşmekle itham etmişlerdir. Oysa Meşşâî filozoflar âlemi asla Dehrîlerin anladığı biçimde ezelî görmemişlerdir. Öte yandan İbn Hazm'ın, *kadîm* teriminin Kur'ân'da yaratılmış varlıklar için kullanıldığını belirterek kelâmcıların bu kavramı Allah'ın sübûtî sıfatı olarak görmelerini eleştirmesi (İbn Hazm, 1996:I/410) ve İbn Rüşd'ün Kur'ân'daki bazı âyetlerin âlemin ezelîliği görüşünü destekler nitelikte olduğunu belirtmesi gibi hususlar dikkate alındığında, filozofların âlemin ezelî olduğu görüşünü din-dışı bir anlayış olarak saymadıkları görülmektedir. Bu bakımdan, âlemin ezelîliği anlayışı sebebiyle filozofları küfürle itham etmek İslâm'ın düşünceye tanıdığı hoşgörüyle bağdaşmamaktadır. Zira ister hâdis isterse ezelî olsun bütün İslâm düşünürlerine göre âlem, Allah tarafından yaratılmıştır.

II.3.2. Sudûr Kuramının Eleştirilmesi

Sudûr kuramı, metafiziğin en önemli meselelerinden biri olan Allah-âlem ilişkisini yorumlamanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler, sudûr teorisi sayesinde bir yandan Allah'ın mutlak birliği ve O'nun basît bir varlık olduğu ilkesiyle çelişkiye düşmemeyi, bir yandan da âlemdeki çokluğun ortaya çıkışını ve mutlak birle olan bağını izah etmeyi amaçlamışlardır.

Ancak, Gazâlî başta olmak üzere çok sayıda düşünür, bu nazariyenin kendi içinde tutarsız; dinî ve ilmî bakımdan ise geçersiz olduğunu iddia etmişlerdir. Bu çerçevede kimi düşünürler, sudur kuramında kullanılan esas ilke ve görüşlerin geçerliliğini temelden sorgulamışlardır. Sözgelimi İbn Teymiyye, filozofların, Allah'ın yarattığı varlığın akıl olduğu görüşlerinin dayandığı, "Allah'ın yarattığı ilk şey, akıldır" (Aclûnî, 1932: I/263; 1933:II/148) biçiminde ifade edilen ve daha çok Bâtınî-İsmâilî Şiası tarafından sloganlaştırılan sözün zayıf bir hadis olduğunu söyleyerek bu nazariyenin, dinî ve burhanî bir temelinin bulunmadığını iddia etmiştir. Öte yandan o, aklın dilde insana ait bir araz anlamına geldiğini söyleyerek filozofların, aklı ontolojik bir değer olarak kabul etmelerinin ve melekler seviyesinde görmelerinin rasyonel ve dinî hiçbir temelinin olmadığını söyler. (İbn Teymiyye, 1993:II/30-32, 198) Zira sudûrcuların, onuncu akıl olan Faal Akl'ın dinî terminolojideki Cebrâil anlamına geldiğini iddia etmelerinin tamamen varsayımdan öte bir dayanağı bulunmamaktadır. Çünkü şâyet Faal Akıl, Cebrâil anlamına geliyorsa naslarda Cebrâil'in ay-altı âlemi var etme ve yönetme gibi bir görevi yoktur. Bazı düşünürler ise bu nazariyede ayrık akılların sayısının on ve feleklerin sayısının dokuz ile sınırlandırılmasının herhangi bir dayanağının bulunmadığını söylemişlerdir. Çünkü genellikle bu bilgi, gök kürelerinin hareketlerinin sınıflandırılıp anlamlandırılmasına dayanmaktadır. Bir başka deyişle gök kürelerinin farklı şekilde sınıflandırılması durumunda ayrık akılların sayısı da değişecektir. (Ebu'l-Berekât Bağdâdî, 1938:III/158; İbn Teymiyye, 1993:II/23) Demek ki kozmolojik telakki değiştiğinde bu teori temelden çökecektir ve nitekim Kopernik ile birlikte bu da gerçekleşmiştir.

Sudûra yöneltilen diğer bazı eleştiriler ise benimsenen ilkeler ile nazariye arasında bir tutarsızlığın bulunduğunu göstermeyi amaçlar. Sözgelimi Gazâlî, ilk sebepli olan ilk akla tanınan özelliğin aynıyla Allah'ta da düşünülebileceğini, dolayısıyla çoğalmanın öncelikle İlk Akıl'da değil Allah'ta başlaması gerektiğini ya da bu çoğalmanın akıllarda da başlamayarak sudûrun tek tek bireylerden oluşan varlıklarda yalın olarak gerçekleşmesi icap ettiğini belirtmiştir. Mesela filozoflar, İlk Akl'ın imkân niteliği ile var-

lığını birbirinden ayırmışlar ve böylece ondan iki ayrı varlığın sudûr ettiğini söylemişlerdir. Bu durumda Allah'ın varlığı ile O'nun zorunlu niteliğini de birbirinden ayırıp çokluğun ortaya çıkışını O'ndan başlatmak pekâlâ mümkündür. Ayrıca onlar İlk Akl'ın kendi varlığını ve ilkesini düşünmesini de iki farklı düşünüş olarak nitelendirmişlerdir; bu açıdan bakılacak olursa Allah'ın da kendini ve başka bir varlığa ilke oluşunu birbirinden ayırmak ve böylece çokluğun O'ndan sudûr ettiğini söylemek mümkündür. (Gazâlî, 1990:101-102).

Öte yandan sudûr teorisinin, Allah'ın iradesini son derece kısıtladığı ve bir tür yaratma fiilini aracı varlıklara yani ikinci faillere verdiği için bu nazariyeyi savunan filozofların şirke düştükleri iddia edilmiştir. Sözgelimi İbn Haldun, "(...) bilmediğiniz daha nice şeyleri yaratır" (*en-Nahl* 16:8) âyetine dikkat çekerek sudûrcuların Allah'ın sadece aklı yaratmış olduğu görüşlerinin nasla çeliştiğini belirtir. (İbn Haldûn, trsz.: 483) İbn Teymiyye ise bu nazariyede Allah'tan başka varlıklara da bir tür yaratma gücünün verilmesini şirkin, felsefî ifadesi sayar. Ona göre *sudûr*, *ibdâ* ya da *halk* gibi yoktan yaratma anlamında olmayıp *tevellüd* yani irade dışı bir doğumdur. Bu sebeple sudûrun, Hıristiyanların üçlemesinden ya da müşrik Arapların Allah'a kızlar nisbet etmesinden hiçbir farkı bulunmamaktadır. Kur'ân'ın "O, doğurmamış ve doğmamıştır" (*el-İhlâs* 112:3) âyetiyle Allah'ın ontolojik olarak hiçbir varlıkla bu tür bir ilişkisi bulunmadığını ve O'nun gerçek yaratıcı olduğunu ısrarla vurgulamasını (*el-En'âm* 6:102) göz önünde bulunduran İbn Teymiyye, sudûr nazariyesini, tevhid akîdesiyle bağdaşmayan bir anlayış olarak değerlendirir. İbn Teymiyye, 1993:I/216-217)

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîlerce savunulan sudûr teorisini Meşşâî bir filozof olarak İbn Rüşd, kesinlikle benimsememektedir. Hatta o, basit olan birden çokluğun çıkmasını kabul etmedikçe, âlemdeki varlıkların gerçek yaratıcısının Allah olduğunu savunmanın mümkün olmayacağına dikkat çekerek Gazâlî'ye hak verir. (İbn Rüşd, 1993:111-112, 145-146)

II.3.3. Sebeplilik İlkesi

İnsan aklının vazgeçilmez ilkelerinden biri olan sebeplilik, gündelik hayattan bilime, teknolojiden felsefeye kadar pek çok alanda merkezî bir öneme sahiptir. Bu ilke göz önünde bulundurulmadığında düzenli bir hayat mümkün olmayacağı gibi bir bilim adamının laboratuarda çalışması ve bir düşünürün felsefe yapması da mümkün olmaz. Bununla birlikte düşünce akımlarının sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin niteliği, zorunluluğu ve kaynağı hakkında farklı görüşleri benimsemesi felsefe yapmanın doğal gereğidir. İslâm dünyasında Dehrîler, Meşşâîler ve kelâmcılar olmak üzere üç düşünce akımının sebeplilik ilkesini farklı biçimde yorumlamış oldukları

anlaşılmaktadır. Dehrîler, kendilerine özgü tabiat yorumunda sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki olduğunu, belli sebeplerin belli sonuçları doğurduğunu ve sonuçların ancak bu sebepler tarafından açıklanabileceğini savunmuşlardır. Ayrıca onlar tabiatın ötesinde bir metafizik alanın bulunacağını reddederek Allah'ın varlığını inkâr etmişlerdir. Kelâmcılar ise metafizikte Allah'ın mutlak iradesi ile O'nun bu âlemde sürekli fail olduğu inancından kalkarak atomcu bir fizik anlayışı geliştirmişler ve bu bağlamda sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını iddia etmişlerdir. Meşşâîler ise bir yandan Dehrîler gibi tabiatta sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğunu söylerlerken bir yandan da kelâmcılar gibi tabiattan metafiziğe uzanan bir sebeplilik anlayışını benimsemişler ve böylece Allah'ın âlemde bulunan varlıkların gerçek faili olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bir başka deyişle onlar, diğer iki düşünce akımının yaklaşımını mezcederek bir sentez oluşturmuşlardır ki bu durumda her iki düşünce akımının söz konusu sentezi eleştirmesi son derece tabiîdir.

Ancak kelâmcıların, filozoflardan önce sebepliliği benimseyen baka bazı kelâmcıları eleştirdikleri bilinmektedir. Gazâlî ise bu eleştirileri sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Nitekim o, Allah'ın varlığı meselesinde olduğu gibi Meşşâîleri bir dilemma ile karşı karşıya bırakmaya çalışmıştır. Buna göre filozoflar ya Dehrîler gibi sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğu görüşünü benimseyerek Allah'ın iradesini sınırlandıracak ve Kur'ân'da sözü edilen mucizeleri inkâr edeceklerdir ya da kelâmcılar gibi sebeplilik ilişkisinin zorunlu olmadığını söyleyerek Allah'ın mutlak iradesini ve mucizelerin gerçekliğini kabul etmek durumunda kalacaklardır. (Gazâlî, 1990:191, 192, 194).

Gazâlî'nin bu dilemmadan sonra geliştirdiği tüm argümanlar, filozofların sebeplilik meselesinde kelâmcı bakış açısını benimsemelerinin zorunlu olduğunu göstermeye yöneliktir. Öncelikle Gazâlî, tabiat alanında sebepliliğin zorunlu olduğu görüşünün geçersizliğini kanıtlamaya çalışır. Ona göre, sebepliliğin zorunlu olduğu görüşünün tek bir dayanağı bulunmaktadır; bu da ateşin pamuğa ilişir ilişmez pamuğun yanmasının gözlenmesidir. Gerçekte ne Gazâlî ne de diğer kelâmcılar gözlemin değerini göz ardı etmiş değillerdir; çünkü söz konusu düşünürler, Hz. Peygamber'in hayatının gözlenmesinden ve bunun aktarılmasından ibaret olan Hadîs ilmini, dinî düşüncelerinin temel kaynaklarından biri olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte Gazâlî, gözlem ile gözlemin yorumlanması arasındaki farka dikkat çeker ve bu hususu şöyle bir misalle açıklar: Sözgelimi doğuştan görme özürlü olan ve gece ile gündüz farklılığına Güneşin yol açtığı bilgisine sahip olmayan birinin bulunduğunu varsayalım. Bu kimse bir gündüz vak-

ti ansızın görme yeteneğini kazanmış olsa hiç tereddüt etmeden varlıkları görmesinin sebebinin kendi gözü olduğunu söyleyecektir. Ancak gece olunca artık nesneleri göremeyecek ve görmesinin gerçek sebebinin Güneş olduğunu anlayacaktır. Bir başka deyişle Gazâlî'ye göre bu kişinin gündüz vakti yaptığı değerlendirme ne ölçüde doğruysa, bir kişinin pamuğun yanmasının sebebini ateş olarak değerlendirmesi de o ölçüde doğrudur. Demek oluyor ki, bütün kelâmcılara göre bu olayda ateşin dokunmasıyla pamuğun yanması gözleminden çıkarılabilecek tek geçerli sonuç, pamuğun yanmasının sebebinin ateş değil, bu ikisinin birlikteliği olduğudur. (Gazzâlî, 1990:196-197)

Gazâlî'nin, filozofların ya Dehrîlerin ya da kelâmcıların sebeplilik anlayışlarından birini benimsemeleri gerektiği dilemması karşısında İbn Rüşd, öncelikle filozoflar ile Dehrîlerin farklı düşünce akımlarını temsil etmeleri hususuna dikkat çeker. Bu çerçevede o, Meşşâîlerin Allah'ın varlığını kanıtlayan delillerinin bulunduğunu ima ederek söz konusu düşünürlerin, Dehrîlerden ayrı bir düşünce akımı olduğu hususunun altını çizer. Öte yandan Gazâlî'nin verdiği bazı örneklerden yola çıkarak kelâmcıların anladığı şekildeki sebepliliği filozofların benimsemelerinin mümkün olmadığını söyler. Zira ona göre kelâmcılar tabiat alanında sebep sonuç ilişkisini bir hayal ürünü, vehim olarak görmüşlerdir. (İbn Rüşd, 1993:33,293) Ancak İbn Rüşd'den önce de İbn Hazm, sebepliliği inkâr etmeyi sofistçe bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. (İbn Hazm, 1996:III/168-169)

Pek çok konuda filozofları eleştirmekten çekinmeyen İbn Teymiyye, kelâmcıların sebepliliği inkâr etmelerinin ve sebep ile sebepli arasında yalnızca bir birliktelik ilişkisi bulunduğu görüşlerinin Kur'ân'a uygun bir anlayış olmadığını belirtir. Nitekim "(...) sonunda onlar (o rüzgârlar) ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve onunla her türlü türlü meyveler çıkarırız" (*el-A'râf* 7:57) âyetinde rüzgâr vasıtasıyla bulutun taşınması, su sebebiyle ürünlerin yetişmesi arasındaki ilişkiyi açıklamak için 'birlikteliği' ifade eden '*inde* zarfının değil sebepliliği gösteren *bihi* zarfının kullanıldığına dikkat çekerek kelâmcıların yaklaşımının doğru olmadığını belirtir. (İbn Teymiyye, 1998:IV/499-500) "Allah'ın kanununda (*sünne*) bir değişme bulamazsın" (*el-Fâtır* 35:43) âyetine dikkat çeken İbn Rüşd, Kur'ân'ın, sebeplilik ilkesini açık bir şekilde benimsemiş olduğunu ve bunun karşısına, *Allah'ın âdeti* gibi muğlak bir ifadeyi koyup savunmanın doğru olmadığını söyler. Zira aksi durumda, "Her fiilin bir faili bulunur" önermesini benimsemek ve böylece âlemden kalkarak Allah'ın varlığının ispatlamak mümkün olmayacaktır. (İbn Rüşd, 1968:143)

Gazâlî'nin sebeplilik ilkesinin zorunlu olması durumunda filozofların Kur'ân'da geçen mucizeleri inkâr etme durumunda kalacakları uyarısına karşı İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te felsefî nitelikli bir açıklama yapmaz. (İbn Rüşd, 1993:294) *el-Keşf*'te ise Kur'ân'da Hz. Peygamber'den mucize bekleyen müşriklere verilen cevaplara dikkat çekmek suretiyle peygamberliğin ispatının mucizeye dayandırılması anlayışına karşı çıkar. Ona göre hastalığı tedavi etmek ile doktor arasındaki ilişkinin dindeki karşılığı şeriat getirme ile peygamberlik arasındaki ilişkidir. (İbn Rüşd, 1968:121-134) Böylece İbn Rüşd'ün hissî mucizeleri aklîleştirmekten özenle kaçındığı ve bu meseleyi görmezlikten geldiği anlaşılmaktadır.

Sebeplilik meselesinde, kelâmcıların yönelttiği eleştirilerle İbn Rüşd'ün bu eleştirilere verdiği cevaplar karşılaştırıldığında, bir akımın diğerinin görüşlerini farklı mecralarda değerlendirdiği görülür. Bunun sebebinin, sebeplilik ilkesinin âlemin ezelîliği meselesiyle derinden ilişkili olması olduğu anlaşılır. Zira filozofların dile getirdikleri gibi sebeplilik ilkesinin zorunlu olduğu kabul edildiği takdirde, âlemin ezelî olduğu görüşünü temellendirmek mümkün olacaktır. Bunun aksine, söz konusu ilke Allah'ın dilemesine bağlanacak olursa bu kez de âlemin hâdis olduğunu ispatlamak kolaylaşacaktır.

Bağlantılı olduğu konulardan soyutlayarak sebeplilik meselesinin kelâmcılarca değerlendirilmesine bakıldığında onların filozofları bir ölçüde doğru anlamamış oldukları görülür. Sözgelimi Gazâlî'nin iddiasının aksine filozoflar, sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğu görüşünden yola çıkarak Allah'ın âlem üzerindeki etkinliğini inkâr etmiş değillerdir. Zira onlar her ne kadar cansız varlıklarda bir özelliğin bulunduğunu kabul etseler de bu hususu Allah'ın iradesinin kısıtlanması olarak yorumlamamışlar ve hatta onlar Allah'a es-Sebebu'l-ûlâ sıfatını isnat ederek bu düzeni yaratanın Allah olduğunu açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Öte yandan İbn Rüşd'ün iddiasının aksine kelâmcılar da sebeplilik bağıntısını bütünüyle inkâr etmiş sayılmazlar. Sözgelimi Gazâlî, boğazı kesilen bir insanın öleceğinden kuşku duyulamayacağını ifade ederken eleştirdiği hususun sebeplilik değil, o insanın zorunlu olarak öleceği iddiası olduğunu belirtir. (Gazzâlî, trsz.: 140) Bir başka deyişle Gazâlî, sebep sonuç arasındaki ilişkiyi tabiatın kendi içinde değil tabiat-üstü alanla bağlantı kurarak açıklamaya çalışmıştır. Bu sebeple İbn Rüşd'ün, kelâmcıları bilimin gelişmesini engellemek ve Allah'ın varlığını ispatlamayı imkânsız hale getirmekle suçlamasına katılmak mümkün gözükmemektedir.

Bununla birlikte kelâmcıların, sebepliliğin zorunlu olduğunun kabul edilmesi durumunda mucizenin açıklanamayacağı eleştirilerinin yerinde oldu-

ğu anlaşılmaktadır. Onlar, *Allah'ın âdeti* kavramı etrafında geliştirdikleri sebeplilik anlayışı sayesinde âlemin düzenli işleyişinin kısa süreli olarak askıya alınmasını mümkün görmüşler ve böylece mucizeyi makul bir biçimde açıklayabilmişlerdir. Bir başka deyişle kelâmcılar, Allah'ın kudretine ve mucize olgusuna yer veren dinî naslarla uzlaşan felsefî bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Buna karşın sözgelimi İbn Rüşd, sebepliliğin zorunlu olduğu görüşünün bir uzantısı olarak mucizeyi iman sınırları içine hapsetmiş; din ile felsefenin alanlarını ayırmaya gayret göstermiştir. Bu durum bize, filozofların felsefe ile İslâm'ın uzlaştırılması yaklaşımlarında ilginç bir paradoksu göstermektedir. Zira sebepliliğin ortaçağda anlaşılmasında kelâmcılar daha iyi bir din-felsefe yaklaşımını ifade ederlerken, filozoflar bu hususu göz ardı etmeyi tercih etmişlerdir. Öte yandan filozofların, kelâmcıların sebeplilik anlayışının bilginin objektif geçerliliğini reddeden bir görüşe götüreceği endişesini taşıdıkları ve bu açıdan haklı oldukları da bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'ün hem bilimi hem de âlemdeki hikmeti ve bilgeliği kaygan bir zeminden uzaklaştırmasının değerli bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân'ın sebeplilik anlayışını reddetmediği ve onun yalnızca tabiî sebeplerin nihaî illet olarak görülmemesi gerektiğini vurguladığı hususu göz önünde bulundurulacak olursa filozofların sebeplilik meselesindeki yaklaşımlarının kelâmcılar tarafından din-dışı sayılmak istenmesinin pek de haklı bir yanının bulunmadığı görülür.

Kaynaklar

Aclûnî, (I/1932; II/1933). *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî.

Arslan, Ahmet, (1987). *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Bâkıllânî, (1986). *el-İnsâf fîmâ yecib i'tikâdüh ve lâ yecûzü'l-cehl bih*, tah. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, (1938). *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyyeti Dâ'irati'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye.

Fârâbî, (1988). *et-Ta'lîkât*, tah. Cafer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-Menâhil.

Fârâbî, (1991). *Kitâbü'l-Mille ve nüsûs ührâ*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Gazâlî, (1964). *Fedâ'ihu'l-bâtıniyye*, tah. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye.

Gazâlî, (1971). *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, tah. Fadlullah Şehâde, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Gazâlî, (1990). *Tehâfütü'l-felâsife*, tah. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Gazâlî, (1993). *el-Müstesfâ fî 'ilmi'l-üsûl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Gazâlî, (1997). *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmû'atü resâ'ili'l-imâmi'l-Gazâlî* içinde), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Gazâlî, (trsz.). *Mi'yârü'l-'ilm fi fenni'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-Endülüs.

Güzel, Abdürrahim, (1991). *Karabâğî ve Tehâfüt'ü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hucvîrî, (trsz.). *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Mahmûd ve Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim, Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî.

İbn Haldûn, (trsz.). *Mukaddime*, Kahire: Dârü'ş-Şa'b.

İbn Hazm, (1983). *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-elfâzı'l-'âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, (*Resâ'ilü İbni Hazm el-Endülüsî* içinde) tah. İhsân Abbâs, Beyrut: el-Mü'essetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

İbn Hazm, (1996). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, tah. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Rüşd, (1968). *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâ'idi'l-mille*, (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde) tah. Mustafâ Abdülcevvâd Umrân, Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü't-Ticâriyye.

İbn Rüşd, (1968). *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittisâl*, (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), tah. Mustafâ Abdülcevvâd Umrân, Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü't-Ticâriyye.

İbn Rüşd, (1983). *Kitâbü's-Simâ'i't-tabî'î*, tah. Josep Puig, Madrid: İnstituto Hispano-Arabe de Cultura Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

İbn Rüşd, (1993). *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tah. Muhammed el-Arîbî, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî.

İbn Salâh, (1986). *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbn Salâh*, tah. Abdülmuti Emîn Kalacî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İbn Sînâ, (1985). *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, tah. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde.

İbn Sînâ, (1992). *el-İşârât ve't-tenbîhât*, tah. Süleymân Dünyâ, Beyrut: Mü'essesetü'n-Nu'mân.

İbn Teymiyye, (1985). *Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Teymiyye, (1993). *er-Redd 'ale'l-mantıkıyyîn*, tah. Refîk el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî.

İbn Teymiyye, (1997). *Der'ü te'ârudi'l-'akl ve'n-nakl*, tah. Abdüllatîf Abdurrahmân, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Teymiyye, (1998). *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, tah. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad: Mektebetü'l-Abîkân.

İbn Teymiyye, (trsz.). *Nakdu'l-mantık*, tah. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye.

İbn Tufeyl, (1974). *Hayy bin Yakzân*, nşr. Fârûk Sad, Beyrut: y.e.

İsferâyînî, (1988) *et-Tebsir fi'd-dîn ve temyîzü'l-firkati'n-nâciye 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kemal Paşa-zâde, (1987). *Tehâfüt Hâşiyesi* (*Hâşiya 'alâ Tahâfut al-falâsifa*), çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Meklâtî, (1977). *Kitâbü Lübâbi'l-'ukûl fi'r-redd 'ale'l-felâsife fi 'ilmi'l-usûl*, tah. Fevkıye Hüseyin Mahmûd, Kahire: Dâr'ül-Ensâr.

Suyutî, (trsz.). *Savnü'l-mantık ve'l-kelam 'an fenni'l-mantık ve'l-kelam*, tah. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Şâtıbî, (trsz.). *el-Muvâfakât fi üsûli'ş-şerî'a*, tah. Abdullah Drâz, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife,

Şehristânî, (1976). *Kitâbü Musâra'ati'l-felâsife*, tah. Süheyr Muhammed Muhtâr, y.y.:y.e.

Tevhîdî Ebu Hayyân, (trsz.). *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-mü'ânese*, tah. Ahmed Emîn/ Ahmed ez-Zîn, y.y.: Dârü Mektebeti'l-Hayât.

Toktaş, Fatih, (2004). *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları.

8. BÖLÜM

ONUNCU YÜZYILDA FELSEFÎ BİR TOPLULUK OLARAK İHVÂN-I SAFÂ

ONUNCU YÜZYILDA FELSEFÎ BİR TOPLULUK OLARAK İHVÂN-I SAFÂ

Bayram Ali ÇETİNKAYA

Onuncu yüzyıl, İslâm düşüncesi için "altın çağ"dır. Zîrâ bu zaman dilimi, sekinci yüzyıldan itibaren başlayan tercüme faaliyetlerinin ve dolayısıyla felsefî düşüncenin İslâm coğrafyasına girmesi, şekillenmesi, kurumsallaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan "birikim" açısından kayda değer bir dönemdir. Keza bu yüzyılda, önde gelen İslâm filozofları (Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Miskeveyh), ortaya çıkmıştır. Bu bölümde İslâm filozoflarından bir grup olan İhvân-ı Safâ'yı konu edineceğiz.

X. yüzyılı siyâsî, ilmî ve felsefî açıdan değerlendirirken, İhvân'ın bu yüzyıldaki bir bilginler ve aydınlar topluluğu olarak siyâsal alandaki duruşuna kısaca dikkat çekmek yerinde olur. Her şeyden önce İhvân-ı Safâ'nın yaşadığı çağda, Sünnî otoriteyi temsil eden Abbâsî Hilafeti Şiî bir hanedan olan Büveyhîlerin baskısı altında bulunuyor ve siyâsî hâkimiyetini günden güne kaybediyordu. Böyle bir ortam, içinde Şiî ve *Mu'tezilî* görüşleri felsefenin neticeleriyle telif ederek popüler bir sistem ortaya koyan İhvân-ı Safâ için pek uygundur. Nitekim onuncu yüzyılın ortaları İhvân-ı Safâ'nın öğretilerini yaymada hareket sahnesi oldu. Onların öğretileri, bu asırda, hicri 373 yılında, Bağdat'ta hilafet merkezindeki hükümdarın kulağına kadar ulaştı.

Hicri 272-273 yıllarında Bağdat'ta yönetimi elinde tutan Samsamuddevle diye de tanınan bu hükümdar –vezir- Merzuban b. Adududdevle b. Rükniüddevle, Büveyh'in oğlu Hasan döneminde Ansiklopedilerini, yani "*İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni çıkardılar, kütüphanelere ve toplantılara dağıtımını sağladılar.

Denilebilir ki, X. ve XI. yüzyıllar, İslâm sanat ve bilimlerinin, felsefenin ve bütün İslâmî bilimlerin genel çerçevesini tesbit eden zeminin oluşturulduğu bir dönemdir.

Filozoflarımızın yaşadığı yüzyılı ve yaşadıkları coğrafya Basra'nın konumunu genel olarak ele alıp değerlendirdikten sonra, asıl mevzumuz olan İhvân-ı Safâ ve felsefesine geçebiliriz.

İhvân-ı Safâ cemiyetinin ismi hakkında ileri sürülen düşüncelere geçmeden önce onların tam ismini belirtmemiz gerekir. Topluluğun tam adı İhvânu's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir. *Er-Risâletü'l-Câmia*'da ise küçük bir farklılıkla "Ehlü'l-Adl" yerine, "Ehlü'l-Mecd", başka bir yerde "Ehlü'l-Basâir" şeklinde geçmektedir.

Bu topluluğun İhvân-ı Safâ ismini almalarına gelince; Goldziher'e göre İhvân-ı Safâ, Arapça'da "dürüst ve sadık" insanları nitelendirmek için kullanılan bu ismi, fikirlerini severek dayandırdıkları, önemli bir eserden almışlardır. Bu da, Yeni Eflatuncu felsefe çevresinde özel bir değer kazanan ve Hint hikmetlerinden bahseden *Kelile ve Dimne* isimli meşhur eserdir. Bu eserde geçen ve sadık arkadaşların işbirliği yapmaları halinde pusuda bekleyen avcının tuzağından ve diğer tehlikelerden kurtulduklarını anlatan "*el-Hamâmetü'l-Mutavvaka*" (*Halkalı Güvercin*) adlı hikaye, İhvân-ı Safâ için sembolik bir anlam ifade etmektedir. Zîrâ bu hikaye, topluluğun yüce maksadını tasvir etmektedir. Maddeden arınmış, acı ve eziyet çekmeyen ruhlar; maddeye bağlanmış ruhların kurtuluşuna vesile olmaktalar. Bunlar acı çeken arkadaşlarını avcının ağından kurtaran "sadık-vefalı yoldaşlardır". Adı geçen hikayenin girişinde konu bizzat kralın bilgeye hitabında "şimdi İhvân-ı Safâ'nın meselini anlat, ilişkileri nasıl başladı ve birbirlerinden nasıl istifade ettiler?" şeklinde ifade edilmiştir ve burada geçen "İhvân-ı Safâ", bu cemaatin isminin kaynağı olmuştur.

Nihaî olarak anlaşılmaktadır ki; topluluğun, İhvân-ı Safâ ismini almasının altında yatan gerçek sebep, mensuplarının kendi aralarında birlik ve beraberliğin olması, amaçlar noktasında ittifakın bulunmasıdır.

İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde bile cemiyet mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, faaliyetlerinde gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun "gizli" bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ* yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da ana nedenini oluşturmaktadır.

İhvân hakkında bize bir takım güvenilir bilgileri sağlayan iki çağdaş otorite vardır: IV./ X. yüzyıl filozofu Ebû Süleyman el-Mantıkî ve öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhidî.

Mantıkî'nin öğrencisi olan Tevhidî, bir iddiaya göre İhvân zümresinin faal azalarından olmasa bile onlar arasında yetişmiş bir kimseydi. İhvân'ın kimliği, İhvân'ın çağdaşı olan Ebû Hayyân et-Tevhidî tarafından yazılan günlüklerde anlatılmaktaydı. Bu günlükler, Ahmed Emin tarafından düzenlenmiş ve *el-İmtâ ve'l-Muânese* adıyla Kahire'de basılmıştır (1939-1944).

İhvân-ı Safâ hakkında ilk ve en güvenilir kaynak konumundaki Ebû Hayyân et-Tevhidî, *Mukabesât*'nda ve benzer şekilde *el-İmtâ ve'l-Muânese*'de, onlarla ilgili yüzyıllardır aktarılan şu anekdotu bildirir:

> "Vezir Samsamuddevle h. 383 yıllarında beni çağırttı ve şunları söyledi: "Bana bundan daha önemli ve düşüncem için daha tehlikeli bir şeyden söz et. Zeyd b. Rufâa'dan beni kuşkulandıran bir söz, bağlanmadığın bir görüş işitiyorum; onun inceleme yapmadığım bir kitabının ve hiçbir şeyi açık olmayan bir görüşünün bulunduğunu duyuyorum. Harfleri zikrediyor, noktaları zikrediyor, "Ba" harfinin altına ancak bir sebeple bir nokta, "ta" harfinin üstüne de ancak bir nedenle iki nokta konulabileceğini sanıyor. Öteki harfler hakkında da benzeri şeyler ileri sürüyor. Onun bunu yaparken kendisini büyültecek bir dava peşinde koştuğuna inanıyorum. Onun görüşü nedir? Ne yapmak istiyor? Ne sokmak istiyor? Ey Ebû Hayyân, senin akşamları onunla beraber olduğunu, onun toplantısına katıldığını ve görüşünü belirttiğini öğrendim... Ne dersin?"
>
> Ona; 'Ey vezir! Teorik ve pratik olarak, onun ne olduğunu benden önce sen biliyorsun, ikiniz arasında eski bir tanışma yakınlık ve beraberlik var' dedim.
>
> Şu karşılığı verdi: 'Bunları bırak, onu bana tanıt'
>
> Ona şöyle dedim: 'O, üstün zekalı, açık zihinli, nazım ve nesir bilgisi zengin, hesap ve belagatta yazısı bulunan, devrinin olaylarını ve görüşlerini bilen, dinler ve mezhepler hakkında geniş bilgiye sahip olan birisidir.'
>
> O; "Pekala! O'nun mezhebi nedir?" Tevhidî bu soruya şöyle cevap verdi; ' O, bir mezhebe ve gruba mensup değildir; basit açıklamalı ve yüzeysel anlatımlı görünen şeyin farklılığı sebebiyle böyle bir şeye gerek duymamıştır. Uzun süre Basra'da yaşadı; burada çeşitli ilim ve meslek erbâbından insanlarla karşılaştı. Bu kişiler arasında; Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî, Ebu'l-Hasen Ali b. Harun ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî, el-Avfî ve benzerleri

zikredilebilir. Onlarla oturup kalktı. On kişilik bir arkadaş grubu vardı. Dostlukları samimi idi. Onlar çok sık toplanırlardı. Sonunda onlar arasında ortak bir görüş oluştu; bir mezhep ortaya koydular. Allah'ın rızasına ulaştıran yolda birbirine yakınlaşıp birleştiklerini sandılar. Onlar şöyle dediler; 'Şerîat bilgisizlikle boyanıp kirlendi, sapıklıklarla karıştı; onu bu kirlerden temizleyecek tek yol felsefedir. Çünkü felsefe itikadî hikmeti ve itikadi maslahatı içermektedir.' Yine onlar, Yunan felsefesinin düzenlenmesi ve Arap Şerîatının tanzim edilmesiyle olgunluğun oluştuğunu sandılar. Felsefenin tüm dallarını kapsayan 50 risâle yazdılar. Felsefenin ilmî ve amelî tüm yönlerini içine alan bu risâleleri bilimlere göre ayırdılar ve onlara birer fihrist koydular. Sonra da onları Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ diye adlandırdılar. Onlar da (yazarların) adlarını belirtmediler, kendi adlarını sakladılar. Bu risâleleri, dinî kelimeler ve benzeri şerîatle ilgili deyimler ve seçtikleri yola götürecek harflerle adlandırdılar." (Tevhidî, 1929: 45- 46; Tevhidî, 1982: 171-173; el-Kıftî, 1326: 59).

Bu cemiyetin kimliği ve eserleri bir başka yönden önem arzetmektedir. Zîrâ Basra menşeli olan İhvân-ı Safâ grubu, yaklaşık 373/983 yıllarında "*Risâleler*"iyle artık tanınmaktaydı; grubun manevî doktrinlerini ve felsefî sistemini ihtiva eden *Risâleler* yaygın şekilde okunmaktaydı. Ancak onların h. 334-447 / m. 946-1055 arasında ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Bir başka tartışma konusu da cemiyetin nerede nasıl kurulduğudur. Bizzat İhvân-ı Safâ, *Resâil*'de anlattığına göre Cemiyet'in üyeleri çeşitli şehirlere yayılmıştır. Kıftî'nin açıklamasına bakılırsa, faaliyet merkezleri Basradır. Cemiyet'in Bağdat ve Mısır'da da şubeleri olmuştur.

Şu halde, çok farklı kişiye atfedilmesine rağmen *Risâleler*'in müellif veya müelliflerinin İhvân olduğu kesin gibidir. Bununla birlikte İhvân-ı Safâ grubunu oluşturanların, kimliklerini saklı tutmada büyük oranda başarılı oldukları söylenebilir. Fakat 373/983'lerde onlar hakkında –yukarıda zikredildiği şekilde- Ebû Hayyân'a sorulduğunda belki de rasgele şu beşinin ismini ifşa etmiştir: Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî (ki bu şahıs el-Makdisî (el-Mukaddesî) adıyla tanınır), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-Mihrecânî (veya Nehrcûri), el-Avfî (Avlî) adında biri ve ünlü Zeyd b. Rufâa (ö.h. 400). Topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber Beyhakî (1100-1170) ve Şehrezûrî'nin (öl. 1250) ifadelerinden, bu beş ismin gerçek sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ *Risâleler*'ini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, Makdisî dışındaki dört ismin topluluktaki fonksiyonunun Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere

ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği akla gelmektedir. İlginçtir ki Şehristânî (1076-1153), eserinde İslâm filozofları hakkında bilgi verirken Ebû Süleyman es-Sicistânî'den hemen sonra Makdisî'yi (Mukaddesî) zikreder.

İhvân-ı Safâ, Abbasî Devleti'nin son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyâsî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde, felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden yapılandırmayı hedefleyen gizli bir felsefe cemiyetidir. Ancak, cemiyetin hicrî IV. yüzyılda İslam coğrafyasında yaklaşık bir asırlık zaman diliminde varlığını koruyarak felsefî, ilmî, kültürel çalışmalar yapan ve bunları yaşadıkları çağın insanlarına yaymaya çalışan felsefe derneği gibi faaliyet göstermesi gerçekten ilginçtir. Bu görünüm, daha doğrusu bu topluluğun yapıp-ettikleri ve uğraşları, o dönem İslam dünyasının düşünsel ve entelektüel alanda katettiği mesafeyi göstermesi açısından kayda değerdir. Zaten, Cemiyet'in üyeleri arasında her gruptan insanlar vardır. Üyelerden bir kısmı melik, emir, vezir vb. eşraf ve yönetici çocukları, bir kısmı esnaf, tüccar ve sanatkar çocukları, bir kısmı ise alim, edip, yazar, fukaha ve din adamlarının çocuklarıydı.

Risâleler'de cemiyetin nitelikleri izahı gerektirmeyecek kadar açık bir şekilde belirtilir; erdemli kardeşler, dost bilginler, nasihat eden yoldaşlar, tefekkür ehli insanlar, kalp gözüyle bakan, aklın nuruyla gören, nefsini gaflet ve cehalet uykusundan uyandıran, ilimlerin güzellikleriyle mutlu ve huzurlu yaşayan, melekut âlemine yükselmeye muvaffak olan, nefislerini arındırmış, ebedî nimetlere hak kazanmış insanların meclisi olarak nitelendirilir.

İhvân-ı Safâ cemiyeti dost edinecekleri kimsenin mezhebini, itikadını, adetini, ahlâkını, şemailini, hareketlerini tecrübe ederler ve ahvalini dikkate alırlardı.

Faaliyetlerini gizlilik içerisinde sürdüren İhvân-ı Safâ topluluğuna, şahsi ve güvene dayalı temaslarla girilebiliyordu. Propagandacılarına, yaşlı kesim genellikle eğilip bükülmez olduğu ve herhangi bir harekete uygun yapıda bulunmadığı için, gençler arasında faaliyet göstermesi tavsiye edilmekteydi. Grubun üyeleri genel olarak yaş durumuna göre tayin edilmiş olan dört dereceden oluşmaktaydı.

Bununla birlikte, İhvân'ın bağlandığı aydınlanma yolu boyunca tedricen gelişen dört mertebe kabul edilir.

1. Adaylık ya da çıraklık mertebesi: Yaşları on beşe ulaşan, keskin anlayış ve kalp temizliği gösterenlere açıktır.
2. Liderlik mertebesi: Otuz yaşına girmiş, şefkati, kurnazlığı ve halkın yönetim işlerinde pratik düşünmeyi öğrenmiş olanlara açıktır.
3. Hâkimlik yahut meliklik mertebesi: Bu, kırk yaşında, itaat etmek için çağrılan ve ilâhi yasa tarafından yardım edilen kimselere aittir.
4. Peygamber yahut "melek" mertebesi: Bütün İhvân, ellisinde ona ulaşmaya davet edilir ve "hakîkatın idrâki" ve "melekût âlemi"ne yükselme imtiyazları ve Allah'a yakınlık hasıl olur.

Şu halde, İhvân-ı Safâ, cemiyetlerine alacakları kimselerin mezhebini, itikadını, âdet ve ahlâklarını, hareketlerini tecrübe eder; fiil ve hareketlerini inceden inceye araştırırdı. Cemiyet üyelerinde sadakat, iyi dostluk, hakikat ve İhvân'a uygun olup olmadığı aranırdı.

İhvân'ın düzenli olarak yaptıkları toplantıların, cemiyetin isimleri bilinen beş kişisinden biri olan Nehrcûrî'nin evinde gerçekleştiği tahmin edilmektedir. "Gizliliği" temin etmek için İhvân-ı Safâ, üyelerine, "özel bir loca"da ve "belirli zamanlar"da, psikoloji, matematik, fizik, astronomi ve özellikle ilâhiyat ve diğer ilimleri konuşmak ve tartışmak için bir araya gelmelerini tavsiye eder.

Risâleler'den anlaşıldığına göre, İhvân-ı Safâ üyeleri, on iki günde bir olmak üzere özel meclislerde toplanırlardı. Bu toplantılarda *Risâleler*, yetişkin üstatlar tarafından okutulur, muğlak konular açıklanırdı. Eğer toplantıda bulanmayanlar olmuşsa, bunlar sonradan anlayamadıkları müphem meseleleri, seçkin kişilere sormak suretiyle bilgilenirlerdi. Genellikle kullanılan metot, daha aşağı seviyede olanlara yetişmiş kişilerin *Risâleler*'i okuması ve bunlar üzerinde müzâkere ve tartışma yapılarak sonuca ulaşmaktı.

Usulde eklektik olan İhvân-ı Safâ, Matematikte Fisagor (572-497), Nikomakos ve Öklid'e (450-374), mantık, tabiat ve biyolojide Aristo'ya, metafizikte Eflatûnculara, ahlâkta Sokrat'a, din felsefesinde Fârâbî'ye bağlı iken tasavvufta Yeni Eflatunculaın etkisi altında kaldılar. Bunun için ilk önce varlıkları sayılarla ve tabiî düzeni sayıların münasebeti ile izaha çalıştılar. Diğer felsefî meseleleri buna bağladılar. Fisagorculuk vasıtasıyla felsefeyi halka yaymaya çalıştılar. İhvân-ı Safâ'nın Fisagorculuğu kendilerini Bâtınîler arasına karıştırmıştır. Fakat onlar sayılar düzenine daha gerçek ve tabiî bir değer verirlerdi.

İhvân'ın kaynağının, sadece tarihi yazıtlar olduğu düşünülmemelidir. *Risâleler*'de, kendileri yazılı kaynakların yanısıra vahiy ve tabiatı da ihtiva eden kaynaklarının evrenselliğinden okuyucuyu haberdar ederler:

> "Bilgimizi dört kitaptan sağladık. Birincisi, bilgeler ve filozoflar tarafından ortaya konulmuş olan matematiksel ve doğa bilimlerinden oluşur. İkincisi, Tevrat, İncil, Kur'an ve Peygamberlere melek aracılığıyla indirilen diğer sayfalardan oluşur. Üçüncüsü, yıldızların hareketi, burçlar kuşağının bölümleri, gökkürelerin bitki ve hayvan âlemlerinin ve çeşitli insan endüstrilerinin üretilmesine kadar gerçekte var olan yaratıkların şekillerinin platonik anlamdaki ideaları olan, tabiatla ilgili kitaplardır. Dördüncüsü ise sadece saf ve temiz insanlara gelen ilâhî kitaplardan oluşur. Bu seçkin, soylu, temiz ruhlara ancak melekler yakındır." (Nasr, 1985: 49-50; Resâil (trz), IV, 42).

Resâil, yalnızca Grek, Yahudi, Hıristiyan ve Kur'ani etkileri ihtiva etmez, aynı zamanda İran, Budist, Zerdüşt ve Maniheist düşünce çeşitliliklerini de bünyesinde barındırır.

İhvân-ı Safâ'nın amaç ve hedefleri konusunda farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılara göre, onların hedef ve maksatları bir yandan bütün ilimlere vukûfiyet kazanmakla dine yardım, din kardeşlerine nasihât ve Allah'a yaklaşmak, diğer yandan felsefî ve dinî ilimlerdeki gerçekleri keşfetmektir.

Şu halde, İhvân-ı Safâ'da, Abbasî Devleti'nin gerileme dönemine rastlayan, dinî, felsefî ve siyâsî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden yapılandırmayı hedefleyen bir topluluk görüntüsü hakimdir. (Resâil (trz): II, 140; Uysal, 1998: 24).

Bir başka açıdan bakıldığında bilimlerin hemen hemen her alanında risaleler kaleme alan bu felsefe grubu hakkıda nihaî amacı olarak şunlar söylenebilir: *serbest fikirli (liberal) ve bilgi dostu olmak, hakikati araştıran ve dini konularda fanatik bir şekilde tek görüş taşımayan bir öğretici bulmaktır* (Resâil (trz): IV, 51).

Sonuç olarak, İhvân-ı Safâ cemiyetini belirli bir mezhebe bağlamak onlara yapılacak en büyük haksızlıktır. Onların durduğu nokta, kendileriyle ilgili çalışma yapan araştırmacıların mensup oldukları mezhep hiç değildir. Bu cemiyeti her cenah kendinden bir parça olarak görmekte ve göstermektedir.

Şu halde denilebilir ki, İhvân, mezhepler üstü bir konumda bulunan felsefî bir ekoldür.

1. BİLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

İhvân-ı Safâ, bilimleri sınıflandırırken; gramer, belâgat ve mantıktan ibaret üç alt sınıfı oluşturan *trivium*; ve riyaziye (matematik), hendese (geometri),

ilm-i heyet (astronomi) ve müzikten ibaret dört üst sınıfı oluşturan *quadrivium* şeklinde Ortaçağ'da yaygın olan basit tasnifi aşarak bilimleri; pratik bilimler, dinî bilimler ve felsefî bilimler olmak üzere üç kategoride incelenmiş ve bunları kendi aralarında ayrıca tasnif etmişlerdir.

Pratik Bilimler (el-Ulûmu'r-Riyâziyye);

İhvân, bilimleri, dünya hayatında maîşet talebi ve dünyaya ait meselelerin ıslahı amacıyla ortaya konmuş olan dünyevî bilimler olarak nitelendirir. Bunlar dokuz çeşittir:

a. Okuma-Yazma (Kıraat ve kitabet)
b. Dil ve gramer (Lügat ve nahiv)
c. Muhasebe ve iş muameleleri (Hesap ve muamelat)
d. Şiir ve ârûz
e. İyi ve kötü kehanet doktrinleri (Zecr ve fe'l)
f. Sihir ve Simya
g. İş ve el sanatları
h. Ticaret, alış-veriş, tarım ve üretim
ı. Siyer ve tarih

Dinî Bilimler (el-Ulûmu'ş-Şer'iyye)

İhvân, bu ilimlerin nefisleri ıslah etmek ve ahiret kazanmak için konulduğunu ifade eder. Bunlar altı çeşittir:

a. Vahiy ilmi (ilmü'-t-Tenzil)
b. Tefsir ilmi (ilmü't-Te'vil)
c. Hadis ilmi (ilmü'r-Rivayet)
d. Fıkıh ilmi (ilmü'l-Fıkh ve's-Sünen ve'l-Ahbâr)
e. Tasavvuf ilmi (ilmü't-Tezkâr ve'l-Mevâız ve'z-Zühd ve't-Tasavvuf)
f. Rüya tabirleri ilmi (ilmü't-Te'vil ve'l-Menâmât)

Felsefî Bilimler (el-ulûmu'l-Felsefiyye)

Bu ilimler dört çeşittir:

a. Matematik ilimler (Riyâziyyat)
   Aritmetik (ilmu'l-Aded)
   Geometri (ilmu'l-Hendese)
   Mûsikî (ilmu't-Te'lif)
   Astronomi (ilmu'n-Nücûm)

b. Mantık ilimleri (Mantıkıyyât)

Analitika

Retorika

Topika

Politika

Sofistika

c. Tabiî İlimler (Tabiiyat)

Madde (heyula), form (sûret), zaman, mekan ve hareketten oluşan ve cisimlere ait prensiplerden bahseden ilim (ilmu'l-Mebâdii'l-Cismâniyye)

Yeryüzü ve gök bilimleri (ilmu's-Semâ ve'l-Âlem)

Oluş ve bozulma ilmi (ilmu'l-Kevni ve'l-Fesâd)

Meteoroloji (ilmu Havâdisi'l-Cevv)

Mineraloji (ilmu'l- Meâdin)

Botanik (ilmu'l-Nebat)

Zooloji (ilmu'l-Hayvan)

d. İlâhiyat ilimleri (İlâhiyat)

Allah ve O'nun sıfatlarının bilgisi

Metafizik âlem bilgisi (ilmu'r-Rûhaniyyât)

Ruh (nefs) bilgisi (ilmu'n-Nefsaniyyât)

Siyâset bilimi (ilmu's-Siyâse)

Ahiret (yeniden diriliş, haşr, hesap...) bilgisi (ilmu'l-Meâd) (Resâil (trz): I, 48-49, 266-274; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 43, 58-60; Taha Hüseyin, 1928: I, 11-12).

Sonuç olarak İhvân, devirlerinin bütün ilimlerini incelemeye ve tek bir sistem tarafından bir araya getirilmiş bilginin bütün bölümlerini bir *özet* içinde toplamaya gayret etti. *Risâleler*, minerolojiden botaniğe, jinekolojiden ahlâk ve dinî hükümlere kadar bütün alanları ihtiva etmekteydi. Böylece birleştirici yapının ahlâkî olduğu neticesi açıkça ortaya çıktı. Hatta incelenen sayılar bile yalnızca miktarlar olarak değil, aynı zamanda tabiî fenomenlerin yorumlanması olarak ele alındılar ve sayıların bu hâli kozmosta tek hâkimdi. İlimler manevî önem sıralarına göre sınıflandırıldılar. En üstte insana ilâhî hâkimiyet hakkında bilgi getiren ve en altta da bu dünyadaki nesneler hakkında bilgi veren ilimler yer almaktaydı. Hayvanlar âlemi gibi türlerin fizikî karakterlerine göre değil her türün sahip olduğu değerlerin seviyesine göre düzenleme yapılmıştı.

İhvân-ı Safâ Topluluğunun geniş bir coğrafyaya etki etmesi çok büyük kitlelerce takip edilip benimsenmesi ve onları sahiplenme gayretleri, çağlarına göre ne denli güçlü bir düşünce yapısına ulaştıklarının delilidir.

Basralı filozoflarımızın ilim ve dini telif etme gayretlerinden, her iki tarafa mensup olanlar memnun olmalıdır. Kelamcılar, Kur'an'a zâhirinin dışında mana vererek O'nu asıl ifade ettiği hususlardan çıkardıkları için İhvân-ı Safâ'yı yerdiler. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i veya fikirleri aydın ve yarı-aydın çevreler üzerinde çok etkili oldu. Bunun en güzel delili, *Risâleler*'in sonraki devirlerde istinsah edilmiş, pek çok yazma nüshalarına rastlanmakta oluşumuzdur. Aristocu felsefe sadece emirlerin saraylarına münhasır kalırken, Yunan hikmeti İhvân-ı Safâ vasıtasıyla Doğu'ya taşındı. Gazâlî, İhvan-ı Safâ felsefesinin halk arasında yayılmış olduğunu kabul eder ve ondan iyi gördüğü hususları iktibas etmekte bir mahzur görmezdi. İhvân-ı Safâ *Risâleler*i diğerleri yanında, bilhassa ansiklopedik eserler üzerinde etkili olmuştur. "*Resâil*"in tesiri Doğu'da şimdi bile devam etmektedir. Bunların İbn Sînâ'nın eserleriyle birlikte 545/1150 yılında Bağdat'ta yakılması etkisini yok edememiştir. Nitekim *Risâleler*'in, Bâtıniyye, İsmailiyye, Haşşaşîn, Dürzî gibi fırkalar üzerinde etkili olduğu gibi; İbn Sînâ (980-1037), Gazâlî ve İbn Heysem (965-1040) tarafından okunduğu, Sühreverdî'nin (1153-1191) yanında, İbn Arabî ve İbn Haldun'u (1332-1406) etkilediği ve en çok İsmailîler tarafından yaygın şekilde benimsendiği ve sahiplendiği görülmektedir.

Risâleler, İbn Sina'nın da dikkatini çekmiş olmalıdır. Nitekim kaynaklar, İbn Sînâ'nın babasının *Risâleler*'i elinde düşürmediğini, İbn Sînâ'nın da zaman zaman bu eseri incelediğini kaydetmektedir. Ancak İbn Sînâ, İsmailî propagandacıların felsefî telkinlerinden etkilenmediği görülmektedir. Özellikle Bâtınîler ve İsmailîler için *Risâleler* önemli bir kaynak olmuş, *Risâleler*'i en fazla onlar sahiplenmiştir. *Risâleler*'in İbn Sînâ'nın eserleriyle beraber 1150 yılında Bağdat'ta yakılmış olması etkisini azaltmamıştır. Gazâlî'nin de İhvân-ı Safâ'yı tanıdığı anlaşılmaktadır. Gazâlî, *el-Munkız*'da İhvân'ın felsefî tavrını eleştirmekte, Talîmiyye mezhebini Fisagor'un bozuk felsefesinden etkilendiğini ve İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde bu felsefenin anlatıldığını ifade etmektedir. İbn Hazm (993-1064), İhvân-ı Safâ'yı yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerinden dolayı şirkle itham etmiştir. Bunun yanında onların Molla Sadra (1571-1640) üzerine etkileri de incelene konusu olmuştur. *Risâleler*'in ansiklopedik nitelikte olması, kendi dönemlerinden sonraki ansiklopedik eserler üzerinde genel bir etkide bulunmuş, özel olarak da ahlâkî görüşleri, sembolik yorumları, matematiksel yaklaşımları ve evrim düşünceleri sonraki yüzyıllarda daha fazla ilgi görmüştür.

Bu cemiyet, felsefe tarihinde bir inkılap yapmıştır, din felsefesinin gelişmesine Endülüs'de felsefî hayatın inkişâfına sebep olmuştur. İslâm düşüncesinin gelişiminde büyük rolü olan İhvân-ı Safâ Topluluğu, görüşlerinin eklektik özelliği ve kimliklerinin gizemli oluşu sebebiyle sürekli bir merak konusu olmuşlardır. İhvân Batı'da Hegel (1770-1831), Kant (1724-1804) ve Voltaire (1694-1778) kadar Ortadoğu'da şöhret bulmuştur. Kendilerini "babamız Âdem'in Mağarasında uyuyanlar" diye tanımlamaları, açıkça Kur'an'daki Ashab-ı Kehf'den esinlendiklerini göstermektedir.

er-Risâletü'l-Câmia

Risâleler'le yakından ilgili olan *er-Risâletü'l-Câmia (Toplu Risâleler)*, orijinal *Risâleler*'in bir özeti konumundadır. Ayrıca grubun daha ileri üyeleri arasında özel şekilde tedâvül etmesi için tasarlanmıştı. Bu özet, *Risâleler*'in belkemiği olan ilmî bilgilerin çoğunu dışarıda bırakır ve daha mükemmel ve açık bir şekilde, İhvân-ı Safâ'nın takipçilerine aşılamaya çalıştığı fikirler üzerinde durur.

Câmiâ, *Risâlâtü Câmiati'l-Câmia ev Zübdetü Resâili İhvâni's-Safâ* (*Risâleler*'in Özetinin Özeti yahut İhvân-ı Safâ Risâleler'inin Özü) başlığı altında yeniden özetlendi, bu özetin özetine de *Risâletü Câmiâti'l-Câmia* dendi. Yine *Risâleler*'in bölümlerinde yer alan ilmî bilgi dışarıda bırakıldı, buna karşılık Kur'an ayetlerinin sembolik ve bâtınî tefsiri güçlü şekilde öne çıkarıldı. İhvân, *Resâil*'i okumadan önce, *er-Risâletü'l-Câmia*'yı okumalarını müntesiplerine tavsiye etmemektedir.

İhvân-ı Safâ Risaleler'i, onuncu asrın siyâsî hayatını yansıttığı gibi felsefî hayatını da yansıtır. Bununla birlikte, *Risâleler*'de dönemin felsefî atmosferinin yansımaları da açık bir şekilde hissedilir. Bu yüzyılın İslâm aklı, antik Yunan felsefesinin, Hind hikmetinin, Fars ve Arap edebiyatının ve diğer semavî /semavî olmayan din ve kültürlerin farkında idi. Bunun sonucu olarak bütün bu düşünce ve kültürleri, *Risâleler* tek bir potada birleştirdi.

Sonuç olarak *Risâleler*, insanların akli kapasitelerine (istidatlarına) uygun bir metot içerisinde kaleme alınmıştır. Felsefî ve ilmî konular derin, karmaşık ve zor bir şekilde değil de, basit, anlaşılabilir bir şekilde izah edilmiştir.

2. DİN- FELSEFE İLİŞKİSİ

İmanın pratik yanıyla ilgili olarak İhvân, din ve kanundan bahseder. Arapça *din* kelimesi sözlükte *âdet veya başkan olduğu kabul edilen birine boyun eğme* anlamına gelir. Bir başka yerde İhvân, dini, "*bir toplumun, karşılık vermesi beklenen bir lidere itaat etmesi*" şeklinde tanımlar. Bu tanımlarla birlikte onlar, din tarifini daha da daraltarak netleştirirler. Filozoflarımıza

göre, *Arap dilinde din, bir toplumun başkanına itaat etmesi demektir.* İtaat, emir ve yasaklarla kendini gösterir. Emir ve yasaklar sadece malumat hakkındaki yargı, sınır ve şartlarla bilinir. İşte o yüzden bunların tümüne dinin şerîatı ve din hükümlerinin sünnetleri adı verilmiştir. Din, toplumun yönetimi, ruhun arınması için sosyal bir müeyyide olarak gereklidir. Bununla birlikte bütün insanlarda fıtraten din duygusu vardır. Bu anlamda din tüm insanlar ve tüm milletler için aynı şeyi ifade eder.

"Bil ki ey kardeş, cisimler âleminde her müminin ebeveyni olduğu gibi, ruhlar âleminde de ebeveyni vardır. Resulullah'ın (sav) Hz. Ali'ye buyurduğu gibi: Ben ve sen bu ümmetin babalarıyız... ve bu ümmet cismanî değil, ruhanîdir." (Resâil (trz): I, 213; IV, 53; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 66)

İhvân düşüncesinde, din, iman gibi zâhir ve bâtın diye ikiye ayrılır. Zâhir din, dinin namaz, oruç zekat, Kur'an okuma, tesbih, vb. herkesi sorumlu tuttuğu işlerini kapsar. Bâtın din ise, dinin maksatlarını ön plana almaktır. Çünkü din koyucu, dindeki her bir eylemi bir maksada binaen bildirmiştir. İhvân'a göre, akıl sahibi insan, dinin bu eyleminin amacını öğrenmeyi başarırsa, o zaman bu eylemi bizzat yerine getirmeksizin de onun hedeflediği amaca ulaşır. Tabii ki bunu başarabilenler, özellikle hakîmlerdir.

İhvân, dinden bağımsız – hatta bu konuda şüpheci- felsefeden de haberdardır. Onlar bu tür felsefe ve filozoflar karşısındaki tavırlarını çok açık bir şekilde ortaya koyarak "*din hakkında şüpheci, Nebevî kitapların sırlarından habersiz olup filozof geçinenler*" başlığı altında ve başka muhtelif yerlerde, imandan nasibini alamamış, batıl inançlara boğulmuş filozofları eleştirmişlerdir.

Din ve Evrim

İhvân'ın oluş felsefesi Darwinizmdeki gibi mekanik ve doğal etkenlere dayanan bir felsefe değil, teolojik ve teleolojiktir.

Onlar, tekâmül nazariyesinden *Risâleler*'in bir çok yerlerinde bahseder. Yalnız Darwin'in (1809-1882) *tabiî seçkinleşme* (selection naturelle) ifadesine karşılık "inâyeti rabbaniye, hikmeti ilâhiye" tabirini kullanır. İhvân-ı Safâ, Darwin gibi dönüşümü (metamorfoz, istihâle) yalnız canlı cisimlerle sınırlı tutmaz, maddî cisimlere de teşmil ederler; evrenin elemanları arasında düzen gözeterek insanı dört elemanın parçalarından meydana geldiğini söyler. Onlar madenden başlayarak sırasıyla nebatı, hayvanı geçip insan mertebesine kadar bir silsile ortaya koyarlar; böylece maden toprağa, toprak nebata, nebat hayvana, hayvan insana ve nihayet meleklere bitişir derler; şu halde ilk cismanî varlık madendir. Nebattan hayvana en yakın hurma ağacıdır; zîrâ aşılama olmadıkça meyve vermez. Madene ve

toprağa en yakın olan da mantardır. Bunun yaprakları ve mevyesi yoktur bu itibarla bunlar bir yönden nebata bir yönden madene benzerdir. İnsan mertebesine en yakın hayvanlar ise bir nevi olamaz; çünkü insan fazilet kaynağı olmakla bir nevi hayvan insan mertebesine yaklaşamaz. Buna dayanarak hayvanlar insan mertebesine yakın olabilir, nitekim anatomik yapısı yönüyle maymun insana yakındır. Maymundan insanların eylemlerini hatırlatır fiiller meydana gelir, huyu yönüyle at, zekasıyla fil, kuşlardan güvercin, papağan, sanatı itibariyle bal arısı insana yakındır. İnsanın en alt mertebesi yalnız mahsusatı bilen, yalnız cismanî hayırları tanıyan insandır bunlar şeklen insan, fiilen hayvandır. Melekler mertebesini yakın olan insaniyet mertebesi ise, gaflet uykusundan uyanmış, cehalet ağırlıklarından kurtulmuş, ilim ve eğitim ile hayat bulmuş, basiret gözleri açılmış, ruhanî işleri ve aklî varlıkları kalp gözleriyle görmüş, nefsinin cevherleriyle ruhlar âlemini müşahede etmiş kimselerdir. İhvân-ı Safâ, insanın bütün bu mertebelerden geçtiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.

Şu halde, İhvân-ı Safâ'da farklı değerlendirilse de bir tür evrim düşüncesi bulunmaktadır. Tabiatın bütün tabakaları arasında şekillerin değişiminden ibaret sürekli bir gelişmenin olduğunu ileri sürerler. Buna göre bitkilerin ilk basamağı da bitkilerin son basamağına dayanmalıdır. İnsanlığın ilk derecesi de hayvanlığın son derecesine dayanır. Zîrâ hayvanlar, yaratılışta insandan önce ve insan için yaratılmıştır. Hatta su hayvanının varlığı bile kara hayvanın varlığından öncedir. Az gelişmiş varlıklar, fazla gelişmiş olanlardan öncedir. Hatta hayvanlar âleminin en üstünde insana şekil ve davranış bakımından benzeyen maymun (kırd) bulunur. Böylece hayvanlardan insanlara geçiş açıklanır. İnsanlık mertebesinin sonu ise melekler mertebesinin başlangıcına bitişiktir. Fakat İhvân-ı Safâ'nın bu anlayışı, insanların son derecesi ile melekler arasında ve melekler ile ilâhî âlem arasında kurulan bağlantılar nedeniyle, Darwinizmden ayrılır.

Din – İbadet İlişkisi

İhvân, "bilgi ve amelde yetkinliğe ulaşmış temiz bir ruhtan yoksun olan" ve bu yüzden "âlemin kıdemi" gibi sapkın görüşler ortaya atan "dehriyye"yi, ruhun varlığını inkar eden veya onu, bedenin bir fonksiyonu gibi görerek bedenle birlikte yok olacağını ileri süren "materyalistler"i (cismiyyûn), şeytanla Âdem arasında geçenleri anlatan haberleri reddeden "sözde filozoflar"ı (müteselsife) da eleştirmekten çekinmemiştir. Ayrıca onlar, felsefî bilgilerle uğraşanların "şerîat hükümlerinin zahirî ve bu hükümlerin ihtiva ettiği sırlar hususunda cahil" olmaları sonucunda "ilâhî dinin sünneti"ni yani dinin yaşayan ibadet ve kurallarına uymayı ve onun öngördüğü hayatı yaşamayı gereksiz gördüklerini, hükümlerine ve kanunlarına

bağlanmaktan kaçındıklarını belirterek Şerîat Sahibi'nin "İnsan ve cin şeytanları" (6 Enam, 112) diye yerdiği zümrenin bu filozoflar olduğuna işaret etmektedirler. Şu ortaya çıkıyor ki, İhvân-ı Safâ, dinin batınî cephesine daha çok ilgi duymakla birlikte, zahirini de gözardı etmemiştir. Bu sebeple onlar hakkındaki batınîlik ithamını ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim onlar, duanın makbul olabilmesi için gerekli şartları sıralarken niyet bütünlüğü, ihlas, tevbe, sadaka vb. ahlâkî ve batınî şartlarla birlikte namaz kılmak ve oruç tutmak gerektiğine inanmışlardır. Diğer taraftan, ibadeti, onlar, namaz ve oruç gibi zahirî amellerden ibaret görmemiş, "din ve dünyanın birlikte imarını sağlayan" bütün olumlu faaliyetlerin ibadet sayılması gerektiği fikrini benimsemiştirler.

İbadeti, şer'î ibadet ile felsefî ibadet diye iki cepheli düşünen İhvân, şer'î ibadet ile felsefî ibadet arasını da ayırır. Tıpkı, şer'î kurban ile felsefî kurban arasındaki fark gibi. Onların bu tür yaklaşımı, Hermesçi filozofların söylediği "aklî kurban" düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Şer'î ibadet, İhvân nezdinde, Şerîat Sahibi'ne (sahib-i namûs) itaat etmek ve namaz kılmak, oruç, hac ve diğer ibadetleri yerine getirmektir. Felsefî ibadet de Allah'ın birliğini (tevhid) ikrar etmektir. Fakat şer'î ibadetin, felsefî ibadetin önüne geçmesi gerekir. İhvân-ı Safâ, felsefî ibadetle ilmî ve fikrî yoldan varlığın hakikatlerini idrak etme çabasına yönelmeyi amaçlamaktadır.

İbadetlere (namaz kılmak, zekat vermek, temizlenmek, mescit imar etmek vb.) ölüme (yakîn) kadar devam edilmesi, *Risâleler*'de, Kur'an'ın (Ölüm gelinceye kadar ibadet et) ilkesi hatırlatılarak tavsiye edilmektedir.

Anlaşılan odur ki, İhvân, din ile ibadet arasında sağlam bir bağ kurmakla yetinmeyerek, bu iki olguya felsefeyi de dahil etmektedir.

3.AHLÂK

İhvân, ahlâkı iki kategoride ele almıştır: Fıtrî ahlâk (el-ahlâku'l-merkûze), sonradan kazanılmış ahlâk (el-ahlâku'l-müktesep). Fıtrî ahlâk, insanın doğuştan kendisinde var olan ahlakı nitelemektedir. Müktesep ahlâk ise, hayatın çeşitli dönemlerinde fıtrî ahlâka eklenerek ortaya çıkan ahlâktır.

Ahlâkın, dinî değil de aklî olduğunusavunan İhvân'a göre, fıtrî ahlâk, insanın kişiliğinde (karakterinde) sabittir, değişmez. Müktesep ahlâk ise, zamandan zamana değişebildiği gibi, halden hale geçiş de yapabilir.

İhvân-ı Safâ'nın ahlâkfelsefesine duyduğu ilgi öğretilerinin gerektirdiği ölçüdedir; bu doktrin, ruhun ebedî mutluluğu elde edebilmesi için nazarî ilimleri tahsil, salih amelleri işlemesi şeklinde ifade edilebilir. İhvân, bu

konuda ahlâkın doğuştan mı, yoksa kazanılmış mı olduğu tartışmasından yola çıkar. Doğuştan getirilen huylar ceninin ana rahminde şekillenmesiyle başlar ve gök cisimlerinin etkisinde aşama aşama gelişmesini devam ettirir. Doğuştan gelen ahlâk veya faziletler her organa özel olarak nispet edilmiş istidâdlardan/kabiliyetlerden ibarettir. Bu huylar, nefse, hiçbir fikir ve tercihe gerek olmaksızın, organları harekete geçirmek ve bu organlara özgü ihsas, fiil ve fonksiyonlara işlerlik kazandırma kabiliyeti verir. Bir yerde ihvân, doğuştan getirilen huyların iyi huylar olduğunu öne sürer. Bir başka yerde de kötü huylar olduklarını belirtir ve buradan, bütün dinlerin insandaki tabiî ahlâka karşı direnme gücü oluşturmak ve eğer mümkünse onları ıslah etmek için vahyedildiği sonucuna ulaşır.

Doğumuyla faziletleri elde etmeye başlayan insan, ölümüne kadar bu kazanımlarını sürdürür. İnsanda hayrı da şerri de işleyebilme kabiliyeti vardır. Ahlâk ve davranışlar öğretilebilir niteliktedir.

Kazanılmış huylar bedenin mizacı, ülkenin iklimi, çocukların aileleri, öğretmenleri, arkadaşları ve meşhur kişilerle ilişkisi gibi faktörlerle belirlenir. İnsanın içinde bulunduğu şartların değişmesi de ahlakının değişmesinde önemli bir rol oynar.

İhvân-ı Safâ takipçilerine davranışlarında idealist olmalarını tavsiye eder. Ulaşmak istedikleri iyi, en yüce ve bizzat iyi olmalıdır. İnsan iyi işleri ne bu işlerden bir çıkar elde etmek ne de bir zarardan kaçınmak umuduyla işlemelidir.

İhvân-ı Safâ, dinle içiçe geçmiş bir felsefî anlayışı ön plana çıkarmıştır. Onda ancak tasavvuftaki riyâzete, nefis eğitimine benzer bir ahlâkî eğitimle hikmet kapısını aralamak imkanı vardır. Nitekim ahlâkî donanımdan yoksun olarak felsefe yapma çabasını *kralın huzuruna destursuz girmeye* benzetirler. İhvân-ı Safâ'nın felsefesi, en yüksek amaç olduğu vurgulanan *Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmayı* kendine temel ilke olarak almış, peygamberlik ve vahiy esasına dayanan bir felsefedir. Onların felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında yakın bir ilişkinin varlığı gözlenir. Şu halde, İhvân-ı Safâ'nın diyalektiğine göre, felsefe, sadece nazarî bir çaba değil Stoacılar'da da olduğu gibi insanın aynı zamanda zihin, kalp, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle kapsayan bir alandır.

Dünyevî ve cismanî hazları, ahlâkî hayır ve mutluluktan ayrı tutan İhvân, bunları, ruhun faziletlere ve asıl gaye olan ahiret mutluluğuna ulaşması için aracı değerler olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla, sırf fayda ilkesini esas alan ve mutlulukla hazzı aynileştiren hedonist ahlâk anlayışlarının dışında kalmıştır.

İhvân-ı Safâ nazarında kötülüklerin anası ve en kötü ahlâk -kibir, hırs, kıskançlık- idi. İnsanların en kötüsü hesap gününe, ceza gününe inanmayan idi. Dolayısıyla insanların faziletsiz olanlarını en aşağı mertebede görerek cehennemlik ve faziletli olanlarını da cennetlik saymışlardır.

İhvân-ı Safâ'ya göre insanın ahlâkının oluşmasında dört şeyin etkisi vardır:

a) Yaratılıştan sahip olunan mizaç ve karakter.

b) İçinde doğup büyüdüğü çevre ve iklim.

c) Aile ve okulda alınan dinî eğitim.

d) Çocuğun ana karnında ve doğduğu sırada gökteki yıldızların durumu ve tesiri.

Ahlâkın çeşitli olmasının bu dördüncü sebebi İhvân-ı Safâ'ya göre en hâkim sebeptir.

Fârâbî'nin kötü ahlâk numunesi olarak dillendirdiği *sahte, boş veya yalancı filozof*, İhvân-ı Safâ düşüncesinde *mütefelsife* diye karşılık bulur. İşte, İhvân, bu *mütefelsife* alimler olarak isimlendirdiği kimseleri *Resâil*'in değişik yerlerinde şiddetli bir şekilde eleştirir ve onların ahlâk kitapları telif ederek, yazdıklarıyla insanları sorumlu tutmalarından bahseder. Ancak bu kimseler, İhvân'a göre, ahlâk bakımından insanların en kötüsüdür. Yine İhvân, ilim bakımından güçlü olmayan insanlardan söz eder ki, bu insanlar, ahlâkça yüksek karakterdeki insanlardır. Ayet ve hadislerle güzel ahlâka vurgu yapan İhvân, "*güzel ahlâkı, meleklerin ahlâkı ve cennet ehlinin mizacı*" olarak dillendirir. Diğer taraftan onlar için, "*kötü ahlâk, şeytanların ve birbirine haset eden cehennem ehlinin ahlâkı*"dır.

İhvân düşüncesinde insan, iyiliğe istidatlı yaratılmışsa da, çeşitli nedenlerden dolayı, kötülüğe de meyyaldir. Onu kötülük yapmaktan alıkoyan etkenler vardır. Bunların başında din gelir. Sonra yine dinden kaynaklanan vera, takva, haya, vakar, merhamet, korku gibi faziletler gelir.

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ bazı gizli amaçlarına rağmen insanları erdemli bir hale getirmek için önemli ahlâk sorunlarıyla ilgilenmiş, felsefe kültürünün geniş alanlara yayılmasına çalışmış ve insanları kendi nefsi hakkında düşündürmeye gayret etmiştir. Bu bağlamda ahlâk, İhvân için, kişisel bir olgu değildir; bilakis ahlâk, toplumun düzeltilmesi/düzeni için güvenilir sağlam bir bağ işlevi görmektedir.

İnsan Fiillerinin Dinsel Değeri Problemi

İhvân-ı Safâ, *Resâil*'de, tasavvufî niteliklerden çok sık bir şekilde bahseder ki, bu nitelikler, gerçekte *zühd*den başka bir şey değildir. Onlar, tasavvufu

İbn Arabî'nin ele aldığı şekilde bilmezler. Tasavvuf, onlar için zühdü ifade eder. Bu çerçevede İhvân, zühdü, imanın şartlarından ve müminin vasıflarından birisi olarak kabul eder. Dünya için zühd, ahiret için istek imanın şartlarından ve -peygamberler ve filozoflarla birlikte- dünyada zühd içinde olan müminlerin özelliklerindendir.

Ahlâk alanında akılcı olan İhvân-ı Safâ, aklı, iyi ve kötünün mihenk taşı olarak telakki etmiştir. Bir insanın ahlâk duyusuna aykırı olan ne varsa kötü, iyi duyuların tasdik ettiği ne varsa iyiydi. Bu çerçevede onlar, ahlâkî prensiplerin acımasız yahut kategorik olduğuna ve gevşetilmesi gerektiğine inanmışlardır. Dolayısıyla fazilet, eylemin kendi ödülüdür ve faziletli bir eylem, eylemin kendi değerlerinden dolayı yapılmalıdır.

Bireyin bazı yetenekleri doğuştan, diğerleri sonradan edinilmiştir. Doğuştan ve yerli olan yetenekler, yıldızların hareketlerinden etkilenir. Doğuştan gelen yetenekler sebebiyle bir insan hemen hemen bilmeden faaliyetlerde bulunabilir. İnsan, doğduktan sonra iyi ve kötü nitelikler edinmeye başlar ve bu süreç, son nefese kadar devam eder. Bir eylem, uygun bir biçimde ve uygun bir zaman ve zeminde yapılmışsa iyidir. Bu şekilde davranan bir insan akıllı (bilge) insandır, filozoftur, mükemmel bir insandır. Kitleler iyi ve kötünün tabiatını anlamak için yeterince olgunlaşmadığından zihnen ve ahlâken onlar için dinin talimatına itaat etmek daha iyidir. İhvân-ı Safâ, kişiliğin gelişiminde coğrafî ve sosyal çevrenin oynadığı önemli rolü kabul etmektedir.

Yapılması gerekli olan bir şey, eğer gerektiği şekilde, gerektiği ölçüde, gerektiği yer ve zamanda ve gayesine uygun olarak yapılırsa ona hayr (iyi) denir. O şeyi düşünerek ve seçerek yapana bilge, filozof ve insan-ı kâmil denir. Kitleler için iyi olan şerîatın emrettiği, kötü olan ise şerîatın yasakladığıdır.

Filozoflarımıza göre, yaratılış (fıtrat), ruhtan öncedir ve ona hizmet edicidir, ruh akıldan öncedir ve akla hizmet edicidir, akıl ise dinden öncedir ve ona hizmet edicidir. Fıtrat, yaratılıştan yerleşmiş bir ahlâk meydana getirir, ruh seçme gücüyle onu ortaya çıkarır, akıl düşünme yeteneğiyle onu olgunlaştırıp tamamlar ve nihayet, din emir ve yasaklar koymak suretiyle ahlâkı güçlendirir ve tesviye eder. Böylece insanın tabiatında yerleşmiş arzular, gerektiği zaman, gerektiği kadar, gerektiği şekilde ve gerekli amaca uygun olursa buna hayır (iyi), bunun aksine olursa buna da şer (kötü) denir.

İhvân, fıtratta mevcut arzuların,insanı faydalıya yönlendirip, zararlıdan sakındırmaya meyilli olduğunu düşünmekle beraber, isabetli bir seçim için; irade, akıl ve dinî buyrukları gerekli görmektedir. Zîrâ onlara göre, insanın

arzu ve eğilimlerini kendi seçimi ve iradesiyle, gerektiği şekilde yönlendirmesi onu üstün bir varlığa dönüştürür. İrade ve seçimini akıl ve düşüncenin emrine veren erdemli kişiye hakîm ve filozof denir. İradesi, seçimi, aklı ve düşüncesi, dinin emir ve yasaklarıyla uyumlu olan kimse ise sevaba ve mükâfata hak kazanır. Dolayısıyla gerçek mutluluk, ebedî ve sonsuz olan ahiret mutluluğudur ve bu mutluluğa ulaştıracak hayır; irade, akıl ve din üçlüsünün uyum içerisinde olmasıyla gerçekleşir. Nitekim onlara göre, peygamberlerin emrettiği ve yasakladığı şeyler kendi düşünceleriyle değil, ilâhî kaynaktan gelen vahiyledir. Bundan dolayı mutlaktırlar. Bilgin ve filozofların ortaya koydukları şeyler ise akıl seviyelerine, düşünme ve araştırmalarına ve kendi görüşlerine dayandığı için sübjektiftir. Ancak vahiy ile uyum içerisinde olduklarında, mutlaklık kazanırlar.

İhvân düşüncesinde gerek akıl ile doğrudan doğruya keşfedilen, gerekse din ile belirlenen bütün değerlerin kaynağı, mutlak varlık Allah'tır. Mutlak varlığın her şeyi mutlak olduğundan, koyduğu değerler ve bu değerlere bağlı olarak ortaya çıkan ahlâk ilkeleri de, mutlak ve evrenseldir. Ancak kulun tercihi ve iradesi söz konusu olunca, durum değişir.

İhvân'a göre, Allah'ın insanlara emrettiği dolayısıyla dinin haber verdiği şeyler iyi; Allah'ın yasakladığı şeyler de kötüdür. Bu çerçevede, iyi ahlâk, ihvân'a göre, meleklerin ve cennet ehlinin ahlâkı iken, kötü ahlâk şeytanların ve birbirine haset eden, birbirine buğz ve beddua eden cehennem ehlinin ahlâkıdır.

Şu halde insan, iyiliğe meyilli yaratılmışsa da, çeşitli nedenlerden dolayı, aynı ölçüde olmasa da kötülüğe de eğilimlidir. Onu kötülük yapmaktan alıkoyan bir takım etkenler vardır ki bunların başında din gelir. Arkasından yine dinden kaynaklanan vera, takva, haya, vakar, merhamet, korku vb. faziletler ve erdemler gelir.

Sembolik ve Batınî Hermenötik

İhvân, Peygamberlerin getirdikleri, meleklerin haberleri, İblis kıssası, Âdem, meleklerin secdesi, misâk, kıyamet, yeniden dirilme (ba's), haşr, hesap, mizân, sırat, cehennemden (ateş) kurtuluş, sevap, cennet, vb. hususların Tevrat, İncil, Kur'an ve diğer peygamberlerin sahifelerinde mevcut olduğunu söyleyerek, bunların varlığı konusunda bir şüphesinin olmadığını açık ve kesin bir şekilde ifade etmektedir.

Hedeflerini gizlilik içerisinde gerçekleştirme yöntemini tercih ettikleri için Basralı filozoflar, işlerini, fikirlerini ve hedeflerini hakikat kılıfıyla perdelediler. Bu eylemlerinde belki de zorunlu olarak sembollere (remz) dayandılar. Ancak yine de *Risâleler*'ini bilimsel kıstasları gözeterek, felse-

feyi geçmişin şümullü anlayışı çerçevesinde anlatıp, düşüncelerini satırlar arasına sıkıştırdılar. Bundan dolayı her şeyin te'vil edilerek, her zâhirin de batın olarak anlaşılacağını ifade ettiler.

İhvân'a göre, ayetlerin te'vili dikkat gerektiren bir sırdır ve bunun ilmi de derin bir deniz gibidir. Bu bağlamda İhvan, te'vil yapabilecek olanları, peygamberlerin halifeleri, hadis ehli (rivayet alimleri), fakihler, zâhitler (ulemâu't-tezkâr) olarak sınırlandırır.

Kur'an'ı mecazî olarak yorumlama yolunu tercih eden İhvân-ı Safâ, şerîatın ruhçu bir açıdan yorumlanması gereğini öne sürdü. Bu konuda onlar, yalnız din kitaplarına bağlı kalmadılar, *Kelile ve Dimne* gibi Hind kaynaklı kitapları ve Zerdüşt'ün eserlerini yorumladılar.

Risâle yazarı, kutsal kitaplardaki yaratılış, Âdem, şeytan, bilgi ağacı, haşr, hesap günü, cehennem, cennet gibi bütün metafizik motiflerin sembol olarak alınması ve mecazî şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Yalnızca onlar nezdinde böyle şeylere akıl erdiremeyen avâmdır ki söz konusu olguların sözlükteki maddî anlamlarıyla alırlar. "O, gökten su indirdi" (13 Ra'd, 17) gibi temalar bile onlara göre sembolik anlamda alınmaktadır; nitekim ayette geçen "su", bu bağlamda Kur'ân demektir.

İhvân-ı Safâ'nın kanaati, dinî kanunların, milletlerin ihtiyaç ve mizaçlarına uygun olarak farklı olduğuydu. Tıpkı Mutezîlîler gibi onlar da, yukarıda belirtilen mevzularla birlikte bütün dinî temaların semboller olarak alınması ve allegorik olarak incelenmesi gerektiğini iddia ettiler. Bu çerçevede onlar, melekler, cin, şeytan ve iblisi tabiat kuvvetlerinin sembolleri olarak açımladılar.

Netice itibariyle olayları ve olguları zâhir ve bâtın ayırımı kapsamında değerlendiren İhvân için bu yöntem, İhvân düşüncesi üzerinde geniş bir etki bıraktı. Bu hususta onlar, te'vil için bir kapı, yazmaları (*Resâil*) için bir üslûp buldular ve te'villerinde sınır tanımadılar. Çoğu zaman İslâm'ın kaynaklarına dayanarak ortaya koydukları düşüncelerinin propagandasını yaptılar. Yayılmasını kolaylaştırmak için, fikirlerini ilim kılıfıyla sundular ve marifet boyasıyla boyaladılar, sembollerle ve işaretlerle göndermelerde bulundular.

4. TANRI ANLAYIŞI

Plotinus'un *Enneadlar*'ında baskın bir şekilde tekrarladığı mutlak Bir'i, İhvân'da ezeli, başlangıcı ve sonu olmayan Kadîm, Bir, Nurlar Nur'u (Nuru'l-Envâr) Allah şeklinde tezahür eder.

"Tanrı kimdir?" sorunusuna İhvân, "Her şeyin ilkidir, her varlığın sebebidir, yoktan var edendir (Mubdi), Muhteri'dir, her şeyin yaratıcısı, tamam-

layacısı, kemale ulaştıranı, her şeyin en güzele (efdal) ulaştıranıdır" cevabını verir.

Bu çerçevede İhvân, "Kudret nedir?" sorusunu ele alır. Onlara göre, "kudret, şeyleri (eşyâ) yokluktan varlığa çıkarma" yetisidir.

Allah'ın (Barî), ne cismanî ne de ruhanî olarak vasıflandırılamayacağınainanan İhvân'a göre, İlk Varlık Allah, Kadîm, nefsiyle kâim, Hakîm, Kadîr ve Âlim'dir.

İhvân'ın Tanrı'sı her şeyden önce "yaratan", "yoktan var eden" bir Tanrı'dır. Böyle bir Tanrı'nın, varlığının başlangıcının ve sonunun olmaması, her şeyi bilmesi, her şeye gücünün yetmesi... gerekir. O, Eflatun'un Demiourgos'u gibi eşyada sonradan etkide bulunup (şekil vermiş) değil, onu yoktan yaratmış, varlık alanına çıkarmıştır. Bu sebeple İhvân Tanrı için, "eşyayı bulan (Vâcidu'l- Eşya)" değil de (çünkü ancak önceden varolan bir şey bulunur), "onu vareden, varlık alanına çıkaran (Mûcidu'l-Eşya), yaratan, yoktan vareden (Mübdi', Muhteri') onun varlığını tamamlayıp (Mutimm) devamını sağlayan (Mubkî) ve onu kemale erdirip mükemmelleştiren (mükemmel)" isimlerinin kullanılmasının daha uygun olacağını düşünür. O, varlıkları yaratıp mükemmel hale getiren ve onların en iyi durumda olmalarını sağlayan, Tanrı'dır.

Tanrı'nın, varlıklardan hiçbirinin kendine ortak olamadığı kendine özgü sıfatları (ki O ancak bu sıfatlarla bilinebilir) Mübdi', Muhteri', Hâlık, Mükevvin, Kâdir, Alîm, Hayy, Mevcûd, Kadîm ve Fail'dir. Ancak O kendisi için bir zorunluluk olmamakla beraber, kerem ve cömertliğiyle bu sıfatları belli bir oranda diğer varlıklara, örneğin akla da feyz yoluyla verir ve akıl da mübdi', muhdis, hayy, kâdir, muhteri', âlim, fail ve mevcûd olur. Böylece akıl artık kendinden meydana gelen şeyin varedici (mubdi'), mef'ul manasında fail, malûl ve muhdes manasında muhdis, kendisine Tanrı'nın hayat verdiği gibi kendinden alttakilere "hayat veren" ve kendinden sadır olan fiillerin varlığı ve devamıyla da "mevcûd" olur. İhvân'ın bu sıfatları "varlıklardan hiçbirinin pay alamadığı, O'na özgü sıfatlar" olarak takdim edip sonra da diğer varlıkların bunlarla nasıl ve ne ölçüde sıfatlanabileceğini açıklaması anlaşılması güç bir meseledir.

İhvân'ın "Tanrı'ya özgü" dediği bu sıfatlar, akıl ve ondan sonraki varlıklar hakkında da kullanılabilmesine rağmen, Tanrı için ifade ettiği anlamın aynısını ifade etmemekte, sıfatlananın değişmesiyle sıfatların anlamında da bir takım değişiklikler olmaktadır.

O, mûcid olduğu gibi mubkîdir de. Eşya varlık alanına çıkarken de, varlığını sürdürmede de O'na muhtaçtır. Ademin (yokluk) Tanrı hakkında söz

konusu olamayacağını söylerken İhvân, İslâm itikadındaki genel kanaate uygun bir tavır takınarak, ademin karşıtı anlamındaki vücud konusunda Mu'tezile doğrultusunda, Farâbî ve İbn Sinâ gibi O'nun varlığını zatının aynı düşündüğünden, bu sıfatı Tanrı'ya nispet etmemektedir.

Tanrı'nın "yaratıcı" özelliğini vurgulamakla beraber İhvân, O'nu aynı zamanda "İlk Neden" olarak kabul etmekte, bütün varlıkların hem varlık alanına çıkmada, hem de varlıklarını sürdürmede bu "İlk Neden"e bağlılığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu bağlılık hem ontolojik , hem de nedensel bir bağlılık olmaktadır.

İhvân, Tanrı'yı hem "aracısız olarak yaratıcı" anlamında sudûr teorisindeki ilk unsurların (akıl, küllî nefs ve ilk maddenin) "fail nedeni" olarak görmekle, hem de küllî nefsin akıldan, ilk maddenin de küllî nefsten... sudûr ettiğini söyleyerek, sudûr şeklindeki bu oluşta araya "aracı varlıklar" koymak suretiyle kendi düşünce sistemlerinde tutarsızlığa düşmüş gibi görünmektedir. Fakat bu düşüncede, sadece aklı "aracısız olarak yaratılan, Tanrı'nın bizzat varettiği varlık" olarak görüp, diğer varlıklar feyz çerçevesinde, Tanrı'nın bizzat ilgilenmediği, idaresini meleklere (küllî nefse ve tabiata) verdiği varlıklar olarak değerlendirmek, bu tutarsızlığı giderecek bir yorum olarak kabul edilebilir. Bu da, yaratma ve sudûr uzlaştırmasının veya yaratmayı sudûr ile açıklamanın ifadesidir.

Tanrı, bütün varlıkların formlarını ilk varettiği şey olan akla sudûr yoluyla vermiştir. Bu formlar akılda aynen bir sanat eserini yaparken maddeye vereceği şeklin, sanatkârın zihninde kuvve halinde mevcut olması gibi saklıdır. Akıl bu formaları, güneş ışığının havaya sirayeti gibi, küllî nefse feyz yoluyla verir.

İhvân'ın Tanrı'nın sıfatlarının ruhanî varlıkların niteliklerine benzediği düşüncesini *Resâil*'de sık sık vurgular. Bu düşüncenin Fisagor'da aynen bulunduğu görülmektedir.

İhvân Yeni Eflatuncu bir Tanrı kavramı geliştirdi. Onlara göre Tanrı, Plotinus'un kavranılamaz, ifade edilemez Bir'iydi. Filozoflar gibi onlar da Kur'an'daki *ex nihilo* öğretisinden çok Eflatuncu yayılma öğretisini benimsemişlerdi: Dünya tanrısal aklı ifade ediyordu ve insan bu kutsallığa katılabilir, akılcı güçlerini arındırarak Bir'e dönebilirdi.

İhvân, Tanrı için antropomorfik teşbihlere izin verir. Zîrâ, avâm arasında Tanrı ile ilgili yaygın anlayışların –göklerdeki taht gibi-, ilim sahibi olmayan müminlerin Tanrı'nın varlığına inanmalarına yardımcı olacağını düşünür. Onlara göre, Tanrı, hayat-ölüm, ilim-cehalet gibi zıtları yaratandır. Ancak, İhvân'ın Tanrı'nın insanın içinde (içkin) mi veya ötesinde (aşkın)

mi olduğu hususundaki düşüncelerinin ne olduğunakarar vermek güçtür. Bununla birlikte İhvân, antropomorfizm karşıtlığında, Mu'tezile'ye, katı Hanbeli ekolden daha yakındır.

İhvân düşüncesinde, Tanrı nimetleri, dolaylı olarak sudûr yoluyla akar. İhvân, bu bağlamda, geleneksel İslâm Allah inancına sadık kalmıştır. Onlara göre, insanoğlunun atası Âdem'i yaratandır; yine O, insana okuma ve yazma yoluyla bilgiyi elde etme gibi bir çok nimeti doğrudan bahşetmiştir. O'nun insanlara bahşettiği nimetleri sayılamayacak kadar çoktur. İhvân, bu nimetleri dahili ve haricî diye sınıflandırmaya tabi tutar. Dahilî nimetler, bir taraftan sağlık, güzel görünüş, mükemmel fizik, güç ve sabır, diğer taraftan iyi bir karakter ve başkalarına karşı kullanacağı kabiliyetli bir ruh ve zihin gibi şeylerken; haricî nimetler, para, eş, çocuk ve maddîyat gibi şeyleri ihtiva eder.

Allah'ın sıfatları hakkında herhangi bir sınırlandırmayı imkan dahilinde görmeyen İhvân, Allah hakkında tek bir imkansızlık kabul eder ki, o da Allah'ın kendisinin dengini yaratmasıdır. Fakat bu Tanrı açısından kudret yokluğu anlamına gelmez; çünkü, onlar, Tanrı'ya denk olmanın yokluğu (adem) ifade ettiğini ileri sürerler; bu nedenle, Tanrı'nın kendisinin dengini yaratmaktan aciz olması yokluğu yaratmaktan aciz olmak demektir; fakat böyle bir güçsüzlük Tanrı'nın fiil yapma kudretinde bir eksiklik ifade etmez; zîrâ yokluk fâilin fiil yapma ve ihdâs etme kudretine ilişkin konuşma kapsamına giren konulardan biri değildir. Bu iddia ile, işaret edilir ki İhvân-ı Safâ açık bir şekilde kendilerince genel bir prensip olarak kabul edildiği bilinen şeye, yani "Bir fâil yokluğu meydana getirmek için fiil yapmaz; çünkü yokluk bir fâil gerektirmez" prensibini telmih yapmaktadırlar.

Böylece İhvân-ı Safâ'ya göre, kendisine denk bir başka tanrının yaratılması dışında, hiçbir şey Tanrı için imkansız değildir. Bununla birlikte, tabi, madde vasıtasıyla iş görürken Tanrı bu maddî dünyada bazı şeyleri yapmaz ve onlar muhtemelen Origen ve Ebû'l-Huzeyl ile birlikte, bunun "O'nun hikmeti"nden dolayı olduğunu söyleceklerdir.

Şu halde, İhvân'ın metafizik düşüncelerinde, Yeni Eflatuncu izler çok açık bir şekilde görülebilir. Onlar, Plotinus gibi, Tanrı'nın insan düşünce kategorilerinin üstünde olduğuna inanırlar. Normal bir insan, Tanrı telakkisinde duyusal hayali başaramadığı için, mücerret bir birlik Tanrı'yı tasavvur edemez. En yüksek ruhsal gelişmeye ulaşmada, filozof, duyusal anlayışı ve Tanrı fikrini kabul eden halk arasında yaygın olan alışılmış usullerden vazgeçer.

İhvân'a göre Tanrı, tüm düşünce ve varlıkların ötesinde tamamen aşkındır (doğaüstü). O, Tek'tir, Yaratan'dır, bütün varlıkların sebebidir. O, her bakımdan eşsizdir ve her şeye O'na dayanmaktadır. İlâhi birlikten tamamen ayrı olan evren, Var olan (Vücud), Bâki olan (Bekâ), Noksansız (Tamm) ve Mükemmel (Kemâl) Allah'a bağlıdır.

5. YARATILIŞ VE SUDÛR

Risâleler'e bakıldığında sistematik bir metafizik bulunmamaktadır. İhvân, salt bilim olarak metafizik ve onun tanımı, özellikleri...üzerinde Farâbî ve İbn Sina'da olduğu kadar geniş şekilde durmaz. İhvân'da görülen, Aristo ve Fisagorcu, Yeni Eflatuncu unsurların da yer aldığı, İslâm inançlarından bağımsız olmayan, teoloji ile içiçe girmiş bir metafiziktir. Onu İslâm inançlarından soyutlamamız mümkün değildir. Doğal olarak metafizik konuların yer alması gerektiği düşünülecek *Risâleler*'in "Din ve İlâhiyat Bilimleri" bölümünde sistemli bir metafizik yerine, bazen, avâm için yazılmış ansiklopedik özellikteki bir eserde dahi bulunabilecek sıradan konular yanında, büyü, tılsım vb. mevzular da bulunur.

Metafizik konusunda İhvân-ı Safâ, ağırlıkla, gerçekliğin, Yeni Eflatuncu versiyonuna dayanmıştır. Âlemin ezelî olduğunu kabul etmeyen İhvân, buna karşılık onun sudûrla varolduğuna inanır.

Okuyucusuna, Allah'ın âlem ve insanı yoktan var ettiğini Kur'an'dan ayetlerle sık sık hatırlatan İhvân *"yoktan yaratmayı"* yani *"ibdâ"*yı sadece ilk aklın yaratılmasına hasrederken, onun dışındaki bütün varlıkların varlığa gelişlerini "var olan bir şeyden başka bir şey meydana getirme" yani "halk" olarak açıklamaktadır. Bununla birlikte onlar, oluşu (kevn) da "varlığın (şey) yokluktan varlığa çıkmasıdır" şeklinde algılarlar.

İhvân-ı Safâ'nın ilk sebep, ilk mâşuk ve yaratan (mübdî, muhterî, mûcid) olarak nitelediği Tanrı'nın kendine has fiili yaratmasıdır. İhvân, bununla, "Sizi topraktan yaratmış olması onun nişanlarındandır." (30 Rûm, 20) ayetinde olduğu gibi "mevcut bir şeyden bir şey var etme" anlamındaki "halk" değil, Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi önceden herhangi bir şeyi örnek almaksızın "yoktan yaratma" ve "yokluktan varlık alanına çıkarma" manasındaki "ihtirâ, ibdâ" ve "icâd"ı amaçlar. Ancak yaratmanın aslının Allah'ın kerem ve cömertliği, O'nun feyezanı olduğunu söyleyerek yaratmayı sudûr ile ifade eder. Buna göre Tanrı kendine has yaratma fiiliyle faal aklı yaratmış, ardından aklın Tanrı'dan herhangi bir zaman diliminden olmaksızın ve bir defada aldığı varlık, bekâ, kemal ve mükemmellik, feyz yoluyla-güneşin ışığını havaya aksettirmesi gibi yine bir defada- küllî nefse, ondan ilk maddeye ve sonra da diğer varlıklara geçmiştir. Akıl, Tanrı'nın bizzat

işlediği fiil, aracısız olarak yarattığı, kendi kelimesi ve kudretiyle var ettiği ilk varlık, ruhanî, basit bir cevherdir. Akıl varlıkların Tanrı'ya en yakın olanıdır. Tanrı ona kendi sûretini verip onu kendinden bir güçle teyit edince Tanrı'nın emrine konum, kudretine mekân olmuştur.

Daha önce belirttiğimiz gibi, İhvân-ı Safâ cismanî âlemdeki oluş sırası ve düzenini açıklarken madenler, bitkiler, hayvanlar ve insandan ibaret dört varlık tabakası tespit eder. Bu aynı zamanda varlık alanına geliş sırasının ifadesidir. Anılan varlık türlerinin her birinin kendi içinde basitten mürekkebe doğru bir derecelenme olduğu gibi tabakalar arasında da bir yakınlık vardır. Mesela hayvanlar âleminin en alt derecesi bitkilerin en üstününe, en üst derecesi de insan tabakasının en alt derecesine yakındır. Daha sonraları İbn Miskeveyh, Kınalızâde Ali (1510-1572) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'da (1703-1772) da görülecek bu düşünceleri sebebiyle İhvân-ı Safâ, bazı araştırmacılar tarafından Darwin'in evrimcilik anlayışının öncüsü olarak nitelendirilmiştir. Halbuki onların burada vurguladığı, Darwinci anlamda bir evrim değil sadece türler arasındaki dereceleniş ve yakınlıktır. Türden türe geçiş söz konusu değildir.

İhvân'a göre riyazî bilimler tabiat bilimleri için bir basamak, tabiat bilimleri de ilâhiyat bilimlerine (metafiziğe) yükselmek için bir vasıta idi. Bu, aynı zamanda insan zihninin objelerinin de tedricî olarak yükselmesi anlamına gelmektedir.

İhvân, Tanrı'yı tanırken hakkında sormamız gereken, egzistansiyel anlamda O'nun varlığı ve mahiyeti ile ilgili şu soruları sorar: "O mudur? O var mıdır? (Hel Hüve)" (bu, O'nun varlığından şüphe anlamında değil, O'nun varlığı hakkındaki düşünceyi derinleştirme, araştırmayı yoğunlaştırma), O kaçtır? (kem Hüve) O nasıldır? O nerededir? ve "O kimdir? (men Hüve)" sorularıdır.

Âlemdeki sürekli olarak bir takım değişikler yaşanmakta, mevcut bir takım maddeler belli şartlar altında başka maddelere dönüşmektedir. İhvân, âlemdeki bu değişikliklere "oluş ve bozuluş" (kevn ve fesâd) demektedir.

Âlemin yaratılması hususunu açıklarken İhvân, bunun bir terkip ve telif olmayıp yoktan var etme ve yokluktan varlık alanına çıkarma olduğunu açık olarak belirtmekte, terkip ve telif ile yoktan var etme arasındaki farkı ifade için de bir sekreterin yazı yazması, ustanın ev yapması ile bir insanın konuşmasını, açıklayıcı birer örnek olarak vermektedir. İhvân'a göre âlemin Tanrı tarafından varedilişi, bir evin usta tarafından yapılışı veya bir yazının sekreter tarafından yazılması gibi değildir. Çünkü onlar önceden hazır olan malzemelere belli bir şekil verme, onları düzene koymadan iba-

rettir. Ayrıca bu iki eser (ev ve yazı), yapımları bittikten sonra yapanından müstağnidir. Varlıklarını onsuz sürdürmeleri mümkün olup, kendi başlarına ayakta durabilmektedirler. Halbuki âlemin var edilişi ve Tanrı-âlem ilişkisi böyle değildir. Âlem hem var olmada, hem de varlığını sürdürmede Tanrı'ya muhtaçtır; O'nsuz varlığını sürdürebilmesi mümkün değildir.

Âlemin Tanrı tarafından var edilişini İhvân, konuşan birinden sâdır olan sözler, bir lambadan veya güneşten yayılan ışık, yanan bir cisimden yayılan sıcaklığa benzetir. Söz, konuşanın konuşmasına bağlı olduğu gibi, ışık, lamba ve güneşin aydınlatmasına, yanan bir cismin ısısı da onun yanmasına bağlıdır.

Âlemin yoktan var edilmesini, Tanrı'nın hikmetinin zorunluluğuyla ilişkilendiren İhvân, bu "zorunluluğu" Tanrı'ya kendinden başka bir güç tarafından yüklenen bir zorunluluk olarak görmez. Çünkü Tanrı'ya dışarıdan bir zorunluluk yüklenmesi, doğal olarak O'nun ulûhiyetine ters düşer. Ama bu O'nun, faziletlerini bütün âleme yayma arzusu ve "bilinme, tanınma isteği" şeklinde içten gelen bir iradenin vuku bulmasıdır.

İhvân bu âlemin zaman dışında, bir defada yaratıldığını söyleyenlerin, düşüncelerine yeterince delil bulamadıklarını, hatta söylediklerinde kendilerinin şüpheye düştüklerini belirttikten sonra, tedricî olarak yaratıldığını kabul edenlerin, kendilerine varlık alanında çok delil bulabileceklerini ileri sürer. Ama bunun açıklamasına girmez. Onlar "âlemdeki varlıkların bir kısmının bir defada, bir kısmının da tedricî olarak yaratıldığı" görüşünü benimseyip kanıtlamaya çalışırlar.

Psikoloji ve kelamî konularda Yeni Eflâtunculuğu takip eden İhvân'a göre, âlem kadîm değildir. Allah'tan tamamen ruhî olarak, bizatihi her şeyin şeklini ihtiva eden akıl sudûr eder; akıldan, küllî nefs sadır olur ve bu nefsten, ilk madde hasıl olur. Bu madde, buudları kabul etmeye başlayınca ikinci madde (el-cismu'l-mutlak) haline gelir ve bundan da âlem (felekler âlemi; ateş, hava, su ve topraktan oluşan el-erkânu'l- erbaa; maden, bitki ve hayvanlardan oluşan üç âlem) neşet eder. Küllî nefs, "bütün maddeye nüfuz eder ve kendisi akıl tarafından sürekli desteklenir. Bu küllî nefs, teker teker bütün eşyaya nüfuz etmekle beraber, her ferdi şeyin de kuvvet ve enerjisinin kaynağı olan bir kısmî (cüz'î) nefsi vardır. Bu kısmî nefs, akıl melekelerinin çeşitli derecelerini ihtiva eder. Madde ile nefsin birliği muvakkittir. Nefs, madde bağından kurtulup, serbest kalmayı, dolayısıyla da esas ruh veya akla kavuşmayı arzular. Hayatın asıl gayesi, nefsin maddeden kurtulması ve esas ruh tarafından ihata edilmesidir ki, böylece Allah'a daha çok yakınlaşmış olunacaktır.

Fisagorcu kozmoloji meselesinde klasik İslâm kaynakları Yeni Eflatuncu sudûr nazariyesinin tesiri altında kalmıştır. Hatta bu konudaki düşünceleri Yeni Eflatuncu sudûr nazariyesinin aynıdır. Nitekim, İhvân-ı Safâ'ya göre Fisagorcular bu konuda şöyle demektedirler:

"Varlıkların illeti, varedicisi, bütünleyicisi ve yetkinleştiricisi Tanrı'dır. Her şey ondan sâdır olmuştur. Bu tüm sayıların "bir" sayısından doğmasına benzemektedir, "bir"in parçası ve bölümleri olmadığı gibi o, bütün sayıların içinde bulunmakta ve hepsini kuşatmaktadır. Tıpkı bunun gibi Tanrı da tüm varlığı kuşatmaktadır. Sayıların üzerine "bir"in eklenmesiyle farklı sayılar elde edilir. Çünkü, sayılar birbirinden "bir" ile ayırdedilmektedir. Bunun gibi Tanrı da tüm varlığa varlığını ve farklı özelliklerini vermektedir. Sayıların sayılmasının devamı "bir"e bağlı olduğu gibi varlıkların devamı da Tanrı'ya bağlıdır. Onların devamını Tanrı sağlamaktadır. Ayrıca, sayıların tümü bire bölündüğü gibi, Tanrının bilgisi de tüm varlıkları kuşatmaktadır. Bunun için Tanrının bilgisi her şeyin derinliğine kadar inen çözümleyici (analitik) bilgidir."

Tanrı-varlık ilişkisini böylece ortaya koyan İhvân'ı Safâ varlıkların Tanrı'dan sâdır oluşunu da şöyle açıklamaktadır:

Tanrı'nın varlığından sudûr eden ilk varlık akıldır. Aklın Tanrı'dan sâdır olması adet olarak ikinin birden sâdır olması gibidir. Akıldan nefis sâdır olmuştur. Nefisten heyûla (madde), heyûladan tabiat, tabiattan cisim, cisimden felekler ve feleklerden unsurlar doğmuştur. Unsurlardan ise bizzat meydana gelen şeyler (el-müvelledât) doğmuştur. Bunlar da madenleri, bitkileri ve hayvanları meydana getirmişlerdir. Bu doğuşun her basamağı birden dokuza kadar sayıların karşılığıdır. Madenler matematik olarak onlar, bitkiler yüzler ve hayvanlar da binler basamağına tekabül eder.

İhvân öğretisinde âlem kadim değildir; fakat Allah tarafından sudûr yoluyla yaratılmıştır. Sudûr, dindeki yaratma kavramı ile Aristocu ezelî âlem görüşünün bir uzlaşmasıdır. Teoride yaratılış iki aşamada tamamlandı: İlkin Allah bir şeyi düşünüp istedi, o an âlem yokluktan (ex nihilo) var oldu; sonra, hemen ardından sudûr başladı ve âlem şimdiki şeklini alıncaya kadar tedricî olarak devam etti. Sudûr'un nitelik ve düzeni şu şekilde olmaktaydı.

1. Tanrı

Bârî, ilktir, kadim olan yegane varlıktır, "Bir"dir, benzersizdir ve her bakımdan tektir, eşi, ortağı yoktur. Hiçbir antropomorfik (insan biçimli) sıfat ve fiil O'na nispet edilemez. O'na nispet edilecek yegane şey, yaratıcı iradedir.

2. Akıl

Akıl, Bârî'den sadır olan ilk varlıktır. Allah onu doğrudan zarurî olarak, kesintisiz ve hiçbir hareket ve çabaya gerek duymadan yaratmıştır. O, kendi kıdemini, Allah'ın kıdeminden alır; ve O'nun ebediyetinden süreklilik ve mükemmelliğini alır. Allah'ın zatının "Bir" oluşu gibi o da sayıca birdir. Fakat Allah maddî varlıklarla uğraşmaya tenezzül etmediği içindir ki, sonradan olan varlıkların bütün suretlerini bu akılda yaratmış ve ona sudûru yeniden başlatıp düzenleme görevi vermiştir. Akıl'dan âlem ruhu ve ilk madde sudûr eder. Dolayısıyla şu apaçıktır ki, ekseriya Allah'a nispet edilen faaliyet, İhvân-ı Safâ'nın fikirlerinde, Allah'ın imajı, bir ikinci nüshası veya kopyası olan akla nispet edilmektedir.

3. Küllî Nefs

Âlemin ruhu bütün kainatın ruhudur. Bu ruh Akıl'dan sadır olan basit bir cevherdir. Kendini ay-altı âleme hayat veren Güneş'le zuhur ettirir. Dünyamızda yaratma dediğimiz olay fiilen âlem ruhuna mahsustur.

4. İlk Madde

İhvân, "madde" ile "heyula" kavramlarını birbirinin yerine kullanmaktadır. İlk maddede, hacmi olmayan, algılanabilir boyutları olmayan bir cevher; basit ve manevî bir özdür. Çünkü ilk madde pasiftir, fiilî bir enerjisi yoktur; bizzat kendisi zuhur edemez. Onu âlem ruhundan sudûr ettiren akıldır; âlem ruhu ise maddenin feyezanını kolaylaştırmak için büyük bir meyil göstermek, çaba sarfetmek zorundadır ki böylece madde farklı suretleri kabul etmek üzere hazır hale gelir.

5. Tabiat

Tabiat, âlem ruhunun (küllî nefs) kuvvetlerinden biridir; ay-altı âleme yayılan bu enerji, bu âlemdeki organik ve inorganik tüm cisimleri etkiler. O, hareket, canlılık ve değişmenin sebebidir. Hikmete uygun ve tek biçimli olarak işler. Bu anlamıyla tabiat, ilâhî irade ve inayet şeklindeki dinî kavramların felsefî terminolojideki karşılığıdır.

6. Mutlak Cisim

Âlem ruhu aklın yardımıyla ilk maddeye üç yönden meyledip onu harekete geçirmeye başladığında ilk madde (uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde) üç boyut kazandı ve mutlak cisim veya ikinci madde oluştu. İkinci madde, tıpkı ilk maddenin şeklen küresel olan bir *quantum*'dan başka bir şey olmaması gibi, bir kavram, bir öz yahut saf varoluşu gösteren bir keyfiyetten başka bir şey değildir. Bu mutlak cisim veya ikinci madde bizim şu dünyamızın yaratıldığı cevherdir.

7. Felekler veya Felekler Âlemi

Sudûr'un yedinci aşamasında hayalî olmayan fakat manevî olan, küresel, oyuk, şeffaf ve ortak merkezli cisimler olan felekler sadır oldu. Sayıca on bir olan bu felekler, kalınlıkları ve üzerlerinde bulunan gezegenlerin büyüklüklerine nispeti bakımından farklıdır. Bu felekler şunlardır: Sabit yıldızlar, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay felekleri. Bütün bu gök cisimleri beşinci unsur olan esir'den (ether) yaratılmıştır; oluş ve bozuluşa maruz kalmazlar.

8. Dört Unsur

Ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört unsurun sudûruyla, ay feleğinin (onun yörüngesinin) altındaki varlıklarla yüzyüze geliriz; bu ay-altı âlemden itibaren oluş ve bozuluş süreci başlamaktadır.

Bir çok Grek düşünürü gibi İhvân-ı Safâ tarafından birer unsur olarak kabul edilen ateş, hava, su ve toprak tabiatla serbest olarak, arz merkezinin etrafındaki küçük sferlerde bulunurlar. Bunun ötesinde İhvân, İyonyalıların özellikle Thales'in (öl. M. Ö. 545) Elealılara karşı ileri sürdüğü görüşü de benimsedi.

9. Üç Âlem

Sudûr'un son aşamasında üç âlem, maden, bitki ve hayvanlar âlemi sadır olur. Bu âlemler dört unsurun birbirine dönüşümünden ve belli bir nispet içinde karışmalarından neş'et etmiştir.

6. MEAD VE RUH

Onların, dinî araştırmalarında öncelik verdikleri konuların dikkati en çok çekeni "öte dünya" (mead) ve nefsin arındırılıp temizlenerek ilk indiği yer olan ruhanî âleme yeniden yücelmesi ve ikinci kez en büyük arzusu ve en yüce hedefi olan dünyaya dönerek yeryüzünü tavaf etmesi meselesidir. Nefsin uhrevi serüveni, yeryüzünü tavafının derecesine ve sonucuna bağlıdır: Nefis, ikinci defa saf nurânî ve ruhanî bir daire olan mükemmel ve pak bir çevreye doğru (işte o cennettir) kendiliğinden kanatlanabilir mi?

Ya da ay dairesinin altındaki Zemherir bölümünde ıstırap ve şaşkınlık içinde tutulup, "ebedî maddeye olan düşkünlüğü sebebiyle" (işte bu da "cehennem azabı"dır) sürekli azaba muhatap olur mu? Burada, İslâmî cennet ve cehennem tasavvurunun nasıl Yeni Eflatuncu bir kılığa sokularak yorumlandığı gözlerden kaçmıyor. Bu ruhî ekol etrafında toplanan İhvân-ı Safâ için söz konusu düşünce tarzı dinî felsefelerinin hem başlangıç, hem merkez ve hem de gayesidir. Onlar, "kelam" ilmine karşı amansız bir mücadele başlattılar. Bunun sebebi, kelâm ilmine göre, nefsin kendi başına

var olan bağımsız bir hayatının olmamasıydı. Kelâmî sistemde nefs, varlığı atomlardan oluşan başka bir maddeye bağlıdır. Özetle nefs, bizatihî *madde* değildir. Yeni Eflatuncuların söylediği gibi, belki kendisinden önce de var olan bir başka maddedendir.

İhvân ansiklopedisinin ahlâkî ve psikolojik kısımlarının her sahfasındaki güçlülüğe, cesarete ve hemen hemen her bölümü karakterlendiren beklenmedikliğe şaşılır. Besbellidir ki, ansiklopedinin yazarı için söz konusu olan – her geçen günün bilgi ve iman konusundaki gelenekleri pekiştirdiği bir dünyada- okuruna ve kardeşine, yakînî ve gözüpek düşüncelere, kararlı hareketlere yönelten rahatlığı vermekti. Kendilerine bütün davranışlarının ve inançlarının ölüm korkusu ile nasıl belirlendiği gösterilen ve yaşama arzularını ancak eylemde tatmin eden insanlar, İhvân-ı Safâ denen filozoflar cemiyetinin hakikaten aktif âzaları olabilirler mi? Dünyaya karşı ilgisiz olduğu için ölümü isteyenin de, ölüm korkusundan ötürü tesadüfün oraya buraya attığının da başından hiç iyi bir şey geçmez. Kişiyi ürkütmek değil, bilgi yoluna sokmak lazımdır.

Ölüm

İhvân, ölümden korkmaz. Bilakis onların düşüncesinde, ahiret dünya hayatından daha hayırlıdır. Ölüm, sadece ruhun bedenden ayrılması değil, ruhun ikinci hayatı yani gerçek hayatı elde etmesidir. Eflatun'un etkisi altındaki İhvân'a göre, ölümden sonra ruhlar bedenlerden ayrıldıktan sonra ruhlar ebedî olacaklardır.

Ölümü temenni edenleri Allah'ın dostları olarak nitelendiren İhvân'a göre ölüm, "nefsin kullandığı bedeni terk etmesinden başka bir şey değildir" Onlar, bedenin ölmesini ve ruhun (nefs) ayrılmasını birinci ölüm olarak nitelendirmektedirler. *İlk hayatı* da dünyada ruhun bedendeki *ilk dirilişi* şeklinde kabul ederken *ikinci dirilişi* kıyamete bırakmaktadırlar.

İhvân'a göre biri maddî ve gelip geçiçi olan beden hayatına, diğeri manevî ve ölümsüz olan ruh hayatına ait olmak üzere insan tecessüsünü ilgilendiren bütün bilgilerini, ruh ile beden arasındaki mevcut ilişkileri gözden geçirmekte kullandıkları görülüyor.

Bu dünya hayatında ruhların bedenlerden ayrılması anlamına gelen ölüm, İhvân için, ceninin rahimde oluşumu sürecinde, nutfe halindeki günden doğuş gününe kadar olan döneme benzetilmektedir.

Ölüm problemini, ruh-bedenle ilişkilendiren İhvân'a göre, ruhun (nefs) bedenle arasındaki ilişki, rahimdeki ceninin hali gibidir. Bedenin ölümü, ruhun doğuşu olduğu için, ölümden sonra ruhun durumu, doğduktan son-

raki çocuğun hali gibidir. Böylece çocuğun doğuşu, onun (ceninin) rahimden çıkmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla ruhun doğuşu, onun bedenden ayrılması demektir. İhvân için, doğuşta nasıl bir hikmet var ise, ölümde de bir hikmet vardır.

İhvân'a göre, nefsin (ruh) cismânî âlemden yani dünyevi mekandan ayrılmadan ruhanî âleme ve ruhanî mekana ulaşması mümkün değildir. Ölüm, cennetlere girmeye ve Rahmanın komşusu olmaya açılan kapıdır.

Nihaî olarak ölüm, filozoflarımızın ifadesine göre, Rabb'lerine ulaşmayı ve O'na dönmeyi düşünenler için bir hikmet ve nimettir.

Kıyamet ve Haşr

Hz. Muhammed'in (sav) "Kişinin ölümü onun kıyametidir" sözünden hareketle, bedenin ölümüyle ruhun ilk ve küçük kıyametinin gerçekleştiğine inanan İhvân, bağlılarına kendi kıyametleri/ölümleri gelmeden önce *gerçek kıyamet* için hazırlanmalarını öğütler. Onlar için, bütün insan ruhları ölümsüzdür (ebedî). Ay-altı âlemde yetkinliğe ulaşmış (kâmil) ruhlar mutlak varlığın idrakini ve mutluluğun zevkini yeniden tadacaklardır. Yetkin olmayan ruhların ise semâvâta yükselmesine izin verilmeyecek; şeytanların bir taraftan kendilerini sürükleyip karanlık bedenlerin boşluğuna ve fizikî âlemin sınırlarına dönmeye mecbur bırakılmalarına kadar geçici bir süre gökler ve yeryüzü arasında kalacaklardır.

İhvân'a göre, bütün ferdî ruhlar bedenlerini terkedip âlem ruhuyla yeniden birleştikleri zaman, âlem ruhu, aklı kendi varlığıyla başbaşa bırakarak Allah'a rücû eder. Âlem sona erer ve tek varlık kalır: Allah. İşte büyük haşr (kıyamet) da budur: Allah'ın bir zuhurunun sona ermesi.

Ceset, beden yapısı kemale erinceye kadar rahimde kalır, dünyaya gelmeye ve hayata gözlerini açmaya muktedir olur. Tıpkı bunun gibi, ruh da mele-i alâ'da kâmil ruhanî hayat için hazır olur.

Ruhun bedenden ayrılmasıyla kıyamet veya küçük haşrın meydana geldiğini düşünen İhvân, ölümden ne korkar ne de onu kötü görür; bilakis ölümü sever, arzular. Çünkü bu dünya beden için azap yeridir. Ruh için ikinci hayat, yani bedenin ölümünden sonraki hayatı, gerçek hayattır: kâmil hayat, saadet ve ihsan hayatı.

Cüz'î nefisler, bedenlerden ayrıldığında, bu maddî âlemde hayat kalmaz. Aynı zamanda küllî nefsin bekası için ve yine bu âlemin bekası için bu âlemde bir zorunluluk da kalmaz. Küllî nefs –cüz'î nefislerin kendisinden ayrıldığı- Allah'a döner döndüğünde bu âlem yok olur. Sonra Allah'ın dışında tüm varlıklar yok olur. Bu da büyük haşrdır veya büyük kıyamettir. Bu âlem için son, yok olmadır.

Bununla birlikte İhvân, Hz. Peygamber'in sözünü hatılatarak insanan öte dünyada sevdikleriyle beraber haşr edileceğini hatırlatır.

Ruh

İhvân düşüncesinde, ruh problematiği büyük ölçüde Eflatun ve İskenderiye felsefesinin etkisi altındadır. Bu ekoller gibi İhvân için de, ruh, basit, ruhanî, mürekkep olmayan bir cevherdir. Maddî âleme inince bedenle birleşmiştir.

Risâleler, ruhun mutlak Varlık'a yükselmesini veya geri 'dönmesini' ve bu Varlık içinde eriyip gitmesini gaye edinen Yeni Eflatuncu görüşü, ma'rifet peşinde koşanların dikkatlerine sundu.

Bununla birlikte ruh, İhvân'a göre, ruhanî, semavî, nuranî, bilkuvve bilici, tabiatıyla hareket edici, bir canlıdır ki, öğrenmeye, cisimleri harete geçirmeye, onları kullanmaya kabiliyetlidir.

İhvân-ı Safâ felsefesinde, *ruh* ile *nefs* kavramları birbirlerinin yerine kullanılarak aynı şeyi ifade etmektedir.

İhvân, "ruh nerededir?" sorusunu yöneltir ve yine cevabı kendisi verir: "Ruh, aklın altında, tabiatın üstündedir."

Ruhu akılla irtibatlandıran İhvân'a göre, ruhun akla nisbeti, güneşin ışığının ayın (kamer) ışığına nisbeti gibidir; Aklın Yaratan'a (Bârî) nisbeti, güneş ışığının güneşe nisbeti gibidir...Ruh aklın feyzini kabul ettiğinde, onun faziletleriyle dolar.

Her insanın ruhu, gerçekte, insan, insanüstü ve insandan aşağı, hepsi güçlerini evreni hareket ettiren aynı küllî nefs'ten alan büyük ruh krallığının bir parçasıdır. İhvân, sosyal düzlemde, benzer bir güç kaynağını teşhis eder: Fikirlerine göre, kurtuluş, ortak yardım ve karşılıklı işbirliği (te'avûn) kavramı bağlamında, daha iyi bir şekilde, tüm insanlarla ilişki kurmaktan kaçınan yalnız yaşayan münzevî bir mağara insanından ziyade hareket ettirici ilke olan bir toplumun üyesi olarak elde edilebilir.

Eşyanın suretlerini idrak edebilen canlı, hafif, hareketli, bozulmadan aynı kalan, nuranî ve semavî bir cevher olan ruh, İhvân için, duyulabilir ve akledilir varlıkların suretlerini algılamada aynen bir ayna gibidir. Eğer ayna temiz ve düzgün ise, eşya da onda net ve olduğu gibi görünür. Ama ayna kirli veya kırık olursa, eşyanın onda düzgün ve berrak görünmesi mümkün değildir. Ruh da tıpkı bunun gibi, eğer özündeki safiyeti yitirmemiş, kötü davranışlar ile kirlenmemişse ancak, Tanrı'yı ve fizik ötesi alana giren diğer şeyleri doğru olarak kavrayabilir. Ama onun özünün kötü davranışlarla

kirlenmesi, kendinden, başlangıç ve sonundan habersiz oluşu, metafizik âlem ile ilgili bilginin net ve berrak olmamasında en büyük faktördür.

Bütün cisimlerin tek ve aynı cevherden olduğunu düşünen İhvân-ı Safâ, âlemin cisminin, arazlarının değişikliklerine tâbi olarak çoğalmış olduğu görüşündedir. Onlara göre beden, duyumları kabul eden, etten, kandan ve kemikten vs. den meydana gelmiş bir bileşiktir. İhvân beden fiillerinin ruhun onu harekete getirmesiyle olduğunu zikrederler. Yine onlar, hareketi âlemin hayatı olarak, âlemin ruhunun kâinatı hareket ettirmekte, insan ruhunun da bedeni yönetmekte olduğunu söylerler. Özü itibariyle ölü olan beden bir cisimden ibarettir. Dolayısıyla ne cisim ve ne de arazların bir aksiyonu vardır. Halbuki hayatın kendisi de bir manevî arazdır. Ruh bedene (cisme), bu hayatı (hareket: arazı) iletir. Tıpkı güneşin havaya ışığı iletmesi gibi. Ruh cisme formlarını ve renklerini verir, onu hareketli veya hareketsiz yapar, onu yönetir, mümkün ölçüde düzenler. Şu halde insanın bütün fiilleri ruhundan gelir.

İhvân, nefsin mahiyeti hakkındaki fikirleri üç grupta toplamaktadır:

1. Ruh, latif bir cisimdir. Gözle görülmez, duyularla algılanamaz, akılla idrak edilebilir.

2. Ruhanî bir cevherdir, cisim değildir. Duyularla algılanamaz, akılla idrak edilebilir.

3. Ruh, bedenî oluşum ve bileşimlerden doğan bir ârazdır. Beden olduğu müddetçe vardır, ölümle birlikte yok olur. Bu materyalistlerin (cismiyyun) görüşüdür.

Materyalistlerin ruh problemine bakışını kendi düşünce sistematiğinde açıklayan İhvân-ı Safâ, onların bu meseledeki görüşlerini şöyle aktarır: Materyalistler için, ruh (nefs), maddî (bedenî) oluşum ve bileşimlerden (mizac, ahlât) doğan bir arazdır. Şu halde ruhun bedenden bağımsız ve farklı bir varlığı yoktur. O, ölümle birlikte yok olur. İhvân, bu fikri tenkit ederek ruhun maddî olmadığını ispatlarken hareket ilkesine dayanmıştır. Buna göre cisim ya devamlı hareketli ya da devamlı hareketsiz olur. Oysa realitede bedenler bazen hareketli, bazen da hareketsiz olduğuna göre bu değişimi sağlayan da ruhtan başka bir şey değildir. Bundan başka, eğer insanın bedenden ayrı olarak bir de ruhî varlığı olmasaydı ölümden dolayı üzülme olayını açıklamak imkansız olurdu. İnsanlar ölenlerine, ruh bedeni terkettiği için ağlarlar. Bedene ağlamalarına gerek yoktur; çünkü o gözlerinin önündedir. O halde ruh bedenin bir fonksiyonu değil, reel bir varlıktır. O, semavî cevherdir. Ölmez, yok olmaz; bedenin ölümünden sonra ya mutlu ya da mutsuz olarak varlığını sürdürür. Allah'ın dostları ve

salih kulları olan müminler bilirler ki, bedenler toprakta çürüyüp gidecek, temiz ve günahsız ruhlar, her türlü kederden uzak olarak güzellik ve esenlik içinde varlıklarını devam ettireceklerdir; kafir, günahkar ve kötülerin ruhlarıysa kıyamete kadar azap ve elem çekecek, korku ve kaygılarıyla körlük ve cehalet içinde kalacaklar; daha sonra da, kötülüklerinin hesabını vermek üzere eski bedenlerine yeniden döneceklerdir. İnsanın ruhî ve ahlâkî tekâmülü, onun kendisini tanımasına bağlıdır. "Nefsini tanımayan, kendisini (zât) bilmeyen, ruhla beden arasıdaki farkı göremeyen insanlar, bütün çabalarını hayattan tad almak, ikinci hayat (mead) ve ahiret gerçeğini unutarak sadece dünya nimetlerinden yararlanmak ve dünyanın ebedîliğini temenni etmek gibi tutumlarıyla yalnızca bedenin durumunu iyileştirmeye, bedenin isteklerini karşılamaya çalışırlar. Buna karşılık nefsini tanıyan ve kendi cevherini gerçek yönüyle kavrayan insan, çabasını büyük ölçüde ruhunu yüceltemeye yöneltir; düşüncesini, ruhunun ölümünden sonraki halini kavramaya, ikinci hayatı anlamaya, dünyadan göçmeye, ahiret hazırlığına, hayırlarda acele etmeye, tövbeye, kötülük, fenalık ve isyankâr eylemlerden sakınmaya yönlendirir.

Hayvanî, Nebatî ve İnsanî Ruh

İnsanın bütün faaliyetlerini ruha bağlayan İhvân, insan ruhunu diğer canlıların ruhundan ayırmak gerektiğini de söylemektedir. İhvân bu konuda Aristo'nun tasnifine uyarak ruhu (nefs) nebâtî, hayvanî ve insanî nefs olarak üç bölümde incelemekteve her birinin kendinde bulunan melekelerinden sözetmektedir. İnsan ruhu nebatî ve hayvanî ruhun melekelerinin hepsine sahip olduğu gibi, ayrıca düşünce ve temyiz özelliğini kendisine kazandıran akla da sahiptir ve aklıyla insan diğer canlılardan ayrılmaktadır.

Eğitilmiş ruhlar, potensiyel olarak, filozof olmaktadır ve filozofların ruhları, bilfiil, akıldır. İyi hayata rehberlik eden akıllı insan, potensiyel olarak melektir. İhvân'ın ruhun bedenden ayrılması olarak tanımladığı ölüm, hakikatte böyle insanların melek olmasını sağlar.

O halde nefs, potansiyel olarak hem melek, hem de şeytan olmaya uygundur. Ölümle birlikte melek olmak için, ilâhî kanun sahiplerinin yolunu takip etmek, kutsal kitaplarda zikredilen öğütlere kulak vermek, farz kılınmış emirleri yerine getirmek gerekir. Eğer nefs, kötülerin ve inkarcıların yoluna girerse, öldüğünde bilfiil şeytan olur.

Ruh - Beden İlişkisi

İhvân-ı Safâ, insanı beden değil, bir ruh varlığı olarak alır. İnsanın gerçek değeri, bir ruh taşımasındadır. Öz olan, soylu ve yüce olan ruhtur. Beden geçicidir, ölümlüdür. Bedenin bu nitelikleri varlık katları içinde en alt basa-

makta bulunan maddeden yaratılmış olmasındadır. Bu çerçevede bedenin, tabiî, cismanî bir cevher olduğunu söyleyen İhvân nazarında beden, şehir gibidir; ruh (nefs) da onun kralıdır.

İnsan, varlık yapısı ve bütün halleriyle "orta halli", İhvân'ın deyimiyle "mütevassıt" bir varlıktır. Beden-nefs zıtlığıyla ontolojik, iyi-kötü zıtlığıyla da ahlâkî bakımından dual bir varlıktır.

İnsan, beden ve ruhtan meydana gelmiş bir varlıktır. Ruhun cevheri bizzat sahibi, potansiyel olarak bilici, fıtrat olarak etkendir. Beden ise cansız, bilgisiz ve edilgendir. Bedenin tüm hareketlerini ruh düzenler. Ruhun bedenle beraberliği ârizîdir ve bedenin maddî varlığını sürdürmek için muhtaç olduğu yeme, içme, giyinme, barınma vb. şeylere, ruhun ihtiyacı yoktur. Bedenin aslı, nutfe ve kandır. Beden ruhun evi, bineği ve aletidir. Beden gemi, ruh kaptan, ameller ticaret malları, dünya deniz, ölüm sahil, ahiret tüccarın asıl yurdu; beden tarla, nefs çiftçi, ameller mahsul, ölüm hasat, ahiret ise harman yeri gibidir.

Ruh, bu dünyada bedenini vasıta olarak kullanarak Ahiret için hazırlanır. Bu dünya hayatı amaca ulaşmak için kullanılan bir vasıtadan başka bir değildir; burada ruh daha önceki semavî hayatına yeniden kavuşmayı hak edebilmek için gerekli mükemmelliğe erişebilir. Beden ruhun bir atölyesi, geçici bir evi, kabuğudur; dünyadaki seyahati için gerekli bir binektir. Ruh bedeni terkedince beden tekrar yeryüzü unsurları cinsinden katı madde yığınına dönüşür. Fakat beden ruh için gereklidir; ceninin gelişmesi için rahim neyse ruh için de beden odur.

Ruhun bedeni kullanmayı durdurması anlamına geldiğine göre ölüm, arınmış ruh için sevinçle karşılanması gereken bir olaydır. Bedenin ölümüyle ruhun gerçek hayatı başlar. Dahası ruh dünya hayatında kazandığı bilgiden ancak bedenin ölümünden sonra istifade edebilir.

Resâil ve Eflatun'un her ikisinde, bedenin, ruhî mükemmelliğe bir engel ve ruh için bir hapishane olarak kabul edilmesi ortaktır. Peygamberler, halifeler, peygamberin takipçileri ve filozoflar, "bedenleri, ruhlar için bir hapishane" kabul etmişlerdir. Bu düşünce, İhvân'ın da naklettiği, 'dünya, müminler için, bir hapishane; kafirler için ise, cennettir' hadisine dayanmaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya göre, beden, ruh için bir ev mesabesindedir. Bir diğer ifadeyle, ruh, beden evinde oturan bir kimsedir. Soyut olarak ruh; elem, hastalık, açlık, susuzluk, sıcaklık, soğukluk, keder, tasa, hüzün ve benzeri şeylerden beridir. Bunların hepsi ona ancak cesetle birleştiğinde arız olur. Çünkü cisim denen şey, her türlü afet, kötülük, istihale ve değişime ma-

ruzdur. Ruh ise nuranî ve ruhanî cevherdir ve bunların hepsinden uzaktır. Ayrıca ruh, cesetle beraber olmaya devam ettiği sürece, mükellef olduğu yorucu amelleri ve zor işleri yapmaktan kurtulamaz. Ruh için beden adeta bir hapishane konumundadır. Ruh, bedenle birlikte olduğu sürece, bedenin maruz kaldığı her şeyi tatmaya mahkumdur. Bir anlamda, nefs cesede bağlı kaldığı sürece, rahat yüzü görmeyecektir. Ölüm onun için hikmet, rahmet ve nimet demektir. Ölüm, nimet ve sürur demek iken, dünya hayatı madde ile gururlanmaktan ibarettir. Ruhun bedenle birlikte bulunduğu an, -İhvân'ın sık sık tekrarladığı gibi- ceninin ana rahmindeki konumuna benzetilir. Bu sebeple, doğum olayı nasıl ceninin ana rahminden kurtuluşunu simgeliyorsa, ölüm de ruhun bedenden kurutuluşunun bir simgesidir.

İhvân-ı Safâ'nın anlayışına göre insan, nefsini terbiye ettiğinde, beşer mertebesinden meleklik derecesine yükselir ve böylece oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âleminden, yani kötülerin yurdu olan, şeytanın zulmünün bulunduğu ve İblis'in hükümdar olduğu dünyadan bekâ ve devam âlemine gider. Cesetten ayrıldıktan sonra mükâfata layık olan ruh, artık şu dört özelliğe sahiptir: İyi bir ahlâk sahibidir; ilimle donatılmıştır; sağlam itikat üzeredir; salih amellerle bezenmiştir. Diğer taraftan kâfir, fâsık ve fâcirlerin nefisleri bedenlerini terk ettiklerinde, tekrar şerir, yani kötü bedenlere dönerler ve kıyamet gününe kadar bu bedenlerde elem ve azap çekerler. Onların, amellerinde bir hayır yoktur, gittikleri yol da bozuktur. Bu halleri ile onların nefsleri bi'l-kuvve şeytan iken, bu nefisler bedenlerini terk ettiğinde bi'l-fiil şeytan haline dönüşürler. Cezaya layık olan bu nefislerde de şu özellikler vardır: Şeytanın kibri, Âdem'in hırsı ve Kâbil'in hasedi.

Şu halde İhvân, bu mevzudaki düşüncelerini şu benzetmeler ile daha netleştirir: Ruh çiftçidir, beden ise tarladır. Bu durumda ameller ekin/ürün olmaktadır. Ölüm ise, hasattır ve ahiret yurdu da harman yeridir. Ameller, bu kaptanın satmak için getirdiği ticaret mallarıdır. Dünya ise denizdir. Kaptanın sahile ulaşması ölüm, ahiret ise ticaretin yapıldığı şehir olmaktadır. Dolayısıyla, bütün bu benzetmeler ışığında, beden ruh için ahiret ile dünya arasındaki bir köprü konumundadır. Ruh bu köprüyü geçtiğinde bütün afetlerden kurtulacak ve sonrası da onun için oldukça kolay olacaktır. Bir diğer benzetmeye göre de, beden nefs için bir tuvalet konumundadır. Ruh her türlü pisliğin bulunduğu bu tuvaletten, yani bedenden kurtulmak durumundadır.

Ruhun Ebediliği

Yukarıda söylediğimiz gibi, *nefs* ile *ruh*u aynı anlamda kullanarak ruhu, semavî cevher şeklinde tanımlayan İhvân, ruhun ölmeyeceğini ve yok olmayacağını, yani ebedîliğini savunur.

Ruhun ebediliği hususunda hiçbir şüphesi olmayan İhvân'a göre, ölen kimsenin bedeni önlerinde dururken, hatta onu mumlayarak uzunca bir zaman bozulmasını önleme imkanları varken insanların ürpermeleri, onun için üzülüp ağlamaları bedenin artık hareket, fiil, hikmet ve erdemleri ortaya koyan nefisten (ruh) mahrum kalması sebebiyledir. Bu hasletleri uykudaki birisi de kaybeder, ama ona ağlamazlar, çünkü onda nabız ve nefes devam eder. Zîrâ ülfeti, ünsiyeti, muhabbeti sağlayan nefsten başka bir şey değildir. Onlar için ruhun ebediliğine başka bir delil ise, büyük zatların kabirlerinde dua edilmesidir.

Cennet ve Cehennem

İhvân-ı Safâ'nın haşr, hesap, cennet, cehennem ve kıyamet hallerinin hepsini kabul ettiğini, peygamberlerin bu hususta bildirdiği her şeyi tasdik ettiği görülmektedir. Onlar "cennet ve cehennemi" açıklarken "cennet"i felekler âlemi, "cehennemi"de ay altı âlem, yani dünya âlemi olarak ifade ederler.

Ancak, bu dünyayı "kevn ve fesâd (oluş ve bozuluş) âlemi" olarak tasvir ederken, cehennem ile özdeşleştirmektedirler. Onlara göre nefs, bu kevn ve fesâd âleminde elem, hüsran, azap ve cehalet içerisinde şeytanın kardeşleri ve İblis'in ordusu ile birlikte kalacaktır. Bu dünyada ebedî olarak kalmaları onlar için ebedî ceza, azap ve elemdir. Dolayısıyla, Kur'an'ın bildirdiği öte dünya cehennem anlayışı ile bu dünyanın ebedî cehennem oluşu fikrini nasıl bağdaştırdıkları hususu netlik kazanmamaktadır.

*Risâleler*in bir yerinde, madenlerin bitkilere, bitkilerin hayvanlara dönüştüğünü yazarlar. Onlara göre, en şerefli hayvan insandır. Bitkinin sureti, derinliğe uzanmış bir köprüdür. Hayvanî nefs onu geçtiğinde nebatlıktan kurtulur. Hayvanın sureti de yüzeye uzanmış bir köprüdür. İnsanî nefs onu geçtiğinde hayvanlıktan kurtulur. İnsanın sureti de cennet ve cehennem arasında uzanmış düz bir çizgi gibidir. Onu geçen nefs cehennemden kurtulur ve meleklerin sureti olan cennete geçer. Aksi taktirde, aşağıların en aşağısına döndürülür. (95 Tin, 4) Dolayısıyla, insan cennetin kapısına yaklaşmışken, nefs cennetten ayrılmadan önce, salih amellerini artırmalı, doğru görüşlere, güzel ahlâka ve hakiki ilimlere sahip olmalıdır. Ancak bu şekilde cehennemden, yani kevn ve fesâd âleminden kurtulabilir. Cennete giren kimse, orada ebedî olarak kalıcıdır; nimet ve mutluluk üzeredir; peygamberler, sıddîkler, şehitler ve salih kimselerlerle yan yanadır.

Bedeni terketmekle ruh küçük cehennemi de, yani oluş ve bozuluşa, değişme ve çürümeye tabi olan bu geçici dünya hayatını da aynı anda terketmiş olur. Büyük Cehennem, lanetli ruhun, aşağı âlemin aşağısında tam bir ce-

halet, sıkıntı ve acı yüklü bir şekilde serserice dolaşmak üzere ebediyen cezalandırılmasıdır. Buna mukabil Cennet, uçsuz bucaksız semâvâttır; burada hak kazanmış ruhlar mutluluk ve lütfun hazzına vararak sürekli ve ölümsüz şekilde sonsuz ışık hızıyla yüzüp dururlar.

İhvân'a göre nefsin, dünyada gayesine ulaşmak için kullanıldığı beden, ölümle birlikte mutlaka terkip edildiği aslî unsurlara dönüşecektir. "Kuvve halinde yanıcı olup ateş değdiğinde bilfiil yanan bu bedenden ayrılan nefsler, kıyametten sonra tekrar bedenlerine döndürüleceklerdir. Onlardan dünya hayatında bilkuvve melek olacak şekilde olgunlaşıp temizlenen nefsler, bedenden ayrıldıktan sonra bilfiil melek olacaklardır. Kurtuluşa erenler onlardır. Ebedî mutluluk; sürûr, sükûn, rahat... onlar içindir. Ve onlar cennettedirler. Buna karşılık kötü, vahşi, yırtıcı fiillerle bilkuvve şeytan olacak şekilde kötü huy ve karakterler kazanan nefsler de, bedenden ayrıldıktan sonra bilfiil şeytan olacaklardır. Onların nefsi *yanıcı* "bedene bağlı bir şekilde ve ebedî olarak korku, ızdırap, cehalet, azap ve elemler içinde; ne yaşamaktan haz alan bir hayat sahibi ve ne de azaptan kurtularak müsterih olmuş bir ölü olacaktır." Ancak, İhvân'da gerek bilfiil melek olan yetkin nefslerin ve gerekse bilfiil şeytan olan kirli nefslerin, kıyametten sonra döndürülecekleri bedenlerinin keyfiyetlerinin ne olduğu açık değildir.

İhvân, yetkin nefslerin döndürülecekleri beden üzerinde durmamakta, kötü nefslerin döndürülecekleri beden hakkında şu fikirleri taşımaktadır:

a) Özellikle cennet ve cehennem anlayışlarına bakılırsa bu beden, dünyadaki bedenin aynısıdır.

b) Fakat haz ve elem görüşlerine, "bedenin yeniden dirilişi", ebedî azap ve elem gibi ifadelerine bakılırsa bu beden dünyadakinden farklıdır.

Cennet ve cehennem anlayışlarına bakıldığında İhvân, öncelikle bu konudaki yanlış anlayışları vererek reddeder. Onlara göre nefsin cevherini bilmeyen, madde denizine takılıp kalmış, cehaletin karanlıklarında olan bir kişi, cehennem kelimesini duyduğunda, onu yapılmış maddî bir şey (sınâıyye) olarak tasavvur eder. Bu tür kişiler zanneder ki cehennem, tutuşturulmuş yanan bir ateşle dolu kazılmış geniş ve büyük bir hendektir, çukurdur. Allah da kafirlere kastı ve öfkesi sebebiyle onları tutup çukura atmalarını meleklere emretmektedir. Cehennem de onların bedenlerini yakarak kapkara bir kömür haline getirecektir. Sonra ona, ilk haline gelecek şekilde rutubet ve kan verilecek... bu durum böylece sürüp gidecektir. Bu anlayışta olan kişiler, İhvân'a göre görüşlerini şu ayetle desteklemektedirler: "Onları yakında ateşe sokacağız, derileri piştikçe azabı tatsınlar diye onlara başka deriler vereceğiz" (4 Nisa, 56). Onlar Allah'ın rahman ve ra-

him gibi güzel isimlerini de yanlış te'vil ederler ve O'nun yaratıklarına olan rahmetinin az olduğu sonucuna varırlar. Peygamberlerin getirdikleri bütün haberler karşısındaki tutumları da böyledir. Aynı anlayışları cennet için de söz konusudur; oradaki hazları, Allah'ın civarında olmayı ve O'nu görmeyi, kısaca cennet ehlinin vasıflarını hep cismanî / hissî şeyler olarak yorumlarlar.

Felâsifenin cenneti "ruhlar âlemi" olarak isimlendirdiğini hatırlatan İhvân için de cennet, ruhlar âlemidir (âlemu'l-ervâh) ve bu âlemin tümü ruhanî şekildedir, maddî ve cismanî değildir; bilakis salt ruhanîdir, lezzet, mutluluk ve sevinçtir. Cehennem ise, ay altı âlem yani cisimler âlemidir; oluş, bozuluş, değişim, dönüşüm ve çürüme âlemidir.

Bu yanlış te'villeri verdikten sonra İhvân, kendi te'villerini şöyle ortaya koymaktadır: *Kesin olarak bil, inan ve şüphe etme ki cehennem, ay feleğinin altındaki oluş ve bozuluş âlemidir. Cennet ise ruhlar âlemidir ve uçsuz ve bucaksız semalardır. Cehennem ehli, âlemdeki diğer varlıklardan elem ve acılara maruz kalan canlılar gibi hayvanî bedenlere bağlı kalmış nefslerdir. Cennet ehli ise her türlü acı ve elemden uzak bir rahatlık (ravh ve rayhân) içinde felekler âlemindeki melekî nefslerdir.* ((Resâil (trz): I, 137; II, 22) *O âleme "bu ağır ve kesîf bedenle çıkmak mümkün değildir". Nefs, ancak bu ağırlıktan / bedenden (el-cüsse) ayrılınca oraya yükselebilir... Fakat kişi bedenle bir olmayı seviyorsa, onun hissî hazlarına tutkunsa (aşk) ve onun cismanî güzelliklerini (zînet) istiyorsa, o buradan ayrılamaz, felekler âlemine yükselmek isteği duymaz, semaların kapısı ona açılmaz ve melekler zümresiyle birlikte cennete giremez. Aksine ay feleğinin altında kalır. Böylece beden çukurundan kurtulamaz; bazen oluştan bozuluşa bazen de bozuluştan oluşa doğru dolaşıp durur.* (Resâil (trz): I, 137, 367; II, 60; Bircan, 2011: 371-372).

Bu kapsamda İhvân'a göre *cehennemde yanma*, "bilkuvve yanıcı olup ateş değdiğinde de bilfiil yanan bedene" bağlı kalan hayvanî nefslerin, her yediği ve içtiğinin ateşe ve hararete dönüşmesi sebebiyle duyacağı elemlere benzer bir şeydir. Bu, tıpkı *dünyada* yeme, içme ve öfkenin vücutta yanma ve hararete sebep olması gibidir. Bunlar itidal ölçülerinde olduğunda yanma ve hararet son bulur. Aksi halde ise elemlere yol açmaktadır. İşte Peygamberin "Cehennem ehli için ateşten yiyecekler yaratılmıştır ve onlar onu yerler" sözü de bütün bedenlerin maddesinin ve ona bağlı olup ondan ayrılmayan şeylerin ateş olduğuna işaret etmektedir. Şu ayetler de aynı şeyi anlatmaktadır: "Allah tarafından tutuşturulmuş bir ateş ki gönüllere işler. O (ateş) , onların üzerine salınacaktır. Onlar sonsuz sütunlar arasında (İhvân'a göre ümitsizlikle kuşatılmış halde gerçekleştirilemeyecek tûlî

emeller içinde)dirler. (104 Hümeze, 6-9). "(O gün) cehennem (inkarcılar için) bir barınak olarak onları bekleyecek. Onlar orada uzun süre kalacaklardır. Orada ne bir serinlik ne de susuzluğu giderecek bir içecek tadacaklardır. (İdrak edecekleri) sadece kaynar ve pis su olacaktır" (78 Nebe, 21-25) İşte bu ayetler, İhvân'a göre, "çürütülmüş olmaları sebebiyle derilerin yani bedenlerin başka bedenlerle ve derilerle değiştirileceğine (4 Nisa, 56) işaret etmektedir. Bütün bunlar ikinci oluşun delaletleridir."

O halde İhvân'a göre yetkinliğini kazanarak beden ve bedene bağlı şeylerden kurtulmuş nefsler cennettedir. Ebedî, yüce, kendi ifadeleriyle *uhrevî mutluluk* budur. Buna karşılık madde denizinde ve cehalet içinde boğulup kalmış; beden ve bedene bağlı şeylerden kurtulamamış nefsler, *ikinci oluşla* birlikte döndürüldükleri bedenlere bağlı kalacaklar; oluş ve bozuluştan kurtulamayacaklardır. Onlar cehennemdedir ve asıl mutsuzluk da budur. Zîrâ onlar bu ikinci oluşta birincinin aksine hiçbir haz da duymayacaklardır. Karşılaşacakları, hayvanî nefsin elemleridir. Dolayısıyla İhvân'a göre "mükâfatlandırılmanın da cezalandırılmanın da gayesi budur." Kısacası "sevap, her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra rahat, haz, sürûr, ferah cinsinden bulacağı şeylerdir. Ceza ise her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra korku, hüzün, elem cinsinden olan şeylere ulaşmasıdır."

Risâleler'in yazarına göre Cehennem, ay-altında bulunan oluş ve bozuluş âleminden başka bir şey değildir. Oysa cennet, "ruhların mekanı ve evrenin genişliği"dir. Daha sonra yazar, yanlış dini inançlardan örnekler vererek Hıristiyanların, Tanrı'nın Yahudilerce öldürüldüğü şeklinde görüşlerini; Yahudilerin, Tanrı'nın öfkeli ve kıskanç bir Tanrı olduğu tarzındaki kanaatlerini ve son olarak da, Müslümanların, kıyamet gününde Allah'ın meleklere suçluların ateş dolu hendeğe atılmasını; buna karşılık, iyi insanların da, bakire kızlarla ilişki kurmak, içmek ve kızarmış et yemek gibi dünyevî zevklerle iştirak etmelerinin sağlanmasını emrettiği şeklindeki inançlarını, bir takım nakiller yaparak tenkit eder.

İhvân, nübüvvet, melekler ve şeytanın tabiatı konusunda şerîatın sunduğu şekildeki bir anlayışla uyum içerisinde değildir. Onlar, ruhlar âleminin varlığını, semavî varlıklar âlemi ve dünya âleminden ayrı olduğuna, dinlerin bildirdiklerinin aksine itiraz ederler. Ölümden sonra dirilmeyi cisimsel olarak görmezler. Cennet ve cehennemi şerîatın vasıflandırdığı şekliyle anlamazlar. Onlara göre, "cennet, ruhanîdir, cismanî maddî değildir; bilakis özel bir hayattır, rahat, tatlı ve mutluluk verici...." Cehennem ise, " ay altı âlem, oluş ve bozuluş âlemidir... Cehennem ehli, başka varlıkların bulunmadığı âlemde, elemlerin ve açlığın sunulduğu hayvanî bedenlere bağlı kalmış nefislerdir..." Bu te'viller, yine şerîatin cennet, cehennem ve diriliş (ba's) hususundaki söyledikleriyle uyuşmamaktadır.

İhvân-ı Safâ, *Risâleler*'inde, ruhun soyutlanmasından ve felekler âlemine olan özleminden şöyle bahseder: ...Ruh bedenden ayrılınca onda eylemlerinin kötülüğünden bir şey meydana gelmez. Ruh, bu dünyada, göz açıp kapama kadar vardır; çünkü ruhun varlığı önemine ve kendini sevene göredir. Aşıkın ruhu da aşık olduğu şey için vardır. Bu bedenle birlikte var olan onun aşkı ise, bu duyulan lezzetler, bedenle ilgili süslenmeler, donanımlar ve zevkler de onun sevdiği şeylerdir. Onlar bu ruhtan çıkmazlar, felekler âlemine yükselmeye istemezler. Göklerin kapıları onlara açılmaz, melekler topluluklarıyla birlikte cennete girmezler; tersine ay âlemi altında kalırlar, sanılmayacak ölçüde çelişki içerisinde bulunan, bazen oluş durumundan fesâda, yokluğa, bazen de yokluk durumundan varoluş durumuna geçen bedenlerin baskısı altında inlerler. "Onların derileri piştikçe azabı tatmaları için onları başka derilerle değiştiririz." (4 Nisa, 56) ((Resâil (trz): I, 137, 367; II, 83, 149; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 53, 67).

"Orada sonsuz kalacaklardır." (78 Nebe, 23) ayetleri buna işaret eder. Gökler ve yer varoldukça onlar orada rüzgâr ve reyhandan oluşan ruhlar âleminin soğukluğunu tatmazlar ve Kur'an da sözü edilen "*cinan şarabı*"nın tadını bulamazlar. Hz. Peygamber'in şöyle dediği bildirilir: "Cennet göklerdedir, ateş – cehennem- yerdedir."

Sonuç olarak İhvân düşüncesinde cehennem "ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesâd âlemi" olarak, "cennet ruhların vatanı ve göklerin muazzam genişliği" olarak anlaşılır. Nefs, semâvî feleğe ulaştığı zaman ebedî mutluluğu tadaar ve bedenin maruz kaldığı meşakkat ve sıkıntılardan ebediyyen kurutulur.

Kıyamet mevzusunda İhvân, bedenlerden bahsetmez. Onlar, cismanî haşrı dillendirmezler, zîrâ ahiret mutluluğu, salt ruhanî bir mutluluktur. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak da cennet ve cehennem, İhvân nezdinde iki ruhanî haldir.

7. DİN-FELSEFE UZLAŞIMI

İhvân, her sanatta (iş) profesyonel olmayı över. Onlara göre, her sanatta uzman olmak, Yaradan'a (Sâni-i Hakîm) benzemektir. Allah, işinde uzman olan sanatçıyı (zanaât erbâbını) sever. Bu düşüncelerini felsefenin tanımına da yansıtan İhvân için, felsefe "İnsanın gücü nisbetinde Tanrı'ya benzemesidir." Onlara göre, Tanrı'ya benzemek, ilimlerde, sanatlarda ve hayırlarda benzemekle olur. Zîrâ, Tanrı bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatçıların en iyisi, hayırlıların en mükemmelidir. Kimin bu hususlarda (eşyâ) derecesi yükselirse, onun Allah'a yakınlığı artar. Bunun sonucunda, meleklerin özelliği olan Allah'ın ihlaslı kullarından olur.

Felsefeyi varlıkların hakikatlerinin ilmi şeklindeki kadîm filozofların tanımlarını hatırlatanİhvân-ı Safâ, felsefî sistemini mistik ve ahlâkî bazı normlar üzerine bina eder. Bu sebeple felsefeye yaklaşımları Peripatetik anlayıştan ziyade Fisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. İhvân-ı Safâ için felsefe sadece hakikatin araştırılmasından ibaret olarak teoride kalmaz. Onun kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâkî bir boyutu da vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin yakalanması bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile yakından alakalıdır. Pratikteki fazilet teorik gerçekler için bir zemin oluşturmaktadır.

İhvân'ın anlayışına göre felsefe sadece teorik değil, aynı zamanda Stoalılarda olduğu gibi insanın zihin, ruh, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen, geliştiren kuşatıcı bir disiplindir.

Bu çerçevede onlar, felsefenin daha ayrıntılı bir tarifi şu şekilde yapmışlardır: *"Varlıkların mahiyeti hakkındaki bilgiye iştirak eden ilmi elden geldiğince artırıp sevmek, bu ilimlerle iman ve ameli uyumlu hale getirmek"*. Felsefeyi "hikmeti talep etmek" anlamında da değerlendiren ve bu kapsamda yukarıdaki tarifin ışığı altında hareket eden İhvân'a göre, felsefenin başı ilimleri sevmek (muhabbet); ortası mümkün olduğu ölçüde varlıkların hakikatlerini bilmek; sonu ise, ilimlerle söz ve fiili birbiriyle uyumlu hale getirmektir.

İhvân-ı Safâ'nın felsefe ile ilgili düşünceleri de oldukça ilginçtir. Onlara göre felsefe, Hakk'ı bulmak konusunda fazîletli bir yoldur. İhvân, felsefeye Aristocular'ın yüklediği rasyonalist ve kıyasî anlamda daha farklı bir anlam yüklemektedir. İhvân, felsefeyi hikmetle birleştirerek, ikisine de aynı anlamı vermektedir. Onlar için felsefe, yeryüzündeki seçkin insanları veya melekleri Yüce Yaratıcı'ya yaklaştıran bir araçtır. Felsefenin amacı, insan ırkının özgül faziletinin kazanılmasıdır. O, bir insan şekline bürünür ve Sırat'ı geçip, doğru yolu bulacak bir melek oluncaya dek yaratıklar hiyerarşisinde yükselir.

İhvân için bilim sevgisi felsefe için başlangıç kabul edilirken, hakikatlerin kavranmasında kişinin zihinsel ve pratik plânda kendi çabasına büyük önem verilmekte ve bu çaba sonucunda da düşüncesi sözüne, sözü işine uygun erdem sahibi ideal bir insan tipi ortaya konmaktadır.

Onların düşüncelerine göre felsefenin özelliği ve dünyadaki faydası, aşağı ve rezil âlemden ayrılmayı sağlayacak beşerî huyların ve insanî sûretin yetkinleştirilmesidir. Zîrâ nasıl ki âlemde her varlığın varoluş ve yaratılış sebebine uygun fiili varsa, aynı şekilde sadece insana özgü olan fiiller de vardır; o da insanın, insan olarak âlemde bir varlık (mevcûd) olabil-

mesi için düşünceyi kullanarak insanî erdemleri ve meleklere has huyları tamamlayıp kuvve halinde olan nâtık gücünü fiil haline çıkarmasıdır. O halde felsefe kısaca bilgi edinme, erdemli olma ve böylece nâtık gücü yetkinleştirme gayretidir.

Nihaî olarak anlaşılmaktadır ki, İhvân için, felsefe kurtuluşun yolu, iffetin hazinesi, Tanrı'nın ışığı, aklın anahtarı, kulların hayatı ve beldelerin salâhıdır... En yüce mertebelere yükselmede; Tanrı'ya giden yolda en güvenilir bir yol, önemli bir destektir. Kısaca en aşağı dereceden en üst dereceye, süflî âlemden yüce âleme intikal etmek; meleklerden bir melek ve cennetlerde Rahman'ın komşusu olmak ancak hikmetle mümkündür.

Felsefesi ahlâkî ve ruhanî bir karakter taşıyan İhvân-ı Safâ, felsefe adı verilen çabanın "talebu'l-hikme" demek olduğuna samimiyetle inanmıştır.

Felsefe-Hikmet İlişkisi

Hakikatin tek olduğuna inanan İhvân, felsefenin akıldan, hikmetin ise vahiyden geldiği yolundaki genel düşünceyi kabul etmeyerek felsefe ile hikmetin aynı olduğunu vurgular. Hikmet, kalbin dünyevî kayıtlardan ayrılmasıyla elde edilir. Onlar için ilâhî şerîat ruhânî bir halkadır. İnsan bedenindeki cüz'î ruhtan başlar. Allah'ın izniyle herhangi bir aşamada ve herhangi bir zamanda akıl gücü aracılığı ile küllî nefisten ona feyz gelir; böylece cüz'î ruhlar cezbedilirler ve ayrı ayrı beşerî bedenlerden kurtarılırlar. Kıyamet günü de onların arası ayrılmış olur. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Bu Allah'ın temizi, temiz olmayandan ayırması ve temiz olmayanları üst üste koyup hepsini yığarak cehenneme yerleştirmesi içindir"(8 Enfal, 37) "Allah sakınanları (muttaki) başarılarından ötürü kurtarır" (39 Zümer, 61). İhvân-ı Safâ bu düşüncesiyle bir yandan Tanrı ile küllî ruhu, diğer yandan da kendisine *feyz* gelen insan aklını birbirine bağlar.

Onların düşüncelerinin gereği olarak hikmet kapısının açılması, sırların keşfedilmesi için her şeyden önce nefsi arındırmaya ihtiyaç vardır. Çünkü hikmet, halvet isteyen gelin gibidir ve ahiret hazinelerindendir. Hikmeti en üstün değer kabul etmekle beraber ihvân, akıl, bilgi ve iman olmadan hikmetin elde edilemeyeceğini düşünür. Yani hikmet, akıl, bilgi ve imanın bir neticesi olarak ele alınmaktadır.

Felsefeyi, hikmeti istemek (talebu'l-hikme) şeklinde de değerlendiren İhvân, hikmeti isteyen kişinin öncelikle ilimleri sevmesini, sonra elden geldiğince varlıkların hakikatleri hakkında bilgi sahibi olmasını ve nihayet bildikleriyle sözleri ve davranışları arasında uyum olmasını gerekli görmüştür. Bunun neticesinde İhvân, felsefenin teorik yönüyle birlikte, aklî melekeleri kullanmak suretiyle gerçek inanışa, doğru sözlere, hayırlı eylemlere, güzel ahlâka, nefsin kötülüklerden temizlenmesine ve faziletlerle

kemale ermesine vesile olan pratik yönünü de ihmal etmeyerek, bu anlamdaki felsefeyi, hikmetle aynı çerçevede değerlendirmiştir.

Felsefenin aynı zamanda hikmet olduğunu düşünen İhvân, bununla nefsin muhabbete, mutluluğa, olgunluk ve güzelliğe ulaşacağını; bu mertebeden de ulvî makamlara, meleklerin ahlâkına ve yüce hakikatlere yükseleceğini, dolayısıyla böylece ebedî hayatı elde edeceğini ve cehennem azabından kurtulacağına inanmaktadır.

Felsefeyi, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayıran İhvân, varlıkların hakikatlerini, manalarını, duyularla müşahede edilen zâhirî delilleri yanında, gizli işaretlerini ve ince manalarını bilmeye, teorik hikmet; bildikleriyle söz ve eylemleri arasında uyum göstermeye ise, pratik hikmet demiştir. "Onlar ayakta dururken , otururken, yanları üzerinde yatarken Allah'ı anarlar (şöyle dua ederler:) Rabbimiz! (derler), Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azâbından koru!" (3 Âl-i İmran, 191) "Biz onlara, ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun..." (41 Fussilet, 53) ayetlerini de, teorik hikmete teşvik anlamında zikretmiştir. Böylece İhvân, hikmeti hedef değer olarak kabul ederken, akıl ve bilgiyi ona ulaşmak için vasıta değerler olarak görmüş ve imanı, hikmete ulaşmanın bir başka önemli unsuru saymıştır.

Din ile felsefeyi, akıl ve nakli birleştirmek isteyen İhvân, peygamberleri, *nefislerin doktoru*olarak görerek; sadece felsefî ve riyazî ilimlerle ilgilenip, dinin hükümlerinden ve sırlarından habersiz olanları aşırı bir şekilde tenkit etmiş, dine karşı kibirlenenleri şeytan olarak nitelendirmiştir. Böylece onlar, hikmet cinsinden olmayan felsefeyi, hikmetten ayırarak; faydasız tartışmalarla insanları yanlışa sevk eden, her şeyi akılla yorumlamaya kalkarak, dinin hükümlerini yok sayan ve felsefenin adından başka bir şey bilmeyen *mütefelsife* dedikleri *sahte filozofları* eleştirirken; metafizik hakikatleri düşünüp kavramaya, varlıkların hakikatlerini araştırmaya ve dini daha iyi anlamaya vesile olan, hikmet anlamındaki felsefeye karşı çıkan bazı din bilginlerini yermişlerdir.

Şu halde, İhvân'ın "insanın gücü nisbetinde Tanrı'ya benzemesi" şeklinde tanımladığı felsefî hikmet (el-hikmeti'l-felsefiyye), bize gösteriyor ki, filozoflarımız felsefeyle hikmeti o kadar birbirine yaklaştırmışlar ki, neredeyse her ikisini tek bir kavramla ifade etmeye çalışmışlardır.

Hakîm (Filozof)

İhvân-ı Safâ, Kur'an'da geçen *rabbaniyyun* (hukemay-ı rabbaniyyun) ve *rasihun*u (3 Al-i İmran, 7) filozof ile aynı görmektedir. Filozof ile hakîm arasında da fark görmemektedir. Ancak hakîmin (filozofun) belli özellikle-

ri olduğunu da belirtmektedir. Onlara göre "hakîm fiilleri ve sanatları sağlam, sözleri doğru olandır. Onların ahlâkı güzel, sözleri doğru, işleri zekice, ilimleri hakikattir. Bu özellikler eşyanın hakikatinin bilinmesi anlamına gelmektedir." ((Resâil (trz): III, 345, 382, 384; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 265; Risâletü Câmiati'l-Câmia, 1995: 360; Şahin, 2000: 73) İhvân, "Kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir." (2 Bakara, 269) ayetinden yola çıkarak, hikmet verilenlerin özelliklerini şöyle sıralamaktadır: Hikmet verilenler Kur'ân bilgisinin yanısıra, onun ayetlerinin tefsiri, manasının sırları ve ona ancak *mutahharûn*un dokunabildiği (ulaşabildiği), ince anlamların verildiği kimselerdir. Mutahharûn ise şunlardır: Allah'ın hakkı ve ayetleri konusunda ayıplardan, günahlardan ve yalandan temiz olanlardır. Çünkü nice topluluklar Allah'ın ayetlerini anlamının aksine yorumlamaktadırlar. Bu konuda onlar "istiva" ayetini örnek vermektedirler. Bunlardan anlaşılan o dur ki, İhvân Kur'ân tefsirini sadece hakîmlere (hükamâ) özgü görmektedir. Eğer tefsir ve te'vil hükemâda olmazsa o zaman insanlar hakikatten uzaklaşabilir.

Filozof Yunanca bir kelime olup bilge (*hakîm*) demek anlamına geldiğini ifade eden İhvân için, felsefe de bilgelik (hikmet) olarak tanımlanır. Bilge ise eylemi muhkem, sanatı sağlam, sözü doğru, görüşü sağlıklı, eylemi akıllı ve bilgisi hakikat olan kimsedir. Bilgelik ise eşyanın hakikatini, kaç sınıf olduğunu, bu sınıfların çeşitlerini, bu çeşitlerin tek tek özelliklerini bilmek ve eşyanın illetlerini "var mıdır, nedir, nasıldır, nicedir, hangi şeylerdendir, neresidir, ne zamandır, niçin ve neyden olmuştur?" açılarından hareketle araştırmaktır. Yine felsefe, bu açıların soruşturmasını yapmak veya sorulduğunda cevaplarını tam olarak vermek ve bunları anlamaktır. Zîrâ her açının cevabı diğerinden farklıdır.

İhvân düşüncesinde, insanın arzu ve eğilimlerini kendi seçimi ve iradesiyle, gerektiği şekilde yönlendirmesi onu övgüye değer bir varlık yapar; irade ve seçimini akıl ve düşüncenin idaresine veren erdemli kişiye hakîm ve filozof denir; iradesi, seçimi, aklı ve düşüncesi, dinin emir ve yasaklarıyla mutabık olan kimse ise sevaba ve mükâfata hak kazanır. Dolayısıyla gerçek mutluluk, ebedî ve sonsuz olan ahiret mutluluğudur ve bu mutluluğa ulaştıracak hayır, irade, akıl ve dinin uyum içerisinde olmasıyla gerçekleşir. Nitekim onlara göre, peygamberlerin emrettiği ve yasakladığı şeyler kendi düşüncesiyle değil, ilâhî kaynaktan gelen vahiyledir. Bu nedenle mutlaktırlar. Bilgin ve filozofların ortaya koydukları şeyler ise akıl seviyelerine, düşünme ve araştırmalarına ve kendi görüşlerine dayandığıiçin sübjektif ve görelidir. Vahiy ile uyum içerisinde olduklarında, mutlaklık kazanırlar.

İhvân için, eşyanın hakikatini araştıracak bir kimse, önce varlıkların illetlerini ve yaratıkların sebeplerini araştırmalıdır. Sonra onun, sıkıntı, keder ve dünyevî durumlardan uzak bir kalbe sahip olması gerekir. Kötü huylardan temizlenmiş ve kavrayışlı bir nefse sahip olmalıdır. Bozuk inançlardan uzak bir iç dünyaya malik olmalı, bir mezhebin taraftarı veya aleyhtarı olmamalıdır. Zîrâ taraftarlık, aklı köreltir, hakikati idrak etmeye mani olur.

Bozuk inançlı filozoflar (mütefelsife)

Filozoflarımız hikmet cinsinden olmayan felsefeyi, hikmetten ayırarak; gereksiz tartışmalarla insanları hakikatin dışına çıkaran, her şeyi akılla yorumlamaya kalkarak dinin hükümlerini yok sayan ve felsefenin sadece adını bilen *"mütefelsife"* olarak isimlendirdikleri sözde filozofları tenkit ederler. Bununla birlikte onlar metafizik hakikatleri düşünüp anlamaya, varlıkların hakikatlerini araştırmaya ve dini daha iyi özümsemeye vesile olan hikmet anlamındaki felsefeye karşı çıkan bazı ulemayı da eleştirmişlerdir.

İhvân dinden bağımsız felsefeden de haberdardır. Onlar bu tür felsefe ve filozoflar karşısındaki tavırlarını ortaya koyarak "din hakkında şüpheci, nebevî kitapların sırlarından habersiz olup filozof geçinenler" başlığı altında ve başka muhtelif yerlerde, imandan nasiplenmemiş, birtakım bozuk inançlara sahip filozofları yermişlerdir.

Şu halde İhvân-ı Safâ, bir taraftan hikmet cinsinden olmayan felsefeyi, hikmetten ayırarak faydasız tartışmalarla insanları yanlışa yönlendiren her şeyi akılla yorumlamaya kalkarak dinin hükümlerini yok sayan sahte filozofları eleştirirken, diğer taraftan metafizik hakikatleri düşünüp kavramaya, varlıkların hakikatlerini araştırmaya ve dini daha iyi anlamaya vesile olan hikmet anlamındaki felsefeyi reddeden bazı din bilginlerini de yermiştir.

Din - Felsefe Uzlaşması

Maksatları ilimle hayatı, felsefî görüşlerle dinî akideleri uzlaştırmak olan İhvân'a göre din, hurafe ve batıl fikirler karıştığı için akıl ve felsefeye mesafeli olmuştur, bu hurafeler ve bozuk fikirler ayıklanınca dinle ilim, İslâm'la felsefe arasında bir zıtlaşmanın var olmadığı ortaya çıkar.

Felsefe ve din, İhvân'a göre, ilâhî iki iştir ki, benzer şekilde İbn Rüşd'ün *"süt kardeş"* istiaresinde belirttiği gibi asıl maksatları birdir, sadece detaylarda farklılık gösterirler. İnsan ancak felsefî bilgiler ve dinî terbiye ile, ruhî kemâle ulaşır ve kurtuluşa erebilir. Çünkü onlara göre felsefenin nihaî gayesi, Eflâtun'un belirttiği gibi "insanın, gücü nispetinde Allah'a benze-

mesidir." Bunun anlamı, insanın yalandan, batıl inançlardan, yanlış ve noksan bilgiden, alçaltıcı ahlâktan, kötü tutum ve davranışlardan sakınmasıdır. Bunun için de, dört haslete sahip olmak gerekir:

a. Varlıkların hakikatleri hakkında bilgi

b. Doğru (sahih) görüşlere inanma

c. Güzel ahlâk ve temiz bir karakter

d. Güzel ve temiz fiil ve eylemler

Bunlardan maksat, nefsi terbiye etmek suretiyle, kötülüklerden arındırmak ve noksanlıklardan kurtarıp yetkinliğe kavuşturmaktır. İhvân'ın öğretisinde, her ne kadar bir din felsefesi hakimiyeti var gibi görünse de, kendilerine özgü ruhî bir atmosfer içinde onların din ile felsefenin, vahiyle hikmetin, akılla naklin arasını uzlaştırmaya çalıştıkları görülmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'ine topladıkları kapsamlı ideolojik proje ele alındığında, onlar açıkça şunu ilan etmişlerdi: "Şerîat, sapkınlıklar ve cehaletle kirlenmiştir. Bunu temizlemenin tek yolu felsefedir. Çünkü felsefe, itikadî hikmeti ve içtihadî maslahatı kendi içinde barındırmaktadır." İhvân-ı Safâ, şuna inanıyordu ki, "Yunan felsefesiyle Arap şerîatı bir araya gelip uyumlu hareket ederse kemâl hâsıl olur".

İhvân, kendisinden yaklaşık bir yüz yıl sonra gelecek olan halefi İbn Rüşd'ün (1126-1198) de benimsediği gibi din ile felsefenin aynı hakikatin iki farklı veçhesi olduğuna inanır. Bundan dolayı, onlara göre din ve felsefenin amaçları birbirlerini tamamlar.

Din ve felsefeyi uzlaştırma çabasını İhvân, Tanrı âlem ilişkine taşımıştır. Zîrâ, Tanrı anlayışı konusunda farklı düşüncelerin bulunduğu bir dönemde İhvân-ı Safâ ortaya çıkmış ve onlar da bu konuyu, Fisagorcu yaklaşımları doğrultusundaki yorumlarını ekleyerek yaymaya gayret etmişler; ayrıca Tanrı'nın sıfatları konusunda Kur'an ilk başvuru kaynağı olmuştur. Çokluk problemine geçişte, bir başka deyişle Tanrı-Âlem ilişkisinde ise İhvân, bir taraftan Kindî gibi –dinî literatürdeki- yoktan yaratmayı kabul ederken, diğer yandan varoluşu açıklama – detaylarda dinî motifler dikkati çekse de – temelde Yeni Eflatuncu sudûr teorisine dayanmaktadır. Bu da onların eklektik bir sisteme sahip olmalarının, din ve felsefeyi uzlaştırma gayretlerinin açık örneği ve kanıtıdır.

Din ve felsefeyi uzlaştırma gayreti içindeki İhvân Topluluğu, zâhir ve bâtın her şeyde bâtınî ilkelere tâbi oldular. İlmi dinle, felsefeyi şerîatle mezcettiler. Sözleriyle, Yunan, Farisî, Hind felsefeleri, Hıristiyanlık ve diğer fikirlerin karışımından oluşan *eklektik* bir ekol haline geldiler. Bu bağlamda

İhvân'ın felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında, Peripatetik mantıkla İhvân arasındakinden daha yakın bir ilişkinin varlığı gözden kaçmamaktadır.

Felsefe ve sistemleri eklektik mahiyette olduğu yukarıda zikredilen İhvân-ı Safâ cemiyetinin zâhirî amacı, dinle felsefeyi uzlaştırmaktır. Gerçekte ise her çareye müracaat ederek siyâsî bir cemiyet oluşturmaktır.

Ancak, İhvân'ın din ve felsefe uzlaştırma girişimi mantıktan bağımsız değildir. Felsefeyi, mantıkla ilişkilendiren İhvân-ı Safâ'ya göre mantık, felsefenin terazisi (mîzân) olduğu gibi filozofun da terazisidir. Madem ki, felsefe peygamberlikten sonra beşerî sanatların en şereflisidir, o halde felsefenin ölçüsü, ölçülerin en doğrusu olması, filozofun aletinin de en üstün alet olması gerekir ki, o da mantıktır.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, *Risâleler*, geniş tesir bırakmış ve Gazâlî'den İbn Arabî ve Molla Sadrâ'ya kadar sonraki Müslüman entelektüellerin çoğu tarafından okunmuştur. *Risâleler*, felsefe ve ilimleri basit bir dille anlattıkları ve felsefe ile dinin uyumunu sağlamaya çalıştıkları için herkesin dikkatini çekmiştir. *Risâleler*'in yazarları da, Meşşâî felsefe ve İslâmî öğretileri birleştirerek bir Neo-Fisagorcu felsefe geliştirmişlerdir. Bu nedenle Meşşâî felsefeyle ilişkili oldukları kadar Câbir ve Hermetizm'den etkilenen İhvân, Sabiîlerin öğretilerinden de uzak kalmamıştır. Burada, Harran Sabiîleri'nin geç dönem Grek Neo-Fisagorculuğun ve Hermetizmin mirasçısı oldukları hatırlanmalıdır.

İhvân-ı Safâ'nın genel dinî gerçekleri, felsefî düşüncelerle izah etmeleri, tek bir amacın gerçekleşmesi için bir konudaki dinî değerlerle felsefî değerleri birleştirmeleri de bu anlayışlarının doğal uzantısıdır. Ayrıca İhvân-ı Safâ, bu çerçevede yaptığı şerhlerin ötesinde, anlatmak istediği bir konuyu belgelendirmekte din ile felsefe arasını uzlaştırdı. Onlar örneğin, bedenlerden ayrılmış ruhların sonsuzluğu konusunda hem felsefeden hem de dinden deliller ortaya koydular;

İhvân-ı Safâ'ya göre, bütün bu hikmetli haber ve öyküler, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra ebedî kalacağına delildir/işarettir.

İhvân, felsefe ile din arasında ciddi bir çatışmanın bulunduğunu düşünmez; çünkü onların ortak amacı, "güçleri nispetinde Tanrı'ya benzemeye çalışmak"tır (Resâil (trz): III, 30, 93; Cemâluddîn, 1983: 288). Bu görüş, Kindî ve başkalarına, felsefenin düzgün tanımı olarak nakledilen Eflatûn'un meşhur *Homoisosis Theo*'suna dayanır. Risâle müellifine göre bu benzeme, bireyin mükemmelliği elde etmesi aracılığıyla hem teorik bilgi ve hem de erdemin pratiği ile aktarılabilir. Felsefe ile din arasındaki

farklılıklar, gerçekte duyanın anlayışına sıklıkla uygun ilave konularla ya da, her ikisince de kullanılan özel deyimlerle ilgilidir. Yine *Risâleler*'e göre felsefenin en önde gelen faydası, vahiy metinlerinin gizli (batınî) anlamını araştırmaya imkan tanıması ve bizim onların zâhiri anlamlarına metotsuz bir şekilde takılıp kalmamamızı sağlar. O yine bize küfrün-cehaletin, körlüğün ve günahın özünün dünyevî zevklere ya da büyük cezalara gönderme yapan vahyin zahirî yorumları ile yetinmek gerektiğini anlamamızı emreder. Yetkin bir bilge için bu göndermeler, ruhânî hakikatlere ilişkin saf allegorilerdir.

Tevhidî'nin, İhvân-ı Safâ'nın Grek felsefesi ile İslâm inancını mezcetme teşebbüsleri hakkındaki görüşü (Tevhidî1982: 173-182), onların başarısızlığa mahkum oldukları şeklindedir. İhvân'dan daha ehliyetli olan başkalarının da bu uzlaştırmaya teşebbüs edip başarısız kaldıklarını belirtir.

İhvân'ın felsefesi dinî kayıtlardan tamamen arınmış bir felsefe değildir. Onda tasavvuftaki riyazete, gönül eğitimine benzer yorucu bir ahlâkî eğitimin varlığı dikkati çekmektedir. Bu eğitim gerçekleşmeden, bu zemin hazırlanıp bu aşama tamamlanmadan hikmet kapısını çalmak mümkün değildir. (Uysal, 1998: 37).

İhvân-ı Safâ'nın dinî unsurlarla çeşitli mezheplerin arasını uzlaştırmasına gelince; onlar Mu'tezile ve Şia mezheplerine ait unsurlarla Tevrat ve İncil'e, Zerdüşlük ve Manilik'e ait kuralları Yunan felsefesiyle birleştirirler. Onların bütün bu değişik kökenli unsurları birleştirmeleri, evrensel bir mezhebe yöneldiklerine işaret eder. Bütün dinî ve insanî görüşlere yalnızca bir ölçütle baktıklarını, bütün insanları ortak bir inançta toplamak istediklerini ifade eder. Tevhidî, onların *Risâleler*'indeki görüşlerinden şu sonuca ulaşır: İhvân-ı Safâ imanî maarife inanırdu ve bütün dinleri eşit kabul ederdi. Onlar Nuh, İbrahim, Sokrat, Eflatun, Zerdüşt, Muhammed, Ali, İsa ve Havarilerini peygamberleri olarak kabul ederler alevileri akla imanın şehitleri sayarlar ve bu sebeple onları kabul ederlerdi.

Tevhidî'nin günlüklerinde İhvân'dan *şerîatı hastalara bir ilaç ve kaybettikleri sıhhatlerine kavuşmaları için bir yol gören* kimseler olarak bahsedilir. Felsefeyi *sıhhat sahipleri için sağlıklarını korumak üzere bir ilaç*, insanın fazilet kazanmasını sağlayan bir vasıta olarak gördüler (el-Kıftî, 1326: 62). Böylece İhvân'a göre felsefe, şerîatın kendisini tanımamasına rağmen şerîata, disiplini içinde bir yer verir. Şerîat yoluyla insan sadece itaatle Allah'ın rahmetine yaklaşacaktır; fakat akıl yoluyla bu rahmeti Allah'ın kozmostaki gücünü ve ilâhî takdirini anlayarak kazanır. Kurtuluş için birbirini tamamlayan iki yolun, akıl ve vahyin varlığı Allah'ın rahmetinin bir ispatıdır. Böylece her biri diğerinin mükemmelliğine katkıda bulunur; fel-

sefe gerçeğin dinî bir ispatını, iknayı ve aklı vererek; vahiy akla dayalı bir takvayı, itidali ve Allah sevgisini vererek bunu gerçekleştirir. İhvân, insan tabiatıyla ilgili olduğu sürece Yunan düalizmini kabul eder, fakat bedene ve ruha şerîatla ve İslâm'ın emirleriyle uygun fonksiyonlar yükler. "Beden için yiyecek, ruh için bilgi" onlar için bir savaş çığlığı olabilir. Bilgiye ve onun takibine İhvân, faziletler arasında ilk yeri ayırmıştır. O ve O'nun peygamberleri bir kez farkedilince şerîat tarafından insanlara yüklenen görevlerden biri dahi bilgiden ve onun peşinde koşmaktan ve onu yaymaktan daha önemli değildi. Bilgiye duyulan bu istek İhvân'ı bilginin, iyinin ve faziletin bir diğeriyle eşitlendiği tam bir Sokratizm'e götürdü.

Din felsefesi yapmak için akıl ile şerîatı uzlaştırmaya çalışmışlardır. Özellikle bütün dinleri felsefeli tek bir din haline getirmeye önem vermişlerdir. Bu sebeple de *Resâil*'i yazarken her dinin görüşlerinden istifade etmişlerdir. Sık sık Kur'an ayetlerini delil olarak zikretmeleri daha çok İslâmiyet'ten beslendiklerini kanıtlamaktadır. Esasen onlar, *Arap şerîatı ile Yunan felsefesi uzlaştırılmalıdır*, tezini savunmuşlardır.

İhvân düşüncesinde insanların mutlak iyi olan mutluluğa ulaşabilmeleri için din ile aklın birlikte gerektiği iyi fiilleri yapmaları gerekmektedir. Din iyiyi ve kötüyü bildirir ama akıl onu bilfiil uygulamak şartlarını tespit eder.

Felsefe, İhvân için, soyut bir teemmül değildir. Onlara göre; *"Felsefenin başlangıcı ilimleri sevmek; ortası, gücü nispetinde varlıkların mahiyetleri hakkında bilgi sahibi olmak; sonu ise bildikleriyle, sözleri ve davranışları arasında uygunluk göstermektedir."* ((Resâil (trz): I, 48). İhvân, burada, insanın kemale erebilmesi için sırasıyla; ilim sevgisi, bilgi, iman, ahlâk ve aksiyonu gerekli görmektedir.

Risâleler, kendileriyle münazara yaptıkları kelâmcıların ihtilaflarını felsefe yapanların ve şerîatçıların ittifak edemeyişlerini ve kendi içlerinde tutarsızlık ve çelişkilere düşmelerini şöyle açıklarlar: Bu kimselerin, dayandıkları tek bir sağlıklı asıl, tek bir sağlam kıyas yoktur ki söz konusu meselelere bu asıl veya kıyasa dayanarak cevap verebilsinler. Bunların asılları farklı, kıyasları birbirinden değişiktir. Bilin ki! Ey kardeşler, farklı asıllar ve tutarsız kıyaslara dayanarak verilecek cevaplar da tutarsız ve çürük olacaktır. Biz ise bu ve benzeri meselelerle ilgili soruları tek bir asla ve tek bir kıyasa –yani insanın sûretine- dayanarak cevapladık. Hakikî ilimlerde söz sahibi olduğunu iddia eden kimseden, tek bir asıl ve kıyasa dayanarak cevap vermesi beklenmelidir. Böyle biri sayısız varlığın sûretleri arasında dayanacağı aslı, insanın sûreti olarak görecektir. O böyle yaptığında herkes tek bir din, tek bir görüş, tek bir mezhep üzerinde ittifak etmiş olacak, ihtilaflar ortadan kalkacak ve hakikat herkese net bir şekilde görünecek ve bütün insanların kurtuluş vesilesi olacaktır.

İhvân, felsecilere hücum ederek şöyle derler: *"Bil ki! Allah gönderdiği elçilerin hepsini ilk yalanlayanlar felsefe, diyalektik ve düşünceye sıcak yaklaşan, kavmin ileri gelenleri olmuştur."* Onların dikkat çeken görüşlerinden biri de şu sözleridir: *"İhtilaflı görüşleri ve çelişkili sözleri olan filozoflar taklit edilmezler. Rivayete göre bir gün Allah Resulü'nün (sav) meclisinde Aristo'nun ismi zikredilmiştir. Resul (sav) bunun üzerine şöyle buyurmuştur: "Eğer benimle geleni görecek kadar yaşasaydı dinim üzere bana tabi olurdu."*

Akıl: Yaratılan İlk Varlık

İhvân'a göre, akıl ortak (müşterek) bir isimdir. Filozoflar, Tanrı'nın yarattığı ilk varlığın akıl olduğu üzerinde durmuşlardır ((Resâil (trz): I, 35, 41, 199, 278; III, 232; IV, 205; er-*Risâletü'l-Câmia,* 1995: 259, 301; Risâletü Câmiati'l-Câmia, 1995: 334). Akıl, nefsin kuvvetlerinden biri olarak bütün varlığı ihata etmeye çalışan; insanın fikir, anlatma, konuşma ve iş yapma faaliyetini yerine getiren basit ruhanî bir cevherdir (Resâil (trz): III, 197-198: er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 204, 206)

Aklın illeti, İhvân'a göre, Tanrı'dır; nefsin illeti ise akıldır; maddenin (heyula) illeti gelince o da nefsdir; nihayetinde, onlar nezdinde, madde de soyut suretlerin illetidir.

Akıl, İhvân düşüncesinde "Allah'ın gizli (bâtınî) halifesidir." Fakat bu, İhvân'ın aklı küçümsediği ve ciddiye almadığı anlamına gelmez. Çünkü onlara göre "Allah'ın batınî halifesi olan akıl olmasaydı ne din ne de ilim, haya, vakar... olurdu." (er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 270; III, 174; Bircan, 2001: 465-466). Dine tabi olanların din ve dünya işlerini tamamlayabilmeleri için muhtaç oldukları en önemli ve başta gelen şey, iyiyi kötüyü ayırt edip iyiyi emreden ve kötülükten sakındıran akıl ve örnek alınacak peygamberlerdir.

Bununla birlikte onlara göre ölçü, ağırlık ve gücün duyuların ölçüsü olması gibi, burhan da aklın ölçüsüdür.

İhvân aklın iki anlamda kullanıldığını söyler:

a. Filozofların işaret ettiği; Tanrı'nın yarattığı ilk varlık, manevî bir hata ile her şeyi kuşatan, ruhanî, basit bir cevher anlamında akıl. Bilginin sûretlerinin, âlimin nefsinde olması gibi, eşyanın tüm suretleri de bu akılda kuvve halinde mevcuttur ve onların hakikatlerini müdriktir. Bu akıl, İhvân-ı Safâ'nın sudur nazariyesinde, Allah'ın vasıtasız olarak yarattığı fail illet olan, küllî akıldır. Allah'ın emir ve yasaklarını kabul edenlerin ilki olan küllî akıl, tüm varlıkların en şereflisi ve en faziletlisidir. Küllî akıl, mukarrebun meleklerinden bir melektir.

b. İnsanların çoğunun anladığı; "insanî nefsin güçlerinden biri anlamında, ki bu gücün (aklın) eylemi düşünmek, konuşmak, ayırt etmek ve sanatkârlık vs. dir. Bu akıl, insanların her birine mahsus temyiz gücüdür ve nefs cevherinden daha üstündür. Zîrâ insan ay altı âlemindeki diğer canlılardan nefs yönüyle değil, akıl yönüyle üstündür. Çünkü nefs, diğer canlılarda da varken, akıl insana mahsustur. Aklın nefse nispeti, ışığın göze, aynanın aynaya bakana nispeti gibidir. Göz, ışık olmadan, insan da ayna olmadan kendini göremez. Nefs de kendini "akıl nuru" olmadan bilemez, varlıkların hakikatlerini idrak edemez. Bu bakımdan nefs şeref yönüyle kendinden aşağıdaki varlıkları duyu organlarıyla, kendinden daha şerefli ve yüce olanları burhan yoluyla, kendi zâtını ve cevherini ise akıl yoluyla bilir.

Ruhu, şahsiyetin merkezi olarak ele alan ve felsefesini bunun üzerine kuran İhvân, bilginin, ruhun kuvvetlerinden biri olan akla muhtaç olduğunu düşünerek, aklı insanlar arasında hüküm veren hakim konumunda kabul eder ve Allah'ın insanlara bahşettiği en büyük nimet addeder.

İhvân, terbiye olunmuş aklın melekeleriyle kazanılan doğru bilgiye ve ondan doğan fazilete, hikmet demektedir ki, bu suretle İhvân, aklın eğitilebilirliği meselesini gündeme getirmiş ve ancak eğitilen aklın hikmete ulaşabileceğine inanmıştır.

Aklın, basit bir cevher olması, aslında onun kadîm olması gerektiğini düşündürür; ama İhvân Aklın yaratılmışve "Tanrı'nın ilk fiili olduğunu açık bir dille söyler. Ancak akılla beraber diğer ruhanî varlıkların (küllî nefs ve ilk madde) bakî olduğuna işaret eder.

Aklın varlığının nedeni *Risâleler*'de "Tanrı'nın varlığı ve O'ndan feyezan eden feyz" olarak gösterilir. Onun bekasının nedeni ise, Tanrı'nın onu "varlık ve kendinden feyezan eden ilk feyz" ile güçlendirmesir. Aklın gayesel nedeni, Tanrı'dan gelen bu feyz ve faziletleri kabulü, kemalinin nedeni ise, bu feyz ve faziletlerin nefse akışını sağlamaktadır. Aklın kemal ve mükemmelliği bu feyz akışını gerekli kılmakta, bu mükemmellik aynı zamanda nefsin de bekasının nedeni olmaktadır. Aynı şekilde nefsin bekası ilk maddenin varlığının, mükemmelliği ise onun da bekasının nedenidir. Akıl, Tanrı'dan kendine gelen beka, tamam ve mükemmellikten ibaret feyz ve faziletleri herhangi bir zaman ve mekana ihtiyaç hissetmeden, ruhaniyetinin güçlülüğünden ve Tanrı'ya olan yakınlığından dolayı bir defada kabul eder. Sonra bunları güneşin ışığını havaya aksettirmesi gibi yine bir defada küllî nefse feyezan ettirir. Aynı şekilde, bütün varlıklar akılda kuvve halinde bulunmaktadır. Suret ve ayn gibi, bütün varlıkları Tanrı akıla feyz yoluyla vermiştir. Bütün varlıkların suretleri akılda gizlidir. Aynen sanat

eserlerinin, maddeye işlenmeden önce sanatkarın zihninde form halinde bulunması gibi. Akıl diğer faziletlerle beraber bu suretleri de küllî nefse feyz yoluyla aktarır.

Bütün aklî veya ruhî melekelerin en önemlisini "düşünce melekesi" olarak değerlendiren İhvân, bilginin mekanizması hususunda ona hüküm verme fonksiyonunu da yükler. Hüküm, iki kavram arasında bir bağ kurmaktır. Hüküm vermek semantik olarak "bağlamak" anlamına gelen "akl"ın bir fonksiyonudur. Akıl İhvân'a göre, kojitatif (düşünce melekesinin) aktivitesini açıklama yöntemidir. Bütün beşerî fiillerin, görüşlerin, doktirinlerin, hükümlerinin vs. hepsi insan aklının fiilleridir. Bir başka ifadeyle o, duyumlanan objelerin formlarının, düşünce melekesiyle alınışından sonra bilfiil âlim olan insan ruhudur. O halde İhvân için akıl, aslında düşünce melekesinin kojitatif (akıl yürüten ve ispatlayan) fonksiyonunda kendini göstermektedir. Kavramlar arası bağ kurmaktır (Yakıt, 1985: 47).

İhvân'ın, değerlerin kaynağında zikrettikleri akıl, saf akıl değil, nefsin ilim ve hikmete iştiyak duyan, selim kısmıdır. İhvân'a göre, Allah'ın insanlara verdiği sayısız nimetlerin en önemlileri, seçici-üstün bir akıl, sağlam ve isabetli bir görüş ve doğru bir temyiz gücüdür ki, bunlar, hakikî ilimler, manevî ilimler ve Yaradan'ı karşı yapılan ibadetlerin sonucunda elde edilir. (Resâil, III, 296). Onlar nezdinde fikir bakımından insanların en kötüsü, inandığı şeyi aklı reddeden, ruhu bundan dolayı eziyet çeken ve Rabb'ine karşı kötü zan besleyen kişidir. Bu nedenle Allah; aklı, emir ve nehye muhatap olanlardan erdemliler için reis kılmıştır.

İhvân bir başka yerde, doğru delille (el-burhanu's-sâdık) desteklenen aklın, insanı hayra çağıracağını, iyiyi emredeceğini söyleyerek, bunun aynı zamanda Allah'ın iradesi ve kullarından isteği olduğunu, bunun zıddının ise şeytanlardan ve aklın hikmetlerinden, burhana dayalı görüşlerden mahrum olan aklı zayıf, cahil insanlardan kaynaklandığını düşünmektedir.

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, İslâm'ın ilke ve esalarına bağlı kalmış; Kur'an ve hadislerle sürekli destekleme ihtiyacı duymuş; İslâm'ın son din, Peygamberimizi de son peygamber olarak kabul etmiştir.

8. SİYASET FELSEFESİ

Siyâsî faaliyetleri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi olmamakla birlikte İhvân-ı Safâ'nın Abbasî yönetiminden hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar, yaşadıkları dönemde kötü kimselerin yönettiği devletin hâkimiyetinin sona ermek üzere olduğunu öngörmüşlerdir. İhvân-ı Safâ'ya göre her devletin bir başlangıç evresi ve ulaşmak istediği bir hedef vardır. O hedefe ulaşınca gerileme ve çökme başlar. Halk arasında kötülükler yayılır, ahlâkî

yozlaşma yaşanır. Bundan dolayı güç başka devletlere geçer. İhvân-ı Safâ salt anlamda siyâset felsefesiyle fazla ilgilenmemiş, ancak mevcut devlet yönetimine bakarak olması gerekeni ifade etmeye çalışmıştır. Devlet başkanının özellikleri ve erdemli toplumun mahiyeti konusundaki başlıca etki kaynağı ise büyük ölçüde –ismini zikretmese de-*Farâbî'nin Ârâ'ü ehli'l-Medineti'l-Fâzıla* adlı eseridir.

"İnsanlar ile Hayvanlar Arasında Tartışma" (22. Risâle) risâlesi, hayvanların, insanların kendilerine yaptıkları insafsız cezalandırmaları hakkında, cinlerin kralına şikayetini anlatan allegorik bir hikayedir. Tartışmada, hayvanlar, insan topluluklarındaki yaygın adeletsizlik ve ahlâksızlığa vurgu yaparak, insanların kendi üstünlük iddialarını reddediyorlar. Bu fabl, İhvân'ın hayvan karakterlerini kullanarak ifade ettiği İslâm toplumunun sosyo-politik eleştirisinin iyi bir örneğini teşkil eder.

Şu halde, İhvân için, sistematik anlamda Eflatun ve Fârâbî'de bulabileceğimiz anlamda bir siyâset ve devlet felsefesinden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak onlar, Eflatun'dan etkilendiklerini onun *Siyaset* adlı eserinden referanslar vererek okuyucularını haberdar ederler.

Siyaset Bilimi ve Türleri

Bazı araştırmacılar, İhvân'ın felsefî bilimleri Farâbî ve İbn Sinâ gibi teorik ve pratik diye ikiye ayırmadığını, pratik bilimlerin hepsini "ilâhiyat" bölümü içinde düşündüğünü kaydetmelerine rağmen İhvân'ın sınıflamasındaki "ilâhiyat bilimleri"nin içeriği incelendiğinde "siyâset bilimi" dışındaki diğer bilimlerin pratik yönünün pek olmadığı dikkat çekmektedir.

Siyâset bilimi, onların bilim anlayışları çerçevesinde beş çeşittir:

1. Nebevî siyâset (es-siyâsetü'l-nebeviyye): Dinin nasıl tebliğ ve vaz edileceğini, zalimce uygulamalar, kötü adetler ve geçerliliğini yitirmiş dinlerle hasta düşmüş gönülleri nasıl tedavî edeceğini, ahireti unutup süflî arzularının esiri olmuş gönülleri nasıl uyandıracağını bilmek.
2. Mevcut düzeni koruma anlamında siyâset (es-siyâsetü'l-mulûkiyye): İyiliği emredip kötülükten sakındırmak; kanun koyucunun koyduğu hükümleri uygulamak suretiyle milletin dine bağlılığının devamını sağlamak, zulümleri engellemek, düşmanları zaptetmek (kontrol altına almak); şerlerden kaçınmak ve hayırlara destek olmak. Bu siyâset türü Peygamberlerin halifelerine ve imamlara (eimmetü'l-mehdiyyun) mahsustur (essultanu lilhukemâi ve lenbiyâi).
3. İdare edilenlerin psikolojik, ahlâkî ve sosyal yapısını iyi bilme anlamında toplum yönetimi (es-siyâsetü'l-âmmiyye).

4. Bir insanın, evini ve geçimini üstlendiği kişileri iyi yönetmesi anlamında özel siyâset (es-siyâsetü'l-hâssiyye).

5. İnsanın, kendini iyi idare etmesi anlamında kişisel (zâti) siyâset (es-siyâsetü'l-zâtiyye).

İhvân, medenî siyâseti (es-siyâsetü'l-medeniyye) Fârâbî ve İbn Sînâ'nın genişlettiği gibi genişletmez. Ancak, onlar ilimleri tasnif ederken ve özellikle de şer'î (namûsî) ilimler içinde bu konuya işaret ederler. Bu bağlamda medenî siyâseti iki kısımda mütalaa ederler: Özel siyâset (es-siyâsetü'l-hâssiye), kişisel siyâset (es-siyâsetü'l-zâtiyye)

a. Özel Siyâset: Her insanın evinin yönetimini veya evinin maişetinin keyfiyetini bilmesi ve hizmetçileri, köleleri, çocukları, memleketi (memâlik), akrabaları ve komşularıyla birlikte aşiretinin işlerini ve kardeşleriyle sohbetini görüp gözetmesi...

b. Kişisel Siyâset: Her insanın kendisini ve ahlâkını bilmesi; şehvet, öfke ve keyif (hoşnutluk) halinde söz ve fiilerini kontrol etmesi...

Siyaset ve Ahlak

Ahlâkta Sokrat'a uyan İhvân-ı Safâ, onun yanında Eflatûn'un *Kanunları (Nevamis)* ile Fisagor'un *Altın Beyitler*'ini, Hintlilerin *Kelile ve Dimne*'yi *(Hümayunname)* taklit ederek öğütlerinde "teşhis ve intak" sanatına başvurmuştur. Hayvanlar konuşturulur, bunlardan "ihvân" için ahlâkî sonuçlar çıkarılırdı.

1. Ahlâkta nefsin temizlenmesi, ahlâkın iyileştirilmesi amacını güderler. İnsan uzun bir faziletli hayat yaşarsa sonunda beşer mertebesinden çıkarak, melek mertebesine yükselir. Kevn ve fesâd âleminden kurtularak beka ve devam âlemine geçer. Bunun için Eflatûn ve Farâbî'den esinlenerek bir erdemli şehir (medine-i fâzıla) tasavvur ederler. Bu şehirde yaşayanlar doğuştan itibaren her onbeş senede bir "üstün mertebe"ye yükselirler.

2. Medine-i fâzılada bir kimse onbeş yaşına geldiği zaman kuvve-i natıkası üzerine kuvve-i akliyesi eklenir. Bunlarda sanat sahibi olmak, kavramak ve çabuk düşünmek kabiliyetleri vardır. İkinci mertebe "kuvve-i hikemiye"dir ki otuz yaşında tamamlanır. Kardeşler riayet, sehâ, feyiz ve merhamet sahibidirler. Siyâsî reisler olabilirler. Üçüncü mertebede "kuvve-i namusiye" hâsıl olur ki bu kırk yaşında meydana gelir. İhvân-ı Safâ ahlâkının gayesi budur. Bu mertebede insan madde âleminden kurtulur. Mutlak hakikati müşahede eder, melekler mertebesine ulaşır.

Bu mertebeye sırasıyla yükselmek için dört şarta riayet etmek gerekir: a) Dil ile ikrar etmek b) Vuzuh için darb-ı meseller ile tasavvur eylemek, c) Yürekten inanmak, d) Fiilen tahakkuk ettirmek, muktezasını işlemek.

İhvân-ı Safâ'nın kendileri de "sadakat kardeşliğin, kardeşlik muhabbetin, muhabbet sosyal düzenin iyileştirilmesinin, sosyal düzenin iyileştirilmesi şehirlerin düzeltilmesi, şehirlerin düzeltilmesi dünyanın bekası ve neslin devamının esasıdır" (Resâil (trz): II, 328) diyerek devlet düzeninin temelinde barışçı ahlâk ilkelerinin aranması gerektiğine inanmışlardır. (Çağrıcı, 1989: 53).

İhvân-ı Safâ, siyâsî ahlâk kadar ameli ahlâk kaidelerine de çok önem vermiştir. Bu hususta Hz. Muhammed'in "Mümin kendi nefsi için istemediğini, başkası için istemez" anlamındaki hadisinin üzerinde durur.

Devlet Teorisi

İhvân-ı Safâ, devlet felsefesi veya hükümet şekilleriyle Farâbî kadar ilgilenmemiştir. Ferruh'a göre, onlar siyâset teorilerinde Grek yazarlarından da etkilenmiş değildi. Dünyaları tamamen farklıydı: Eflatun ve Aristo şehir devletlerinde yaşamışlarken İhvân bir imparatorluğun büyük şehirlerinde hayat sürmüştür. İhvân, devletin din ve hükümdarlık temelleri üzerine dayandığı düşüncesini taşımaktaydı. Onlara göre eğer devlet güvenli ve müreffeh bir hayata götürecekse, isterse -Farâbî'nin ifadesiyle *tağallup devlet*- zorba olsun, bir hükümdar şarttır. Yalnızca bilgeler topluluğudur ki, hükümdarsız yapabilir.

Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, Ferruh'un iddiasının aksine, İhvân Eflatun'un Devlet'ine (Siyâse) referans vermektedir.

Ruhanî erdemli şehri inşâ etme çabası içerisindeki (Resâil (trz): IV, 18, 171; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 294-295). İhvân'ın, *Devlet*'e karşı bu mesafeli duruşu, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye olan derin ilgileriyle dengelenmekteydi; bu disiplin daha ziyade insanın şahsî ve komünal davranışlarına dayalı yurttaşlık bilgisi ve ev ekonomisinin bir karışımıydı.

İhvân-ı Safâ erdemli devletin öncelikle aynı düşünce etrafında toplanan, aynı din ve mezhepte birleşen, kısır çekişmelerden kaçınan, birbirinin başarısı için yardımlaşan bilginler ve erdemli kimselerden oluştuğunu belirtir. Böyle bir toplum bütün işlerinde tek vücut olmuştur. Allah rızâsı dışında bir beklentisi yoktur. İhvân-ı Safâ'nın çabası, bu prensiplerin temelini oluşturduğu ideal devleti gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu ise maddî ve manevî olumlu bütün yeteneklerin birleştirildiği devlettir. Böyle bir devletin temelini takvâ, harcını doğruluk, çatısını vefa ve emanete riayetle

ebedî nimetlere ulaşma amacı oluşturur. Farâbî'nin ideal devlet başkanında yaratılıştan bulunması gerektiğini bildirdiği on iki nitelik İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde de aynı şekilde bulunmaktadır.

Devletin (mülk) amacı, İhvân'a göre, kanunun gereğinin yapmayı terketmekle vatandaşlarının bozulmaması için kanunun (nâmus) korunmasıdır. Nebevî ve felsefî şerîat ehlinin çoğu için, sultan korkusu olmasaydı, insanlar kanunun hükümlerini ve onun sınırları altına girmeyi ve onun kurallarını güçlendirmeyi, onun sistemine tabi olmayı, yasaklarından kaçınmayı, emir ve yasaklarına itaat etmeyi terkederler.

İhvân için , kanunun korunmasından amaç, din ve dünyanın birlikte düzeltilmesi (salâh) arzusudur. Ne zamanki bunun gereğinin yerine getirilmesi terkedilirse, hikmetin hükmü kalmaz, işler ilahî siyâset ve rabbanî inâyete bırakılmaz, bozulur. Çünkü bu, o ikisinin varlığı, bekası, düzeni, tamamlanması ve kemali için gerekli olan sebeptir (Resâil (trz): I, 292).

İhvân, yeni esaslar üzerine yeni bir devlet kurmayı tasarlıyordu. Bununla birlikte onlar, dinin anlaşılmasının felsefî temeller üzerinde gerçekleşmesini istiyordu. İhvân'ın gayesi, katışıksız (saf, arı) bir siyâset anlayışıydı. Onların siyâsî hedeflerine, *Risâleler*'in bir çok yerinde rastlamak mümkündür.

Şu halde İhvân siyâsî projesinde; toplum içinde, insanlar için, dinin koyduğu düzeni ve insanların kendi aralarında hükümleri uygulayacak bir otoritenin (mülk) bulunması kaçınılmazdır. Bundan dolayı devletin ortaya çıktığını düşünenİhvân, *dostluk kardeşliğinin, kardeşlik sevginin, sevgi sosyal düzenin iyileştirilmesinin temelidir* diyerek devlet düzeninin temelinde barışçı, erdemli ahlâk ilkelerinin aranması gerektiğine inanmaktaydı (Filiz, 2002: 70).

Devletlerin Ömürleri

Risâleler, devletlerin belirli sürede yükseliş, gerileme ve yıkılışları üzerinde durur. Bir devlet, 'her iki yüz kırk yılda' bir hükümdardan başka birine veya bir milletten diğerine geçerek belirli bir gayeye doğru yöneltilir. Bu çerçevede İhvân, *kötüler devleti*nin, zamanlarında, kendi ömrünün sonuna geldiği düşünür. Bu hesaba göre, hicri 132'de gücü ele geçiren Abbasî hilafeti'nin, hicrî 372'de son bulması gerekirdi.

İhvân'a göre, devletlerin belirli ömürleri vardır, devletler yaşadıkları dönemlerde dönüşümler yaşarlar. İbn Haldun gibi kendilerinden sonra gelenler bu hususta onları takip etmişlerdir. Bu kapsamda İhvân-ı Safâ Topluluğu'nun, devletlerin ömürleri ve zaman içerisindeki geçirdikleri de-

gişimleri hakkındaki düşüncelerin topladıkları bir risalesi vardır ki, orada şöyle derler:

> "Bil ki, ey kardeş! Bu dünya işleri (devlet ve devlet başkanı), insanlar arasında çağdan çağa, ümmetten ümmete, şehirden şehire değişen hususlardır." (Resâil (trz): I, 154, 180; IV, 186-187, 190).

Bu ifadelerin geçtiği yerin arkasında gelen sayfada da İhvân, bu ifadelerin arasına "ehl-i beyten ehl-i beyte ..." şeklinde ifadeleri de ilave eder. Acaba bu ifadeyle, -bir anlam zorlamasına gitmeden- burada Şiîlikteki devlet başkanın "nas ve tayin"le gelir prensibi mi bize hatırlatılmak istenmektedir. Kanaatimizce bu ifadeyi İhvân gelişi güzel kullanmamaktadır. Ancak fanatik bir Şiî tavrıyla da "ehl-i beyt" sözünü kullandığını da düşünmemekteyiz.

İhvân devlet hakkındaki düşüncelerine şöyle devam eder: *"Bil ki, her devletin ilerlemesi ve sona ermesini başlatan bir zaman vardır. Bir devlet zirveye ulaştığı zaman, gerileme ve eksiklikler başlar ve onun halkında uğursuzluklar ve aşırılıklar baş gösterir; bunun karşısında güç bakımından sona ulaşan bir devlette, canlanma, ilerleme ve gelişme başlar, gün geçtikçe güçlenir ve yükselir. Zirveye ulaşmış olup da gerileyen devlet, gittikçe zayıflar güçsüzleşir, tâki ilk baştaki durumuna (zirve) ve gelecekteki son durumunda kuvvetleninceye kadar... Bu örnek, zamanın hükümleri (ahkâmu'z-zaman) gibidir; zaman bir tarafı gündüz aydınlık, diğer tarafı gece karanlık olan iki kısımdan oluşur. Yine zamanın bir kısmı yaz, sıcak; diğer kısmı kış, soğuktur. Dönüşümlü olarak birbirlerini izler. Dolayısıyla devletler de bunun gibi, bazen yükselir, bazen de geriler; birisi yükseldiği (ilerlediği) zaman, diğeri geriler. İlerleme ve gerilemede zirveye ulaştığı zaman, yükselmenin sonunda gerileme başlar, diğerinde gerilemenin sonunda ise yükselme başlar. Güç bakımından eşit oluncaya kadar yok olmazlar. Sonra yükselme ve gerilemede her ikisi sona ulaşıncaya kadar biri diğerinin durumunu aşmaya başlar. Nihayetinde ikisinden biri yükselmede zirveye ulaşır, gücü ortaya çıkar, dünyada her işte söz sahibi olur; diğerinin ise gücü azalır, onun zıddına dünya işlerinde etkisi azalır."* (Resâil (trz): I, 180-181).

Devlet Çeşitleri: İyiler Devleti-Kötüler Devleti

İhvân, ne karada ne derin denizlerde ne de havada olmayan, açıkçası bir ütopya olan manevî bir şehir kurmak istediklerini açıkladı.

Risâleler'de iyiler devleti *(devletu ehli'l-hayr)* ve kötüler devletine *(devletu ehli'ş-şerr)* göndermede bulunan bölümler yalnızca hükümetler ve hanedanlar ve onların ard arda gelişiyle ilgili kısa ve genel birer mutalaadan

ibaretti. İhvân'ın bu devlet tasnifi, Farâbî'nin bir tarafta erdemli ve diğer tarafta onun zıddı cahil, bozuk (fâsık) karakteri değişmiş (mubaddale), doğru yolu bulamamış yanlışlık içinde olan (dâlle) Fârâbî'nin devlet türlerini çağrıştırmaktadır.

İhvân-ı Safâ iyiler devletinin zuhur zamanına bir yerde atıfta bulunmuş; ancak bununla basit olarak "kendi gruplarının taraftarlarının ümmet içinde önemli bir yekun tuttuğu zamanı" kastetmiştir.

İhvân için üye (nefer) toplama ve yeni üyelerin eğitiminin amacı, kötüler devletinin yerine iyiler devletini kurmaktı'(Resâil (trz): I, 181; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 45) Kötüler devleti, tahminen, İhvân'ın, yerine Şiî veya daha çok İsmailî bir devlet kurmayı umut ettikleri Sünnî Abbasî Devleti idi. Abbasî devlet sistemini, halife ve sarayı, "cahil sürüleri"nden aşağı olan hukukçular ve din bilginleri olarak itham eden ağır eleştirilerle dolu olan *Risâleler*, bu yaklaşımını, sık sık hikayeler veya geleneksel nasihatlarla, allegorik ve tasvirî bir şekilde gizler. Bu çerçevede İhvân'ın Abbasî halifeleri için "iblisin halifeleri" şeklinde ifadeleri dikkat çekmektedir.

İhvân, siyâsî projesindeki devlet türleri hususundaki düşüncesini şu sözlerle aktarır: *Böylece zamanın hükümleri, iyiler devleti ve kötüler devletinde geçerli olur. Bazen iyiler devleti güçlü, ilerlemiş ve dünya işlerinde sözü geçen olur. Bazen de kötüler devleti, güçlü, ilerlemiş ve dünya işlerinde sözü geçen olur. Allahu Teala'nın buyurduğu gibi: "Biz o günleri insanlar arasında döndürür dururuz (zaferi bazen bir topluma bazen öteki topluma nasip ederiz.)..." (3 Âl-i İmrân, 140), "...Fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir..."* (Resâil (trz): I, 181; IV, 186-187) *(29 Ankebût, 43).*

Ey kardeş! İyilik sahibi, Rahîm Allah, seni ve bizi kendinden bir ruhla desteklesin. Kötüler devleti sona ulaşır, gücü ortaya çıkar, yaşadığı zamanda dünyada etkinliği artar (sözü geçer). Güç bakımından zirveye ulaştıktan sonra ilerleme durur, gerileme ve eksiklikler başlar. Bil ki, devlet ve otorite (mülk), her bir zaman, dönem ve çağda ümmetten ümmete, hanedan hanedana, belden beldeye intikal eder (Resâil (trz): I, 154, 181; 187, 190).

Bil ki, ey kardeş, iyiler devleti âlimler, hakîmler, seçkinler ve faziletlilerle başlar. Ki bunlar tek bir görüşte bir araya gelirler, tek bir dinde ittifak ederler, kendi aralarında mücadele etmeksizin, bir kısmının diğeri üzerinde bir üstünlük kurmaya çalışmaksızın bir ahit ve sözleşmeye bağlanırlar. Ve onlar dinin yardımını ve ahiret yurdunu talep etmeyi amaçlayarak, şükür ve ceza olarak Allah'ın rızasına ulaşmakla bütün işlerinde tek bir adam, bütün organizasyonlarında tek bir nefis gibi olurlar. (Resâil (trz): I, 40, 154, 181-182; IV, 187-188; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 292).

İdareyi elde tutması desteklenen iyiler devletinin özelliği nedir? Bu devletin kurucuları, erdemli ve takva ehli (dindar) filozoflar ve maddî ve manevî bütün işlerde "tek bir insan ve tek bir ruh"la hareket eden ve kendi aralarında bir sözleşme (akit) yapan bilgin insanlar grubudur. Yine bu devletin kurucuları, bu dünyada ve öte dünyada vatandaşlarının refahı için peygamber ve filozofların hareketleri tarzında çaba harcarlar. Vatandaşlar, lider ve devlet kurucularının emirlerinde alıştırılmış ve eğitilmiş bir istikamette idiler.

Başkan (Reis)

Toplumu sınıflara ayırmada İhvân, hem sosyal hem de siyâsal bir kategorizasyona giderken, bunu belirleyici unsur olarak yaş durumlarını da önemli bir done haline getirir.

Hiyerarşik bir düzen içerisinde oluşturulan topluluk mensupları dört gruptur:

1. Yaşlıları on beşi geçen gençlerden oluşan ve kendilerine "el-ebrâr er-ruhamâ" denilen gruptur. Bunlar kalpleri temiz, anlayışları keskin, duyularla algınan eşyanın manalarını kavrayacak akıl kuvvetine sahip üyelerdir.
2. Siyâsetle meşgul olan reislerdir. Yaşarı en az otuz olan bu gruptakiler; cömert, şefkatli, merhametli kimseler olup felsefî ve aklî meseleleri iyi bilen ve kendilerine "el-ahyâr el-fudalâ" denilen kişilerdi.
3. Saltanat sahibi meliklerdir. İlahî kanunu lütuf ve merhametle uygulanan, erdemli kimselerden oluşan gruptur. Yaşları en az kırk olan bu kişilere "el-fudala el-kiram" denirdi.
4. Tüm İhvân'ın kendisine ulaşılması istenen mertebedir. Bunlar Hakk'ı olduğu gibi müşahede eden, ahiret hallerine vâkıf, melekut âlemine yükselme ve Allah'a yaklaşmaya hak kazananlardır. Yaşları en az elli olan kişilerin ulaşabileceği bu mertebe melekler, peygamberler ve hikmet sahibi ulu kişilerin mertebesidir.

İhvân, bir çok hususta yaptığı gibi, başkanlığı (riyâset) da cismanî başkanlık ve ruhanî başkanlık diye iki kısma ayırır:

Cismanî Başkanlık (er-Riyâsetü'l-Cismaniyye): Cismanî başkanlık, cisimler ve bedenlere sıkıntı, galibiyet, zafer, baskı ve zulümle sultan olan ve insanları köleleştiren, onları dünya işlerini düzeltmede, şehvet, gurur, lezzet ve dünyalık kuruntularında zor kullanarak hizmet ettiren meliklerin ve tiranların başkanlığına benzer.

Ruhanî Başkanlık (er-Riyâsetü'l-Ruhâniyye): Adalet ve ihsanla nefislere ve ruhlara malik olan şerîat sahiplerinin başkanlığıdır. Onlar, milletlerde ve şerîatlarda, şerîatın korunması, sünnetlerin uygulanması, ihlasla kul olmak, kalplerin yumuşaklığıyla yüceltmek (teellüh), sevap kazanmakla yakîne ulaşmak ve ahirette (meâd) muvaffakiyet, kurtuluş ve mutluluk için hizmet ettiren kimselere benzer (Resâil (trz): IV, 128).

Devlet Başkanının Nitelikleri

Peygamberlere ait özellikler, İhvân'a göre, verâset yoluyla ümmete de geçer. Peygambere ait olan özelliklere sahip olan kişi halife diye isimlendirilir. Halifede bulunması gereken özellikler -Fârâbî'nin devlet teorisinde olduğu- gibi bir şahısta değil de bir cemaatte de toplanabilir. Bu durumda cemaatin tayin edeceği biri halife olur. Ve devlet ile şerîatin savunması ve korunması sağlanır. Kendi grubunu bozulan dengeleri yeniden sağlayacak peygamber halifesi olarak vasfeden İhvân, din ve dünya mutluluğunu ancak kendilerinin temin edebileceğini ileri sürer. İhvân tarafından, canlı varlıkların, yerküre, yıldızlar ve gökyüzünün süsü olması gibi en değerli insan ve en yüce varlık olarak vasfedilen peygamber şu vasıflara sahiptir (Bu özellikler, İhvân'dan önce Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi bir devlet başkanında bulunması gereken şartlardır):

1. Tam ve sağlam bir vücud yapısı vardır.
2. Sağlam bir anlayış ve kavrayış gücü mevcuttur.
3. Güçlü bir hafızaya mâliktir.
4. Zekidir.
5. Güzel ve anlamlı konuşma yeteneği vardır.
6. İlim ve iyilikseverdir, iyi ilişkiler kurabilir.
7. Doğruluğu (sıdk) sever ve yakınlarıyla iyi ilişkiler kurar.
8. Bedensel ihtiyaçlarını karşılamada dengeli davranır.
9. Harikulâdeliklere hazır büyük bir ruha sahiptir.
10. Maddî nimetlere sahiptir, ancak onlarla ruhen ilişkide değildir.
11. Adaleti ve adaletli insanları sever, zulüm ve cürmü reddeder.
12. Ruhu korku ve zayıflıktan uzak olup, yapılmasında fayda olan şeylere yönelmede güçlü bir isteğe sahiptir (Resâil (trz):IV, 129-130; I, 324; II, 240-241; Koç, 1992: 46-47).

Şu halde İhvân'ın, kendisinden etkilendiği ama ismini zikretmediği Fârâbî'nin devlet başkanı için gerekli gördüğü niteliklerini olduğu gibi benimsediğini söylebiliriz.

Devlet Başkanı ve Peygamber

Bazı çağdaş araştırmacılara göre, İhvân, bir Şiî imamın himayesi altında ve ütopyaları filozof-peygamberin yönettiği *el-medinetü'l-fazıla el-ruhâniyye* veya *devlet ehli'l-hayr*a dayanan yine bir siyâsal program sunar. *Risâleler*'in düzeni ve ilimlerin sınıflandırılması, bu nihaî amacı yansıtır. (Poonawala, "Ikhwân al Safâ", 94).

S. Pines ise, Peygamberin rolüne değinerek *"İhvân-ı Safâ'nın Risâleleri, iki düşünce akımı arasındaki boşluğu kapatmak için bir çabadır. Bir taraftan, onlar Şiî –özellikle İsmailî- doktrinlere bağlıdırlar; diğer taraftan Farâbî'nin siyasal teorisini takip ederler, hatta onu kendilerine malederler"* demektedir (Nasr, 1985: 40).

İhvân'a göre, dine tabi olanlar, din ve dünya işlerinde şu dört şeye muhtaçtır:

> İyi ve kötüyü ayıran ve iyiyi emredip, kötüden sakındıran akla,
>
> Fiil, söz ve tasarruflarında kendilerine örnek olacak peygambere,
>
> Peygamberden, belli vakitlerde okunmak üzere bırakılmış vasiyyete,

Her grup için, dinin hükümlerini bilen, bunları muhafaza etmeye çalışan, uygulanmasını isteyen ve bu hükümleri değiştirmek istediklerinde, insanları bundan men eden erdemli bir reise.

Din ve inançtan ne anladıkları konusuna da açıklık getiren İhvân, dinin iki yönlü bir işlevi olduğuna dikkat çeker. Dinin dünyevî boyutu devlet başkanlığının izzeti, mal ve dünya metaını kapsar. Bu rol, ölüme kadar devam eder. Dinin ikinci rolü uhrevîdir ki, ruh, tabiatın esaretinden ve maddeye bağımlı olmaktan bu sayede kurtulur. Bu noktada zâhir ve bâtın kavramlarını geliştiren İhvân'a göre âlemin, Allah tarafından yaratıldığına, O'na hizmet eden melekleri bulunduğuna emir ve yasakları insanlara ulaştıracak peygamberlerin varlığına, kıyametin gerçekleşeceğine ve onun yeni bir diriliş olduğuna inandığını söylemek zâhirî kabul edildiği ifade edilen bu esaslara kalbin de katılması sonucu oluşan da bâtını meydana getirmektedir ki, dinin hakikî yönü budur (Resâil (trz): IV, 67-68; Koç, 1992: 17; (Resâil (trz): IV, 376-379).

Kur'an'ın espirisine uygun olarak, İhvân, Allah'ın bazen Davud, Süleyman ve Muhammed (sav) de olduğu gibi peygamberlik ve devlet başkanlığını (mülk) bir şahısta topladığını düşünür. Böylece bu seçkin kişiler peygamberlik ve devlet başkanlığının her ikisine hükmederler. Bundan da Allah Teala, din ile dünyanın bir arada toplanmasını diler.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in, Davud, Süleyman ve Yusuf peygamberler gibi hem peygamberlik hem de devlet başkanlığı özelliklerini kendisinde topladığını söyleyen İhvân'a göre, Peygamberimiz, peygamberliğinin ilk oniki yılı, Mekke'de insanları dine ve dinin öğretilerine çağırmakla geçirmiştir ki, bu dönem nübüvvet ve onun hükümlerinin özelliklerini kapsar. Medine'deki on yılı da, ümmetin işlerini düzenlemek, düşmanlara karşı tedbirler almak, haraç ve cizyeleri toplatmak, düşmanlarla barış ve anlaşmalar yapmak, hediyeler alıp vermek, insanları evlendirmek gibi devlet işleriyle geçirmiştir (Resâil (trz): III, 396-397).

Peygamberi sadece dine ait meselelerle uğraşan kişi olarak görmeyen İhvân için o, insanların dünyevî ve ruhî bütün ihtiyaçlarına ve problemlerine çareler sunan insandır. Bu noktada Allah'ın birliğini kabul eden âlim ve filozofa dikkat çeken İhvân, hüküm koyma noktasında filozofun görüşüyle peygamberin görüşü arasında fark olmadığı kanaatindedir.

Hakikatte peygamberlerin kanun ve şerîatlerinde, filozofların siyâsî düşüncelerinde hedefledikleri gaye, hem din hem de dünyaya ilişkin durumların düzeltilmesi, iyileştirilmesidir. Bu da nihaî gaye olmayıp, ruhları dünya sıkıntılarının baskısından, kötülüklerin etkisinden kurtarmak, ahiret mutluluğuna ve nimetlerine kavuşturmaya layık kılmanın aracıdır.

Halife kavramını da kullanan İhvân, "aklını ruhunun üzerinde halife yap" (Resâil (trz): IV, 127, 380; III, 174) der. Onlar Abbasîlerî hâkimiyetini kasderek halifeleri, peygamberin halifesi olmaya layık olmayan despotlar olarak tanımlarlar. Ki onlar, hilafeti, peygamberin soyundan gelenleri öldürmek ve başlarına belalar getirmek suretiyle zorla ele geçirmişlerdir. İhvân bunu, *İnsanla Hayvanlar Arasında Tartışma* adlı allegorik risâlede ima eder: Vezir, hediyelerle satın alınır ve hakimler haksızlığa şer'i adalet uydurmak için rüşvete boğulur. Tüm yönetim sistemi zulüm, çekişme ve casuslukla gözden düşürülür. Toplum lükse dalma aşkı ve ahlâkî zaaflarla çökertilir (Tibavi, 1978: 60

İmam (İmamet)

İhvân'a göre, imamet, nübüvvetten bir parçadır (er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 266). Onlar aynı zamanda Mehdi'ye de inanırlar. ((Resâil (trz): I, 40; III, 523; IV, 148; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 292) Mehdi, yeryüzünde adaletsizlik ve zulüm hakim olduktan sonra döner ve kölelik zincirinden insanları kurtarır. İhvân-ı Safâ'nın daveti ortaya çıkacak ve onların birliği toplanır.

Başlangıçta, İmam, bütün erdemlerin bir toplamı bir esas olarak idealize edilir. Fakat nihayette, birleştirilmiş bir toplumda (ümmet) var olan erdem-

leri sağlayan bir bilgidir. İmam, bütün amaç ve maksatlar için gereksizdir. Son nasihatta İhvân'ın amacı açıktır: İhvân'ın birleştirilmiş toplumu (ümmet), bütün erdemlerin bir hazinesidir. Ve bu sıfatla, İmam için her bir eksikliğin yerine geçer. Nihayette, ümmet denklemi tamamlanır.

İhvân, hiçbir yerde, İmamet doktrini için, büyük bir gayret içinde olduğunu açıkça belli etmez. Aksine, onlar, bir imam olmadan da yapabilirler: *Bil ki, eğer akıllı insanlar, Vadi-i Şeria'nın sahip olduğu kudreti taşırlarsa, liderin yerini (imam, er'reisü'l-imam) vadi-i namûs'un akıl ve gücü aldığı için, onlar, kendilerini yöneten ve rehberlik eden, kötülükten alıkoyan ve idare eden bir lidere ihtiyaç duymazlar. Ey kardeş! Böylece biz anlaşabilir, şerîatın kurallarını takip edebilir ve kendimiz için üzerinde karar verdiğimiz bir imama muvafık olabiliriz. Bu çerçevede vadiu'ş- şeria, vadiu'n-namûs ve İmam kavramlarıyla, eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.* (Resâil (trz): I, 156, 327; IV, 137; IV, 380; Netton, 1982: 100).

Peygamberlerde bulunması gereken sıfatları ihvân, öncelikle "Doktrinler ve Dinler Hakkında" adlı risâlede ayrıntılı bilgiler verir. Bu nitelikler, vahiy ve veciz sözlerle indirilmiş kitapların kayda geçirilmesi (tedvin), yerleşmiş adetler koymak, fesat düşünceleri taşıyan hasta nefisleri tedavi etmek ve kötü nefisleri idare etme usulünü bilmek vb. durumlardan dolayı İhvân, peygamberin özellikleri ile imamın özelliklerini birleştirdi. Sonuç olarak onlar imameti nübüvvet içerisinde değerlendirdiler.

İhvân'a göre, peygamberin vefatından sonra, onun ümmetinde imamın halife olması gerekir. İmamın bir çok hususiyeti vardır: Birincisi imam ümmet üzerinde şerîatı korur, toplumda sünnetin yaşatılmasını sağlar, iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar ve bunun sonucunda toplum (ümmet) onun düşüncesine göre düzenlenir.

İhvân, peygamberin yerine geçen halifeleri şu görevlerle sorumlu tutar: Haraç toplamak, aşar ve cizye almak, ordu ve mahiyetine toplanan vergileri dağıtmak, onlarla müslümanların sınır bölgelerini korumak, düşmanları yenmek, yolları hırsız ve yankesici eşkiyalardan korumak, zalimleri engellemek, kuvvetlinin zayıf ve mazlumu ezmesine engel olmak, insanlar arasında adaletli olmak (Resâil (trz): III, 493).

İmamet, İhvân düşüncesinde hilafet demektir. Bu kapsamda onlar hilafeti ikiye ayırırlar: Nebevî hilafet, Dünyevî (mülk) hilafet.

Peygamberliğin özelliğini ve devletin (mülk) özelliklerini ve şartlarını ve bu ikisi arasındaki farkları bilmeden önce imamın özelliklerini ve taşıması gereken şartları bilmek gerekir.

Peygamberliğin niteliklerinden birincisi, vahiydir. Peygamberler, melekler mertebesinden olan kimselerdir. Onlar, toplum içinde insanları dine çağırırlar, veciz sözlerle indirilmiş kutsal kitapları tedvin ederler, fasih bir şekilde insanlara okurlar, manalarını izah ederek te'vil ederler, yerleşmiş sünnetler koyarlar, bozuk mezheplerden, ahmak düşüncelerden, alçak adetlerden, kötü amellerden ve çirkin eylemlerden hasta nefisleri tedavi ederler ve kötü nefislerle mücadele ederler. Nihayetinde onlar, olumsuz eylem, adet ve düşünceleri olumlu hale çevirirler (Resâil (trz): III, 494-495).

Peygamberlerin diğer niteliklerinden bazıları da şunlardır: Şerîatta sünnetin uygulanması, dindeki (milleh) metodu açıklamak, haram ve helalı beyan etmek, dünya işlerindeki cezaları (had) ve hükümleri izah etmek, dünyada zühd hayatı sürmek ve ona rağbet edenleri kötülemek, hükümleri avâm, havâs ve bunların arasında olan bütün toplum katmanlarına ayrıntılı bir şekilde söylemek ve ilim ehli arasında marufun bu özelliklerini şekillendirmek.

Hükümdarların (melikler) özelliklerine gelince; birincisi tebadan (müstecîbîn) beyat almak, avâm ve havâs arasındaki düzenlemeleri yapmak, toplumdan haraç ve aşarı toplamak, ordu ve mahiyete erzak dağıtımını sağlamak, maliyedeki açıklıkları kapamak (hıfzu's-suğur), özü korumak (tahsinu'l-beyza), meliklerin ve devlet başkanlarıyla yapılan barış ve anlaşmaları ve güzel işleri kabul etmek, kalpleri kazanmak ve ülfeti yaymak için hediyeler vermek.

İhvân'a göre, bu özellikler zamanın bir yerinde tek bir şahısta toplanabilir. Bu şahıs gönderilmiş peygamberdir ve o aynı zamanda devlet başkanıdır (melik). Bu ikisi iki şahısta da olabilir: Bunlardan birisi bu topluma gönderilmiş bir peygamber, diğeri de onlar üzerinde yönetici (devlet başkanı) olabilir (Resâil (trz):, III, 495).

Sonuç olarak, Siyâset Teorisinde İhvân, makyavelist bir anlayıştan ziyade, aşkın Zorunlu Varlık'ın rızasına dayalı bir proje ortaya koyarak yeni devrimci bir sistem geliştirmek düşüncesi taşımıştır, denilebilir.

9. MUTLULUK

İhvân düşüncesinde, insan için hem dünyada hem ahirette gerçek mutluluk ruhânî hazlarda, mutsuzluk ise rûhânî elemlerdir. Zîrâ rûhânî hazlardan bedenle beraber iken duyulan ve idrak edilenleri, onların dünyevî dedikleri mutluluğa; maddeden mücerret nefislerin kavuşacağı hazlar ise uhrevî dedikleri mutluluğa tekabül etmektedir. Yani İhvân'ın "her varlığın en iyi durumlarla en mükemmel gayelere doğru ilerlerken en uzun süre yaşaması" olarak tarif ettikleri dünyevî mutluluk; dünyada bilkuvve melek

olacak şekilde yetkinleşen insanın, öteki hayatta ulaşılacak rûhânî hazları yetkinliğe göre idrak etmesidir. Fakat onların devamlılığı olmadığı gibi elemlerden de uzak değildir. "Her nefsin iyi durumlarda en yetkin gayelere doğru yükselerek ebediyyen varlığını sürdürmesidir" şeklinde belirledikleri uhrevî mutluluk ise bilfiil melek haline gelen insanî nefslerin ulaşacağı rahat, surûr ve nimetler olmaktadır (Resâil (trz): I, 318-319; II, 172; III, 50, 69, 71, 82).

O halde İhvân'a göre mutluluk bir hazdır; fakat onun cismânî hazlarla doğrudan bir alakası yoktur. Onlar, cismânî ve dünyevî hazları –ki onların peşinde koşanları *ebnâud'd-dünya* deyimiyle nitelendirirler- kesin olarak mutluluktan ve ahlâkî iyiden ayrı tutmaktadırlar (Resâil (trz): I, 168, 399, 451; III, 75, 309; Bircan, 2001: 121-123).

İhvân'a göre, içe (dâhil) ve dışa (hâriç) ait mutluluk olmak üzere iki tür mutluluk vardır. İçe ait mutluluk da, birisi bedende, diğeri ruhda (nefs) olmak üzere iki kısma ayrılır: Sağlık ve güzellik (cemâl) gibi bedenle ilgili olanlar; zeka ve güzel ahlâk gibi ruhla ilgili olanlar. İhvân düşüncesinde dışa ait mutluluk mal ve mülk gibi, diğerleri zevce, dost, çocuk, kardeş, öğretmen gibi şeyler olmak üzere iki kısımda değerlendirilir.

İnsanların en mutlu olanları, İhvân'a göre, eşyanın hakikatlerini kavrayan, hesap gününe inanan, dinin hükümlerini bilen, ahiret işlerini idrak eden (basîr), öte dünyanın (meâd) hallerinden haberdar olan yetkin (reşid), âlim, ârif bir öğreticiye sahip olanlardır.

Fârabî ve İbn Sînâ mutluluğu "devamlılık" esasına dayanarak dünyevî (ya da düşük) ve uhrevî (ya da yüce) şeklinde ayırmaktadır (Bircan, 2001: 84). Bu hususta onları takip eden İhvân da mutluluğu, dünyevî mutluluk ve uhrevî mutluluk diye iki kısma ayırmaktadır (Resâil (trz): I, 317, 331; Cemâluddîn, 1983:196).

İhvân'a göre yetkinliğe ulaşamamış bir insanın yok olma endişesinden kurtulması da, ebedî olma özlemi de bitmeyecektir. Başka bir ifadeyle en üst durumda var olmanın, eksik olarak var olmaktan daha haz verici, şerefli ve değerli olduğu, aklın apriori hükümlerindendir (evâilû'l-ukûl). Bu sebeple filozoflar demişlerdir ki istenen her şey, iyi olmasından dolayı istenir, iyi de ancak özünden dolayı istenir. Mutlak iyi, İhvân'a göre, mutluluktur. Bu itibarla mutluluk, başka bir şeyden dolayı değil özünden dolayı istenir. İhvân mutluluğu dünyevî ve uhrevî olarak ayırmış ve özünden dolayı istenen bu mutluluğu şöyle tarif etmişti: Dünyevî mutluluk, her varlığın en üst durumuna ve en tam gayesine uygun olarak en uzun süre yaşamasıdır. Uhrevî mutluluk ise her nefsin yine en üst durumuna ve en tam gayesine

uygun olarak ebedî varlıklar içine dahil olmasıdır (Resâil (trz):I, 317-318; III, 516; Bircan, 2001: 290)

İhvân-ı Safâ'ya göre dünyevî mutluluk, diğer ahlâkî erdemlerle birlikte, ancak haricî iyilerle gerçekleşir.

İhvân'a göre en devamlı mutluluğa ulaşmak için nefsin bedenden ayrılması gerekmektedir. Zîrâ hiçbir maddî/hissî haz ve elem daim değildir. Bu sebeple insanın bedene bağlı kalarak tam olarak mutlu olması mümkün değildir. Bunun için insanın yaşantı ve fiilleriyle meleklere benzemeye çalışması; nefsini temizlemesi; anlayışını, ahlâkını, seciyelerini ve itikadını düzeltmesi gerekmektedir. Ancak böylece ruhî yetkinliğe ulaşabilir. Bu yetkinliği kazanan iyi nefsler, dünya hayatında "bilkuvve melek", bedenden ayrılınca da "bilfiil melek" olurlar. Eğer nefs, bedenden ayrılmadan önce tamamlanmış ve yetkinleştirilmiş ise mele-i a'lâya yükseltilir. Onlara göre insanın bu dünyadaki var oluş sebebi, kısaca kendini ve Yaradan'ını bilip meleklerden bir "melek" olabilecek şekilde yetkinliğini kazanmasıdır. İşte ahirette gerçekleşecek en yüce ve tam olan mutluluk budur. Uhrevî mutluluk, durumunu yetkinleştirmiş ve gayesini tamamlamış olan her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ebedîler içinde varlığını devam ettirmesidir (Resâil (trz): III, 516; I, 317-318).

Şu halde Fârabî gibi İhvân-ı Safâ da mutluluğu ruha özgü kılmakta ve onu meleklerin durumuyla izah etmektedir. İhvân'a göre sadece bu mutluluk kendinden dolayı istenmelidir. Zîrâ "Her şey iyi olması bakımından istenir, iyi ise kendinden dolayı istenir. Mutlak iyi mutluluktur. Mutluluk da başka bir şey için değil kendinden dolayı istenir"

"Dünyevî mutluluk" ve "uhrevî mutluluk" terimlerini kullanan İhvân-ı Safâ'ya göre en yüce mutluluk olan uhrevî mutluluk, "her nefsin en iyi durumlarda en yetkin gayelere doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesidir." Dünyevî mutluluk ise "insanın en iyi durumlarda en mükemmel gayelere doğru ilerlerken en uzun süre yaşamasıdır." İlki bilfiil melek, ikincisi bilkuvve melek olacak şekilde yetkinleşmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte İhvân'da başka mutluluk tasnifleri de görülmektedir (Bircan, 2001: 58, 88-89, 482; R, I, 317; Şemseddin, 1988: 52).

İhvân'a göre, sudur hiyerarşisinde insan nasıl tek başına bir varlık olarak görünmüyorsa, kendi cinsleri içinde de yalnız başına yaşayabilen bir varlık olamamaktadır. Kaldı ki İhvân için, insanın en yüksek ereği mutluluktur. O halde mutlu olabilmenin temel şartı, onun toplumsal bir varlık olmasıdır.

Bu konuda İhvân'ın ifadeleri çok açıktır:

"Bil ki, yol uzundur, şeytanlar gözleme yerinde yol kesen eşkıyalar gibi bekleşip durmaktadır. O halde düşün de ibret al. Tek başına yaşayacağın hayat, olsa olsa sıkıntılı bir hayattır. Sen ancak rahat bir yaşamı, bir şehir halkının karşılıklı yardımlaşması ve şerîate bağlanmak ile yakalayabilirsin. Buna göre sen, şefaatleriyle cehennemden kurtulacağın sadık kardeşlerin yardımlarına muhtaç olduğunu, yine onların, sorgusuz-sualsiz cennete girmeni ve yardımlarıyla göklerin melekutuna yükselmeni sağlayacak dayanışmalarına ihtiyaç duyduğunu düşün ve bunu öğren." (Resâil (trz): II, 139-140; krş, (Resâil (trz): III, 308, 375).

İhvân-ı Safâ da filozoflar gibi her şeyin bir hayır için istendiğini, fakat, hayrın, bizzat kendisi için istenmediğini; mutlak hayrın da mutluluk olduğunu ve mutluluğun da sırf kendisi için istenip başka bir şey için istenmediğini ileri sürmektedir. Mutluluk, insanın en yüksek derecede arzuladığı ve insanı manen oluşturup geliştiren şeydir.

İhvân düşüncesinde, mutluluk elde etmek isteyenlerin nefslerini terbiye ve ahlâklarını düzeltmeleri gerekir. Mutluluk, genellikle, nefsin kemal hali; şekâvet, yani mutsuzluk ta nefsin eksik halidir.

İhvân, insanları mutluluk açısından ise, dört gruba ayırmıştır:

1. Hem dünyada, hem de ahirette mutlu olanlar; bunlar dünyada, mal, mülk ve sıhhat bakımından nasipleri bol ve kudretli oldukları halde, bu imkanlardan ancak ihtiyaçları kadarıyla yararlanıp, fazlasını ahirette azık olacak şekilde sarf edenlerdir.

2. Dünyada mutlu, ahirette mutlu olmayanlar; bunlar dünya nimetlerine sahip olmak bakımından güçlü kudretli ama bu imkanların hepsini dünyevî lezzetler ve bencil arzular peşinde harcayan, dinin uyarlarını dinlemeyen, emir ve yasaklarına uymayan kimselerdir.

3. Dünyada mutlu olmayıp, ahirette mutlu olanlar; bunlar dünya hayatını yokluk ve sıkıntı içerisinde geçirmelerine, bela ve musibetlere maruz kalmalarına, dünya nimetlerinden mahrum olmalarına ve ömürlerini ailesine hizmetle geçirmelerine rağmen, bunlara sabır ve tevekkülle katlanıp, dinin emirlerine uyan, hükümlerini yerine getiren kimselerdir.

4. Hem dünyada, hem de ahirette mutlu olmayanlar; bunların, dünya nimetlerinden nasibi olmadığı gibi, dinin emirlerini de yerine getirmezler, hükümlerine uymazlar ve ikazlarına da aldırmazlar. R, I, 331-332 Böylece İhvân, dünyevî ve cismanî hazları, ahlâkî hayır ve mutluluktan ayrı tutarak, bunları, ruhun faziletlere ve asıl gaye olan ahiret mutluluğunu elde etmesi için vasıta değerler olarak görmüştür. Dolayısıyla, sırf fayda

ilkesini esas alan ve mutlulukla hazzı aynileştiren hedonist ahlâk anlayışlarının dışında kalmıştır (Koç, 1999: 131; Çağrıcı, 1989: 69-70

İhvân'ın dünyevî mutluluk tasvirleri, kavramsal olarak açık değildir. Zîrâ onlar bir yandan haricî iyileri; geniş imkanları ve rahat bir hayatı dünyevî mutluluğa dahil etmekte, bir yandan da dünyadan el etek çekip münzevî bir hayatı önermekte; ahireti göz ardı edenlerin oradaki nimetlerden ve mutluluktan nasiplerinin olmayacağını söylemektedirler. Kısaca onlar hem ısrarla zühd hayatını savunmakta hem de haricî iyileri dünyevî mutluluk kapsamına dahil etmektedirler (Resâil (trz):II, 444, 452-453; I, 331-332, 357; IV, 81-82).

İhvân'ın dinî perspektifin dışındaki dünyevî mutluluk etrafında söyledikleri ise insanların çoğunluğunun mutluluk anlayışının ve Aristo'nun bu husutaki fikirlerinin ifadesi olarak görülebilir.

Mutluluğu "kazanılmış" olmasının yanında Tanrı tarafından verilen bir nimet, "bağış" olarak da gören İhvân'a göre insanın rızıklandırıldığı şeylerin en iyisi mutluluktur. Allah her doğanı dünyada mutlu kılmaya kadirdir. Her insana mutluluktan bir pay verilmiştir ve o da dünyada ve ahirette olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Resâil (trz): I, 317; IV, 49, 62-63; Bircan, 2001: 101-103; (Resâil (trz): IV, 49-50; 62-63; Tâmir, 1982: 166).

O halde alimlerin birbirinden farklı görüşlerini özetleyerek bir senteze varmak isteyen İhvân-ı Safâ'ya göre, akıl ve vahiy yoluyla hem dünyada, hem de ahirette mutluluğa ulaşılabilir; ancak bütün müminler bunların her ikisine birden kavuşacak değillerdir. Bazıları akılla o mutluluğu bu dünyada elde edebilirler, ahirette ise aynı mutluluğa sahip olmayabilirler. Bazıları da vahye tabi olarak mutluluğu ahirette bulmayı umut etmektedirler; ama bu dünyada ona kavuşamayabilirler. Bazıları da vardır ki hem akla hem de vahye ters düşen bir hayat yaşadıklarından ne dünyada, ne ahirette mutlu olabilirler

İhvân'a göre en yüce mutluluğun elde edilmesi için nelerin yapılıp yapılmayacağını her insan bilememektedir. Çünkü iyinin ve kötünün ne olduğunu her insan tespit edemez; hatta bu konuda bilginler bile ihtilaf halindedir. Bu sebeple hangi zaman ve şartta nelerin iyi nelerin kötü olduğunun bilinmesi için insanların bir öğreticiye (muallime) ihtiyacı vardır. "Kanun koyucular (ashabu'n-nâmus), bütün insanların öğreticisi, eğiticisi (müeddip) ve üstadıdır. Kanun koyucuların eğiticisi melekler, meleklerin ki küllî nefs, küllî nefsinki de faal akıldır. Bunların hepsinin öğreticisi (muallim) ise Allah'tır."

Mutluluk, İhvân için, çocuk nefsinden, bilfiil melekeşen seçkin hakimlerin nefsine doğru gidildikçe, ruhanîleşmekte; uzun ömürlü ve kalıcı olmak-

tadır. Gerçek mutluluk da İhvân'a göre, seçkin hakîmlerin nefsinin bilfiil melekleşmesiyle anlam kazanmaktadır (Filiz, 1999: 241).

Sonuç olarak İhvân'a göre en yüksek mutluluk (es-saadetü'l-kusvâ), Ahiret mutluluğudur (Resâil (trz): III, 516; Cemâluddîn, 1983: 134, 147). Özetle İhvân-ı Safâ Topluluğu, kendilerinin var olan bütün ilimlere ilgi duyduklarını, bir mezhep ve düşünceye körükörüne (taassupla) bağlanmadıklarını, çeşitli bilim sahalarıyla ilgili filozof ve hakîmlerin kitaplarını ellerinden düşürmediklerini bildirirken, peygamberlere gelen kitaplara, vahiy ve ilhama dayandıklarını da özellikle vurgulamaktadırlar. Her şeye rağmen İhvân, alimler arasındaki ihtilafı, Hz. Muhammed'in (sav) sözünün doğrultusunda, rahmet olarak değerlendirir.

10. NÜBÜVVET VE PEYGAMBER TASAVVURU

Risâleler'inde dinî verilere sık sık müracaat eden İhvân'a göre, "Peygamberler, Allah'ın kendisiyle yarattıkları arasındaki elçileridir." R, III, 384. Bu açıdan dinin ahlâkî yönünü öne çıkaran İhvân-ı Safâ, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihaî amaçlarının da insanları kötülüklerden ve dünyaya aşırı bağlanmaktan kurtarıp âhiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu ifade etmiştir. Onların zihinlerinde peygamberler, gizli ve açık olarak inandıkları dinde ihtilaf etmezler. Böylece peygamberlerin dinlerinin adı, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı da olsa hepsinin gayelerinin aynı olduğunu düşünürler (Resâil (trz): IV, 180) Peygamberleri "gönül doktorları" (Resâil (trz): I, 141; II, 141, 443; III, 12; IV, 461; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 287) olarak niteleyen İhvân, onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere ârız olan hastalıkların farklılığına göre tedavi yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetir (Resâil (trz): II, 141; III, 487; IV, 16, 29, 162; Tevhidî, 1982: 179). Fisagorculuğun belirgin etkisi altındaki İhvân-ı Safâ, peygamberlerin ümmet içindeki konumunu ondalık sayı dizisiyle açıklar; peygamberler 1 sayısı gibi, onlara tâbi olan ashap ve yardımcıları birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, daha sonrakiler binler, on binler...gibidir (Resâil (trz): I, 321; Uysal 2000: 5). İhvân-ı Safâ, biraz da mistik bir tavırla bağlılarına Hz. Nuh'un yaptığı gibi- bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra- kesin inanca sahip olarak melekût âlemine seyre, ruhunu bütün manevî kirlerden arındırarak Hz. Muhammed gibi miraca yükselmeye çağırarak felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel biçimde konumlandırır.

Kur'an'da isimleri geçen peygamberlerin hemen hemen hepsini zikreden İhvân'a göre; nasıl ki her peygamber, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in yerine geçiyorsa, her Allah düşmanı da İblis'in yerine geçmektedir.

Büyük İslâm peygamberlerinin, İhvân düşüncesinde önemli rol oynadığından şüphe yoktur. Onların isimleri, bütün *Resâil*'in metinlerine nüfuz eder ve her birinin tasvirleri, daima Kur'anî kontekse uygundur. Bu bağlamda İhvân, peygamberler içerisinden büyük peygamberleri (ulu'l-azm) ayrı bir tasnife tabi tutarak şu isimleri verir: Hz. Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed.

Şeytandan kaynaklanan büyük bela ve sıkıntılarla imtihan olma, İhvân'a göre, peygamberler üzerine olmuştur. Çünkü onlar âdemoğlunun güneşleri ve aylarıdır. Bu çerçevede onlar, Hz. Âdem'in İblis'in vesvesesiyle cennetten çıkarılışı, Hz. Nuh'un tufandan kurtulmak için gemiye binmesi, Hz. İbrahim'in ateşe atılması, Hz. Musa'nın Allah'la konuşması, Hz. İsa, Zekeriya ve Yahya'nın kıssalarını ayrıntılara boğulmadan hatırlatırlar.

"Nasıl ki yıldızlar semanın süsüdür, bunun gibi canlılar da yeryüzünün süsüdür" diyen İhvân için, canlıların şekil (hey'et) bakımından en tam (kâmil) olanı, form (suret) bakımından en yetkin olanı, bileşim (terkip) bakımından en şerefli olanı, insandır. İnsanların en erdemli (efdal) olanı akıl sahipleridir, akıl sahiplerinin en hayırlısı alimlerdir; alimlerin derece bakımından en yüksek, konum (menzil) bakımından en üstün olanı ise, peygamberlerdir. Onlardan sonraki makamda filozoflar vardır. (Resâil (trz): IV, 124; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 256).

Kur'an'ın genel espirisine uygun olarak nebi ve resullerin insanları hidayete ermelerinde müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiğini hatırlatan İhvân için peygamberler, insanların akıl, bilgi, düşünce ve anlayış seviyelerinin farklı olmasından dolayı, onları irşat etmek ve yüklerini hafifletmek için gönderilmiştir (Koç, 1999: 134).

Esasen daha yüksek hakikatler bile insan zihnince erişilemezdir. Bu yüzden insan duyuları nesnelerin niteliklerini gelişme sürecinde değil son durumunda kavrayabilir. Örnek olarak insan, evrenin aslını yahut onun varlığa geliş sebebini kavrayamaz; her ne kadar duyularına fiilen sunulan nesneleri kolayca kavrayabilirse de hem semâvî hem ay-altı âlemindeki milyonlarca nesnenin hususî nitelik ve niceliklerinin sebebini kavrayamaz. Aklının yahut duyularının kendini aydınlatmadığı bu tür yüce meselelerde insan, Tanrı'nın sözcüsü olan peygamberlere uymalıdır. Ve nasıl peygamberler meleklerin ta'limine teslim oluyorlarsa, o da onların öğretisine öylece teslim olmalıdır (Resâil (trz):III, 19-30; Fahri, 1992: 161).

Nübüvveti ne dünyevî ne de uhrevî bir alan olarak görmeyen İhvân, Allah'ın bazen Davud, Süleyman ve Muhammed'de (sav) olduğu gibi peygamberlik ve devlet başkanlığını bir şahısta topladığını düşünür. Böylece

bu seçkin kişiler peygamberlik ve devlet başkanlığının her ikisine hükmediyorlardı. Bundan da Allah Teala din ile dünyanın bir arada toplanmasını dilemiştir (Resâil (trz): II, 231; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 169-170; el-Fâhûrî - el-Cerr, 1993: I, 252; Ferruh, 1981: 116).

İhvân'a göre peygamber, insanî nefislerin eğitilmesini amaç edinir ve insanî nefislerin insan mertebesinden melekler mertebesine yükselmesine gayret eder. Peygamberin insanî nefislere kıyamette yardımı, Eflatuncu düşüncede beden hapsinden ve fesâd âleminden kurtuluşu şeklinde yer değiştirir. Peygamber, amacına ulaşmak için her insanın akli düzeyine, kabiliyet, istidat ve eğilimine uygun bir üslûp kullanır (el-Fâhûrî - el-Cerr, 1993: I, 251). Bununla birlikte her peygamber, gönderildiği kavmin diliyle vahyi ulaştırır.

Yaptığı hatalara rağmen, İhvân, İslam inancının peygamber prototibi Âdem'e düşkündür. Onu çoğunlukla "İnsanoğlunun babası" (Ebu'l-Beşer) ve Allah'ın yeryüzüne gönderdiği ilk halife olarak vasıflandırır(Resâil (trz): II, 208, er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 124). İlk ifade, Kur'an'da bulunmayan bir isimlendirmedir, ikincisi ise Bakara: 30'da zikredilir. Aynı zamanda, Âdem, Allah'a isyan eden ilk insan prototibi özelliğini de taşır.

Sonuç olarak İhvân, metafizik alanda vahiy ve ilhamı da bilginin kaynağı olarak görmektedir. Bu, insanın insanüstü bir kaynaktan aldığı, bir bakıma Allah'ın kendine lutfu/nimeti olan bir bilgidir. Bu bilgi türü metafizik konularda bir mü'minin en önemli bilgi kaynağıdır. Bu düşüncede Tanrı her türlü bilginin menşei durumundadır. Peygamberler –metafizik konularda- bütün insanların öğretmenleri ve eğiticileridir.

Nübüvvet, İhvân'a göre, meleklerin derecesine ulaşan insanın ulaşabileceği en yüksek mertebedir. Peygamberlerin kırk altı özelliğinin olduğuna işaret eden İhvân için, bunların ilki doğru rüyadır; doğru rüya, nübüvvetin bir cüz'üdür.

İhvân, peygamberlerin sahip oldukları özelliklerini genel hatlarıyla şöyle tespit eder: "Görevlerini yerine getirecek şekilde fizikî mükemmellik, sağlam bir anlayış ve tasavvur gücü, kuvvetli bir hafıza, güçlü bir zeka ve muhakeme kabiliyeti, düzgün ve veciz konuşma, ilim sevgisi, doğruluk ve güzel muamele, dünyevi lezzetlerden ve aşırılıklardan sakınma, cömertlik ve engin ruhluluk, mala-mülke kıymet vermemek, adaleti sevmek, zulümden nefret etmek, kararlı, azimli ve cesur olmak"

Peygamberlere özgü nitelikler, İhvân'a göre verâset yoluyla ümmete de geçer. Onlar için halife, peygambere ait olan özelliklere sahip olan kişidir. Halifede bulunması gereken özellikler, Fârâbî'nin devlet teorisinde ileri

sürdüğü gibi bir şahısta değil de bir toplulukta da toplanabilir. Bu durumda cemaatin tayin edeceği biri halife olur. Böylece devlet ile dinin savunması ve korunması sağlanır. Kendi cemiyetini, bozulmuş düzeni yeniden sağlayacak kimsenin *peygamber halifesi* olarak vasıflandıran İhvân, din ve dünya mutluluğunu ancak kendilerinin sağlayacağını savunur.

Özetle peygamberlerde bulunması gereken sıfatları ihvân, öncelikle düşünce ve dinlerdeki durumu hakkında *Risâleler*'inde ayrıntılı bilgiler verir. Bu nitelikler, vahiy ve veciz sözlerle indirilmiş kitapların kayda geçirilmesi, yerleşmiş adetler koymak, fesat düşünceleri taşıyan hasta nefisleri tedavi etmek ve kötü nefisleri idare etme usulünü bilmek vb. durumlardan dolayı İhvân, peygamberin özellikleri ile imamın özelliklerini birleştirir. Bu itibarla onların imameti, nübüvvet çerçevesinde ele alıp değerlendirdikleri söylenebilir.

İlginç bir şekilde astronomiyle peygamber ve filozof arasında bağlantı kuran İhvân'a göre, dinler ve mezhepler, peygamberler ve filozoflar arasındaki ihtilaflar, gök cisimlerinin bir yörüngede dönmeleri ve yakın ilişkileri, zaman ve mekanla ilgili olarak toplumların zihniyetleri sebebiyle ortaya çıkmıştır (el-Fâhûrî - el-Cerr, 1993: 246; Şemseddin, 1988: 83).

Onların düşüncesinde, peygamberler sadece dinî meselelerle meşgul olan insanlar değillerdir. Aksine peygamberler, insanların dünyevî ve ruhî bütün ihtiyaçlarına ve problemlerine çareler sunan insanlardır. Bu noktada Allah'ın birliğine inanan âlim ve filozofa dikkat çeken İhvân, hüküm koyma noktasında filozofun görüşüyle peygamberin görüşü arasında fark olmadığına inanır.

Peygamberlerin yolunun, benzer şekilde filozofların (hukemâ) da yolu olduğunu savunan İhvân'a göre, peygamberlerle filozoflar, dinî ve akidevî gerçeklerde birleştikleri gibi dünyaya değer vermeme, ikinci hayatı (meâd) ve orada iyilik ya da kötülük olarak bütün amellerin karşılığının verileceğini düşünme gibi ahlâkî konularda da birleşirler.

İhvân'ın düşüncesine göre, peygamberlerin emrettiği ve yasakladığı şeyler kendi görüşleriyle değil, ilâhî kaynaktan gelen vahiyledir; bu nedenle mutlaktırlar. Bilgin ve filozofların ortaya koydukları şeyler ise akıl seviyelerine, düşünme ve araştırmalarına ve kendi görüşlerine dayandığı için sübjektif ve görelidir. Vahiy ile uyum içerisinde olduklarında, mutlaklık kazanırlar.

Ayrıca, İhvân bu düşüncelerden daha da ileri giderek tıpkı selefi Fârâbî'nin peygamber ile filozofu aynîleştiren fikirlerini hatırlatırcasına hakîm, filozof ve erdemlilerin yolunun, peygamberler yolu olduğu yolundaki fikirlerini seslendirir.

Din ve felsefe arasında gördükleri bu yakınlık sebebiyle İhvân-ı Safâ, filozoflar hakkında iyimser düşünmeyi ve onların fikirlerini dikkatle inceleyerek doğru anlamayı tavsiye eder. Bu vesileyle, bir taraftan üstü kapalı olarak, âlemin yaratılmadığını iddia ettikleri gerekçesiyle filozofları eleştirirken diğer taraftan kelâmcıların filozofları anlamadıklarını belirterek onları hikmetten hoşlanmamak ve dini de hakkıyla kavrayamamış olmakla itham ederler Bununla birlikte, hadislerin etkisi altındaki İhvân için, *"Alimler peygamberlerin mirasçılarıdır. Filozoflar (hakîm) da, alimlerin en faziletlileridir."*

Allah, İhvân'a göre, Âdem'e vücudunu ve sağlığı nasıl koruyacağını göstermek için, tedavi etme (tıp) ilmini öğretmiştir. Hiç kimse, burada, tedavi etme yetenekleri ile ilk peygamber, Âdem ve İhvân'ın inancı –ki tüm peygamberler ve filozoflar diğer insanların nefislerini tedavi etmek için doktorlar olarak gönderilmiştir - arasında bir zıtlık görme yanlışlığına düşemez. " Peygamberler, selam onların üzerine olsun, nefislerin doktorları, yardımcıları ve vekilleridir. Bu, bizim asil ihvanımızın öğretisidir." (Resâil (trz): IV, 16; Netton, 1982: 76, 79).

Sonuç olarak nübüvvet, İhvân düşüncesinde, küllî nefsten cüz'î peygamber nefsine taşmayı (feyz) ifade eder. Allah'ın insanlar içinden peygamberliğe uygun olan kimseyi peygamber olarak seçtiğini söyleyerek peygamberliğin vehbî olduğuna inanan İhvân için, nübüvvet, en yüce mertebe, en yüksek rütbe yani meleklerin derecesidir.

Bununla birlikte İhvân'ın, peygamberlerin sonuncusunun (hatemü'n-nebiyyin) Hz. Muhammed (sav) olduğu konusunda herhangi bir şüphesi yoktur.

Anlaşılan o dur ki, İhvân nazarında, şerîat sahibi ile filozof arasındaki fark şekil bakımındandır, yoksa muhteva açısından değildir.

11. İNSAN ANLAYIŞI

İhvân'a göre insan geleneksel ifade ile "Allah'ın halifesi"dir. Allah onu, bir vekil gibi, yeryüzünü imar ederek oradaki varlıklara hâkim olacak, bitkileri yetiştirecek kabiliyetlerle donatmış ve böylece onu kendi tanrısal yönüne benzer bir varlık kılmıştır.

Allah'ın kendi nefsinden yarattığı insan İhvân'a göre, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Allah, insanı süflî âlemde varlıkları idare etmesi, ulvî âlemin de süsü olması için yaratmış ve halife kılmıştır. Bu nedenle, insan potansiyel olarak bilen ve tabiat itibariyle etken yaratılmış; ondan aklın kuvvetleriyle ve ilâhî destekle bu âlemdeki tüm bilgilere ulaşması istenmiştir.

İhvân'a göre, mutlak ilk eğitimci Allah'tır. İnsanı en güzel biçimde yaratıp, bütün varlıkların en üstünü kılan Allah, onu yeryüzünde tüm varlıklara hükmeden bir halife yapmıştır. Bu vazifesini yerine getirirken onu yalnız bırakmamış; yapılması ya da yapılmaması gerekenleri bildirmesi için, insanlara peygamberler göndermiştir. Peygamberler nefislerinin ve cevherlerinin temizliği ile meleklere, beşer olmaları sebebiyle de insanlara benzediklerinden, melekle insan arasında vasıta olmuşlardır.

İhvân, sözünü ettiği "insanlık" idealini mistik ve batınî izahlarına müracaat ederek somutlaştırmaya çalışır. Esasen onlar için her insan potansiyel olarak Allah'ın halifesidi

İhvân, *halife insanı* idealinin temsil edici somut bir örneği olarak ortaya koymak niyetindedir. Onlara göre; *insanlık formunun (suretinin), bizzat Allah'ın halifesi olduğunu; yine Allah'ın dostlarından olmaya ehil ve O'ndan keramet sahibi olması için, her bir insanın nasıl bir yaşam tarzı izlemesi gerektiğini açıklamıştık. Aynı şekilde, insanın erdeminin, övgüye layık huylarının, hoşnut olunacak ahlâkının, Rabbanî siyasetinin, gerçek alametlerinin, hikemi ürünlerinin, hoşnut olunacak tedbirinin neler olduğunu da belirtmiştik. Burada biz, hayvanların erdemlerinden, övgüye layık özelliklerinden, hoş tabiatlarından ve düzgün biçimlerinden bir kısmını zikretmek istiyoruz. Aynı zamanda, insanın isyanından, azgınlığından, kendi hizmetine adanmış öteki varlıkların ihmalinden söz ediyoruz. İnsanın, erdemli ve iyi olduğu taktirde, onun yaratıklar arasında değerli bir melek; kötü olduğu taktirde, yaratıklar arasında kovulmuş bir şeytan olacağını ifade ediyoruz* (Resâil (trz): II, 179; Filiz, 1999: 45).

İhvân, ancak "küllî insan", başka bir ifadeyle "mutlak insan"ın bu mertebede bulunduğunu, buna karşılık tek tek insanlardan her birinin değişik değerler taşıyabileceğini belirtmektedir. Buna göre Allah'ın halifesi olmak insan için reel bir durum olmaktan çok, zihnî ve ahlâkî çabalarla kazanılacak olan bir idealdir. Hakikatte insan erdemli ve iyi yaşayışı sayesinde, Kur'an'ın deyimiyle (98 Beyyine 6, 7) "varlığın en değerlisi" (hayru'l-beriyye) ve "şerefli bir melek" olabilir veya erdemlerden yoksun kalarak "varlığın en kötüsü" (şerru'l-beriyye) ve "kovulmuş şeytan" durumuna düşebilir (Resâil (trz): II, 179; Çağrıcı, 1989: 61-62).

İnsan, hayvanîlik, insanîlik ve melekîlik özellikleriyle, yeryüzünün tek faili; yani, biricik *halife*si olma ayrıcalığına sahiptir. O, canlılardan bir canlı, meleklerden bir melek değildir. İhvân'a göre insan, Tanrı'nın bir halifesi ve yeryüzünde öznedir. Bu düşüncelerini *Resâil*'de açık bir şekilde ifade ederler:

> Allah, yeryüzünde, insanlardan, kendisini temsil edecek bir halife yaratmak istedi. Bu halife, insan olması dolayısıyla, ay feleğinin altındaki suflî âleme hükmeder. Halife insanlar eliyle burası türlü türlü sanatlarla dolar, ilâhî, melekutî ve felsefî siyasetlerle bu âlemde nizam ve intizam sağlanır. Böylece âlem, en olgun hali ve en mükemmel gayeleri üzre baki kalır (Resâil (trz): I, 297; Filiz, 1999: 60).

İhvân, insanı, ay altı âlemde varolan bütün canlıların en olarak düşünür. İnsan, dünyada, kendi bedeniyle paralel olarak yaratılmış bir çok olguyla paralellik gösterir. Yaşadığı dünya hakkında insanın her şeyi bilmesi mümkün olmadığı için, Tanrı, ona kendi bedenini, mikrokozmosu, minyatür bir dünyayı verdi. Bu bedenin bölümleri ile bedenin ilişkisi, bazı gezegenlerle dünya arasındaki ilişkiye benzemekteydi.

Bu yönüyle insan, ay altı âlemdeki varlıkların en faziletlisidir. İnsanların en faziletlisi akıllılar, akıllıların en seçkini alimler, alimlerin en üstünü filozof ve bilginler, hepsinin en üstünü ise peygamberlerdir

İnsanın üstünlüğü, ilim öğrenmeye ve sanata kabiliyetli olması, konuşması, Allah'ı tanıması, O'na ibadet etmesi ve nefsini temizleyerek ulvî âleme yükselmeye aday olmasındandır. Duyumlanır objeleri daha çok düşünen, varlıkların mahiyetini inceleyen, dikkatle araştıran insan, erdem yönüyle daha yücedir. İnsan Rabb'ine itaat ettiği müddetçe, cüsse bakımından küçük olsa da tüm evren ona itaat eder. Rabb'ine asi olduğunda kendisine de itaat yoktur. İnsanı itaate götürecek yollar ise, doğru inanç, hakiki ilimler, güzel ahlâk ve hayırlı eylemlerdir.

Şu halde ancak akılla bilinen yüce âleme ait varlıkların en sonuncusu olan faal akıl, iki âleme ait sınırı gösteren ve aynı zamanda bu iki âlemi birbirine birleştiren varlık ise, insan da aklıyla yüce âlemi, bedeniyle de süflî âlemi temsil eden, dolayısıyla da bu âlemden herbirinin niteliklerini birden varlığında taşıyan tek mümkün varlıktır. Bu bakımdan âlemdeki varlıklar içinde insanın yeri, İhvân-ı Safâ'nın sözleriyle orta bir yerdir; insana yakınlığına göre üstünde melekler, altında da hayvanların dereceleri vardır. Nitekim İslâm filozoflarına göre nâtık nefse sahip olmasından ve buna bağlı diğer niteliklerden dolayı yeryüzündeki mümkün varlıkların en üstünü olan insanı, bu üstünlüğünü ancak gayesine uygun bir yaşantıyla kazanabilmekte ve tamamlayıp koruyabilmektedir. Yani İhvân'ın ifadesiyle insan, aklıyla ay-altı varlıkların en üstünüdür. Onun bu üstünlüğü bildiklerinden ve yaptıklarından kaynaklanmaktadır. Allah insana yeryüzünü imar edecek, oradaki varlıklara hakim olacak, hayvanları yönetecek, bitkileri yetiştirecek, madenleri çıkaracak yetenekler vermiş ve böylece onu kendi Tanrısal

yönüne benzer bir varlık kılmıştır. O bu nitelikleriyle meleklerden bir melek olabilir ve nimetler içinde ebedîlerle birlikte sonsuzca kalabilir (Resâil (trz): I, 298; Bircan, 2001: 202-203).

İnsan, İhvân'a göre, bedeniyle cismanî, nefsiyle ruhanî bir varlıktır; insan türünde isimlerin çok olması, lakapların başka olması, dillerin farklı olması buna işaret eder.

Bedeni (heykel) erdemli (fazıl) şehre, ruhu bu şehrin kralına (melik) benzeten İhvân, insanı meydana getiren bedeni ölü, ruhu (nefs) canlı olarak kabul eder.

İnsanı mikrokozmik bir varlık olarak ele alarak onun beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğunu, esas yönünün ruh tarafıyla olduğunu ve bütün faaliyetlerinin ruhtan geldiğini ve dolayısıyla insanın "düşünen ruh" (hayvan-ı nâtık) olarak tanımlanabileceğini söyleyen İhvân-ı Safâ, insanın bu âlemdeki varoluş gayesinin kendini, kâinatı ve Yaradan'ını bilmesi ve eşyanın hakikatini ve hikmetini idrak etmesi olduğunu *Risâleler* boyunca sık sık ifade eder (Yakıt, 1985: 27).

O halde İhvân'a göre, insan, cismanî beden ile ruhanî nefsten mürekkep bir varlıktır. Bedeni başlangıçta bir nutfeyle şekillenir, sonra güçlü bir varlık olmaya yönelir. Ruhu ise, başlangıçta rahimdeki cenine bağladığında, sade ve boştur (sâzice), hiçbir bilgiye, ahlâka ve görüşe sahip değildir. Daha sonra, eğitimi kabul edici olan ruh, potansiyel olarak sahip olduğu erdemlerin, fiil haline gelmesiyle yetkinliği elde eder. Bu düşüncelerini, "Siz, hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı..." (16 Nahl, 78) ayetiyle destekler.

İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu müteaddid defalar ifade eden İhvân, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi dükkan ile zanaatkara, ev ile orada oturana, yolcu ile gemi, kral ile devlet arasındaki ilişkiyle 125 mukayese eder.

İnsan: Küçük Âlem (Mikrokozmos)

İhvân'a düşüncesinde, insanın, vücudunun düzeninde hayvanlarla bir çok ortak özelliğe sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında bir tek onun dik durması önemli bir noktadır. Bu dikey konum, metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru yönelişini sembolize eder. İnsanın başının, bedeninden ayrı olması konusunda da İhvân, insanın göklere olan arzusu nedeniyle böyle bir ayrım olduğunu söylerler. İnsan ayakları yerde, başı yukarıda durur, halbuki bunun aksine bitkilerin başları toprağın altında "ayakları" göğe doğrudur... Bitkilerle insanlar arasında

olan hayvanlar ise belirli bir niteliği olmayan yatay konuma sahiptir. İnsanla hayvan arasındaki asıl fark fiziksel görünüş nedeniyle değildir; bilakis bu, insanın, küllî nefsin bir bölümü de olsa hayvanlardan farklı bir nefse sahip olmasından kaynaklanır. İnsanın hayvanlara göre konumu, göklerin dünyevî bölgeye göre konumuna benzemektedir (Nasr, 1985: 114-115)

Vücud, doğup büyümeye başladığında, beynin kral gibi etkinlik gösterdiği ve diğer organların boyun eğdiği bir krallık veya bir şehir gibi işlemeye başlar. Fakat insanın varlığının sembolik merkezi ve en soylu organı olan kalp, vücudun merkezidir. Kalp sadece ruhî idrak sürecinde merkezi değildir, aynı zamanda fizyolojik nefes alma süresinde de en büyük rolü oynar. Hava boğazdan, temizlenmek için akciğere girer; daha sonra ısısını gidermek için kalbe girer. Oradan atar damarlara ve vücudun bütün parçalarına ulaşır. Hava, dönüşünde tekrar kalbe, oradan akciğerlere girer. Oradan da vücudun ısısını taşıyarak boğazdan dışarı çıkar. Çoğu Müslüman yazara göre kalp, sadece yaşam veren nefes alma etkinliğinde değil, aynı zamanda zeka gibi o da vasıtasız (immedigte) ve merkezidir, böylece kalp ile idrak ve yaşam ritimleri arasında, aklî meleke ile beyin arasındaki dolaylı ilişkiden daha yakın bir ilişki vardır.

Vücud bir şehir gibi olduğundan, İhvân, evreni anlamak için bu benzerlikten yararlanır:

> O halde Allah'ın yardımıyla bilin ki, insan vücudu yaratıcı tarafından aynı bir şehir gibi kurulmuştur. Onun anatomik parçaları, şehrin yapısında kullanılan taşlar, biriketler, tahtalar ve metallere benzer. Bir şehrin semtleri ve binaları gibi vücud çeşitli bölümlerden ve biyolojik sistemlerden oluşur. Bulvarların semtleri birbirine bağlaması gibi, uzuvlar birbirine çeşitli eklemlerle bağlanmıştır (er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 63).

Tekrar sayısal sembolizme dönerek şu şekilde izah eder:

> "Vücud dokuz anatomik elementten meydana gelmiştir: Kemik, beyin, sinirler, damarlar, kan, kaslar, deri, tırnaklar ve saç...on devreden oluşur: Baş, boyun, göğüs, karın, batın, göğüs boşluğu, leğen kuşağı kemikleri, iki uyluk, iki bacak ve iki ayak; ip gibi bükülmüş 750 kirişle (tendon) birbirine bağlanmış 249 kemikten oluşur..." (Resâil (trz): II, 380; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 147).

Bundan başka vücutta her biri farklı bir cevherle doldurulmuş on bir hazine vardır: Beyin, omurilik, akçiğerler, kalp, karaçiğer, dalak, safra kesesi, mide, bağırsaklar, böbrekler ve cinsel organlar. Bu şehrin sakinleri –yani nefs ve onun melekeleri- şehirlerini sulamak için 360 bent ve 390 derecede dolaşabilirler. Şehir, on iki kanallı (vücuttaki delikler) bir duvarla sınır-

lanmıştır. Bu şehrin sakinlerine gelince, İhvân, ancak nebatî Nefsin güçleri yedi sanatkarın işbirliği yaptığında, şehrin mükemmel bir yapıya sahip olabileceğini düşünür. Bunlar, çekicilik, yaşatma (sustenance), sindirim, defetme (boşaltma), beslenme, büyüme ve şekillenmedir. Şehirdeki asayiş beş duyu tarafından sağlanır: İşitme, görme, koklama, tad alma ve dokunma. Vücutta görünmez bir şekilde üç kabile yer alır ve etkinliklerini melek, insan ve cine benzetirler. Onların etkinlikleri rasyonel (nâtikâh), hayvanî ve nebatî nefsleri oluşturur. Söz konusu olan üç kabile, bir tek lidere, yani insandaki akla, onların problemlerini ayrıntılı bir şekilde ele alma, bilme ve karar verme yeteneğine sahip olan bir tek meliğe itaat ederler. Tanrı Kur'an'daki ayetle onlara melik önünde secde etmeyi emretti. (38 Sâd, 74-75): "İblis hariç bütün melekler secde ettiler; o büyüklenenlerdendi." İnsan şehirde değil, vücut evinde oturan biri olarak orada yaşayan biri ile özdeşleştiriliyor.

Aşağıda vücudun çeşitli bölümlerinin rahatsızlığı ve gezegenler arasında kurulan bir tekabüliyet yer almaktadır:

Gözler - Jüpiter

Kulaklar – Merkür

Burun delikleri ve meme uçları – Venüs

Boşaltma organları – Satürn

Ağız – Güneş

Göbek deliği – Ay

Rasyonalist açıklamaların tersine, tabiatın içsel ilişkilerini izah etmek için kullanılan sembolik ve mukayeseli dil, "ya o ya bu" önermeleri ile sınırlı değildir. İnsan vücudunu göklerle mukayese ettikten sonra İhvân, daha önceki teşbihle çatışmaksızın, onu dünyevî bölge ile karşılaştırır ve her şeyin birbiri ile olan ilgisinin başka bir yönünü sunar. Bu şekilde karşılaştırılınca, vücudu oluşturan dört bölüm (baş, göğüs, uyluk, uyluktan ayağa kadar) dört elemente karşılık gelir. Buharın toprağı terketmesi gibi, balgam ve tükrük gibi sıvılar vücudun çeşitli deliklerini terkeder.

Vücut toprak gibidir, kemikler dağlar, beyin madenler, uyluk deniz, barsaklar nehirler, sinirler ırmaklar ve kaşlar da toz ve çamur gibidir. Vücuttaki kıllar, bitkiler gibidir ve kıl yetişen bölgeler gibidir. Yüzünden ayaklarına dek vücut bir ülke gibidir, önü doğu, arkası batı, sağı güney ve solu kuzey olan bir ülke. Nefesi rüzgârlar gibidir, kelimeleri gök gürültüsü, sesleri yıldırımlar gibidir. Gülmesi öğle ışığı, gözyaşları yağmurlar, üzüntü gecenin karanlığı, uykusu ölüm ve uyanması ise yaşam gibidir. Çocukluk

günleri ilkbahar, gençliği yaz, olgunluğu sonbahar ve yaşlılığı kış mevsimi gibidir. Onun hareket ve etkinlikleri, yıldızların hareketi ve dönmesine benzer. Onun doğuşu ve varlığı yıldızların yükselişi, ölümü ve yokluğu ise yıldızların batması gibidir (Resâil (trz): II, 466-467; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 148-149). Sadece bireysel mikrokozm değil, fakat insan toplumu da, güneşin meliki bulunduğu kozmosla benzerlikler arzeder.

Beş duyu organı sayesinde insan, ilk önce sağ duyuya ulaşan izlenimler elde eder. Oradan da beş içsel kabiliyeti elde eder: İmgelem (mütehayyile), düşünce (müfekkire), bellek (hafıza), konuşma, (nâtika) ve üretim (sania). Beynin önünde bulunan hayal melekesi, sinir sisteminin "ağ"ından beyne ulaşan sağduyudan (hiss-i müşterek) etkileri alır. Oradan, duyu izlenimleri (mahsusat), bilginin ölçülüp değerlendirildiği ve gerektiğinde kullanılmak üzere depo edildiği beynin merkezindeki düşünce melekesine (yetisine) iletirler.

İhvân, evreni de Allah'ın yoktan var ettiği, düzenlediği ve şekillendirdiği bir insan, bir canlı, bir hayvan olarak değerlendirir.

İhvân, âlem-insan benzetmesinde kadîm filozoflarla aynı kanaati paylaşıp bu görüşün Hz. Muhammed'in (sav) mesajına da ters düşmediğini belirten Kindî gibi, bu düşünceye Kur'an'dan delil aramakta ve bütün âlemin yoktan yaratılıp tekrar diriltilmesini bir insanın yaratılıp ölümden sonra tekrar diriltilmesine benzetmektedir. Ancak İhvân'ın âlem-insan benzetmesinde âlemin "büyük insan" hükmünde olduğunu ifade etmekle beraber, daha çok "insan"dan hareketle "insanın küçük âlem olduğu" üzerinde durmaktadır. İnsanın "kendini iyi bilmesi" esprisinden hareketle kendini tanıyan insan, kendinden kalkarak âlemin de kendine benzer bir tarzda yaratıldığını anlayacak, böylece âlemi ve onun yaratılış hikmetini daha kolay kavrayacak, buradan da Tanrı fikrine ulaşacaktır.

Âlemin insanın büyük örneği, insanın da âlemin küçük örneği olduğu, *Risâleler*'de yeri geldikçe izah edilir. Ay-altı âlemde bitki, hayvan ve madenlerin temelini teşkil eden dört unsura karşılık, insanda bedenin iskeletini oluşturan baş, göğüs, karın ve bacaklar şeklinde dörtlü, evrendeki dokuz feleğe karşılık insanda birbiri içine geçmiş dokuz cevher (kemik, ilik, et, damar, kan, sinir, deri, saç ve tırnak), varlıkların düzeninin sağlanmasında etkin yedi gezegene karşılık, insanda bedenin gelişmesini ve düzenini sağlayan yedi cismanî ve ruhanî güç..., bu konuda sık sık vurgulanan benzetmeler arasındadır.

Nihaî olarak denilebilir ki, *Risâleler*'in bir çok yerinde insanın, güneş sistemindeki gibi "küçük âlem" olduğunu belirten İhvân, onun bedenini (hey-

kel) erdemli (fâzıl) bir şehre; ruhunu (nefs) da bu şehrin kralına benzetir. Bu çerçevede onlar, insanın âlemin bir özeti (muhtasar) olduğunu düşünürler. Bununla birlikte onlar, insanın yaratılışını, Kur'an çerçevesinde ele alarak insanın topraktan yaratılmış olduğu hususunda bir şüphe içerisinde değildirler. Daha sonraki aşamaları, Kur'an tabirlerini kullanarak, "nutfe, alaka, mudğa" olarak hatırlatırlar.

İnsanlar Arasındaki Farklılıklar

İhvân'a göre, insanlar fizikî görünümleri bakımından farklı oldukları gibi; huy, karakter, fıtrat, kavrama yetenekleri, zihin berraklığı, temyiz kabiliyeti, tasavvur zenginliği, hafıza kuvveti bakımından da farklıdırlar. Bu farklılıklar şu sebeplerden meydana gelir:

1- Biyolojik faktörler: Bedenlerin terkip ve karışımının farklı oluşu.

2- Fizikî ve tabiî çevre faktörleri: Memleket toprağının, iklimin farklılığı.

3- Sosyal çevre faktörleri: Aile ve toplumdaki bireylerin etkileri, din, gelenek ve adetlerin farklılığı.

4- Ceninin ana rahmine düşmesinden itibaren gök cisimlerinin etkileri (Resâil (trz): I, 31; III, 401-402, 405; IV, 44; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 129; Risâletü Câmiati'l-Câmia, 1995: 362).

1-Biyolojik Faktörler:

Beden yapısının esasını oluşturan dört unsura (ahlat-ı erbaa) İhvân büyük önem vermiştir. Onlar, benzer şekilde; kan, balgam, sarı safra ve kara safra denilen sıvıların terkip keyfiyetine göre insanlarda dört farklı mizacın ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir:

a- Mahrûr (sıcak) tabiatlar (demevî): Vücutlarında kan hakimdir. Genellikle cesur, gözü kara, sebatı az, aceleci, çabuk öfkelenip, çabuk yatışan, kin gütmeyen, zeki, hayal ve tasavvur güçleri zengin kimselerdir. Bunlar ilim öğrenmede ve hakikati kabul etmede daha ön sıradadırlar.

b- Mebrûd (soğuk) tabiatlar (balgamî): Vücutta balgam (lenf sıvısı) hakimdir. Sıcak tabiatlı olanların aksine, genellikle uyuşuk, tembel, sert mizaçlı, ilme rağbetleri daha az, karakteri olgunlaşmamış kişilerdir.

c- Mertûp (rutubetli) tabiatlar (safravî): Vücutta sarı safra hakimdir. Zeki olmayan, sebatı az, müsamahakar, yumuşak huylu, kolay ikna olan ve çabuk unutan kişilerdir.

d- Yâbis (kuru) tabiatlar (sevdavî): Vücutta kara safra hakimdir. Sabırlı, sabit fikirli, zor ikna olan kimselerdir ki, bariz vasıfları sabır, kin ve cimriliktir (Resâil (trz): I, 52, 260, 299-300; II, 78, 382, 413; IV, 191).

2-Fizikî ve Tabiî Çevre Faktörleri:

İhvân'a göre biyolojik faktörlerin yanında, fizikî ve tabiî çevre faktörleri de insanlar üzerinde etkilidir. Kuzey, güney, doğu ve batı bölgelerindeki iklim farkları veya dağlık bölgelerde, vadi ve ovalarda, nehir kenarlarında, deniz sahillerinde ya da ormanlık bölgelerde... yaşamak fizikî yapıyı etkilediği gibi biyolojik yapıdaki ahlatın (dört unsur) terkibini, dolayısıyla psikolojik oluşumlara da tesir etmektedir. Mesela, sıcak bölgelerde doğanlar ve oralarda yetişenlerde, soğuk tabiat, soğuk bölgelerdeki ise sıcak tabiat galiptir (Resâil (trz): I, 302-303).

3-Sosyal Çevre Faktörleri:

Çocuğun tabiatında, anne babaya; öğrencinin tabiatında, öğretmenine; askerin tabiatında, komutanına; erdemli ve akıllı insanların tabiatında ise, meleklerin hallerine özenti ve iştiyak vardır. Devam ve müşahedeye dayanan alışkanlıkların karakter üzerinde önemli tesirleri vardır. Devam ile câri olan alışkanlıklar, kendilerine benzeyen huyları kuvvetlendirir. Nasıl ki, ilim için çalışmak, araştırmaya, müzakereye ve tedrisata devam etmek, bilgide maharet ve melekeyi kuvvetlendirirse, huy ve seciyeler de taklit edilen fikirlerin, inançların, fiil ve davranışların ruhlara yerleşmesiyle teşekkül eder.

4-Gök Cisimlerinin Etkileri:

İhvân'a göre, ay feleği altındaki tüm varlıklar yıldızların etkisi altındadır. Bu varlıkların cevherleri farklı olduğu için, gök cisimlerinin etkilerini kabulleri de farklıdır.

Bu etki, gök cisimlerinin evrende ayrı bir güç merkezi olmasından değil, her birinin Allah'ın birer vekili olmalarından kaynaklanmaktadır. Zîrâ bu cisimlerin her biri, Allah tarafından bir görev ve maksatla yaratılmıştır. Cenin ana rahmine düştüğü andan itibaren, ölümüne kadar bu cisimlerin tesiri altındadır (Resâil (trz): I, 31, 152; II, 146-147, 433-442; III, 553; er-Risâletü'l-Câmia, 1995: 129; Koç, 1999: 83)

Hareket ve fiilleri, yıldızların hareket ve dönmesine; doğuşu ve varlığı, yıldızların yükselişine; ölümü ve yokluğu ise, yıldızların batmasına benzer. Ay'ın hali, dünya ehlinin haline benzer. Ay, ay başından itibaren ışığını arttırmaya başlar ve ay ortasında en parlak dönemine ulaşır. Sonra gerilemeye başlar, ışığı azalır ve görünmez hale gelir. Dünyadaki varlıklar da böyledir. İnsan, doğar, büyür ve en yüksek noktaya ulaştıktan sonra gerilemeye başlar, ömrün en kötü dönemine gelir. İnsanın hayatı dönen bir daire gibidir (Resâil (trz): II, 466-468; Koç,1999: 54; Poonawala, 1987: 95).

Sonuç olarak İhvân nezdinde, her toprakta her nebat yetişmediği ve her ağaçtan her meyve alınmadığı gibi, her insandan da, eğitimde aynı netice alınamaz. Her toprak ve her ağaç, tabiatında potansiyel olarak sahip olduğu niteliklere göre mahsul verir. İnsanlar da fıtratı bakımından farklı olduğu gibi, yetiştiği fizikî ve sosyal çevre ve bedenini oluşturan biyolojik faktörlere göre potansiyel olarak farklı farklıdırlar.

Şu halde, İhvân düşüncesinde, insanlar, doğuş itibariyle bir kısmının diğerlerinden üstün olduğu çeşitli toplum katmanlarından oluşur. Bir kısım insanlar melik çocuğu, bir kısmı tüccar çocuğu, bir kısmı fakir çocuğudur. İhvân için, toplum içindeki bu farklılaşma, bir hikmetin neticesidir. Çünkü, insan toplumun bütün işlerini yerine getirmeye muktedir değildir. Toplumdaki insan tabakalarındaki farklılık, her bir tabakanın (sınıfın) belirli bir işi hakkıyla yerine getirmesini kolaylaştırır. Toplumun kurtuluşu hususunda, bütün toplum sınıfları birbirleriyle yardımlaşırlar.

Kaynaklar

Abel, A. (1965), "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", çev: Nusret Hızır, *Belleten*, c: XXIX,.

Ahmet Zeki Paşa (1928), "Fasl fî Resâili İhvâni's-Safâ", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hıllâni'l-Vefâ* (tashih: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır, I.

Atademir, H. R. (1953), "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: 'İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası'", AÜİFD, sayı: 2(1), Ankara.

Bayrakdar, M. (2001), *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, II. baskı, Ankara.

el-Beyhâkî, Z. (1946), *Tarihu Hukemâi'l-İslâm*, Dımaşk.

Bircan, H. H. (2001), *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul.

Cemâluddîn, N. (1983), *Felsefetü't-Terbiyye ınde İhvâni's-Safâ*, Kahire.

el-Câbirî, M. Â. (1997), *Arap Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul.

Corbin, H. (1994), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul.

el-Cundî, S. (1941), "Ebû'l-Alâ el-Maarrî ve İhvânu's-Safâ", *Mecellâtü'l-Mecmau'l-İlmî'l-Arabî*, sayı: 16, Damascus (İslamic Philosophy içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI).

Çağrıcı, M. (1989), *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul.

Çetinkaya, B. A. (2002), "İhvân-ı Safâ'nın 'Din' Söylemi", *İslâmi Araştırmalar*, c: XV, s: 4, Ankara.

.....(2004), *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara.

.....(2008), *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvân-ı Safâ Modeli-*, İstanbul.

Çubukçu, İ. A. (1964), "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, sayı: 12, Ankara.

Davidson, T. (1898) "The Brothers of Sincerity", *International Journal of Ethics*, Philadelphia (*Islamic Philosophy* içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI).

De Boer, T. J. (1993), "İhvânnûsafâ" mad., *İslam Ansiklobedisi (MEB)*, İstanbul, 5/2.

..... (1960), *İslâm 'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara.

ed-Desukî, Ö. (1947), *İhvânu's-Safâ*, (basım yeri yok).

Fahri, M. (1992), *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul.

el-Fâhûrî, H. - el-Cerr, H. (1993), *Târihu 'l-Felsefeti 'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut, I.

Al-Faruqî, I. R. (1960), "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khıllan A-Wafâ) I", *Muslim World*, c: 50, sayı: 2,.

Ferruh, Ö. (1990), "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul, I.

..... (1981), *İhvânu's- Safâ*, III. baskı, Beyrut.

..... (1983), Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldun, IV. baskı, Beyrut.

Filiz, Ş. (1999), "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", *Makâlât*, (Kasım) Konya.

..... (2002), *İlk İslâm Hümanistleri –İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya.

Goldziher, I. (1993), *Klasik Arap Literatürü*, çev: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara.

..... (1997), *İslâm Tefsir Ekolleri*, kritik: Abdülhalim en'Neccâr, çev. ve notlandıran: M. İslamoğlu, İstanbul.

Hamdânî, H. F. (1939), "Resâil Ikhwân as-Safâ in the Literature of the Ismâ'îlî Taiyibi Da'wat", *Der Islam*, XXV, Berlin.

Hamdani, A. (1984), "The Arrangement of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/I, Spring Manchester.

Hicâb, M.F. (1984), *el-Felsefetü's-Siyasiyye ınde İhvâni's-Safâ*, Mısır 1982.

Hungerford (1889), "The Arabian Brothers of Purity", *The Endover Review*, Boston (Islamic Philosophy içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI).

Huveydî, Y. (1965), *Tarihu Felsefeti 'l-İslâm*, Kahire.

Hüseyin, T. (1928), "Mukaddime", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hıllâni 'l-Vefa*, (tashih: Hayruddin ez'Ziriklî) içinde, Mısır, I.

İbn Ebî Useybiâ(trz)., *Uyûmu 'l-Enbâ fî Tabakâtü 'l-Etıbbâ*, şerh: Nizâr Rızâ, Beyrut

İbn Nedîm, M. İ. (1985), *el-Fihrist*, tah: Abbâs Osman, Doha.

İhvânu's-Safâ (trz), *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustâni, Dâru Sâdır, Beyrut, , I-IV.

..... (1995), *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris, , I-V.

(1995), *er-Risâletü'l-Câmia, (Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris, , V.

(1995), *Risâletü Câmiati'l-Câmia, (Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris, V.

İzmirli, İ. H. (1949), *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celaleddin İzmirli, İstanbul,.

Kadir, C., A. (1997), "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul.

Kerem, A. Ğ.– Elyâzîcî, K.(1990), *E'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, IV, baskı, Beyrut.

el-Kıftî, C. (1326), *Ahbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır.

Koç, A. (1999), *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul.

Koç, S. (1992), *İhvân-ı Safâ'da Din Felsefesi*, M.Ü.S.B. Ens., (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul.

Kumeyr, Y. (1986), *İhvânu's-Safâ*, II. baskı, Beyrut.

Marquet, Y. (1979), " Ikhwân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London, III.

Merruh, H. (1985), en-*Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut, II.

Nasr, S. H. (1985), *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul.

Nasr, S. H. – Aminrazavi, M. (2001), *An Anthology of Philosophy İn Persia*, Oxford, II.

Netton, I. R. (1982), *Muslim Neoplatonists-An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London.

O'leary, D. L. (1971), *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: H. Yurdaydın, Y. Kutluay, Ankara.

Pazarlı, O. (1980), *İslâmda Ahlak*, II. baskı, İstanbul.

Pines, S. (1937), "Some Problems of Islamic philosophy" *İslamic Culture*, 11: 71 (X).

Poonawala, I. K. (1987), "Ikhwân al Safâ", *Encyelopedia of Religion*, New York, VII.

Sharif, M. M. (1980), *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor.

Sheikh, M. S. (1981), " Ikhwân al-Safâ", *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahor.

Stern, M. S. (1964), " New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karachı.

Şahin, H. (2000), *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara.

Şemseddin, A. (1988), *el-Felsefetü'l-Terbeviyye ınde İhvân-ı Safâ min Hılâl-i Dırâsetihim*, Beyrut.

Tâmir, Â. (1982), *Hakîkatü İhvâni's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ*, III. baskı, Beyrut.

Taylan, N. (1991), *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, III. baskı, İstanbul.

et-Tevhidî, E. H. (1929), *el-Mukabesât*, Mısır.

..... (1982), el-İmtâ ve'l-Muânese, takdim: Ahmet et-Tuveylî, Tunus.

Tibavi, A. L. (1955), "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", The Islamic Quarterly, c. II,.

..... (1978), "Further Studies on Ikhwân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, c. XX, XXI, XXII,.

Uysal, E. (1998), İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem, İstanbul.

..... (2000), "İhvân-ı Safâ" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XXII.

Ülken, H. Z. (1993), *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul.

Widengren, G. (1971), "The Gnostic Tecnical Language in The Rasâ'il Ihkwân Al-Safâ", Actas, Leiden.

Yakıt, İ. (1985), *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul.

9. BÖLÜM

AHLAK VE ERDEMİN İNŞASI

AHLAK VE ERDEMİN İNŞASI

Müfit Selim Saruhan

1. Ahlâk ve Erdemin İnşa Süreci Olarak İslâm Felsefesi Tarihi

İslam Felsefesi Tarihi, kendisini etkileyen altyapısı ve kendisinden sonrasını etkileyen oluşumu ile felsefenin ilgili olduğu konularla ilgilenilen bir düşünce sistemi olmuştur. İslam Felsefesi Tarihi, bir anlamda kültürler, diller ve dinler arasında düşüncenin yolculuğunu gözler önüne sermeye çalışan bir sistem olarak, insanın varlığı, bilgiyi ve ahlakı anlama ve anlamlandırma çabasını açıklamaya çalıştığı süreçlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Ahlâk, İslam düşüncesinde ele alınırken birçok kaynaktan beslenir. Ahlâk ve onunla ilgili tartışmalar felsefeye ayrı bir zenginlik ve boyut kazandırır. İslam Felsefesi tarihinde kimi filozof varlık, kimi filozof bilgi, kimi filozof ise ahlâk anlayışıyla öne çıkmaktadır. Bazen bir filozof, her üç alandaki derinliğiyle ön plana çıkabilmektedir.

Felsefi bilgi, evreni ve varlığı küllî olarak açıklamak isteyen birleştirilmiş bilgidir. Şüphesiz felsefî bilginin de yöneldiği bir gaye söz konusudur. Sanat bilgisi bir sanat eseri ortaya koymayı hedeflediği gibi, felsefî bilginin de gaye alınmasının sebebi vardır. Descartes'in "Bize, ahlâkımızı tanzim ve bu dünyada hayatımızı idare için; felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan daha elzemdir." (Descartes,1943, 7) ifadesinde felsefî bilginin insan davranışların düzenlenmesindeki yapıcı rolü gözler önüne serilmektedir. Felsefe, hayat için vazgeçilmez bir unsur olarak görülmektedir.

İslâm Ahlâk Felsefesi, din, ahlâk ve felsefenin içerik ve yöntemleriyle bir araya geldiği bir sistemdir. Bu isimlendirme, onun tek başına ne dini ve ne de tek başına felsefi bir sitem olduğunu ifade eder. İslâm ahlâkı ifadesi, Kur'an'ın ve dini bilgilerin birikimiyle ortaya çıkan bir dini ahlâk anlayışını vurgularken, İslâm Ahlâk Felsefesi, dini ahlâkın üzerine İslâm düşüncesinin ürünleri olan Kelâm Tasavvuf, Fıkıh ve İslâm felsefesinin tüm birikimlerini de kapsayan bir bütünlüğü ve anlayışı ifade etmektedir.

İslâm Ahlâk Felsefesi denilince; Ahlâk felsefesinin problemlerine İslâmi düşüncesinin akli ve nakli verileriyle bakan, sorunlara bu ilkeler ışığında çözümler üreten bir değerler sistemi ve hayat felsefesi anlaşılabilir. Ahlâk kelimesi, etimolojisi itibariyle insanın psikolojik (hulk) ve fizyolojik (halk) yapısını nitelemektedir. Bu kelimenin yaratmak ve yaratılış ile ilgili yönü de vardır. Allah, Yaratıcıdır.(Hâlik) Bütün canlı ve cansız onun yarattıklarıdır.(Mahlûkat) Bu boyutuyla ahlâk, insanın doğası ve yaratılışını ifade eder. Bu doğayı, biçimlendiren, halk eden Allah'tır. İnsanın ahlâklı olması bu açıdan bakıldığında doğasıyla ve yaratılışıyla uyum içinde olması demektir. İslâm Ahlâk Felsefesi, bu yönüyle insanı, doğal ve özsel olan çizgisiyle değerlendirmeye çalışan bir sistemdir. Ahlâki sorunlara felsefi bakış açısıdır. Bu bakış açısı sadece felsefeden yararlanmakla kalmaz dini hakikatin perspektifiyle bu araştırma sürecini zenginleştirir. İslâm Ahlâk Felsefesinin içerik zenginliği kaynaklarının çeşitliliğiyle orantılıdır.Bu sitemin iç/yerli ve dış/yabancı kaynakları bulunmaktadır.(Kutluer,1994,1-40;Saruhan,2012,65)

İslam Ahlâk Felsefesini kelam ve tasavvuf literatürü çerçevesinde temellendirmek ve geliştirmek ayrı bir imkândır. Burada İslam Felsefesi tarihi çizgisinde ahlâkın ele alınışı üzerinde duracağız.

Kindî (ö. 860),Ebu Bekir Razî *(ö.925)* Fârâbî (ö. 950), İbn Miskeveyh (ö. 1030, İbn Sinâ (ö. 1037) *Gazzâlî(ö.1111)* İbn Bacce (ö. 1138),İbn Tufeyl (ö. 1185),İbn Rüşd (ö. 1198) Nasreddin Tusî (1274), Celâleddin Devvanî (ö. 1501) gibi filozoflar, İslâm Ahlâk felsefesinin felsefi çizgisinin öncülüğünü yapmışlardır.

2. İlimler Tasnifinde Ahlâk İlminin Konumu

Ahlâk ve erdemin İslam düşüncesinin felsefi perspektifinde yerini belirlemeye çalışırken, ilimler tasnifinde ahlâk ilminin yerini tespit etmemiz yaralı olacaktır.

Kindî, felsefi ilimler sınıflamasında, *felsefi aklî* ve *felsefi amelî* ilimler tasnifine giderek, ahlâk ilmini, *felsefi amelî* başlığı altında siyasetle birlikte gruplandırır.

Fârâbî ise, genelde, ilimleri, yapıları ve karakterleri ve konuları açısından sınıflandırır. Karakterleri ve gayeleri açısından gruplandırma yaparken *nazarî/teorik* ve *amelî/pratik* ilimler başlığını açar. Ahlâk ilmini, onun ifadesiyle, *"es Sınaâtü'l Hulkiyye"*yi, amelî ilimler arasında sayar.

Farabi, ilimleri konu ve elde edilişleri açısından sınıflandırırken de, *İlmü'l Medeni*, başlığının altında, siyaset ve ekonominin yanı sıra ahlâk ilmini de belirtir. *"Aksamu'l Ulum il Aklîyye"* eserinde ise İbn Sinâ, ahlâkı, ameli/pratik felsefe olarak kaydeder. (Bayrakdar, 1988,117vd)

3. Fikri ve Yazılı Kaynaklar

İslâm filozofları varlık, bilgi ve metafizik alanlarda olduğu gibi kendilerinden önceki felsefi ahlâk birikimden yararlanarak bunları geliştirip İslami bilgilerle değerlendirmeye çalışmışlardır.

İslam filozoflarının düşünce dünyalarına kaynaklık eden filozofların başında Platon ve Aristo gelmektedir. Platon (Eflâtun), ahlâk sahasında, *erdem ve rezilet* kavramları ile nefs ve özellikleri hakkındaki görüşleri ile etkide bulunmuştur.

Platon, *Pheidrus, Protagoras, Şölen, Gorgias, Devlet, Timaios, Theaitetos, Phaidon, Lysis, Lakhes* gibi yazılarında ahlâkî konulara değinir.

Aristoteles'in, *Nikomakhos'a Etik, Magna Moralia, Eudomos Etiği* ve *Politika*'nın sekiz kitabı, hitabet ve şiir sanatı *Poetika* İslam filozoflarının ahlak ile ilgili eserlerinde etkili olmuştur.

Aristoteles erdemler, mutluluk ve irade meselesi başta olmak üzere bir çok ahlâk konusuna değinir. Platon ve Aristoteles'in yanı sıra, Arapça'ya *Kitabü'l Ahlâk* namıyla çevrilen *Perihtos*'un yazarını, Galen (Calinus)'i de belirtmek gerekir. Aslı kayıp olan bu eser Paul Kraus tarafından *"Kitabu'l Ahlâk Li Calinus"* adıyla neşredilmiştir. Galen'in bu eseri, ahlâkı, akıldan çok ruha ve duygulara indirgemeye çalışan bir görünüme sahiptir. Bu eser, İslâm ahlâk felsefesinin huy ve mizaç teorileri için önemli bir kaynaklık yapmıştır.(Çağrıcı,1989,14;Kutluer,1994,1-30)

İslâm ahlâkına ve eserlerine çeşitli etkilerin olmuş olması, onun özgünlüğü için bir engel teşkil etmez. İnsanlarda sağduyu paylaşılan ortak bir nimettir. İslâm toplumu, Grek felsefesi ile tercümeler vasıtası ile tanışmadan çok önceleri bile, Kur'an'da yer alan teorik ve pratik ahlâkî prensiplerle, erdemler ve saâdet konusu ile iç içeydiler.

İslâm Ahlâk Felsefesini oluşturan ve geliştiren kaynaklar, iç/yerli ve dış/yabancı kaynaklar olmak üzere iki genel başlık altında değerlendirilebilir. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, İslâm Ahlâkının yerli/iç kaynaklarını oluşturur.

İslâm Ahlâk Felsefesi hakkında çalışmaları bulunan, Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* adlı eserinde İslam düşünce tarihinde ahlak literatürünü değerlendirmeye tabi tutar. Tarihi süreç içinde oluşan kaynakları analitik ve normatif açıdan ele alır.Bu sistemi oluşturan eserleri felsefi ve dini üst başlığında kural koyucu /normatif ve tahlili /analitik eserler olarak ikiye ayırır.

Hourani'nin kural koyucu dinî kitaplar sınıflamasına örnek olarak, doğrudan Kur'an ve Hadis'ten kaynaklanan eserler verilebilir.

Devlet adamları için, siyaset bilimle ilgili fakat daha çok siyasî hikemiyat geleneğine dayanan, yönlendirici, bilgilendirici kitaplar daha çok kural koyucu felsefî kitaplar kapsamına girmektedir.Bu eserler, erdemi ilke alarak, *ferdî ahlâk* ile *siyaset felsefesini* kapsarlar.

Hourani, analitik/tahlilî kitaplar derken Mu'tezîle kelâmcılarının ortaya koydukları ahlâkî değer tartışmalarını, iyiyi, kötüyü, hüsûn ve kubûhu inceleyen ve bunları akıl aracılığıyla bulacağımızı savunanlar tarafından kaleme alınan eserleri belirtir. Tahlilî felsefî kitaplar derken de, ahlâk üzerine yazılan kitapları, teorik ve pratik ahlâk anlayışlarını ve araştırmaları zikreder.(Hourani, 1985, 11vd;Kutluer,1994,1-30;Saruhan,2012,65)

Ahlâka dair Yunanca malzemeler yaygın edebi kültür ve metinsel tercümeler yoluyla İslâmi entelektüel çevrelere ulaşmıştır. 9. asırda pek çok Yunanca eser Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu tercümelerinden ilklerinden birisi ve aynı zamanda bir çok İslâm ahlâkçısını etkilemiş olan Huneyn b. İshak'ın (ö. 873) *Filozoflardan Menkıbeler* adlı eseridir.

Huneyn'in çağdaşı olan Kindî, tarafından Arapça olarak derlenen diğer bir eser ise *Elfaz-ı Sukrat* adlı çalışmadır. İslâm dünyasında, felsefî hikemiyat türündeki eserlerin başında Ebu Süleyman es-Sicistanî (ö. 985)'nin *Sivanu'l Hikme*'si gelir. Thales (ö. 546)'ten Makdisi' (X. yy) kadar olan filozoflar hakkında bilgilere yer verilir.

Ebu'l Hasen Muhammed b. Yusuf el-Amirî (382/992)'ye ait olduğu bilenen *es-Saade ve'l-İs-ad* adlı eserde mutluluk meselesi temel alınarak, ahlâkî konular incelenmektedir.

Ebu'l Vefa Mübeşşir b. Fatık (ö.1020) *Muhtaru'l Hikem ve Mehasinu'l Kilem* adlı eseriyle, Ebu'l Ferec b. Hindu (ö. 1020) *Enmuzecu'l hikme, Kitabu'n Nefs, el Kelimur-Ruhaniyye ve'l Hikemu'l Yunaniye* adlı eserlerinde ahlâkî konuları işledi.(Hourani, ag.e.,11vd; Kutluer,ag.e.,1-30; Çağrıcı, a.g.e.,14)

İbn Ebi Dünya (ö. 894), *Mekarimü'l- Ahlâk, Maverdî* (ö. 1058) ahlâkla ilgili görüşlerini *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* adlı eserde ortaya koyar.

İbn Hazm'ın (ö.1064) ahlâk ilmi açısından önem arz eden bir eserinin başlığı *Mudâvatu'n-Nüfus ve Tehzîbu'l-Ahlâk ve Zühd fi'r-Resâil* adını taşımaktadır.

Klasik kitaplarımızda ahlâk, nefsin yönetimi, evin yönetimi ve toplumların yönetimi olmak üzere üç konuyu içerir. Felsefi ahlâk kitabını incelediğimizde karşımıza ilk çıkan konu, nefsin bitkisel, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç görünümüdür. Bu konu, ahlâk kitaplarının ilk konusudur. Bunun beliğ nedenleri vardır. İnsanı, maddi ve manevi boyutuyla tanıyarak ahlâki bir varlık olarak konumlandırmaya çalışmak, öte taraftan evrendeki kötülükleri açıklayabilmek ve mutluluk meselesini metafiziksel boyutu ile ortaya koyabilmektir.

Râgıb el İsfahânî (ö. 1108) *ez-Zeria ila mekarimi'ş şeria*, eserinde İslâm ahlâkının ilkelerini ortaya koyar. Dini ve ahlaki erdem arasındaki ilişki, dini ibadetin ahlaki dürüstlüğün önkoşulu olmasına dayanır. Ona göre Allah ibadet yükümlülüğünü kendi çıkarına uygun bir sebepten dolayı farz kılmamıştır. Çünkü O kendi başına yetkindir. Bunun aksine Allah yükümlülüğü, nefsin kirlerini ve hastalıklarını temizlemek için insanlara vacip kılmıştır. İsfahani, nefsin arındırılması konusunda bazen şeriatın emirlerinin gerekli olduğunu iddia ederken bazen de felsefecilerin iddia ettiği gibi entelektüel ve ahlaki vasıfların kazanılması ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir. (Fahri, a.g.e. 247)

Kindî, ahlâkla ilgili başlıca dört eser yazmıştır. Bunlar *Risale fi'-l ahlâk, et-Tenbîh 'ale'l-fezâ'il, Risale fî teshili sübüli'l-fezail* ve *Risale fi'-hîle li-defi'l-ahzân*'dır. Bunlardan yalnız sonuncusu günümüze ulaşmıştır. *Risale fî hudûdi'l-eşyâ' ve rusûmihâ* adlı eserinde onun felsefe-ahlâk ilişkisine ve ahlâkî erdemlere dair görüşlerini, *el-Kavl fi'n-nefs'te* ise ruhun, dolayısıyla ahlâkın arınma yolu ve yöntemleri hakkındaki düşünceleri bulunmaktadır. Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Müntehabü Sıvâni'l-hikme* adlı eserinde yer verdiği Kindî'ye ait hikmetli sözler ve vecizelerden de onun ahlâk hakkındaki düşüncelerinin ipuçlarını elde etmek mümkündür.(Kaya,2002,41-59)

Ebu Bekir Razi, eser ve görüşleriyle İslam Ahlâk Felsefesinin ruhsal tıp alanını sistemleştirmiş ve geliştirmiştir. *Et Tıbbu'r Ruhani* adlı eserde sağlıklı bir ruhu, güzel ahlaklı bir yaşantının gerçek sebebi olarak değerlendirir. Razî, akılcı bir filozoftur. Tıp ve fen bilimlerinde ne denli deney ve gözleme önem verdiyse, aynı şekilde felsefî ve dinî meselelerde de o denli akılcı bir yaklaşım sergiler. Ahlâk felsefemizin akılcı çizgilerini ve yorumlarını tespit ederken Razi'ye başvurmamız gerekir. *O,et-Tıb er-Ruhanî*'nin ilk bölümünde aklın, şimdi ve gelecekte elde edeceğimiz *menfaatlerinin biricik vasıtası* olduğunu vurgulayarak;aklın bir ilâhî armağan olduğunu,

hayatı güzelleştirdiğini, kolaylaştırdığını, bilimleri oluşturduğunu, ilkel devlet yönetimlerinden kurtardığını dile getirerek aklı rehber almamız gerektiğini, ona göre davranmamızın bizim *biricik kurtuluşumuz* olduğunu söyler. Razî, ahlâkî eğitim için iki aşamanın gerekli olduğunu söyler. Bunlar, tutkular üzerinde aklı egemen kılmak ve şehvet ile tutkuları dizginlemektir.(Karaman,2004)

Fârâbî, Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya tercüme edilen Aristo'ya ait *Nikomakhos'a Etik* adlı eserin bölümleri üzerine şerh yazmıştır. Bu şerh elimize ulaşmamış olsa da İbn Bace ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin bu esere atıfta bulundukları bilinmektedir. *Fusulül'l-Münteze'a, Tahsilü's Sade (Mutluluğun Kazanılması),et Tenbih Ala sebili's Saade (Mutluluk Yoluna Yöneltme) ve İhsau'l Ulum(İlimlerin Sayımı)* adlı eserlerde Fârâbî'nin ahlâk konularını işlediği görülmektedir.

Mutluluk konusunu dini ve öğütsel ahlâkın ötesinde metafiziksel karakteriyle ele alması çok dikkat çekicidir. Felsefi anlamda mutluluk konusunda sistematik sunumu fizik, metafizik, ahlâk ve siyaset ilişkilendirmesiyle ayrı bir önem taşımaktadır.

Fârâbî *et Tenbih*'te medeni felsefeyi iki kola ayırarak ilkinin iyi fiiller ve ahlâk hakkında bilgi edinmeyi sağlayan ahlâk ilmi ikincisinin de şehir halkının muhtaç olduğu iyi durumlara ulaşmayı sağlayan "siyaset felsefesi" olduğunu belirtmiştir. Fârâbî de, Aristo gibi ahlâkı siyasete yahut kendi deyimiyle erdemli sitenin kuruluşuna bir hazırlık saymaktadır. Fârâbî 'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu ahlâk anlayışı kısmen Aristocu ve kimsen de Eflatuncu siyasi bakış açısını içermektedir.(Fahri,ag.e,115;Aydınlı,2008,37,77,111)

İbn Hazm (Ö.1064) 'a göre, dini hakikatin iki kaynağı vardır. Bunlar Kur'an ve Hadislerdir. Bütün dindarlık ve erdem ise bunlara itaatten ibarettir.İbn Hazm'ın ahlâk ve erdemler açısından önem taşıyan eserinin başlığı *Mudâvatu'n-Nüfus ve Tehzîbu'l-Ahlâk ve Zühd fi'r-Resâil* dir.İbn Hazm'ın kitabının başlığı nefislerin tedavisi anlamına gelmektedir. İbn Hazm'ın ahlâk görüşlerinde Ceoslu Prodicus ve Epikür'den etkilendiği şeklinde görüşler vardır. Ahlâk felsefesinin temelinde, elemden kurtulma bulunan, İbn Hazm, mutlu insanı erdemli insanla özdeşleştirmektedir Hazzı arzulamak ve elemden kaçmak mutluluğun ölçüsüdür. Ancak, kişilik gelişimi sadece felsefeyle değil vahyin yardımıyla gerçekleşir. (İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Nüfus*.59; (Bircan 2001:26,150; Saruhan,"İbn Hazm.." 2006: 159-181)

İbn Sinâ 'da, ahlâk, *hulk*, bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk kitap-

larında iki zıt hulk arasında "ortada olmanın" kullanılması emredilir. İbn Sinâ, ahlâkı, insanda "bir hazır bulunuşluk" olarak görerek, onun doğal olarak varoluşunun olduğunu belirtir. Erdem konusunu, bilginin kaynağı ve değeri açısından değerlendirdikten sonra ifrat ve tefriti, canlılardaki bir zıt kuvvet olarak değerlendirir.Bu iki durum bir bağımlılığı ifade eder. Natık nefs, bilgi melekesi, insanda aktif olduğu ölçüde ifrat ve tefrit dengelenir, insan ortayı bulur. Bağımlılıktan azâde olur. Bilgi, insanı bağımsız kılar, insanı uçlardan dengeye getirir ve dört erdemin gelişmesini sağlar. (İbn Sinâ, 2004,60)

İbn Sinâ 'nın ahlâkla ilgili yazıları değerlendirildiğinde bunların felsefi, dini ve tasavvufi karakterler taşıdığı görülür. İbn Sinâ, önce bir değer teorisi geliştirmeye çalışır. Ardından ahlâk yükümlülük anlayışını bu değerin üstüne koyar. Bu süreçte, öncelikle neyin kendi başına iyi olduğunu belirlemeye çalışırken neyin kötü olduğu buna göre tespit ve tayin edilir. (İbn Sinâ, *Risâle fi's Saâde*; Mecmuatı Resaili'ş-Şeyh er Reis, Haydarabat 1353 (1933), 2; Saruhan, 2012,77)

Yaklaşık olarak 1023 de vefat etmiş olan Ebu Hayyan et Tevhidi, Farabi ekolüne mensup bir düşünür olarak bilinmektedir. Felsefi meseleleri edebi bir dille ele alan Tevhidi'ye göre, teorik felsefe tek başına yeterli olmaz. Onu pratik felsefe ile bağdaştırmak gerekir.Bilgi hisse değil akla dayanmalıdır.Akıl, Allah'a ulaşmak için bir merdivendir.Felsefenin gayesi, insanı tevhide götürmesidir.Felsefe,insanı dine,dinde felsefeye yöneltir.

Macit Fahri, Tevhidi'yi *sistemci bir filozof olmaktan ziyade dikkate değer bir derecede felsefede malumatı olan bir kişi* olarak betimler. İbn Miskeveyh'in çağdaşı ve arkadaşıdır.*El Mukabasat* adlı eseri ahlak açısından önemli değerlendirmeleri kapsar.Ahlaki konuları ele alırken,salt felsefe geleneğinin sınırları içinde hareket etmekte ayet ve hadislere yer vermemektedir.Platon,üstadı Sokrates'i konuşturduğu gibi, Tevhidi'de hocası Ebu Süleyman es Sicistani el Mantiki başta olmak üzere kendinden önceki filozofları konuşturmaktadır.Ahlak sisteminde,bilgiyi ve onun değerini merkezi noktaya koymakta,insanın irade özgürlüğüne vurgu yapmaktadır. İslam ahlakının akılcı kanadının öncülüğünü yapan Tevhidi,*el Mukabasat* adlı kitabında 106 başlık altında çeşitli konulara değinir.Ahlaki hayatın ön koşulunun nefs temizliği olduğunu söyleyen Tevhidi,ahlaki bir değişikliğin zor olmakla beraber mümkün olduğuna inanır (Tevhidi, 1929, 40, 250).

İbn Miskeveyh'in ahlâk konusunda en önemli eseri, *Tehzibu'l- Ahlâk ve Taharatü'l-Arak*'dır. *Kitabu't Tahare* olarak da bilinir. İbn Miskeveyh'in selefi olan Yahya b. Adi'nin (ö.974) de *Tehzibu'l- Ahlâk adlı* bir eseri vardır. İbn Miskeveyh 'in bu eserden haberdar olup olmadığı belirsizdir. Ama

İbn Miskeveyh'in Yahya b. Adi'nin talebesi olan Hasan b. Suvar'a *Fevzü'l-Asgar* adlı eserinde atıfta bulunduğunu görüyoruz. Bu nedenle Yahya b. Adi'nin düşüncelerinden haberdar olduğu ve ondan etkilendiği söylenebilir.İbn Miskeveyh, ahlâk felsefesinde Aristocu ve Platoncu görüşleri dikkate alır.Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlâk* 'ına Porphyrius'un yaptığı şerh Huneyn b. İshâk tarafından on iki kitap hâlinde Arapçaya çevrilmiş, fakat hem Yunancası ve hem de Arapçası kaybolmuştur. İbn Miskeveyh, muhtemelen bu çeviriden de yararlandığı gibi Fârâbî'nin de adı geçen esere yaptığı şerhindende yararlanmış olmalıdır.

Fevzü'l-Asgar İbn Miskeveyh'in önemli bir metafizik eseridir. Bu eser, metaetik nitelikte mutluluğun kazanılmasına yönelik yoğun tartışmaları içerir. İbn Miskeveyh'in ahlâkla ilgili bir diğer eseri mutluluk hakkında, Ebû'l-Fadl İbnu'l-Amîd'in isteğiyle, 969–971 yılları arasında yazılmış olan *Tertibü's Saade* adlı eserdir Aristo'ya dayalı bir ilimler tasnifini de içerir. Diğer bir eseri, *Risale fi'l lezzati ve'l Alam* dır. Bu eser, ahlâk felsefesi açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Lezzet ve acıları konu edinerek haz türlerini incelemektedir. En mükemmel lezzet olarak, âşıkın en mükemmel aşkla, en mükemmel maşuku algılamasını görmektedir. Buna göre, lezzet yoksa aşk, sevgi, istek ve şehvet de yoktur. Bunlar yoksa hareket yoktur; hareket yoksa oluş ve bozuluşta yoktur.(Saruhan,2010)

Cavidan Hired diğer adıyla *el Hikmetü'l Halide* adlı eseri farklı kültürlerdeki hikmet ve özdeyişleri ele almaktadır. Buna göre sırasıyla İran, Hint, Arap, Yunan ve kendi çağdaş İslâm filozoflarının özlü görüşlerinden ve bilgeliklerden seçmelerde bulunmaktadır. Bu eser,araştırmacılara göre, ezelî bir akıl ve hikmetin olduğunu, dönemden döneme ulustan ulusa değişmeyen tarih ötesi bir gerçeklik, kendini çağlar boyu çeşitli kültür havzalarında sunan sonsuz halidî bir hikmet olduğunu örneklendirmektedir. (Kutluer, 2001, 36)

İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesini ortaya koyduğu eseri *Tehzibu'l-Ahlâk*'tır.Ahlâk felsefesini psikoloji üzerine kuran İbn Miskeveyh, ahlâkı hepsi de güzel ve aynı zamanda zorlanmadan yapabileceğimiz eylemler oluşmasını sağlayan psikolojik yetenek olarak tanımlamaktadır. İnsan, eğitim ve öğretimle ahlâkî değişmeye yatkın bir tabiatta yaratılmıştır. Taşın yere düşmesi ve ateşin yukarıya yükselmesi doğal olaylardır, bunlar tersine çevrilemez. Oysa ahlâkî özelliklerin yönlerini değiştirmek mümkün olduğuna göre bunların tabiatın değişmez kurallarıyla ilgisi yoktur. Ona göre, insan cevherinin varlığı Allah'ın iradesine bağlıdır. Onun iyileştirilmesi insana bırakılmıştır.

İbn Miskeveyh'e göre, ahlak,nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan bir durumdur.Ahlak bir sanat olarak,insan fiilerini iyileştirmeyi amaçlar. İnsanın hem bilme hem de yapma gücü vardır.İnsan bilme gücü ile, sıra ile varlıklarla ilgili şeyleri araştırıp öğrenirken ilimlerin son mertebesinde bulunan ilahi ilme ulaşır.Yapma gücü ise ahlaki mükemmelliğe ulaştırır.Teorik olan bilgisel olgunluk, şekil kavramını çağrıştırırken,yapmaya dayalı olgunluk ise madde hükmündedir. Biri olmadan öteki tamamlanamaz.Bilgi, bir başlangıç, uygulama ise,onu bütünleyen bir niteliktedir. Bütünlenmeyen başlangıç bir kayıp olduğu gibi,başlangıçsız bütünleme ise imkansızdır.İbn Miskeveyh söz konusu bilginin bütün olup olgunlaştığı bu düzeye gaye adını vermektedir.Gaye ve olgunluk öz bakımından bir olup göreceli olarak ayrılırlar.Nefiste fiil öncesi,kuvve halinde gayedir.Fiil haline çıktığı zaman bütünlendiği zaman olgunluk gerçekleşir.Bir evin tüm parçalarıyla mimar tarafından düşünülmesi bir gayeyi niteler. Mimarın projesini gerçekleştirip evi bitirmesi bir olgunluk durumudur. (T.A, 44; Saruhan, 2010)

Fiilerin ortaya çıkmasını sağlayan şey ya doğal ahlaktan kaynaklanır ya da alışkanlık ve eğitimle kazanılır.En küçük bir şeyle öfkelenmek,heyecanlanmak,işittiği en küçük bir ses veya haberden dolayı korkuya kapılmak,hoşa giden bir durum karşısında gülmek doğal ahlak ile ilgili durumlardır.Alışkanlık ve eğitimle ile ilgili ahlak ise düşünmeye dayanır.Doğal ahlak ve kazanılmaş ahlak ayırımına dikkat çekmekle birlikte,İbn Miskeveyh, ahlak felsefesi tarihi boyunca tartışılacak olan ahlakın değişip değimeyeceği tartışmasına göndermede bulunarak,"biz ahlakı kabul edecek bir yaratılışa sahibiz.Eğitim ve öğütlerle hızlıca veya yavaş yavaş değişebiliriz" diyerek ahlaki değişimin imkanından yana olur. (T.A, 36)

İbn Miskeveyh'in ahlâk konusundaki tartışmaları felsefi temel bir soru olan erdemin tabiatı ve şartları ile dini temel bir soru olan mutluluğun kazanılması çerçevesindedir. Onun ahlâk görüşünde, Eflatun'dan alınan ve Yeni-Eflatuncu anlayışın psikolojik nefs-beden ikiliği ile biçimlendirilen anlayışı de önemli bir rol oynamaktadır. Birey, sahip olduğu akıl yetisini geliştirdiği ve yetkinleştirdiği oranda erdem konusunda diğer bireylerden üstün olabilir.

İbn Miskeveyh, Platoncu erdem anlayışında değişiklik yaparak "iffet" ile birlikte "cömertliği, "cesaret" ile birlikte "hilm"i temel almıştır. İbn Miskeveyh, erdemleri zıtlarıyla incelerken (Bilgisizlik, Bayağılık, Korkaklık ve Zulüm) Stoacı etkilerin altında kalmakla birlikte, erdemleri ayrıntıları ile incelerken Platon'un eksiklik ve aşırılık (ifrat-tefrit) anlayışına orta yol açısından başvurmaktadır. İbn Miskeveyh her erdemin eksiklik ve aşırılı-

ğın tam ortası olduğu görüşünü belirtmektedir. İbn Miskeveyh'in erdem ve eylem arasındaki ayrılığa da değinmiştir. Bir insan iffetli olmaya yakışan bir işi "iffet" erdeminden dolayı değil de herhangi bir çıkar gayesi gözettiği için veya gösteriş, korku gibi güdülerle davranabilir. Bu tür davranışlar bu davranışı ortaya koyan kişiyi erdemli kılmaz. İnsanda iki çeşit yetkinlik vardır: İnsan, teorik yetkinlikle tam bilgiye, pratik yetkinlikle de tam karaktere ulaşır. İnsanı, insan kılan akıldır.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ın beşinci bölümünde sevgi konusuna değinir. Bu konuda başlıca alıntısı ve hareket noktası Nikomakhos'a Ahlâk'ın VIII. kitabı olan Dostluk konusudur. Sevginin insan hayatı açısından önemine değinen İbn Miskeveyh çıkara, hazza, iyiye ve bunların üçüne birden bağlı olmak üzere dört çeşit sevgiden söz eder. Yaşlılar menfaate, çocuklar hazza dayalı dostluğa dayanırlar. En kalıcı dostluk iyiye dayalıdır. Biri insanın Tanrı'ya, diğeri de öğrencinin öğretmenine karşı olan sevgisinden söz edebiliriz. İnsanlardan gerçek anlamda Tanrı sevgisine ulaşanlar azdır. Öğretmen manevî bir baba, eğitici olarak gerçek mutluluğa ulaşmada bir rehberdir. Dostluk kutsal ve yararlı bir gereksinimdir. Dostluğa zarar veren kimse, altın ve gümüşte sahtekârlık yapan kimseden daha kötüdür. Mutlu insan dostlar kazanan kimsedir. Liderler ve sultanlar da dostlara muhtaçtır. Gerçek dostlar sultanlara halkın gerçeklerini daha iyi anlatırlar. İbn Miskeveyh, dost seçiminde dikkat edilmesi gereken özelliklerle de Sokrates'ten alıntılarda bulunur. Buna göre, dost seçilecek kimsenin çocukluğunda akrabalarına nasıl davrandığına, maddî değerlere önem verip vermediklerine bakılır. İnsan kelimesinin kökünde bulunan "ünsiyet" arkadaşlık ve dostluk anlamına dikkat çekerek insanın toplum içindeki yerine ve önemine dikkatleri çeker. Ona göre aşk, Aristo'da olduğu şekliyle kendini sevmenin bir ifadesi olmayıp, onun aksine kendini sevmenin sınırlandırılması ve başkasını sevmektir. Adalet, korku ve kuvvetle ortaya çıkar, fakat sevgi birlikten doğar. Sevgi hükümdar, adalet ise bakandır.(Saruhan,2010)

Gazzâlî'nin üç eserin başlığı ve içeriği bize çok önemli bilgileri miras bırakmaktadır. *Mi'yarü'l İlim* ve *Mizanü'l amel, eserlerinde* ayrı ayrı bilgi ve davranışın ölçü ve dengesini ortaya koymaktadır. *İhya'u Ulumi'd-din* adlı eseri ise dini ve ahlâki konuları yeni bir dil ile sunmakla kalmıyor aynı zamanda ahlâki konuları insanın kendi hayatında yaşanabilir boyutuyla içselleştiriyordu. İhya aynı zamanda ahlâkın yeniden canlandırılması çabasıydı.

Gazzâlî'nin felsefesi sisteminde, varoluş, nazari ve ameli yönüyle ile bir dengeyi nitelemektedir. Nefsini idare edemeyen veya yönetemeyen kimse diğerlerinin işini yönetmede sorunlu olacaktır. Gazali'nin ahlâk felsefesinde öne çıkan temel özellik mutluluğun gerçekleşmesi için teori ve pratik

bütünlüğü yani bilgi ve amel birliğidir. Bilgi bir ölçüyü (mi'yar) gerektirmektedir. Amel ise basit taklidin üstüne yükselerek, burhani kesinliği hedefleyen açık seçik az ve öz tarzda mutluluğa vesile olan ve mutsuzluğa götürenlerden onu ayırteden eylem türlerini belirleyecek olan bir ölçütü (mizan) gerektirmektedir.

Mizanü'l Amel adlı eserinde amelîn, davranışın ölçüsünü, dengesini tahlil eden, Gazzâlî, insanın duyular âlemi yanında, aşkın âlem hakkında edindiği bilgi ile aşağı arzular karşısındaki hürriyetin sağladığı kemâlden duyduğu sevinç olarak tanımladığı mutluluğu, metafizik bir boyuttan akan psikolojik bir durum olarak anlamaktadır. Bu psikolojik halin kaynağı ise, nefsin bilgilenmesi ve bu bilgilenmesi neticesinde bilginin eyleme dönüşerek ferdi, ahlâkî kemâle ulaştırdığını belirtmektedir. Gazzâlî'nin ahlâk anlayışının temelini insanın kendisini tanıması meselesi oluşturur. Allah gerek dış dünya, gerekse kendi varlıklarımızda delillerini bize göstermiştir. Bunun için insanın Rabbini tanıması kendisini tanımasından geçmektedir. İnsanın kendini tanıması ise bedeninin ötesinde ruhunu ve ruhunun ahlâkı ve aşkın niteliklerini tanıması demektir.Ahlâki hayat için sadece akıl sahibi olmayı yeterli görmeyen Gazzâlî, "şayet Allah işlerimizin neticelerini bilmememizi sağlayan akıl ile birlikte aklın gerekliliğine hükmettiği, bu sonuçların temini yönünde organları harekete geçiren amili yani iradeyi yaratmamış olsaydı bu durumda aklın hükmü sonuca ulaşamazdı" diyerek bunun, sonuçları kestirebilen aklın hizmetindeki bir başka irade sayesinde mümkün olduğunu belirtmektedir. Ahlâki hayat bir bakıma insanın kendi nefsine karşı verdiği bir savaştır. Bu hayat, beşeri duygularımızla akıl ve irademiz arasındaki savaşta yani insana yaraşmayandan kurtulmak için verilen mücadelededir.(Çağrıcı,ag.e.,25;Saruhan,2005,2012)

Nasîruddin Tûsî, İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l Ahlâk /Kitabu't-Tahare* adlı eserini *Ahlâk-ı Nasırî* adıyla Farsçaya çevirmiştir. Tûsî'nin bu eseri Farsçaya çevirmesindeki amacı ise, İbn Miskeveyh'in ihmal ettiği ev yönetimi ve siyasete dair tartışmaları ele almaktır. İbn Miskeveyh, Tûsî de olduğu gibi, yazmış olduğu ahlâk eserleri ile kendisinden sonraki ahlâkçılara bir model olmuştur. Tûsî, *Ahlâk ı Nasıri* adlı eserinde felsefeyi, insanın gücü yettiğince varlıkları olduğu gibi bilmesi kişinin olması gerektiği gibi davranıp böylece insan nefsinin hedeflediği yetkinliğe ulaşması olarak tanımlar. Felsefenin bölümleri ise nazari ve ameli hikmet olmak üzere iki kısımdır.

Ana bölümleri, ahlâk ev idaresi ve siyaset olan ameli felsefe, insan mutluluğunun sağlanması açısından iradi fiillerin ve yeteneklerin bilgisi ile ilgilidir. Bu fiillerin ilkeleri ise ya tabiidir ya da örfidir. Tabi olan ilkelere insanın iç görüsü ve ferasetle ya da filozofun veya hakimin aracılığıyla ula-

şılabilir. İkinci ilke ise toplumun ittifakıyla oluşmakta ve adab-ı muaşeret kurallarını içermektedir.

Bu eser, İslâm ahlâkı açısından kendinden sonraki kitapları etkilemiştir. Adududdin el İci (ö.1355)'nin *Ahlâk-ı Adudiyye*'si ve Devvânî (ö.1502) nin *Ahlâk-ı Celali*'si ve Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö.1560) *Ahlâk-ı Ala-i*'sini etkilemiştir. Tûsî'ye göre, mevcudat iki kısımdır. Birincisi varlıkları bizim iradi hareketlerimizden bağımsız olanlar, ve varlıkları bizim tasarrufumuza bağlı olanlar, İşte bu nazari felsefe (hikmet) birinci kategorideki varlıkları konu alırken pratik felsefe (hikmet-i ameli) ikinci kategorideki varlıkları ele alır. Tûsî, pratik felsefeyi, "insanların bu dünya ve öbür dünya ile ilgili bir düzen kurmalarına vesile olan ve kendisine doğru yöneldikleri şeyde mükemmel bir duruma gelmeleri için zaruri olan iradi hareketlerine ve yaratıcı fiillerine aracılık eden şeylerin bilgisi olarak" tanımlar. Pratik felsefe iki konudan oluşur: tek tek insan fertleri ile ilgili olan ikincisi de cemiyetin üyesi olan insanlarla ilgili olandır. (Hamid Dabbaşi, a.g.e.224; Gafarov, 2009, s.16)

N. Tûsî'nin ahlâk ile ilgili eserlerini değerlendirecek olursak, Tûsî, İbn Miskeveyh'i izleyerek, en yüksek mutluluğu temel hedef olarak belirler. Sıddıki'nin tespitiyle, Aristo'nun neftse teorik akıl, öfke ve şehvet ayrımını izleyerek Aristo'nun tersine ve İbn Miskeveyh gibi, iyiliği adaletten ve birliğin tabii kaynağı olarak sevgiyi (muhabbet) iyilikten üstün sayar. (Sıddıkı, "Nasrettin Tûsî", 1990;187)

Tûsî'den iki asır sonra yaşamış olan Devvânî (ö. 1501) Tûsî'nin *Ahlâk -ı Nasıri* adlı eserine temele alarak Ahlâk -ı Celali, adlı bir eser yazmıştır. Asıl adı *Levami'ul İşrak Fi Mekarimi'l Ahlâk (Ahlâk ın Yücelikleri Üzerine Aydınlanma Parıltıları)* olan eser de Tûsî nin eseri gibi *Ahlâk, Ev İdaresi* ve *Siyaset* konularını içermekte, insanı yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak yaratıldığına vurgu yaparak başlamaktadır.Devvânî'ye göre, bütün huyların toplamı olan temel erdem adalettir. Devvânî, Tûsî gibi eserinin ikinci bölümünde ev idaresi konusu ele alır. Devvânî'nin eserinin üçüncü bölümü ise siyaset meselesini ele alır. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir topluluk içinde yaşamaya mecburdur. Bu toplulukta insanların menfaatleri çatışabilir. Bu çatışmanın önlenmesi için yapılacak çalışmalar en büyük siyasettir. İnsanların yaşamlarını düzenleyen bir otorite lazımdır. O da ilahi ilhamla desteklenen, şehirde yaşayan insanların dünya ve ahiret te refaha ulaştıracak ibadetlerin ve muamelelerin yönetiminden sorumlu devlet başkanıdır. Bu başkan ya peygamber ya da şariidir. Devlet başkanının en önemli görevi, şeriatı muhafaza edip, devlet işlerini evrensel ilkelere ve zamanın gereklerine göre uygun bir şekilde düzenleyerek yerine ge-

tirmektir. Aynı zamanda devlet başkanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve gölgesidir.(Fahri, a.g.e.,203–204; Anay, 1994,112-248)

Kınalızâde Ali Efendi,(1510-1582) Aristo başta olmak üzere kendinden önceki felsefi ahlâk birikimini *Âhlâk-ı Âlai* adlı eserinde ortaya koyar. Kınalızâde, sistematik ve felsefi tahlilleriyle Aristo-İbn Miskeveyh-N. Tûsî, C.Devvânî çizgisini devam ettirmiştir.Eserini klasik bir öğüt kitabı olmanın ötesine taşımış,psikolojiye,felsefeye ve sosyolojiye başvurmuştur. Eser, üç bölümden oluşmuştur. Birinci kısımda nazari ve ameli ahlâkı ikinci kısımda aile ve meslek ahlâkını üçüncü kısımda ise, devlet yöntemini ele almıştır.(Oktay,2002,185-233; Pazarlı,1980:222)

4. Erdemlerin Ele Alınışı ve Temellendirilmesi

İslam düşüncesinde fazilet/erdem, insanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhî yetenekler için kullanılan bir ahlâk terimidir. Fazilet kelimesinin türetildiği "fazl" kelimesi mastar olarak"artmak, fazlalaşmak, üstün olmak", isim olarak ise, "eksikliğin zıddı, artık, fazlalık, ihsan" gibi mânalara gelir.Klasik sözlüklerde fazlın ileri derecesine fazilet dendiği belirtilmiştir. Râgıb el-Isfahânî, *fazilet* terimini "insanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, kişiyi mutluluğa götüren şey" diye tarif etmiş ve bunun zıddına rezilet denildiğini belirtmiştir. Fazilet kelimesinin özellikle ahlâkî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılması ve sistematik bir fazilet teorisinin oluşması felsefî kültürle beraber başlamıştır. Kindî, felsefî terimleri açıkladığı *Risâle fî hudûdi 'l-eşyâ* ve *Rüsûmihâ* adlı eserinde en geniş yer ayırdığı "*el-Fezâilü 'l-insâniyye*" başlığı altında fazileti "insana has değerli huy" şeklinde tarif etmiştir. Kindî, tutkuları öldürmeyi faziletin yolu sayar ki bu ifadede fazilet, yeni Türkçe'de erdem kelimesiyle karşılanan bir ahlâk terimi olarak kullanılmıştır.Kindî insana has gerçek faziletleri nefsin iyi huyları ve bunların ahlâkî kalitesine göre dışa yansıyan adaletli davranışlar şeklinde ikiye ayırmıştır.(Çağrıcı, DİA, *"Fazilet"*, İstanbul, 1996, c.13, s.268-269)

Klasik ahlâk kitaplarımız, insan tabiatının, hal ve meleke olmak üzere iki özelliğini öne çıkarır. Buna göre, bir durum, çok çabuk değişiyorsa (gülmek ve ağlamak) buna hal, eğer yerleşirse (erdemler gibi) buna da meleke adı verilmektedir.

Kınalızade, fazileti/ erdemi şöylece tanımlar:

> "Huy bir melekedir, onun sebebiyle fiiller sadır olur. Bir huy, üç şeye, ya tam olan şeye, ya noksan olan bir şeye, ya da ne tam ve ne de noksan olan bir şeye sebep olur. Birinci kısma erdem ve iyi huy, ikinci kısma rezilet ve kötü huy, üçüncü kısma ne erdem ve ne de rezilet denir."(Kınalızade, Ahlâk-ı Alaî,54)

Klasik ahlak kitaplarımızda fazilet konusunun ortak ele alınışı şöyledir:

İnsan nefsindeki bilgi, güzel huyla bezenmiş olarak, itidal üzere işler oluşturursa *hikmeti,*

Davranış itidal üzere güzel huyla vasıflanmış olarak tezahür ederse, *adâleti*

Şehvet kuvvetinin orta hali *iffeti,*

İstekleri harekete geçiren kuvvet güzel ahlâkla terbiye edilip mutedil hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olursa *cesareti* oluşturur.

Hikmet, iffet, adâlet ve cesaret bir itidal durumunu belirtmektedirler. Bu erdemlerin olumsuz, aşırı boyutu da, erdemin karşıtı olarak rezilet olarak görülmektedir.

Nazari kuvvet; Hikmet

Ameli kuvvet; Adalet

Şehvet; İffet

Gazap; Cesaret

Tefrit	İtidal	İfrat
Büleh	Hikmet	Cerbeze
Humûd	İffet	Fücur/şereh
Korkalık/cübn	Cesaret	Tehevvür

İffet erdeminin ifratı olan fücur ve sefihlik ise azmak, günaha dalmak, doğru yoldan ayrılmak anlamlarına gelmektedir."Fücûr" kelimesi "takvâ" kelimesinin zıddı olarak ifade edilmekte ve "takvâ", "iyilik kabiliyeti" olarak, "fücûr" ise, "kötülük kabiliyetini ifade etmektedir.

İffet erdeminin tefriti olan Humûd ise, insandan şehvet gücünün kesilmesini niteler.

Cesaret erdeminin ifratı olan tehevvür ise öfkenin, aşırı ve zararlı olmasını ve zarar veren bir atılganlık düzeyini niteler.

Amelî kuvvetin itidali adâlettir: Adâletin, ifrat ve tefriti bulunmayıp, zıddı olan zülüm vardır.(Çağrıcı,.ag.e.232)

Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, İslâm Ahlâk Felsefesinde etkileri her konuda görülen, kişiler olarak erdem konusunda farklı bir yaklaşım sergilerler: Eflâtun, erdemi, reziletin zıddı olarak algıladığı halde, Aristoteles, ifrat ve tefritin ortası olarak görür. Sadece bilen kişi aşırılıklardan kaçınır. (Aristo, 1988, 1106b/5)

Kindi, ahlâkî erdemleri biri ruha, ötekisi davranışlara ait olmak üzere ikiye ayırır. Ruhla ilgili olanlar dört başlık altında değerlendirir. Hikmet, Necdet,

İffet ve İtidal olmak üzere. Kindî'den sonra gelen ahlâkçılar genellikle necdet yerine şecaat terimini kullanmışlardır, (Kaya,"Kindî"2002,41;Çağrıcı, ag.e.,40vd)

Kindî, insanın ahlâkî yapısının (karakter) farklı oluşunu gezegenlerin hareketine ve iklim farklılıklarına bağlar. Genel bir anlayış olarak ay altındaki her çeşit oluş ve bozuluşun yakın etken sebebi gezegenler olduğuna göre gök cisimlerinin insana olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına, bedenin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (mizaç) göre ahlâkta da bir farklılık olmaktadır. Ekvator bölgesinde yaşayan insanlar öfkeli ve saldırgandır; aşırı derecede öfkeli ve şehvet güçleri de fazla olduğundan düşünceleri daima değişkendir. Buna rağmen soğuk iklim kuşağındakiler sabırlı, vakarlı, dayanıklı, cinsî ilişkiye düşkün olmayan, çoğu namuslu ve aşırılıktan uzak kimselerdir. Normal bir mizaca sahip oldukları için düşünme melekeleri güçlüdür ve aralarında araştırma yapan, düşünce üreten kimseler çoktur. Ahlâkları da normaldir. Ruhun arınmasına ilişkin olarak filozof gnostik (irfanî) bir yaklaşımla yeme, içme ve cinsî ilişki gibi kaba duyu nazlarından uzak durarak arınan insan ruhunun bir ayna gibi parlayacağını, hakikat bilgisinin doğrudan oraya yansıyacağını, nihayet melekler gibi manevî hazlarla beslenip mutlu olacağını söyler. (Kaya.a.g.e.,102-134).

Kindî, felsefeyi "insanın gücü yetiği ölçüde Yüce Allah'ın fiillerine benzemek" olarak tanımlarken aslında felsefeyi ahlâk ve erdemli bir yaşayışla özdeştirdiği gibi bir açıdan da din ve ahlâkla da özdeşleştirmektedir. İslâm Felsefesinde insanın nihai yetkinliğini ifade etmek için ilah kelimesinden türetilmiş, metafizikçi filozof yerine, "müteellih" terimi kullanılır. Müteelih, teriminin en büyük çağrışımı, bilgelik sevgisinin sıradan teorik bir amaç olmayıp Yaratıcıya benzemek, yani ahlâki açıdan üstün bir konuma ulaşmaya çalışmaktır. (Kindî, *Risale fi Hudud'il-Eşya ve Rusûmihâ, .66)*

Kindî'ye göre insan, doğal olarak akıl, öfke ve şehvet kuvvetlerine sahiptir. Bilkuvve olarak insanda bulunan fiiller, kendilerine mahsus fiillerle ortaya çıkarlar. Kuvvet, fiilin sebebi olduğundan, fiil, kuvvetten doğar. Kendisiyle, iki şeyden birine yönelinilen kuvvet olan "irade" ile "ihtiyar" arasında bir ayırıma giden Kindî, iradenin, bütün canlılarda bulunan nefsanî bir kudret olduğunu belirterek, ihtiyarın, sadece, kâmil varlıklara, özgü olduğunu ve akılla beraber bulunduğunu belirtir. (Kindî, *Resail,* 166–184)

İnsandaki, şehvet gücünü, domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü meleğe benzeten Platon'un tasvirini benimseyen Kindî,"aklı sayesinde şehvet ve öfkesini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse, hikmet, kudret, adalet, hakikat,

iyilik ve güzellikle nitelenen Yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur, yani bu nitelikleriyle o,yüce Yaratan'ın kuvvet ve kudretinden bir pay almış olur" der. Kindî, böyle bir durumun oluşması için Pisagor etkisinde, nefsin arınmasını, temizlenmesini bayağı duygu ve sufli düşüncelerden arınarak bilgiyle aydınlanmasını gerekli görür. Varlığın gerçekliğini ancak arınan nefis çok düşünce ve araştırma neticesinde kavrar. Görüntülerin parlak aynada yansıması gibi varlığın bütün suret ve bilgisi nefiste belirir. Nefis bu arınma neticesinde, olgun bir düzeye ulaşır. Maddi şeylerden değil, manevi hazlardan hoşlanır. Ölümle birlikte düşünen akli nefisler feleğin ötesine, Yaratan'ın nurunun bulunduğu ilahi aleme yükselirler. Ancak arınmamış ve bilgiyle aydınlanmamış olanlar bir müddet ay feleğinde kalırlar. Sonra Merkür feleğine yükselerek temizleninceye kadar orada kalırlar. Her felekte durup arınma en yüksek feleğe çıkıp temizlenmeye kadar devam eder. Duyu ve hayalden kaynaklanan kir ve pastan temizlenince, felekleri aşarak, en şerefli, en yüce olan akıl alemine,yükselip yaratıcının nuruna kavuşurlar.Varlığa ait bütün bilgiler, bu aşamada ona aşikar olur.Yüce yaratanın nuruna bu derece yakın olunca O'nu duyu ile değil akıl gözüyle görürler. (Kindî, *Risale Fi'n Nefs,* Kaya çevirisi, *243)*

Fârâbî'nin erdem meselesine olan yaklaşımını ahlâk tarifinden çıkarıyoruz. O'na göre, ahlâk, insanda erdem adı verilen hayırların, güzel eylemler yapma imkânını bahşeden ruhî melekelerin ve istidadların gelişmesini sağlayan bir disiplindir.

Fârâbî'ye göre psikoloji, insanın mahiyetini kavramamızı sağlarken teorik felsefe insanı akli ve zihni yetkinliğe götürürken, ahlâk da insanları ameli erdemlere götürür.

Fârâbî'de erdemler; nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik olmak üzere dört genel başlıkta toplanabilir.

Nazarî erdemler, mutluluğun temel şartı olarak ortaya çıkar. Bilgi ve onun kuvveti sayesinde, varlık ve hadisat karşısında ulaşılan malumat zenginliği ve olgunluğudur.

Nazarî erdem, bilgiye dayanmaktadır. Bu erdem bilgiyle değer kazandığı gibi harekete de dönüşür, mutluluğu insan bu erdemle hedeflemiştir. Böylece bilgi bizatihî erdem olmakta ve çeşitli sınıflandırmalar ile birlikte, nazarî erdemi teşkil etmektedir.

Fikrî erdemler denilince de, tefekkür kuvveti sayesinde ferde, topluma, ülkeye ve insanlığa iyi olanı aramak ve bulmak için olanca gücüyle çaba sarf edilmesi şekliyle kazanılan erdemler anlaşılmaktadır.

Nazarî bilgi, sırf bilgi olarak kalmamakta, kuvveden fiile çıkmakta, yoğrulmaya, araştırmaya, teemmüle yönelmektedir. Toplumları yükselten ve yücelten köklü bir devletin yanı sıra bilim ve ahlâk felsefeleri oluşturulmalarında fikrî erdemler, âmil olmaktadır.

Orta yol olan fiilî erdemlere gelince, ifrat ve tefrite kaçmayan, yani ne fazlası ne de eksiği bulunmayan melekeler olarak anlaşılmaktadır. Erdem, bilginin gücünün iradeye aksetmesidir. Daha geçerli ve kapsamlı hayırlara ulaşıyoruz. İsraf ve pintilik ifrat ve tefriti gösterirken, bir erdem olan cömertlik de dengeyi işaret etmektedir.(Çağrıcı, 2006,187, Farabi,Tahsil, 92, 97)

Erdem sadece insan için mi geçerlidir? Erdem, toplumlar ve devletler için düşünülebilir mi? Eflâtun'un söylediği gibi, insan küçük çapta bir devlet ve devlette büyük çapta bir insan ise, erdemi toplum için de düşünebilir miyiz?

Fârâbî, toplumların erdemli olup olmamalarını, bilgi esaslı bir anlayışla ortaya koymaya çalışır. Buna göre; toplum ve devlet, erdemli ve erdemsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Bilginin toplumda ve gerek yöneticilerinde egemen olduğu ve teorik sahadan pratik sahaya dönüştüğü toplumlar erdemli toplumlardır. Böylesi toplumlarda mutluluk egemendir. Çünkü bilgi, o toplumu iç ve dış huzur iklimine ahlâkî olgunluklara yöneltmiştir. Öte tarafta, bilgisizliğin hüküm sürdüğü erdemsiz toplumlarda, bilgiden mahrum oldukları için doğru yoldan sapmış, değişikliklere maruz kalan ve yüce değerlere sahip olmayan bir özellik gösterirler.

İnsanı şekillendiren bilgi (insanı olgunlaştıran yetkinleştiren tüm bilgiler, özelde de ahlâkı bilgi) aynı ölçüde de toplumları da şekillendirmiştir.

Bir toplumun fertleri, sağlam düşündükleri ölçüde aklın erdemine sahip olma imkânına kavuşurlar. Akıl bir bilgi gücü olarak, yapıp etmelerimizle, eylemlerimizle mutabık olduğu nispette değer kazanır. Bilmekten maksat, onu uygulamaya geçirmektir. "İyi" ve "adâlet" gibi erdemlerin "kötü ve zulm" gibi reziletlerin teorik olarak bilinmesi başkadır, bir de onu uygulamaya geçirip, iyiyi hayata geçirmek ve adâleti tesis etmek de bir başkadır.

Yahya b.Adî (ö.974), *Tehzibü'l Ahlak* isimli eserin müellifi olup bu eser, aynı adlı İbn Miskeveyh'e ait eserden kırk yıl önce yazılmıştır. Bu eserinde karakterin tabiatı ve tahlilini yapar. Akıl sahibi insanın erdem ve rezilet arasında mükemmelliğe ulaşma görevine atıfta bulunur. Ahlakın zorlanmadan yapılabilen nefsi bir hal olduğuna değinerek, şehvet gücünün kontrol altına alındığında iffetin alınmadığında ise iffetsizliğin gerçekleşeceğini kaydeder.

Yahya b.Adî çoğu ahlakçının başvurduğu Eflatuncu üçlü nefs tasnifine dayalı erdemler şemasına pek girmeyen, ayırım yapmaksızın akıl, gazap ve şehvet gücüne tekabül eden erdemleri ve reziletleri kapsayan bir tasnif yapar.

Erdemler;

İffet, kanaatkarlık, vakar, affetme sekinet, tevazu, sıcakkanlılık merhamet dostlara bağlılık, güvenirlilik, sır saklama, alçak gönüllülük, neşeli olma, doğruluk, niyetin halis olması, doğruluk, cömertlik, şecaat, rekabetçi olma, metanet, alicenaplık ve adalet.

Reziletler:

Hovardalık, açgözlülük saygısızlık, hafifmeşreplik, aptallık, şehvanilik, zulüm, hainlik, ihanet, sırrı ifşaetme, kibirlilikkabalık, yalancılık, cimrilik, kindarlık, hasislik, korkaklık, kıskançlık, korku, alçaklık ve adaletsizlik.

Yahya b.Adî bu değerlendirmesinde bu vasıfların statüsünün failden ve onun şartlarından bağımsız olmadığını vurgulamaktadır. Yöneticiler için şecaat affetme, neşeli olma cömertlik övülen bir nitelikken, alçaklık, korkaklık yerilen özelliklerdir. Erdemler, hep birlikte bir insanda toplanıyorken, hiçbir insan bir takım reziletlerden tam anlamıyla uzak olamaz. İnsan kendini gözlemleyerek hatalarından uzaklaşabilir.(Yahya b.Adî 1978,44;Fahri,2004,148-150)

5. Erdemlerin Bilgisi: Hikmet

İbn Sinâ, ahlâk ilminin yani "hikmet-i hulkiyye" nin insanı erdemlerle donatıp ve reziletlerden arıttığını dile getirir. Bu yaklaşımı bize İbn Sinâ'nın erdemlerin inşası ve reziletlerin ortadan kaldırılmasında bilgiye bir aracı değer atfettiğini göstermektedir. Öte tarafta, ahlâkı, insan nefsinden, düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın bir takım fiillerin doğmasını sağlayan bir meleke olarak gören İbn Sinâ, böylece, ahlâkı, insanda "bir hazır bulunuşluk" olarak görerek, onun doğal olarak varlığını ortaya koyar.

Erdem konusunu bilginin kaynağı ve değeri hususunda değerlendirdikten sonra ifrat ve tefriti, canlılardaki bir zıt kuvvet olarak mütalaa eder. Bu iki halde bir bağımlılığı ifade eder. Natık nefs, bilgi melekesi, insanda aktif olduğu ölçüde ifrat ve tefrit dengelenir, insan ortayı bulur. Bilgi, insanı bağımsız kılar, insanı uçlardan dengeye getirir ve dört erdemin gelişmesini sağlar.

Kınalızade, *Ahlâk-ı Alaî*'sinde hikmetten şöylece bahsetmektedir.

> "Hikmet, eşyayı, lâyıkı ne ise, o surette bilmektir. Ef'alî, lâyıkı ne ise öyle eylemektir. Hikmet, nefs-i insanî'de ilim ve amelîn husulü, nefsi insanînin iki cihetten kemale vusulüdür. (Kınalızade, Ali Çelebi, 12)

Hikmetin, ahlâk kitaplarında bu çizgide olan tarifi, Kindi, Farabi ve İbn Sinâ çizgisinin ahlâkçılar üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir.

İslam filozofları hikmeti "insanî gücün yettiği nispette nazarî ve amelî hakikatlerin tasavvur ve tasdik edilmesi sureti ile nefsin kemale ermesi" olarak tanımlarlar.

İbn Sinâ hikmeti, nazarî ve amelî hikmet olarak ikiye ayırdıktan sonra bilmemiz gereken, hikmet türünü nazarî, bilmemiz ve uygulamamız gereken hikmet türünü de amelî hikmet olarak tanımlar. Hikmeti, *medenî, menzilî* ve *hulkî* olmak üzere üçe ayırır;

Sosyal Hikmet (Medeni Hikmet): İbn Sinâ bu tür hikmeti bedenin ve insan türünün bekâsı için insanlar arasındaki ortaklık olarak görür. Bu açıdan hikmet, insanların müştereken hayatta kalmalarını sağlayan bilgileri ihtiva eder. O halde toplum bilgisi ve toplumun kendi bünyesinde oluşturduğu medeniyet çizgisini belirleyen hareketlerin tümü, hikmet bilgisinden kaynaklanır.

Ailevî Hikmet (Menzilî Hikmet) aile ilişkilerini ifade eden bir sınıflamayı gösterir. Hikmet, toplum kadar, onun küçük bir modeli olan aile ilişkileri için de mevzu bahistir.

Ahlâkî Hikmet (Hulkî Hikmet) ise, nefsin arındırılması için bilinmesi gereken erdemleri ihtiva eder. Bireyin, yaratılış özellikleri ile kendini, evrende her şeyi anlamlandırarak bir yere koyma bilgisini ve kendini gerçekleştirmesini ifade eder. Medenî, menzilî ve hulkî hikmet, hem bilgiye ve hem de amele dayanırlar.

Nefsin bir bilici (el kuvvetü'l alime) ve bir de yapıcı (el kuvvetü'l amile) gücü olduğundan hareketle, nefsin hem bilen ve hem de yapan güçlerine akıl adını veren İbn Sinâ, bu iki gücün birlikteliğine de hikmet adını vermektedir. (İbn Sinâ, *Ettabiyyat min Uyuni'l Hikme, Ti's'a Resail fi'l Hikme ve't Tabiyyat,* Matbaatü Hindiye, Mısır 1908, s. 1-3.

İbn Miskeveyh, hikmeti, düşünen ve temyiz eden nefsin bir erdemi olarak ele alır. Bu erdem sayesinde bütün varlıkların bir olmaları bilinir. O halde hikmet ilâhî ve insanî olayları bilmektir. İbn Miskeveyh, bir ahlâkçı olarak, hikmete çok boyutlu anlamlar yükleyerek onu psikolojik, metafizik, psikometafizik, yönleri olan bir özellikle kavrar. Nasirüddin Tusî ise, hikmete çok pratik bir açıdan yaklaşır. Hikmet, ahlâkî ve manevî gelişmenin temel şartı olarak, nazarî ve amelî bir bilgi türünü ihtiva eder.

Akıl gücünden kaynaklanan hikmet, bir erdem olarak, hak ile bâtılı, doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü ayırma imkânı verir Ahlâk kitaplarında hikmet

türlerinden bahsedilmektedir. Buna göre İslâm ahlâk kitaplarında hikmet yedi gruba taksim edilmiştir.Buna göre,hikmetin alt türleri olarak,aklı koruma, zekâ, çabuk kavrama, zihin Açıklığı, çabuk öğrenme, iyi muhakeme Hatırlama yer almaktadır.

Hikmetin ifratı, olan cerbeze bilgiçlik taslamayı ifade eder. Sözde hileli ve aldatıcı bir niteliği ifade eder.

Hikmetin tefriti, olan büleh, beladet ise budalalık, anlayışsızlık, kişinin hiçbir şeyden haberinin olmaması halidir. Kişinin aklını kullanamama durumudur

Aristoteles, basireti "*tercih edilen bir gaye için uygun olan ortayı bulmayı kabiliyeti*" olarak tanımlamaktadır. Ahlâkî erdemlerde ortayı tayin ve doğru kuralı bize temin eden ahlâkî basirettir. Bilgi, irade ve basiretin yokluğunda her erdem bir rezilete dönüşebilir. Bu da işaret etmektedir ki, özelde, bilgi, genelde hikmet, orta yolun, itidalin, dengenin garantisi olmaktadır. Aristo, hikmeti, bilgeliği, *ruhun ilmi kuvvesinin bir erdemi olarak* ele alır ve buna teorik bilgelik adını verir. Teorik bilgelik, delilleri ile birlikte birşeyi ispat etme istidadı ve doğrudan idrak edilen akılın birliğidir: Nazarî hikmet, tümevarım ve kıyas ile tahsil edilen bilgi ile doğrudan kavranan bilginin bütünüdür. Doğrudan doğruya kavrayan akıl, küllî hakikati açık ve aşikâr olarak kavrar. En yüksek doğruları, en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan doğruya kavramaya ve bunları bilmek için, bilmeye yönelmeyi ifade eder. Öte yanda, ruhun düşünüp karar veren melekesinin erdemleri ise, doğru bir kural yardımı ile birşeyden meydana getirme istidadı ile pratik bilgelikten ibarettir. Amelî hikmet, işte, insan için iyi olan davranışta bulunma yeteneğidir.(Aristo, a.g.e., (1145b-2-b) 218.

6. Erdemlerin Erdemi Olarak Adâlet:

Bilgi, öfke ve şehvet; hikmet, cesaret ve iffet erdemlerine kaynaklık oluşturmaktadır. Adâlet erdemi ise, akıl kuvveti ile, şehvet ve gazabın kontrol altına alınması, disipline edilmesidir. Adâlet, görüleceği üzere, tek başına geçerliliği olan bir erdem olmayıp, hikmet, iffet ve cesaretin bir arada bulunmasından kaynaklanan bir erdemdir. İnsanları doğru olanı yapmaya sevkeden, sözde, fiilde, adil kılan ahlâkî bir haldir. Amelî akıldan doğan bir erdemdir.

İbn Sinâ, başta olmak üzere İbn Miskeveyh, Tusî ve onu takip eden Kınalızade Ali Çelebi gibi ahlâk üzerine fikir yürütmüş düşünürler, her erdemin, iki reziletin ortası olduğu görüşünden hareketle, adâletin de zulüm ve inzilam (zülme boyun eğiş) gibi, ifrat ve tefrit halinin ortası olduğunu belirtirler. Tusî ve Gazzâlî'de adâlet sıfatının yok olması durumunda orta

bir ifrat veya tefrit durumunun bulunamayacağını belirterek, karşıt bir durumun "cevrin" olacağını savunur. (Gazzâlî, *Mizanü 'l Amel*, 91)

Adâleti, erdemlerin en yücesi gören, Fârâbî, *el Medinetü 'l-Fadıla*, ve *es Siyasetü 'l Medeniyye* eserlerinde adâlet kavramı için değişik bir bakış açısı ortaya koyar. İnsan bedeninin organlarını ve işleyişini, toplum düzeninin işleyişine benzeterek değerlendirmelerde bulunan Fârâbî, beden organlarının her birini, toplumu yöneten ve yönetiminde yer alan idarecilere karşılık olarak gösterir. Buna göre beyin, kalbin emrindedir, onun ısısının "itidalini" ölçü ve dengesini sağlar ve bu görev veya fonksiyonu sayesindedir ki, teâllüm, hıfz ve zikr (hatırlama) hayal etme, fikretme gibi ruhî durumların sağlıklı bir şekilde işlemesi birinci aşamada adâleti gerçekleştirir, ikinci aşamada da, insanın tabiatına muvafık fiil ve "adâletli", "dengeli, ölçülü" davranışlar tahakkuk eder.(Fârâbî, *el Medinetü 'l Fadıla*, 54)

İbn Miskeveyh, erdem sınıflaması konusunda Eflatuncu ve geç dönem Meşşai anlayışını devam ettirir. Nefsin Eflatuncu üçlü bölümlemesinden başlayarak, akli olana hikmet, gazaba şecaat ve şehvete iffet karşılık gelmek üzere bir sınıflama yapar. Bu parçalar birbirlerine uyumlu şekilde hareket ettiklerinde dördüncü erdem olan adalet ortaya çıkar. Bütün bu erdemlerin ortan özelliği itidaldir. Buradan hareketle İbn Miskeveyh, Aristo'yu takip ederek erdemi iki zıt nokta arasında bulunan orta yer olarak tanımlar.Çemberin merkezinde yer alan noktanın kenarlara eşit mesafede olması gibidir erdem. Adalet nefsin üç yetisi olan Hikmet, Şecaat ve İffetin ölçülü olması sonucunda ortaya çıkmaktadır. İbn Miskeveyh daha sonra bu ölçüyü Yeni-Eflatuncu ve Pisagorcu bağlamda birliğin bir vekili ya da gölgesi olarak değerlendirmiştir. Çünkü bir varlık birlikten pay aldığı ölçüde ve çokluktan uzaklaştığı sürece adaletten pay alabilir. Birlik mükemmel iyilikle eş anlamlıdır. Mükemmel iyilik de varlığın kemaliyle aynı anlamdadır. Bu üç terim arasındaki fark yalnızca semantiktir. İbn Miskeveyh'in birlik ile kemal arasında ilişki kurmasında temele aldığı düşünce Pisagorcu nazariyedir. (Fahri, a.g.e. s. 155–156;Saruhan, 2005, 13,87;Saruhan,2012,78)

Adâletin ahlâkî sahada en çarpıcı yorumlarından birine rastladığımız İbn Miskeveyh, adâletle, tevhid arasında bir yakınlık görür.Tevhid nasıl ki varlıkta, birlik, yetkinliği ve tamlığı gösterirse ve öte tarafta çoklukta başkalık, kargaşa ve istikrarsızlığı, eksikliği gösterirse, tıpkı bunun gibi, adâlet de, erdemin kâmil oluşunu, istikrarını gösterir.

İslâm ahlâk felsefesinde, adâletin bir temel kaynağı ve birde temel vasıtaları görülmüştür. İbn Miskeveyh, toplumsal itidalin, adâletin bir başka deyişle dengenin temel kaynağı olarak, dini, vasıtası olarakta, Aristo'dan mülhem olarak "konuşan kanun" ve "sessiz kanun"u örnek göstermektedir.

Hakim, konuşan kanun olarak, adâleti tesis ederken, medeni adâlet ise, hakimin yanısıra para ile gerçekleşir.

İbn Miskeveyh'de adalet erdeminin üç farklı boyutu vardır. Bunlardan doğal adalet, evrendeki denge, uyum ve birliği ifade eder. Hukuksal adalet, evrensel ve yerel hukukun ilkesidir.İlâhî adalet ise metafizik sisteme hükmeden denge ve düzeni nitelemektedir.İnsani adalet, insan haklarını ilgilendiren ve özellikle de alış-veriş ortamlarında geçerliliğini koruyan ölçü ve tartıda hile yapmamak şeklinde gerçekleşen adalet çeşididir. Bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerini düzenler; özellikle eşya ve hizmetlerin alım ve satımında uygulanır. Buna denkleştirici adalet de denir. İbn Miskeveyh insani adaleti, genel ve özel olarak iki şekilde değerlendirir:

Genel adalet, bütün insanların üzerinde anlaştıkları ve de kullandıkları, satıcı ve alıcının hepsinin haklarını koruyan ölçü ve tartı biriminde gerçekleşen ağırlıklardaki ölçülülükte kendisini gösterir. Piyasalarda altın ile alış-veriş yapılması buna örnektir. Ekonomik hayatta altın madeninin en âdil bir ölçü ve denge birimi olduğunu söyleyerek, altının her türlü mesleğin ve işin kendisiyle değerlendirildiği mücevherlerin değerlisi olarak kabul edildiğini belirtir. İnsanlık uzun bir tefekkür ve araştırma sonucu böyle bir kabule varmıştır. Filozofumuza göre, mali piyasalarda tedavülde para birimi olarak 'altın' kullanılırsa, müşteri ve satıcı arasında gerçek adalet gerçekleşmiş olur. Bu ise, toplumsal barış yararına güzel sonuçlar doğurmaya hizmet etmiş olur.

Özel adalet, bir bölgede yaşayan insanların veya bir şehir halkının kabul edip kullandığı bir ölçü ve tartı birimidir. Bu tartı biriminin çeşitliliği, en küçük sayıya, tek bir eve veya iki kişi arasında geçerliliğini koruyan bir şeye kadar inebilir. Bu durum dünyada bölgeler arasında bile bir farklılık gösterir. Örflere göre değişen ölçü ve tartı birimlerinin farklılığı ve isimlerinin çeşitliliği buna örnektir.

Filozofumuza göre, İlahi adaletin görünümleri varlık sahnesinde yer alan her varlığın bütün gelişim safhalarında ve özlerinde kendisini gösterir. İbn Miskeveyh'in adalet anlayışının temelinde Pisagor'un (M.Ö. 580/497) sayılarla dile getirdiği örnekler bulunmaktadır. Çünkü sayılar, sayılanlardan soyutlandığı zaman, onun zatında gerekli özellikler ve bir düzen gerçekleşir. Artık onun değişmesi mümkün değildir. Sayıların bu özelliğinde, zamanla birtakım değişikliklerin olacağından hiç kimse şüphe etmez. "Bu durum aritmetikte ortaya çıkıyor" diyen İbn Miskeveyh, aynı şekilde cisimlerden soyutlanmış olan miktarların özelliklerinde de aynı durum görülmektedir görüşünü, mühendislikle de örneklendirir. Aritmetik ve geometriden memnun olan bir kimsenin, maddesi olmayan ve maddeden türetilmemiş olan,

maddeden soyutlanmış olan ilahi hususları değerlendirmesi mümkündür. (İbn Miskeveyh, *Mahiyetu'l-âdl* 12, 19, 20, 33)

Felsefî, kelâmî ve ahlâkî, İslâm edebiyatını ele alan ve ahlâkî meseleleri çok yönlü olarak alfabetik sırayla, bir ahlâk sözlüğü formunda inceleyen, Ahmet Rıfat, *Tasvir-i Ahlâk*, adlı eserinde, adâleti genel ve özel anlamlarıyla bir tasnife tutar.Kötülüklerden arınmış vicdanın, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde bir denge ve ölçü çizgisinde gördüğü her çeşit meşru hareket onun genel anlamıdır. Ahmet Rıfat,adâleti özel bir açıdan da tanımlar. Buna göre, insan fertleri arasındaki haksızlıkları, zulmü engellemek için hükümdar ve memurların siyasi kuvvetleri de adâlet olarak, değerlendirilir.Adâlet ayrıca, ilâhî ve insanî adâlet olarak iki grupta mülahaza edilmiş, toplumsal ve siyasî adâlet de, yine insanî adâletin sınırları olarak tespit edilmiştir.

İslam Düşüncesinde ahlâk kitaplarında adâlet, on iki türe ayrılmıştır. Bu kitaplar, adaletin alt türleri olarak,*sadakat,ülfet,vefa, şefkat, sıla-i rahm mükafat, hüsn-i şerike, (ortak işlerde dürüst hareket etme) hüsn-i kaza (hakları güzellikle ödeme) teveddüd (yakınlar ve erdemli kişilerle dostluk) teslim ve tevekkül* kavramlarını zikrederler.

Sadâkat: *Bilgiyi Koruma ve Uygulama Azmi.* Dostluk ve doğruluğun en samimi düzeyini belirtir. Kesin bir bilgi düzeyini ifade eder.İtikad açısından şüpheden uzak bulunma durumudur. Hakikate uygun, amelde bulunmaktır. Sözde, niyette, iradede, azimde, vefada, din ve amelde doğru olmaktır.

Ülfet: *Bilineni sevme* ise sevişme ve anlaşma, ısınma halini ifade eder. Ülfet, karşılıklı bir duygu yakınlığı ve sevgi yoğunluğu olunca, yine devreye bir bilgi derecesi girer. Kişi için, anlaşılmaz, bilinmez, çözümlenemez gibi görülen şeyler, ülfet kurmak için yetersiz görülür. Anlaşmadan geçen yol, bilişmeden, aşinâlıktan geçer. Bilgisini itidalde tutan kimse, adâletli bir şekilde, denge ve ölçü içinde alâkaya girdiği her kimseyi ve nesneyi benimser ve tanır.

Vefa: *Bilginin hakkını verme;* adâletin nevilerinden biri olarak, bilinen, tanınan, bilginin sınırları içine girmiş olan her şeye hakkını vermek, bileni, bilmeyi bilinmeyi (insan ve nesne açısından) inkâr etmeme halidir. Kur'an'da vefa ile ilgili doğrudan 10 ayet vardır. Kişi, bildiklerini tanıdıklarını ve onlarla olan bağ ve sorumluluklarının ölçüsünü kurmaz ve onları gözetmezse, "adâletten sapmış olur.(Saruhan,2005;

7. Erdemlerin Koruyucu Edemi: İffet

Kindî, iffeti, beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi ve onların tabiatlarına muvafık olarak kalmaları için, gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması

gerekeni kaldırmak ve gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemi olarak tanımlar. Ahlâkî açıdan iffet, tecrübe âleminde ve hayatında hayrın ve isteklerin kullanılmasında ifrata kaçmamayı, itidali gösterir. Akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerinden, şehvet kuvvetinin itidali olan iffetin, eksikliği, ifratı şereh (bayağı haslara düşkünlük) aşırılığı, tefriti ise humudtur. (Haz duyarsızlığı) behimi nefs, diğer bir ifadeyle şehevî güç, bilgisizliğe, ihtiraslara, boyun eğmesiyle ifrat ve tefrite kaçar. Oysa, eksiklik ve aşırılıklarını "akıllı nefsin" bilgi temyizine ve ayrıcalığına tabi kılarsa iffet erdemi ile tanışır.

Her türlü isteklere, şehevî arzulara ve onların insanı bilgisizliğe ve bundan doğacak yanlış ve saptırıcı eylemlere sürüklemesine karşı bir sabır ve gayret halidir. Musibetlere karşı gösterilen sabır, iffet olarak bilinir. Çünkü musibetlerin gerçek yüzünü ve boyutunu bilmemek insanı iffetin kucağından bayağılıklara düşürebilir. İnsanın şehvet kuvvetinin dengelenmesi ve kontrol altına tutulması için, hikmet bilgisine ve onu dengeleyecek adâlet erdemine ihtiyaç vardır. Hikmet ve adâlet, fertte iffeti doğurur. Diğer erdemler gibi iffetin de türleri vardır.

Haya, incelik, ahlâklılık, barışıklılık, arzuları dizginlemek, kötülüğe dayanma gücü, nimetlere şükür, vakar, samimi kulluk, hürriyet, cömertlik. Şimdi bunlardan bir kaçına değinelim.

Haya: *Bilginin İffeti:* Haya insanın yanlış davranışlara düşmemek için uyanık ve diri bir bilince sahip olmasını nitelemektedir. İffetin türlerinden olup, insanda hem fıtrî bilgi olarak doğuştan yer alır, bir de dinî bilgi olarak insana teklif edilir. İnsanda, hem fıtrî ve hem de dinî bilgi sayesinde, şehvet gücünün aşırılıklarına kaçmadan utanacak şeyler yapmaktan kendini korur. Kişi, olayların sebep ve sonuçlarını bilmediği oranda utanca maruz kalır.

Arzuları Dizginlemek: *Bilginin Kontrolü;* iffetin, şehvet gücünün dengelenmesi yönünü gösterir. Arzuların dış görünüşüne aldanmadan kalıcı olanın, daimî olanın bilgisine sahip olarak kendimizi muhafaza etmeyi gösterir. Ahmet Rıfat'ın ifadesiyle *"şehvetine yenilen kimse, açık denizlerde, dalgaların oyuncağı haline gelmiş bir sandala benzer. Fırtına da ne pusula ne de dümen işe yaramaz."*

Kötülüğe karşı tahammül, dayanma gücü de, hikmet bilgisinden kaynaklanır. Her şeyin gerçek mahiyetini, boyutunu bilen kimse, karşılaşmış olduğu zorluklara yenilmez. Sebep ve sonuçlar hakkındaki kapsayıcı bilgi, dert ve gamların üzüntülerin izafi olduğunu gösterir. Her şeyin Yaratıcıdan geldiğini, her şeyin Allah'a gideceğini bilen bir insan, Allah'ın arzusu ve isteği dışında bir şeyin meydana gelemeyeceğini bilir. Bilgi ve Saâdet başlığı altında, gerçek saâdetin ne olduğu ve ona giden yolların neler olduğu konusu ele alınacaktır.

Şükür: *Bilginin, Bilgilerin Bilgisini İdraki:* Şehvetin dengelendiği, iffet erdeminde, onun türlerinden biridir.Şükür, bilinen şeyin hakkını vermek, bir nimeti iyiliği, yardımı görmemezlikten gelmeyerek, onu bilmek, tanımak kabul etmektir.Şükür kazanımlarımızın farkındalığını yaşamak,elimizde olmayanlara karşı aç gözlü olmamaktır.

Vakar: Bilgiyi Ağırbaşlılıkla taşımak: İffet türlerinden olan ve ağırbaşlılık anlamına gelen bir erdemdir. Hafifliğin ve şahsiyetsizliğin karşıtıdır. Kendisini bilen, haddini ve sorumluluğunu bilen kimse ağırbaşlı olur. (Saruhan,2005)

8. Erdemleri Yayan Erdem: Şecaat

Şecaat erdemi de gazap kuvvetinin itidali ile ortaya çıkar. İstekleri harekete geçiren gazap kuvveti, ferdin eyleme dönüşecek davranışlarının dengelenmesiyle mutedil hareketlerin ortaya çıkması şeklinde şecaat olarak tezahür eder. Eksikliği, ifratı, tehavür, aşırılığı, tefriti ise korkaklıktır. Şecaat, kimi zaman ahlâk edebiyatında, Kindî'de olduğu üzere Necdet olarak adlandırılır. Ölümü dahi göze alarak, yapılması gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni önlemektir. Şecaat, bir cesaret hali olarak, bir bilgi yetkinliğinin tezahürü olarak görülmektedir. Ancak eşyayı ve mahiyetini bilen ve tanıyan biri, korkuyu yener.

Şecaatin de çeşitli türleri vardır. Olgunluk, hadiseleri göğüsleme, ideal yüceliği, azim, yumuşak huyluluk, ölçülü olmak, kendini iyiliğe adamak, güçlüklere karşı sebat sahibi olmak, alçak gönüllülük, fedakârlık ve insanlık.

Hakkı, hakikati, kuvveti ve zayıfı hakkıyla bilen bir kimse, olgun olarak cesaretini sergiler. Cesaretinin bir gayeye yönelik olduğunu bilerek, tepkilerini bir kemal noktasında dengeler. Bu dengeleme sayesinde karşılaşmış olduğu hadiseleri iffet haliyle karşılar. Şecaatini ideal yüceliği için kullanır. Bir hedef ve gayeye yönelik üretmek ve yüceltmek için bilgisini, dengeli bir eyleme dönüştürür. Bu dönüşüm esnasında, bildiğinden şaşmama ve bilgisine güvenin bir zorunlu sonucu olarak azimle hareket eder. Bu azmi, onun nefsine ait gazap kuvvetinin bilgi derecesini sertleştirmez. Yumuşak huylu olarak davranır. Ölçülü, itidalli bir şekilde adâletten ayrılmadan, iyinin ikamesi için kendini iyiliğe adar. Alçak gönüllü olarak, hak ve hakikatin ölçüsünü koruyarak, her bilenin üstünde hakkıyla bir başka bilen olduğunun bilincinde fedakârca, hem kendini ve hem de diğer insanların canlarını, mallarını ırzlarını koruyacak kararlılığı ve cesareti göstererek insanlık yolunda mücadele eder. Tüm bunları yaparken vahyin, sesine ve sunduğu bilgilere imtisal arzusunu taşır. Çünkü iyiliği, bilineni (marufu)

emreden, kötülüğü, bilinmeyeni (münkeri) nehyeden bir topluluğun bulunması mesajını kendilerine emir telakki etmişlerdir. Şecaati bu yolda kullanmayı arzularlar.

İbn Sinâ'nın ifadesi ile, ödlek insanın, cesur olmaktan duyulan haz konusunda bilgi sahibi olması, onun bu hazzı fiilî olarak duymasına yetmez. Cesaret kazanmak için çaba harcanması gerektiği gibi, insanların nefse, haz ve mutluluk kemâliyetlerini tahsil edebilmeleri için buna uygun bir şekilde ahlâkî erdemlerle süslenmeleri gerekmektedir. (İbn Sinâ, *Şifa, İlâhîyyat,* s. 424-425, *Necat,* 685-686)

9. Erdemlerin Kemali: Saadet

Müslüman filozoflar,Yunan düşünce geleneğinde mutluluk için kullanılan eudaimonia'nın yerine esas olarak saadet terimini kullanmışlardır.Saadet kelimesi,Kur'an'da geçmemekle birlikte aynı kökten gelen saîd ve onun fiil hali bazı ayetlerde yer almaktadır. (Hud, 11/105-108) Kur'an'da ve hadislerde geçen saîd kelimesi dünyada ve özellikle de mahşerde ebedi mutluluğa kavuşanlar anlamına gelmektedir.

İslam filozofları saadet kelimesini bazen tek başına, bazen de saadetü't-dünya (dünya saadeti) şeklinde kullanmanın yanında, sürekli, daimi ve en yüksek mutluluk anlamına gelen ve daha üstün gördükleri, hepsi aynı manada kullanılmak üzere, "saadetü'l-kusvâ, saadetü'l-uzmâ ve saadetü'l-ulyâ (en yüce mutluluk) tabirlerini kullanmışlardır. (Bircan, 2001, 81-95)

Kindî, dünyevi ve duyusal mutluluk için sadece lezzet tabirini kullanırken, daimi olarak gördüğü gerçek mutluluk için ilahî, ruhanî ve melekûtî mutluluk anlamında lezzet-i daimî, lezzet-i ilahî, lezzet-i ruhânî ve lezzet-i melekûtî tabirlerini kullanmaktadır (Kindi, 1950, 277).

Ebu Bekir Razi (ö. 925 veya 932) ise daha ilginç bir yaklaşımla mutluluğu, elemin bulunmadığı "lezzet" duyma hali olarak algılamaktadır. X. Yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı bilinen ve isimleri bilinmediği için grup olarak İhvan-ı Safa diye adlandırılan Müslüman filozoflar da mutluluk için "lezzet" tabirini kullanmakla birlikte bunu daha çok bedeni bir mutluluk anlamında kullanmışlar, en mükemmel mutluluk için ise "hayr" terimine yer vermişlerdir.(Çetinkaya,2003)

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların da mutluluk ile beraber lezzet veya haz kelimelerini kullandıkları görülmektedir. Ancak onların, bu konularda geniş açıklamalar yaparak, söz konusu iki terimi duyusal (hissî) olan lezzet veya haz ve aklî olan lezzet veya haz şeklinde iki kısımda değerlendirdikleri, ikincisini daha üstün gördükleri ve gerçek mutlulukla,

yani saadetle ilişkilendirdikleri, ilkini ise mutluluk değil mutluluk sanılan şey olarak gördükleri bilinmektedir. Fârâbî'den itibaren daha teknik tanımlar yapılmış ve saadet kavramı gerçek anlamdaki mutluluğu ifade için kullanılırken lezzet, haz, neşe, sevinç (sürûr) gibi kavramlar aklî olmaktan daha çok içgüdüsel ve hissî olanı ifade için kullanılmaya başlanmıştır. Bu yüzden saadet kavramının dışında kullanılan lezzet, haz, neşe ve sevinç gibi kavramlar saadetle yakın ilişkili olmalarına rağmen saadetle eş anlamlı değillerdir (Mutahharî, 2005, 213-226;Maraş,2012,90)

Mutluluk üzerinde çeşitli görüşler belirtilmiştir. Aristoteles 'in de ifadesiyle, kimileri, haz, zenginlik, şeref gibi şeyleri mutluluk görür. Hasta olunca sağlık, fakir olunca zenginlik, cahil olduklarında bilgeliğin mutluluk olduğunu sanırlar. Belli bir şeyden mahrumiyet, saâdetin yokluğu olarak anlaşılmıştır. Saâdet, İslâm ahlâk felsefesinde, mutlak bir değer olarak ele alınmıştır. Mutlak değerden kasdedilen şey, "başka bir gaye için seçilmeyen sırf kendisi için seçilmiş olmaktır." Vasıta, yani bir başka gaye için seçilmiş, hayırdan farklılık gösterir. Mutluluk, hiçbir gayeye araç olmayan yegâne şeydir. Bütün gayelerin, hayırların en yücesi ve yetkinidir. Peki, burada sözü edilen ve mutlulukla özdeş görülen hayır nedir? Aristo'ya göre hayırdan kasıt, "herkesin maksadı ve son gayesi"dir. Burada sözü edilen son gayenin, kendisi hayır olduğu gibi, ona ulaşmak için istifade edilen şeyler de hayırdır.(Bircan,81-95;Saruhan,2005)

Hayr, herşeyin yöneldiği erektir, insan için mutluluk, erdemli bir hayattır. Bilgiye dayalı, bilgi kaynaklı erdemler Saâdet için vasıta olmakta, ruhun bilgi ve eylem bütünlüğünden doğan bir ahengini yansıtmaktadır. Hayr, İslâm ahlâk felsefesinde, iyiyi, bilgiyi, mutluluğu, aklî olanı, güzel olanı, doğru ve uyumlu olanı ifade eder. İyiyi ve onun mukabili olan şerrin, yani kötünün, bilgisizliğin, yanlışın, uyumsuzluk ve düzensizliğin hakkında bir hükme varmamız bilgi ile irtibatlıdır .Bilmeyişimizden dolayı hayrı, tespit edemez, şerri temyiz edemeyiz. Herşeyin biri zahirî, öteki de bâtinî olmak üzere iki vechesi vardır. Biz bir şeye veya bir fiile, onda saklı bulunan iyiliği hakkıyla bilemeyişimiz yüzünden kötü deriz. *Mizanü'l Amel* adlı eserinde amelîn, davranışın ölçüsünü, dengesini tahlil eden, Gazzâlî, insanın duyular âlemi yanında, aşkın âlem hakkında edindiği bilgi ile aşağı arzular karşısındaki hürriyetin sağladığı kemâlden duyduğu sevinç olarak tanımladığı mutluluğu, metafizik bir boyuttan akan psikolojik bir durum olarak anlamaktadır. Bu psikolojik halin kaynağı ise, nefsin bilgilenmesi ve bu bilgilenmesi neticesinde bilginin eyleme dönüşerek ferdi, ahlâkî kemâle ulaştırdığını belirtmektedir.(Saruhan,2012)

İbn Miskeveyh, gaye için yararlı olan şeye de iyi denilebileceğini, gaye gibi aracılara da iyi denebileceğini söyler. Mutluluk göreceli bir iyilik olarak, iyiliğin bir türüdür ve onun ayrı ve bağımsız bir özü yoktur. İbn Miskeveyh, mutluluk sınıflaması yaparken Aristo'nun Nikomakhos'a Ahlâk'ı ile Porphyrius'un yorumlarından yararlanmıştır. Buna göre, sağlık, zenginlik, şeref, şöhret, başarı ve doğru düşünme mutluluk kapsamındadır. Mutluluk bir tür lezzettir. Lezzetler aktif ve pasif lezzet olarak ikiye ayrılır. Bedensel arzu ve intikam gibi duygular, düşünme yeteneğinden yoksun, canlılarla ortak yanımızı oluşturan pasif lezzetlerdir. Bunlar hayvansal lezzetlerdir. Öte tarafta aktif lezzet doğrudan doğruya akıl sahibi insanla ilgilidir. Bu bağlamda mutluluk aktif bir lezzettir. Lezzet, varlıkların varoluş gayesine ulaşıp bunu algılaması olduğundan olgunluk (kemâl) düşüncesiyle de ilgilidir. Gerçek lezzetin ve hazzın kaynağı mutlak iyi olan Allah'tır. Her varlık O'na aşıktır. Gerçek haz ve mutluluğun zirvesine O'na duyulan aşk ile ulaşılabilir. İbn Miskeveyh'e göre, bu ve öte dünyada iyiyi aramanın dışında mutluluk mümkün değildir. İnsanın mutluluğu, sosyal hayatın içindedir. (İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 71-74; Çağrıcı,107-133; Zakheri,1997, 59-79; Ansari,1964, 25vd)

Saâdet, bir kemâli, yetkinliği ifade eder. Ulaşılan nihaî gaye, kemâl, bir açıdan da hayrın kendisi olmaktadır. Saâdete ve onun kavranışı olan kemâle ve onun özdeşi olan hayra vuslatta aracı hayırlarda söz konusudur. Bilgi, yönlendirici, eğitici unsurlar ile, saâdete ulaşmada vasıta bir hayır olduğu gibi, kemâl yetkinlik noktasında da, kendisi için istenilen nihaî bir gaye olmasından dolayı da, mutlak bir değer olma niteliğini de taşımaktadır.

Erdemler bizatihî kendilerinde hayır değil, saâdete ulaştırmaları açısındanhayırdırlar. Saâdete giden yolda bilgi ve âmel birleşmezse, saâdet gayesinden uzaklaşılmış olunur. Fârâbî, *Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 39; Fârâbî, *Medinetü'l Fadıla*, s. 66-67.

Fârâbî'nin de belirttiği üzere, iç ve dış şartlar içinde bilgi ve ahlâk erdemini kazanan insan, inayet akışı içerisinde "Faal akıl vasıtasıyla" aşkın, müteal âlemle bağlantı kurar. Ulaşmış olduğu bu en tam ve kemâl noktasında en yüksek gayesi olan gerçek mutluluğu da kazanmış olur. (Fârâbî, *Tahsilü's Saâde*,78; *Isbat el Müfarakat*,8; *Es-Siyasetü'l Medeniyye* 37)

İbn Sina düşüncesinde, mutluluk, varlığın nasıl meydana geldiğini, ilkelerinin nelerden olduğunu katî delillerle ispatlanmış olması ve olayların, gaye sebeplerinin tanınmış olması ile ilk prensipten sudûr eden bu âlemdeki düzeni, aralarındaki sebep ve sonuç ilişkilerinin ve ilâhî inayetinin nasıl olduğunun iyi anlaşılmasıyla olur. Varlık ve onun işleyişi üzerinde teemmül eden kimse mutlu olan kimsedir. (İbn Sina, *en Necat*, 485; Mahdi, 1962, *The Attainment of Happiness*, I, 50)

İslâm Felsefesinde ele alındığı şekliyle, saâdet, ruhun bedenden kurtulması ve akla yönelmesi onunla bağlantı kurması ve onunla birleşmesini ifade eder. En yüksek varlık, bütün varlıkların ve erdemlerin kaynağı Allah'tır. Nefsin varlığını sürdürmesinin sebebi ise akıldır. Allah, akla, olgunluğunu ve erdemleri yüklemiştir. Nefs, olgunluk ve erdemleri akıldan alır. Daha sonra nefse bağımlı olan madde gelir.Nefs gerek kemal ve gerekse erdemler konusunda akıl ile madde arasında aracıdır.Madde, akıl ve nefsin tersine, ay üstü âlemin varlıklarına lakayttır. Maddeye değer katan, yükleyen ise, yine nefstir. Çünkü nefs, bilginin de kaynağıdır. Nefsin ve aklın ve onların çok üstünde kadiri mutlak yaratıcının yüklediği erdemler ve mükemmele karşı olan iştiyâk, mutluluğun temel gayesini oluşturmuştur. (İhvânu'Sâfâ, *Resail,* III, 185-186, 285; Fârâbî, *Tahsilu's Saâde,* 78; *Isbat el Müfârakat,* 8; İbn Sinâ, *Şifa, İlâhiyat,* 415; İbn Sinâ, *el İşarat ve't-Tenbihat,* IV, s. 279; Saruhan, 2005)

İnsan nefsinin, maddeye muhtaç duymayacak, şekilde varlık açısından kemâle ulaşması hali olan mutluluk, cisimlerden arınmış şeyler ile maddeden tecrid edilmiş cevherler arasında nefsin aşkın, müteâl, düzeye ulaşmasıdır. Bu ulaşmanın içeriğine bakıldığında, mutluluğa giden yolun, ya fikrî bir bilgi (nazarî) sürecinden geçtiğini, ya da bedene müteâllik olan (amelî) olan bazı iradî çabaların söz konusu olduğu görülür. (Fârâbî, *Medinetü'l Fadıla,* s. 66; *Fusul,* 121-122; İbn Miskeveyh, *el Hikmetü'l Halide, Cavidan-ı Hired,* Neşr. A. Bedevî, Kahire 1952)

Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir, (2008), *İbn Sina,* İstanbul.

Aristoteles, *The Nichomachean Ethics,* (A Commentary by the Late) H.H. Joachim, Oxford, The Clarenden Press, 1951.

--------, *İlmü'l Ahlâk ila Nikomahos,* terc: Lütfi es-Seyid, Kahire 1924.

--------, *Nikomakhos'a Etik,* (Çev: Saffet Babür) H.Ü.Y., Ankara 1988.

Anay, H, (1994) *Celaleddin Devvanî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi,*Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Aydın,İ.H,(2003) *Farabi'de Bilgi Teorisi,*İstanbul

Aydın,M, (1989) "Ahlak-İslam Felsefesi" T.D.V. İslam Ansiklopedisi 2/(10-14), İstanbul.

_____, (1984), "İbn Sina'da Ahlak", Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara.

_____, (1984) "İbn Sina'da Ahlâk ve İnsanın Mutluluğu", İbn Sina Kongresi Tebliğleri, Kayseri.

Aydınlı, Y, (2008), *Fârâbî*, İstanbul.

_____,2000), *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul.

Bayrakdar, M, (1988) *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara.

Bircan, H,H (2001), *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul.

Çağrıcı, M, (2006) *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul.

Çetinkaya, B.A,(2003) *İhvanü'Safa'nın Dini Ve İdeolojik Söylemi*, Ankara

Donaldson, M.(1993) *Studies in Muslim Ethics*,, London 1

Erdem,H, *(2002) Ahlâk Felsefesi*,Konya

Fârâbî, (2005), *Fusûlü'l-Medenî*, İstanbul.

_____,(1993), *Tenbih ala Sebili's-Saade*, Çev. Hanefi Özcan, İzmir.

_____, (1990), *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara.

Hourani, G, (1985) *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge.

İbn Miskeveyh, *Tehzîb ül-Ahlâk ve Tathir ül-A'rak*, Kahire 1374/1928.

İbn Miskeveyh, (1983), *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç, Ankara.

İbn Sina,(2004) *Kitabü'ş Şifa, es Sima'ut Tabii*, çev. Muhittin Macit Ferruh Özpılavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İbn Sina, (1353) *Risâle fi's Saâde*; Mecmuatı Resaili'ş-Şeyh er Reis içinde, Haydarabat.

İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y.

____, *er-Risâle fi's*-Saade (Mecmu Resâil eş-Şeyh er-Reis içinde), Haydarabad, Dakkan, 1354 h.

____, *Risâle fi'l-Ahlâk, (Mecmuatu'r-Resâil fi'l-Mantık ve Gayrihi li İbn Sînâ içinde)*, Ayasofya No: 4829

____, *Risâle fi'l-Aşk (et-Tefsîru'l-Kur'anî ve'l-Lûgatu's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ* içinde, Dr. Hasan Asi), 1986

____, *Risâle fi'l-Kuva'l-İnsan ve İdrakatuha* (Mecmuatu'r-Resâil içinde)

____, *Risâle fi'l-Kuva'l-İnsaniyye ve İdrakatuha* (Tis'a Resâil içinde)

Karaman H, (2004) *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul.

_____,(2004) *Ebu Bekir er-Razi, Ruh Sağlığı*, Çeviri ve İnceleme. Hüseyin Karaman, İstanbul.

Karlığa,B,(1999) "İbn Sina (etkileri)"D.İ.A.İstanbul.

Kaya,M, (2002) "Kindi" T.D.V. İslam Ansiklopedisi. 26/41-54),İstanbul.

Kindi, *Resâilü'l-Kindi el Felsefiyye*, (Ebu Rîde Neşri), Kahire 1950.

Kutluer,İ, (2001) *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul.

_____, (1994), *İslâm Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, İstanbul.

Maraş,İ,(2012) "İslam Ahlak Felsefesinde Mutluluk, *İslam Ahlâk Felsefesi* içinde Ankūzem,Ankara

Pazarlı O, (1980) *İslam'da Ahlâk*, İstanbul.

Mutahharî, Murtaza, (2005), *Felsefe Dersleri* II, İstanbul.

Razi,E,(2004)*Ruh Sağlığı*,çeviri ve inceleme:H.Karaman,İstanbul.

Saruhan,M,S., (2005) *İslam Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*,Ankara.

_____.,(2010), *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Alem ve İnsan*, İlahiyat Yay. Ankara.

_____,M.S.(2012) "İslam Ahlâk Felsefesi: Tanım,Kaynaklar,İçerik" *İslam Ahlâk Felsefesi* içinde Ankūzem,Ankara

Tevhidi,Ebu Hayyan,*el Mukabasat* (nşr:Hasan el Sendubi) Mısır,1929

Yaran,C.S.(2011) *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş,İstanbul*

Zakheri,A,(1997)İbn *Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*,İstanbul

10. BÖLÜM

EBÛ SÜLEYMAN ES SİCİSTÂNÎ VE ÇEVRESİNDE FELSEFE

EBÛ SÜLEYMAN ES SİCİSTÂNÎ VE ÇEVRESİNDE FELSEFE

İsmail Taş

1. Ebû Süleyman es Sicistanî ve Dönemi

Bazı araştırmacıların "İslam Rönesans'ı" olarak değerlendirdiği X. yüzyıl aynı zamanda Ebû Süleyman es Sicistanî'nin yaşamış olduğu döneme tekabül eder (Kraemer, 1992, S.1-5; Mez, 2001). Söz konusu dönem, siyasal bakımdan hilafet merkezinin zayıfladığı ve emirlikler döneminin başladığı, farklı din, inanç ve mezheplerin kendi kimliklerini öne çıkarmaya başladığı bir dönemdir (Kürd Ali, 1928, S.129-148; Kilani, yıl yok, S.11-16).

Bu dönemde toplumsal ve iktisâdî durum da, siyasal değişmeye paralel bir takım değişiklikler içindedir. Siyasal bakımdan bu yüzyıl, Abbasi aristokrasisinin savurganlığı ve israfı nedeni ile hızlı bir şekilde parçalanan devletin bağrında birçok emirliklerin ve küçük devletlerin bağımsızlığa sahip olduğu bir dönemi oluşturur (Fariq, 1954, S. 372-388).

İslam tarihinde siyasal ve medeniyet anlamında genel olarak gelişmiş bir dönem olarak niteleyebileceğimiz bu dönem, aynı zamanda, hem siyasal çözülmenin hem de ekonomik anlamda bir takım eşitsizliklerin söz konusu olduğu bir dönem olarak da değerlendirilebilir. Bu dönemde yöneticilerden ve zenginlerden bir gurup rahat ve müreffeh bir hayat yaşarken, halkın çoğunluğunu oluşturan kesim, darlık ve sıkıntı içinde idi. Nitekim bu dönemde yaşayan âlimler de gelir dağılımındaki bu eşitsizlikten üzerlerine düşen payı almış görünmektedir. Bazı rivâyetlere göre, eğer bir âlim resmî bir mevkî sâhibi değilse, ancak kitap istinsah ederek geçimini sağlıyordu. Dönemin büyük filozoflarından ve aynı zamanda Sicistânî'nin hocası olan Yahyâ bin Adî (872-974) bile yaşamını kitap istinsah yaparak sağlıyordu.

İbn Nedîm'in bildirdiğine göre o, defalarca kelamcıların kitaplarını istinsah etmiş, Taberî'nin tefsirini iki kez yazmıştır. Yine İbn Nedîm'in bildirdiğine göre İbn Adî, günde yüz varak istinsah ettiğini bildirmiştir (İbn Nedim, 1348, S. 369).

Ancak hemen şunu belirtmek gerekir ki, Sicistânî'nin de olgunluk dönemini geçirmiş olduğu Bağdat, 945'de Büveyhîlerin hâkimiyeti altına girmesi ile birlikte yaklaşık bir asır süresince ve özellikle Adududdevle (Ö. M. 983) döneminde bilimsel ve medenî faaliyetler bakımından en parlak dönemini yaşamış görünmektedir. Bu dönemde tüm entelektüel hareketlerde Bağdat kendisini İslam dünyasının gerçek başkenti olarak temâyüz ettirmiş, bir takım mezhep çatışmalarının da görülmesi ile birlikte (Mez, 2001, S. 189), bütün farklı düşünce ve inançların yeşerme imkanı bulduğu önemli bir merkez haline gelmiştir (Mez, 2001, S. 86). Bu nedenle Bağdat, X. yüzyılda farklı fırka ve inanç sahiplerinin meydana getirmiş olduğu kozmopolit yapının ender rastlanacak güzel bir örneğini sunmaktadır (Kraemer, 1992, S. 75-76).

Sicistânî'nin gelişme dönemini geçirmiş olduğu Sicistan bölgesi de bilhassa, Sicistan yöneticisi Ebû Câfer bin Banuya döneminde, Bağdat kadar parlak olmasa da, önemli bir kültür ve bilimsel faaliyet merkezi olarak görünmektedir.

Sicistânî Bağdat'a geldiğinde Mettâ bin Yunus, Yahyâ bin Adî gibi Hristiyan filozoflar ve Fârâbî gibi Müslüman filozoflar, İslam medeniyetinde entelektüel antik mirası işleme ve hazmetme sürecinde oldukça derinleşmişlerdi. İbn Yunus, İbn Adî ve onların takipçisi olan öğrencileri de ihtiva eden "Aristotelesçi Hristiyan Bağdat Okulu" (Halifât, 1988, S. 37-38), ilki, yüzyıl önce gerçekleşen tercüme aktivitesinin ikinci bir büyük dalgasının zirvesinde idi. Onlar eski tercümeleri tashih ettiler, bir kısmını yeniden ele aldılar, yeni bir kavram örgüsü ürettiler, şerhler yaptılar (Halifât, 1988, S. 22-36) ve dinî hukuk tarafından düzenlenen bir topluma yabancı pagan bir kültürün asimilasyonu ile doğan problemleri ve *hâlidî hikmet* konularını karşılaştırdılar (Kraemer, 1986, S. X).

Ebû Hayyân Tevhîdî, Sicistânî'nin yazıcısı, sırdaşı, sadık bir dostu ve ilim meclisinin en önemli üyelerinden birisi idi. Tevhîdî, Ebû Süleyman'ın bilimsel oturum tutanaklarını gayretli bir şekilde kaleme alır, yapılan eğitici ve öğretici tartışmaların ruhunu ve özünü bir araya getirirdi.

Kraemer ve Bedevî gibi araştırmacılar, Sicistânî ve çevresinde humanist eğilimlerin hakim olduğu kanaatindedirler. Kraemer'e göre hem Sicistânî hem de onun arkadaşı ve öğrencisi olan Tevhîdî hümanisttir. Ancak

Tevhîdî'nin hümanizmi edebî, Sicistânî'nin hümanizmi daha çok felsefîdir. Fakat her iki tür hümanizm de bir diğerinin rengini almıştır. Bu dönemde felsefî çevreler, Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler ve Maniheistlerden oluşan heterojen bir yapıya sahipti. Farklı geçmişe sahip olan bu kimseler, antikitenin ekümenik gücü ve bilimlerin internasyonelliği ile bir araya gelmişlerdi (Kraemer, 1986, S. XI).

Sicistânî'nin çevresindeki filozoflar, metafiziksel görüşleri Neoplatonik (Yeni Platoncu) görüşler noktasında paylaştılar. Onlar, mutlak olarak bilinemeyen Tanrı ve O'nun sıfatlarının bir realiteyi temsil etmediği görüşünde ısrarlıdırlar. Fakat filozoflar devrimci hedefleri benimsemezler. Mesela etkin bir propaganda vasıtası ve devrimci bir ideolojiyle İslam doktrinini değiştirmek isteyen İhvân-ı Safa'nın tersine filozoflar, sosyal ve politik düzeni yeniden yerleştirmeye çabalarlar. Filozofların soruşturması barışçıl bir atmosferde takip edilir. Daha sonra din ve felsefe münasebetinde ele alacağımız birlik ve beraberlik fikri, özellikle Sicistânî'nin felsefesinde ısrarla vurgulanmaktadır. Gerek Tevhîdî'nin *el İmta ve'l Muanese* adlı eserinde, gerekse Sicistânî'nin *Sıvânü'l-Hikme* adlı eserinde yer alan ve özellikle de onun Sicistan Meliki Ebû Câfer ile yapmış olduğu sohbetlerden ahlak ve siyaset felsefesine dâir yapmış olduğu alıntılar, bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır (Sicistanî, 1974, S. 315-320).

Filozoflar, mütekellimler ya da akılcı teologlardan da ayrılırlar. Mütekellimler, rasyonel argümanlar vasıtasıyla inanç esaslarını savunmak ve onlara payanda olmayı üstlenirken, filozoflar, olduğu gibi varlık hakkındaki gerçeğin peşinden koştuklarını iddia ederler. Onların teşebbüsleri, bazen bu şekilde resmedilse bile, filozoflar inanç ve aklı, dolayısıyla felsefe ve dinî mezcetme çabası içine girmemişlerdir. Çünkü Sicistânî, din ve felsefenin farklı amaçlara ulaştıran ayrı iki yol olduğu düşüncesindedir. Zira felsefe, evreni tefekkür etmek, din ise Tanrı'ya yaklaşmaktır. Hiç şüphesiz ki, felsefe dini besleyebilir, çünkü evrenin düzenini tefekkür etmek dindarlığı canlı tutar. Esas itibarıyla hem din hem de felsefe ebedî hayatı amaçladığı için, Sicistânî, Sûfilerin bir deyişini ödünç alarak "yaşmaklar çok, fakat evlenecek kız birdir" (Tevhidî, 1929, S. 200, 248-249) ifadesi ile hakikatin tekliğine işaret etmiştir.

Sicistânî, realitenin insan aklına uymak zorunda olduğunu iddia eden mütekellimleri ve dinî septikleri tenkit eder. Onun tasarladığına göre felsefe, verilmiş bir sürede, insan aklının ulaşabildiği kadar ulaşma kabiliyetine sahip olarak, hayranlıkla başlar, hayranlıkla sona erer. Diğer bir ifade ile bilinenlerin başlangıçları bilinmediği gibi, akıbetleri de bilinememektedir (Tevhidî, 1953, S. 3/53).

Sicistânî, her şeyden önce bir felsefe üstadı ve felsefî düşüncelerin aktarıcısı olmakla birlikte, bir kültürel neşir kaynağı idi. Mesela Şeyh el Yunânî adı ile muhafaza edilen Arap Plotinusçuluğunun önemli bir kısmı, Sicistânî ve onun okulu tarafından nakledilmektedir. Sicistânî'yi kişisel olarak bilen ve ondan "şeyh" ve "şeyhimiz" şeklinde bahseden büyük bibliyografyacı İbn Nedîm antik felsefe üzerine haber veren bir kimse olarak ona güvenmektedir (Kraemer, 1986, S.XII). Özellikle *Sıvânü'l-Hikme* eseri dikkate alındığında, Sicistânî'nin felsefe ve felsefe tarihi hakkındaki birikimi daha iyi anlaşılmaktadır.

Gerek Sicistânî ve çevresi, gerekse Bağdat'ı merkeze alarak ifade edecek olursak, Sicistânî'nin yaşamış olduğu X. yüzyıl ilmî, felsefî, dinî ve kültürel bakımdan oldukça renkli ve canlı olan İslam düşüncesi ve medeniyetinin önemli bir kesitini temsil ediyor görünmektedir.

2. Sicistanî'nin Hayatı

İslam felsefesi tarihinde iki büyük filozof olan Fârâbî'nin halefi, İbn Sina'nın ise selefi olan Sicistânî'nin tam adını İbn Ebî Usaybia, "Ebû Süleyman Muhammed bin Tâhir bin Bahrâm es Sicistânî el Mantıkî" şeklinde vermektedir. Mantıkî, mantıkla uğraştığı için ona verilen bir mahlastır (Useybia, Y yok, S. 427). İlk dönem tabakat kitaplarında tesâdüf edilmemesine rağmen, son dönemlerde yazılmış olan *Mecelletü'n Nisâb* adlı eserde onun tam adı, "Ebû Süleyman es-Sicistânî Muhammed bin Tâhir bin Bahrâm el A'var el Mantık el Hakim el Müneccim el Bağdâdî" olarak geçmektedir (Müstakim-Zâde, 2000, S. 70).

Tabakat kitapları, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin hayatı hakkında oldukça az bilgi vermektedir. Şayet *Sıvânu'l-Hikme* ve Sicistânî'nin öğrencileri olmamış olsaydı, gerçekten Sicistânî hakkında yeterli bilgi sahibi olamazdık. Bu nedenle Sicistânî'nin doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinememekte, fakat bazı olaylardan hareketle bir takım tahminlere ulaşılmaktadır. Buna göre Sicistânî'nin 300/912 yılında, ya da Bedevî'nin ifadesi ile hicrî IV. asrın üçüncü onlu yıllarında, İran'ın doğusuna düşen ve Hindistan'a sınır olan ve tarihte Sîstan olarak bilinen Sicistan'da doğduğu tahmin edilmektedir (Kraemer, 1986, S. 1-2).

Onun Bağdat'a yerleştiği tarihin (h. 327 m. 939)'dan önce olması gerekir. Çünkü bu tarihte, Bağdat civarında Abdülaziz b. Nübâte (Ö. H. 405) doğmuştu ve Sicistânî'den yıldız falına müracaat etmesi istenmişti. Sicistânî, bu meseleyi yeni doğan çocuğun "insanların en yalancısı olacağı" kehânetinde bulunan Ali b. Yahyâ ile müzâkere etmişti (Tevhidî, 1929, S. 292). Bu nedenle en azından bu tarihte, Sicistânî'nin Bağdat'ta olmuş

olması gerekir. Sicistânî'nin 311/923'te Sicistan hükümdarı olan Ebû Câfer'in maiyetinde iken kısa bir zaman sonra Bağdat'a geldiği kesindir. Bu nedenle Sicistânî'nin Bağdat'a gelişi, Bağdat'taki en meşhur filozoflar arasında belirli bir yere sahip olacak birisi olarak kendisini kabul ettirmeye başladığı ve Yahyâ bin Adî'nin ilim halkasına dahil olduğu 938 yılından önce olmuş olmalıdır.

Sicistânî'nin doğum tarihinde olduğu gibi ölüm tarihi hususunda da tabakat kitapları suskunluğunu devam ettirmektedir. Sicistânî'yi yakından tanıyan ve onun öğrencilerinden olan İbn Nedim de bu konuda bize yardımcı olmamaktadır. Ancak bu hususta şunu biliyoruz ki, Sicistânî, Tevhîdî'nin kaydettiğine göre ölüm tarihi 983 olan Adududdevle'nin öldüğü yıllarda yaşıyordu. Çünkü Ebû Süleyman ve arkadaşları Adududdevle'nin ölüm haberini duyduklarında bir araya gelmişlerdi ve Tevhîdî, Adududdevle'nin ölümünden sonra hocasının ekonomik yönden düşmüş olduğu üzüntü verici durumunu vezir İbn Sa'dân'a iletmişti. Vezir de Ebû Süleyman'a geçici olarak yardımda bulunarak onu rahatlatmıştı. Dolayısıyla bu tarihlerde Sicistânî'nin kesin olarak hayatta olduğunu söyleyebiliriz (Tevhidî, 1953, S. I/29-31; Margoliouth, 1926, S. 380-390).

İbn Nedîm'in Sicistânî'nin ölüm tarihini bildirmemesi hususuna gelince, İbn Nedîm, *Fihrist*'ine 987'de başladı, 990'da tamamladı. Bu tarih aynı zamanda onun ölüm tarihidir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, İbn Nedîm'in, Sicistânî'nin ölüm tarihini vermemesi, bu tarihlerde Sicistânî'nin hayatta olduğunu gösteren kuvvetli bir kanıt olamaz. Dolayısıyla Sicistânî'nin ölüm tarihini tespit şimdilik mümkün görünmemektedir. Bu nedenle yaklaşık bir tarih olarak 985 tarihini veya en azından bu yüzyılın son onlu yıllarını Sicistânî'nin ölüm tarihi olarak bizim de kabul etmemizde bir sakınca görünmemektedir (Kraemer, 1986, S. 81).

Gerek tabakat kitapları ve gerekse Tevhîdî'nin eserlerinden öğrendiğimize göre, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin fizîkî görünümü pek de hoş değildir. Yine kaynakların bildirdiğine göre, onun bir gözü kör ve aynı zamanda cüzzamla ilgili bir sıkıntısı da vardır. Bu nedenler, Ebû Süleyman'ın evine bağlanma sebebi olarak gösterilmektedir (Şehrezurî, 1988, S. 355-358; İbnü'l Kıftî, 1362, S. 283).

Tevhîdî'nin *el İmta' ve'l Muanese* adlı eserinden öğrendiğimize göre, Ebû Süleyman'ın oğlunun da babasına benzer bir kusuru vardır. Tevhîdî'nin şair olan el Bedîhî'den (Ö. 990) manzum bir şekilde vermiş olduğu alıntı, Sicistânî'nin hem fizyonomisini hem de onun bilimsel kişiliğini ortaya koymaktadır: "Ebû Süleyman zeki bir alimdir, ilminde bir noksanlık yoktur, Ancak ona bir göz gezdirdiğinde, onun yüzünün körlük ve cüzzam ne-

deniyle ürkütücü ve korkutucu olduğunu düşünürsün. Oğlu da bu hususta babası gibidir. Bu gerçekten tuhaf kıssalardan birisidir" (Tevhîdî 1953. S. I/31).

Kaynaklar tarafından onun evine bağlanma nedeni olarak gösterilen bu fizîkî kusurların veya hastalığın derecesini tam olarak kestirmek mümkün olmadığı gibi, Sicistânî'yi devamlı evinde oturan ve kendisinden ders almaya gelen veya evinde sürekli bir takım bilimsel problemleri çözmeye çalışan ve münzevi hayat süren bir kimse olduğu sonucunu çıkarmanın da mümkün olmadığı bir gerçektir. Çünkü Sicistânî, bazı toplantılara katılan ve hatta bazen dinlenmek için etrafıyla, mahallenin bazı önde gelenlerinden bir gurubun da bulunduğu kimselerle birlikte, bahar günlerinde Bağdat'ın dışına gezi düzenleyecek kadar da sosyal yönü güçlü olan bir kimsedir (Tevhidî, 1929, S. 163). Nitekim Sicistânî'nin evinde felsefe dersleri verdiğini bilmekle birlikte, onun halka açık bir takım konuşmalar yaptığından da haberdarız (Tevhidî, 1953, S. II/117). Bu nedenle kaynakların, fizîkî kusurları sebebiyle Sicistânî'nin evine bağlı kaldığı doğrultusundaki haberlerini tereddütle karşılamak gerekmektedir.

Sicistânî'nin eğitim ve öğretimi meselesine gelince; onun ilk dönemi, diğer bir deyişle, gençlik yılları Sicistan'da geçmiştir. Dolayısıyla ilk tahsilini de burada almış olmalıdır.

Sicistânî, Sicistan'dan Bağdat'a geldiğinde Mettâ bin Yûnus (870-940) ve Yahyâ bin Adî'den (893-974) ders almıştır (Useybia, S. 427). Sicistânî daha sonra Yahyâ bin Adî'nin ilim meclisinde önde gelen isimlerden birisi olmuştur. Nitekim Yahyâ b. Adî'den sonra da kendi ilim meclisinin başına geçmiştir. J. Kraemer'in de dediği gibi, Sicistânî'nin ilim meclisi İbn Adî'nin ilim meclisinin tamamını kapsamamaktadır. İbn Adî'den sonra, İbn Zur'a, İbn Suver (Ebû'l-Hayr el-Hasan b. Suver), (M.942-1056) Îsâ bin Ali gibi kimseler öğretimde kendi geleneklerine sahip iken, Tevhîdî, Kûmisî, Arûdî gibi İbn Adî'nin bir gurup öğrencisi Sicistânî'nin ilim meclisine katıldı, diğer bir kısmı da İbn Adî okulunun diğer üyelerine katıldılar. Yahyâ b. Adî'den sonraki dönemde genel olarak Hristiyan olanlar Hristiyan âlimlere, Müslümanlar Müslüman âlimlere yöneldiler. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, böyle bir ayrım mutlak değildir. Nitekim Sicistânî'nin ilim meclisinde dönemin genel entelektüel atmosferini yansıtacak şekilde Müslümanlar, Hıristiyanlar, Sabiîler, Mazdekîler gibi farklı din ve kültür çevresine ait kimseler antik eserlerle ilgili çalışmalarda fikir alış verişinde bulunuyorlardı (Kraemer, 1992, S. 6-7).

Tevhîdî, Sicistânî'nin dönemin filozofları içerisindeki yerini çok parlak bir şekilde resmetmektedir. Vezir İbn Sa'dân'ın İbn Zur'a, İbnü'l-Hammar,

İbnü's-Semh, Kûmisi, İbn Miskeveyh, Yahyâ b. Adî gibi bilginler içerisinde Sicistânî'nin felsefe ve ilimdeki yerini Tevhîdî'ye sorması üzerine Tevhîdî, Sicistânî'nin bilimsel ve kişisel özelliklerini şu şekilde ifade etmektedir: "Ebû Süleyman, nazar bakımından onların en dikkatlileri, derinlik bakımından onların en derinleri, düşünce bakımından en berrakları ve onların en başarılısıdır. O, ifadesinde tutuk, kitaplar hakkında az tetkik sahibi, fikirlerinde aşırı derecede bağımsız, muğlak ve zor problemler karşısındaki çıkarsamasında iyi, sembollerin yorumunda cüretkar ve bu birikimlerinden istifade ettirme hususunda cimridir" (Tevhidî, 1953, I/33).

Tevhîdî'nin Sicistânî ile çağdaşları arasında yapmış olduğu bu karşılaştırma belki hocasına bağlılığından dolayı biraz abartılı görülebilir; ancak, Sicistânî'nin evinin kadîm bilimlerin araştırıldığı, müzakere edildiği ve tartışıldığı bir mekan olduğu, günümüze denk düşen ifade ile bir okul olduğu ve burada yapılan öğretimin merkezinde de Sicistânî'nin bulunduğu göz önüne alınırsa, Tevhîdî'nin Sicistânî hakkındaki sözleri daha kolay anlaşılacaktır.

3. Sicistanî'nin Eserleri

Sicistânî'nin, felsefenin birçok alanında fikir beyan ettiği bilinmektedir. Onun varlık felsefesinden bilgi felsefesine, sanat felsefesinden ahlak ve siyaset felsefesine, dil felsefesinden mantık felsefesine, din felsefesinden kelam felsefesine kadar uzanan geniş bir alana hükmeden düşünce sahibi olduğunu bilmekteyiz. Özellikle onun antik felsefe hayranlığından (İbn Nedîm, 1996, S. 395) kaynaklanan felsefe tarihi ile olan ilgisi ve Antik filozofların düşüncelerine getirmiş olduğu yorumlar, oldukça farklı felsefî problemleri içermektedir.

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Sicistânî'nin söz konusu problemlerle ilgili düşüncelerini İslam felsefesini kuran, geliştiren ve daha sistemli bir duruma getiren Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi kendi ifadeleri ile ortaya koyma imkanımız oldukça zor görünmektedir. Bunun nedenlerini hem Sicistânî'nin yazmış olduğu eserlerin tamamının günümüze kadar ulaşmamasında, hem de onun eser kaleme almaktan ziyade, ilim meclislerinde kendisini felsefe öğretimine vermesinde aramak mümkündür. Ayrıca Sicistânî'nin öğrencisi olan Tevhîdî'nin, Sicistânî'den yapmış olduğu nakillerin çoğu, risâle çapında olan nakillerdir. Bununla birlikte tabakat kitapları Sicistânî'nin eserleri hakkında oldukça katkıda bulunmaktadırlar. En azından kaynaklar onun eserlerinin sayımı imkanını bize vermektedir. Bu bağlamda Sicistânî'nin eserleri konusu, tamamı günümüze kadar ulaşmamasından ötürü, "Sicistânî'ye Nispet Edilen Eserler" ve "Günümüzde Mevcut Olan Eserleri" şeklinde iki başlıkta ele alınacaktır.

4. Sicistânî'ye Nispet Edilen Eserler

1. *Makale fî Merâtibi Kuvâ'l İnsân ve Keyfiyyeti'l-İnzârâti'lletî Yunzeru bihâ'n Nefs mimmâ Yahdüsü fî 'Âlemi'l-Kevn*

2. *Kitâb fi'l-İnzârâti'l-Nevmiyye:* İbn Nedîm, *Fihrist* adlı eserindeki Ebû Süleyman es Sicistânî maddesinde böyle bir eser zikretmemekle birlikte, "*el Kütübü'l Müellefetü fi Ta'bîri'r Rü'yâ*" başlığı altında Sicistânî'nin, "*fi'l İnzârâti'n Nevmiyye*" adlı bir eserinin varlığından bahsetmektedir. Kazvînî'nin de işaret etmiş olduğu gibi bu eserin İbn Nedîm'in Ebû Süleyman es Sicistânî maddesinde vermiş olduğu ve bizim de yukarıda ifade etmiş olduğumuz eserle aynı olması muhtemeldir.

3. *Risâle fî İktisâsi Turuki'l-Fedâil*

4. *Resâil ilâ 'Adudi'd Devle 'Idde fî Fünûn Muhtelife mine'l Hikme ve Şerhu Kütübi Aristûtâlîs:* Bu risâlelerin günümüze kadar ulaşan ve A. Bedevî tarafından neşredilen risâlelerle aynı olması muhtemeldir.

5. *Mesâilü 'Idde Süile Anhâ ve Cevâbâtühü Lehâ*

6. *Kelâm fi'l Mantık*

7. *Te'âlîku Hikemiyye ve Mulah ve Nevâdir:* Sicistânî'ye nispet edilen bu eserin, büyük bir ihtimalle Sicistânî'nin felsefe ders notları olması gerekir. İbn Ebî Useybia, Sicistânî'nin bu eserinden bazı nakillerde bulunmuştur.

Sicistânî'ye tabakat kitaplarında nispet edilen bu eserlerin dışında, Tevhîdî'nin de Sicistânî'ye ait olduğunu ifade ettiği birkaç risâle söz konusudur. Tevhîdî'nin Sicistânî'ye yapmış olduğu bu isnatlar onun "*el-İmtâ ve'l-Muânese*" adlı eserinde geçmektedir.

8. Tevhîdî'nin nakletmiş olduğuna göre Sicistânî'nin vezir İbn Sa'dân'a yazmış olduğu bir risâlesi vardır. Bunu biz Sicistânî'nin kendi ifadesinden anlamaktayız. Risalenin konusu ve adı bilinmemekle birlikte, ifadelerden hangi maksatla yazıldığını anlayabiliyoruz. Tevhîdî ve Sicistânî'nin diyalogundan anladığımıza göre, Sicistânî'nin bu risâlesi, Adududdevle'nin ölmesiyle birlikte siyasi erkin değişmesi ve bir takım belirsizliklerin vermiş olduğu tedirginlik ve endişelerin en azından kendileri açısından giderilmesi bakımından oldukça önemli ve stratejik olmalı. Çünkü Sicistânî, vezire yazdığı ve büyük bir ihtimalle Tevhîdî'nin de haberdar olduğu bir risâleden bahsetmekte ve Tevhîdî'den vezirin risâle ve kendisi hakkındaki kanaatini soruşturmaktadır. Sicistânî'nin ifadelerinden onun bu risâlede vezire bir takım iltifatlarda bulunduğunu da anlamaktayız.

9. Aynı soruşturma ve konuşmanın devamında Sicistânî siyasetle ilgili bir takım düşüncelerini pek çok insanın da bulunduğu bir ortamda dile getirmiştir. Onun bu konudaki düşüncelerini dinleyen kimseler, kendisinden siyaset hakkında bir risâle yazmasını talep etmişlerdir. Sicistânî de belli bir dönemde bu konuda bir risâle yazdığını ve bunun da oldukça yaygınlık kazandığını, istinsah edildiğini ve hatta Cürcan valisi olan Kâbus'a hediye olarak gönderildiğini söylemiştir. Netice itibarıyla bugün elimizde mevcut olmasa da Sicistânî'nin siyaset felsefesi üzerine bir risâlesinin olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.

10. Yukarıda belirtmiş olduğumuz iki risâleden başka, vezir İbn Sa'dân'ın kendi hattı ile yazmış olduğu devamlı zihnini meşgul eden ve ana teması nefs-ruh ve beden münasebeti olan bir takım soruları Tevhîdî aracılığı ile Sicistânî'ye göndermesi üzerine Sicistânî'nin vermiş olduğu cevaplar, Tevhîdî tarafından yeniden gözden geçirilerek düzenlendikten sonra vezire takdim edilmiştir. Metnin tamamı *İmtâ'*da muhafaza edilmiştir (Taş, 2006, S. 17-19).

5. Sicistânî'nin Günümüze Kadar Ulaşan Eserleri

1. *Risâle fi'l-Muharriki'l- Evvel*:

Sicistânî bu risâlede risâlenin adından da anlaşıldığı gibi, "ilk muharrik"in doğasını Aristotelesçi bir bakış açısı ile irdelemektedir. Sicistâni'ye göre ilk muharrik hakkındaki en uygun inceleme metafizik ve fiziksel incelemeyi birleştirmekten geçmektedir. Sicistânî, ilk muharriki ele almadan önce konunun sıhhatli bir şekilde anlaşılabilmesi için yöntemin doğru ortaya konması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yolu da Aristoteles'in meseleyi nasıl ele aldığını iyi anlamaktan geçmektedir. Sicistânî'ye göre Aristoteles, *Fizik*'in sekizinci kitabında ele almış olduğu "ilk muharrik"i incelerken ne doğrudan "ilk neden" olan varlığı ne de ilk nedene bitişik olan "ilk nedenli"yi, diğer bir ifade ile "ilk müteharrik"i hedef almıştır. Aristoteles bu kitabında, "küllî ilkeler"i (el mebâdiü'l külliyye) ve bunun gibi fiziksel olayların genel kanunlarını tartışmıştır. Dolayısıyla konu, doğrudan olguların özüne (zevâtü'l ümûr) hasredilmiştir. Sicistânî, konu ile ilgili olarak şu tespitte bulunmaktadır ki, Aristoteles kendinden önceki filozoflardan farklı olarak, bu konuda mantık, fizik ve metafiziği birbirinden tamamen ayırmıştır. Aristoteles, kendisinde tahkik ve tasdike gereksinim duyulan burhan, cedel vb. kapsayan problemleri mantık ile, tabiî olması bakımından olguların küllî kanunları ve kuralları ile ilgili incelemeyi doğa felsefesi ile, metafizik kitabında ele almış olduğu problemleri incelemeyi de teolojik felsefe (el-felsefetü'l ilâhiyye) ile bir birinden ayırmıştır. Sicistâniye göre metafizik hakkındaki bir araştırma, ilâhî olguların özleri (zatları) hakkın-

da bir araştırma değil, teolojik olmaları itibarıyla zâtları konu edinmenin keyfiyyeti hakkında bir araştırma yapmaktır. Netice itibarı ile Sicistânî bu risâlesinde "ilk muharrik" problemini metafizik ve fizikî yöntemlerle irdelerken, her iki yöntemin birbirinden nasıl farklılaştığının da güzel bir örneğini vermektedir. Örneğin, doğal bir araştırmada "sûret" terimi ile maddede mevcut olan anlama, metafizik bir araştırmada maddeye şekil verene (el-musavvir) ve ona sûretleri lütfedene, ilâhiyatla ilgili bir araştırmada ise, kuvvelerin mertebelerinin kendisinde son bulduğu zâta işaret edilmektedir. Dolayısıyla, yapılan tanımlar da konunun ele alındığı disipline göre farklılaşmaktadır. Benzer bir yaklaşımla Sicistânî, "ilk muharrik"in de iki çeşit olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, ârızî olarak hareket eden dâiresel ilk müteharrik cismin tabiî bir sûreti, ikincisi ise hiç bir şekilde hareket etmeyen nihâî ilke olan "ilk muharrik"tir. Dolayısıyla bunlardan birincisi ikincisinin "nedenli"si olarak vardır.

2. *Makâle fî Enne'l Ecrâme'l UlviyyeTtabîatuhâTtabîa Hâmise ve Ennehâ Zâtü Enfüs ve Enne'n-Nefse 'lletî lehâ Hiye'n- Nefsü'- Nâtıka*:

Bu risâle, konu bakımından *İlk Muharrik* risâlesine oldukça yakındır. Burada Sicistânî, cisimlerin tabiatı ve hareketleri hakkında bir araştırma yapmaktadır. İnceleme, unsural cisimlerle ulvî cisimlerin tabiat ve hareketlerinin mukayesesi üzerine kurulmuştur. Sicistânî'ye göre ulvî cisimler canlıdır ve bunların tabiatı, kendi hareketlerinin ilkesi olan nefstir. Sahip oldukları nefslere en uygun olan tarz ise sadece akıl ve ilmî temyizdir. Onların sûreti olan nefs "ilk neden" ve "ilk muharrik"e öykünme isteği ile onları hareket ettirir. İlk neden de onları kendine sevgi duyulan (mahbûb) ve iyiliğin kendi izleyicisini (tâlibuhû) hareket ettirdiği gibi hareket ettirir.

3. Fi'l Kemâli'l Hâs bi Nev'il İnsân:

Tabakat kitaplarında bu isim ile Sicistânî'ye herhangi bir risâle nispet edilmemektedir. Risâlenin yukarıda da işaret etmiş olduğumuz gibi, Sicistânî'nin Adududdevle'ye yazmış olduğu risâlelerden bir tanesi olması gerekmektedir. Bu risâlenin Tahran nüshasında Sicistânî'nin Adududdevle'yi mükemmel model bir insan olarak nitelendirmesi buna işaret etmektedir.

Risâle, Aristoteles'i temel alan Plotinusçu bir ontoloji ve psikoloji bakış açısı ile kaleme alınmış görünmektedir. Eserde mükemmel insanın göksel cisimler vasıtası ile küllî akla iştirak etmesinden ibaret olan bir kemâl ve mutluluk anlayışı öngörülmektedir. Bu düşünce, ontoloji, bilgi, ahlak ve siyaset felsefesinde Fârâbî tarafından ortaya konulan felsefenin genel anlamda X. yy. İslam düşüncesinde, özelde ise Sicistânî'de devam ettirildiği anlamına gelmektedir.

Sicistânî'ye göre bu eserde Tanrı, varlıkları birbirinden ayrı ayrı ve türlü şekillerde yaratmıştır. Tanrı varlıklara kendi ilâhî sırlarından vermiştir; bu sûretle her bir varlık belirlenerek ortaya çıkmış ve yine her bir varlık kendine mahsus olan bir gayeyi haiz olmuştur. Tanrı varlıklara kendi ilâhî ışığından yaymıştır. Tanrı'nın ilk yarattığı varlık "akıl"dır. Akıl da "nefsi" yaratmıştır. Sonra Tanrı aklı nefse göstererek tabiat'ı yaratmıştır. Bu nedenle akıl, Tanrı ile diğer varlıklar arasında orta yerde bulunan bir aracı olmaktadır.

Sicistânî risâlede akıl, nefs ve tabiat şeklinde kurmuş olduğu kozmolojisini insanla tamamlar. Dahası, Sicistânî bu kozmolojiyi, siyasî, ahlâkî ve ilmî kemal sahibi olan mükemmel bir varlıkla özetler. Sicistânî'nin bu varlığı insandır. İnsan kuvvetler bakımından diğer varlıklar içerisinde en dengeli olanıdır. Onda ulvî ve süflî âlemin kuvvetleri toplanmıştır.

4. *fî Mebâdii'l- Mevcûdât*:

Hiç bir biyografik eser, Sicistânî'nin eserleri listesinde bu eserin başlığına benzeyen bir başlık zikretmemektedir. Ancak Paris Millî Kütüphanesinde 173 numaralı Arapça yazma, Hristiyan filozof Ali b. Zür'a'nın eserleri arasına girmiş olan bir risâle içermektedir. Adı, *Kelâm fî Mebâdii'l Mevcûdât* olan bu eser, Ebû Süleyman Tahir adında birine atfedilmektedir. Bu risâle, felsefe ve teoloji konusunda yazılmış bir eser olup, birbirinden ayrı iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda yazar, varlıkların prensiplerini, yetilerin mertebelerini ve ilk özü tavsîf eden sıfatları incelemektedir.

Aynı eser, aynı zamanda İbrahim b. el Assâl isimli bir kıptî'nin *Mecmûu' usûli'd Din* adlı teolojik çalışmanın 19. bahsinde de istinsah edilmiştir. Metni takdim ederken yazar, bu eseri kardeşi Hibetullah b. Assâl'ın Ebû Süleyman Tahir b. el Mantıkî'nin bir kitabında bulduğunu, Farag b. Circîs b. Afrâm'ın ise, Yahyâ b. Adî'nin şehadetine göre, onu "birlik"i izah etmek için yazdırdığını söyler.

G. Troupeau, *Mukâbasât*'ta geçen ve Sicistânî'den nakledilen biri Sicistânî'ye diğeri ise Aristoteles'e ait olan "tabiat" tanımının aynı olmasından hareketle, söz konusu risâlenin birinci bölümünün Sicistânî'ye ait olduğu, fakat ikinci bölümünün ona ait olmadığı kanaatine ulaşmıştır.

5. *Sıvânu'l-Hikme:*

Eser, kendisinden sonraki tabakat kitaplarının en büyük kaynaklarından bir tanesidir. Eser Beyhakî'nin yazmış olduğu *Tetimme Sıvânu'l Hikme*'de Sicistânî'ye nispet edilmektedir. Eser, Katip Çelebi tarafından yanlışlıkla Sâid b. Ahmed el Kurtubî'ye nispet edilmiştir. Eserin orijinali günümüze kadar gelmemiştir. Seçmeler ve özet olarak günümüzde iki rivâyeti söz

konusudur. Bunlardan birisi, *Müntehâb Sıvânu'l-Hikme*'dir. Söz konusu seçmeleri yapan kimse bilinmemektedir. Çünkü yazmalarda herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Bir diğeri ise, *Muhtasar Sıvânu'l-Hikme*'dir. Özet, Ömer b. Sehlân es Sâvî tarafından yapılmıştır.

A. Bedevî tarafından neşredilen *Sıvânu'l-Hikme* iki temel bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde "Târîhu'l Etibbâ", ikinci bölümde ise Yunan ve İslâmî dönem olmak üzere "Felsefe Tarihi" ele alınmaktadır.

Felsefe Tarihi ile ilgili kısım Thales ile başlar. Yahyâ en-Nahvî'ye kadar devam eder. Bu kısımda Ebû Süleyman belli bir dereceye kadar Huneyn b. İshâk'ın *"Nevâdir'ul-Felâsife"* adlı eserinden faydalanmıştır. Fakat *Müntehâb Sıvânu'l-Hikme* gerçekten *Nevâdiru'l-Felâsife*'den oldukça geniştir. Bu da Ebû Süleyman'ın kendi eserinde farklı kaynakları kullandığını göstermektedir.

Bundan sonra İslam Felsefesi ile ilgili kısım gelmektedir. Bu kısım Huneyn b. İshâk ile başlar ve onu Kindî takip eder, İhvân-ı Safâ risâlelerinin yazarlarından birisi olan Ebû Süleyman el Makdisî ile sona erer. Bu bölümde Ebû Süleyman es-Sicistânî ile ilgili bir bölümün bulunması ilgi çekicidir. Burada Sicistânî'den mütekellim değil gâib sîgası ile bahsedilmektedir. Bu durum, bize bu bölümün Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin kendisi tarafından yazılmadığını düşündürtmektedir. Nitekim benzer şekilde, Gimaret, Beyhakî'nin dışında *Sıvânu'l-Hikme*'yi Sicistânî'ye nispet eden başka bir kaynağın bulunmaması, onun bu eserde bir madde olarak bulunması, *Müntehâb*'ın yazarının Sicistânî'yi müellif olarak isimlendirmemesi, ölüm tarihi Sicistânî'den kırk yıl sonra olan İbn Miskeveyh'in ölümüne bir işaretin bulunması vb. nedenlerden dolayı eserin müellifi hakkında bir takım şüpheler ileri sürmektedir. Gimaret, aynı şekilde eserde birinci şahıs olarak iki kişinin bulunduğunu ifade etmekte ve bunlardan birisinin asıl müellif, diğerinin ise, *Müntehâb*'ın müellifi olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Beyhakî ve Şehrazûrî dışında hiç bir bibliyografik kaynağın Ebû Süleyman es Sicistânî'den *Sıvânu'l Hikme*'nin yazarı olarak söz etmemesi ve *Müntehâb*'ın müstensihinin de Ebû Süleyman'a herhangi bir nispette bulunmaması, Kraemer'in varsayımıyla Sicistânî'nin okulundan kaynaklanan bir çalışma şekliyle izah edilebilir. Bu bağlamda, Ebû Süleyman modern anlamda *Sıvânu'l Hikme*'nin yazarı değildir. Eserin ihtivâ etmiş olduğu metinler, ya onun okulunda incelenmiştir, ya da o ve onun arkadaşları tarafından toplanmıştır. Esas itibarıyla "Sıvânu'l Hikme" başlığı, bir kütüphane koleksiyonunu îmâ etmektedir. Dolayısıyla Sicistânî'nin üçüncü şahıs kipinde zikredilmesi ve ona bir madde ayrılması tuhaf değildir (Taş, 2006, S. 19-25).

Sicistânî'nin eserleri hakkında şunu ilave etmek gerekmektedir ki, Sicistânî'nin arkadaşı ve öğrencisi olan Tevhîdî'nin *el-Mukâbasât* ve *el-İmtâ' ve'l Mu'ânese* adlı eserleri, Sicistânî'nin felsefesini araştırmak bakımından Sicistânî'nin günümüze kadar ulaşan risâlelerinden daha önemlidir. Bu iki eserde farklı filozofların düşüncelerine yer verilmekle birlikte, Sicistânî'den yapılan nakiller daha yoğunluktadır. Bu durum, Tevhîdî'nin, Sicistânî'yi diğer meclis üyelerinden daha titiz bir şekilde takip ettiğini de göstermektedir.

6. Sicistanî'nin İlim Meclisi

Sicistânî'nin eserlerinin tamamının günümüze kadar ulaşmaması, ister istemez, Sicistânî'nin risalelerinin oluşturulduğu ve felsefesinin yaygınlık kazandığı ilim meclisi ve bu meclise katılanların kimliği ve katkılarını önemli hale getirmektedir. Bu durum aynı zamanda Sicistânî ile birlikte, bu dönemde hâkim olan felsefî muhtevayı öğrenmek ve Sicistânî'nin etkilerini araştırmak ve takdir etmek bakımından da önemli görünmektedir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî

Tevhîdî'nin tam adı, Ali b. Muhammed b. el Abbas Ebû Hayyân et Tevhîdî'dir. Tevhîdî nispetinin gerekçesi üzerinde farklı yaklaşımlar vardır. Bunlardan bir kısmı, bu ismin, Tevhîdî'nin babasının satmış olduğu hurma çeşitlerinden birisine nispet olabileceği üzerinde dururken, diğer bir kısmı da bu mahlasın dinî bir anlam yüklemek için verildiğini ifade etmektedir. Tevhîdî'nin mutezile mezhebine mensup olduğunu dikkate alırsak, Hasan es Sendûbî'nin de dediği gibi, bu mahlasın dinî bir nispet olabileceğini ifade edebiliriz. Tevhîdî'nin nerede ve hangi yılda doğduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak onun 922-932 yılları arasında Bağdat'ta doğduğu ve 1023 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Büyük bir edip ve Arap nesrinin en başarılı temsilcilerinden olan Tevhîdî, özellikle X. yüzyılın ikinci yarısında Bağdat, Hicaz, Horasan, Cebel ve Fars bölgesinde ortaya çıkan siyasi, sosyal, ilmi ve fikri gelişmeler için başlıca kaynaktır. Büveyhilerden beş vezirin yanında görev yapmış olması kendisine bu dönem süresinde devletin siyasi, sosyal ve kültürel yapısı hakkında en sağlıklı kaynak olma imkanını sağlamıştır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ arasında yaşayan ve haklarında yeterli bilgi bulunmayan Yahyâ b. Adî, İbn Zür'a, Ebû'l Hasan el Âmirî, İbn Miskeveyh, İsâ b. Ali, İbnü'l Hammar, İbnü's Semh, Ebû Bekr el Kûmisî ve hocası Ebû Süleyman es Sicistânî gibi bir çok filozof için onun verdiği ayrıntılı bilgiler düşünce tarihi bakımından oldukça kıymetlidir.

Tevhîdî, Ebû Süleyman es Sicistânî'nin ilim meclisinin önemli bir siması olarak görünmektedir. Aynı zamanda o, Sicistânî'nin düşünceleri bakımından da birincil kaynağımızdır. Hatta bu iki eserde Tevhîdî'nin Sicistânî'den yapmış olduğu nakiller, bu eserlerin genel olarak Sicistânî'nin felsefesini merkeze aldığını göstermektedir. Aynı zamanda, Tevhîdî'nin Sicistânî'den yapmış olduğu bu nakiller Sicistânî'ye nispet edilen risâlelerle felsefî bakış açısından örtüşmektedir. Bu bakımdan Tevhîdî'nin, en azından Sicistânî'nin fikirlerini sıhhatli bir şekilde naklettiği sonucunu çıkarabiliriz. Tevhîdî'nin Sicistânî'nin fikirlerini aktarmış olduğu iki önemli eseri olan "*Mukâbasât*" ve "*el İmtâ' ve'l Mu'ânese*"ye sıradan bir bakış, onun Sicistânî'nin fikirlerine herhangi bir sokuşturmada bulunmadığını, şayet bir konuda kendine has bir düşüncesi varsa bunu ifade ettiğini gösterir. Örneğin, Tevhîdinin, *Risâle fi'l Ulûm* adlı risâlesinde, aklın dinî hükümlere müdahale etmemesi gerektiği, felsefenin din ile bağlantılı olmadığı ve hikmetin dinî yasalara etki etmediği şeklindeki düşüncelere katılmadığını, fıkıhla mantığın, din ile felsefenin bir biriyle ilişkili olduğunu ifade ederek belirtmektedir. Tevhîdî'nin katılmadığı bu fikirler, daha sonra ele alacağımız gibi tam da Ebû Süleyman es Sicistânî'nin Felsefe- Din münasebeti hakkında ileri sürmüş olduğu fikirlere denk düşmektedir. Söz konusu risâleden Tevhîdî'nin Tasavvuf, Kelam ve İlm-i Nücûm hakkında da Ebû Süleyman es Sicistânî'den ayrıldığını görmekteyiz. Tevhîdî, Kelam ilmini değerlendirirken Sicistânî'nin, Kelam ve Kelamcılar hakkında söylemiş olduğu "doğruya isâbet etme kabiliyetinde olmadıkları" şeklindeki iddiasını destekleyecek hiç bir kanaat belirtmemiştir.

Tevhîdî'nin felsefeden sonra en çok ilgi duyduğu saha tasavvuf olmuştur. O hayatı boyunca mutasavvıf dostlar edinmiş, onlarla birlikte hacca gitmiş ve kendisi de sûfî kıyafetlerle dolaşmıştır.

Tevhîdî'nin, hayatının sonlarına doğru geçirdiği ruhi bir bunalım sonunda, eserlerini yaktığı biliniyorsa da, onların çoğu bu olaydan önce yayıldığı için yok olmaktan kurtulmuştur. Bununla birlikte Tevhîdî'nin eserlerinin sayısı kesin olarak bilinememektedir. Yakut, "*Mu'cemü'l Üdebâ*"da onun ondokuz eserinin adını vermektedir.

Eserlerinin başlıcaları şunlardır:

el-Mukâbasât: Hocası Sicistânî'nin evinde düzenlenen felsefe dersi toplantılarının bir tutanağı olup, 106 'mukabese'yi içine almaktadır. Daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi, söz konusu eser, Tevhîdî'nin düşüncesinden ziyade, Sicistânî'nin felsefesi bakımından oldukça önemli bir eser durumundadır.

el-İmtâ' ve'l-Mu'ânese: Tevhîdî'nin Büveyhîlerin veziri İbn Sa'dan'ın yanında bulunduğu sırada onun ortaya attığı problemler etrafında gelişen ve 39 gece devam eden ilmî, edebî ve felsefî sohbetleri, dostu Ebû'l Vefa el-Buzcânî'nin isteği üzerine kitap haline getirerek ona ithaf etmesiyle oluşan üç ciltlik bir eserdir ve birkaç defa neşredilmiştir. Bu eser de Sicistânî'nin felsefesini incelemek ve araştırmak bakımından oldukça önemlidir.

Bunların dışında Tevhîdî'nin şu eserleri vardır: *el İşâratü'l İlâhiyye*, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, *es-Sadakatü ve's-Sadîk*, *el-Hevâmi'l ve'ş Şevâmil*, *er- Risâletü'l-Bağdâdîyye* (Taş, 2006, S. 25-28).

Ebû Zekeriyâ es-Saymerî

Sicistânî'nin çevresindeki en önemli şahsiyetlerden birisi de Ebû Zekeriya es-Saymerî'dir. Mahlasından onun Saymara'dan olduğu anlaşılmaktadır. Bu isimde iki yerleşim yeri bilinmektedir. Bunlardan birisi Basra'nın yakınında, diğeri de Huzistan'ın kuzeyinde dağlık bir bölgededir.

> "Sıvânu'l-Hikme"de onun hakkında fazla bir bilgi mevcut değildir. Söz konusu eser onun sadece ahlakla ilgili bir takım düşüncelerini özetlemektedir (Sicistânî, 1974, S. 337). Bu bağlamda Tevhîdî'nin Mukâbasât'ı Saymerî'nin felsefî düşüncesi hakkında fikir veren yegane kaynak olarak görünüyor. Tevhîdî bu hususta küçümsenemeyecek mâlumat nakletmektedir. Bunlar, insan-nefs ve akıl münasebeti (Tevhîdî,1929, S. 161-162; Kraemer, 1986, S. 45-46), insan nefsini meşgul eden sürekli ve temel sorunlar, ilim-amel münasebeti ve bir sorun hakkında farklı cevapların verilebilmesi (Tevhidî, 1929, S. 223) vb. problemlerle ilgilidir. Bu problemlerden hareketle Saymerî'nin düşüncelerinin nefs üzerinde yoğunlaştığını ifade edebiliriz. Saymerî'nin Ebû Süleyman ile girmiş olduğu tartışmalardan da onun felsefî görüşlerinin kayda değer bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim nefsi sürekli meşgul eden sorunlar hakındaki düşünceleri ve onun hâlet-i ruhiyesi Sicistânî tarafından hem tasvip edilmiş hem de takdir edilmiştir (Tevhîdî 1929, S. 75-276).

Saymerî'nin tartışmış olduğu bir kaç problemin nakledilmesinin onun felsefî düşüncesi hakkında belirli bir fikir vermesi ve Sicistânî ile çevresinde hâkim olan felsefî yaklaşımların rengini göstermesi bakımından faydalı olacaktır.

Tevhîdî, Ebû Zekeriya Saymerî'ye şöyle diyen bir adamın durumunu sorar:

> Nefsim bana şöyle şöyle dedi, ya da "Nefsime şöyle şöyle dedim". Bu bağlamda ben, insan ve nefsini birbiri ile mülâki olan, birbiri ile konuşan bitişik iki komşu gibi görüyorum. Bu, insan ve nefsi arasında bir farklılık (beynune) olduğu anlamına gelmez mi?

> Saymerî bu soruyu şu şekilde cevaplar: "İnsan, ancak nefs aracılığı ile insandır. İnsan, nefsi kabul ettiği oranda bir form (sûret) sahibidir. Nefs ise bedeni sardığı/kuşattığı ve ona tasarruf ettiği oranda "nefs"tir. Bir kişinin "Nefsim bana dedi" ya da "Nefsime dedim" şeklindeki ifadesi, eğer bu söz gerçeğe uygunsa, o kişinin nefsinin şerefini idrak etmesi, kendine has formdan faydalanması ve aklın bu konuda aydınlanması/bilgilenmesi nedeni iledir. Halbuki madde, karışıklık, mizaç ve yetenek bakımından fesâda uğradığında, "aklım bana şöyle şöyle dedi" veya "aklıma şöyle şöyle dedim" diyemezsin. Çünkü aklın ufku yüce, bilgisi yüksek, tesiri (eser) en latif ve en arı, nesebi en şereflidir. İnsan nefs ile desteklenmiş (mütekavvamun) bir varlıktır. Hatta insan bununla kendisinin nefsi hakkında konuşması ve onu konu edinmesi, onun yapısını ve durumunu tahkik etmesi mümkündür. İşte nefs bir yönden akıl, akıl da bir yönden nefstir. Fakat bu incelikleri ifade etmek zordur. Eğer nefs bu konuda bir bilgi sahibi (müstenâratun) ise, insan, söz konusu nefs aracılığı ile kendisinde meydana gelen bilgi aracılığı ile kendi nefsi hakkında söz söyler, nefsi de insan ile ilgili nefste meydana gelen bilgi aracılığı ile insan hakkında söz söyler. Netice itibarıyla insan nefs, nefs de insandır (Tevhidî, 1929, S. 161-162).

Tevhîdî'nin kaydetmiş olduğu farklı bir tartışmada, Saymerî'nin nefsin temel problemleri hakkındaki düşüncesi ve onun hâlet-i ruhiyyesi ile ilgili ip uçları verilmektedir.

Saymerî, Ebû Süleyman Sicistânî'ye kendi düşüncelerini şu şekilde açmaktadır:

> Üstadım, nefsimde öyle şeyler buluyorum ki, bunlar, fikirlerimin temeli, kaygılarımın (hemmûn) dayanağı ve vesveselerimin esasıdır.
>
> Bunlardan birincisi: Anne kaygısı/düşüncesidir (hadîsü'l vâlideti). Annem ben daha çocukken ölmesine rağmen ve ölümünün üzerinden uzunca bir zaman geçmesine rağmen onu ve onun saygınlığını kafamdan atamıyor ve unutamıyorum.
>
> İkincisi: Şeriat sahibidir (hâdisü sâhibi'ş şerîati). Ben şeriat sahibinin durumunu da düşünmekten kendimi alamıyorum. Çünkü şeriat sahibi, dolaylı ve dolaysız olarak çekmiş olduğu acının üzüntüsüne rağmen, ashabının yönetimi (tedbîri) ve kendi işlerini üstlenmiştir. Onun bu durumdaki husûsîliği ve mükemmelliğine şaşarım. Gaybın neşri (Allah inancı) ve doğruluğa çağrısı onu kendi döneminde yaşayanlar arasında tek/benzersiz bir kimse yapmıştır...
>
> Üçüncüsü: Ölüm düşüncesidir. Ben ölümün ürkütücülüğünün dışında, ölümün lezzet ve zevkini tahayyül edemiyorum. Bazen onu

> hatırlamaktan kalbim kararıyor ve ondan tedirgin oluyorum. Bu düşüncelerden o kadar tedirgin oluyorum ki, bu durum beni ondan kurtulmak için ölümü arzu etmeye kadar götürüyor.
>
> Dördüncüsü: Tanrı düşüncesidir. Tanrı bütün düşüncelerden aşkın (ve ennehu fi e'lâ ercai'l fikri) ve nefsin saplantılarından uzaktır. Fakat buna rağmen aklım ve kalbim onu hatırlamaktan geri durmaz, ister açık ister gizli olsun, O'nun hakkında bir şeyler fısıldamaktan da vazgeçmez. Şu kadar var ki, bende O'nun bir sûreti, bir ölçütü ve tahayyülü de yoktur. Fakat Tanrı'nın yüceliği, O'nun bilincinde olmayı, O'nun hissedilebilirliğini, hakkında açıklama yapılabileceğini ve O'na îmâda bulunulabileceğini dayatmaktadır (Tevhîdî, 1929. S. 275-276).

Sicistânî, Saymerî'nin nefsi meşgul eden temel sorunlar üzerindeki düşüncelerini dinledikten sonra onu takdir eden şu katkılarını ilave eder: "Bu durum, aydınlanma/bilgilenme noktasında oldukça yüksek bir bilgi (haber), arınma noktasında ve sifâretin devamı hususunda harika bir durumdur. Bu pınardan içmeyen bir kimse, bunun, itidal ve mizacın bozulduğunda hakim olan bir vesvese olduğunu düşünür. Hâlbuki durum öyle değildir. Hatta bu, temenni edilen seçilmiş bir gaye ve nihâî bir amaçtır.

Anne, kendisinden hissî bir başlangıç (el mebdeü'l hissî) mülahaza edilmesi nedeni ile sevilir. İlk ilkenin anne hakkında ve annede mülahaza edilmesi, fazîletli bir nefsin seciyesinden ve temiz bir fıtratın doğasındandır. Bütün bunlar, bu fikirler arasındaki benzer durumlarla birlikte 'Mutlak İlk Mebde"i idrak etmektir" (Tevhidî, 1929, S. 276).

Bu arada Sicistânî'ye şöyle bir soru yöneltilir.:"Bu nokta niçin anneden başka bir şey değildir?" Sicistânî bu soruyu şu şekilde cevaplandırır: "Bu annedir; çünkü, annenin, saygınlığı his bakımından daha büyük, dolaysız ve belirgin, gücünün zayıflığına rağmen şefkati daha çoktur. Baba da hissî bir fâildir, fakat onun failliği süreksiz ve dolaylıdır; devamlı bir velâyeti yoktur. Baba sadece bir 'ilk'tir. Anne ise hâmile olan, doğuran, süt veren, sütten kesen, yetiştiren ve terbiye edendir. Dolayısıyla çocuğun anne arzusu ve anne hissi, ona olan âşinâlığı ve tutkusu daha fazladır" (Tevhidî, 1929, S. 276).

Sonra Ebû Süleyman şöyle dedi:

> Ölüm tahayyülüne gelince, bunun nedeni, nefsin ölümsüzlük (meâd) mülahazası, ona meyletmesi ve ona doğru evirilmesidir. (tekallebe) Çünkü ölümsüzlük düşüncesi, başlangıç ve sonu kuşatan bir düşüncedir. Bu noktaya nefs, dünya hapishanesinden kurtulmaya engel olan surlara benzeyen bedeni ve elementlerin terkîbinden

> kurtulmadıkça ulaşamaz. Bu durum da, ölüm diye isimlendirdiğimiz bir şeydir ki, sadece bir mekandan diğerine geçmektir.
>
> Şeriat sahibinin zihni (nefsi) meşgul etmesi ise şundan dolayıdır: Kânun koyucu, hayrı takip eder ve mutluluğa götürür. Bu nedenle erdemli nefs, kânun koyucu hakkında bir çok araştırma yapar. Dolayısıyla, onun nurunu elde etmek, emir ve yasakları ile doğru yolu bulmak, söz ve fiilleri ile nefs temizliğine ulaşmak için bu şahsın arzulanması ve onun tefekkür edilmesi ikiye katlanır.
>
> Nefsin bu sınırlardan ilk ve nihâî gâyeye tırmanması, nefsin hiç bir kaygı ve endişenin bulunmadığı dinginliği (itminânı) talep etmesi nedeniyledir. Doğrusu bu düşünceler (el havâtır) güzel/hayırlı bir imkandır. Bu hissedilen şeyler bir giriş(ve hâzihi'l meşâiru fâtihatun), sonlar kendisine delil getirilen (ve hâzihi'l evâhiru meşhûdun) ve ilkler de mevcuttur (ve hâzihi'l evâilu mevcûdun). Bu düşüncelerin birbirini izlemesi, bunların muhafaza edilmesi ve onlara yaklaşılmaya çalışılması nispetinde insan, ilâhî güzellik, bâki kazanç, ilim, hikmet, cömertlik, iffet, şecâat, hayır, adâlet ve temizlik gibi ilâhî ahlâkı (el ahlâku'l ilâhiyye) elde etme noktasındadır. Bu erdemler, hikmetli nefs ve seçkin bir tabiat için söz konusudur" (Tevhidî, 1929, S. 277-278).

Tevhîdî, Saymerî'nin ilim ve amel ilişkisi konusundaki bir tartışmasına şahit olduğunu ifade ederek, onun bu konudaki görüşlerini şu şekilde nakletmektedir: "İlim bir canlının hayatı, bilgisizlik (el cehlü) ise ölümüdür. Câhil hayatta iken ölü olduğuna göre ölümünden sonra onu nasıl bulacaksın? İlim hayatta bir canlının hayatı olduğuna göre, şüphesiz o, ölümünden sonra da hayattır" (Tevhidî, 1929, S. 201).

Bu ifadelerden sonra Saymerî bilgi ve ameli tartışarak şöyle demektedir:

> Bilginin dalları vardır ve onun en şereflisi 'İlk Gerçek'in (el Hakku'l Evvel) bilgisidir. İlim akılsal olanın, amel ise, duyusal olanın dayanağıdır. Amel, rasyonel akla (Nefs-i Natıka) ters düşen şehevî ve gazabî nefsin terbiyesidir. İlim akılla kontakt kurmaya çalışmak ve arzulamak, onunla birleşmeyi istemek, onun derinliklerine dalmak ve onun vahdetine ulaşmaktır. Amel mutluluğa giden yola hazırlanma eylemi iken, bilgi mutluluğu elde etmektir. Bilgi sırf ışıktır (Nur). Onun nuru seni aydınlatır ve parlatır, arındırır ve süsler, güzelleştirir ve nurlandırır... Bilgi birisini, bilen ve bilinenin, akleden ve akledilenin gerçekten birlikte mevcut olduğu güvenilir bir yere götürür (Tevhidî, 1929, S. 201-202).

Saymerî'nin ahlak ve bilgi felsefesi üzerine yapmış olduğu bu tartışma, bilgi ve amelin mutluluğa erişme hususunda birbirini destekleyen iki unsur olduğudur. Amel gerçeğe giden yolda bir arınma süreci olarak karşımıza

çıkarken, bilgi bu arınma neticesinde ulaşılan nihâî nokta olmaktadır. Bu bağlamda hem amel, hem de bilginin son gayesi, İlk Gerçek'in bilgisine ulaşmaktır ki, o da mutluluktur. Bu da amel ve bunun devamı niteliğinde olan bir bilgi meselesi olduğuna göre aklî bir mutluluk olmalıdır. Yukarıda bilen ve bilinen, akleden ve akledilenin bir olduğunu dile getiren betimleme bunu göstermektedir.

Saymerî'nin de ifade etmiş olduğu gibi böyle bir bilgi, bilgilerin en şereflisi, yani en yükseğidir. Dolayısıyla bu tür bir bilginin değeri üzerinde herhangi bir tartışma yapılamaz. Ancak elde etmiş olduğumuz veya kullanmış olduğumuz her bir bilginin değeri bu şekilde yüksek değildir. Nitekim tek bir gerçeğin karşılığı olarak kullanmış olduğumuz bilgilerdeki farklılaşmaların nedeni de budur. Bu tür bilgilerdeki farklılaşmayı Saymerî, bir taraftan konu edilen objeye bağlarken, diğer bir taraftan objeden kaynaklanan bir eksiklik olarak değil de, doğruyu konu edinen kimselerin doğruya farklı cihetlerden yaklaşmasına bağlamaktadır. Diğer bir ifade ile, bilgideki farklılaşma sorulan soruya bağlıdır. Saymerî bu konudaki görüşlerini Tevhîdî'nin ifadeleri ile şu şekilde belirtmektedir:

> Bir kısım soruların cevabı basit iken, diğer bir kısım soruların cevabı farklı bakış açılarından ele alınabilir. Bu nedenle, farklı bakış açılarından hareketle belirli bir sonuca ulaşanların cevabı farklılaşır. Neticede bir cevap, cevabı oluşturan bir kısım unsurların bir birini desteklemesi ve kanıtlaması hâdisesidir. Halbuki, ilk feyz ve genel cömertlik herkese uygun ve eşit miktarda ulaşmıştır. Bilinmeyen bir şey araştırıldığında, o konudaki deliller birbirini destekler, benzer olanlar birbirine tanıklık eder, o konu üzerindeki düşünceler birbirini izler ve dolayısıyla cevaplar da farklılaşır; bir yönden cevap olan aynı zamanda diğerinin cevabına muhalefet eder. Halbuki gerçek bizatihi muhtelif değildir. Cevaplardaki çeşitlilik ise, daha çok o konuda araştırma yapanların kendi kabul edebilecekleri yönleri ele almaları ve bu doğrultuda bazen bir işâret, bazen de bir ibâre ile kendi kabul edecekleri neticeyi izah etmeleri nedeni iledir. Bir kısım kimse bu ihtilafın gerçekten kaynaklandığını zannetmiştir. Halbuki ihtilafın nedeni gerçeği araştıran kimselerdir (Tevhidî, 1929, S. 223).

Saymerî, Bağdat'taki bir bölge olan "Bab et Tak"taki kitapçılarda Sicistânî'nin de bulunduğu bir mecliste yapmış olduğu bir tartışmada bütün sıfat ve niteliklerden, isimlendirmelerden münezzeh olan Tanrı fikrini, 'şey' problemini tartışırken ortaya koymaktadır. Saymerî'ye göre Tanrı, isim, fiil, harf, sıfat, masdar, zarf ve hal gibi dilin hiçbir unsuru ile isimlendirilemez. Tevhîdî'nin nakletmiş olduğu Saymerî'nin bu düşüncesi muhtasar olarak şu şekildedir:

> Saymerî'ye şu şekilde bir soru yöneltildi: Tanrı'ya 'şey' demediğin bize ulaştı. İnsanların çoğuna göre mârûf olan bir şeyin tersini söylemek imkansız değilse de, çirkin bir görüş değil midir? Saymerî buna şu şekilde karşılık vermiştir: Tanrı bir isim ya da fiil, harf, sıfat, masdar, zarf ve hal gibi dilin diğer kısımları ile adlandırılamaz. Çünkü bütün bunlar Tanrı'nın spesifik bir şey olduğunu îmâ eder. 'Şey' terimi hem "madum"a (yokluğa) hem de duyularla belirginleşen, akılla îmâ edilen, realitesi olan ve olmayan şeylere tatbik edilebilir.Yani terim olarak 'şey' hem olan hem de olmayan her şey için kullanılır. Halbuki o (şey), bütün varlığın ve her şeyin kaynağı olan ve her şeyden yüce olan Tanrı'ya tatbik edilemez (Tevhidî, 1929, S. 186-188).

Aynı tartışmada Ebû Süleyman, Tanrı'ya 'mevcud' denilemeyeceğini ifade ederek arkadaşının fikrini destekler ve onu savunur.

Saymerî'nin bu düşüncelerinin dışında Tevhîdî, onun nefs - beden ilişkisi ve nefs ve bedenin mübayeneti üzerindeki düşüncesini Sicistânî'nin evinde nefs üzerine yapılan uzun bir tartışmayı naklederken vermektedir. Saymerî, burada nefs ve beden ilişkisini bir takım imgelerle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre nefsin yazgısı bedenin yazgısı ile aynı değildir. Diğer bir ifade ile nefs ve beden sürekli aynı kaderi paylaşmazlar. Çünkü Saymerî'nin sembolik ifadesi ile nefs, bir kutu içindeki inci, ya da denizin derinliklerindeki bir mücevher gibidir. Dolayısıyla nefs bozulacak ve fesada uğrayacak herhangi bir şey değildir. Buna karşılık Saymerî, bedeni soğan ve soğan kabuğu benzetmesi ile açıklamaya çalışarak, soğanın soğan kabuğu ile birlikte fesada uğradığı gibi, bedenin de fesada uğrayacak bir yapıya sahip olduğunu ifade eder (Tevhidî, 1929, S. 321-326).

Ebû'l Feth en-Nûşacânî

Ebû'l Feth Nûşacânî, Horasan'da bir kasaba olan Nuşacan/Nuşagan'dandır. O, *el İmtâ' ve'l Mu'ânese* adlı eserde Sicistânî ile birlikte dönemin tipik bir çağdaş filozofu olarak zikredilir. Nûşacânî, Sicistânî'nin ilim meclisine dahildir. Tevhîdî, *Mukâbasât*'ın son kısmını onun tanımlar hakkındaki düşüncelerine ayırmıştır (Tevhidî, 1929, S. 359-378).

Tevhîdî'nin *Mukâbasât*'taki nakillerinden onun kendi başına ders verebilecek konumda olan bir filozof olduğunu anlayabiliyoruz. Bunlardan bir tanesinde Nûşacânî, "ilk neden"in bütün mahsûsât (duyusallar) ve ma'kûlâtın (akılsalların) illeti olduğunu bir grup arkadaşı ile tartışmaktadır. O, bu tartışmasında bütün görülen, mevcut olan, akledilen ve hissedilen her şeyin sebebinin ilk neden olduğunu ve ilk neden'in de fiillerinde bir kasıt, amaç, murat, ihtiyar, düşünce (reviyye) bir yöneliş (teveccüh), niyet (el

azîme), çaba (muâlece), temas (mübâşere), meşguliyet (müzâvele) uğraş (muhâvele) içinde olmadığını ifade etmektedir. Gruptan bir kısmı, bunun üzerine Nûşacânî'ye şu şekilde bir soru yöneltir: "Şayet İlk Neden'in fiillerinde bir maksadı yoksa O, nasıl olur da himmetli bir varlık olarak nitelendirilebilir?" Nûşacânî, kendi iddiasının rasyonel olmasına rağmen, bu tezin ispatının gerçekte zor olduğunu ve fakat buna rağmen tatmin edici bir şekilde cevap vermeyi de kabul etmiş görünmekte ve şöyle demektedir:

> Bizim kasıtlı ve maksatlı eylemlerimizden bir kısmı eksik ve kusurlu olarak meydana gelirken, bazen hiç bir maksat ve amacı olmayan fakat buna rağmen yine de şaşılacak bir şekilde düzenli olan fillerimiz vardır. Bu şekildeki düzenli fiillerimiz, daha aşkın ve sürekli bir tarzda olan ilk neden'in eylem biçimini ortaya koymakta, kasıtlı ve amaçlı olmasına rağmen eksik ve kusurlu olan eylemlerimiz de bizim eksikliğimiz ve yetersizliğimizi açıklamaktadır. Bunlardan birinci kısım eylemler, sanki bizim için Allah tarafından yapılan eylemler olup, bir lutuf ve nimettir. Bu nedenle de bu tür eylemler, bizim şükrümüzü ve övgümüzü artırır. Bu eylemler ilk nedenin kendi fiillerini bu şekilde, fakat daha yüce bir tarzda gerçekleştirdiğini ortaya koyan bir tarzdır. Ancak biz bunu temsîlî olarak ifade edebiliyoruz.
>
> İkinci tür eylemler ise, kemâlimizdeki noksanlığı, kudretimizdeki acziyeti bildirmektedir. Çünkü kudret, ru'yet ve maksat lutfedilmiş ve verilmiş olan şeylerdir. Fiil mümkün, tahayyül vakidir ve fakat bununla birlikte fiil gerçekleşmez, maksat da hasıl olmaz. Akıl bu iki tür fiil arasındaki derece farkını bilir. Bunlardan birisi ilk nedenin eylemidir ki, onun eyleminde yukarıda ifade edildiği gibi hiç bir kasıt, düşünce ihtiyar ve niyet yoktur. Dolayısıyla insan eylemlerinden bir kısmı sürekli olarak maksatsız, düşüncesiz, niyet ve irâdesiz meydana geliyorsa, Tanrı'dan sadır olan fiillerin de bu tarzda gerçekleşmiş olması Nûşacânî'ye göre yadırganmamalıdır.

Nûşacânî, tartışmanın buraya kadar olan kısmında Tanrı'dan sudûr eden fiillerin maksatsız bir şekilde ortaya çıktığını açıklamaya çalışmakta, meselenin daha iyi anlaşılması için de insandaki maksatsız ve irâdesiz gerçekleşen, fakat düzenli olan fiillerle bunun imkanına işaret etmektedir. Ancak insan eylemleri ile Tanrı eylemleri özdeş değildir. Tanrı eylemlerini, Nûşacânî'nin ifade ettiği şekilde izah etmeye çalışmak, insan eylemlerinin de aynı şekilde meydana geldiğini göstermek için yeterli değildir. Nitekim Tevhîdî, böyle bir eksikliğin farkında olmalı ki, Nûşacânî'ye şu şekilde bir soru yöneltir: "İrâdesiz ve kasıtlı olmamasına rağmen düzenli ve mükemmel fiiller insandan neden çıkar? Nûşacânî bu soruyu şu şekilde yanıtlar: İnsanda meydana gelen irâdesiz ve maksatsız, fakat düzenli fiillerin nedeni, insanda mevcut

olan ilâhî ve rabbânî bir cüzdür. Tevhîdî, Nûşacânî'ye, "O halde insandaki ikinci tür fiiller neden meydana gelir?" şeklinde bir soru daha yöneltir. Bunun üzerine Nûşacânî, insanın heyûlâsının yüce, fakat tıynetinin düşük olduğunu belirterek, bu tür eylemlerdeki eksikliği sûretimizin madde ile karışık olmasına bağlamaktadır (Tevhidî, 1929, S. 183-186).

Nûşacânî, Tanrı'nın, diğer bir ifade ile Neoplatonik evren kurgusundaki 'Bir'in her şeyin kaynağı olduğu ve bununla birlikte bütün niteliklerden tenzih edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, Nûşacânî, Tanrı'yı o kadar çok tenzih etmektedir ki, dilin hiç bir unsuru ile Tanrı nitelendirilemez.

Nûşacânî'nin bu tarz yaklaşımı Tanrı-evren münasebetinde de kendini net olarak hissettirmektedir. Dolayısıyla Tanrı-evren münasebetini ifade ederken kullanılan dil, bize bir takım resimler vermenin ötesine geçemez. Bu nedenle bu münasebeti kavramaya çalışırken kullanılan kelimelerin lafızlarına takılmadan, tamamen aklî bir alan içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Nûşacânî'ye göre dilin bize vermiş olduğu resimler vasıtası ile ulaşmış olduğumuz aklî seviye, gerçek iyilik ve mutluluk ve aynı zamanda insanın gerçek manada varlık kazanması durumudur (Tevhidî, 1929, S. 196-197). Nûşacânî'nin bu tarzdaki düşünceleri, tamamen Sicistânî'nin fikirleri ile örtüşmektedir. Dolayısıyla tenzihçi Tanrı düşüncesinin, Sicistânî ve okulunun genel düşünce karakterini yansıttığını ifade edebiliriz.

Nûşacânî, her şeyin Tanrı'dan sudur etmesini (münbecesü'l eşyâ) ve sudurun, diğer bir ifade ile Tanrısal cüzün insanda nasıl devam ettiğini aşağıda şu şekilde dile getirir:

> Bütün her şey gerçek ve bir tek olan Tanrı'dan taşmıştır (münbecesün). Tanrı her şeyin kaynağıdır ve her şey O'ndan sudur eder ve kendi kökünü O'nda bulur (fihi yeğîdu ğaydan). Burada ayrılma (fasl) ve birleşme (vasl) şeklinde tarif edilen şey (yürsemu) lafza göre değil, akla göredir. Yani her şeyin Tanrı'dan sudur etmesi ve her şeyin ontolojik kökenini Tanrı'da bulması, Tanrı'da nesnel bir artış ve eksilme anlamına alınmamalıdır. Çünkü Nûşacânî'ye göre, formlar, tanımlar ve ilinekler, ilâhîyat alanında nefyedilmiştir. Fakat bunlar nefsleri harekete geçiren resimler ve gerçeğe ulaştıran kelimelerdir. Bunları işiten bir kimse bütün bunların ötesine geçer. Bu resimler, daha tam ve daha güzel, kelimeler daha bedîhî ve daha net olduğunda, harekete geçirme işi daha latif, idrak etme olayı daha yüksek olur ve dolayısıyla bir îzahtan diğer bir îzâha geçilir, bir lafız diğer bir lafza tercih edilir. Bu harekete geçirmenin örneği formlarda, çizgilerde sûret ve nakışlarda mevcuttur (Tevhidî, 1929, S. 196-197).

Sonra Nûşacânî, birliğin çokluk âleminde nasıl devam ettiğini şu şekilde ifade eder: Birlik her şeye yayılmış, her şeyi tamamen kuşatmış ve her şeyi tamamen içine almıştır. Bu nedenle bunlar, birlik bakımından birbiri ile bağdaşır ve birbiri ile uyum içindedir. Çokluk bakımından ise birbirinden farklılaşırlar. Bu konuyu araştıran bir kimse, birlik ve çokluk arasındaki ilişkiden doğan 'bir'in bu durumunu, bazen dâirenin merkezi, bazen dış yüzeyi ve bazen de denizdeki bir inci şeklinde îmâ eder. Dolayısıyla Tanrı, her şeye nüfuz eder. Söz konusu edilen 'merkez-dâire' arasındaki ayırım tamamen farazî bir ayırımdır, yoksa gerçek değildir. Bu açıdan her şey 'bir'e nispet edilir. Ancak 'bir'in şeyler ile birleşmesinde farklılaşmalar söz konusudur (Tevhidî, 1929, S. 196-197).

Nûşacânî'nin haklı olarak vurguladığı gibi, birlik ve çokluğun dil ile ifadesi oldukça zor ve kapalıdır Bu problemin anlaşılması, dil ve dilin unsurlarına ve lafızlarına takılmaktan öte, tefekkür ve idrak etmeye bağlanıyor görünmektedir. Kullanmış olduğumuz dil ve lafızlar birer sembol ve mânâyı yakınlaştırıcı ve uyarıcı bir vasıta olarak görülüyor. Dahası bu dolaylı anlatımdan bir şeyler kapabilmenin temel şartı, Nûşacânî'ye göre, kişinin temiz bir tabiata sahip olmasıdır. Ona göre temiz bir tabiata sahip olan kimse kapalı bir şekilde ifade edilen anlatımlardan, anlatılandan daha fazla şeyler mülâhaza edebilir (Tevhidî, 1929, S. 196-197).

Mukâbasât'ın bir başka kısmında Nûşacânî, 'varlık'ı iyilik ve kötülük temelinde kategorize eder. Ona göre varlığın bir kısmı kötü niteliklere sahip olma bakımından yok (ma'dûm) hükmündedir (Tevhidî, 1929, S. 215-220). Eğer durum böyle ise bir kısım varlık da iyi niteliklerinden dolayı var (mevcûd) kabul edilmelidir. Nûşacânî'nin bu düşüncesi, Neoplatoncu bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bilindiği gibi, özellikle Plotinus'un varlık, bilgi ve ahlak felsefesini de kuşatan sudur nazariyesindeki varlık zinciri esas itibarıyla kavranılır ve duyulur dünyadan oluşmaktadır. Bunlardan kavranılır dünya hiç bir değişimin olmadığı ve iyiliğin hâkim olduğu bir dünyayı temsîl etmektedir. Buna karşılık mahsûsât âlemi ise her an değişimin vaki olduğu, 'bir'den sudur eden ışığın sönükleştiği, kevn ve fesâdın hâkim olduğu bir evrendir.

Plotinus'un varlık felsefesinde mâkûlât âleminin son varlık zinciri olan 'tabiat'ın açılımı olan maddî evren, İslam felsefesi geleneğinde kullanılan tabiri ile kevn ve fesat evreni (oluş ve bozuluş âlemi), kötülüğün hakim olduğu bir evrendir. Ancak bu mutlak bir kötülük anlamına alınmamalıdır. Çünkü duyusal dünya, tanrısal bir kökene sahiptir. Fakat, ışık metaforunun işaret ettiği gibi, duyusal dünya kaynağından uzaklaştıkça mükemmelliğini kaybetmiştir. Plotinus'a göre bu dünyadaki eksikliğin en temel nedeni

maddedir. Bu nedenle duyusal dünya, kendisine form veren ilkesi nedeni ile güzel ve tanrısal, maddesinden dolayı da kötüdür (Plotinus, 1952, S. I. 8. 7.)

Nûşacânî'nin iyilik ve kötülük temeline dayalı olarak ortaya koymuş olduğu 'varlık' ve 'yokluk' kategorisini bu doğrultuda anlamak gerekmektedir. Nûşacânî'ye göre zaten böyle bir kategorik ayrım akıllı ve zeki kimselerin, hikmet erbâbı ve filozofların anlayacağı bir durum olarak görünüyor. Demek ki, ona göre Neoplatoncu bir yorumla kötülük yokluk, iyilik de varlık anlamına gelmektedir. Nûşacânî bu doğrultudaki düşüncelerini mutlulukla da ilintilendirerek şöyle ifade etmektedir:

> Bu sınıflandırma açıktır. Eğer onu kendi yapında mevcut olan akıl ve zekâ ışığı ile anlayamıyorsan hikmet erbabına ve filozoflara başvur. Eğer bu düşünceleri anlarsan bilinmeyen hikmet ve saâdeti de zamanla elde edeceksin ve o zaman "madum" hükmünde olsan bile "mevcud" olacaksın. Eğer bu kavramları anlarsan bu dünyada seni iyilikler (hayrat), âhirette de saâdet kuşatacak, dolayısıyla o zaman madum olsan da mevcut, fânî olsan da bâkî, kaybetsen de elde eden, hakaret edilsen de mutlu olan, ölsen de hayatta kalan, sır olsan da zâhir olan, kıyıda köşede kalsan da ulu olan, âciz olsan da kâdir olan, inkar edilsen de mârûf olan, câhil olsan da âlim bir kimse olacaksın. Bu noktada elde etmeden zenginliğe ulaşacaksın, ibâresiz konuşacaksın, âletsiz yapacaksın, sürekli tat alacaksın, kesintisiz kazanacaksın, eziyetsiz yaşayacaksın ve hiç bir uğursuzluğa uğramadan sürekli mutlu olacaksın. (Tevhidî, 1929, S. 215-220).

Nûşacânî'ye göre, her ne kadar maddî evren, yani kötülük, yokluk kabul edilse de, insanda tanrısal âlemin bir uzantısı olan iyilik öz itibarıyla vardır. Bu öz, kendi varlığını hâkim kıldığı oranda varlıktan söz etme imkanı söz konusudur. Bunun da yolu akıldır.

Nitekim Nûşacânî, İnsanı tabiat ve akıl arasında bir konumda görmektedir. Ona göre insan, tabiat itibarıyla bozulmaya ve fesâda meyillidir. Ancak insan aklı aracılığı ile kendisini mükemmelleştiren ve kemâle erdiren şeyleri seçer. İnsan tabiatı, insanın kendi yapısında var olması nedeni ile güçlü iken, insanın rasyonel tercihi, aklî kavrayışın insanın ötesinde bir şey olması nedeni ile zayıftır (Tevhidî, 1929, S. 215-220). Herhalde Nûşacânî'ye göre, insanda mevcut olan bu zayıf bağın güçlendirilmesi ve kendi kaynağına döndürülmesi gerçek varlık kazanma anlamına gelmektedir. Yukarıdaki metnin muhtevâsından hareketle bu durumun, salt aklın, salt iyiliğin hakim olduğu, kevn ve fesattan uzak olan insanın 'ikinci varlığı'(vucûduhû sânî), yani ahiret hayatı olduğunu anlıyoruz.

Nûşacânî'nin bu düşüncesinden başka Tevhîdî, *Mukâbasât*'ın son kısmını onun tanımlar üzerine yapmış olduğu tartışma ile kapatmıştır. Bu tartışmada Aristoteles'in 'dost' tanımı dile getirilmektedir: "Dost, sen olan diğer bir kimsedir." Nûşacânî, bu tanımın doğru olduğunu; fakat, tanımlanan şeyin mevcut olmadığını ifade eder. Onun yapmış olduğu bu yorumun şaşkınlık yaratması üzerine Tevhîdî, böyle bir tanımın kullanılma nedenini ve Aristoteles'in gerçekliği olmayan böyle bir tanımı yapmasındaki maksadının ne olduğunu sorar. Nûşacânî, böyle bir tanımın, teşvik amaçlı olarak uzak bir ideal için verildiğini söyler. Ona göre böyle bir dostluk sadece bir idealdir, gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü insanın bizatihi kendisi bile saati saatine uymayan bir varlıktır. İnsanın ruh hali bir gün hatta belirli bir zaman diliminde bile müteredditdir. Her şeyden önce bu şekildeki bir idealin gerçekleşmesine insan tabiatı; zayıflığı ve tembelliği engel teşkil eder. Bu uzak ideal, insanın söz konusu zafiyetleri, dünyadan el çekmek ve tutkulardan uzaklaşmakla elimine edilebilirse ancak mümkündür. Dolayısıyla yukarıda ifade edildiği şekliyle dostluğun tanımı, mahsûsâtın karanlık sahasında değil, arı aklî kavrayış dünyasında geçerlidir. Demek ki Nûşacânî'de ideal bir durum üzerine yapılan tanımlarda, tanımların tanımlanan şeyin realitesini aştığı söylenebilir.

Nûşacânî aynı tartışmada bunlara ek olarak *akıl, ruh, rey, vaîd, tefelsüf, hikmet, âlem, dünya, insan, şeria, felsefe, mevcud* ve *hakk* gibi bazı felsefî ve teolojik terimlerin tanımları üzerinde durmaktadır (Tevhidî, 1929, S. 373-375). Bu noktada Nûşacânî'nin Neoplatoncu yorumlarına vurgu yapmak maksadıyla onun akıl, nefs ve tabiat terimlerinden ne anladığının vurgulanmasında fayda vardır. Ona göre ilk tabiat, bütün her şeye sirâyet eden tek bir tabiattır. Tabiattaki bölünme, parçalanma ve farklılaşma, fazlalık ve noksanlık, madde ve kâbiliyetler bakımındandır. Benzer durum akıl ve nefs için de söz konusudur. Çünkü bunlar kevn ve fesat âlemine ait varlıklardan yücedirler. Bu bağlamda tabiat, nefs ve akıldan elde etmiş olduğu şeylerden çok az bir şey men eder. Tabiat temelde nefs, nefs esasta akıl, akıl da (bunların) ilkesidir. Bunların tamamı 'sudûr' ve 'temel güç' göz önüne alındığında 'bir'dir. 'Bir' olan sırf cömertlik düşünüldüğünde 'küll'dür. Şayet biz, sudur eden güç ve taşan cömertliği (el cûd) düşünürsek 'bir' olan her şeydir.

Daha sonra Nûşacânî, hevâyı tabiata, sevgiyi (hubb) nefse, aşkı da akla bağlamaktadır. Ona göre hevâ tabiatın, sevgi nefsin ilişiklerinden (alaiku'n nefs) olup, aşk da aklın güzelliklerindendir (mehâsinü'l akl) (Tevhidî, 1929, S. 373-375).

Sicistânî'nin önemli meclis üyelerinden birisi olan Nûşacânî, felsefî görüşlerinde ve yaklaşımlarında Neoplatoncu yaklaşımların ve yorumların ol-

dukça tesirinde kalmış görünmektedir. Nûşacânî'yi tanımak, Sicistânî'nin ilim meclisini tanımak bakımından oldukça önemli görünmektedir.

Ebû Muhammed el-Arûdî

Tevhîdî, Ebû Muhammed Arûdî'nin belirli bir dönem Yahyâ b. Adî ile birlikte çalışan bir filozof olduğunu ifade etmektedir (Tevhidî, 1929, S. 156, 190). *Sıvânu'l Hikme*'de ise oldukça sınırlı bilgi vardır (Sicistanî, 1974, S. 343). Onun felsefî görüşleri hakkındaki bilgimiz Tevhîdî'nin nakletmiş olduğu tartışmalar ile sınırlıdır. Buna göre Arûdî'nin "hareket-sükun" ve "rüya" hakkındaki görüşlerinden haberdarız.

Arûdî'ye göre, duyuya göre hareket, akla göre sükun daha öncedir. Ona göre sükun hareketin yokluğudur. Değişik bir ifade ile Arûdî hareket ve sükunu şöyle tanımlar: Akla göre sükun duyunun ademi/yokluğu, duyuya göre hareket ise aklın tesiridir. Her duyu hareket ile oluşurken, aklın sûreti sükun iledir. Aklın varlığı İlk Neden'den taşmıştır ve bu nitelik kendi altındaki her şeye mecazi, zorunlu ve hakiki olarak aittir (Tevhidî, 1929, S. 191-192).

Arûdî'nin bu düşüncesinin dışında, kendisine az rüya görmenin nedenini soran bir kişiye vermiş olduğu bir cevap vardır. Cevabına Arûdî az rüya görmenin nedenleri ile başlamakta, fakat konuyu rüya ile de ilişkili olarak, vahiy, ilham, nübüvvet, nefs ve ahlak felsefesi ile devam ettirmektedir. Ona göre az rüya görmenin iki nedeni vardır. Bunlardan birisi, cahillik nedeni ile nefsin bulanıklığı ve aptallığı sebebi ile de zulmette olmasıdır. Avamın durumu bu şekildedir. Diğeri ise, nefsin marifet mertebesinde ve ilmi riyazette yüksek bir derecede olmasıdır. Bu nedenle o nefs, vukufiyet (hilm) sahibi olup, onun durumu, sezdiği zaman (hadese) gerçekleşen, zannettiğinde ses getiren (tanne), vehmettiğinde hücum eden kehânete ulaşan yakaza noktasındadır. Bazen bu nefs, aklın sadece ince çıkarsaması, öncülleri telif etmesi ve neticeleri istinbatı ile desteklediğine tahavvül eder. Bazen de, hiç bir âlet kullanmadan doğruya ulaşır. Bunların tamamı bazen inceleme, araştırma ve nazar, bazen de vahiy, ilham ilka vb. şeklinde nefsin dereceleridir (Tevhidî, 1929, S. 190-191). Arûdî'nin bu fikirleri bizde, İbn Sina tarafından oldukça üzerinde durulan sezgi ve 'kutsal güç' düşüncesini uyandırmaktadır (Qutas, 2004, S. 90, 124-125; Fahri, 1992, S. 130-131).

Ebû Muhammed el-Endelûsî

Ebû Muhammed Abdullah b. Hammûd el-Zübeydi el-Endelüsi en-Nahvi, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin meclisinde bulunanlardan bir tanesi olup, Endülüslüdür. Endülüs'ten doğuya ilim tahsil etmek için gelmiştir. Endelüsî, Sîrafi'den ders almış olup, onun ölümünden sonra Nahivci Ebû

Ali el-Fârisî'den ders almıştır. Şiirle de uğraşan Endülüsî Bağdat'ta 985 yılında ölmüştür (Kraemer, 1986, S. 57-59).

Ebû Bekr el-Kûmisî

Sıvânu'l Hikme'de onun tam adı Ebû Bekr el-Hasan b. Kerde el-Kûmişî şeklinde geçmektedir. O Isfahan civarındaki Hemedan (el-Kemezân) bölgesine ait Kûmişe köyündendir. Felsefede yüksek tabakadan birisi olup, bir dönem Yahyâ b. Adî'nin yakınında bulunmuştur. Aynı şekilde Nasru'd Devle'nin katipliğini yapmıştır. Ebû Bekr el-Kûmisî edebiyat, şiir ve diğer ilimlerle de ilgilenmiştir.

Tevhîdî, *İmtâ'*da Kûmisî'nin belâğatının güzelliğinden, kıraat ve tashih işlerinde övgüye değer olduğundan, ender bulunan kitapları toplayan bir kimse olduğundan bahseder. Fakat Tevhîdî, onun derste gönülsüz, felsefede ise mîzâcının tozlu, düşüncesinin bulutlu ve dünyaya çok bağlı bir kimse olduğundan söz eder (Tevhidî 1953, S. I/34-35).

Tevhîdî, *Mukâbasât*'ında Kûmisî'nin, toplumsal tabakalaşma hakkındaki görüşünü kozmolojik analojilerle şu şekilde ifade ettiğini nakleder: "Sultan, reâyâyı düzene sokma hususunda zamanı kısımlara bölen güneşe; asker, tozaklama/aşılama (görevi yapan) rüzgara; bilginler, toplumda nebat ve hayvanlara; avam da bazı işleri nakletmede hayvanları taşıyan yeryüzüne benzer" (Tevhidî, 1929, S. 262).

Mukâbasât'ın bir başka kısmında Tevhîdî'nin bir sorusu üzerine Kûmisî, değer felsefesi bakımından zaman, mekan ve insanın hangi ölçütlerle birbirine karşı üstün olabilecekleri hususunu, bunların mantıksal ve olgusal tanımlarının dışında ancak bir başka şeyle ilişkileri bağlamında bir değer ifade edeceği şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre bir zamanın diğer bir zamandan üstün olması demek, "büyük mutluluk, bol bereket, ahlak ve dinî erdemin belirli bir zamanının feleğin spesifik bir şekline bağlanması" demektir. Bu durum, üstün varlıkların (el ecrâmu'ş şerîfe) eylemlerinin etkisi mekana mukâbil olduğu zaman aynı şekilde mekan için de geçerlidir. Ancak feleğin husûsî bir hareketinin resmi olan zaman, diğer bir zamandan daha üstün değildir. Mekan için de durum değişmemektedir. Çünkü mekan da zamanın bir benzeridir. Kûmisî, zaman ve mekanın üstünlüğünü bu şekilde değerlendirdikten sonra bunların gerçekliklerinin âlemi kuşatan bir teminat ile bilinebileceğini söyler (Tevhidî, 1929, S. 143-144). Kûmisî'nin bu düşüncesini şu şekildeki bir örnekle izah etmemiz mümkündür. Örneğin, bereketli ve verimli olan bir arazi farz edelim. Bu arazi verimli olmayan bir başka araziye göre verimliliği bakımından üstündür. Ancak bir toprak parçasının verimliliği, sadece toprağın kendisine bağlı bir netice

değildir. Genel olarak bu belirli bir dönem ve zaman içerisinde gerçekleşen ve farklı etkilerin de devreye girmesi ile ortaya çıkan bir durumdur. İşte Kûmisî tarafından bu etki, yüksek varlıkların (el ecrâmu'ş şerîfe) spesifik eylemleridir. Diğer bir ifade ile aşağı ile yukarının spesifik etkileşiminin tespiti bu noktada hem zaman hem de mekan bakımından üstünlük olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, belli bir dönemde mutluluğu yakalamış olan insan toplumları için de geçerlidir.

Bir insanın diğer bir insandan üstünlüğü meselesine gelince, Kûmisî bu konudaki üstünlüğün, insanın irâdesi ve seçmesine dayalı olarak gerçekleştirilen fiiller aracılığı ile tespit edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre, 'hayat sahibi, akıllı ve ölümlü' bir varlık olarak tanımlanan insanın diğer bir insandan üstünlüğü söz konusu değildir. Çünkü böyle bir tanımda bütün insanlar birbirine eşittirler. Bu konuda Kûmisî'nin işaret etmek istediği şey, tanımda birliktir. Dolayısıyla insanların birbirine karşı üstünlükleri ancak ihtiyar ve irâde ile kazanmış oldukları eylemlerde aranmalıdır (Tevhidî, 1929, S. 143-144).

Tevhîdî, Kûmisî'nin lafızlar ve kavramların oluşumu ve mahiyeti ile ilgili olarak yapmış olduğu tahlili de vermektedir. Buna göre lafızlar birinci dereceden duyularla ilişkili iken, kavramlar zihin (nefs) ile alakalıdır. Ona göre lafızlar duyu ile kavranır, anlamlar, nefs aracılığı ile edinilir. Dolayısıyla duyularla semâî olarak edinilen lafızlarda değişme söz konusu iken ve hatta, dilin bu şekilde kullanımı, anlamları aktaran lafızların çeşitliliği bakımından hoş ve cazip karşılanırken, anlamların zihinde birlik kazanması esastır. Bu bakımdan anlam (sûret) zihinde bir meleke olarak kalmaya devam eder. Lafızlardaki değişim ve anlamlardaki sabitlik, Kûmisî'de, lafızların duyuya, duyunun tabiata bağlanması ile, anlamların nefse, nefsin de akla bağlanmasıyla doğru orantılıdır. Bu nedenle lafızlar düzenli ve tedrîcî bir şekilde duyulara, anlamlar da akla bağlıdır. Bu lafızlarda ihtilaf, anlamlarda da ittifak neticesini doğurmaktadır.

Özetle, Kûmisî'ye göre, lafızlar konuşan ve dinleyenler arasında bir vasıtadır ve bu vasıtalar değişkendirler. Konuşanların adeti gereğince değişirler ve bu değişim de oldukça olumlu karşılanır. Anlamlarda ise bunun tam tersinedir. Anlamların hakikatleri aklın şahadeti doğrultusunda ne kadar birleştirilir ve uyumlu hale getirilirse onun tasavvuru (sûret) o kadar açık ve net olur (Tevhidî, 1929, S. 144-145). Kûmisî'nin anlam ve lafız hakkındaki bu yaklaşımı, Sicistânî'nin düşünceleri ile paralellik göstermektedir.

Gulâm Zuhal

İbnü'l-Kıftî, onun tam adını "Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. el-Hasan" şeklinde vermektedir. İbnü'l-Kıftî'nin vermiş olduğu bilgiye göre, Gulam Zuhal

Sicistânî'nin arkadaşıdır ve onun ders vermiş olduğu kimselerdendir. Yine İbnü'l Kıftî'nin vermiş olduğu bilgiye göre hicri 376' da vefat etmiştir. Öyle görünüyor ki, Gulam Zuhal, objektif düşüncelerinden ve değerlendirmelerinden dolayı Sicistânî'den övgüler de almıştır.

İbn Nedim ve İbnü'l Kıftî, Gulam Zuhal'in aşağıda vermiş olduğumuz şu eserlerinden bahsetmektedirler: *Kitâbü't Tesyîrât, Kitâbü'ş Şuâât, Kitâbu Ahkâmi'n Nücûm, Kitâbü't Tesyîrât ve'ş Şuââti'l Kebîr, Kitâbu'l İhtiyârât, Kitâbu Câmii'l Kebîr, Kitâbu Usûli'l Mücerrede.* İbn Nedim'de Kıftî'nin kaydetmiş olduğu aynı eserleri zikretmektedir. Ancak İbn Nedîm'in saymış olduğu eserlerde, İbnü'l Kıftî'de olmayan "*Kitâbu'l İnfisâlât*" şeklinde bir eser daha mevcuttur.

Mukâbasât ve Sıvânu'l Hikme'de Gulam Zühal'in kozmoloji ile ilgili bir takım düşüncelerinden bahsedilmektedir. Gulam Zuhal'e göre, semâ, takip edebildiğimiz ay küresinin nihâyetinden âlemin sonuna kadar uzanan bir cisimdir. Semâ kürelerinin tamamı dokuzdur ve onlardan bize en yakın olanı ay küresidir. Ay feleğinin altında iki felek vardır. Bunlar med-cezir olaylarının nedenleridir.

Gulam Zuhal'in felsefesi ve düşüncesi hakkında elimizde oldukça kısıtlı bilgi mevcuttur. Bu nedenle onun felsefesi hakkında herhangi bir değerlendirme yapmak mümkün görünmemektedir. Ancak kaynaklarda geçen eserlerinin isimlerinden yola çıkarak, onun daha çok Astronomi ile ilgilenen bir bilim adamı olduğunu tahmin edebiliriz (Taş, 2006, S. 47-48).

Hasan b. Mikdâd

Hasan b. Mikdâd'ın biyografisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Gerek *Sıvânu'l Hikme* ve gerekse *Mukâbasât*'ta bu konuda bir bilgiye rastlamıyoruz. *Sıvânu'l Hikme* ve *Mukâbasât* onun ilâhî kânûnun maksadı hakkındaki görüşlerini birbirine benzer bir şekilde vermektedirler.

Hasan b. Mikdâd'a göre ilâhî kânûnda amaçlanan şey, iyiliğin taşmasını, kötülüğün ortadan kalkmasını hedeflemek, sünnetin dayanaklarını pekiştirmek, nefsleri şereflendirmek, ahlâkı süslemek, arzu edilen mutluluğa giden yolu yakınlaştırmak, hikmetin nedenlerine ulaşan ruhları, hakkı talep etmeye ve iffeti tercih etmeye teşvik etmek, kesin doğru (sıdk mahd) ve sâfiyeti gitmiş doğrular (sıdk memzûc) arasında kalan bilgilerde (ahbâr) aklı ve insâfı, rahmet ve hürmeti öne almaktır. Ona göre (ilâhî kânunlardaki) lafızlar ve deyimler çok yönlü olduklarından dolayı, onları te'vil etmek gerekir. Çünkü insanlar, yaratılış ve anlayış bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Nasıl ki, görme ve tatma duyuları aynı türden isteklere sahip değilse, aynı şekilde beslenen nefs (en-nefsü'l müteğazziye) ile akleden nefs de farklı

isteklere sahiptirler. İlâhî kânun halk için umûmî bir nasihattir. Bu nedenle kendisinde saklı ve gizli olanı açıklayan bir yardım ve desteğe baş vurulması gerekmektedir (Tevhidî, 1929, S. 141-143; Tevhidî, 1974, S. 328-331).

Öyle zannediyoruz ki, Hasan b. Mikdâd ilâhî kânunlardaki genel hükümlerden özel hükümler çıkarılmasını akla bırakmaktadır ve ilâhî kânunun tabiatı gereği te'vilin de gerekli olduğu düşüncesindedir. Ancak yukarıdaki metinden anladığımız kadarıyla, onun bu te'vil için ilâhî kânunun amaç ve maksatlarını da gözetmek gerektiği düşüncesinde olduğunu ifade edebiliriz.

Tevhîdî, Hasan b. Mikdâd'ın İslam düşüncesinde oldukça üzerinde durulan problemlerden birisi olan "insanın ölümden sonraki durumu" hakkındaki düşüncesine işaret eden bir tartışmayı da vermektedir. Hasan b. Mikdâd'a göre şayet Tanrı'nın insan hakkındaki maksadı, insanın bilinen şekli ve yapısıyla, ölümlü bir varlık olarak bitmiş olsaydı, daha açık bir ifade ile insanın varlığı ölümle birlikte sona ermiş olsaydı ve insanın ölümsüzlüğü olmasaydı, bu Tanrı'nın ilahlığına ve hikmetine bir eksiklik getirmezdi ve onun rubûbiyetine uygun olmayan bir şey de olmazdı. Ona göre, "düşünen ölümlü bir canlıdır" şeklinde mantıksal olarak tanımlanan insan bâki değildir. Çünkü bu tanım ortadan kalktığı zaman isim de ortadan kalkmaktadır ve nefsin kendisiyle mevcut olduğu hakikat ortaya çıkmaktadır. O da insanın kendi öz varlığıdır (Tevhidî, 1929, S. 188-190).

Ebû'l Abbas el Buhârî

Ebû'l Abbas el Buhâri, Sicistânî'nin ilim meclisinde bulunan üyelerden birisidir. Ancak onun ne biyografisi, ne de düşüncesi hakkında herhangi bir bilgiye sahibiz. O, Tevhîdî'nin *Mukâbasât* ve *İmtâ'*da kaydetmiş olduğu tartışmalarda daha çok soru soran bir kimse olarak ön plana çıkmaktadır (Tevhidî, 1953, S.II/6, 10, 19-21, 160-161; Tevhidî, 1929, 241).

7. Sicistanî'nin İlim Meclisindeki Tartışmaların Genel Karakteri

Sicistânî'nin meclisinde yer alan kimseler ve onların fikirleri, tartışılan problemler ve bunların genel karakteri için, Tevhîdî'nin "*Mukâbasât*" ve "*el İmtâ ve'l Muânese*" adlı eserleri en temel kaynaklardır.

Sicistânî'nin ilim meclisine katılanlardan bir kısmı bu dönemde özgün düşünceler üreten küçük bir grup arasında temsil edilen "katiplik" sınıfına dahil idi. Bir gramerci olan Endelüsî, meşhur bir Astrolog olan Gulam Zuhal gibi, Sicistânî'nin bir grup arkadaşı, daha önce Yahyâ bin Adî' ile birlikte çalışan kimselerdi.

Bu dönemde ve bilhassa Sicistânî'nin ilim meclisinde tartışılan konulara gelince, üzerinde durulan problemlerin, fizik, metafizik, ahlak, dil ve nahiv, din ve felsefe münasebeti etrafında yoğunlaştığını görmekteyiz.

Problemlerin ele alınış tarzında ise, dönemin geleneksel eğitim öğretim tarzının bir yansımasını görmek mümkündür. Eskiden dikte etmek, tedrisin en yüksek derecelerinden sayılırdı. Özellikle IX. yüzyılda İlm-i Kelâm hocaları ve filozoflar dikte metodunu kullanırlardı. X. yüzyılda filozoflar mütekellim ve muhaddislerin bu metodunu bırakarak, dinleyicilerinden birisine okuttukları bir eseri yorumlamaya başladılar (Mez, 2000, S. 214).

Sicistânî'nin meclisinde bu iki metodun da birlikte kullanıldığını görmekteyiz. Tevhîdî, Sicistânî ve arkadaşlarının bilimsel faaliyetlerini çok canlı bir şekilde tasvir etmektedir. Bu mecliste, bazen Atistoteles'in *"Kitab el Nefs"*inden (Mukâbasât, no 61), bazen Empedokles'ten (Mukâbasât no.77) bir ders okutulmakta, bazen de Aristoteles'in *"Fizik"*inden belirli bir bölüm dikte ettirilmekte ve daha sonra okunan veya imlâ ettirilen metnin bazı kısımları üzerinde bir takım yorumlar ve şerhler yapılmakta idi.

Sicistânî'nin eğitim öğretim usulü ile geleneksel usullerdeki benzerlik, ele alınan felsefî doktrinlerde de kendini hissettirmektedir. Elimizde mevcut bulunan metinlerde izah edilen felsefî doktrinler, baskın bir şekilde Neoplatonik motiflerle doludur. Bu durum, aynı zamanda, Kindî ve Fârâbî ile başlayan Neoplatonik felsefî yaklaşım tarzının Sicistânî ve arkadaşları tarafından devam ettirildiği anlamına gelmektedir.

Tevhîdî'nin Sicistânî'den naklederek vermiş olduğu konularla birlikte, Sicistânî'nin elimizdeki risâlelerinin de ele aldığı konuların başlıca sorunları, akıl-beden (mind-body) problemi ve Tanrı-evren ilişkisine dayalı olarak, ahlâkî arınma (ethical purification) ile başlayıp, aklî aydınlanma (intellectual illumination) ile son bulan bir "rasyonel mistisizm" türü idi.

Bu öğretiye göre bilgi, insan ve üniversal akıl arasında bir ittisâl (contiguity) başarısı olarak kabul ediliyordu. Bireysel akıl, evrensel aklın bir parçası olarak görülüyor, akıl kavrayışla birlikte, birlik ve sükuna ererek kendi kaynağına dönüyordu. Bu, sembolik bir dille insan ruhunun kirli olan 'bu dünya'dan, onun gerçek vatanı olan 'diğer dünya'ya dönmesi imajı ile ifade ediliyordu. Evrensel akıl ile kurulan bağlantı, "aydınlanma" (illumination), "ilham" (inspiration) ya da "vahiy" (revelation) şeklinde nitelendirilir. Bu "tenvîrî kavrayış" (illuminative cognition) ile kişi, "ilk neden"i ve nihâî gayeyi kavrar.

Gerçek Yaratıcı ve tek bir olan Tanrı, her şeyin sudûr ettiği kaynaktır ve O her şeye nüfuz eder. Bir, bütün nitelendirmelerin ve ifadelendirmelerin

ötesindedir. O, belirtilen her bir realiteden aşkındır. Akıl, nefs ve tabiat gibi aklî evrene ait aşkın esaslar hep 'bir'den taşmaktadır (Kraemer, 1986, S.30).

Benzer problemler etrafındaki bu tartışmalar, Sicistânî'nin ilim meclisinde bulunan diğer üyelerin de ortak olduğu belirli bir düzeyi ve felsefî bir meşrebi göstermektedir. O da felsefî bakımdan ontolojik, epistemolojik ve etik gibi, felsefenin temel problemlerini de kuşatan kozmolojik bir çözümlemeyi amaçlayan Neoplatonculuktur. Nitekim Sicistânî'nin ilim meclisinde söz sahibi olan ve meclisteki diğer katılımcılarla bir takım tartışmalarda bulunurken kendilerine has kanaatler ileri süren bazı üyelerin özellikle ilk neden, Tanrı ve nefs gibi problemleri tartışırken ve bir takım çözümlemeler üzerinde dururken, Neoplatonculuğun tesirinde kaldıklarını tespit etmek mümkündür. Örneğin Ebû Zekeriya es-Saymerî'nin ilim-amel ilişkisini ele alırken bilgiyi, insan nefsini parlatan ve aydınlatan, süsleyen ve güzelleştiren, insanın hakikatini örten kabuğu açan bir nur, bilen ve bilinenin, akleden ve akledilenin gerçek birlikteliği olarak nitelendirmesi (Tevhidî, 1929, S: 201-202), nefs ve beden ilişkisinde bedene karşın nefsi Neoplatonik unsurlarla ifade etmesi, bu etkilerin Sicistânî'nin meclisinde ne kadar baskın olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir (Tevhidî, 1929, S: 321-326).

Bütün bunlar bize göstermektedir ki, Sicistânî ve çevresinde varlık, bilgi ve değer felsefesinde Neoplatoncu yaklaşım ve çözümlemeler hakim bir renk olarak görünmektedir.

8. Sicistanî'nin Felsefesi

Burada Sicistani'nin felsefesinin bütünü üzerinde duracak değiliz. Onun dil felsefesi, doğa felsefesi, din felsefesi ve insan felsefesi hakkındaki düşüncelerini bizim "Ebû Süleyman es Sicistânî ve Felsefesi" adlı çalışmamızda teferruatlı olarak ele aldığımızı ifade etmeliyiz. Burada sadece Sicistani'nin Tanrı hakkındaki bazı fikirleri ile felsefe ve din münasebeti hakkındaki düşüncelerini bir örneklem olarak vermek istiyoruz.

9. Tanrının Ontolojik Durumu

Tanrı sorunu, din felsefesinin en temel problemlerinden birisidir. Tanrı var mıdır ve eğer varsa hangi varlık sahasına ait bir varlıktır? Akıllı bir varlık olarak insanın Tanrı'yı bilme imkanı ve sınırları nedir? Ve nihayet Tanrı hakkında konuşmak ne kadar mümkündür?

Sicistânî'nin Tanrı problemi üzerinde durduğu en temel sorunlar, bu sorular çerçevesinde tartışılmaktadır.

Sicistânî'ye göre, Tanrı fiziksel sahaya ait bir varlık değildir. Sicistânî bunu tartışmaz fakat yine O, matematiksel kavramlarda olduğu gibi, salt aklî bir varlık olarak da görülmemektedir. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın varlığı akılda olup biten bir hâdise değildir. O'nun zihnimizin dışında objektif bir varlığı söz konusudur. Onun düşüncesine göre Tanrı metafiziksel manevî bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sicistânî'nin temel düşüncesi, Tanrı'nın "mutlak" olarak bilinemeyeceği doğrultusundadır. Ancak burada şu kaydı da koymakta fayda vardır. Ona göre Tanrı'nın "mutlak" olarak bilinememesi, imkansızlık anlamına da gelmemelidir. Çünkü Sicistânî'ye göre Tanrı'nın varlığına aklın şahâdeti söz konusudur. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın varlığı akıl ile bilinebilir. Sicistânî'nin buradaki agnostik tavrını, Tanrı'nın varlığından ziyade, O'nun fiilleri, sıfatları ve adlandırılması ile sınırlandırmak gerekmektedir (Tevhidî, 1929, S: 310-311).

Bu çerçeve aynı zamanda Sicistânî'nin metafizik sahasında insan bilgisinin sınırlarını tespit etmek bakımından oldukça anlamlıdır. Sicistânîye göre biz, metafiziksel varlıklar hakkında konuşurken, sürekli olarak kendi dünyamızda kendimiz ve çevremiz hakkında kullandığımız terimleri ortak olarak kullanmaktayız. Örneğin, Tanrı, melek, at vb. varlıklar öz itibarıyla birbirinden farklı varlıklar olmalarına rağmen, bunların her üçünün de hayat sahibi canlı varlıklar olduğunu söyleriz. Halbuki insan, at ve benzeri varlıklar hakkında bu niteliği kullanırken, duyu, hareket ve hayatın kemâlini oluşturan müştereklikleri nedeniyle canlı oldukları anlamında kullanmaktayız. Bu varlıklar hakkında kullandığımız canlı niteliği örneğin melek için ne kadar geçerli ve doğrudur. Bunun geçerli bir kullanım olması için bizim melekler dünyasında olmamız veya yaşamamız gerekmektedir. Dolayısıyla bizim melekleri adlandırmamız ve onları tasvîr etmemiz Sicistânîye göre mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifade ile onlar hakkında dile getirmiş olduğumuz bütün adlandırmalar ve nitelemeler tamamen insânîdir. Örneğin şayet biz Çin'de yaşayan bir kimse olsaydık, insanı, atı, eşeği ve ineği onlardan öğrendiğimiz isimlerle adlandırırdık (Tevhidî, 1953, III/124-125).

Sicistânî burada şuna işâret etmektedir: İnsan bilgisi, bir soyutlama işidir ve kullanmış olduğumuz isimlendirmeler ve nitelendirmeler de zihinsel bir hâdise olan anlamlandırmanın bir netîcesi olan dille ilgilidir. Diğer bir ifade ile, dış dünyadan duyularımız vasıtası ile zihnimizde bir takım fenomenlerin sûretleri oluşmalı ki, buradan hareketle kelimelere, kelimelerden kavramlara yükselen bir soyutlama süreci gerçekleştirebilelim. Bizim günlük dilde kullanmış olduğumuz adlandırma ve nitelendirmelerin temelinde

böyle bir soyutlama işlemi yatmaktadır. Buna karşın metafizik varlıkların, zihnimizde resm oluşturacak sûretlerinin meydana gelmesi ve soyutlama yapıp adlandırabilmemiz için, dış dünyada bu anlamda duyusal karşılıkları yoktur.

Netice itibarı ile bizim için kullanmış olduğumuz isim ve sıfatlarla meleği adlandıramadığımız ve nitelendiremediğimiz gibi, Tanrı'yı da adlandıramayız ve nitelendiremeyiz. Hatta bu, Tanrı hakkında daha zor bir şeydir. Dolayısıyla Sicistânî'ye göre, geriye sadece Tanrı'nın varlığının bilinebileceği kalmıştır. Biraz sonra değineceğimiz gibi Sicistânî, Tanrı'yı adlandırma ve nitelendirme hususunda agnostik bir tavır sergilemektedir.

Sicistânî, Tanrı hakkında, "İlk Varlık: ez-Zâtü'l-Ûla", "Salt Birlik: el-Vahdetü'l-Mücerrede" (Tevhidî, 1929, S.288-289), "İlk İlke" (Tevhidî, 1929, S.275-278), "Sırf Varlık: ez-Zâtü fekad", "Enniyye", "Bir" (Tevhidî, 1929, S.258-259), "İlk Varlık: el-Mevcûdü'l-Evvel" (Tevhidî, 1929, S.288-289) vb. ifadeler kullanmaktadır. Bunlardan da anlaşılmaktadır ki, Tanrı salt, mutlak birlik, ilk varlık ve ilk ilkedir.

Yukarıdaki ifadelerden son olarak kullanılan " el-mevcûdü'l evvel", terkibindeki "mevcûd" lafzının Tanrı hakkında kullanılıp kullanılamayacağı, Sicistânî'nin tartışmış olduğu sorunlardan bir tanesidir.

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın varlığı her şeyden önce, fâili olmayan bir varlıktır. Bu nedenle Sicistânî, Tanrı'ya "mevcûd" denilemeyeceğini, çünkü "mevcûd" teriminin kendi dışında bir fâili gerektirdiğini, halbuki Tanrı'nın bundan münezzeh olduğunu ifade etmektedir. Şayet O'nun bir fâili olmuş olsaydı, mertebe bakımından Tanrı'dan daha yüksekte olması gerekirdi. Bu ise Tanrı hakkında imkansız bir durumdur (Tevhidî, 1929, S.187-188).

"Mevcûd" teriminin Tanrı hakkında kullanılmaması gerektiğinin nedeni, Sicistânî'nin de dikkat çektiği gibi, bu terimin edilgen bir ortaç olması dolayısıyladır. "Mevcûd" kelimesinin Tanrı hakkında kullanılmaması hususunda Sicistânî, bütün kapıları da kapatmış değildir. Ona göre "mevcûd" teriminin Tanrı hakkında kullanılması, sadece bir isim olarak mümkündür. O halde "el-mevcûdü'l-evvel"de kullanılan "mevcûd" kelimesini isim anlamında düşünmek gerekmektedir.

Ontolojik olarak Tanrı'nın varlığını bu şekilde ortaya koyan Sicistânî, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesinde oldukça titiz ve seçici davranmaktadır ve hatta agnostik bir tavır sergilemektedir. O halde Sicistânî'nin Tanrı'sı nasıl bir Tanrı'dır. Problemi daha da basite indirgeyecek olursak, soruyu şu şekilde sormak gerekmektedir: Sicistânî'ye göre Tanrı nasıl adlandırılmaktadır? Bu sorula-

nın cevabını, onun, Tanrı'nın isimlendirilmesi, sıfatları ve fiillerini de ihata eden ve hatta din dilini de kapsayan bir yaklaşımla çözümlediği sorunlarda bulmak mümkündür. Bu nedenle Onun Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesi hakkındaki düşüncelerini, özelde Tanrı düşüncesi, genelde de metafizik görüşlerinin perspektifini aydınlatmak maksadı ile ele almayı düşünüyoruz.

10. Metaforlar Olarak Sıfatlar

Tanrı'nın sıfatları, İslam düşüncesinin ilk dönemlerinden itibâren ve özellikle Kelam ekollerinin teşekkülü ile birlikte tartışıla gelen en temel sorun olarak görünmektedir. Sıfatların Tanrı'nın zâtı ile olan ilişkisi; onların Tanrı'nın zâtı ile aynı veya zât üzerine zâit olmaları sorunu, hep, Tanrı'nın varlığını insan bilgisine konu etmekle ilgilidir. Bu bağlamda bilgi felsefesi ile ilişkili olarak sorun, metafizik varlıkların ne kadar bilinebileceği ve bu varlıklar hakkında insanın ne derecede konuşma imkanına sahip olduğunu da gündeme getirmektedir.

Sicistânî'de benzer sorunlar, hem bir bilgi, hem de dile getirme sorunu olarak ele alınmakta ve hareket noktası olarak da, ele alınan problemin, yani Tanrı'nın ait olduğu varlık sahası dikkate alınarak bir takım çözümlemelere ulaşılmaya çalışılmaktadır.

11. Tanrı'nın Birliği

Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, Sicistânî'ye göre Tanrı hakkında bilinen ve sabit olan tek şey Tanrı'nın varlığı, yani enniyyetidir. Sicistânî'nin düşüncesinde söz konusu enniyyet aynı zamanda, doğa felsefesi bölümünde de işaret etmiş olduğumuz gibi, "ilk varlık" hakkında kullanılmaya uygun olan "bir" ile aynı anlamı paylaşmaktadır. Sicistânî'ye göre, "bir" ile nitelendirilmeye en uygun olanı İlk Varlık'tır (el Mevcudü'l Evvel). O mevzu itibarıyla bir, tanım ve nitelik itibarıyla çoktur. İlk Varlık'a nitelik olan 'bir'in sayılan anlamında bir olması mümkün değildir. Çünkü aded bakımından bir, gerçekliği olmayan bir niceliktir. Halbuki 'İlk Varlık', aded itibarıyla birin kendisine ek olmasından ve edilgen olan varlıklara ek olan bir niteliğe sahip olmaktan yücedir. Çünkü bunlar edilgen ve nedenli olanlardır ve onların bu nitelikle nitelenmesi de İlk Varlık'tan feyz ve tesir almaları nispetinde söz konusudur. Dolayısıyla kendi dışındaki şeylerle onu ifade eden yargıların imkanını dışarıda bırakarak İlk Varlık'a nitelik olan 'bir'in sadece enniyyeti sabit olmuştur. Diğer bir ifade ile "bir" ve "enniyyet" burada aynı anlamı ifade etmektedir. O halde, ifade etmiş olduğumuz birler ve birlik anlamlarının tamamından bir ile kendisine işaret edilmesi caiz olan şeylerin en uygunu haddi zatında neftse bulunmayan, fa-

kat bir şekilde zihnin varlığına hükmettiği ve kendisiyle bir olabilmek için var olan olgulardan herhangi bir olgunun da kendisine dayanak olmadığı "mutlak birlik"tir (el vahdetü'l mücerrede) (Tevhidî, 1929, S.288-289).

Görüldüğü gibi, Sicistânî'ye göre, Tanrı'nın sadece varlığı ve birliği hakkında konuşmak mümkün görünmektedir. Burada kullanılan "Bir"in, enniyyetle aynı anlamda kullanıldığını da tekrar hatırlatmak isteriz. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullanılan "Bir", bir nitelik olarak görülmemelidir. Belki bunu Tanrı hakkında kullanılan metaforik bir isim olarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Çünkü Sicistânî'ye göre Tanrı'nın aded itibarıyla bir olması doğru değildir. Aded itibarıyla bir, kendisine kemiyetin eklendiği birdir. İlk Varlık, bu şekildeki birin kendisine yüklenmesinden ya da onun yaratıklarından olan varlıklara yüklenen bir sıfatla ihâta edilmekten yücedir. Hatta Sicistânî bu konuda o kadar ileri gider ki, Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklarla herhangi bir nispetle dahi isimlendirilmemesi doğrultusunda fikirler öne sürer. Örneğin Sicistânî'ye göre herhangi bir nedenliye nispetle Tanrı'nın illet olarak isimlendirilmesi de doğru değildir. Çünkü ona göre bu şekilde bir isimlendirme aynı zamanda bir edilgenliği îmâ etmektedir. Halbuki Tanrı'nın varlığı kendi yaratığı olan "nedenli"den bağımsız olarak vardır.

12. Tanrı'nın Fiili

Tanrı'nın fiilleri hakkında Sicistânî'nin görüşleri, Saymerî'nin ona yönelttiği bir soruya vermiş olduğu cevapta bulunmaktadır. Saymerî, Ebû Süleyman es Sicistânî'ye Tanrı'nın fiilleri hakkında şu şekilde bir soru sormuştur: "Eğer Tanrı (Bârî), yaptıklarını zorunlu (zarûrî) ya da ihtiyârî olarak yapmıyorsa, fiilini hangi tarzda yapmaktadır.? Şayet Tanrı'nın fiili, atmosferin güneşten aydınlanması gibi bir eylem ise, bu eylem zorunlu bir eylem olmuş olur. Yok eğer O'nun fiili, bizden birisinin fiili gibi ise, ihtiyârî bir fiil olmuş olmaktadır. Bu iki tür fiilin dışında olan fiil 'mâkûl' görünmemekte ve 'mâkûl' olmayan da kabul görmemektedir" (Tevhidî, 1929, S.149).

Sicistânî, Antik filozoflardan da destek alarak Tanrı'nın fiillerini değerlendirmektedir. Buna göre, Tanrı'nın fiilleri ne zorunludur ne de ihtiyârîdir. Tanrı fiillerini ihtiyardan daha üstün bir tarzda yapmaktadır. Bu tarzın bizim katımızda bir ismi mevcut değildir. Çünkü biz âyânlarını tanıdığımız şeyleri, ya da onların benzerlerini bilebiliriz. İnsanlar bir şeyi yok ettiklerinde onun ismini de yok ederler. Çünkü isim, yok olan asıl şeyin türevidir (furû'). Bir şeyin hakikati ise (ayn), onun aslıdır. Asıl ortadan kalktığında türevi de ortadan kalkar. Bu reddedilemeyecek olan bir gerçektir. Sözün kısası, müsemmâ ortadan kalktığında isim de ortadan kalkar. Biz zihnimiz-

den söküp atamayacağımız bir çok düşünceler hissederiz ve fakat bununla birlikte onlara isim vermekten de aciz kalırız. Bu durumda kaybolan isimlerin yerini dolduracak sıfat ve benzerleri aracılığıyla bir takım işaretler kullanırız. Bazen de şu andaki tartıştığımız meselede olduğu gibi hiçbir çıkışımız yoktur. Üzerinde durduğumuz konu böyle bir problemdir. Açık ve seçik bir şekilde anlaşılmıştır ki, Tanrı'nın fiili zorunlu olmaktan yücedir. Çünkü zorunluluk acizliği gösteren bir niteliktir ve bunu Tanrı hakkında söz konusu etmenin bir anlamı yoktur. Aynı şekilde Tanrı'nın fiilleri zorunlu olmadığı gibi, ihtiyarî de değildir. Çünkü ihtiyarîlikte edilgen bir durum da söz konusudur. Bu durum felsefede söz sahibi olan ve antik bilimleri terennüm eden kimselerce müsellemdir. O halde geriye, Tanrı'nın söz konusu isimlendirme ve tasvirden münezzeh ve yüce olması kalmıştır (Tevhidî, 1929, S. 149-150).

Sicistânî'ye göre gerçekte bizde Tanrı'yı isimlendirecek, daha yerinde bir ifade ile Tanrı'yı isimlendirmeye uygun düşen bir isim yoktur. Ona göre isimlerde söz konusu olan bu durum, Tanrı'nın fiilleri hakkında da aynen geçerlidir. Örneğin Sicistânî'ye göre "Tanrı yapıyor" demek, sadece eşyanın Tanrı'dan etkilenmesini gösteren bir ibâre olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Tanrı ile ilgili olarak şeyler, Tanrı nedeni iledir ve ona müştâk olup, yine aynı şekilde O'na müteveccihtirler. Sicistânî'ye göre, Tanrı vasıtaları kendisi ve eşya arasına yaymıştır (Tevhidî, 1929, S. 150-151).

Sicistânî, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamaya çalışmaktadır. Nasıl ki, bir melik kendi sükûnetinden hiçbir şey kaybetmeden, melikin geleceğini haber veren bir davul sesine göre halk melike doğru yöneliyorsa, Tanrı da kendi sükunetinden bir şey kaybetmeden eşyayı hareket ettirmektedir. Dolayısıyla Sicistânî'ye göre "yapan-yapmayan", "yapar-yapmaz" şeklindeki ifadeler, bir gelenek ve mecaz manada kullanılan ifadelerdir (Tevhidî, 1929, S. 151).

Netice itibarıyla melik örneğinden de anlaşılacağı gibi, Tanrı ve eşya arasında dinamik bir bağ olmasına rağmen, Tanrı, Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisinde olduğu gibi, kendi statikliğini ve hareketsizlini korurken harekete neden olmaktadır. Ve yine aynı şekilde onun, "Tanrı, vasıtaları kendisi ve eşya arasına yaymıştır", ifadeleri de, Neoplatonik "bir"in sudurunu çağrıştırmaktadır. Kısaca Aristoteles'in hareket etmeyen ilk muharrikinin Sicistânî'de Neoplatonik "bir" ile karıştığını görmekteyiz.

Anlaşılacağı üzere, Sicistânî'ye göre, Tanrı hakkında yapılan bütün isimlendirme ve nitelendirmelerin realitelerine pek olumlu bakılmamaktadır. Daha doğrusu isimlendirme ve nitelendirmelerin gerçekliği kabul edilmemektedir. Bunlar daha ziyade bizim âcizliğimizden kaynaklanan kusurla-

nımızdır. Dolayısıyla bizim Tanrı hakkında yapmış olduğumuz isimlendirmeler ve nitelendirmeler tamamen sembolik kullanımlardır.

Sicistânî'nin Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesi hakkındaki bu kanaatleri tamamen felsefî bir yaklaşımın ürünüdür. Buna göre de insan "Bir" hakkında sadece O'nun enniyyetini (varlığını) bilebilir. Felsefî görüşleri yanında Sicistânî, bu konuda, din ve dinî metinleri de göz ardı etmemektedir. Ona göre Tanrı adlandırılamaz. Eğer Tanrı adlandırılacaksa, bunu şeraitin kendisi deruhte eder. Aksi takdirde Sicistânî'ye göre Tanrı hakkında susmak, konuşmaktan daha iyi bir durum olarak değerlendirilmektedir (Tevhidî, 1953, III/124-125).

Diğer taraftan, Sicistânî'ye göre sembolik olsa da Tanrı'yı isimlendirmek ve nitelendirmek kaçınılmazdır. Çünkü biz bir şekilde Tanrı'yı zikretmek, O'na kulluk etmek ve O'nu araştırmak zorundayız. Bunlar Tanrı tarafından bize verilmiştir. Bu arzu ve istek olmasaydı insanın Tanrı ile olan bağı kopar, cesareti kırılırdı. Bu nedenle Sicistânî'ye göre isim ve sıfatlar, insanları Tanrı'ya yükselten ve ulaştıran merdivenlerdir (Tevhidî, 1953, III/134).

Buradan hareketle rahatlıkla dinîn Tanrı hakkında ifade etmiş olduğu isimlerin ve nitelendirmelerin de metaforik ifadeler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Sicistânî'ye göre dinin sembolik dili herkese yönelik ve herkesin eşit derecede pay alacağı bir alan değildir. Onun bu düşüncelerini felsefe ve dindeki "tevhîd" problemi etrafındaki bir tartışmasında görebilmekteyiz. Bu tartışma hem din dili hem de Yunan felsefesinin İslam dünyasına hangi niteliklerle geldiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

Sicistânî'ye göre, tevhit anlayışı tamamen kusurlardan uzak değildir. Bunun nedeni, dinîn bütün insanlara hitap etmesidir. Ona göre bütün insanlar arasında yaygınlaşmasından dolayı din, halk ve sıradan insanların akîdesi haline gelmiştir. Bunun neticesi olarak din iki şekilde doğru anlaşılmaktan uzaklaşmıştır. Bunlardan birinci kesim dini teşbih ve tecsime, ikinci kesim de dini tamamen gizli sembollere indirgeyerek aşırılığa düşmüştür.

Sicistânî'ye göre din genele hitap etmesi nedeniyle ifadeler, bazen basit (mebsut), bazen açıklama ve araştırmalarla temellenen (müstaksâ), bazen sembolik, bazen de delil ve illetle anlaşılabilen ibârelerden oluşmaktadır. Bir çok bilimde de bunların tamamını kuşatan bir yöntem yoktur. Sicistânî'ye göre bunların arz edilmesi ve değerlendirilmesindeki maksat şudur: Dinî ibârelerden elit olanlar kendilerine şifâ olan sembolü (işâret), avam ise kendisine kifayet eden ibâreyi almalıdır (Tevhidî, 1929, S. 257-258).

Tevhîdî'nin ifadelerinden anlaşılan o ki, Sicistânî'ye göre ilâhî Tevhîdi anlamanın yolu felsefeden geçmektedir. Dolayısıyla başta Tevhîdî'nin

sorduğu sorudan da, Sicistânî'nin felsefenin ortaya koymuş olduğu birlik düşüncesini, dinin ortaya koyduğu birlik düşüncesinden daha güvenilir ve sağlam bulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sicistânî'nin yukarıdaki açıklamalarını dinleyen bir grup insan, Sicistânî'ye îtiraz mahiyetinde bir çok Antik filozofun da ilâhî birlik hakkında farklı görüşlere sahip olduğunu ve diğerlerine muğlak olan bazı problemlerin onlara daha açık olmadığını ve dolayısıyla dinde (namus) ifade edilen şeylerin zihinde (nefs) meydana gelen düşüncelerden gerçeğe daha yakın olduğunu ifade etmişlerdir.

Sicistânî bu itirazı şu şekilde cevaplandırmaya çalışmıştır: "Biz, filozoflar zamanında yaşayan herkesin hakikate eriştiğini ve kendilerinden önce gelenlerin sözlerinin hakikatini kavradığını düşünmüyoruz. Filozoflar arasında bir kısmı avamın seviyesine düşerek onlar gibi düşündü. Dolayısıyla bu durum bizim hikmet dostları ve filozoflar tarafından başarılan Tevhîdin hakikati hakkında belirlemiş olduklarımıza zarar vermez. Yunancadan İbraniceye, İbraniceden Süryaniceye ve Süryaniceden Arapçaya yapılan tercümelerin hakikatlerin anlamlarını ihlâl ettiği hiçbir kimseye gizli değildir. Şayet Yunandaki anlamlar bütün parlaklığı ile Arap'ın aklına düşüverseydi, hikmet bize hiçbir karışıklığa uğramadan saf ve noksansız bir şekilde ulaşırdı. Yine biz, antik filozofların maksatlarına kendi dilleri ile ulaşabilseydik, bu da susuzluğu yatıştırabilirdi. Fakat her ilim ve amelde insanın güç yetiremediği artıkların ve hiçbir beşerin ulaşamadığı gizliliklerin de varlığı söz konusudur. Bu heyûlâdan tevârüs eden âcizlik ve ilk tıynette sabit olan zayıflıktan ve Tanrı'nın halkın hâmisi ve sığınağı olması nedeniyledir" (Tevhidî, 1929, S. 258-259).

Sicistânî'nin bu açıklamaları üzerine kendisinden tevhîd hakkında daha fazla bilgi istenmesi nedeniyle o, konuşmasını şu şekilde devam ettirmiştir: "Tevhîdi tasdik eden kimse, sonra şüpheye düşerse söylediğinden dönmüş, itikadına muhalefet etmiş olur. Kim de "Bir"den fazlasını ifade ederse, haktan tamamen sapmış olur. Fakat her kim de herhangi bir isim ve tarifle (resm) kinayede bulunmaksızın Sırf Zât'a (ez Zâtü fekad) halis bir şekilde selim bir akılla işaret ederse, o beşeri takat nispetinde gerçek tevhiddedir. Çünkü o, enniyyeti teyit etmiş, keyfiyyeti nefyetmiş ve O'nu bütün düşüncelerden tenzih etmiş demektir (Tevhidî, 1929, S. 259).

Görüldüğü gibi Sicistânî dinî ifadelerin hâricinde akılla sadece Tanrı'nın enniyyetinden bahsedilebileceğini ifade etmekte ve Tanrı'yı isimlendirme ve nitelendirmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Şu kadar var ki, onun din tarafından Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesini mecazî anlamda düşündüğünü ve özellikle de seçkin kimseler için bunun böyle olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Ayrıca burada şu noktaya da işâret etmek gerekmektedir ki, Sicistânî, dil ve Mantık probleminde değindiğimiz gibi, felsefe ve aklı en mükemmel şekliyle Yunan'da görmektedir. O bu düşüncesiyle bütün Yunan filozoflarını kastetmiş olmasa da, bir takım seçkin Yunan filozofunu kastetmiş olduğu açıktır. Ayrıca Sicistânî'nin, Yunan felsefesinin tercümeler nedeni ile teknik olarak İslam dünyasına gelirken pek de sıhhatli bir şekilde gelmediğini çok iyi bildiğini de tespit etmek gerekmektedir.

Sicistânî'nin yukarıda, Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesi hakkında ifade ettiklerini farklı bir okuyuşla şu şekilde anlamamız da mümkündür. İster salt felsefe, isterse seçkin Yunan filozofları olsun, akıl ve dolayısıyla felsefe, Tanrı'nın sadece enniyyetini (varlığını) tespit edebilir ve sadece O'nun varlığı üzerine konuşabilir. Bundan ötesi Sicistânî tarafından dine havale ediliyor görünmektedir. Çünkü Sicistânî'ye göre insan, kendisinden kaynaklanan bir takım eksiklik ve noksanlıklar nedeni ile her şeyi bilmeye güç yetiremeyen bir varlıktır. Ancak şunu tekrar belirtmek gerekir ki, dinî ifadelerden avamın ve havassın anlaması gereken şeyler bir ve aynı şeyler değildir. Din ve felsefe münasebetinde de ele alacağımız gibi, Sicistânî burada aslında felsefe ve dinîn alanlarını da bir nebze tespit etmiş olmaktadır.

13. Sicistanî'de Felsefe ve Din Münasebeti

Din ve felsefe insanın beşerî tecrübe alanlarından en önemli ikisini oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, akıl ve akıllı olmak insanın en ayırıcı özelliğidir. Dolayısıyla akıl, insanı insan yapan, onun insan diye nitelendirilmesinin en temel nedenidir ve insan bununla diğer varlıklardan ayırt edilir. İnsanın "hayyün nâtık: düşünen canlı" şeklindeki literal tanımı da bunun bir ifadesidir.

Akıl ve akıllı olmanın en bâriz özelliği de düşünmektir; düşünmekten maksat da doğru, tutarlı, sistemli düşünmek; çözüm üretici bir tarzda düşünmektir ki, buna kısaca felsefe yapmak da diyebiliriz. Buna ek olarak akıl sahibi olma gibi bir özelliğe sahip olan insanın, fıtrî bir özelliği daha vardır ki, o da inanmaktır. İnanmak da, insan için ayırım olabilecek derecede önemli bir özelliktir.

Daha teknik bir tâbirle insanın akıl ve aklî tecrübesinden felsefeyi, inanç ve buna bağlı hususlarla ilgili tecrübelerinden de dinî kastetmekteyiz. Bu bakımdan felsefe ve din insânî olma hususunda ortak bir paydada birleşmektedir. Fakat insânî olan ve birbiri ile farklı ve hatta bir birinin zıttı gibi görünen bir takım özellikler vardır. Örneğin, sevinmek ve üzülmek birbirinin zıttı gibi görünürken, görmek ve işitmek birbirinden farklı fakat, insan algısı bakımından birbirini tamamlayan şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Acaba her ikisi de insânî olan felsefe ve din arasında birbiriyle ilişkisi bakımından nasıl bir münasebet vardır? Bunlar birbirini tamamlayan farklı iki alan mı, yoksa birbirinin varlığına karşı olan alan mı? Veya biri güçlendikçe diğeri zayıflayan iki fıtrî özellik mi? Yoksa bunlar birbiriyle özdeş olanın farklı görünümleri midirler? Bunların soru ve sorunları nedir?

İnsanlığın ilk dönemlerinden beri din, hem bir inanç sistemi ve hem de bir dünya görüşü olarak dinî düşünce akımlarının ve müesseselerinin temelini oluşturduğu gibi, felsefî, politik, hukuk ilimleri ve düşüncelerinin de doğmasına tesir etmiştir. Bu nedenle, Sokrates öncesi Antik Yunan filozoflarının en materyalistlerinden olan Demokritos, Empedokles vb. bile kendilerini dönemlerinin dinî inançlarından sıyıramamış, akıl ve inancı uzlaştırma yoluna gitmişlerdir (Bayraktar, 2004, S. 161-169).

Aynı şekilde Sokrates kendisini ilâhî bir misyon sahibi olarak tanıtır. Eflatun için de benzer şeyler söylemek mümkündür. Aristoteles ise, felsefenin en yücesi olarak Tanrı'yı konu olan felsefeyi "ilk felsefe" olarak görmektedir. Yine Philon, Clémens vb. felsefe ve dinî uzlaştırma çabası ve gayreti içerisinde olan filozoflar arasında sayılabilir (Bayraktar, 2004, S. 165).

14. Felsefe-Din Uzlaştırması ve Sicistanî

İmtâ'nın on yedinci gecesinin tutanakları, felsefenin İslam akîdesiyle olan ilişkisine tanıklık etmektedir. Bu hususta Tevhîdî, sadece üstâdı Sicistânî'nin, ortaya çıkmış olan, İhvân-ı Safâ Risâleleri gibi esaslı bir mesele hakkındaki görüşlerini nakleder. Tevhîdî'nin hocasından yapmış olduğu nakiller, salt olarak İhvân-ı Safâ eleştirisi gibi görünmekle birlikte, öyle değildir. Sicistânî, felsefe ve din münasebeti hakkında İhvân-ı Safâ'nın Yunan Felsefesi ile İslam inançlarını mezcetme teşebbüslerini tenkit etmekle birlikte, alternatif bir felsefe ve din münasebetini ortaya koymayı da ihmâl etmemektedir.

Onun din ve felsefe münasebeti hakkındaki düşüncesi, genel olarak iki gurubun ortaya atmış olduğu yaklaşımdan doğan tereddütleri ortadan kaldırmaya yönelik genel ve kuşatıcı bir bakış açısı sergilemekle birlikte, din ve felsefeden hem bireysel düzeyde bir derinlik yakalamayı, hem de toplumsal birlik ve beraberliğin kaybedilmemesi, aksine kuvvetlendirilmesine mâtuf bir özellik arz etmektedir. Bunlardan birincisi, yukarıda genel olarak düşüncelerinden bahsetmiş olduğumuz İhvân-ı Safâ, diğeri de, Sâlih b. Abdillâh Kuddus, İbn Ebi'l Evcâ, Matr b. Ebi'l Gays, İbnü'r Ravendi ve Saymerî gibi, tamamen aklı esas alarak dini bir kenara alan mülhitler ve dehrîlerdir. Onun bu konudaki düşüncelerini teferruatlı bir şekilde Tevhîdî İmtâ'da kaydetmiştir (Tevhidî, 1953, S. III/3-23).

Sicistânî'nin din ve felsefe arasındaki düşüncesini ortaya koyabilmek için onun din ve felsefeden ne anladığını ve bu iki kavrama hangi anlamlar yüklediğini öncelikle ifade etmek gerekmektedir.

15. Sicistânî'ye Göre Din

Sicistânî'ye göre din, peygamber vasıtasıyla Tanrı tarafından gönderilen, âyetlerin şehâdeti ve mûcizelerin zuhûruyla doğruluğu sâbit olan ve Tanrı ile kul arasındaki münasebeti sağlayan ilâhî bir müessese olarak görünmektedir. Ona göre vahiy aracılığıyla peygambere vahyedilen âyetler, halkın yararını gözetip takviye etmek ve onlara rehberlik yapmak üzere aklın bazen zorunlu, bazen mümkün gördüğü karaktere sahiptir. Dinin kaynağı olan vahyin mâhiyetini araştırmaya ve derinlere dalmaya imkan yoktur. Bu noktada, dini tebliğ edenin ve uyarıcının dediklerine teslim olmak gerekmektedir. Bu konuda, "niçin", "nasıl", "niçin...değil" şeklinde bir takım sorular sormak mümkün olmadığı gibi, "şayet" ve "keşke" gibi birtakım dilek ve temennîlerde bulunmak da yersizdir. Çünkü o konunun bu sorularla ilişkisi kesik, o âyet ve mûcizelere itiraz edenlerin itirazları geçersiz, şüphe ise zararlıdır. Bunların hepsi iyiye yönelik ve iyiyi ihtivâ etmektedir. Tafsîlât bakımından âyetler birbirini destekler mâhiyette olduğundan, onları anlayıp kabullenmek kolaydır. Anlamı apaçık olanların yanında te'vil yöntemiyle anlaşılanlar da vardır. Ayetler, yaygın bir dille desteklenir, açık bir diyalektikle gerçeği savunur, içerdiği iyi amel ile kendini korur, darb-ı meseller getirir, açık delillere başvurur, haram ve helâle dâir bilgi verir, dinler arası bilinen yaygın haberlere dayanır ve ümmetin ittifâkını amaçlar. Ayetlerin esası günahlardan kaçınma ve takvâ, nihâî hedefi ise, ibâdet ve (Tanrı'ya) yaranmayı talep etmektir (Tevhidî, 1953, S. II/6-7).

16. Sicistânî'ye Göre Felsefe

Sicistânî, felsefenin altı tanımından bahsetmekte ve fakat bu tanımları vermek yerine, kendi düşüncesini ifade etmektedir. Sicistânî, felsefenin hakikatine hakkıyla ulaşılamayacağını ifade etmekle birlikte, felsefe hakkında şunları dile getirmektedir: Felsefe, ister gözle görülsün, isterse akılda gizli olsun, âlemde olanların tamamını araştırmak, duyusal olan ve aklî olanların arasını terkip etmek; bir dereceye kadar olduğu şekliyle her ikisine de yönelmek ve aklı saptıran hevâya düşmeden işitilen, görülen, mevcut olan ve olmayan şeylerin bütün tafsîlâtıyla ilgili olan doğru düşüncesini elde etmek; ihtiyârî aklın sağlamlığı ve tabiî aklın düzene sokması sayesinde taklit cinayetine gereksinim duyulan alışkanlığa düşmeden, aklî ve beyânî olarak gerçek olsa da, hissî ve olgusal bakımdan ip uçları olmayan, gözden kaçan ve değişen şeyleri ilâhî ahlak, ulvî tecrübeler ve aklı kullanarak (aklî siyaset) elde etmektir (Tevhidî, 1929, S. 223).

Bir başka yerde ise o, felsefeyi (hikmet) şu şekilde ifade etmektedir: "Hikmeti talep eden kimseye gerekli olan şey, bir takım delillere ulaşıncaya kadar ve hakkında hiçbir şüphe olmayan kesin bilgiyi elde edinceye kadar ve görünenin ötesindeki manayı tadıncaya kadar araştırmak, düşünmek ve keşfetmektir." Görüldüğü gibi, felsefe nihâî anlamda âlemi araştırmak demektir. Ancak Sicistânî'ye göre din, ilâhî ve vahiy ürünü iken, felsefe beşerî ve aklın ürünü olarak görülmektedir.

Sicistânî din ve felsefeyi kaynak itibarıyla kesinlikle birbirinden ayırmaktadır. Ona göre felsefe tamamen beşeri ve aklın ürettiği bir şey iken, din Tanrı katından bir peygamber aracılığıyla gönderilen ve insanların birlik ve beraberliğini sağlamakla birlikte onları Tanrı'ya kulluğa götüren bir takım emirler ve nehiyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan felsefe ve din birinin zıttı bir durumda olmasalar da birbirinin de pek benzeri olarak görünmemektedir. Çünkü din ve felsefenin kaynak itibarıyla farklılaşması, Sicistânî'de, aralarında telifi mümkün olmayan bir mübâyeneti doğurmaktadır. Bu bakımdan o, felsefe ve dinin İhvân-ı Safâ'nın yaptığı şekliyle mezcedilemeyeceğini savunmaktadır.

Sicistânî'nin İhvân-ı Safâ hakkındaki düşüncelerini Tevhîdî'den öğrenmekteyiz. Tevhîdî'nin rivâyetine göre, o bir gün Sicistânî'ye İhvân-ı Safâ risâlelerini verdiğini ve kendisinden onları mütâlaa edip görüş bildirmesini istediğini kaydeder. Birkaç gün sonra Sicistânî risâleleri kendisine iâde eder ve şöyle der: "Bunlar (İhvân-ı Safa) çok yorulmuşlar, ama bir şey ortaya koyamamışlar, mümkün olmayan ve yapılamayacak şeyleri düşünmüşler, felsefeyi dine, dini felsefeye katabileceklerini zannetmişlerdir. Halbuki bu gerçekleşmesi imkansız olan bir arzudur. Onlardan önce bu konuda daha şanslı bir topluluk da bunu yapmak istemiş, ama maksatlarına ulaşamamışlar ve umduklarını bulamamışlardır" (Tevhidî, 1953; S. II/6-7). Sicistânî'nin burada din ve felsefeyi mezcetmeyi deneyenlere yapmış olduğu atıf, Cabiri'nin yorumuna göre Hermesçiler olmaktadır (Cabirî, 1997, S. 368-369).

Sicistânî'ye göre dinle felsefenin birbiriyle mezcedilmesinin sakıncası olduğu gibi, aynı şekilde felsefe çatısı altında olan bir takım disiplinlerle de dini karıştırmamak gerekmektedir. Bu aynı zamanda din ve diğer bilimlerin konu ve maksatlarını belirlemek anlamına gelmektedir. Sicistânî'nin bu yaklaşımının, sadece kendi dönemindeki felsefe ve din münasebeti bakımından değil, bugün için bile çok önemli bir tespit olarak değerlendirilmesi düşüncesindeyiz. Sicistânî kutsal kitabın ve dolayısıyla ilâhî vahyin bir bilim kitabı olmadığını şu şekilde ifade etmektedir: "Dinde müneccim sözü, yıldızların etkisi, gök cisimlerinin miktarı ve hareketleri, doğuş ve

batışları ile ilgili ifadeler yoktur. Onların uğur ve uğursuzluk getirdikleri, yükseliş ve inişleri, yönleri, dönüşleri vb. yoktur. Aynı şekilde dinde, tabiat olaylarını konu alan fizikçinin görüşleri yer almadığı gibi, dört unsurun şekilleri; canlılar, madenler ve iklimler üzerindeki etkileri, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ve bunlardan hangisinin aktif ve pasif olduğu, karışım olaylarındaki işlevleri, güç ve etkilerinin nihâî sınırının ne olduğuna dâir bilgiler de yoktur. Yine dinde çizgi, yüzey, kenar, köşe, kesit, dâire, düz ve eğri çizgi gibi varlığın nicelikleri üzerine araştırma ve inceleme yapan mühendislerin görüşleri de yer almaz. Bunlara ilâveten dinde, bir hekim, astronom, mühendis ve bir amaç doğrultusunda söz söyleyen herkesin gereksinim duyduğu Yunanlı bir adamın görüşleri doğrultusunda doğruyu yanlıştan ayırmak üzere önermelerin birbiriyle olan ilişkilerini konu alarak ifadeleri kategorize edip araştıran mantıkçıların düşünceleri de yoktur" (Tevhidî, 1953, S. II/7-8; Kaya, 2003, S. 236).

Bu düşünceleri ile Sicistânî, din ve felsefenin arasını tamamen ayrıştırmakta ve dini hemen bütün konularda felsefenin emrine vermek isteyen İhvân-ı Safâ'yı sade bir yorumcu olarak görmeyerek, onların fikirlerinin arkasında başka maksatlar olduğunu ve bu konuda da onların yalnız olmadıklarını, bir takım büyücü, tılsımcı, rüya tabircileri ve sihirbaz kimyacıların da onlarla aynı maksatlara sahip olan kimseler olduğunu iddiâ etmektedir. Doğrusu Sicistânî, İhvân-ı Safâ ve benzerlerinin felsefeden anladıklarını hafife almakta ve onların teklif ettikleri düşünceleri büyü, tılsım, kehânet ve gaipten haber vermek olarak değerlendirmektedir. Kısacası Sicistânî onların uğraşlarını felsefe olarak görmemekte, aksine dine yapılan sokuşturmalar olarak değerlendirmektedir. Ona göre şayet felsefe ile dini İhvân-ı Safa ve benzerlerinin anladığı şekilde cem etmek mümkün olsaydı, Tanrı bu konuda uyarıda bulunur ve peygamber de dini onunla takviye ederek dini mükemmelleştirir ya da dini felsefeyle açıklamaları ve onu tamamlamaları için felsefecileri teşvik ederdi. Hatta din sahibi güçleri ölçüsünde dini savunmalarını onlara farz kılardı. Peygamber bunu yapmamakla birlikte kendisinden sonra gelen halifelere ve dinden sorumlu olan kimselere de bunu havale etmedi. Aksine bu gibi şeylerle ilgilenmeyi yasakladı ve insanların o konulara takılıp kalmasını hoş görmedi. "Kim bakıcıya, falcıya, kâhin veya astrologa gider ve ondan gaipten haber vermesini isterse, Tanrı'ya savaş açmış sayılır. Tanrı'ya savaş açan da cezasını görür. (Koyduğu tabiat kanunlarının dışına çıkarak) Tanrı'ya üstün gelmeye çalışan kimse mağlup olur" diyerek onları uyardı. Hatta peygamber, şunu da bildirdi: "Şayet Tanrı yedi sene kuraklıktan sonra yağmur gönderecek olsa, bir kısım insan, 'Micdah yıldızı sayesinde yağmura kavuştuk' demek sûretiyle küfre düşer."

İşin ilginç tarafı, Sicistânî'nin bu ifadeleri, İhvân-ı Safâ gibi dinî ve kutsal metinleri tamamen bâtınî yorumlara indirgeyen ve dinin zâhirini ihmal edenleri işâret etmesine rağmen, müneccimler ve kâhinlerle birlikte filozofların da zikredilmesidir. Bunu herhalde filozoflar arasında da bâtınî yorumların aşırı derecede kabul gördüğü ve hatta İsmaililiğin oldukça baskın bir şekilde felsefeye damgasını vurduğu X. yüzyıl İslam düşüncesinin karakteristiğinde aramak gerekmektedir. Çünkü İhvân-ı Safâ taraftarlarından olan Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el Bustî (Makdisî)'nin bu dönemde Bağdat'ta olduğunu ve hatta Tevhîdî aracılığı ile Sicistânî'nin bu tarz fikirlerinden haberdar olduğunu biliyoruz. İbn Tarrâra'nın öğrencisi Harîrî ile Makdisî arasında geçen "din ve felsefe uzlaştırması" hakkındaki tartışma aracılığı ile de onun fikirlerinden haberdarız. Dolayısıyla Sicistânî'nin din ve felsefe ilişkisini değerlendirirken, felsefe adına felsefeye nispet edilen ve gerçekte felsefe ile de uzaktan yakından alakası olmayan bir takım kuruntulara karşı, dinî duyarlılığı ön plana çıkan Sicistânî'nin, Bağdat Mantık okulunun başı olarak, hem din hem de felsefe adına daha yerinde ve yapıcı değerlendirmeler yapması gereken bir kimse olarak da görülmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Sicistânî'nin felsefe ve din arasını ayırmada kesin kararlı olduğunu onun vahyi akıldan, peygamberi de filozoftan daha üstün tutmasından açık bir şekilde anlamaktayız. Sicistânî, dine bağlı olarak peygamberin, felsefeye bağlı olarak da filozofun ayrı bir değer ifade ettiğini, onların mukayesesini yaparak izah etmektedir. Ona göre peygamber filozofun üstünde, filozof ise onların seviyesinin altındadır. Filozofa düşen görev, peygambere uymaktır; fakat peygamberin filozofa uyma zorunluluğu yoktur. Çünkü peygamber, gönderilen, filozof ise kendisine (peygamber) gönderilen bir kimsedir. Sicistânî'nin bu ifadeleri aynı zamanda onun vahiy ve akıl ilişkisini de göstermektedir. Sicistânî'ye göre dinî bilgi ile aklî bilgi mukayese bile edilemez. İnsan aklı, Tanrı tarafından herkese verilen bir lutuf olmakla birlikte, aklı aşan yönlerin de olduğu muhakkaktır. Eğer akıl yeterli olsaydı, vahiy yararsız ve gereksiz bir şey durumuna düşerdi. Bununla birlikte insanlar akıl bakımından ve eğilimleri açısından farklıdırlar. Eğer vahiy bir kenara bırakılarak akılla yetinilmiş olsaydı, genel geçer bir akıl olmayıp farklı farklı akıllar olduğundan işin içinden çıkılamaz bir duruma düşülürdü. Sicistânî, bu düşünceye şu şekilde bir itirazın ileri sürüleceğini farz ederek, yukarıdaki düşüncesini açmayı hedeflemektedir: "Aklı olan herkes kendi aklı ölçüsünde hareket etmek durumundadır. Başkasının fazla olan bilgisinden yararlanmak zorunda değildir. Çünkü kişiye aklı yeterlidir ve bundan fazlası ondan istenemez." Sicistânî, bu şekildeki bir itirazı şu şekilde izale etmeye çalışır: Eğer bir insan bütün meselelerde bağımsız bir akla

sahip olsaydı, her ihtiyacını karşılamada, sanat, zanaat ve bilgi edinmede hiç kimseye muhtaç olmayıp, bağımsız olması gerekirdi. Dolayısıyla böyle bir düşünce geçersiz bir düşüncedir (Tevhidî, 1953, II/9-10).

Sicistânî'nin bu düşüncesine öğrencisi olan Buhârî'nin, "akıllardaki farklılık gibi, nebîlerin de almış olduğu vahiylerde farklılıklar olduğunu görmekteyiz" şeklinde bir çıkışı üzerine Sicistânî, vahyin Tanrı denetimi altında olduğunu ve dolayısıyla vahiy alanlar arasındaki derece farkının onları seçip peygamber olarak gönderen, nübüvvet ile donatıp kemâle erdiren Tanrı'ya güven ve bağlılıktan çıkarmadığını, buna karşılık, farklı akıllarla düşünen insanlar arasında bu şekilde güven ve bağlılığın olmadığını ifade ederek, dinî bilginin aklî bilgiye göre daha güvenilir olduğunu savunmuştur (Tevhidî, 1953, S. II/10).

Sicistânî'nin bu düşünceleri, İhvân-ı Safâ ile birlikte ve hatta daha da öncelikli olarak yukarıda işaret etmiş olduğumuz dehrîleri ve mülhitleri hedef almakta ve hatta aklın tek başına yeterliliğini savunarak dinlerin ve peygamberlik müessesinin gereksizliğini iddiâ eden Muhammed b. Zekeriya (er Râzi) ve onun yolundan gidenlere de aynı zamanda bir cevap niteliğinde idi. Nitekim biz onun Razi'nin öğrencilerinden olan tabip Ebû Ganim ile bu konu hakkında tartışma yaptığını biliyoruz. Ne yazık ki Tevhîdî, bu tartışmadan bahsetmesine rağmen nakletmemiştir (Tevhidî, 1953, S. II/23).

Sicistânî bu doğrultudaki düşüncelerine İslam ümmetinden, diğer din müntesiplerinden, İslam fırkalarından ve İslam dünyasında henüz felsefe teşekkül etmeden doğan dinî disiplinlerden de destek bulmaktadır. Ona göre ümmet, dinin hem genel hem de özel hükümlerinde bir takım ihtilaflara düşmesine rağmen bunların hiç birisinde müneccime, hekime, mantıkçıya, mühendise, musikişinasa, büyücüye, sihirbaza ve kimyacıya sığınmamıştır. Çünkü Tanrı peygamberi ile dinini tamamlamış ve onu vahiyle gelen beyandan sonra beşerî düşünceyle (rey) ortaya konan bir açıklamaya muhtaç bırakmamıştır. Aynı şekilde İslam ümmetinden felsefecilere sığınma şeklinde bir davranış görmediğimiz gibi, Hristiyan ve Mecûsîlerden de böyle bir davranış görülmemiştir. Sicistânî'ye göre bu durum sadece salt din düzeyinde değil, aynı şekilde ihtilaflar neticesinde doğan dinî fırkalar bakımından da böyledir. Mürcie, Şia, Mutezile, Sünnî ve Hâricîlerin de hiç birisi, ihtilafa düşmelerine rağmen, bu sorunların çözümünde filozoflara baş vurmamışlar ve kendi görüşlerinin doğruluğunu onların delilleriyle belirlememişler ve onların yöntemleriyle de meşgul olmamışlardır. Örneğin fıkıhçılar, ilk dönemlerden günümüze kadar helal ve harama dâir konularda ihtilaf etmelerine rağmen bu ihtilaflarında filozoflardan hiçbir yardım almamışlar ve onları bu hususta hakem tayin etmemişlerdir (Tevhidî, 1953, S. II/9).

Bu tavrıyla Sicistânî din ve felsefenin arasını kesin bir şekilde ayırmakta idi. Onun şu ifadeleri din ve felsefe arasındaki ayrımı gösterme bakımından hiçbir şüphe bırakmamaktadır: " Felsefe haktır ama şeriat ile hiçbir ilişkisi yoktur. Şeriat da haktır ama felsefe ile hiç bir ilişkisi yoktur. Şeriatı tebliğ eden kimse 'gönderilmiş' bir kimse iken, felsefeyi anlatan kimse 'kendisine (peygamber) gönderilen' bir kimsedir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır. Biri her şeyi ile yeterli iken, diğeri çalışıp çabalama içerisindedir. Felsefe yapmak isteyen kimse görüşüyle dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kimse de felsefeye ilgi göstermekten kaçınmalıdır. Bu ikisiyle farklı haller ve mekânlarda ilgilenilmesi gerekir. Kişi, din ile şeriatı tebliğ edenin izah ettiği şekilde Allah'a yaklaşmaya çalışırken, felsefe ile de Allah'ın eşsiz kudretini tanımaya çalışır ve bunlardan herhangi birinin diğerini yıkmasına izin vermez. Felsefe sınırlı olan akıldan, din ise, vahiyden elde edilmiştir" (Tevhidî, 1953, S. II/18-19).

Din ve felsefe münasebeti her ne zaman söz konusu olsa, hemen çoğu zaman aklı olmayanın dininin de olmayacağından ve dolayısıyla dinin akıllı bir varlık olan insana hitap ettiğinden bahsedilir ve buradan hareketle de, din ve felsefe, akıl ve vahiy arasında felsefenin lehine olumlu bir ilişkiden söz edilir. Sicistânî'nin burada tartışmış olduğu problemin, mukayyet bir alan için söylenebilecek bu kadar basite indirgenmiş bir mesele olduğunu, doğrusu düşünmüyoruz. Ve hatta dinin akıllı bir varlığa hitap ettiğini, dinin ve dinî nasların akılla çok iyi bir şekilde tetkîk edilmesi gerektiğini Sicistânî'nin de çok iyi takdîr etmiş olduğunu biliyoruz. Çünkü Kur'ânın insanları düşünmeye ve ibret almaya, dolayısıyla aklı kullanmaya çağırdığını Sicistânî kendisi ifade etmektedir (Tevhidî, 1953, S. II/20; Kaya, 2003, S. 244). Sicistânî'ye göre Tanrı ilim ve akıl olmak üzere iki yol göstermiştir. O, "O'nu yalnız âlimler akleder" (29/43) âyetini, "O'nu yalnız âlim olanlar bilir. İlim akılla elde edildiği gibi, akla da ilimle ulaşılır. Zira, insanın kemâle ermesi bu ikisi iledir. İlimden yoksun olan akıllı biri kendi aklından çok az yararlanır. Âlim de aynı şekilde akla sahip olmazsa, ilimden yararlanamaz" şeklinde yorumlamıştır. Bu âyete ilâve olarak Sicistânî Kur'ân'ın akletmeye çağırdığını şu ayetleri delil getirerek ifade etmiştir: "Yalnız akıl sahipleri anlar" (13/19), "Ey akıl sahipleri ibret alın!" (59/2), "Hala Kur'an üzerinde yeterince düşünmeyecekler mi?" (4/82), "Göklerde ve yerlerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüz çevirip geçerler" (12/105), "Şüphesiz ki bunda aklı olan veya hazır bulunup kulak veren için öğüt vardır"(50/37).

Sicistânî'nin bu ayetleri delil getirmesinden anlamaktayız ki, din akıllı olanlara hitap etmektedir ve aynı zamanda aklı kullanmayı da teşvik etmektedir.

Hatta Sicistânî'ye göre bir adım daha atarak, dinde belirli şartlar dahilinde soru sormanın da gerekli olduğunu ifade etmemiz mümkün görünmektedir. Ona göre din kabul, teslim ve tazimde mübalâğa üzerine vaz edilmiştir. Dinde "niçin?", (lime) "yoktur" (la) ve "nasıl?" (keyfe) ancak nassı pekiştirdiği, onu desteklediği ve ona musallat olacak bir kötülüğü ondan nefyettiği ölçüde söz konusudur. Çünkü Sicistânî'ye göre bu ölçüleri aşmak, dinin temel meselelerini şüphe ile zayıflattığı gibi, fer'î meselelerde de töhmetin meydana gelmesine neden olmaktadır (Tevhidî, 1953, S. III/187).

Sicistânî'de din ve felsefe münasebetini anlamak için onun insan anlayışını da tespit etmek gerekmektedir. Diğer bir ifade ile insan aklına, çalışmasına bırakılan ve sonuç olarak âlem hakkında bir soruşturma olarak ifade edilen felsefenin, tabiî ve aklî yönden insânî yeterlilik bakımından ne ifade ettiğini Sicistânî'de soruşturmak gerekmektedir. Sicistânî, kendisine yöneltilen bir soruya vermiş olduğu bir cevapta, Tevhîdî'nin de şaşkınlıkla karşılamış olduğu açıklamaları metin olarak aktarmak istiyoruz.

Soru: "Akıllı, zeki, basiretli bir kimse pişman olacağı ve bir akıbetin takip edeceği, aklın reddettiği, dinin hoş görmediği, erdemin kabul etmediği ve başkalarının da nasihatle sakıncalı gördüğü şeyleri nasıl yapar ve bu noktaya nasıl gelir? Bütün bunlar onun seçmesi, gücü ve onun hizmetçisi ve rehberi olan aklı ile birlikte değil midir?

Cevap: İhtiyâr, istitâa, kuvvet, basîret, azîmet, fikir (re'y) ve düşünce (reviyye) vb. bütün bunlar, insanın istediği zaman kullanabileceği ve dilediğinde değiştirebileceği "mülk" anlamında/otorite olarak (ala tarîki'l mülk) sahip olduğu (yetenekler) değildir. Aksine insan bunlara (bir başkası tarafından) "verilme" (temlik) anlamında sahiptir. Şayet bunlar insanın mülk anlamında sahip olduğu şeyler olsaydı, insan sapmaz, pişmanlık duymaz, gerisinde tereddütlü bir şey bırakmaz ve tersyüz de olmazdı. Bunlar Tanrı (Malik) tarafından verildiklerinden dolayı bir yönüyle ona bağlıdırlar. İnsan herhangi bir eylemde bulunmak istediğinde, fiilin gerçekleşmesi için bunlar insana sağlanır. Bu, insanın kendi kendine bağımsız olduğu, kendi kudreti ile kâmil olduğu ve onları insana verenden müstağni olduğu anlamına gelmez. Aksine insan bu yeterlilik kendisine verildiğinden dolayı onu kendisine kısmet edene şükreder ve problemlerinde ona sığınır, ondan yardım diler ve kendisinden daha güçlü olana uyar. Bu rubûbiyete uygun, ubudiyetin de gereği olan bir açıklamadır. Bunu helak olduğu bir vadide ve boğulduğu bir denizde Tanrı'nın umursamadığı kimsenin dışında hiçbir kimse inkâr edemez" (TevhidÎ, 1929, S. 199-200).

Sicistânî'nin bu konuşmasından sonra Tevhîdî, bu sözlerin şeriat ehlinden sâlihler ve dindarlara göre olduğunu söylemesi üzerine, Sicistânî şöyle de-

miştir: "Hiç şaşırma evlat! Enbiya asfiyâ vb. dünyada hep nefs temizliği ve âhirette nefs özgürlüğü etrafında şeyler mırıldanmışlardır. Söz muğlâk, işaret kapalı olsa da, kastedilen şey açık, maksat bellidir. Hikmet ancak dindarlığı doğurur. Din de ancak hikmetin tamamlayıcısıdır. Felsefe nefsin sûreti, din nefsin sîretidir. Sen bana şeyhiniz sûfî el Hadramî'nin "yaşmaklar çoktur fakat evlenecek kız bir tanedir" sözünü nakletmemiş miydin?" (Tevhidî, 1929, S. 200).

Yukarıda vermiş olduğumuz metnin özellikle Sicistânî'nin bir sûfîden ödünç alarak kullanmış olduğu "Yaşmaklar çoktur, fakat kız bir tanedir" ifadesi, din ve felsefe münasebeti bakımından oldukça estetik ve anlamlı bir görüntü sergilemektedir. Sanki din ve felsefenin, tek bir hakikati hedefleyen farklı yaklaşımlar olduğu düşüncesini ima ediyor görünmektedir. Bununla birlikte bu ifadenin hangi bağlamda ve hangi anlamda dile getirildiğini de sorgulamak gerekmektedir.

Bu nedenle, biz metni iki kısma bölerek değerlendirmek istiyoruz. Anlaşılması bakımından metnin birinci kısmında herhangi bir sorun görünmemektedir. Metnin maksadı ve ifadeleri gayet açık bir şekilde dile getirilmiştir. Birinci kısımda sorun, akıllı, basiretli, zeki ve hatta çevresi tarafından olumlu anlamda desteklenen bir kimsenin, aklıyla akıbetini görebilmesine rağmen, nasıl olup da olumsuz bir eylemde bulunduğu sorunudur. Bu nedenle metnin tamamen insan eylemleri ile ve dolayısıyla ahlak felsefesiyle alakalı olduğunu ve aynı zamanda metnin dış kritiği bakımından bilgi felsefesi ile ilişkili olduğunu ifade edebiliriz.

Buna göre, "insan felsefesi" bölümünde de değineceğimiz gibi, insan doğal bir varlık olarak bir takım zorunluluklarla ve akılsal bir varlık olarak da bilen ve ihtiyarda (seçme) bulunabilen bir varlık olarak yaratılmıştır. Buna bağlı olarak insan tabiatı, insan aleyhine olan bir takım olumsuzlukları teşvik eden süflî yönü temsil ederken, nefis ve suretini nefisten alan aklî yön, insan lehine olan müspet bir takım olguları teşvik eden ulvî bir tarafı temsîl etmektedir (Tevhidî, 1929, S. 243, 248-249; Tevhidî, 1953, S. I/146, I/113). Dolayısıyla insan tabiat ve nefs arasında gerilen bir varlık durumundadır. Buna bağlı olarak insan aklın rehberliğini kabul eder ve ona uyarsa ihtiyârı bu doğrultuda gerçekleşir ve dolayısıyla doğru eylemde bulunur. Aksi takdirde tabiatı güçlenir ve insana tabiatı hâkim olur ve bedene bağlı olan bir takım şehevî arzuların egemenliği altına girerek nefs temizliğini başaramaz ve kötü alışkanlıklar edinir (Tevhidî, 1953, S. I/146; Tevhidî, 1929, S. 119).

Burada bizi ilgilendiren taraf insanın kötü alışkanlıklarının ve eylemlerinin Sicistânî'ye göre nasıl meydana geldiğini araştırmak değil, akıllı, ihtiyar sahibi ve yaptığı eylemlerin sonucunu kestirebilen donanımlı bir varlık

olarak, davranışlarında ve yaşamında erdemlerinde sürekliliği sağlayamayan insanın bu durumunu metnimizden hareketle anlamaya çalışmaktır.

Metnimizden anlaşılan o ki, Sicistânî'ye göre akıl da dahil olmak üzere, ihtiyâr, istitâa vb. güçler insana verilmiş olan donanımlar olup, sürekli ve aynı düzeyde tutulabilen ve belirli nitelikte muhâfaza edilebilen olgular olarak görünmemektedir. Bunlar insan varlığını, menfî ve müspet değişimlere götüren iki ucu açık fenomenlerdir.

Nitekim insan bilgisi de her zaman aynı türden değildir. Sicistâniye göre insan bilgisi genel olarak zannî, hadsî ve aklî olmak üzere üç kısımda değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bunlar bazen birbiriyle örtüşmekte, bazen muhalefet etmekte, bazen de birbiriyle karışmış bir vaziyette bulunmaktadırlar. Kısaca Sicistânî'ye göre insanın sahip olduğu her bilgi kesin bilgi değildir. Çünkü insan zan ve hads ile belirlenmiş, akıl ve his ile donatılmış, noksanlık ve ziyâde arasında gidip gelen bir varlıktır. Bu nedenle insan her zaman mutluluk ve mutsuzluğa maruz olup, onun tabiî engellenmesi, cüz'î aklı ve küllî cehli devam ettiği müddetçe, Tanrı'nın rahmet elbisesi giydirmesi ve ismet örtüsü ile örtmesi dışında, bunlardan bağımsız değildir.

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın bu lütfüne mazhar olan insanlar, konuştuğunda doğruyu söyler; yaptığında doğruyu yapar; düşündüğünde hayrı düşünür; inancında hakka inanır; niyetinde güzel olana niyet eder vb. Sicistânî'ye göre bu kimseler tabiat ve mizaç bakımından elementsel unsurlardan sıyrılmamakla birlikte, kuşkularını tam olarak öldürmek, tahrik edici şeyleri yatıştırmak ve bu gayelere güçlü bir şekilde muktedir olmak bakımından elementsel unsurlardan sıyrılan büyük filozoflar ve kendine büyük ihsanlarda bulunulan yüce zirveye ulaşan kimselerdir (Tevhidî, 1929, S. 178-179).

Sicistânî'nin bu düşünceleri yukarıdaki metnin birinci kısmını tamamlamaktadır. Buna göre Sicistânî'de akıl, bilgi ve eylem bakımından insanları iki kısımda ele almak mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisini metnimizde söz konusu edilen ve aklı kullanmasında, bilgiyi üretmesinde ve bunları eyleme geçirmesinde ve netice olarak alışkanlık kazanmasında belirli bir sabiteye ve istikrara ulaşamayan kimseler olup, düşünce ve eylemlerinde bir takım gel-gitler yaşayan insanlardır. Ona göre bu kimseler, bir takım problemlerinde Tanrı'ya sığınmalı ve ona uymalıdır. Sicistânî'nin sığınmaktan kastetmiş olduğu şey, din ya da bu dini tebliğ eden peygamber olmalıdır. Çünkü Tanrı'ya sığınmak bu şekilde mümkündür. İkinci kısım insanlar ise, Tanrı'nın lütfüne erişmiş bilgi ve eylemlerinde kararlılığı yakalayan insanlar olup, büyük filozoflar ve eğer Tevhîdî kelimeyi bilinçli

olarak ve seçerek kullanmışsa Tanrının "ismet" örtüsü ile örttüğü şeklinde nitelendirdiği peygamberler olmalıdır. Çünkü Sicistânî'nin yukarıda bu iki kesim için sıralamış olduğu nitelikler hem filozoflar hem de peygamberler için uygun nitelikler olarak görünmektedir. Sicistânî bu noktada oldukça mistik bir tavır sergilemektedir. Ayrıca buradan Sicistânî'nin yetkinlik ve hakikat karşısında insanları avam ve havas olarak değerlendirdiğini de tespit etmek gerekmektedir.

Metnimizin ikinci kısmı Tevhîdî'nin metnin birinci kısmıyla ilgili olarak yönelttiği sorusuna verilen bir cevap olması nedeni ile birinci kısmın daha iyi anlaşılmasını sağlayan veya en azından tamamlayan nitelikte olması gerekmektedir. Nitekim aşağıda vereceğimiz metnin ikinci kısmında mevcut olan bazı ifadeler ve yargılar, düz bir okuyuşla birbirine denk düşen ve birbirini tamamlayan bir görüntü sergilemekte ve aralarında bir insicâm ve uygunluğun bulunduğu intibâını vermektedir. Bu ifadeler ve yargılara tekrar dönecek olursak bunlar şunlardır:

Hikmet ancak dindarlığı doğurur: (Hel el hikmetü illâ müvellidetü'd diyâne)

Dindarlık hikmetin tamamlayıcısıdır: (Hel ed diyâne illâ mütemmimetün li'l hikme)

Felsefe nefsin sûretidir:(Hel el felsefe illâ sûretü'n nefs)

Din nefsin sîretidir: (Hel ed diyâne illâ sîretü'n nefs)

Söz konusu ifadeler bağımsız yargılar olarak gayet anlamlı ve özellikle de felsefe–din münasebeti bakımından oldukça da üzerinde düşünülmesi gereken içeriğe sahiptirler. Aynı zamanda bu ifadelerin müteakip bir şekilde bir metin içerisinde kullanılması Sicistânî'ye göre bir gerçeği pekiştirmektedir ki, o da, felsefe ve dinîn birbirini nakzeden şeyler olmayıp, aksine birbirini tamamlayan ve destekleyen unsurlar olmasıdır. Bu ifadelerin ilk ikisinde özellikle "hikmet" teriminin kullanılması, buna karşın üçüncü ifadede "felsefe"nin tercih edilmesi bir rastlantı mıdır veya Tevhîdî'nin üslubunda sıklıkla karşılaştığımız müterâdif kelimelerin ve aynı anlamların benzer ifadelerle peş peşe sıralanması mıdır, yoksa bunlar, bilinçli olarak seçilen bir terim midir?

Bu terimler ister müteradif manada olsun, isterse hikmet felsefeyi de kuşatacak biçimde, felsefeden daha geniş olarak "fazilet ve bu fazileti tatbik etmek" anlamında kullanılmış olsun, Sicistânî'nin düşüncesinden şu anlaşılmaktadır ki, felsefe ve din her ne kadar kaynak itibarıyla birbirinden farklı olsa da birbirini tamamlamakta ve birbirini desteklemektedirler. Hatta felsefe bir anlamda dindarlığı gerektirmekte, din de, insan çabasının bir

ürünü olan felsefe ve hikmeti, değişik bir ifade ile hakikati araştırmak ve ortaya koymak bakımından sürekli olarak eksikliği kendisinde barındıran insanî çabayı tamamlamaktadır.

Son iki ifade ise Sicistânî'nin din ve felsefe münasebeti bakımından bir sorun oluşturmamaktadır. Her ne kadar din, kaynak itibarıyla ilâhî, felsefe beşerî olsa da, hem felsefe ve hem de din insanla ilgili olgulardır. Dolayısıyla Sicistânî'nin son iki ifadesinde felsefeyi insan nefsinin düşünsel (sûret) yönünü, dinin de daha çok insan nefsinin yaşamsal yönünü, diğer bir deyişle felsefeyi de kuşatan hikmet yönünü hedeflediği şeklinde anlamak gerekmektedir. Dolayısıyla onun bir sûfiden ödünç alarak kullanmış olduğu "yaşmaklar çoktur, fakat evlenecek kız bir tanedir" sözünü de buna göre, her ne kadar din felsefeye nispetle göreceli bir üstünlük sağlıyor görünmekle birlikte, ne dinin ne de felsefenin tek başına hakikati temsîl etmediği veya din ve felsefenin tek bir hakikate yönelen farklı yollar olduğu şeklinde anlamak gerekmektedir. Buna göre din ve felsefe birbirine ters düşmemekte ve hatta hakikat karşısında bunlar hakikati temsil etmek bakımından katkıları nicelik ve nitelik itibarıyla farklı olsa da, birbirini tamamlamaktadır. Dolayısıyla Sicistânî'nin "din hikmetin tamamlayıcısıdır" sözünü, dine bir müdahale olarak veya felsefeyle dini mezcetmek anlamında değil, fakat hakikat karşısında "hikmet de dinin mütemmimidir" şeklinde tamamlamak gerekmektedir.

Sonuç olarak Sicistânî'de din ve felsefe münasebetini nasıl anlamamız gerekmektedir. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz ve aşağıda da tekrar edeceğimiz metnin dikkatli bir şekilde gözden geçirilmesi, onun din ve felsefe münasebeti hakkındaki formülasyonunu ortaya koymak bakımından oldukça önemli görünmektedir:

"Felsefe haktır, ama şeriat ile hiçbir ilişkisi yoktur. Şeriat da haktır ama felsefe ile hiç bir ilişkisi yoktur. Şeriatı tebliğ eden kimse 'gönderilmiş' bir kimse iken, felsefeyi anlatan kimse 'kendisine (peygamber) gönderilen' bir kimsedir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır. Biri her şeyi ile yeterli iken, diğeri çalışıp çabalama içerisindedir. Felsefe yapmak isteyen kimse şahsî görüşüyle dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kimse de felsefe hakkında tarafsız davranmalıdır. Bu ikisiyle farklı haller ve mekânlarda ilgilenilmesi gerekir. Kişi, din ile şeriatı tebliğ edenin izah ettiği şekilde Allah'a yaklaşmaya çalışırken, felsefe ile de Allah'ın eşsiz kudretini tanımaya çalışır ve bunlardan herhangi birinin diğerini yıkmasına izin vermez. Felsefe sınırlı olan akıldan, din ise, vahiyden elde edilmiştir." "Din aydınlatıcı vahiy sayesinde akla uygun (ma'kul) bir çok gerçeği getirdiği halde felsefe, vahye ilişkin az veya çok hiçbir şey ortaya koyamamıştır" (Tevhidî, 1953, S. II/18-19, 22).

Yukarıda yapmış olduğumuz alıntılar bize Sicistânî'nin din-felsefe münasebeti hakkında şu sonuçları çıkarma imkanı vermektedir:

1. Din ve felsefe, kaynak itibarıyla birbirinden ayrıdır; din ilâhî ve vahiy ürünü iken, felsefe beşerî bir yetkinliktir, ancak insanın çalışıp çabalamasıyla bu yetkinliğe ulaşılır.

2. Alan itibarıyla din ve felsefe birbirinden ayrıdır. Bu itibarla din ve felsefe birbirinin alanları hakkında yargıda bulunmamalıdır.

3. Dinîn peygamber aracılığıyla insanları haberdar ettiği şeyler, insanların aklına uygun olmakla birlikte, tek başına cüz'î ve sınırlı olan insan aklıyla ortaya konacak şeyler değildir. Nitekim bu anlamda felsefe dine hiçbir ziyâdede bulunmamış ve bulunamaz da. Aynı şekilde ne felsefe ne de felsefenin alt dalları, dinden bağımsız bir şekilde din adına "niçin?","nasıl?" vb. soruları soramaz, "keşke...olmasaydı" türünden dilek ve temennilerde bulunamaz.

4. Din kabul, teslim ve tazimde mübâlağa üzerine vazedilmiştir. Dinde "niçin?" (lime), "yoktur" (la) ve "nasıl?" (keyfe) ancak nassı pekiştirdiği, onu desteklediği ve ona musallat olacak bir kötülüğü ondan nefyettiği ölçüde söz konusudur. Bu anlamda aklı alabildiğince kullanmak aynı zamanda Kur'an'ın da emri ve tavsiyesidir. Bu itibarla akıl hem din hem de felsefe için önemlidir.

5. Felsefe, ister gözle görülsün, isterse akılda gizli olsun, âlemde olanların tamamını araştırmak, duyusal olan ve aklî olanların arasını terkip etmek; bir dereceye kadar, olduğu şekliyle her ikisine de yönelmek ve aklı saptıran hevâya düşmeden işitilen, görülen, mevcut olan ve olmayan şeylerin bütün tafsilatıyla ilgili olan doğru düşüncesini elde etmek; ihtiyarî aklın sağlamlığı ve tabiî aklın düzene sokması sayesinde taklit cinayetine gereksinim duyulan alışkanlığa düşmeden, aklî ve beyânî olarak gerçek olsa da, hissî ve olgusal bakımdan ipuçları olmayan, gözden kaçan ve değişen şeyleri ilâhî ahlak, ulvî tecrübeler ve aklı kullanarak (aklî siyaset) elde etmektir. Dolayısıyla felsefe nihaî anlamda âlemi araştırmak demektir.

Görüldüğü gibi Sicistânî, gerçekten de din ve felsefenin birbirini yok etmesine izin vermeyecek derecede din ve felsefe münasebetini kurmaya çalışmaktadır. Felsefeyi ve aklı dinin emrine teslim etmek gibi bir îmâ anlaşılsa da gerçekte durum böyle değildir. Sadece kabule dayanan ve aklın yargıda bulunacak yetkinlikte olmadığı dinî alanda, aklın sınırlarını belirlemekte ve akla uygun olan dinî nassları tefekkür etme görevini akla havale et-

mektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekmektedir ki, Sicistânî'ye göre dinî nasslar, tek tip nasslar değildir. Bu itibarla insanlar nasslardan birikim düzeyine göre istifade ederler. "Metaforlar olarak sıfatlar" kısmında değinmiş olduğumuz gibi, söz bazen basit, bazen mu'ciz, bazen izah ve araştırma ile temellenen, bazen remiz ve sembolle ortaya konan, bazen kinâye ve temsîl şeklinde ifade edilen ve bazen de delil ve illetlerle mukayyet olana bağlanırken, kitlelerin birliğini ve ıslâhını amaçlamaktadır. Sicistânî'ye göre, bunlardan elit (havas) olan kendisine şifâ verecek olan sembolü (işarat), avamın da kendisine yeterli gelen ibareyi alması gerekmektedir. Burada her ne kadar din, Kraemer'in tabiriyle filozofların doktrininden tevârüs eden "din dilinin iki katmanlılığı" (Kraemer, 1986, S. 242) düşüncesini anımsatsa da, elit olanların dini ekarte edebileceğini ifade etmemektedir. Dolayısıyla Sicistânî'nin bu tarz ifadelerini dinî metinlerin tamamı için geçerli olan bir yaklaşım olarak görmemek gerekmektedir. Değişik bir ifade ile onun diğer düşüncelerini de göz önüne alarak, din dilinde bâtınî yönün bulunduğunu, ancak bunun zâhirî yönü ortadan kaldırmadığını düşünmektedir, şeklinde yorumlamak gerekmektedir.

Bununla birlikte Sicistânî, her konuda felsefeyi dinî sınırla kuşatmamakta, varlık ve âlem üzerine –âlemdeki Tanrı'nın hikmeti ve kudretini araştırmak dahi olsa, dinî yargılara ulaşmadan- bütün araştırma ve tetkikleri felsefeye bırakmakta ve dolayısıyla dinî dogmalardan felsefeyi bağımsızlaştırmayı da hedeflemektedir.

Neticede Sicistânî din ve felsefe arasındaki uzlaştırmayı, birbirinin alanlarına müdahale ettirmemekle kurmaya çalışır. Bu bakımdan o, yukarıda örneklerini saymış olduğumuz hiçbir felsefe-din uzlaştırması örneği ile tam olarak uzlaşı içinde bulunmamaktadır. Bu ayrım ideolojik planda felsefe ile dinin ayrılması anlamına gelmektedir. Bu ona göre, felsefe ile din arasında uzlaşmayı sağlamanın yegane yolu olarak görünmektedir. Aynı zamanda bu düşünceyi Sicistânî'de felsefe ve dinin alanlarını tespit etmek şeklinde değerlendirmemiz de mümkün görünmektedir. Bu da felsefe ve dinin birbirinin bağımsızlığını tanıması anlamına gelmektedir. Bu düşünce, felsefenin dini özümseyip içine almasını hedefleyen Fârâbî'nin düşüncesinden Sicistânî'nin ayrıldığı anlamına gelmektedir. Bildiğimiz gibi Fârâbî, dindeki görüşlerin delillerinin teorik felsefede gizli olduğunu iddia ederek böyle bir düş kurmuştu. Belki, Sicistânî'nin düşüncesinin kendisinden önceki Doğu İslam filozofu Kindî ve kendisinden sonraki Batı İslam filozofu İbn Rüşd'e yakın olduğu söylenebilirse de, Sicistânî, onlardan daha net ve açık bir şekilde din ve felsefe münasebetini ortaya koymuş görünmektedir (Taş, 2008, S. 163-199).

Kaynaklar

Amirî, E. Hasan. (2003). İnkazü'l Beşer mine'l Cebri ve'l Kader, Çev. Kasım Turhan, Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri. ss. (187-217), İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Y.

Bağdâdî, E. Berakât. (H. 1358). Kitabu'l Muteber fi'l Hikme, Haydarabad.

Bayraktar, M. (1997). İslam Felsefesine Giriş. Ankara: TDVY.

Bayraktar, M. (2004). İslam Felsefesinde Felsefe Din uzlaştırması, İslam Düşüncesi Yazıları. ss. (161-169), Ankara: Elis Y.

Bayraktar, M. (2004). İslam Felsefesinde Felsefe Din uzlaştırması. İslam Düşüncesi Yazıları ss. (161-169). Ankara: Elis Y.

Beyhakî. (H. 1351). Tetimmetü Sıvâni'l Hikme, Lahor.

Cabiri, Muhammed Abid. (1997). Arap Aklının Oluşumu, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Y.

Cabirî, Muhammed Abid. (2000). Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) İstanbul: Kitabevi Y.

Çelebi, K. (1971). Keşfü'z Zünûn. İstanbul: MEBY.

Fahri, M. (1992). İslam Felsefesi Tarihi. Çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Y.

Fârâbî (1980). es-Siyasetü'l Medeniyye, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas. İstanbul: KBY.

Fârâbî (1997). İdeal Devlet (el-Medînetü'l Fâdıla., Çev. Ahmet Arslan, Vadi Y.

Fariq, K. A. (1954). Abu Hayyân at-Tawhidi and his Kitab al-Mukâbasât. Islamic Culture. C. 28, ss. 372-388. Hyderabad.

Halifât, S. (1988). Makâlâtü Yahyâ b. Adî. Amman: Matbaatü'l Camiati'l Ürdüniyye.

İbn Ebî Useybia (Tarih yok). Uyun el Enba fi Tabakat el Etibba. tahk. N. Rıza. Beyrut.

İbn Nedim. (H. 1348). El Fihrist. Mısır: el Matbaatu'r Rahmâniye.

İbnü'l Kıftî. (H. 1362). İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l Hukema. Mısır.

İbnü'l Kıftî. (Tarih yok). Tarihu'l Hukema (mültekadat min kitabi ihbari'l ulama bi ahbari'l hukema), basım yeri yok.

İskender el Efrudisî. (1986). Makalatü'l İskender el-Efrudisi fi enne'n nüşue ve'n nemae innema yekunani fi's surati la fi'l heyula (ihracu Ebi Usman ed Dımeşkı), A. Bedevî, Şuruhu ale'l Aristu mefkude fi'l yunaniyye, ss. (51-52). Beyrut: Daru'l meşrık.

Kaya, Mahmut, K. (2003). Felsefe Metinleri. İstanbul: Klasik Y.

Kazvînî, M. A. V. (H. 1352). Şerh-i Hâl-i Ebû Süleyman Mantıki Sicistânî. Şalun sur Savn (Chalon-sur-Saone).

Kîlânî, İ. (Tarih yok). Resâilû Ebû Hayyân et-Tevhîdî. Talas.

Kraemer, J. K. (1986). Philosophy in the Renaissance of Islam Abu Sulayman al Sijistani and His Circle. Leiden: E. J. Brill.

Kraemer, J. K. (1992). Humanism in the Renaissance of Islam. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.

Kürd Ali, M. (1928). Ebû Hayyân et-Tevhîdî. Mecellet el-Mecma' el-İlmî el 'Arabi. C. 8, 1928, ss. 129-148, Damascus .

Margoliouth, D. S. (1926). Some entracts from the Kitab al İmtâ' wa'l Mu'anasah of Abu Hayyân Tawhidi. Islamica,. ss. 380-390, Leipzig.

Mez, A. (2000). Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı (Çev. Salih Şaban). İstanbul: İnsan Y.

Müstakim-Zade, S. S. (2000). Mecelletü'n Nîsâb. Ankara: KBY.

Netton, I. R. (1992). al Fârâbî and His School. London and New-York: Routledge.

Qutas, D. (2004). İbn Sina'nın Mirası, Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Y.

Sicistânî, E. S. (1974). Fi'l Kemâli'l Hâs bi Nev'il İnsân, tahk. A. Bedevî, Müntehâb Sıvânu'l Hikme, ss. (365-386). Tahran.

Sicistânî, E. S. (1974). Makâle fî Enne'l Ecrâme'l Ulviyye Zâtû Enfüsi'n Natıka, Müntehâb Sıvânu'l hikme, tahk. A. Bedevî, Tahran. ss. (367-371); İngilizce tercümesi için bkz. Kraemer, (1986). Philosophy in the Renaissance of Islam, ss. 278-285, Leiden-E. J. Brill..

Sicistanî, E. S. (1974). Müntehâb Sıvanu'l Hikme. Tahk. Abdurrahman Bedevî. Tahran.

Sicistânî, E. S. (1974). Müntehâb Sıvanu'l Hikme. Tahk. Abdurrahman Bedevî, Tahran.

Sicistânî, E. S. (1974). Risâle fi'l Muharriki'l Evvel, Müntehâb Sıvânu'l hikme, tahk. A. Bedevî, Tahran. ss. 372-376.

Stern, S. M. (1986). "Abû Sulayman", The Encyclopedia of Islam, C. I, Leiden: E. Brill.

Şehrezuri. (1988).Tarihu'l Hukema Nüzhetü'l Ervah ve Ravzatü'l Efrah, tahk. Abdülkerim Ebû Şuveyrib. Trablus: Camiatü'd Da'veti'l İslamiyyeti'l Âlemiyye.

Taş, İ. (2006/2011). Ebû Süleyman es Sicistânî ve Felsefesi. Konya: Kömen Y.

Taş, İ. (2008). Sicistani ve İbn Rüşd'de Din-Felsefe Münasebeti, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu. ss. (163-199). Sivas.

Taş, İ. (2012). İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti. Konya: Palet Y.

Tevhîdî E. H. (1929). el Mukâbasât. tahk. Hasan es-Sendûbi. Mısır: el-Matbaatü'r Ruhâniye.

Tevhîdî E. H. (1953). el İmtâ' ve'l Mua'nese. tahk. Ahmed Emin, Ahmed ez Zeyn. Beyrut: el Mektebetü'l Asriye.

Tevhîdî, Ebû Hayân (1951). Risâletü'l Hayât, Selâsü Resâil li Ebî Hayyân et Tevhîdî, İbrahim el-Keylani, ss. (55-79), Dımeşk.

Tevhîdî, Ebû Hayyân (1929). el-Mukâbasât, tahk. Hasan es Sendubi, Mısır: el-Matbaatü'r Ruhaniye.

Tevhîdî, Ebû Hayyân (1953). el-İmta' ve'l Mua'nese, tahk. Ahmed Emin, Ahmed ez Zeyn, Beyrut: el-Mektebetü'l Asriye, C., I-III.

Tevhîdî, Ebû Hayyân (baskı yılı yok). Risâle Fi'l ulum. Resailü Ebi Hayyân et Tevhîdî Tahk. Nşr. İbrahim el- Kîlanî, ss. (321-346), Talas.

Troupeau, G. (1969). Varlıkların Prensipleri Yetilerinin Mertebeleri, İlk Özü Tavsif eden Sıfatlar ve Hristiyanların İlk Öz'ü Hangi Şekilde Birlik ve çoklukla Töz olmak ve Uknûm Olmakla Tavsîf ettikleri Hakkında Abû Sulaiman Tâhir'in Sözü, Çev. Mübahat Türker Küyel, Araştırma, C. VII., ss. 113-117.

İleri Okuma İçin Kaynaklar

Taş, İ. (2006/2011). Ebû Süleyman es Sicistânî ve Felsefesi. Konya: Kömen Y.

Taş, İ. (2012). İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti. Konya: Palet Y.

Kraemer, J. K. (1986). Philosophy in the Renaissance of Islam Abu Sulayman al Sijistani and His Circle. Leiden: E. J. Brill.

11. BÖLÜM

EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLİ VE TEHÂFÜT'Ü

EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLİ VE TEHÂFÜT'Ü

Gürbüz Deniz

I-EBÛ HÂMİD EL - GAZZÂLİ

1. Hayatı

1058'de (hicri: 450) İran'ın Horasan bölgesi, Tûs (bugünkü Meşhed) şehrinde doğdu. Yine 1111 yılında bu şehirde vefat etti. Babasının vefatı üzerine henüz çocuk denecek yaşta, babasının sûfî arkadaşı tarafından Cürcan'a İslâmî ilimlerin tedrisi için gönderildi. Cürcan'da beş yıl eğitim gördükten sonra memleketine dönerken soyguncular tarafından içinde bulunduğu kervan soyuldu. Soyguncular kervanda bulunanların mallarını, paralarını gasp ederken, Gazzali'nin de ders notlarını (ta'likat) elinden aldılar. Gazzali soyguncuların başı ile görüşerek bu notların onların işlerine yaramayacağını ancak kendisinin beş yıllık emeğinin karşılığı olduğunu belirterek notlarını geri istedi. Soyguncu başının Gazzali'ye söylediği; "kağıtların elinden gidince âlimliğin bitiyor mu?" şeklindeki alaylı sözleri Gazzali'nin utanmasına sebep olur.

Tûs'a dönünce üç yılını bu notları ezberlemeye ayırır. Gazzali'nin özgünlüğü biraz da bu bilgileri özümsemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü zihinde yeterli bilgi birikimi ve bir ilmi kavramanın usûlü olmayınca bilginin, tefekkürün üzerinde şekilleneceği zemin bir türlü istikrar kazanamıyor.

Gazzali'nin felsefî ve kelâmî düşünceyle tanışması, bu fikirlere ilgi duyması, hocası olan, kelamın Eş'arî ekolünün büyük üstadı İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cuveynî (öl: 1084)'nin öğrettikleri dolayısıyladır. Bunun yanında Gazzali büyük sufî Kuşeyri'nin öğrencilerinden Ebu Ali Farmedi'den de ders almıştır.

İmam Cuveyni'nin ölümünü müteakip Gazzali, Nizâmülmülk'ün sarayında henüz 28 yaşında iken siyasî danışman olarak görevlendirilmiştir. Bu görevinin amaçları şunlardır:

1. Hasan Sabbah'ın başkanlığını yaptığı, siyasi cinayetler işleyen batıniliği düşünce düzeyinde durdurmak. Bu hususta Gazzali *Fedaih'ul-Batıniyye* adlı eseri yazmıştır.
2. Mısır'da el-Ezher'i kuran Ezher Şiası'nın kültürel gelişmesiyle rekabet etmek.
3. Nişabur'da insanlara inançlarından dolayı zulmeden Mutezile'ye cevap vermek.

Yukarıda zikri geçen grupların görüşlerinin kaynağı olarak Gazzali filozofların yorum-te'vil anlayışlarını sebep olarak gördüğünden Müslüman filozofların görüşlerini eleştirerek işe başlamıştır. Ancak saraydan ayrıldıktan sonra yönteminin pek uygun olmadığını kendisi de fark etmiştir.

Bu görevleriyle birlikte Gazzali 1091 yılında vezir Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir.

1092'de vezir Nizamü'l-Mülk'ün, 1093'de Sultan Melikşah'ın Batıniler tarafından öldürülmesi Gazzali üzerinde derin etkiler bırakır. Siyasî olayların karmaşası ve Gazzali'nin hakikati arayış sürelerinin yorgunluğu onu iç dünyasında çelişkiler ve çıkmazlarla karşı karşıya getirir. Sultan Berkyaruk'dan hacca gitmek için izin alır. Ancak hacca gitme niyetinde değildir.İşte bu sebepten dolayı Gazzali'nin medreseden ayrılması bazı tarihçiler tarafından siyasi bir ayrılış olarak kabul edilmiştir (Acar, 2000: 495-503). Yerine kardeşi Ahmet el-Gazzali'yi Bağdat Nizamiye Medreseleri'ne hoca olarak bırakarak görevinden ayrılır.

Bağdat'tan ayrılışından sonra Şam'a gider. Burada tasavvuf felsefesi ve halk eğitimini ön plana çıkaran kitaplar yazar. Daha sonra Kudüs'e ve oradan da Hicaz'a gidip hacc yaptıktan sonra, 1106 yılında tekrar Nişabur'a döner. Nizamiye medresesinde yeni vezirin ısrarları üzerine üç yıl daha sürecek eğitim öğretim işiyle uğraşır. Birinci dönem hocalığı için; "mevki kazandıran ilim hayatı" derken ikinci dönem hocalığı için ise "mevki terk ettiren ilme çağrı" adını vermiştir.

Nitekim, 1109'da bu görevi tekrar bırakarak evinin yanında bir hankâh (tekke) yaptırarak sufî dostlarıyla muhabbet, öğrencileri ile de ilmi faaliyetine devam eder. Burada da eser telifine devam ettiği ve son eserlerinden İlcamu'l-Avam'ı burada yazdığı rivayetler arasındadır. Gazzali'nin lakapları; Ebu Hamid, İmam, Hüccetü'l-Hakk, Hüccetü'l-İslam vs.dır.

Gazzali 18 Aralık 1111'de Tûs'ta vefat etti. Mezarı İranlı ünlü şair Firdevsi'nin mezarının yanındadır.

2. Eserleri

Gazzali'nin eserlerini kendi ifadelerinden hareketle üç şekilde tasnif edebiliriz.

a) Avam için yazdığı eserler: Bunlar halka va'z ve nasihat etmek için kaleme alınmışlardır. İlmihal bilgileri, cennetle müjdeleme, cehennemle korkutma ve bireysel nefs tezkiyesinin yöntemi nasıl olur şeklindeki konuları ihtiva etmektedir: Bunların en önemlisi, İhya-u Ulumid-Din adlı eseridir. Bunun dışında Kimyay-ı Saadet, Cevahiru'l-Kur'an, Maksadu'l-Esna fi Esmaillahi'l-Hüsna ve bu içeriğe sahip diğer eserleri sayılabilir.

b) Orta sınıf ulema adına yazdığı eserler: Bu eserler, genellikle soru-cevap şeklinde veya birilerini eleştirmek tarzındaki kelamî mevzuların işlendiği eserlerdir. Muhatapları vasat seviyedeki âlimlerdir. Bu eserler Gazzali'nin kendi ifadesi ile, hakikati aramak veya açıklamak adına değil, hakikatin vasat seviyede anlaşılmasını engelleyecek görüşlere karşı, yazılan eserleridir. Gazzali'ye göre bu tür eserler, kişiyi imanında tatmine ulaştırmadığı gibi hakikatin tecelli etmesine de aracı olamamaktadır (Gazzali, 1993: 61, 62).

Başta *Tehafütü'l-Felasife* olmak üzere kelami mevzular ve kelami yöntemlerle yazılan eserlerin tamamı bu kapsamda mütalaa edilebilir (Gazzali, 2006: 41-42). Esasen bu eserler bir konu hakkında sistemli, tutarlı olmaktan çok ya bilinen veya farazî olarak ortaya atılabilecek sorulara cevap şeklinde yazılmışlardır. El-İktisad fi'l-İtikad; İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam, el-Munkız min ed-Dalal vs.

c) Bu sınıftaki eserlere Gazzali özel önem vermektedir. Bunlar Gazzali'nin, "benim hakikat anlayışım ve bizatihi ulaştığım görüşlerim bu eserlerdedir" dediği yüksek ulema (rasihûn) için kaleme aldıklarıdır. Bu eserlerin içeriği, felsefe ile tasavvuf arasında veya bu iki zeminde bulunan fikirler üzerine inşa edilmiştir. Bu inşada, Gazzali'nin ilmî özgünlüğünü görmekteyiz. Her ne kadar bahsi geçen eserler, felsefeden ve Gazzali'nin kendisinden önceki sufilerden fikrî anlamda etkilenmiş olsa da, bu görüşlerin Gazzali tarafından yeniden yorumlanması ve yeni bir düşünce sistemi oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Bu manada Gazzali'nin en önemli eserleri: el-Madnun bih ala gayri Ehlihi, Faysalü't-Tefrika, Mişkatü'l-Envar, Kıstasü'l-Müstakim vb.dir.

Gazzali sonrası, Gazzali'nin müslüman toplumlar tarafından çokça okunan ve meşhur olan eserleri, avam ve orta sınıf ulema adına yazdıklarıdır. Yüksek ulema adına yazdığı eserler ise çok küçük bir azınlık tarafından takip edilmiştir. Bununla beraber Gazzali'nin bu manada zirve eseri sayılan *Mişkatü'l-Envar* isimli kitabının özellikle üçüncü bölümünün Gazzali'ye aidiyeti hususunda oryantalistler ciddi kuşkular uyandıracak iddialarda bulunmuşlardır (Watt, 1949: 5-22). Bu iddialara cevap ise Abdurrahman Bedevî tarafından verilmiştir (Bedevî, 1977: 196).

Gazzali'nin ilk dönem eserleri, fıkhın bilinen meselelerinin özeti veya yeniden düzenlenmesi hakkındadır. Fıkıh ile ilgili eserleri; el-Veciz, el-Vasıt, el-Mustasfa vs.

Nizamû'l-Mülk (doğ.1017-öl.1096) tarafından Nizamiye medreselerine tayininden sonra ise Gazzali'nin eserleri, savunmacı ulema dediğimiz kelamcı ülemanın yöntemleriyle yazılan eserlerdir. Bu eserlerinde filozofları ve batınîyenin batinî görüşlerini hedef aldığı yazıları ön plana çıkmaktadır. Bu eserlerin yazımı zımnen saray tarafından Gazzaliye verilen görevlerdir. Gazali, Nizamiye Medresesindeki müderrislik döneminde telif ettiği bu eserleriyle ilgili şu ifadelerde bulunmaktadır: "Eğer halkı, kendi yollarından Hakk'a davetle meşgul olursan, zamane insanlarının hepsi sana düşman olur. Bunlara karşı nasıl mücadele edersin ve onlarla nasıl geçinirsin? Bu, ancak müsait zamanda, mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir diyordum. Ancak daha sonraları Hakkı delille ortaya koymaktan aciz olduğumu bahane ederek kendi kendime uzlete devam etmeği kararlaştırdım." (Gazzali, 1994: 92-93) Yani herhangi bir sultanın himayesinin bir düşüncenin kabulü için yeterli olmadığını bir düşüncenin gücünün onun ortaya koyduğu delillerle sınırlı olduğunu ifade etmektedir.

Gazzali her sınıfa, her guruba hitap etmeyi başardığı gibi, hiçbir düşünceyi okumaktan, o düşüncelerin doğurduğu zor sorunlarla mücadele etmekten de kaçınmamıştır. O ilim hayatına başladığı andan hayatının sonuna kadar bu tutumundan vaz geçmemiştir. Ona göre, bilinen her şey öğrenilmelidir. Onun için denilebilir ki,herhangi bir ilimden korkmak veya onları seviyesi müsait birisine öğretmeyi yasaklamak Gazzali'nin kişiliği ile uyuşmaz. Gazzali kendi özelinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Buluğ çağından ömrümün sonuna kadar, ilmin engin denizlerinin dalgalarıyla mücadele etmiş, çekingen ve korkak değil, hep cesur ve derinliklere dalmayı, karanlıklarla uğraşmayı, zorlukları yenmeyi, uçurumlardan atlamayı kendime hedef seçmiştim." (Gazzali, 1993: 50)

Mantık ilminin İslam dünyasında, islamî ilimlerin usulü olarak kabul edilmesinde Gazzli'nin katkısı büyük olmuştur. Özellikle el-Mustasfa'nın

girişinde; "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez"şeklindeki ifadeleri kayda değerdir. Mantık ile ilgili eserleri: Miyarü'l-İlm, Mihakkü'n-Nazar, Kıstasü'l-Müstakim.

A. HAKİKAT ARAYICILARI

Her düşünürün kendi birikimi ve tecrübesine göre insanları ve ilimleri konumlandırması, değerlendirmesi ve o ilimlere tek tek değer atfetmesi önemlidir. Bu durum, hangi ilmin ve hangi ilim adamının ne işe yaradığını bilme ve ona göre tavır geliştirme meselesiyle ilgili olduğundan ilim adamlarının açık veya gizli merak alanlarından olmuştur.

Gazzali bu işe özel önem vermiş ve özellikle el-*Munkız* adlı eserinde kelam eksenli hakikat arayıcılarının sınıflamasına gitmiştir. Bu sınıflama kendisinden sonra kendisinin ilim anlayışının usûlü olarak kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Yine bu eserde Gazzali bu ilimleri nasıl konumlandırdığını da ortaya koymaktadır.

İlimleri konumlandırmak ve özellikle insanları hakikate ulaştırmaları itibari ile Gazzali'nin yüksek ulema için yazdığı eseri olan *Mişkat*'ta da yine bir tasnif görmekteyiz. Fakat bu tasnifin değerlendirilmesi ve konumlandırılması *Munkız*'dakinden oldukça farklıdır. Bu eserde Gazzali, *Munkız*'da kayda değer görmediği filozofları hakikat arayıcılarının çok önemli bir aşamasına yükseltmektedir. Zaten Gazzali'nin *Munkız*'daki hakikat arayıcıları sınıflaması döneminin âlimlerinin ortak kanaati iken (Deniz, 2003: 147-158) *Mişkat*'taki sınıflandırma ise Gazzali'ye özgü ve özgündür. Biz de Gazzali düşüncesinin bütünselliğini ve ilminin sınırlarını anlamanın önemli parametresi olan hakikat sınıflandırmalarını *Munkız* ve *Mişkat* bağlamında sunarak, Gazzali'yi yakinen anlamanın önemli bir usulüne işaret etmiş olacağız. Bu usûl, bu makaledeki kanaatlerimizin önemli bir kanıtı olacaktır. Çünkü orta sınıf ve yüksek sınıf ulema adına bir meseleye bakış tarzındaki önemli farkları bu tasniflerle ortaya çıkmaktadır.

Gazzali'nin yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız, düşünce seyrini örneklemek için onun düşüncelerinin ana fikrini oluşturan;hakikat arayıcılarının konumlandırılması ve Gazzali'nin kelama bakıştaki görüşlerinin farklılığını ortaya koymak önemlidir Böylece Gazzali düşüncesinin seyrini ve niteliğini anlamamız çok kolaylaşmış olacaktır. Çünkü Gazzali'nin bu tasnifleri ve kelama bakış açısındaki değişiklikler dolayısıyla avama,orta sınıf ulemaya (kelamcılara) ve havasa bakış farklılıklarının belirlenmesi herkesin kendi düşüncesine göre konumlandırdığı Gazzali'yi değil, kendi kendisini konumlayan Gazzali'yi görme imkanımızı doğuracaktır.

1. *Munkız*'a Göre Hakikat Arayıcıları

1. Kelamcılar: Bunlar re'y ve istidlâl sahibi olduklarını iddia edenlerdir.
2. Batınîler: Tâlim mezhebinden olduklarını ve hakikatleri, masum imamdan öğrendiklerini sananlardır.
3. Filozoflar: Bunlar mantık ve burhan sahibi olduklarını zannedenlerdir. Gazzali'ye göre filozoflar üç meselede küfre düşmüş, 17 meselede ise bidat içindedirler.
4. Sufîler: Bunlar da Allah'ın huzurunda bulunduklarını, müşahede ve mûkaşefe sahibi olduklarını iddia edenlerdir (Gazzali, 1993: 57). Bu tasnifinde özellikle Gazzali, Batınîleri ve filozofları tenkit etmektedir. Kelamcılar ve sufilerin görüşleri için "iddiada" bulunuyorlar (yeddeûne) derken, batınîler ve filozoflar için ise "zanda" bulunmaktadırlar (yez'emûne) demektedir. Bu ifade ediş tarzı cedelci bir yaklaşımdır. Yani her halûkarda eleştirmeyi hedefe koyduğu görüşlere her yerde ve her zaman taarruz etmektir.

2. Gazzali'nin Kelam Anlayışı

Bilindiği üzere Gazzali zaten Batınîleri ve filozofları eleştireceğini beyan ederken sufîlerin yolunun ise kendisinin de benimsediği hakikat yolu olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda Gazzali gözüyle tam belirginliğe kavuşturulması gereken grup kelamcılardır. Çünkü özellikle Gazzali sonrasında müslüman filozoflar, Gazzali'nin bu kelamî yaklaşımla yaptığı tasnif ve eleştiriler bağlamında değerlendirilmişlerdir. Bu itibarla Gazzali'nin filozofları eleştirmek için kullandığı kelamî görüşlere nasıl bir değer atfettiği bizce önemlidir. İlk olarak gerçekten Gazzali bu kelamî yöntem ve içerikleri ne kadar benimsemektedir. İkinci olarak Gazzali nazariyle ortaya konacak kelamî görüşlerin değerlendirilmesi, Gazzali'nin bu yöntemle söylediklerinin değerini, yani bu görüşleri ne kadar dikkate almamızı sağlayacaktır. Kelamcılar Gazzali'nin metinlerinde:

a) Gazzali dönemine kadar kelamcılar.

b) Gazzali ile beraber kelam ve kelamcılar.

c) Felsefî manada kelam, olmak üzere üç anlam içeriğine sahiptir.

Genel manada Gazzali'ye göre, kelam: "Bu ilmi, kendi maksadını ifadeye yeter, fakat benim gayem için yetersiz buldum. Kelamın maksadı, Sünnet Ehli'nin akidesini muhafaza ve bunu bidat ehlinin tehlikesinden korumaktır. Bu hususta hasımlarından (filozof ve diğerleri) aldıkları mukaddimelere (öncüllere) dayanmışlardır ki sonunda bunları (hasımlarını) kabule mecbur kılmışlardır." (Gazzali, 1993: 59)

Kelamcılar Gazzali'nin yukarıdaki açıklamaları doğrultusunda anlaşıldığı üzere, dinin bizatihi ne olduğunu değil ne olmadığı üzerindeki tartışma zemini üzerinde bulunduklarından, hakikati keşfetme gibi bir gayeleri yoktur. Yine Gazzali çok yerinde de ifade ettiği üzere kelamcıların dini savunmak için kullandıkları malzemenin çoğu da kendileriyle tartıştıkları karşıt görüşlülerin delilleridir. Karşıtın iddia ettikleri ile hem dini savunmak ve hem de dine saldıranları susturmak Gazzali'ye göre kelamcının hareket noktasıdır. İşte bize göre kelamcıların muarızlarından alıp dini savunmak ve dine bidat karıştırmak isteyenlere cevap vermek için kullandıkları birçok öncül zamanla, ne yazık ki, kelamcıların din anlayışı haline gelmiştir. Hatta Stoacılardan ve Demokritos'tan aldıkları malzeme de bu kabildendir (Bayrakdar, 1999: 56-57).

Gazzali kendi dönemine kadar gelen kelamcı ve kelamî görüşleri ise şu şekilde değerlendirmektedir:

> "Evet kelam ilmi ortaya çıktıktan ve çalışmalar çoğalıp üzerinden bir müddet geçtikten sonra, kelam âlimleri, Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını müdafaadan başka eşyanın hakikatini de araştırmaya başladılar. Cevherleri, arazları ve bunların özelliklerini derinlemesine araştırdılar. Ancak ilimlerinin maksadı bu olmadığından, eşyanın hakikatinin asıl maksadına ulaşamadılar. Bu sebeple halkın ihtilaflarındaki mübhem ve karanlık tarafları izâle etmede sonuç elde edilemedi." (Gazzali, 1993: 59-60)

Gazzali'nin bu değerlendirmesine istinaden şöyle bir soru sormak kanaatimizce önemlidir. Eğer kelamcı, felsefeye ait meselelerde, felsefeyle uğraşmasına rağmen felsefe yapmayı beceremiyorsa, böyle bir kelamcının dini ve dinî değerleri filozoflara karşı onların metodunu kullanarak, savunma yapması ve filozoflara tatmin edici cevaplar vermesi ne kadar mümkündür? Gazali yukarıdaki ifadeleriyle de zımnen eşyanın yüce hakikatine ulaşanların, o işle uğraşan filozoflar olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Gazzali kendi dönemine kadar gelen kelamî geleneği neredeyse kabul edilmez görmekte ve şöyle demektedir: "Kelam alimlerinin kitaplarında, sadece filozofları red sadedinde, mütenakız (çelişik) ve ehemmiyetsiz ifadeler vardır. Bunlarla ilimlerin inceliklerine vakıf olduklarını iddia etmeleri şöyle dursun, avamdan birini bile –kendi düşüncesinden- caydırmaları düşünülemez." (Gazzali, 1993: 61) Görüldüğü üzere Gazzali, aslında kelam ilminin felsefeye cevap vermede çokça yetersiz olduğunu düşünmekte, bu nedenle de filozoflarla mücadele etmek için onların eserlerini ciddi bir şekilde okumanın gerekliliği üzerinde durmaktadır (Gazzali, 1961: 31). Aslında Gazzali kendi zamanına kadar gelen kelamcılardan ümidini kesti-

ğinden filozoflara hücum için kendisine kelamî metodu seçmiştir. Bununla beraber anlamaktayız ki, Gazzali'nin meşru gördüğü kelamî görüşler kendisinin kelami usullerle ortaya koyduğu kendisine ait görüşleridir.

Gazzali hakikati ifade etmede başlangıçta yetersiz gördüğü kelam ilmini ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserlerde farklı bir konuma taşımaktadır. Buna Gazzali gözünde, "felsefeleşen kelam" demekteyiz. Gazzali bu hususta şu kayda değer çıkarımlarda bulunmaktadır:

"Kelam ilmi, dinî ilimler içerisinde küllî ilim, diğerleri ise cüz'î ilimlerdir. Çünkü müfessir sadece Kitab'ın manası, muhaddis sadece hadisin subut yolu, fakih yalnızca mükelleflerin fiillerinin hükümleri, usulcü sadece hükümlerin delilleri, mütekellim ise en genel şey yani varolan (mevcûd) üzerinde düşünür ve incelemede bulunur." (Gazzali, trz.a: 18) Gazzali'nin bu eserinde kelam ilmine verdiği bu anlam, diğer eserlerinde göremediğimiz bir anlamlandırmadır. Çünkü kelam, İslâmî ilimler hakkında, araştırma yapmak, usûl üretmek yerine İslâm'a yapılan eleştirilere verilen cevapları içeren bir ilimdir. Eşya üzerinde (mevcudât) düşünmek ve onları incelemek ise felsefenin ve filozofların işidir. Zaten Gazzali'nin bu eserinden önceki eserlerinde kelam için yaptığı konumlandırma kelamın bir savunma ilmi olduğu şeklindedir. Öyleyse Gazzali neden *el-Mustasfa*'daki gibi kelamı tanımlamıştır. Bizce bu Gazzali'nin büyük evrilmesidir. Gazzali her ne kadar isim olarak felsefeye filozoflara karşı çıksa da felsefenin fonksiyonunu kelama vererek, büyük bir açılım göstermiştir. Gazzali daha da ileri giderek şöyle der: "Mütekellimin inceleme ve araştırması öncelikle en genel şeyden yani mevcudattan başlayıp detaya doğru iner. Bu detay içerisinde, diğer dinî ilimlerin kitap, sünnet ve peygamberin doğruluğu gibi ilkeleri ortaya koyar." (Gazzali, trz.a: 19-20) Bu metnin özellikle baş tarafı yani varlığı genel olarak inceleme işi, işin ehli olan herkesin bildiği üzere, filozoflara ait bir çalışma alanıdır. Kitap, sünnet ve peygamberin gerekliliği ise hem felsefenin ve nisbeten de kelamın ilgi alanıdır. İşte Gazzali, bu aşamada felsefî bir kelam yapmıştır. Ki şu ifadeleri ile kelamı iyice felsefeye yaklaştırdığını söyleyebiliriz: "... Kelam ilmi bütün dinî ilimlerin ilkelerini (mebâdî) ispat görevini yüklenmiştir: Bütün dinî ilimler kelam ilmine nispetle cüz'idir. Kelam ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Zira bu cüz'î ilimlere kelam ilminden inilmektedir." (Gazzali, trz.a: 20) "Cüz'î ilimlerden biriyle uğraşan her alim, uğraştığı ilmin prensipleri noktasında tabiî olarak mukalliddir." (Gazzali, trz.a: 21)

Bilindiği üzere her ilmin varlık sebebini, ilkelerini, eğitim tarzını ortaya koyup ispat (burhan) etmek her zaman felsefenin işi olmuştur. Tümel'den tikele gidiş Aristotelesci metafizik yöntemin adıdır. Hatta Gazzali filozof-

ları ve bazı görüşlerini eleştirdiği *Tehafüt* adlı eserinde metafizik meselelerin filozoflar tarafından akıl yoluyla ispatını imkansız görerek bu iddiaları kendisine en önemli hareket noktası yapmıştır. Buna rağmen kelama böyle bir görev yüklemesi dikkate değerdir. Kanaatimizce bu durum, avam ve havas üzerindeki değerlendirmelerinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Vasat ulema için yazdığı eserlerinin çoğunda kelam ilminin iman ve tatmin noktasında yetersiz olduğunu, çünkü tartışmadan, kavgadan hakikatin ortaya çıkmayacağını iddia eden Gazzali, burada ise tam aksi bir tutum içerisinde görülmektedir. Bizce bu son eserinde Gazzali, daha önceki eserlerinde az da olsa aklî ilimler noktasında meşruiyet tanıdığı bir ilme (felsefeye) daha önce isim zikrederek zem ettiği için bu ilmin fonksiyonelliğini kelama vererek vasattan, yüksek seviyeye geçiş yolu bulmaya çalışmaktadır. *Mustasfa*'da felsefeleşen kelamı, *Mişkat*'ta ise aydınlığa (nura) ulaşan filozofları görmekteyiz.

3. *Mişkat*'ta Hakikat Arayıcıları

Gazzali, el-Munkız adlı eserinin başında hakikate götürecek ve insanı ruhen tatmin edecek yolun tasavvuf olduğunu beyan etmiştir. Sufilerin yolunun ise "ilim ve amelle kemale erme" (Gazzali, 1994: 79) olduğunu ifade etmektedir. Ancak ona göre; "nihaî manada hakikate varmak, öğrenmeyle değil, zevk, hal ve sıfatların değişmesiyle" (Gazzali, 1994: 79) mümkündür. Gazzali öngördüğü hakikat hedefine varmak için ilmi öncelemekle beraber bu ilmin gereklerince yaşamayı da çok önemsemektedir. Yani cahil sufiliğin bir kadir ve kıymeti olmadığı gibi amelsiz bir ilmin de Gazzali nezdinde bir kıymet-i harbiyesi yoktur. İşte Gazzali, *Mişkat* adlı eserinde hem ilim ehlini ve hem de tasavvuf ehlinin, nihai hakikat yolculuğunu kendi birikim ve tecrübelerine göre sınıflamaktadır. Bu sınıflamayı yaparken çoğunlukla sınıfların meşhur olmuş isimlerini zikretmeden meşreplerinin içeriğine atfen tasniflerde bulunmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Gazzali; insanları dine yaklaşımları ve kendi ifadesi ile dindeki derecelerini belirlemek hususuna çok önem vermektedir. Bu tasniflerinden en çok bilineni yani meşhur olanı daha önce üzerinde durduğumuz *Munkız*'daki tasnifleridir. Orada insanları, hakikati arayanlar olarak tasnif ederken, bu sınıflar hakkındaki olumsuz kanaatlerini belirtmeyi daha çok önemsemekte ve öncelemektedir. Bu durum kelamî bakış açısına uygundur. Ancak Mişkat'ta insanlardan hakikate ulaşanları tasnif ederken onları nura ulaşanlar bağlamında olumlu durumlarını ortaya çıkarmak üzere sınıflamaktadır. Gazzali'ye göre; "Allah Teala zâtında, zâtı ile, zatı için tecelli eder." (Gazzali, 1994: 89) Allah'ın zâtında, zâtı ile tecelli ettiği şey O'ndan sadır olan varlığa ilişkin ilâhî nurlardır. Bu ilahî İlk

Nur'a kavuşma, O Nur ile ittisalde bulunma hususunda insanlar üç sınıfa ayrılmaktadırlar:

1. "Bunlar zulmetle perdelenmiş olanlardır. Bunların içinde, mülhidler, nefsini ilah edinenler, insanlardan avam seviyesinde olanların çoğu bu sınıf içerisindedir. Ancak avam içinde, kötü iş yaptığında üzülecek, iyi iş yaptığında sevinecek kadar tevhid kelimesinin kendisine tesir ettiği kimseler, günahları çok olsa da yine de sırf karanlığın dışındadırlar." (Gazzali, 1994: 90) Yani tevhide samimiyetle sarılan bir insanın günahları çok olsa da Allah'ın inayetiyle zulmetten kurtulma imkân ve ümidi bulunmaktadır.

2. Bu gurupta iki sınıf öne çıkmaktadır:

a) Bunlar karanlıkla beraber nurla perdelenmiş olanlardır. Bunlar sırf güzelliği sevenlerdir: Bu grup muayyen bir şahsa değil güzelliğe taparlar. Bunların içinde güce, yıldızlara tapanlar da bulunmaktadır (Gazzali, 1994: 93-94). Gazzali bu sınıf hakkında iyimser olmakla beraber dinî bir hükümde bulunmamaktadır.

b) Bu grup, Allah'ı şerri yaratmaktan tenzih edenlerdir. Bunların içinde Kerramiye ve selef uleması bulunmaktadır. Gazzali'ye göre bunlar, bozuk aklî mukayeselerin karanlığı ile beraber bulunan bir takım nurlara da muhataptırlar (Gazzali, 1994: 94-95).

3. Bu sınıfa dahil olanlar sırf nurla mahçup (perdelenmiş) turlar (Gazzali, 1994: 96). Bunların da kendi içlerinde birçok sınıfı bulunmaktadır. Bu grubun en önemli kısımları şunlardır.

a) Allah'ın sıfatlarının, beşerin sıfatları gibi olmadığını, bundan dolayı da (Allah'ı beşere benzeyen) sıfatlarla sıfatlamanın uygunsuz olacağını yani Allah'ı sıfat ile tavsif etmekten kaçınanlardır (Gazzali, 1994: 96). Bilindiği üzere bu yaklaşım tarzı müslüman düşünce tarihinde müslüman filozofların ve Mutezile'nin yaklaşımlarını ifade etmektedir. Bu gurup alt seviyede olsa da nura ulaşan, hakikati hak olarak anlayanlardır.

b) Bu kısımda yer alanlar ise şu görüşleri ileri sürenlerdir. "Göklerde çokluk olduğu, bunların, Allah'ın nurlarına nispetinin yıldızların görülen nurlara nispeti gibi olduğu kendilerince kabul edilenlerdir. Sonra bunlar anladılar ki bu gökler başka bir feleğin içindedir, hepsi o feleğin hareketiyle gece ve gündüzde bir defa hareket eder. O halde Rab, bütün felekleri kaplayan yüksek feleğin muharrikidir. Çünkü O'nda çokluk yoktur." (Gazzali, 1994: 96) Allah'tan çokluğu nefyetmesi, varlığı ilk felek ve nurdan sadır olarak kabul etmesi, Allah'ın Muharrik-i Evvel diye isimlendirilmesi ile Gazzali'nin bu iki kısım tasnifle filozofları kastettiğini

anlamaktayız. Burada problem gibi görülen husus, filozoflardaki "akıl" terimi yerine Gazzali'nin "nur" terimini kullanmış olmasıdır. Ancak *Mişkat*'in başka yerlerinde Gazzali, nur terimini en iyi ifade edecek olan terimin akıl olduğunu defaatle ifade etmiş olması bizce kayda değerdir (Gazzali, 1994: 44, 46, 50).

Netice olarak Gazzali, *Munkız*'da eleştirdiği küfürle itham ettiği filozofları *Mişkat*'teki tasnif ve değerlendirmeleri ile çok önemli bir konuma yükseltmekte ve onları asla din dışında görmemektedir. Bu durum, onun vasat ulema gözüyle bir meseleye yaklaşımı ile yüksek ulema için yazdığı eserlerindeki aynı meselelere yaklaşımının önemli bir farkıdır. Bu usûl, hemen hemen her sorunun çözümünde ortaya çıkmaktadır.

c) Gazzali bu kısmı sufilere ayırmaktadır ki nura ulaşanların zirvesini bu kısım insanlar teşkil etmektedirler. Gazzali'ye göre sufilerin görüşleri de şöyledir. "... Allah'ın vücuda nisbeti, Güneş'in sırf nura nispeti, yahut közün sırf ateş cevherine nispeti gibidir. Bu sınıf, gökleri hareket ettirenden ve onları hareket ettirmeyi emredenden geçip, bakanların gözlerinin ve basiretlerinin idrak ettiği bütün varlıklardan münezzeh bir varlığa ulaşanlardır." (Gazzali, 1994: 97) Görüldüğü üzere burada her şeyin nur olduğu, nurdan başka hakiki hiçbir varlığın olmadığı ifade edilmektedir ki bu görüş Gazzali'nin Vahdet-i Vücut kanaati olup sufilerin görüşleri olarak belirginleşmiştir. Bu kısma ait olan insanlar, felsefenin öngördüğü (ilk muharrik) fikirlerden daha ilerisine ulaşanlardır.

Her ne kadar Gazzali nihai manada sufileri hakikate ulaşan en yüksek tabaka olarak görse de kelam içerikli kaleme aldığı kitaplardaki filozoflara yaklaşımı, bu eserindeki görüşleriyle uyuşmaz bir durum arz eder . Orada dalâlette gördüklerini burada nura kavuşanlar, hakikati ilahi nur ile görenler olarak vasıflandırılmaktadır. Ve şu ifadeler bu kanaati daha da sağlamlaştıracak niteliktedir. "Aklı, filozofların sözleri (görüşleri) tembih eder (uyarır). İnsan bilkuvve idrâk edici iken, hikmet nuru çıkınca bilfiil idrak edici olur. Hikmetin en büyüğü Allah'ın sözüdür. Ve sözleri arasında da bilhassa Kur'an-ı Kerim'dir. Binaenaleyh zahir göze göre Güneş ne derece bir nur ise, akıl gözüne göre de Kur'an o derece bir nurdur." (Gazzali, 1994: 51) Filozofların akla yaklaşımları Gazzali'de nur şeklinde belirmektedir: Filozofların akıl hakkında ileri sürdükleri fonksiyonları Gazzali nur için kullanmaktadır. Gazzali, *Mişkat*'te filozofların akıl yürütmelerini Hz. İbrahim (a.s.) ile sufilerin nur metafizik anlayışlarını ise Nur-i Muhammedî olarak Hz. Muhammed'e (a.s.) izafe etmektedir (Gazzali, 1994: 98).

Gazzali, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, metafizik meselelerin sebeplilik kuralına istinaden açıklanmaya çalışılmasından dolayı filozofları sert

bir dille eleştirmiştir. Buna rağmen bu eserinde sebeplilik anlayışını Hz: İbrahim'in akledişine atfetmesi, Gazzali'nin bir sufi olarak ve siyasî bağlardan bağımsız, belki de hakikati arayanların en üst aşamasında kendisini görmesinden dolayı filozofları oldukları gibi ve onlara merhametli bir şekilde bakarak konum vermektedir. Bununla beraber bu konumunu filozoflardan aldığı bilgilerin etkiyle geliştirdiğini düşünmekteyiz.

Gazzali'ye göre, "veliler arasında neredeyse peygamberlerin yardımına muhtaç olmadan nuru parlayan kimseler vardır. Peygamberler arasında da hemen hemen meleklerin yardımına muhtaç olmayan nebiler bulunmaktadır." (Gazzali, 1994: 86)

Onun bu fikri, filozof-peygamber anlayışını çağrıştırıyor. Fârâbî'nin savunduğu bu görüş, filozofun Faal Akıl ile olan ittisalinden doğmaktadır. Gazzali ise veli-peygamber karşılaştırmasından, "istidadı sâf ve kuvvetli olanın yağının, ateş değmese de neredeyse yanıp ışık vereceği" şeklinde yorumlanmıştır. İstidâdı sâf ve kuvvetli olan ile yetenekli olanın akıl gücünü saflaştırıp Faal Akıl ile ittisali neticesinde vahye ilişkin yetkinliklere ulaşabilecekleri şeklindeki yorumları arasında bariz benzerlikler bulunmaktadır.

B. KELAMİ DÜŞÜNCENİN KAYNAĞI; TEHÂFÛT

Gazzali'nin tarih sahnesine çıktığı döneme kadar Müslümanlar, felsefî eserlerin tercümesiyle uğraşırken aynı zamanda yabancısı oldukları yeni düşünce ve inançlarla da tanışıyorlardı. Bu düşünce ve inançlara ait ilk eserlerin tercümeleri devlet desteğiyle yapıldı ve tercümeler saray çevresinde büyük rağbet gördü. Ancak zamanla bu tercümeler içerisinde yer alan bazı düşüncelerin İslam'ın inanç esaslarına aykırı olduğu kanaati ortaya çıkmaya başladı. Bundan dolayı da felsefeye bireysel düzeyde (özellikle Mutezili kelamcılar tarafından) eleştiriler yöneltildi. Bu kapsamdaki eleştiriler, felsefenin İslam Dünyasında yaygınlaşmasına engel olmadığı gibi felsefî düşüncenin yeniden kendini ifade ettiği bir alan olarak varlığını da sürdürdü.

İslam düşüncesi başlangıçtan günümüze bu türden eleştiriler ortamında bazen gelişmiş, bazen susturulmuş ve bazen de düşünce dinamizmi pasifize edilmiştir. Bu bağlamda felsefeye karşı başlangıçta sistematik olmayan, dağınık ve yetersiz eleştiriler yapılmış ve bu eleştiriler çoğu zaman filozoflar tarafından dikkate bile alınmamıştır.

Şii Batıniliği'nin gelişmesi ve bunun Selçuklu Devleti'nin siyasi gücünü zayıflatan bir tarza dönüşmesi, başta Selçuklu veziri Nizamülmülk (öl. 1092) olmak üzere birçok devlet erkanını rahatsız etmiştir. Bu nedenle Sel-

çuklu Nizamiye medresesinin büyük hocası Gazzali, bu fikirlerin kaynağı olan görüşleri eleştirmek için saray tarafından görevlendirilmiştir. O da bazı nedenlerden dolayı bir kısım felsefî fikirleri kendisine hedef seçmiştir. Bunun için felsefeye karşı en sert eleştirilerinin kaynağı olarak görülen Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserini kaleme almıştır.

Tehâfüt geleneğinin nasıl bir siyasi ve kültürel ortamda başlayıp geliştiğini yakından inceleyecek olursak, bu geleneğin özellikle eleştirel niteliği daha da netleşecektir. İslâm dünyasında IX. yüzyılın sonlarına doğru Abbasi hükümdarlığının siyasi otoritesi zayıflamış, İspanya, Mısır ve İran'da müstakil yönetimler ortaya çıkmıştır. XI. yüzyılın sonlarına XII. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise, İslâm dünyasında pek çok müstakil devletler oluşmuştu. Bu siyasi ayrışmalar, beraberinde düşünce alanında da farklılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o dönemde kurulan Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarının başında istenmeyen fikir akımlarıyla mücadele etmektir. Hatta Gazzali'nin Tehâfüt'ünü yazmadaki nedenlerinden birinin de filozofların ehl-i sünnet inancıyla bağdaşmayan fikirlerini eleştirerek, Eş'ariliği güçlendirme olduğu söylenebilir.

Gazzali; Tehâdüt'ünü yazarken, siyasi çalkantıları, İslâm kültür ve medeniyetinin bütün imkânlarını, pek çok fikir mücadelelerini, eleştirileri ve bunların sonuçlarını görüp değerlendirebilecek bir konumda bulunuyordu. Dolayısıyla Gazzali açısından yapılması gereken en önemli şey, özellikle avam (geniş halk kitleleri) olarak inananların inançlarını, onları tehdit eden fikirlerden korumaktı. Bu türden nedenlerle Gazzali kendisine Müslüman toplumu yeniden diriltme görevi vermiş ve toplumun bütün kesimlerine hitap etmeyi görev sayarak adını tarihe "ihyacı" olarak yazdırmıştır.

Her ne kadar Gazzali, Tehâfüt'ünde Müslüman filozfları metafiziğe ilişkin konulardaki, kendince yanlış görüşleri nedeniyle küfür ve bid'atle itham etmişse de buradaki "küfür" kavramı, dini anlamından çok felsefeyle ilgilenen bu müslümanların, mevcut geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle İslâm toplumunun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam taşımaktadır.

Kitabın bu bölümünde Gazzali'nin çokça bilinen taraflarına atıf yapmak yerine, Gazzali'yi geçmişte olduğu gibi bugün de hala gündemde tutan onun filozofları eleştirdiği 20 meselenin ne olduğunu ortaya koymanın İslam felsefesini öğrenenler için elzem olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Gazzali Tehafü'l-Felasife'deki görüşleriyle –tasavvuf hariç- bütün diğer görüşlerini öyle veya böyle ifade etmiştir. Tehafüt'ünde olup da diğer kitaplarında farklılaşan temel görüşleri ise şöyledir:

1. Tehafüt'te varlık; yoktan, Allah'ın irade ve meşiyeti dolayısı ile varlığa gelmiş iken, tasavvufî görüşlerini serdettiği Mişkatü'l-Envar adlı eserinde ise "Nur Metafiziği" denen başka bir sudûr anlayışını kabul ettiği ortaya çıkmaktadır (Gazzali, 1904: 15-16; 1996a: 359-360).
2. Tehafüt'te bilgi yalnızca duyusal ve vahyi muhtevalara sahip iken, sufî görüşlerinde bilgi vahyin yanında, mükaşefe ve ilham yoluyla da elde edilir.
3. Tehafüt'te Gazzali'nin ruh anlayışı Eş'arî metafiziğine uygun bir şekilde şeffaf maddi bir varlık iken, Kimyay-ı Saadet'te, soyut ve cismin bölünmesiyle bölünmez bir varlıktır.
4. Tehafüt ve Munkız'daki hakikat sahiplerinin tasnifi ile Mişkatü'l-Envar'daki tasnif çok ciddi farklılıklar içermektedir. Bu hususa yukarıda değinildi.

II-TEHAFÜT'LE GAZZALİ DÜŞÜNCESİ

A.TABİATA AİT MESELELER

1.Mucize

Filozoflara göre; yapılan gözlemler göstermiştir ki tabiata etki (tesir) eden ve bu etkiyi kabul eden yerler (mahaller) bulunmaktadır. Bu etki ve bu etkinin sonunda ortaya çıkan durumlar tabiidir. Meydana gelen şeyler, bir iradeden dolayı değil, bir ilkeden, bir sebepten tabiî olarak meydana gelmiştir.

Etki edici prensiplerin (mebâdî), tesir ettikleri yerler farklı olduğundan bu mahallerden kendilerine gelen tesirleri de bu mahallerin yetenek ve tabiatlarına göre farklı şekillerde tezahür etmesi tabiî görülmüştür. Her bir tesir edici ilke ve yerin (mahallin) bir tabiatı ve bir vasfı bulunmaktadır. Bu itibarla bu mahallerin vasıflarının gerektirdiği şeylerin meydana gelmesi zorunludur. Örneğin; ateş yakar, pamuk yanar, birinin yanıp diğerinin yakması zorunludur. Ateş ihtiyarî (seçici) olarak değil, tabiatından kaynaklanan bir tabiat ile faildir ve yanınmanın sebebidir (Türker, 1956: 65).

Gazzali, filozofların yukarıda özet olarak sunduğumuz görüşlerinin mucizeyi inkâr anlamına geldiğini iddia ederek onlara şu şekilde cevap verir.

Gazzaliye göre, filozofların ilke, tabiat ve tabiatın kabulleri hususunda ortaya koydukları kanaatleri, matematikte varılan sonuçlar gibi zorunlu değildir. Çünkü yakmanın faili (ilkesi, tesir edicisi) ateş değil, ancak doğrudan doğruya veya melekler vasıtasıyla, pamuğu karartarak, cüzlerini ayırarak onu kül haline getiren Allah'tır. Ona göre, yine eşzamanlı olaylar arasında her zaman illet-eser ilişkisinden bahsedilemez. Hz. İbrahim ola-

yında olduğu gibi, ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması ya doğrudan Allah'ın müdahalesi veya melekler aracılığıyla ateş ile Hz. İbrahim arasına bir engel konmuştur (Türker, 1956: 65, 66).

Gazzali'nin bu yorumları, mucizenin sebepsiz, zaman ve mekan üstü olarak meydana geldiğini ispat etmek içindir. Esasında filozofların görüşlerini tahlil ettiğimizde de aynı neticelere varmamız mümkündür. Şöyle ki filozoflara göre tabiat, tabiatın ilkesi ve bu ilkenin neticelerinden meydana gelen durumların tamamı Allah'tandır, Allah'ın kudretiyledir. Ancak Gazzali'den farklı olarak filozoflar, Allah'ın bu müdahalelerinin insanlar tarafından akledilebilir sebepler zinciri içerisinde olabilecek tarzda yarattığına inanırlar. Ayrıca sebepler üzerinde yoğunlaştıkça bu sebeplerin zamanla keşfinin de mümkün olduğuna kanidirler. Bizim sebebini bilmediğimiz icaz (mucize) durumları, sebep-sonuç ilişkisinin çok seri olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa bu olayların sebepsiz meydana geldikleri anlamına gelmez (İbn Sina, 1354: 5; 1997: 39).

2. İnsan Ruhu (Nefs-i Natıka) Kendi Kendine Kaim Midir?

Gazzali'ye göre filozofların, insan, hayvan ve bitkiler hakkındaki görüşleri şeriata aykırı değildir. Bu meseleyi Tehafüt'üne alıp tartışması, filozofların insan ruhunun kendi kendine kaim bir cevher olduğunu iddia edip, bu iddialarını aklî delillerle ispat etmeye uğraşmış olmalarının burhanî olmadığını ortaya koymak içindir.Gazzali'ye göre; filozofların insan ruhunun kendi kendine kaim bir cevher olduğuna dair delilleri özetle şunlardır.

1. Filozoflara göre ilim birdir, bölünmez; cisim ise bölünebilir. Böylece bölünmeyen bir şey bölünen bir şeyde olmaz. O halde ilim cisimde olmaz.

   Gazzali'ye göre, filozofların bu açıklamaları hayvanlardaki idrâk hadisesini açıklamaları ile çelişkilidir. Koyunda kurdun düşmanlığını idrak eden vehmiye kuvveti, maddeye hulûl ettiği halde, koyun; düşmanlığı tek bir şey olarak algılar. Yani mahallin (cismin) bölünmesiyle ilmin de bölünmesi gerekmez (Türker, 1956: 85).

   Bize göre insan nefsinden bahsedilen bir yerde hayvan nefsi üzerinden meseleyi örnekleyip cevaplamak tam bir cevap değildir.

2. Filozoflara göre, eğer ilim, cisimlerden bir cüz olsaydı, insanın diğer cüzleri yerine bir cüzü alim olurdu.

   Gazzali'ye göre, bu delil yalnızca bir hevestir. O yine koyun örneğine atıf yaparak filozofların bu açıklamalarını geçiştirir (Türker, 1956: 85).

3. Filozoflara göre, eğer akıl cisim olsaydı kendi kendisini idrak edemezdi, mesela, görüş görülmez, işitme işitilmez. Halbuki akıl hem kendini hem de başkasını idrak eder.

Gazzali'ye göre, aklın cismanî duyulardan olması mümkündür. Yalnız, aklın, diğer duyulardan farklı olması kendi kendisini idrak eden bir duyu olması niçin caiz olmasın? Gazzali'nin bu cevabı ispat değil kendi iddiasını bir ön kabul olarak kabul etmesinden ibarettir (Türker, 1956: 86).

4. Filozoflara göre, bedenin ilerlemiş yaşlarda, belki de bütün cismanî cüzleri değişmiş olacaktır. Buna rağmen o beden sahibi aynı insan olarak kalmaktadır. Bu durumda nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğu ortaya çıkar (İbn Sina, 1908: 81, 82).

Gazzali'ye göre, hayvanlar ve ağaçlar da daima değişmelerine rağmen aynı ağaç veya aynı hayvan olarak kalmaktadırlar. Ancak bu durum onların birer ruhu olduğu anlamına gelmez. Üstelik mutlak bir değişme de olmayabilir (Türker, 1956: 87).

Görüldüğü üzere Gazzali, diğer cevaplarında olduğu gibi burada da yine asıl üzerinde yorum yapması gereken varlıkla (insanla) ilgili değil, kendi fikrine uygun başka bir varlık üzerinden cevap vermeye çalışmıştır.

3. Cesetlerin Haşri (Dirilişi)

Gazzali'ye göre, filozoflar; cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere dönmesi, cennet ve cehennemin varlığı gibi ahirete ait hakikatleri halkın anlaması için yapılmış/ifade edilmiş sembollerdir, diyerek reddetmişlerdir. O'na göre filozofların bu görüşleri dinin aslî kaynakları ve Müslümanların yoluna tamamen aykırıdır (Türker, 1956: 107).

Gazzali önce filozofların bu hususlaki görüşlerini şu şekilde ortaya koyar:

Bedenin ölümünden sonra temiz ruhlar zevki/hazzı, kirli/günahkar ruhlar ise elemi hak etmişlerdir. Ruh için zevk; makulatı (aklî olan şeyleri) idrâk etmektir. Dünyadayken beden buna engeldir. Yetkinlik/kemal; ilimle, temizlikle, arınma ve amel ile, yani ibadetle elde edilir. Bu iki yol ruhu hem dünyada ve hem de ahirette temizler, işte filozoflara göre Cennet budur.

Gazzali'ye göre bu görüşler, şeriata aykırıdır. Ona göre neden cismanî ve ruhanî zevkler birleşmesin? Hatta böyle bir birleşmedeki zevk daha yetkindir (Türker, 1956: 108).

Filozoflar, dirilişin mahiyeti hakkında şu görüş ve anti tezleri dillendirmişlerdir.

1. Ruh, bedene üç yoldan biri ile dönebilir. a) Ya hem beden ve hem de ruh beraberce ölür sonra tekrar beraber dirilirler. Filozoflara göre bu muhaldir. Çünkü bu hal aynı şeye dönüş değil, bir benzere dönüştür. b) Beden dağıldığı halde ruh bakidir. Sonra ruh gelir bu dağılmış bedeni toplar. Bu

da filozoflara göre imkansızdır. Çünkü bedenin her zerresi başka bir şeye dönüşmüştür. Allah bu zerreleri toplamaya kadirdir dense de vücuddaki uzuvların noksanlığı ve hastalık sebebiyle zayıflamış olan kimselerin o halleri ile dönmeleri gerekir ki bu ise cennetlikler arasında hoş olmayan bir duruma sebep olur. Ayrıca her bir farklı varlığa dağılmış bir insanın durumunda kimin parçası kime iade edilecek? c) Yukarıdaki iki itiraza rağmen ruh, her halûkarda kendi bedenine girer desek bu da iki bakımdan imkansızdır (Türker, 1956: 109):

1) Ay feleğinin altındaki cisimler sonludur. Halbuki ruhlar sonsuzdur. 2) Ruh kendisine daha uygun olan bir bedene girer. Bu ise tenasühe bizi götürür.

Gazzali'nin Cevapları

O'na göre; ruhların kendi kendilerine kaim cevherler olmalarına delâlet eden ayetler, aynı zamanda bedenlerin dirilmesine de delâlet eden ayetlerdir. Bu itibarla ruhların bedenlerine dönmeleri ilahî buyruk çerçevesinde mümkündür. Tenasüh meselesinde ise Gazzali çok radikal bir tutum takınarak; isim önemli değil, önemli olan şeraitin dediğini kabul etmektir. O'na göre, tenasüh bu âlemde meydana gelmese de ahiret için meydana gelmesi mümkündür (Türker, 1956: 109).

Filozoflara göre, toprağa "ol" demek suretiyle, toprağın insan haline gelmesi muhaldir. Toprağın insan haline gelebilmesi için insanın insan olma süreçlerinin hepsini yeniden yaşaması gerekir.

Gazzali'ye göre, bu insan olma aşamalarından geçme zorunlu değildir. Ancak Allah'ın bunu yapması O'nun kudretinin fevkinde bir iş değildir. Allah bu dirilmeyi bizim bilmediğimiz bir sebeple de yapabilir (Türker, 1956: 110).

Diriliş meselesi hem filozoflar açısından ve hem de Gazzali'nin itirazları noktasında her zaman tartışma götürecek bir konudur. Bilindiği üzere Gazzali, ruhanî diriliş dolayısı ile filozofları nassın açık ve zahiri hükmünü yorumlamalarından dolayı küfürle itham eder. Aynı Gazzali, Mizanu'l-Amel adlı eserinde ise; "Cennet herkesin istediğini elde ettiği yerdir" inancından hareketle ruhanî dirilişi isteyenlerin de bu şekilde dirilebileceklerini ifade ile ruhsal dirilişin imkanını kabul etmiş olmaktadır (Deniz, 2010a: 23-25).

B. İLAHİYATA AİT MESELELER

4. Allah'ın Birliği

Filozoflara göre Allah her cihetten birdir. İki Vacibu'l-Vucud (Zorunlu Varlığın)un beraberce var olmaları imkansızdır. Eğer iki Vacibu'l-Vucud'un varlığı kabul edilir ise bunların varlıkları bir illet (var edici sebeb) sebebiyledir. İlletli olan bir varlık ise Vacibu'l-Vucud olamaz. Bu durumda Allah,

Vacibu'l-Vucud olduğundan onun asla illeti olamaz. O halde O, birdir; varlığı kendindendir, varlığının zorunluluğu zatına aittir (Türker, 1956: 118).

Gazzali'ye göre, illeti olmayan bir şeyin, illetinin olmaması bir sebepledir veya değildir, şeklinde ifade edilmesi hatalıdır. Çünkü illet yoktur sözü sırf selptir (yokluktur), selbin bir sebebi de olamaz (Türker, 1956: 118).

Filozoflara göre, eğer iki Vacibu'l Vucud kabul edilmiş olsa, bunlar ya tamamen birbirinin aynıdır, bu durumda bir sorun yoktur. Çünkü ikisi de aynı şey demektir. Veya ikisi birbirlerinin aynı değildir bu durumda zaman ve mekan bakımından birbirlerinden ayrı olmaları söz konusu edilemeyeceği için zat itibari ile bir ayrılığa konu olurlar. Bu ayrılık (ihtilaf) şöyle temellendirilir: İki Vacibu'l-Vucud ya her noktadan ayrılırlar, bu mümkün değildir, veya her noktada birbirlerinden ayrılmazlar, aksine bazı noktalarda birbirlerinden ayrılırlar. Bu durum ise Vacibu'l-Vucud'da terkip (birleşiklik) meydana getirir ki bu Vacibu'l-Vucud'a uygun değildir (Türker, 1956: 118).

Gazzali'ye göre de Vacibu'l-Vucud'un iki olmasının değişim gerektireceği hükmü doğrudur. Fakat "Allah'ta terkip muhaldir" şeklindeki filozofların hükümleri ise burhanî olmayıp sırf dayatmadır. Gazzali'nin terkibe karşı bu sert tavrı O'nun, Allah'ın sıfatlarının Zatının aynı olmadığı anlayışını korumak içindir (Türker, 1956: 119).

Gazzali'ye göre, filozflar Allah'ta çokluğu (terkibi) şu şekilde kaldırma iddiasındadırlar.

1. Fiilen, yani Allah fiilinde tektir.
2. Vehmen, örneğin, cismin aklî olarak hayulâ (formsuz madde) ve surete bölünmesinde olduğu gibi meydana gelen çokluk gibi Allah'a bir terkip izafe edemeyiz.
3. Allah; cins ve nevî terkipten münezzehtir.
4. Allah bir mahiyet ve bu mahiyete bir varlık (vücud) takdir edilmek suretiyle meydana gelen çokluktan da münezzehtir. O'nun varlığı mahiyeti, mahiyeti de varlığıdır. Yani Allah'ın varlı ve mahiyeti aynıdır.
5. Allah sıfatlar yoluyla da meydana gelecek terkipten münezzehtir (Türker, 1956: 119).

5. Allah'ın Tanımı Yapılamaz

Bu bölüm, filozofların Allah'ın birliği bölümündeki iddialarının açılımı ve cevabıdır. Hatırlanacağı üzere Gazzali orada filozofların iddialarını beş madde halinde sıralamış ve fakat cevap vermemişti: İşte o maddelerin cevapları:

Filozoflara göre tanım (had); cins ve faslın birleşimidir. Bu durumda tanım, terkip yapmak demektir. Böylece terkibi olmayan bir şeyin tanımı da yapılamaz. Allah-varlık ve cevher olmak bakımından veya başkasının illeti olma yönünden Malûl-u Evvel (ilk illetlenmiş olan) ile bir cins teşkil etmez (Türker, 1956: 131).

Cins, bu nedir? Sorusuna verilen cevap olup, tarifi yapılan şeyin mahiyetine dahil değildir ve kendiliğinden kaimdir. Eşya, lazımlarının yardımı ile tanımlandığı zaman tanımı değil, fakat resmi yapılmış olur. Mesela, bir üçgeni; "üç kenarın çevrelediği bir şekildir" diye tanımlamak bir tanımdır. "İç açıları toplamı iki dik açı olan şekildir" diye tarif etmek ise bir resmdir. Buradan hareketle Vacibu'l-Vucud'a gelince; Vacibu'l-Vücud hakiki bir tabiat, kendiliğinden bir mahiyettir. Yani Vacibu'l-Vucud'un varlığı sırf ona aittir. Vacibu'l-Vücud başkasından bir fasılla ayrılmaz. O halde O'nun bir tanımı yoktur (Türker, 1956: 131).

Gazzali'ye göre filozofların bu iddialarına iki cepheden bakılarak konuşulabilir. Birisi, onların delillerini yetersizleştirip yeniden delil istemek ve ikincisi onları aşağılamak (ilzam) gerekir.

1. Delil İsteme: Gazzali, filozoflara, "Allah'ta terkip imkansızdır dememiz, neden imkansızdır?" sorusunu sorar. Ona göre, Vacibu'l-Vücud hakkında filozofların getirdikleri deliller yalnızca illetler zincirini kesmeye yarar, bu delil başka bir durumu açıklamaya elverişli değildir. Ona göre, bir şeyin zat ve sıfata ayrılması cins ve fasla ayrılmasından daha keskin bir ayrımdır. Çünkü zat, her yönden sıfatın gayrıdır. Ama cins, her yönden faslın gayrı değildir. Şöyle ki: Aynı mahalde bulunan kırmızı renk ile sıcaklığı ele alacak olursak, bu ikisi anlamca farklıdırlar, buna rağmen kendilerinde cins ve faslın meydana getirmiş olduğu bir çokluk (kesret) yoktur. Demek ki çokluk, cins ve fasıldan bağımsız olarak da sözkonusu edilebilmektedir (Türker, 1956: 132).

Doğrusu Gazzali'nin cins ve fasıl hususunda renkten hareketle ortaya koyduğu argüman tutarlı gibi görünmektedir. Fakat bu örneğin Allah'ın cins ve faslı ile özdeşliği veya benzerliği ise her zaman tartışma götürecektir. Çünkü burada görülmeyeni görülene kıyaslama vardır ki, bu kıyaslama her zaman problemlidir. Ayrıca Gazzali'nin Allah için zat-sıfat ayrımını kendisine delil kılması ise sıfatlar bahsinde geçtiği üzere filozoflarca kabul edilen bir durum değildir.

İlzam meselesine gelince: Gazzali'ye göre, filozoflar, Allah'ın başkası ile cins teşkil etmediği iddialarına rağmen, Allah'ı mücerret bir akıl farzetmek suretiyle onu diğer mücerret akıllarla aynı sınıfa dahil etmiş olduklarını ifade

ile filozofların ilzam edilmeleri gerektiğini beyan etmektedir (Türker, 1956: 133). Filozofların Allah'ı akıl kabul etmeleri ile mücerret akılların Allah ile aynı olduğunu söylemek filozofların felsefî anlayışına uygun değildir.

6. Evvel (Allah) Basittir

Filozoflara göre, Allah'ın varlığı basit olduğu için O, sırf varlıktır (vücuttur). Allah'ın ayrıca bir mahiyeti yoktur. Allah'ın varlığının bir mahiyeti olsa idi o zaman vücut mahiyete tabi olur ve böylece de Vacibu'l-Vücud illet değil malûl olurdu (Türker, 1956: 146).

Gazzali'ye göre Allah'ın Vacibu'l-Vücud olarak kabul edilmesi filozofların kastettiği manada bir zorunluluk değildir. Ona göre Allah'ın Vacibu'l-Vücud olması mümkün varlıkların ilanihaye (sonsuza kadar) birbirlerine illet olamayacakları, başkasının malulü olmayan bir illette durmaları dolayısı ile Allah, zorunlu illettir. Yoksa Allah'ın varlığının zorunluluğu O'nun, mahiyet ve varlık izafiyetlerinin zorunluluğu değildir (Türker, 1956: 146).

Gazzali'ye göre; el-Evvel'in hakikati ve mahiyeti vardır. Bu hakikatin varlığı, mahiyetine izafe edilmiştir. Fail, sözü ile sebep kastediliyor ise Gazzali'ye göre varlık mahiyetin, mahiyet de varlığın sebebi değildir. Ona göre; "mahiyet ile vücudun birlikte çokluk gerektirdiği" şeklindeki filozofların görüşü mücerret bir iddiadır (Türker, 1956: 147).

Gazzali'nin bu cevaplarında, "el-Evvel'in hakikati yoktur" sözünü filozoflara izafiye etmesi doğru değildir. Ancak Gazzali kendi yorumu sonucu mahiyet ile hakikati aynı gördüğü için bir yorumla filozofların Allah'ın hakikatini red ettiklerini söylüyor. Filozoflar Allah'ın basitliğiyle hakikatini aynı görürler. Onlara göre, Allah ile sıfatları veya mahiyeti arasındaki ayrımın zamansız olduğu, bu itibarla da Allah'ta zamana bağlı bir süreç dolayısı ile bir terkibin olamayacağı esastır. Zamana bağlı bir ayrım olmayınca; bilmek, yaratmak, irade etmek hepsi tek bir şey olarak Allah'ın zatını ifade ederler ki bu da Allah'ın hakikatidir. Allah bu anlamda basittir.

Gazzali'ye göre, mahiyeti ve hakikati olmayan bir varlık makul değildir; böyle bir şeyi akıl kabul etmez. Ona göre vücut da ancak bir hakikate nispetle idrâk edilir (Türker, 1956: 147). Netice itibari ile Gazzali bir yorum olarak; mahiyetin nefyi hakikatin nefyi demektir, diyerek kendi yorumu dolayısı ile mahiyet-hakikat ayniliğine gider ve bunu da filozofların görüşü olarak takdim eder.

7. el-Evvel Cisim Değildir

Filozoflara göre; cisim, mürekkeptir, halbuki Vacibu'l-Vücud basittir. Cisim fiilen parçalara ayrıldığı gibi, vehmen, sûret ve hayûlaya da bölünür,

fazladan cisim, sıfatlara da bölünür. Böyle olunca cisimsel olan şeylerin el-Evvel olmaları imkansızdır (Türker, 1956: 153).

Gazzali ise filozofları; "onlar, mucidi olmayan bir mevcut kabul ettikten sonra mürekkebi olmayan bir terkip de tasavvur edebilirler" der. Gazzali'ye göre filozofların sözleri yalnızca bir kabul olup burhan ifade etmez (Türker, 1956: 153).

Yine filozofların, cismin fail olması için bir nefiste bulunması gerekir aksi halde cisim fail olmaz. Yani cisim fail olmadığına ve Allah da fail olduğuna göre ikisi arasında varlık olarak bir benzerlik olmadığı için el-Evvel'in cisim olması imkansızdır (Türker, 1956: 153).

Gazzali'ye göre, cisim cisim olmak hasebiyle, ne başka bir şeyi yaratabilir ne de bu hususta nefs için bir araç olabilir, denilse bile, bu iddia, burhan oluşturmaz. Çünkü bu hükmün esası sadece, böyle bir şeyi müşahade etmemeye dayanır. Halbuki bir şeyi müşahede etmemek o şeyin yokluğuna delil sayılmaz (Türker, 1956: 153).

8. Allah'ın Sıfatları

Filozoflara göre; Allah'ın sıfatları, insanlarda olduğu gibi, zâta sonradan ilave edilmiş değildir. Bu sıfatların manası ya sadece zâta izafeti veya zattan izafeti nefyi/olumsuzlamayı ifade ederler. Filozoflara göre, eğer sıfatlar zâta eklenmiş olsaydı zâtta kesret olurdu, sıfatlar kadîm bile olsalar sıfatların zata ziyadesi sebebiyle zatta kesret ortadan kalkmaz. Filozofların bu iddialarının temellendirmesi şöyledir (Türker, 1956: 161):

Sıfatlarla mevsuf ya tamamen birbirlerinden bağımsızdırlar (müstağni) veya böyle değildirler. Filozoflara göre iki ihtimal de Allah için mümkün değildir. Birinci duruma iki Vacibu'l-Vücud gerekir ki bu muhaldir. İkinci şıktaki durum ise Vacibu'l-Vücud sözüne uygun düşmez. Çünkü zorunlu varlığın başkasıyla paylaşımı zorunluluk durumunu zedeler (Türker, 1956: 161).

Gazzali'ye göre; akıl için kadîm bir varlığı tasavvur etmek mümkün olduktan sonra, zâtı gibi sıfatları da kadîm olan bir mevcudu kabul etmek mümkündür. Eğer zât, sebep, sıfat; müsebbep olduğuna göre sıfat Vacibu'l-Vücud olmaz, şeklinde bir cevap gelir ise, zâtın sıfat için fail illet olmadığını söylemek yeterlidir. Bununla beraber Gazzali'ye göre zât sıfat için mahal olabilir. Ona göre böyle bir durum Allah'ın ganî sıfatına aykırı değildir (Türker, 1956: 161-162).

Doğrusu Gazzali kendi kabul ettiği doğrular üzerinden filozoflar adına doğrular ortaya koymakta ve cevaplar üretmektedir. Allah için zatından

ayrı sıfat kabul etmeyen bir kimseye zatı sıfata mahal kabul ettirip cevap vermek tatmin edici olmaktan uzaktır.

Filozofların; mevsuf ve sıfatın, mevsufa hulûlü kesret gerektirir ve terkibin bir terkip ettiricisi gerekir, şeklindeki ifadelerine Gazzali şöyle cevap verir. Eğer, sıfat, mevsuf ve hulûlün üçü de kadim kabul edilirse, bu durumda bir terkip edici gerekmez (Türker, 1956: 162).

Gazzali bizim henüz bilmediğimiz bir iddiayı filozoflar hakkında şu şekilde dillendirir: "Filozoflar, Allah'ın ilmini onun zâtına zait (ek) olarak açıkladıkları için kendi kendileriyle tutarlı değildirler" der (Türker, 1956: 162). Gerçekten filozoflar eğer böyle bir şey söylemişlerse ortaya koydukları felsefî sistemi dikkate almadıkları gibi, Gazzali'nin de dediği gibi bir çelişki içerisindedirler. Eğer filozoflar (özellikle İbn Sina) Gazzali'nin ifade ettiği gibi bir yoruma sahip ise Gazzali neden bu meseleyi gündemine alıyor/almıştır? Çünkü filozofların böyle bir kabulü Gazzali ile zaten paralellik arz etmektedir. Ve Gazzali'nin de böyle bir ifadeye baş vurmasına gerek yoktur.

Bundan sonra Gazzali Allah'ın gayrını bilip bilemeyeceği meselesi üzerinde tartışmalar yapmaktadır ki bu konu, Allah'ın ilmi meselesinde ele alındığı için burada tekrarı zait olacaktır.

9. Allah Zatını Bilir

Gazzali'ye göre; Allah, âlemi irade ile yarattığı için, iradeden ilme, ilimden hayata oradan da kendini bilir. Oysa filozoflara göre, âlem irade ile yaratılmış değildir. Âlem zorunlu olarak meydana gelmiştir. Gazzali'ye göre failin, kendisinden zorunlu olarak çıkan fiili bilmemesi caizdir (Türker, 1956: 198-199).

Gazzali'nin filozoflara eleştirisi bundan sonra filozofları aşağılamak şeklinde devam eder.

Doğrusu önce bilmek, sonra irade etmek ve sonra da yaratmak bir süreci ifade eder. Eğer Allah, bilirken neyi irade edeceğini de bilmiyorsa bu durumda Gazzali'ye hak verebiliriz. Ancak Allah'ın Zâtı gibi sıfatları da zaman ve mekandan münezzeh ise o zaman bilmek ile irade etmek arasına nasıl bir ayrım koyacağız? Bu sebeple filozoflara göre bilmek irade etmektir, bilmek yaratmaktır. Bilmek, yaratmak, irade etmek ayrı ayrı umdeler değil zatî/bilginin kendisidir ve bu sıfatî manaların hepsi Allah'ın zatî ilminde bilfiildir. Allah'ın fiilinin zorunluluğu, Allah'ın vadinden asla caymadığı/caymayacağı anlamındadır. Ayrıca filozoflar, ''Allah'ın fiili zorunludur" derken Allah'ı dışarıdan zorlayan/icbar eden bir faili kabul edi-

yor değiller, aksine Allah'ın ezeli ilminin gereğini yapmasını O'nun kemali olarak görmektedirler.

10. Allah Cüzleri Bilmez

Gazzali'ye göre, "Allah'ın cüzileri değil küllileri bildiği" iddiası İbn Sina'ya aittir. Allah, mesela, güneş tutulmasını bir izleyenin izlemesinde olduğu gibi zaman içinde geçen safhalarıyla bilmez. Sadece genel anlamda güneş tutulmasını bilir. Aynı şekilde birey olan insanı değil, fakat küllî (tümel) insanı bilir. Gazzali bu kanaatın şeraiti kökünden sökmek olduğunu iddia eder. Gazzali'nin İbn Sina'dan aktardığı bu şartlar altında Allah'ın hangi kulunun günahkâr, hangisinin nebi olduğunu bilmemesi gerekir. Çünkü Allah tümel olarak kulluğu ve nebiliği bilmektedir. Ama mesela Hz. Peygamberin peygamberliğini bilmez. Gazzali'ye göre, filozoflar, Allah cüzileri bilirse değişim olur, halbuki Allah değişimden münezzehtir (Türker, 1956: 202).

Gazzali'nin filozoflar adına zikrettiği bu delile verdiği cevap şöyledir: Güneş tutulmasındaki izafet, değişmeleri bilen zatta değişme meydana getirmez. Bir insan mekandaki yerini değiştirdiği ve sağdan sola geçtiği vakit değişen o insandır. Yoksa ona dair olan bilgi değişmemektedir. İşte buradan hareketle Gazzali cüziler değişse de Allah'ta bir değişim olmaz sonucuna varmaktadır. Bu mesele dolayısı ile Gazzali filozofları küfürle itham etmektedir (Türker, 1956: 202).

Gazzali'nin bu meselede filozoflara, özellikle de İbn Sina'ya atfettiği görüşler, tam Gazzali'nin iddialarında olduğu gibi değildir. Bu sebeple de küçük kaydırmalar, meselenin kendi temelleri üzerine inşasını engellemektedir. Öncelikle İbn Sina'ya göre; "Allah cüziyyatı külliyat cihetiyle bilir." Yani Gazzali'nin dediği gibi, "Allah cüziyatı değil külliyatı bilir" şeklinde İbn Sina'da bir ifade bulmak imkânsızdır. İkinci olarak İbn Sina'nın küllî (tümel) temellendirmeleri Gazzali'nin öne sürdüğü gibi Aristotelesçi gelenekten değil, yeni platoncu geleneğe daha yakındır. Bu itibarla Aristotelesçi gelenekte tümel; genel olup tikelin bilgisini içermez. Ancak İbn Sina'nın sudurcu yaratma anlayışında bütün varlıklara formunu, yani tikelliğini veren Faal Akıl'dır. Faal Aklın bütün bilgi ve varlık kaynağı ise Allah'ın zâti bilgisidir. Ayrıca İbn Sina, Şifa adlı eserinde açık açık, tümelin tikeli içerdiğini belirttiği gibi, Allah'ın düşen her yaprağı bildiğini de en-Necat adlı eserinde ifade etmektedir. Yine İbn Sina; Allah cüziyyatı külliyat ciheti ile bilir derken, bütün külliyat ve cüziyyatın yaratıcısı Allah olduğundan, Allah'ın kendisinin yarattığı şeyi bilmemesi imkansızdır der. Bizim bilgimiz ise sonradan zaman ve mekana bağlı olarak meydana gelmektedir. Bu bilgi, felsefî literatürde "kabul edilen bilgi" olarak ifadelendirilir. Halbuki,

zamanı, mekanı yaratan Allah'ın yaratıcı bilgisi bizim gibi değildir. Herşeyin kaynağıdır. O nedenle Gazzali'nin özellikle İbn Sina'nın Allah'ın bilgisi hususundaki iddiaları İbn Sina'nın görüşlerini tam yansıtmamaktadır.

11. Allah Gayrını Bilir

Gazzali'ye göre, filozofların Allah'ın kendi dışındakileri kesinlikle bildiği konusunda delilleri yoktur. Ancak yine Gazzali'ye göre, İbn Sina'nın yaptığı gibi, Allah maddeden münezzehtir, sırf akıldır, o halde makuller (akledilebilirler) O'na açıktır, demek Allah'ın gayrını bildiğine yeterli delil olamaz (Türker, 1956: 188).

Gazzali'ye göre, aklın manasının kendi kendini idrak etmek olduğu kabul edilse bile, aklın maddeden münezzeh olmasının delâlet ettiği kıyasın öncüllerinden bu husus çıkmamaktadır (Türker, 1956: 188).

Gazzali'ye göre filozofların Allah'ın gayrını bildiği hususundaki ikinci delilleri de şudur: Allah, âlem kadîm olmakla beraber âlemin failidir, fail mefulünü (eserini) bilir, o halde Allah mufülünü yani gayrını bilir (Türker, 1956: 188).

Gazzali'ye göre fail ya iradî olur veya tabiî. Ona göre ancak iradî olarak fiil yapan failler mefullerini bilebilirler. Halbuki filozoflara göre âlem iradî bir fiil neticesinde meydana gelmiş değildir. Bu durumda Gazzali'ye göre, filozofların Tanrısı gayrını bilmez (Türker, 1956: 188). Halbuki filozofların Tanrısı, kendi zatını akletmesiyle/bilmesiyle varlık bir anda O'dan sudur etmektedir. Zatını akleden Allah'ın bu akletmesi varlığın meydana gelmesinin gerekçesi ise Allah'ın kendinden sudur eden varlığı bilmemesi mantıksız olur.

12. Alem Kadimdir

Filozoflara göre, nasıl güneş ışığı güneş ile beraber bulunuyorsa, aynen bunun gibi âlem de daima (zamansal olarak) Allah ile beraber bulunmuştur. Allah âleme zaman bakımından değil, zât, rütbe, mertebe bakımından öncedir. Filozoflar bu iddialarını temellendirmek üzere şu delilleri sunarlar.

1. Âlem sırf imkân ile mümkündür. Eğer âlem sonradan meydana gelmiş olur ise (hâdis) onun hadis olmasına sebep olan bir müreccihin yani onun varlığını varlığa çıkarmak isteyen bir tercih edicinin (Müreccih) bulunması gerekir. Bu durumda soru yenilenir. Bu tercih edicinin tercih edicisi kimdir? Neden bu tercih edici daha önce tercihte bulunmamış da şimdi tercihte bulunmuştur? Bu sorular karşısında: a) Bu durum Allah'ın kudretsizliğine atfedilemez. Çünkü bu Allah'ın kudretsizlikten kudretliliğe geçtiğini gösterir. Bu ise Allah'ın şanına yakışmaz. b) Âlemin sonradan varlığa gelmesi-

nin imkânsızlığına da bağlanamaz. Çünkü, âlem imkansız iken (müstahil) mümkün olmuş olur. Yani bilgiye konu olmayan bir şey, irade ve kudrete de konu olamaz. c) Allah, âlemin varlığını istemez iken sonradan irade ile istedi, cevabı uygun gibi görünmektedir. Bu durumda ise irade önce var değil iken sonradan bilfiil olacağından bu durum da Allah'a uygun görünmemektedir. Bunun yanında böyle bir şey kabul edilse bile bu durum kadîm iradenin değişmesine sebep olur ki bu da Allah için caiz değildir (Türker, 1956: 210).

Bütün bu açıklamaların sonucu olarak âlem; zaman açısından, zamanı öncelemiş olması itibariyle kadîmdir. Çünkü ilk varlık veya sudûr sistematiğinin gereği olarak ilk varlık Allah'tan sudûr eder iken o varlıktan önce, zaman da dahil olmak üzere bir varlık geçmiş değildir. Ayrıca zaman hareketin birimi, hareket varlıkla varlığı kabul edilen bir araz olduğundan, arazın gerektirmesi olan bir araz varlığın (zamanın) ilk varlıktan önce olması mantıkî olarak da mümkün değildir.

Gazzali, filozofların bu görüşlerine, doğrudan Allah-varlık, varlık-zaman ontik öncelik, zamansal öncelik meselelerine girmeden filozofların feleklerin kadim oluşları hakkındaki görüşleri üzerinden onlara itiraz edip onları eleştirir.

Gazzali'ye göre âlem kadim olamaz, çünkü bu durum felek devirlerinin sonsuz olmasını ve feleğin bir devrinin sayı ile sınırlanmamasını gerektirir. Gazzali'ye göre bu devirlerin 1/4, 1/6 gibi nisbetleri vardır. Nisbeti olan her şeyin ise bir ölçüsü, bir sınırı vardır. Bu durumda ölçüsü ve sınırı olan şey kadim olamaz (Türker, 1956: 211).

Gazzali'nin feleği cismanî bir varlık gibi kabul edip bu haliyle de ona teklik veya çiftlik izafesi doğru bir eleştiri değildir. Çünkü filozoflara göre felekler soyut, varlıklardır. Soyut bir varlığa matematiksel isnatlar ne kadar doğru olur? Felek, gezegenlerin dönüş yeri olarak kabul edilen bir arazdır. Yani varlığı itibarî olan bir durumun rakamsal nispeti olmaz.

Gazzali, filozofların âlemin zaman açısından kıdemine şu şekilde de itirazda bulunmaktadır. Ona göre, filozoflar Allah'ın küllileri, kesret gerekmeksizin bildiğini iddia etmeleri, onların kadimde çokluk ve değişme kabul ettikleri demektir. Değişim var ise irade neden değişmiş olmasın? (Türker, 1956: 211)

Gazzali'ye göre Allah'ın âlemi hâdis olduğu vakitte ihdas etmesinin sebebi iradesidir. İrade bir şeyi benzerinden ayıran sıfattır. Kudret iki zıdda aynı şekilde taalluk ettiğinde (onları var kılmak istediğinde) onlardan birini seçerek bir varlık gerekir, işte o iradedir (Türker, 1956: 211).

Gazzali'ye şöyle bir soru sormak her zaman mümkündür. İradenin tercih ettiği durumları, irade tercih etmeden önce, var kılan ve o varlıkları daha önce tercih eden bir irade var mıdır yok mudur? Eğer iki şey varsa ve bunlar imkân halinde iseler o zaman da mümkünün Allah'ın ilminde bulunması demek, Allah'ın ilminin bu iki imkandan hangisini bilfiil olarak bilmesi, irade ve kudret tarafından bunlar yeniden belirleneceği için Allah'ın ilmi bunların hangisinin yaratılacağını bilmiyor olması gerekiyor. Eğer Gazzali'nin kudret ve irade anlayışında olduğu gibi ilim; iradeyi ve kudreti önceliyor ise biraz önce bahsettiğimiz gibi (haşa) Allah'ın kadim ilmi mutlaklık ifade edemez.

Filozofların ikinci delilleri (zaman): Allah, zaman bakımından, âlemden önce gelemez. Çünkü, içinde yokluğun varlıktan önce geldiği, sonu olan ve başı bulunmayan bir uzun müddetin zamandan önce gelmesi lazımdır. Halbuki zamandan önce bir zamanın gelmesi imkansızdır. Zamanın kadimliği gerekince, onu harekete getiren (âlemin de) kıdemi gerekir (Türker, 1956: 212).

Gazzali'nin bu iddialara cevabı:

Allah'ın âlemden önce olmasının anlamı şudur. Âlem var değil iken, Allah vardı, sonra, Allah âlemi ve zamanı yarattı. Gazzali'ye göre; "Allah vardı âlem yoktu, Allah vardı âlem vardı" bu iki önerme arasına zaman koymak vehmin işi olduğundun böyle bir zaman tasavvuruna gerek yoktur. Bununla beraber bu iki önerme arasına boşluk (hala) de giremez. Çünkü boşluk iki boyut arasında var olur (Türker, 1956: 212). O halde, "Allah vardı, Âlem yoktu, Allah vardı âlem vardı" ön kabulünde zamansal ve boşluğa ait bir durum yoksa; Gazzali'ye şu soru sorulabilir: Âlemin veya zamanın ilk var oluşuna nasıl zamansal bir öncelik tanınabilir ki âlem ve zaman muhdes (zaman açısından) olsun. Gazzali'nin bu cevabı kendisinden çok filozofların işine yarayacak bir cevaptır. O da şöyledir: Allah ontik olarak, zatından zorunlu ve kadimdir. Âlem ise Allah dolayısı ile zorunlu, zamansal olarak ise kadimdir.

Gazzali'den filozfların âlemin kıdemi ile ilgili getirdikleri üçüncü delilleri:

Filozoflara göre, önce imkansız (müstahil) olanın sonradan imkana dönmesi mümkün olmadığı için, âlem imkansız olmadan, daima mümkün olmuştur. Âlemin imkansız olduğu bir an tespit edilemez: Eğer âlemin ebediyen mümkün olduğu çürütülebilir ise, o zaman imkanın bir başlangıcının tespiti mümkün olabilir. Bu durumda âlemin, içinde mümkün olmadığı bir an, yani Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı bir an tespit edilmiş olur. Bu ise Allah'ın mutlaklığına halel getirir (Türker, 1956: 212).

Gazzali filozofların bu iddialarına şöyle cevap verir: Âlemin hâdis olma imkanı ezelidir. Âlemi ezelden beri mevcut yani hâdis olmamış kabul etmek onun imkanına değil zorunluluğuna hükmetmektir. Gazzali'nin bu cevabı filozoflar açısından imkânın Gazzali ve filozoflar açısından tanımını gerektirir. Filozoflara göre, âlem; kendisi dolayısı ile mümkün, varlığı ise Allah'ın kadîm ilmi dolayısı ile yani başkası sebebiyle, Allah sebebiyle zorunludur (ligayrihi vacip). Gazzali'ye göre ise mümkün, olmakla olmamağın eşit olduğu bir haldir. Bu itibarla Gazzali'nin eleştiri olarak söylediği şey, filozofların zaten kabul ettikleri şeydir. Bu hususta yani imkana verilen anlam itibar ile Gazzali'nin filozofları yanlış anladığını ilk söyleyen şahıs Fahrettin Razi'dir. Gazzali'nin bundan sonra da söylediği şeyler yine imkan çerçevesinde devam etmektir.

Gazzali'nin Tehafütü'nün dörtte birini oluşturan bu mesele dolayısı ile filozofları küfürle itham etmesi şaşılacak bir şeydir. Çünkü filozoflar, hiçbir zaman âlem ile Allah'ı varlık olarak (kıdem demeleri dolayısı ile) birbirlerine eş değer veya aynı kabul etmemişlerdir. Özellikle de Allah'ın zatından kadim, âlemin ise zaman itibari ile kadîm olduğunu söylemeleri zaten Allah ile âlem arasına ontik, epistemik bir ayrım koydukları manasına gelmektedir. Buna rağmen Gazzali'nin filozofları en azından bu mesele dolayısı ile küfürle itham etmesi, dinî olmaktan çok mezhebî ve siyasî bir durumdur.

Gazzali'nin Allah'ın irade sıfatından hareketle filozofları küfürle itham etmesi de yine mezhepsel bir tepkidir. Eş'arilik, Allah'ın varlıkta tabiî olarak yarattığı sebeplilik ve mantıkîlik ilkesinden çok Allah-âlem bağında Allah'ın doğrudan irade ve kudretine vurgu yapar. İlk yaratılış ile bilfiil varlığa sudûr eden ilahî irade ve kudret zamanı gelince varlığın tabiatında bilkuvve iken bilfiil haline gelir. Filozofların anlayışına göre bu durum zaman ve mekan tenzihini gerektirdiği gibi kaynağı itibari ile de ilahidir.

13. Alem Ebedidir

Gazzali'nin anlatımıyla filozofların âlemin kıdemi hususunda ileri sürdükleri delilleri şunlardır:

1. Âlemin illeti, ezeli ve ebedî olduğundan âlem de ebedidir. Aksi halde kadîm iradede değişim (tağayyir) meydana gelir.
2. Âlem eğer yok olursa, içinde yokluğun meydana geldiği bir zaman gerekir.
3. Âlemin varlık imkânı ebedîdir.
4. Her yok olan şey üzerinde yok olacağı bir şeye muhtaçtır. Onun için âlem ebedidir (Türker, 1956: 265).

Bu iddialardan sonra Gazzali, filozofların âlemin kıdemiyle ilgili görüşlerini Mutezile, Kerramiye ve Şafiilere göre tutarsızlıklarını ortaya koyarak çürütmeye çalışır (Türker, 1956: 265).

Filozofların âlemin ebediyeti hususunda zikrettikleri delillerine Gazzali'nin kendisine ait eleştirileri şöyledir:

"Yok etme (idam) ve var etme (icat) Allah'ın iradesi ile meydana gelmiş fiillerdir. Allah istedi mi var eder, istedi mi yok eder. Kudretinin yetkin (mutlak) olmasının manası budur. Failden sudur eden şey, evvelce var olmayan bu adem (yokluk) dir (Türker, 1956: 266).

Gazzali'ye göre filozofların vuku bulan (ademiyet) nedir? Tarzındaki soruları yersizdir.

Gazzali'ye göre meydana gelen şeyin kadîm irade ile vuku bulduğu kabul edildikten sonra vaki olan şeyin vücut veya âdem olmasının bir anlamı yoktur (Türker, 1956: 266).

Gazzali'nin ve takipçilerinin âlemin imkanı ve bu imkanın yokluktan meydana geldiği yine bu yokluktan meydana gelen şeyin de yokluğa gideceği/gidebileceği şeklindeki itirazları kendi içinde tutarlıdır. Ancak eğer âlem yoktan gelmişse; yokluk bilginin konusu olmadığından, âlemin illeti olan Allah'ın ilminin de önce yok, sonra var olması gerekir ki bu durum Gazzali'nin Allah hakkındaki, onun ilmi kadîmdir şeklindeki metafizik tanımına aykırıdır. Eğer âlem yok oluyorsa, yani ebedî değilse insanın dirilişle bedensel olarak ebedî kalacağı iddiası nasıl açıklanabilir? Ki Gazzali bu hususta hassastır. Yine eğer âlem yoktan yaratılmış ise yani âlem için böyle bir imkân mümkün ise âlemin yokluğa gitmesi bir realite olarak kabul edilmelidir. Yoktan gelip, yoka gitme imkanı; insanın öyle veya böyle nihilistliğe kapı aralar.

14. Alemin Bir Yapıcısı (Sanii) Vardır

Bu mesele; fail, fiil ve fail-fiil nisbeti bakımından incelenmektedir.

1. Fail denildiğinde, mürit (irade eden) ve muhtar (seçen), yani istediği şeyi bilen ve yapan hatıra gelmektedir. Bu sebeple; "tabii olarak yaptı" sözü Gazzali'ye göre çelişiktir. Ona göre eğer fiil yapılmışsa, iradî olarak yapılmıştır. Eğer fiil tabii olarak yapılmışsa bu meydana gelen hakikatte fiil değil, ancak mecazen fiil olur. Ateşin ısıtmasında olduğu gibi (Türker, 1956: 274).

Gazzali'ye göre hakiki fail, ancak irade ile fiil yapandır. Filozoflar ise sadece fail ismini telaffuz etmekle yetinmişlerdir (Türker, 1956: 274).

Gazzali'nin bu cevabına şu soru ile cevap vermek gerekir ki filozofların da maksadı budur: Allah bir şeyi irade ederken, yani isterken daha önce o şeyi neden istememiş veya Allah'ın istediği/irade ettiği bir şey ise bu şeyi Allah'ın iradesine, bu ihtiyacı hangi fail sunmuştur? Gazzali'nin cevabı üzerinde gittiğimizde irade edenin iradesinin bağlı olduğu başka mutlak bir iradeye yine ihtiyaç duyulacaktır. Aslında filozofların "Allah tabii faildir" demeleri Allah'a mutlaklık izafe etmeleri nedeniyledir.

2. Gazzali'ye göre hakiki fiilin manası ihdastır, yoktan yaratmadır. Filozoflara göre âlem kadîm olduğu için yani daima varlıkta bulunduğu için, sonradan yaratılmış değildir. O halde âlem Allah'ın hakiki fiili olamaz. Filozoflara göre; failin fiili ancak varlığa taalluk eder, yokluğa taalluk etmez. Var kılmadan gaye, icat edenle edilen arasında bir nispetin olmasıdır. Bu nispet ve bağ (irtibat) devam ettiği müddetçe varlık (vücud) devam eder, irtibat kesildiğinde varlık yok olur (Türker, 1956: 274).

Gazzali failliği, yalnızca yoktan yaratmakla temellendirmektedir. Eğer varlık yoktan meydana gelmişse filozofların ifade ettiği üzere orada bir failin olmasına gerek yoktur. Çünkü fiil bir varlık üzerinde vuku bulmadığından faile ihtiyaç yoktur. Fakat filozoflara göre Allah'ın bilmesi yaratmak olduğundan, Allah'ın ilmi varlık olarak tabii bir şekilde (sudurda olduğu üzere) Allah'ın fiili, Allah da varlığın faili olmaktadır. Ayrıca var olan varlık üzerinde fiilde bulunmak neden hakiki manada fail olmasın. Örneğin,bir sineği, sineğin sahip olduğu potansiyel varlık unsurları, tabiatta bulunduğu halde sineği sinek olarak Allah'tan başka eğer bir kimse yaratamıyorsa, sineğin bu form ve tarzda yaratılması en az Gazzali'nin yoktan yaratmada iddia ettiği failliğinden daha güçlü failliği iltizam eder.

3. Filozoflara göre, "birden ancak bir çıkar." Varlıklar, bir üstteki bir alttakinin sebebi olacak şekilde bir şerit meydana getirir. Bu şerit aşağı doğru artık malülü olmayan bir malule, yukarıya doğru da illeti olmayan bir illete ulaşır.

Gazzali filozoflar adına zikrettiği bu iddiadan sonra şöyle bir itiraz ortaya koyar: Der ki; filozoflar, mesela, ruh ve bedenden mürekkep olan insan, hayûla ve suretten meydana gelen cisim gibi bir takım terkipler kabul ederler. Bu terkipler nasıl olmuştur? Tek illetten denirse, birden ancak bir çıkar hükümleri batıl olmuş olur. Mürekkep bir illetten derlerse, bu takdirde soru bu mürekkep illete çevrilir, basit bir illet bulununcaya kadar soru sorulur (Türker, 1956: 275).

Öncelikle; Gazzali'nin filozofların sudur sistematiğinde ifade ettikleri "Tanrı basittir, birden bir çıkar" prensipleri doğrultusundaki ifadeleri doğru

olmakla beraber, her üst varlık bir alt varlığın sebebidir, yani onun failidir ifadeleri kanaatimizce doğru değildir. Filozoflara göre, sudur eden birinci akıl Allah'ı aklettiği zaman kendisinin Allah'ın ilminin/aklının bir gereği olduğu için vacib li gayrihi (yani başkası sebebiyle zorunlu) ve yine Allah'ı akletmesi nedeniyle de ikinci akıl birinci akıldan doğmaktadır. Bu itibarla faillik Allah'a aittir. Bununla beraber Allah'ın mutlak akıl olması, O'ndan sudur eden şeyin tekliğini ifadede şu yorum rahatlıkla sudur eder. O da aklî olan varlığın tekli veya tek yönlülüğünün nasıl olduğu, sayılara ve şekillere konu olan cismanî varlıkların tekliği veya çokluğu gibi değildir. Aklın mutlak birliğinin, kendinden doğuşuyla varlık meydana gelmektedir. Burada çokluğun hiçbir anlam boyutundan bahsedilemez (Fârâbî, trz: 21-22)

Gazzali; bu terkip, basitlik bağlamında Allah'ın ilminin mürekkep olacağını ifade ile hem filozofları, kendi görüşleri bağlamında ilzam eder ve hem de Allah'ın zatının sıfatlarının aynı olmadığını ispat ettiğine inanır.

15. Alemin Bir Yaratıcısı Vardır

Filozoflara göre, âlemdeki hâdiselerin sonsuz olarak devam etmeleri imkânsız olduğundan, bu hâdiselerin, illeti bulunmayan bir varlıkta durmaları gerekir. İşte bu Varlık âlemin yapıcısı Allah'tır.

Gazzali'ye göre sonsuz illetlerin varlığı imkansız (müstahil) değildir. Bilakis bu husus mümkündür (Türker, 1956: 311).

Gazzali bu meseseyi yalnızca bir eleştiri olsun diye ele almıştır. Çünkü Zorunlu İllet, Gazzali'nin de kabul ettiği üzere (âlemin kıdemi meselesinde) mümkün'ün zorunlu da son bulması olarak Allah'ın Vacibu'l-Vücudluğudur.

16. Alemin Bir İlleti Var Mıdır?

Gazzali'ye göre; filozoflar âlemi kadîm farzettikten sonra, âlem için bir yaratıcı ispatına çalışmaları uygun değildir. Çünkü onlar bu görüşleriyle Dehrîlerin içinde yürümektedirler.

Filozoflara göre illeti olmayan, kendi kendisinin illeti olan varlık'ın Vacibu'l-Vücud olması gerekir. Gazzali'ye göre, filozofların birden fazla Vacibu'l-Vücud olmaz" demeleri âlem için bir illetin varlığını kanıtlamaya yetmez.

Gazzali; cisimlerin hâdis olduğunu kabul etmeyen bir kimsenin bir yaratıcının varlığına inanmasının aslı yoktur. Ona göre böyle diyen filozofa dehrî ve mülhid demek gerekir (Türker, 1956: 319).

C. GÖK HAKKINDA

17.Göğün Canlı Oluşu

Filozoflara göre, gök canlıdır. Canlı olması onun ruhunun olduğu manasına gelir. Göğün hareketinin sebebi de Allah'a ibadettir (Türker, 1956: 323).

Gazzali'ye göre bu görüşün imkansız oldu iddia edilemez. Ancak bu mevzuyu ele almasının sebebi olarak "bu konunun aklî olarak ispatının imkansız olduğunu ortaya koymaktır" der. Böyle bir şeyin bilinmesi, ancak o bilgiyi, Allah'tan gelen bir vahiy veya ilhamla nebiler bilebilir (Türker, 1956: 324).

Gazzali burada Eş'arici bir ağzıyla konuşmaktadır. Eğer bir şey bilinecekse bu ancak vahiy ile bilinir. Ancak yine Eş'arilere göre; Allah'ı veya hakikati bilmek aklen zorunlu olmasa da aklen onları bilmek mümkündür ve bu imkan da akli yeterliliğe sahip olanlar için gereklidir. Hele ki doğrudan Allah'ın zatı ve sıfatları gibi bir meselede değil de mümkün âleme ilişkin bir durumu, bir hali, mümkün bir varlığın (insan/filozof) bilmesi gayet doğal olmalıdır.

Göğün hareketinin iradi olduğu ile ilgili Gazzali filozoflardan şu bilgileri nakleder.

Hareket, a) ya kasrîdir (zorunlu)

b) ya tabiidir, yani hareket edenin tabiatı bu harekete zorlar

c) ya da hareket iradidir.

a) Gök kasrî veya tabiî olarak hareket edemez. Çünkü kâsır (zorlayıcı) hareket ettiricinin (muharrik) hareketi ya irade ile hareket eden bir cisimde veya kasrî hareket eden bir cisimde son bulacaktır. Allah'ın başka cisimleri değil de yalnızca göğü zorlayarak hareket ettirmesi uygun değildir.

b) Gök tabiî olarak hareket edemez, çünkü döngüsel (devrî) hareket yapmaktadır. Tabiî olarak kaçınılan bir yere tabiî olarak dönmek mümkün değildir. Bu durumda gök için kasrî ve tabiî hareket batıl olduğuna göre, demek ki, gök, iradî olarak hareket etmektedir (Türker, 1956: 324).

Gazzali'ye göre, filozofların kasrî ve tabiî hareket hakkında söyledikleri yalnızca hitabî ifadeler olup aklî ispat (burhan) değildir.

18. Göğün Hareketinin Maksadı

Filozoflara göre, irade ile meydana gelen bir hareketin bir maksadı/gayesi vardır. Göğün hareket etmesinin maksadı, Allah'a yakınlaşmaktır. Bu yakınlaşma Allah'ın sıfatlarına benzeme şeklinde anlaşılmalıdır. İnsanın da

hareketlerinin gayesi budur. İnsan için Allah'a olan bu yakınlaşmada ilk örnek meleklerdir. Bu yakınlaşmanın temini için eşyanın hakikatini öğrenmek gerekir (Türker, 1956: 329).

Semavî melekler, gökleri hareket ettiren ruhlardır, nefislerdir. Semavî meleklerde bilkuvve (potansiyel) olan bir taraf bulunur. Bu da mümkün olan bütün durum ve yerlerin (yani yönlerin) alınmamış olmasıdır. İşte bundan dolayı göğün hareketi bir yerden sonra başka bir yere yönelir. Filozoflara göre ecram-ı semaviye'nin (göksel cisimlerin) hareketinin manası işte bu tarzda Allah'a itaat etmektir. Bu felek hareketlerinden meydana gelen nispetler de Ay-Altı küresinde (yani yaşadığımız varlık alanında) hadiseler meydana getirir (Türker, 1956: 330).

Gazzali'ye göre filozofların yukarıdaki delillerine birçok itirazda bulunulabilir:

1. Ona göre bir yerden başka bir yere hareket itaat değil, bir budalalık olabilir. Böyle bir şeyde kemal olmayabilir. 2. Allah'a benzemenin maksadı hareket ile olmaz.

Gazzali'ye göre; melekler ve göklerin (Melekût-u Semavât'ın) sırlarına bu gibi hayallerle ulaşılamaz. Allah o bilgilere nebi ve evliyasının istidlal yolu ile değil, vahiy ve ilham yolu ile ulaştırır (Türker, 1956: 329-330).

Gazzali'nin göğün canlı oluşu bölümünde filozofların aynı iddiaları için," bu görüşler imkansız değildir,, demesine karşılık bu bölümde, filozofların görüşleri daha hekimane olmasına karşın Gazzali'nin eleştirileri ise daha da sertleşmektedir. Doğrusu filozofların Melekut-u Semaviye ve insan odaklı açıklamalarının neden budalalık olduğu Gazzali tarafından yeterince temellendirilmiş değildir. Yine bir Eş'arî inanç olarak vahyi engel göstermesi ilginçtir. Çünkü mutlak değil mukayyet gaib hakkında (feleklerin hareketine anlam vermek gibi) aklî çıkarımda bulunmak, Gazzali'nin yöntemiyle söylenecek olur isek bir emirdir. Çünkü Yüce Kitap bize göklere, yere ve yaratılmış her şeye bakarak ibret almamızı, yani Allah'ın varlığının delillerini görmemizi tavsiye etmektedir. Özellikle İbn Rüşd'ün Faslu'l-Makal adlı eseri bu türden içerikleri temellendirmesi açısından tetkike değerdir.

19. Gök Ruhlarının İlmi

Yakin (Mukarreb) Melekler, Mücerred Akıllardır ve yaratılmışların en şereflisidir. Bu melekler, gök ruhları üzerine cüz'i suretleri feyezan ettirirler. Felek, irade ile hareket eder, böylece her cüzî hareket için bir irade meydana gelir. İrade ile hareket eden her şey muradını ve kendisine lazım olan bütün sonuçları bilir (Türker, 1956: 334).

İnsanlar geleceği bilmezler. Ancak bazı insanların uykuda, geleceğe ait olaylar (vakıalar) görmesi onların Levh-i Mahfuz (Korunmuş Levhalar) ile temasa gelip oradakileri mütalaa etmeleri sonucudur. Temas sonunda muhayyile kuvveti onu hızlı bir şekilde sembolleştirip, onu görenin hayaline nakşeder. Nebilerin ruhları ise o kadar kuvvetlidir ki uyanıkken bile Levh-i Mahfuz ile temasa gelirler. Nebinin görmüş olduğu şeyler bazen olduğu gibi hatırada kalır, bazen ise sembolleri kalır. Semboller olarak kaldığı zaman o vahyin tevili gerekir. Filozoflara göre; eğer bütün oluş levh-i Mahfuz'da sabit olmasaydı, nebilerin gaybi bilmesi mümkün olmazdı (Türker, 1956: 334).

Gazzali'ye göre filozofların bu görüşleri mümkündür, fakat imkanları onların (kesinlikle) öyle olduğuna delâlet etmez. Gazzali'ye göre bu hususta bilgi sahibi olmanın tek yolu vahiydir. Aklî diğer yollar kabul edilmez.

Yine Gazzali'ye göre; filozofların "Mukarrep Melekler cüzî hareketleri tasavvur ettiği vakit, onun gereklerini de tasavvur eder" sözleri de bir tahakkümdür (Türker, 1956: 334).

Gazzali'nin bu meseleler ancak vahiy ile bilinir ifadesinde şu mana çıkmaktadır. Bu hususların mahiyeti/içeriği de ancak vahiy ile bilinir. Peki vahiy böyle bir durumun imkânının varlığına işaret ediyorsa o zaman bu tür meselelerde açıklama/yorumlama imkânımız olmayacak mı? Filozoflara göre; Mukarreb Melekler, varlığa cüzî (tikel) suretleri verdiğine göre bu tikel bilgiyi sudûr sistematiğinde olduğu gibi Allah'tan alır. Böylece İlahî Kitab'ın açıklamalarında olduğu gibi Mele-i Âla ifadeleri filozofların dilinde Mukarrep Melek olur. Murarreb Melekler, Mele-i âla gibi melekût âlemine ait varlık âlemleridir. İlahî Kitab'ın ifadesi ile aynı zamanda varlık alanına ait bütün bilgileri içeren alanlardır. Peygamber veya bir kişi bu alanlarla iletişim kurduğunda, varlık alanına ait –geçmiş veya gelecek olarak- tikel bilgilere de ulaşabilmektedir. Burada Mukarreb Meleklerin, yaratılmış varlık alanlarının cüzî bilgisine sahip oldukları şeklindeki filozofların görüşlerine Gazzali'nin itiraz sebebi olarak; O'nun; "filozofların görüşlerine göre, Allah tikeli bilmez tümeli bilir" şeklindeki iddiasını nakzettiği için karşı çıkmış olabilir.

Filozoflar, Mukarreb Melek veya Levh-i Mahfuz'un sahip olduğu bilginin kaynağı olarak Allah'ı görürler. Aynı zamanda Levh-i Mahfuz cüzî suretleri feyezan ettirdiğine göre Allah varlık hakkındaki tikel bilgiye de sahiptir. Bu durumda filozofların tümel anlayışı ile Gazzali'nin tümel anlayışının çatışması veya Gazzali'nin filozoflara atfettiği tümel anlayışla uygun olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu hususta Allah kendisinin dışındakileri bilir mi? Bölümünde ifade ettiklerimiz ile bu bölüm mukayeseli olarak okunursa daha doğru neticelere varabiliriz.

Kaynaklar

Acar, Abdurrahman (2000), "İmam Gazzali'nin Bağdad'ı Terketmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşenceler", *İslamî Araştırmalar* (Gazzali Özel Sayısı), Ankara, XIII, S. 3, 4.

Bayrakdar, Mehmet (1999), *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara.

Bedevî, Abdurrahman (1977), *Müellifatu-Gazzali*, Kuveyt.

Deniz, Gürbüz (2003), "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması", *Tasavvuf*, Ankara, S. 10.

_____ (2010a), "Gazzali'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmî Dergi*, III, S. 47.

_____ (2010b), *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul.

Fârâbî (1990), *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara.

_____ (1345), *Kitabu'l-Fusûs*, Haydarabad, 1345.

_____ (1346a), *Da'ava el-Kalbiyye*, Haydarabad.

_____ (1346b), *es-Siyasetü'l-Medenî*, Haydarabad.

_____ (1346c), *Ta'likat*, Haydarabad, 1346.

_____ (trz), *Kitabu Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, thk. Dr. Elbir Nasri Nadir, Beyrut.

Gazzali (1904), *Mişkâtü'l-Envâr*, Kahire.

_____ (1961), *Makasıdü'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır.

_____ (1987), *İlcâmu'l-Avam*, çev. N. Yılmaz, İstanbul.

_____ (1991) *el-Kıstasu'l-Mustakim*, thk. Victor Chelhot, Beyrut.

_____ (1993), *el-Munkız min-ed Dalâl*, thk. Semih Değim.

_____ (1994) *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Semih Değin, Beyrut.

_____ (1996a), "el-Madnûn es-Sağir", *Mecmu'u Resail* içinde, Beyrut.

_____ (1996b), "el-Madnûn bihi ala gayri Ehlihi", *Mecmu'u Resail* içinde, Beyrut.

_____ (2006), *Kur'an Cevherleri*, çev. Ömer Türker, İstanbul.

_____ (trz.a), *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, takdim ve thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut, Daru'l Erkam.

_____ (trz.b), *Kimya-yı Saadet*, çev. Faruk Meyan, İstanbul.

Gerviyani, Muhsin (1998), *İslâm Felsefesine Giriş: Bilgi ve Varlık*, çev. Hasan Almas, İstanbul.

Guraba, Hammude (trz), *İbn Sina: Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*.

İbn Sina (1908), "er-Risale fi'l-Hudûd", *Tis'a Resail* içinde, Mısır.

_____ (1938), *en-Necat*, Mısır.

_____ (1949), *Risaletü'l-Adhaviyye fi Emri'l-Mead*, Mısır.

_____ (1963), *el-Mebde ve'l-Mead*, Tahran.

_____ (1983), "Tefsiru Sureti 'Ala", *et-Tefsiru'l-Kur'anî ve'l-Lugati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina* içinde, thk. Hasan Asî, Beyrut.

_____ (1992), *el-İşarât ve't-Tenbihât*, Kahire.

_____ (1997), "Hayy b. Yakzan", *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, çev. Derya Örs, İstanbul.

_____ (2005), *Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul.

_____ (1353a), *Risale fi Sırri'l Kader*, Haydarabad.

_____ (1353b), *Risaletü'l-Arşiyye*, Haydarabad.

_____ (1354), "el-Fi'l ve'l-İnfial", *Mecmu'u Resaili'ş-Şeyh er-Reis* içinde, Dakka, 1354.

_____ (trz), *eş-Şifa*, Tahran.

Marmura, Michael (1959), *The Conflict Over The World's Pre-Eternity in the Thafut's of al-Gazzali and İbn Rushd*, Michigan.

Türker, Mübahat (1956), *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara.

Watt, Montgomery (1949), "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat", *JRAS*.

12. BÖLÜM

FELSEFE-KELAM İLİŞKİSİ

FELSEFE-KELAM İLİŞKİSİ

Şamil Öçal

MS IX. Yüzyıldan itibaren Yunan felsefi-bilimsel mirasının İslam dünyasına aktarılmasına müteakip, İslam toprakları *felâsife* (filozoflar) olarak adlandırılan ve o güne değin bilinenlerden farklı bir âlim-yazar-düşünür tipi olarak beliren kimselerin varlığına tanıklık etmiştir. *Felâsife*nin farklılığı sadece ele aldıkları konular bakımından değil, metodoloji (usûl) bakımından da dikkat çekiciydi. Başka bir ifade ile *felâsife*nin usûlü ile *naklî* bilimler olarak bilinen ve Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Kelâm gibi geleneksel bilimlerin kullandıkları metod birbirinden farklı idi. Ele aldıkları sorunlar, kadîm Yunan filozoflarının ele almış olduğu varlık, insan, evren, Tanrı, siyaset, ahlak vb. sorunlardı. Kullandıkları yöntem bakımından da onlara bağlıydılar (Arslan, 1996: 11) . Böyle olmasına rağmen *felâsife*nin eski Yunan filozoflarının yazdıklarını Arapçada yeniden üretmekten başka bir şey yapmadıklarını söylemek doğru olmaz. Elinizdeki kitabın diğer bölümlerinde bu konu daha ayrıntılı biçimde tartışıldı. Burada bir hususa değinmemiz gerekir. Müslüman filozoflar Yunan felsefesiyle Yeni Platoncu unsurların hakim olmaya başladığı, bir başka deyişle felsefenin Büyük İskender'in fetihleri sonucu dinsel, ruhçu-idealist unsurlardan, daha sonra gelen Stoacılar ve Yeni Pisagorcu felsefelerden etkilendiği bir dönemle karşılaşmışlardı. Diğer yandan Kindî, Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar İslam vahyinin etkisinde olan bir kültürel ortamda yetişmişlerdi. Bu iki husus müslüman filozofların anlaşılmasında onların dayanmış olduğu dînî-teolojik temelleri bilmenin önemini ortaya koymaktadır. Diğer yandan İslam'ın entellektüel mirasını sadece *felâsife*nin belli tarzdaki düşünsel faaliyetlerine hasretmek hakkaniyetli bir yaklaşım olamaz. Tarihsel ger-

çeklik göz önüne alındığında, özellikle kelam ve tasavvuf alanındaki çalışmaların, duruma göre İslam hukuku ve dille ilgili çalışmaların da bu mirasa dahi edilmesinin gereği ortaya çıkar. Bu bölümde İslam kelamının felsefe ile olan ilişkisine, kelam ilminin hangi bakımlardan felsefî düşüncenin ilgi odağı olabileceğine ve hangi bakımlardan ondan ayrılacağına değineceğiz. Batıdaki felsefe te3oloji ilişkisinin ele alınmasından sonra, kelamın ortaya çıkışı ve sonraki dönemlerdeki durumu, Ehl-i Sünnet Mutezile kelam ekolleri, İslam felsefesindeki kelâmî arka plan ve "felsefî kelam" faaliyetleri de bu yazıda ele alınacak diğer konulardır.

1. "Kelam" Terimi ve Kelam İlminin Oluşumu

Kelam terimini ve gelişimini ela almadan önce Hıristiyan Batı düşüncesinde teoloji-felsefe ilişkisine kısaca değinmek gerektiğini düşünüyorum. Böylece İslam düşüncesinde kelamın yeri ve gelişimi ile teolojinin gelişimi ve aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkmış olacaktır.

Hıristiyan Ortaçağlarında en yüce hedef *marifetullah* olduğu için, teoloji ve felsefe kavramı ile birlikte, temel bilimler (*liberal arts*), mekanik bilimler hatta büyü sanatı gibi diğer çevresel (periferik) bilimler Allah'ı bilme amacına hizmet edecek bir hiyerarşik yapı içersinde ele alınıyordu. 13. yüzyılda mekanik bilimler, yüksek bir öğrenme kapasitesine sahip olan kabiliyetli kimselere tavsiye edilen alanlar arasında yer almıyordu ve insan ruhunu daha yükseklere çıkmaktan alıkoyan bir uğraş olarak görülüyordu. Büyü sanatı ve astroloji ise, sadece Tanrı'ya odaklanan bir bakış açısına sahip olmadığından, hata yapmaya müsait olan bir yapıya sahipti. Temel bilimler teolojinin yardımcıları, ruhu daha iyi bir teoloji yapmaya hazırlayan öğretim hünerleri olarak kabul ediliyordu. Teolojinin dışında kalan tüm bilim ve sanat alanlarından başka teolojiye ait olan alanın bir kısmını da kapsayan felsefe ise bu dönemde teolojiye belki gereğinden fazla yakınlaşmıştı (Evans, 2001: 9).

Kelam teriminin yerine kullanılan "teoloji" Yunanca'da metafizik kelimesine işaret eden bir kelimedir. Bir diğer deyişle teoloji hareket etmeyen, duyularla algılanmayan Tanrı (*Theo*) üzerinde mantıksal araştırmalar yapmak anlamına gelir(Aristo Metafizik 1025b3-6a32). 13. Yüzyıla gelinceye kadar Hıristiyan yazarlar bugün bizim öğrendiğimiz anlamda *theologia* terimini kullanmamışlardır. Bunun yerine tercih edilen ifade "Kutsal Kitap Çalışmaları" olmuştur. 13. Yüzyılın sonların Thomas Aquinas bile, *Summa Theologia*'da *theologia* yerine *sacra doctrina* (kutsal öğreti)'yi tercih etmektedir Teolojinin, Hıristiyan inancının rasyonel metodlarla sistematik bir biçimde incelenmesi, farklı bir deyişle bağımsız bir bilim haline gelmesi yavaş yavaş ve diğer bilimlerle yapılan bir mukayese sonucun-

da meydana gelmiştir. 524 yılında ölen Boethius'un selefleri terim olarak *theologia*'nın anlamına kısmen vâkıflardı. Boethius ise *thelogia*'yı felsefenin ya da *speculativa*'nın bir şubesi olarak görüyordu. Ona göre diğer bilimlerden farklı olarak teolojinin konusu, maddî olmayan ve hareketten hali olan 'ilâhî töz'dür. 13. Yüzyılda eserler kaleme almış olan bir başka yazar ise, bilimleri " ilâhî bilimler" ve "beşerî bilimler" olmak üzere ikiye ayırıyor ve ilâhî bilimlerin, teoloji gibi doğrudan Tanrı'dan bize gelen şeyi konu edinen bilimler olduğunu söylemektedir. Arnulfus Provencialis, Batı düşünce tarihinde teolojinin mevcûdiyetini insanın düşüşü ile açıklar. Hz. Âdem ona göre Tanrı'nın suretinde, hem erdem bakımından hem de bilgi bakımından mükemmel olarak yaratılmıştır. Ancak o uymak zorunda olduğu doğal yasayı çiğnediği için anlama gücü kararmış ve hakikati göremez hâle gelmiştir. Onun bu davranışı sadece ruha değil aynı zaman da bedene de zarar vermiştir. İnsan daha çok mükemmeliyeti yakalamak için bilgi ve erdem bakımından yaratıcısına daha çok benzemek için yaratılmıştır. Ancak Arnulfus'a göre Hz. Âdem'in eksik ve sınırlı bir yaratık olması onun mükemmellik arayışının başka bir nedenidir. İnsan kendi yaratıcısını tefekkür ederek ruhunu yüceltebilir. Arnulfus'a göre bunun nasıl gerçekleşeceğini filozoflar açıklamışlardır. Düşmüş olan insanın, Düşüş'ün sonuçlarından kurtulmak için ruhunu erdem ve bilgelik içerisinde ancak felsefe çalışarak olgunlaştırabilir Felsefe ile insan her türlü varlığın bilgisine ulaşırız; bu muazzam yaratıkları yaratanı sevmeyi ve O'na saygı göstermeyi öğrenmiş oluruz (Evans, 2001: 9-11). Arnulfus'un burada felsefe ile teolojiyi birleştiren ve felsefeye teolojik bir görev yükleyen bir bakış açısına sahip olduğunu görüyoruz.

Meşhur Hıristiyan filozof ve teolog Thomas Aquinas (ö.1274) *Summa Theologiae*'da felsefeden başka bir bilime ihtiyaç duyulup duyulmayacağını sorgular. Aquinas'a göre ilk bakışta, insanın aklıyla ulaşabileceği şeylerin ötesindekileri bilmesinin mümkün görünmediği için felsefe dışında bir bilime ihtiyaç yokmuş gibi görünür. Çünkü gerçekliğin her parçası, Hatta Tanrı bile felsefi ilimlerin konusudur. Aquinas'ın aklında bunu söylerken, Aristoteles'in teolojiyi felsefenin bir birimi olarak sayması vardır. Ancak Aquinas bu görüşe karşı çıkar. Tanrı'sal bir vahyin ürünü olan Kutsal Kitap'ın öğretimi, aklın esas alındığı felsefe öğretiminin bir parçası olarak kabul edilemez. Dolayısıyla, insan aklının yönlendirdiği felsefi araştırmalara ilaveten Tanrı tarafından ilham edilen bir bilgi türüne ihtiyaç vardır (Aquinas, 1964: I, ıa, ı,ı s. 5-7). Thomas Aquinas'a göre esasında iki tür teoloji vardır. Birisi İlahî bir bakış açısının hâkim olduğu kutsal öğreti (*sacra doctrina*) diğeri de doğal akılla incelenen ve felsefenin bir parçası olan doğal teolojidir. Birincisi kutsal metinleri esas alan teolojidir

ve tam anlamıyla bir bilimdir. Kendine ait işleyiş prensiplerine sahiptir ve bunlar açık ve seçik rasyonel delillerle temellendirilebilir. Bu esaslar tabii akılla açıklanmadığı müddetçe özellikle inançsız kişilere göre kendiliğinden tanınabilen açık seçik prensipler değildirler. *Sacra doctrina*'nın farkı tam da burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu öğreti, felsefenin bir parçası olan teolojiden farklı olarak prensiplerini akıldan değil, doğrudan doğruya vahiy aracılığıyla Tanrı'dan, O'nun ilâhî bilgisinin ışığından almaktadır (Dönmez, 2004: 32).

Aquinas'ın felsefî teolojisi ise, Aristoteles'e dayanarak kabul ettiği kutsala dayanmayan bir teolojidir ve felsefenin özünü teşkil eder. Burada Tanrı bilgisi üzerine düşünüş neredeyse tamamen felsefeye dayandırılmaktadır. Felsefi teoloji, Kutsal Öğreti'nin aksine Tanrı'dam yola çıkmamakta fakat Tanrı'ya gitmektedir. Başlangıç noktası olarak kendisine fenomenel âlemi alır. Thomas'ın buradaki amacı Aristoteles metafiziğini işlevsel hale getirmektir. O kurmak istediği teolojinin felsefeye ihtiyaç duymadığını söylerken, amacı felsefeyi tamamen dışlamak değil, felsefeyi Kutsal Öğretiye hizmet eden bir hizmetçi(*ancilia*) haline getirmektir. Felsefe teolojiye başlangıç ilkelerini sunmaktadır (Dönmez, 2004: 37).

Hangi anlamda alınırsa alınsın Hıristiyanlıktaki anlamı itibarıyla teoloji İslam kelamından farklıdır. Çünkü Hıristiyanlıkta ilimler İslam'daki gibi bir çok farklı şubelere ayrılmadığı için, bir çok ilmin işlevini tek başına teoloji yerine getirmektedir. Dinî bir müessese olarak Hıristiyanlık teolojiden temin etmiş olduğu formüllerle tarihi yapısını kazanmıştır. Bir başka deyişle dine kurumsal kimliğini veren teoloji olmuştur. Oysa İslam'da kelam ilmi ilmî ve fikrî bir disiplin olarak varlığını sürdürmüştür. Bu filozofların eserlerindeki ilahiyât bahisleri için de geçerlidir (Aydın, 1990: 11).

"Kelam" terimi Müslüman filozoflar tarafından, *kelime*, *akıl* ve *delil* anlamında "logos"un Arapça karşılığı olarak kullanılmıştır. İbn Rüşd'ün Yunanca "doğa hakkında tartışma" anlamına gelen ifadeyi "*el-kelâmu't-tabi'i* (doğa bilimi) ile karşıladığını "fizikçiler" anlamına gelen kelimeyi ise bazen " *ashâbu'l-kelâmü't-tabiî*" bazen de "*mütekellimûn, el-mütekellimûn fi'tabi'yyât*" olarak tercüme ettiğini görüyoruz (İbn Rüşd 1948: I, 101,104; I,8). "Konuşma" ve "söz" anlamına gelen kelâmın İslâmın ilk yıllarında kader hakkında konuşanlarla (*yetekelllemûne fi'l-kader*) ilgili olumsuz anlamda kullanıldığına dair yapılan açıklamalar belli bir dereceye kadar doğrudur. İmam Mâlik'in (ö.795) "Allah'ın isimleri ve sıfatları, kelâmı, ilmi ve kudreti hakkında konuşanlar (*yetekellemûne fihi*) ve Hz. Peygamber'in ashabının ve tâbiûnun sessiz kaldığı (bu) hususlarda sessiz kalmayanlar (*yeskutûn*)...." (Abdülhalim,2007: 99) ifadesi daha hicri ikinci asrın orta-

larında, merkeze yakın duran düşünce tarafından kelam terimine bir olumsuzluk yüklendiğini göstermektedir.

İslam tarihi boyunca müslümanlara el kitabı tarzı metinlerle öğretilen popüler anlamdaki akâid ile her türden inanç meselelerinin, metafizik soruların ele alınıp tartışıldığı skolastik ve teknik anlamdaki ilm-i kelamı (*akaid, usûlü'd-dîn, ilmü't-tevhîd, ilmü'n-nazar*) birbirinden ayırmak gerekir. Zaten *İlm-i usûlü'd-dîn* terimi "dinin temel öğretilerinin bilimi"; *ilmü'n-nazar* ise "teorik bilim" veyahut da "spekülatif bilim" anlamına gelmektedir. Elbette bizim burada ele aldığımız ikinci anlamda kelamdır. Bu ikinci anlamda **kelam** (logos) tarihsel olarak Tanrı'nın sözü (*kelâmullah*) konusunda Ehl-i sünnet kelamcıları ile rasyonel yaklaşımları ile bilinen Mutezile kelamcıları arasında meydana gelen ve bazen siyasetin bir parçası olan tartışmalardan dolayı bu ismi almış olmalıdır. Kelam bu anlamda İslamda, felsefeyi önceleyen ve dînî meseleleri ele almanın belli bir tarzı olarak kabul edilmektedir. Kelam bu durumda Kindî (ö.873) ile başlayan felsefî gelenekle karşıtlık içerisinde kabul edilir Konular tartışılırken, özellikle ilk dönemlerde yazılan eserlerde, her zaman karşıda hayali bir muhalifin olduğu düşünülür. Meseleler bir soru-cevap kalıbı içinde ya da buna benzer bir kalıp içerisinde ele alınır. İçerisinde her zaman karşıt olanın kaybetmeye mahkûm olduğu bir yazı ya da konuşma ortamı oluşturulur. Bu türden eserleri okurken yazarın bir cevap verme psikoloji içerisinde olduğu akla gelir. Batılı bazı araştırmacıların bu gibi örneklerden yola çıkarak kelam ilmini gayri İslami bir köke dayandırma çabası içerisinde oldukları görülse de bunlar ciddiyetten uzak iddialardır. Çünkü henüz yabancı kültürlerle karşılaşmanın olmadığı bir dönemde, İbn Abbas ile Hz. Ali'ye isyan eden Hâricîlerden bazıları arasında geçen bir diyalogun da yaklaşık aynı formatta olduğu görülmektedir. Kelamdan başka bu ilim dalı için Arapça'da kullanılan altı isim şunlardır: *Fıkh-ı ekber* (2./8. Asırda İmam Ebû Hanîfe'nin kullandığı bu terimin içerdiği "ekber" tabiri ise inançla ilgili konuların amelle ilgili konulardan öncelenmesi anlamına gelir) *Usûlü'd-dîn, ilmü'l-akâid, ilmü'n-nazar ve'l-istidlâl, ilmü't-tevhîd ve's-sıfât, ilmü't-tevhîd* (Abdülhalim,2007: 102-103).

Hem Yunan düşüncesinde hem de İslam düşüncesinde teoloji merkezi bir yer işgal etmiştir. Aristoteles'in ve İbn Sina'nın ilimler tasnifinde ilimler üçe ayrılır. Konusu araştırmacıyı etkilemeyen spekülatif ilimler, konusu araştırmacıyı etkileyen pratik ilimler ve son olarak ve faydalı şeyler yapmakla ilgili olan üretici ilimler. Spekülatif bilimler fizik, matematik, metafiziktir. Metafizik ise kendi içerisinde üçe ayrılır. Varlık olması bakımından varlığın ele alındığı ontoloji, olgularla ilgilenen etioloji ve Tanrı ile ilgili

konuları ele alan teoloji. Aristoteles'in Metafiziği (Lambda) ve Platon'un *Timaeus*'u ve İbn Sina'nın *İlâhiyatı* teolojinin meselelrini ele alan eserlerdir. Monoteist (muvahhid) kelamcılar kutsal metinlerdeki teorik problemleri bu anlamda metafiziğe başvurarak çözmeye çalışıyorlardı. Mesela Yahudi filozof Musa İbn Meymun (Moses Maimonides) (1135 1204) ve Saint Thomas Aquinas (1124-1274) bunun iki önemli örneğidir. Felsefî kelam döneminin, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi kelamcıları da İslam düşüncesi tarihinde bu yola başvuran kelamcılar arasında yer alır.

Her ne kadar daha önce, kelâmın sınırlarına dahil edilebilecek tartışmalar yaşanmışsa da gerçek bir disiplin olarak Kelam ilminin ilk kez Mutezile tarafından teşekkül ettirildiğine dair bir ortak görüş oluşmuştur. Ne var ki yine de bu konuda dikkatli olmak gerekir. Şehristânî ve İbn Haldun, yukarıda değindiğimiz gibi bize Mutezile'den önce de önemli spekülatif tartışmaların yaşandığını haber vermektedir (Şehristânî, 1320: I, 19). İbn Haldun ilk dönem müslümanlarının yaklaşımlarını genel olarak ele almak suretiyle kelam ilmine bir başlangıç tayin etmeye çalışır. İslamın ilk dönemlerinde müslümanlar imanın ilkelerini sadece Kur'an ve hadise dayalı olarak açıklamaya çalışıyor iken daha sonra geleneksel delillerin yanında akla dayalı delillere başvurulmaya başlandı. Ona göre kelam ilmi bu şekilde, Kur'an ve hadislerdeki kapalı, anlaşılması zor olan bazı hususların anlamak için aklî delillere müracaat edilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır (Mukaddime, 1986: II, 529). Hz. Muhammed'in Necran Hıristiyanlarıyla Hz. İsa konusunda tartışması ilk dönem kelâmî tartışmaları için en önemli örnek olarak kabul edilmektedir. "Kader, Allah'ın sıfatları, iman ve küfrün mâhiyeti, meâd ve günahkarların durumu gibi meseleler sahâbe ve tâbiûn döneminde tartışılmaya devam etti ve bunlar, sonraki *ilmü'l-kelam* meselelerinin temelini teşkil etti.

2/8. asrın ilk yıllarını kapsayan başlangıç devrindeki tartışmalar, bireysel, belli bir ekolün görüşlerini temsil etmekten uzak birbirleriyle ilişkisi olmayan tartışmalar şeklinde cereyan ediyordu. 2/8. Asrın başlarından 5/12. Asrın sonlarına kadar devam eden dönem ise muhtelif kelam okullarının kendilerine özgü düşüncelerinin teşekkül ettiği dönemdir. Kelam ilmi ancak bu dönemde gerçek bir ilim haline geldi. 6/12. Asırdan 9/15. Asra kadar ki dönem ise kelam ilminin tekâmül ettiği ve felsefe ile karışmış bir halde bulunduğu dönemdir. Yaygın olan tasnif 15. Asırdan sonra üç asrın kelam ilmini gerileme içerisinde gösterir. Bundan sonraki dönemler artık modern meselelerin ele alındığı dönemlerdir. Müteahhirîn dönemi kelam anlayışı ileride daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Mutezile'ye izâfe edilen başlangıç, sadece Vâsıl b. Ata'nın (ö. 748) Selefi düşüncenin temsilcilerinden Hasan Basrî'nin meclisini terk etmesiyle ilgili

olarak tarihçiler tarafından anlatılan olayla alakalı değildir. Mutezilen'n ilk defa İnançla ilgili meseleleri izah ederken Kur'an ve hadis metinleri yanında rasyonel ilkelere başvurmaya başlamasıyla alakalıdır. Mutezile insan aklıyla tenâkuz halinde olduğunu düşündükleri nassları te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Mu'tezile'nin bu metodu, özellikle de akaidle ilgili konularda aklî yorumlar getirmek, o dönemin hâkim din anlayışının belirleyici unsuru olan Selefi düşüncenin kabul edebileceği bir şey değildi. Mutezile'nin bu anlayışı bu yüzden belli bir özgünlük kazanarak *kelâmî yaklaşım* olarak anıldı. Selefin İslam hakkındaki yorumları otorite olarak kabul edildiği için Hicri ikinci asırda bu disiplininin kuruluşunun Mutezile ile başlatılmasının ve aynı zamanda ilk dönemde yaşayan âlimlerin, aralarında İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu Sünnî İslam anlayışında meşruiyeti onaylanmış olan dört mezhep imamının kelâma karşı tavır almalarının ve kelamcıları ehl-i bid'at ve delâlet olarak görmelerinin sebebi bu olmalıdır. Elbette Mu'tezile kelamcılarının Yunan felsefesinden ve diğer yabancı kültürlerden etkilenmiş olmalarının da bu tavır alışta payı vardır. Mutezile kelamcılarının tercümeler aracılığıyla Yunan felsefesinden beslenmiş olmaları, aslında kelam ilminin doğuşunda felsefenin etkisini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan Mutezile âlimlerinin felsefeye ve rasyonel ilkelere karşı ilgilerini salt merakla açıklamak doğru olmaz. Mutezile yabancı dinlere ve kültürlere karşı İslam dinini savunurken bir savunma stratejisi geliştirmeye çalışmış ve bu bağlamda naklî delilleri yeterli görmediği için rasyonel ilkelere müracaat etmiştir. Mutezilî düşünürlerin o dönemdeki İslam dışı akımlarla mücadele ettiklerini ve bu konuda eserler kaleme aldıklarını biliyoruz. Özellikle Hellenistik dönemin ürünü olan bu akımların felsefi mantıksal yöntemler kullanması Mutezilenin de İslam'ı savunurken felsefeye müracaat etmesini zarûrî kılmaktaydı(Aydınlı, 2007: 17). Mutezile âlimlerinden Ebu'l-Huzeyl Allaf (ö.841), Nazzam (ö.835) ve Câhız (868) Yunan felsefesinden en çok etkilenen kimselerdir. Bunlar özellikle de Demokritos, Epiküros, Zenon gibi filozofların yanında Aristoteles gibi Yunanlı sistem filozoflarından da etkilenmişlerdir. Allaf gibi Mutezilî âlimlerin eserlerinde Yunan felsefesine ait cevher a'raz, atom, boşluk, hareket, sükûn ve insanın mâhiyeti gibi konuları tartıştığı ve bu şekilde meseleleri o güne kadar bilinenden farklı bir üslupla ele aldığı bilinmektedir. (Aydınlı, 2007: 22). Felâsife ile Mu'tezile'nin bazı konularda görüş birliği içerisinde olması da bu konuda bize önemli ipuçları vermektedir. Mutezile felsefe ilişkisin boyutlarını gösterecek bir başka husus da İlk filozof kabul edilen el-Kindî'nin aslında Mutezilî bir geri plana sahip olmasıdır.

Mutezile âlimlerinin felsefi düşünceden etkilenmiş olmasını, ya da diğer bazı tartışmaları ve benimsenen görüşleri öne sürerek Kelâmî kaynağının

İslam dışı bir kültüre ait olduğuna dair iddia sahiplerinin ellerindeki kanıtlar bu görüşlerini ispat etme gücünden yoksundur. Çünkü Gazzâlî'nin defalarca vurguladığı gibi kelâm konularında çoğu kez tartışmayı başlatan bizzat Kur'an-ın kendisi olmuştur. Dolayısıyla kelâm tamamen İslamî bir muhitte ortaya çıkmıştır; yanbancı unsurlarla ancak, diğer kavimlerle karışmanın ve bazı Mutezile alimleri örneğinde olduğu gibi, Yunanca ve Süryanice metinlerin Arapçaya tercümesinin bir neticesi olarak daha sonra devreye girmiştir (Abdulhalim, 2007: 108). Buna rağmen, dinî ilimler arasında sayılan kelam ilmi de çoğu kez felsefe gibi kadîm ilimler arasında sayılarak aşağılanıp alay konusu yapılmıştır. Ancak buradaki durum, bir laik bilim karşıtlığı ya da yerli-yabancı çatışmasından ziyade, hadis ve sünnette olduğu gibi bilginin geleneksel yoldan tahsil edilmesi ve öğretilmesi ile aklın bağımsız çalışma biçimleri arasındaki karşıtlıktır. Bu durum ayrıca İslam tarihinde Yunan bilimi ve felsefesine karşı oluşan muhalefetin oldukça karmaşık bir yapı sergilediğine ve Ortaçağlarda ve sonrasında rasyonel bilimlerin gerilemesine dini muhalefetin yol açtığı görüşünün sorgulanabilirliğine işaret etmektedir.

Mutezîlî kelamcı Vasıl b. Ata'dan yaklaşık iki asır sonra İmam Eş'arî (ö.936) ve İmam Maturidî (ö. 944) ile Ehl-i Sünnet kelamı kurulmuştur. Eş'arî ve Maturîdî tarafından geliştirilen Sünnî kelam anlayışı metod bakımından kelâmî metodu devam ettirmiş, bir başka deyişle inançların savunulmasında aklın rolünü kabul etmiş ve bir bakıma Mutezilenin açtığı 'yol'u sürdürmüştür. Eş'arî'nin eserlerinde Mutezile, Râvendiye ve Seneviyye'nin görüşleri şidetle eleştirilmektedir. Felsefecileri Aristotelesçi, Eflatuncu ve Dehrîler olmak üzere üçe ayıran Eş'arî'nin felsefecilerden haberdar olsa da onların görüşlerine tamamen vâkıf olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü o günlerde felsefî düşünce henüz oluşma aşamasındaydı. Dolayısıyla Eş'arî, Yunan felsefe geleneğinin İslam kelamının epistemolojik dokusu için bir tehdit teşkil ettiğinin farkına varmasına rağmen *felâsife*nin eserlerini ciddi anlamda okuyup eleştirme fırsatı bulamamıştır. Daha önce Mutezile'ye mensup olan İmam Eş'arî'nin kendi zamanında, Eş'arînin Mutezile okulundan Ehli Sünnet'e taşıdığı bu yeni kelami metoda karşı bazı önemli itirazlar olmuştur. Eş'arî bu türzden itirazlara, *Risâle fî istihsâni 'l-havz fî ilmi 'l-kelâm* adlı eserinde cevap verir. Cehaleti sermaye edinen bazı insanların tembellikleri yüzünden dini tefekkür ve araştırmadan vazgeçip işin kolayına ve taklide yöneldiklerini, bununla beraber kelâmî konularda araştırma yapanlara dil uzatarak onları sapık olarak niteleidiklerini söyleyen Eş'arî, kelâmın istidlâl tarzının aslında Kur'an'da ve Sünnette mevcut olduğunu söyler. (Eş'arî, 1952: 87-89) Eş'arî buradaki ifadelerinde Sünni kelamın gelecekte nasıl şekillenmesi gerektiğine dair de ipuçları vermektedir.

Bundan sonra Ehl-i Sünnet kelamının özellikle Eş'arî okulu güçlenmiş ve Ebu Bekr el-Bakıllânî (ö. 1013) ve Gazzâlî'nin hocası olan Cüveynî (ö.1085) gibi önemli kelamcılar yetiştirmiştir. Cüveynî felsefî bilginin özellikle seçkinler arasında yaygınlaşmasının İslam inançları açısından oluşturacağı tehlikenin boyutlarını fark ederek İbn Sina'nın felsefesine dair ciddî okumalar yapmıştır. Cüveynî, İbn Sinâ'nın eserlerinde kullandığı Aristoteles'çi ispat yönteminin metodolojik bir meydan okuma anlamına geldiğini anlamıştı. Mesela filozoflar birtakım ikna edici delillerle âlemin ezeli olduğunun ispat edilebileceğini ve kelamcıların âlemin zamanda varlığa geldiğine ilişkin delillerinin çürütülebileceğini ileri sürüyorlardı. Cüveynî'yi *felâsife*yi ciddiye almaya sevk eden sebeplerden birisi de, Eş'arî kelamcılarını çözüm bulmada zorlandıkları bir takım kelâmî problemelere filozofların çözüm önermiş olmalarıdır. Gazzâlî'yi hocasından daha çok felsefeyle ilgilenmesinde hocasının etkisini göz ardı etmemek gerekir. Tüm bu olgulardan yola çıkarak Eş'arî'liğin kurucusu Ebu'l-Haseb El-Eş'arî'den itibaren kendi bünyesinde giderek güçlenen bir felsefeleşme potansiyeli taşıdığını söylemek gerekir. İbrahim Madkour'un, daha sonra ele alınacak olan müteahhirîn kelam evresini Eş'arî ile başlatmasının sebebi de bu olsa gerektir (Arslan,1987: 12).

Eş'arîler, kavramsal, mantıksal ve eleştirel olduğuna inandıkları kelami yöntemlerinin sonuçta vahye dayanmış olmasına rağmen, en azından biçimsel olarak, doğrudan dini inançlardaki öncüllere dayanmadıklarını iddia ediyorlardı. Bu konuda en çok başvurulan örnek, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispat edilmesiyle birlikte, vahiy yoluyla kendisine gelen şeylerin doğruluğunun da kabul edilmiş sayılması gerektiğini dile getirir. (Frank, 1994: 5).

Eş'arî kelamcılar heteredoks saydıkları kimselere karşı olduğu kadar, birçok konuda kendileri gibi düşünen ancak Hanbelîler gibi kelâmî yöntemin dinde kullanılmasını bütünüyle reddeden kimselere karşı da kelam yöntemini savunmak zorunda kalmışlardır. Onlara göre, başka konularda olsa bile imanda taklit hoş görülen bir şey olmadığı için İslam'ın temel inançlarının bağımsız akılla incelenmesi ve doğruluklarına dair ikna edici deliller bulunması gerekir. Bir kimsenin sahih bir imana sahip olabilmesi için temel dini inançlarla ilgili asgari düzeyde de olsa rasyonel düşünmesi zarureti vardır. Allah'ın varlığının ispatı gibi hususlarda bir kimsenin nazarî usûle başvurmaktan başka çaresi yoktur. (Frank, 1994: 6).

2. Mütekellim/ Feylosûf Farklılığı

İbn Rüşd'ün vefatıyla birlikte felsefenin genel kültürü ve entellektüel hayat üzerinde etkisinin sona erdiğini ileri sürenler, bunu kısmen bu dönemde

kelâmî bakış açısının medreselerde hakim olmasına bağlarlar. Bu sebeple kelamcıların kullandığı *cedel* (diyalektik) metodunu kullanmaları ve belli bir pozisyonu ancak belli bir konuşma tarzı geliştirerek savunmalarını filozofların kullanmış olduğu *burhan* metodunun dününda görürler. Müslüman filozoflar kendi mesleklerini icrâ ederken kısmen aynı alanı paylaştıkları kelamcıların delilleriyle alay etmişler ve onları ahmaklıkla suçlamışlardır. Gerçi kelamcıların kullandıkları delillerden bazıları bir takım varsayımlara dayanmakta ve ancak diyalektik bir bağlam içerisinde bir anlam kazanmaktadır. Fakat sırf bundan dolayı kelamcıların yaptığı işin önemsiz olduğu, görüşlerinin yanlış olduğunu ileri sürmek doğru bir yaklaşım olarak kabul edilemez. Eğer burada kastedilen mütekaddimîn dönemi kelamcıları ise, bunun sorgulanabilirliği açıktır. Çünkü kelam hareketini bir ekol olarak ilk olarak başlattıkları varsayılan Mutezile'nin akılcılığı, Tanrı'nın âdil oluşunu ve insanın özgürlüğünü savunmaları, doğadaki düzene vurgu yapmaları, iyiliğin ve kötülüğün nesnelliğine dair düşünceleri böyle bir yargıya varmanın en azından sorgulanabilir olduğunu göstermektedir. Diğer yandan İmam Eş'arî'nin çoğu kez görüşlerini apaçık önermelere dayalı delillerle desteklemesi göstermektedir ki onun düşüncelerinin felsefe kategorisi içerisinde değerlendirmemek için hiç bir sebep yoktur (Muhtaroğlu, 2012, 3).

Filozoflarla kelamcılar arasındaki farklılıklar ele alınırken tarihsel şahıslara ve tarihsel tartışmalara atıfta bulunmadan konuyu ele almanın zorlukları vardır. Bu konuda genellikle belirleyici olan Eş'arî kelamcısı Gazzâlî'nin İbn Sina ve Farabi'ye karşı polemikleri ve İbn Rüşd'ün onun karşısındaki savunmaları olmuştur. Aksi takdirde genel anlamda tüm kelamcıların ya da filozofların bu konularda aynı düşündüklerini söylemek doğru olmaz. Buradaki farklılıklar aksi belirtilmediği müddetçe bu türden tarihsel tartışmalarda ortaya çıkan farklılıklar olduğu hatırlanmalıdır.

İbn Haldun müteahhirîn dönemindeki kelam ve felsefenin birbiriyle karışmış bir halde bulunmalarına rağmen kelam ve felsefenin birbirinden farklı olduğunu düşünür. Her iki alanın farkını "doğa cisimlerinin incelenmesi"ni esas alarak açıklamaya çalışır. Bir filozofun konularından birisi "tabi'iyyât" dedikleri doğa ilimlerinde fiziksel nesnelerin incelenmesidir. *Mütekellimîn* ise Allah'ın varlık ve sıfatlarını, "varlıkların halleri"nden yola çıkarak ispat etmişlerdir. Ancak felâsife cisimleri hareket ve sükûnet bakımından incelerken, kelamcı bir cismi "Yaradan"a delâlet etmesi bakımından inceler (İbn Haldun, 1986: 539).

İslam Kelamı söz konusu olunca göz önünde bulundurulması gereken hususlardan birisi de *mütekellim* ile kelam tarihçisi, ya da kelâmın meselelerini hiçbir ön kabulü olmadan ele alıp inceleyen din felsefesi yapan filozof

arasındadır. Teknik anlamda mütekellim ön bir tasdikten yola çıkar. Onun için ele aldığı konu hayati bir önemi haizdir. Kelamcı her zaman kendi inancını savunmaya ya da inancı etrafında oluşan şüpheleri gidermeye çalıştığının farkındadır. Çünkü ona göre dini temel hükümlerin doğrulukları sorgulanamaz ve her türlü şüphenin ötesindedirler. Kelamda dini hükümleri sorguya çekmek, kelamının kendi mevcudiyetinin dayanaklarını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Çünkü kelamcı bunları sorgulamak için değil, savunmak ve doğruluklarını ispat etmek için vardır. Oysa filozof için böyle bir sınırlama yoktur (Aydın, 1990: 11). Filozof deliller kurarken, hiç bir ayrım yapmadan tüm insanları ilgilendiren evrensel önermeler geliştirme peşindedir. Mesela filozofa göre Tanrı'nın bir anlamı varsa, ister Tanrı'nın varlığına inansın ister bu konuda herhangi bir fikri olmasın herkes için kabul etmesi gereken sonuç kesin bir şekilde Tanrı'nın var olmasıdır. Önemli olan geçerli bir akıl yürütme süreci oluşturularak bunun sonuçlarının takip etmektir. Kelâmî yöntem olarak beliren *cedel*de ise daha çok en azından belli bir gelenek içerisindeki insanların anlamlarını kolayca anlayabilecekleri öncülleri kullanma yoluna gidilir. Kelâmın kanıtları gücünün azımsanmayacak bir kısmını kanıtla mü'minlerin hayatında kurulan duygusal bağdan alır (Leaman, 2012, s. 23).

Ancak bir filozof kelâmî meseleleri ele alırken sonuna kadar filozof olmaya devam edebilir mi? Kelamın konularını ele alan bir filozofun, kelam ile arasına sonuna kadar bir sınır koyması kolay değildir. Çünkü felsefenin tekniği ile teolojinin çalışma yöntemi arasında her zaman bir yakınlık bulunduğu bilinmektedir. Her ikisi de akıl yürütmeye, soyut bir akıl yürütmeye dayanır; her ikisi de bu öncüllerin mantıksal sonuçlarını izleyerek ve bunların belli bir felsefî ya da teolojik bakış açısı için ima ettiği anlamları ortaya koyarak, rasyonel olarak belli öncüllerle ilgilenirler.

Kelam'ın, felsefeden farklı olarak genel kabul gören ya da belli bir dini gelenek içerisinde anlam kazanan öncüllere dayanması kelâm ile felsefe arasındaki bir başka ayrımın varlığına işaret etmektedir. Genel kabul gören şeylerin ya da dini geleneklerin biçimi, devirden devire, toplumdan topluma, insandan insana değişiklik gösterebilir. Bu da kelâmın değişimini beraberinde getirir. Bu sanıldığı gibi kelâm için bir dezavantaj olarak değerlendirilemez. Çünkü felsefenin sahip olduğu iticiliğe sahip değildir ve kelamın meseleleri herkesin dolaylı ya da dolaysız ilgili olabileceği şeylerdir. Kelam toplumdaki dönüşüme uygun bir biçimde dönüşme imkânına sahip olabilir. Kendisini katı rasyonelliğe hapsetmeden, yeni anlayışa uygun yeni önermelerle müslümanların imanlarının müdafaasını yapabilir. Felsefî söylemin sınırları, hiç bir zaman insanî olanın sınırları olarak kabul

edilemez. Çünkü felsefî söylemin her şeyi kuşattığını düşünmek safdillikten başka bir anlama gelmez. Felsefe ise kanıtlardan çıkan sonuçların kimlerin hayatına şu ya da bu biçimde bir anlam katacağıyla ilgilenmeksizin, daha çok kanıtların yapısıyla ilgilenir. Felsefe tek kıstas olarak, belli bir yöntemle elde ettiği doğruluğa sarılır. Kelamın ise bir gözü doğrulukta, diğer gözü de insanların belli bir yerde belli bir zamandaki dînî tecrübelerinin ne anlama geldiği meselesi üzerinde olmuştur. Müslüman kelamcı, dünyanın ezelîliliği/zamanda varlığa gelmesi meselesiyle ilgili öncülleri değerlendirirken ya da inşa ederken tarihsel durum göz önünde bulundurulur. *Mütekellimûn*'un usûlü, bir metnin değişik zamanlarda değişik anlamlara gelebileceğini, insanların bir doğruyu tek bir şekilde anlamak zorunda olmadıklarını varsayar. Yahudi filozof kelamcı Maimonides'e göre dînî yasaların en önemli anlamlarından birisi toplumu eski âdet ve alışkanlıklarından, hakikatın daha kaba bir biçimine dayanan âdet ve alışkanlıklardan vazgeçirmektir (Leaman, 2012, s. 24-25).

Kelamcılardan farklı olarak *felâsife* dînî kavramları kullanırken, dinle ilgili görüş belirtirken üç temel hedefleri vardı. Birincisi, rasyonel düşünce taraftarları ve felsefenin en üstün bilgi türü ve yegâne doğru düşünme metodu olduğuna inanan filozoflar, diğer her şey gibi dînî öğretinin de aklî yargılarla değerlendirilebileceğini göstermek niyetindeydiler. İkincisi bu üstün bilgi türünün (*ilm-i a'lâ*), dinle herhangi bir çatışma içerisinde olmadığını göstermek istiyorlardı. Üçüncüsü, filozoflar peygamberlik ve vahiy müessesesine karşı çıkanlara cevap vererek bunların aklen de gerekli olduğunu ispat etmek istiyorlardı(Taylan, 1994, s. 145). Farâbî, kelamcıları eleştirirken onları dinin yorumlarının dinin kendisinden üstün tuttuklarını ve dinde inatlaşmaya ve husûmete yol açtıklarını ileri sürmektedir (Fârâbî, 1985,s. 475).

Filozoflar ile kelamcılar arasındaki en önemli ayrılıklardan biri âleme getirilen açıklamada Allah'ın yeridir. Kelamcılar Tanrı'dan yola çıkarak âlemi açıkladıkları halde, filozoflar düşünülür ve duyulur dünya üzerinde yoğunlaştıkları için Tanrı'dan yola çıkmazlar. Kelamcılar için âlem ancak Allah'tan yola çıkılarak açıklanabilir. Filozoflara göre sonsuz varlık olması sebebiyle Allah madde ve duyulur şeylerden münezzehtir. Allah'ın zatında bileşenler yoktur; bu sebeple basîttir. Allah cins ve ayrım olarak nitelendirilemeyeceğinden insan tarafından algılanamaz. Ne düşünülür olanları (*intelligibles, ma'kûlât*) algılayan akıl (*nous)*, ne de duyu nesnelerini (*mahsûsât*) algılayan duyular Allah'ı doğrudan algılayamaz. Âlemin varlığına bir temel ilke (*asl, arche)* arayışı çerçevesinde ya da âlemin varlığına bir izâhât getirme (logos) bağlamında felsefeciler Allah'ı âlemin kaynağı,

etkin nedeni (fail illet) olarak kabul ederler. Filozoflardan bazıları kozmolojik delille bazıları da ontolojik delille Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışır.

Kelamcılar Allah'ın dünyayı zamanda yarattığını savunurlar. Bir başka deyişle, dünya daha önce yok iken daha sonra Allah'ın irâdesiyle var edilmiştir. Allah ezeli olan iradesiyle dünyayı sonradan var etmiştir. Kelamcıların (ve mutasavvıfların) yaratma ile ilgili kullandıkları terim, "daha önce emsâli bulunmayan yeni bir şey üretme", ya da "varlığa gelecek bir şeyin takdir edilmesi" anlamında halk terimidir. Filozofların bu anlamda genel olarak kullandıkları terim ise *fi'l* ve *hudûs*'tür. Her iki kelime kelamda yoktan var etme anlamında kullanırken filozofların terminolojisinde oluş ve olma gibi anlamlara gelir. *Fi'l* ve *halk* kelimesi ile ilgili zorluk, duruma bağlı olarak hem bir eylem hem de eylemin sonucu olan bir ürün için kullanılmalarıdır. Ancak çoğu kez her iki anlamı ihtivâ edecek şekilde kullanılmaktadır. Yoktan var etme, vücûd *verme* anlamında kullanıldığında, *hudûs* ile ilgili böyle bir zorluk mevcut değildir. Erken dönem kelamcıları hudûs terimini, Allah'ın sıfatının zıddı anlamında ve dünyanın bir niteliği olarak zamanda var olma anlamında kullanıyorlardı. Yaratma konusunda özellikle Meşşâî *felâsifenin* ileri sürmüş olduğu yeni teorilerle birlikte bu tür yaratma anlayışına *hudûs-i zamânî* denildi. Filozoflar zamanda yaratmayı bütünüyle reddetmiyorlar ancak, bunun tüm âleme değil yalnızca ay altı âleme, başka bir deyişle oluş ve bozuluş (*kevn-ü fesâd*) âlemine ait olduğuna inanıyorlardı. İbn Sina'ya göre dünyanın tümünü ifade etmek için kullanılması gereken doğru terim *hudûs-i zâtî*dir. Bunun anlamı Meşşâî filozoflara göre dünyanın özünde zamanda olmayan bir yaratılma ile yaratılmışlığıdır. Zâtî hudûs, aslında olumsallığın (*imkân*) diğer bir adı olarak görülebilir. Filozoflara göre dünya, kendi içerisinde sürekli olumsal (mümkün) kalırken, kendi dışında sürekli olarak onun varlığını icâb ettiren bir ilke tarafından idare edilmektedir. Farklı bir ifade ile dünya kendinde mümkün başkasından dolayı zorunludur. Bu zorunluluk, âlemin kendi zâtından kaynaklanmayan ödünç alınmış bir zorunluluktur. Allah âlemin varlıksal nedeni (*illet-i vücûdiyye*), âlem de Allah'ın fiilinin varlıksal bir eseridir. Şu halde kelamcıların düşündüğü gibi âlemin yaratılışı bir anda olup biten bir şey olmayıp, *Vâcibu'l-vücûd*'un ezelden beri süregelen bir eylemi olarak kabul edilmelidir (İbn Sina, 2004 s. 86,5)

Felâsifenin kozmogonisinde Allah'ın âleme olan önceliği, zamansal bir önceleme değildir; mantıksal ve mertebe bakımından bir öncelemedir. Filozoflar zamansal yaratılışa iki bakımdan karşı çıkmışlardır: Birincisi filozoflara göre alemin varlığını önceleyen yok kavramı anlamsızdır.

Çünkü onlara göre hiçbir şey yoktan yaratılmaz. Çünkü yok diye bir şey yoktur ve var olamaz. Bu bağlamda anlamlı olan yokluk değil "varlıktan mahrûmiyet"tir. Diğer yandan *felâsife* "yok"un, ancak sentetik bakımdan anlamlı olması dolayısıyla mantıksal olmayan bir betimlemeye isim olamayacağını savunur (Morvedge 1995: XIX.) Filozofların zamanda yaratmaya yönelttikleri ikinci eleştiri, "mutlak anlamda zamanın başlangıcı" düşüncesiyle ilgilidir. Tıpkı suyun anlamını araştıran bir balık gibi, her tecrübesi zaman içinde vukua gelen biz insanlar zaman-dışılığı anlayamayız. Aristoteles' in ifadesiyle " Eğer X in olmadığı bir zaman varsa X'in bir başlangıcı vardır." Bu cümlede şayet X 'i zaman olarak alırsak şöyle saçma bir sonuca ulaşmış oluruz: Zaman yokken zaman vardı. Ancak bağlamsal olarak, bir dizi olayların olmasıyla birlikte zamanın varlığını anlamak mümkün hale gelir. Mesela bir anı ele aldığımızda, onunla eş zamanlı olan ya da ondan önce ve sonra olan başka anlar olabilir.

Zamanın neden yaratma ile ilgili bir problem teşkil ettiği sorusu akla gelebilir. Filozoflara göre Allah gibi değişmeyen bir varlığın, kendisine özgü zamansal özellikleri olan olumsal varlıkları doğrudan yaratması mümkün değildir. Böylesi bir yaratan-yaratılan ilişkisi değişmeyen Tanrı'ya zamansal özelliklerin atfedilmesi anlamına gelmez mi? Bu gibi sorunlara çözüm getirmek için çeşitli çözüm önerileri getirilmişse de netice benimsenen metodolojinin her zaman kelamcıların ve filozofların görüşlerinin oluşmasında önemli rol oynadığı açıktır. Zamanda yaratmayı zâhiri anlamıyla yorumlamayan müslüman filozofların çoğu çözümün sudur kozmogonisinde olduğunu düşünmüşlerdir. Gazzâli'nin de ifade ettiği gibi böyle bir yaratma anlayışının İslami nasslardaki yaratma anlayışına uymadığı açıktır.

Felâsife ve *mütekellimûn*'un farklı düşündükleri bir diğer konu da Tanrı-insan ilişkisidir. Felâsife genellikle, adaletin ancak Tanrı'nın rahmeti dolayısıyla geçerlik kazandığı otokratik bir Tanrı anlayışını kabul etmez. Eş'arî kelamcıların çoğu, bir genelleme yaparak Occasionalizm (ihtiyaten: vesilecilik) olarak adlandırabileceğimiz bir görüşü savunarak olup biten her şeyi Allah'ın irâdesinin sonucu olarak gördüler. Eş'arî'nin bu konudaki düşüncesi onun atomcu anlayışına dayanıyordu. Eş'arî'ye göre ne atom ne de ilinek kendi başına varlığını devam ettirebilecek bir güce sahipti. Evrende hiç şey şu anı takip eden anda kendi varlıklarını devam ettiremediği için, gelecek bir anda var olacak başka bir şeyin varlığına sebep olması da söz konusu olamazdı. Bir başka ifade ile sonlu varlıkların müstakbel olayların meydana gelmesinde herhangi bir etkisi yoktur. Burada dayanacağımız tek neden Allah'tır. Bunun tabii sonuçlarından birisi rasyonel ve nesnel etik anlayışının ve insanın kendi eylemlerinin tam anlamıyla sahibi

olmasının reddedilmesi ya da belirsiz bir şekilde (*kesb, istita'a me'al-fi'l*) kabul edilmesiydi (Muhtaroğlu, 34) Eş'arîlerin anlayışlarına göre insanın iyi ve kötünün mantığına nüfuz etmeleri mümkün değildi. Çünkü eşyadaki "iyi"lik ve "kötü"lük eşyanın kendi özünde barındırdığı bir şey olmayıp Tanrı'nın kıldığı bir şeydi. Tanrı'ya müspet anlamda da olsa , "en iyi olanı (*aslah*) irâde etme", gibi bir zorunluluk yüklenemezdi (İbn Haldun, 1986: II, 535). Tanrı'nın âlemle alakalanması O'nun cömertliğinden dolayıdır. Occasionalism, ayrıca akıl ve beden arasındaki etkileşimi gereksiz kılmaktaydı. Fransız filozof Malebranche (1638-1715), Eş'ariliktekine benzer bir "Occasionalism" e dayanarak bir başka Fransız filozof ve matematikçi Descartes'in (1596-1650) iddia ettiği beden-ruh düalizminin olmadığını göstermişti. Buna göre beden ve ruh arasında hiçbir etkileşim söz konusu değildi; çünkü her olayın doğrudan sebebi Tanrı idi. Occasionalism ile birlikte çözülen bir başka problem ise değişik olaylar arasında bilinmeyen nedensel yasaların var olması sorunudur. Her şeyin sebebi Tanrı olduğu için şeylerin arasında böyle bir nedensellik bağının olması zorunlu değildi. Daha sonra David Hume'un (1711-1776) da nedensellik yasasına benzer bir eleştiri yönelttiğini brada belirtmemiz gerekir. (Morewedge, 1995: 15) Mutezile bu konuda farklı düşünmektedir ve *felâsife* ile hemfikirdirler. Her iki akıma göre de Allah'ın adaleti O'nun özünü oluşturan bir şeydir. Bu bağlamda bireyler özgürdür ve eylemlerinden dolayı sorunludurlar ve insanın yapmış olduğu ahlaki seçimler akla dayandırılabilir.

Peygamberlik anlayışı bakımından da filozoflarla kelamcıların birbirlerinden ayrıldıklarını söyleyebiliriz. Kelam âlimlerine göre peygamberlik tarihsel bakımdan fiilen gerçekleşmiş bir hadisedir ve Hz. Muhammed ile birlikte peygamberlik sona ermiştir. Bu konuda bazı heteredoks grupları hariç tutacak olursak, kelamcılar arasında bir görüş birliği vardır. Nübüvvetin izahı yapılırken Ehl-i Sünnet ile Mutezile kelamcılar arasında bazı görüş farklılıklarının olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arîler peygamberin gönderilmesini, eşyanın tabiatında iylik ya da kötülüğe delalet eden bir şeyin bulunmmasına dayandırırlar. Bir şey ancak vahyin işâret etmesiyle iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilir. Peygamber göndermek Allah için bir zorunluluk değil bir lütuftur (Yavuz, trz, s.60). Buna karşılık Maturûdîilik'te eşyanın zatında bir iyilik ve kötülüğün varlığı kabul edilir. Allah, bir şeyi güzel olduğu için emretmiş, kötü olduğu için de yasaklamıştır. Ne var ki eşyada bir iyliğin ya da kötülüğün bulunması, kendi başına yeterli değildir. İnsanın da bunu anlaması gerekir. İnsan içinde bulunduğu şartların bir sonucu olarak eşyadaki değerlerleri uygun bir şekilde takdir edemeyebilir. Bazı hakikatler vardır ki bunlar zamana ve şartlara göre değişmez ve bunlar tüm akıl sahipleri tarafından kolayca kavranabilecek şeylerdir;

ancak diğer bazıları vardır ki bunlar zamana ve mekâna göre değişebilir. İşte tüm bunların bilinebilmesi için vahye, dolayısıyla peygambere gerek vardır. Eş'arî'nin nübüvvet ile ilgili dikkat çekici görüşlerinden birisi de nübüvvet, risâlet ve ve velâyeti birbirinin devamı olarak görmüş olmasıdır. Velâyetin devamı nübüvvettir. En üst basamakta ise risâlet yer alır. Maturidilerden farklı olarak, Eş'arîlere göre kadınlar nebi olabilir ancak resul olmazlar. Mutezile âlimleri ise peygamber gönderme güzel bir şey olduğu için ve Allah'ta her zaman kullarının hayrına olan şeyleri yapmak zorunda olduğu için peygamber göndermenin Allah için zorunlu olduğuna inanırlar. (Yavuz, trsz, s. 64, 80).

Farabi'nin (ö.950) siyaset felsefesinde öne çıkan İlk Başkan terimi hem filozofa hem de peygambere göndermede bulunan bir kavramdır. Ona göre bir insanın vahye muhatap olabilmesi için felsefî bir altyapıya sahip olması gerekir. Ancak bu her felsefî birikime sahip olan kimsenin peygamber olacağı anlamına gelmez (Aydınlı, 1987,s. 300). Farabi peygamberin bilgisinin kaynağını faal akla dayandırır. Farabi'nin peygamber-filozof karşılaştırması, iki farklı bilgi türü arasında yapılan epistemolojik bir karşılaştırmadır. Düşünme gücü (*el-kuvvetü'n-natıka*) ile elden edilen bilgi ona göre vahiy ile elde edilen *tenzîlî* bilgiden üstündür. Ancak tekrar etmek gerekir ki buradaki karşılaştırma ve ulaşılan sonuç, ontolojik değil epistemolojik bir içeriğe sahiptir (Farabi, 1959, s. 12). Peygamber Faal Akıldan almış olduğu yüce ilâhî gerçekleri insanların anlayış ve kapasitelerine uygun bir şekilde, sembolik bir yolla, tahkiye diliyle onlardaki tahayyül gücüne yönelerek anlatır. Oysa felsefe dili özel bir dildir; tanım ve delillere dikkat etmek, bunları açık bir şekilde ifâde etmek yalnızca felsefeye yatkın olanların belli bir eğitim alarak üstesinden gelebilecekleri bir uğraştır. İşte filozof bu yolla hakikatı katışıksız olarak anlayan ve onu bulunduğu ortamdaki bağıntılarından kurtaran kimsedir. Felsefî bilgi bu bakımdan, değer açısından dinî bilginin önündedir. Ancak buradaki üstünlüğün kavrayış ve sunumla ilgili bir üstünlük olduğunu unutmamak gerekir. Hakikatın kendisinde bir farklılık yoktur. Her iki bilgi türünün menşei de "Faal Akıl"dır; her iki bilgi türü de insanı nihâî mutluluğa ulaştıracak yapıdadır. Peygamber teorik bilgiye sahip olmamasına rağmen, sahip olduğu pratik akılla, fonksiyonellikleri bakımından eşyadaki potansiyel gücü iyi bilmekte, emir ve yasakları birbirinden ayırt edebilmektedir. Peygamberde bulunan muhayyile gücü, epistemolojik olarak, filozofta bulunan düşünce gücünden daha aşağıdadır. Bunun sebebi, peygamberin hakikatı, üzerinde Faal Aklın otorite kurduğu "idealar" aracılığıyla elde etmiş olmasıdır. Oysa filozof bunu faal akla doğrudan düşünce gücüyle ulaşır (Farabi, 1959: 122). Hayatının sonlarına doğru yazdığını tahmin ettiğimiz, *Füsûlü'l-medenî* adlı eserinde Fârâbî'nin

daha önceki görüşlerinin sınırlarını tamamen terketmeden bu konuda farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Söz konusu eserde peygamber, üstün tahayyül gücünün yanında "vahiy inen bir filozof" olarak takdim edilmektedir. Faal Aklın düşünme gücünü tenvir ettiği peygamber, vahiy alan bir kimse olarak teorik bilgi açısından da mükemmel hâle gelmektedir. Etkin Akıl, bir yandan peygamberin tahayyül gücünü harekete geçirirken, diğer yandan da onun düşünme gücünü de aydınlatmaktadır. Farabi'nin kendi ifadesiyle '*Akl-ı faal* peygamberin her iki gücüne de vahyeder. Bu aşamada peygamber, hem düşünen bir filozof hem de uyarıcı (münzir) bir nebî olur (Farabi, 1961: 167).

Farabi'nin peygamberlikle ilgili açıklamalarının kelâmcıların yaklaşımlarından çok farklı olduğu açıktır. Ancak Fârâbî'yi böyle düşünmeye sevkeden nedenleri ortaya koyduğumuzda onun bu tavrının anlamı da belirginlik kazanmış olacaktır. Fârâbi'den önce vefat eden Er-Râvendî (ö.910) ve Zekeriyya er-Râzî (ö.932) nin müesses bir dinin varlığına, dolayısıyla da peygamberlere inanmadıkları bilinmektedir. Râvendî ve Râzî, mufârık, düşünülen bir evrenin varlığını kabul etmiyorlardı. Oysa Fârâbî'ye göre böyle bir evrenin varlığını kabul etmemek felsefenin reddi anlamına geliyordu. Bu yüzden Fârâbî'nin vahiy ve peygamberlikle ilgili rasyonel yorumları, din ve vahiy savunusu yanında felsefenin savunusu olarak da kabul edilebilir. Bu yaklaşımıyla Fârâbî felsefeye, içerisinde dinle uyum içerisinde yaşayacağı bir din inşâ etmek niyetindeydi (Öçal, 1998, s. 542 vd.).

3. Müteahhirîn Kelâmı ya da Felsefî Kelam

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi islam kelâmı kendi sınırlarını aşarak, çoğunlukla felsefe zaman zaman da tasavvufla aynı konuları Paylaşmıştır. İbn Sina (ö.1037), Nasıruddîn et-Tûsî (1201-1274), Şihabuddin Yahya Suhreverdî (ö.1191), gibi şahsiyetler, felsefenin yanında, matematik, müzik, dil, tıp ve kelam alanında da eser yazmışlardır. Şüphez buna başkalarını da ilave etmek mümkündür. İslam felsefesi ile ilgili kitaplara baktığımızda bunların çoğunun ilk felsefenin tanımı, kavramları ve mümkün varlıklar (cisimler, akıllar ve ruhlar)ın analizi ve Zorunlu Varlık (Tanrı) özellikleri ile başlaması; metafizik kelimesinin teoloji anlamına gelen *ilâhiyât* ile karşılanması sistematik anlamda felsefe ile kelam arasındaki yakınlığı ortaya koymaktadır. Diğer yandan meşhur Hıristiyan teolog St. Thomas Aqıinas'ın İbn Sina'dan etkilenmesi ve beşyüzü aşkın yerde kendisine atıfta bulunmuş olması bu bakımdan manidardır. İbn Sina'nın belki de teolojiye en önemli katkısı varlıkla ilgili görüşleridir. Bilindiği gibi İbn Sina varlık konusunun, mantıksal açıdan Tanrı'dan önce ele alınması gerektiğini savunmuştur. İbn Sina metafiziğini Tanrı yerine, insan nefsinde yerleşik halde bulunan bi-

rincil kavram olan "varlık" ve "zorunluluk", "imkân","imkânsızlık" gibi varlığın birincil yapıları olan mantıksal kipliklerle başlatır. Biz varlık olması bakımından eşya ile ilgili üç farklı varlık durumundan bahsedebiliriz. Birincisi, varlık alanına çıkmaları mümkün olmayan imkânsız varlıklar, ikincisi bir nedene bağlı olarak var olan mümkün varlıklar, üçüncüsü de yegâne Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın varlığıdır. İbn Sina burada Tanrı'ya Aristoteles'in anladığından farklı bir statü vermek suretiyle O'nun varlığı ile diğer varlıklar arasına aşılması imkânsız engeller koymuş oluyordu. Zorunlu Varlık diğer varlıklardan farklı olarak varlık ve mahiyetten oluşmaz. O'nun varlığı birleşik değil basit bir varlıktır. Zorunlu olması da buna dayanır. Bu her türlü panteist anlayışın reddi anlamına geldiği için kelâmî savunma hattı için 'dışarıdan' güçlü bir destek sağlıyordu. Kelamcıların felsefî meselelere ilgi duymalarının sebeplerinden birisi de İbn Sina'nın bu destek olsa gerektir.

Allah, varlığı son derece mükemmel olduğu için sadece kendisinin değil diğer tüm mümkün varlıkların da kaynağıdır. Tüm varlık O'ndan sadır olmuştur. İbn Sina'ya göre Tanrı mutlak hayr (*hayr-ı mahz*) olduğu için, dünya yaratması hususunda "özgür" bile değildir. Kategorik olarak yegâne zorunlu varlık Allah'tır; Diğer varlıklar ise İbn Sina'aya göre ancak Allah'a bağlı olarak zorunludur. İbn Sina aynı zaman da Tanrı'yı pratik ve ahlaki boyutlarıyla da ele almakta ve insanın Zorunlu Varlık ile birleşmesinin onun için en büyük mutluluk vesilesi olduğunu söylemektedir. Yemek ve şehevî arzular gibi fiziksel zevkler, insanın rûhani arayışında karşılaştığı zevkler ancak sınırlı derecede insana mutluluk verir. Fani bir varlık bu ilişki esnasında sadece sınırsız olanla değil aynı zamanda kendisinin uzak nedeni ile ve bir anlamda kendi özüyle karşılaşır. İnsanın daha yüce bir varlığa benzeme arzusu doğuştan getirdiği kozmik bir aşktır; insanların mükemmellik arayışında onların doğası gömülmüş olarak var olan Mutlak İyi sevgisidir (Morewedge, 1995: 22).

Kelam tarihçileri arasında yaygın olan olan anlayışa göre tarihsel bakımdan ilm-i kelam ikiye ayrılır. Mütekaddimîn dönemi (Erken dönem) ve müteahhirîn dönemi (geç dönem). Böyle bir ayrım yapılmasında esas alınan kriterlerden en önemlisi mantığın kelam ilminde kullanılmaya başlanmış olmasıdır. Kelamcılar Gazzâlî'ye gelinceye kadar, sapık buldukları fikirlere karşı, bu arada filozoflara karşı etkin bir mücadele yürütememişlerdir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi felsefeye karşı ve felsefenin bir parçası olarak gördükleri mantık ilminin kullanımına karşı mesafeli durmuş olmalarıdır. Gazzâlî (ö.1111), mantık karşıtlarının mantıkla ilgili olumsuz görüşlerine katılmamış bu tür olumsuzlukların ortaya çıkışı-

nın mantığa bağlanmasının zaruretini kabul etmemiştir. *El-Mustesfâ* adlı kitabının ilk bölümlerini mantık meselelerine tahsis etmiş olan Gazzâlî, "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz" demek suretiyle değer bağımsız bir disiplin olarak gördüğü mantık biliminin müslüman kelamcılar arasında meşruiyet kazanmasını sağlamıştır (Gazzâlî, 1993: 10; Öçal, 2010: 92). Gazzâlî ayrıca mantığın sadece filozoflara ait bir ilim dalı olmadığını, kelamcıların "*kitabu'n-nazar*" dedikleri bir yöntem olduğunu, filozofların sadece bu lafzı abartarak bu ilmin adını "mantık" olarak değiştirdiklerini ifade eder (Gazzâlî, 2009: 11, 24,25; Gazzâlî, 1989:33).

İbn Haldun da, kelamcıların felsefi metodun kelamda kullanılmaya başlamasının izlerini sürerken, bunun mantığın kelamcılar tarafından kullanılmaya başlanılmasını başlangıç noktası olarak kabul eder. Daha önceki kelamcılar, felsefenin aslî bir parçası olarak gördükleri için mantık ilmi ile şeriatın uyuşmayacağını düşünüyorlardı ve bu yüzden mantık ilminden uzak durmuşlardır. İbn Haldun'a göre mantık ilminin, Cüveynî tarafından kelama dâhil edilmesiyle birlikte kelamda yeni bir dönem başlamış oldu. Mantık, felsefede olduğu gibi kelam ilmine de bir ölçü ve âhenk getirdi. Bu yeni metodla yazılan kelam kitaplarının yazarları, kendilerinden önceki kelamcıların benimsemiş oldukları ilkeleri yeniden gözden geçirerek bunlara muhalefet etmişlerdir (İbn Haldun, 1986: II, 537). İbn Haldun'un burada mantığı kullanan kelamcıların kimlere karşı muhalefet ettiklerinden bahsetmiyorsa da bunlar muhtemelen Mutezile kelamcıları olmalıdır. İbn Haldun kelâm ilminin bu yeni durumuna "Müteahhirûn kelâmı" demektedir. Bu yeni kelam anlayışının icrâ ettiği fonksiyonlardan birisi de, daha donanımlı bir şekilde filozofların iman akîdelerine aykırı olan fikirlerini reddetmekti. Bu yeni metoda göre Gazzâlî ilk eserini kaleme almış daha sonra Fahreddin Râzî'de onu takip etmiştir. Bundan sonra kelam âlimleri felsefe bilimlere o derece önem vermişlerdir ki, bu iki ilmin konuları birbirinden ayırdedilmeyecek hale gelmiş ve bazı kimseler her iki ilmi de bir saymışlardır (İbn Haldun, 1986: 538). Böyle bir kelam anlayışının hakim olduğu Osmanlılar dönemine geldiğimizde, Katip Çelebi'nin ifâdelerine göre, medresdelerde okutulan kelam kitaplarına karşı, İbn Haldun'u haklı çıkarırcasına, tavır almışlardır:

> "Sultan Süleyman zamanına kadar hikmet ve şeriat ilimlerini cem eden muhakkikler iştihar ederdi. Sonra Fatih Medrese-i Samaniyeyi bina edip vakfiyesine Şerh-i Mevâkıf ve Hâşiye-i Tecrîd kitaplarının okutulmasını emrediyor. Sonra gelenler bu dersler felsefiyyâttandır deyu kaldırdılar ve bununla Sûk-ı ilme kesad gelüb ehl-i inkıraz karîb olmakla, bazı kenarda ekrad diyarında yer yer kanun üzre şuğl eden taliplerin müptedileri Rum'a gelip azim tafra satar oldular" (Katip Çelebi, 1972: 10).

Felsefî kelamın en iyi temsilcilerinin Gazzâlî, Şehristânî (1153) ve Fahreddîn Râzî ve daha sonra onları takip eden *Şerhu'l-mevâkıf* yazarı Seyyid Şerif Cürcânî ve Celâleddin Devvânî olduğu kabul edilir. Felsefeleşmiş kelam bundan sonra da varlığını devam ettirmiştir. Osmanlılar dönemindeki kelamcılar da çoğunlukla felsefeleşmiş kelamın etkisiyle eserler kaleme almışlardır. Burada örnek olması bakımından felsefeleşmiş kelam anlayışını en iyi yansıtan düşünürler üzerinde duracağız.

Gazzâlî, onun düşüncelerini gerçekte çok az tanıyan birçok kimse tarafından sadece felsefenin değil her türlü rasyonel düşüncenin sona ermesinin hatta Müslümanların geri kalmasının müsebbibi olarak gösterilmiştir. Felsefeyi kelama dâhil etmekle felsefenin bağımsızlığını ortadan kaldırdığı iddia edilmiştir. Bu yüzden Gazzâlî'nin bu yazıda kendisine en çok atıfta bulunulan kimse olmasını okuyucu anlayışla karşılamalıdır.

İbn Sina felsefesinin İslam dünyasında özellikler entelektüel çevrelerde yaygınlaşmaya başlaması İbn Sina'yı aklî bilimler alanında bir otorite hâline getirdi. Birçok İnsan İbn Sina'nın mirasının daha öneki felsefelerin tümünü geride bıraktığını hatta anlamsız kıldığını düşünmeye başlamıştı. Onüçüncü yüzyılda Abdullatif Bağdâdî (ö.1231), başlangıçta, İbn Sinâ'nın tüm felsefî mîrası hazmettiğini ve bunu kitaplarında aktardığını düşündüğü için, Farabi ve Themistius gibi daha önceki filozoflarla ilgilenmediğini söylemektedir. Abdullatif Nağdâdî'nin İbn-i Sîna ilgili yargıları daha sonra değişmiş olsa bile (İbn Ebî Useybia trz, 688), onun dönemine kadar müslüman mütefekkirler arasında böyle bir anlayışın yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Gazzâlî ile çağdaş olan ve âlemin hudûsu konusunda müstakil bir eser kaleme almış olan Efdalüddin Ömer b. Ali Gaylan "bugünlerde bazı insanların kalplerinden şöyle bir düşünce geçmektedir: Hakikat İbn Sînâ'nın dediği şeydir; Onun hata yapması anlaşılabilir bir şey değildir; Onun söyledikleri şeylerle çelişen bir düşüncenin ma'kûl sayılması mümkün değildir" demektedir (İbn Gaylan, 1998, 13). Gazzâlî'nin filozofları hedef olarak seçmesinin temel sebebi sadece bu değildir. İbn Sînâ'nın düşünceleri bazı Sünni çevreleri de cezbediyordu. Bunun sebebi sadece İbn Sinâ'nın düşüncelerinin felsefî derinliği olmayıp aynı zaman da, âhiret, nübüvvet, kader ve tasavvufî bhayat tarzını, İhvân-ı Safâda gördüğümüz Bâtınî etkilerden uzak bir şekilde ele almış olmasıydı (Shihade, 2005: 142). Gazzâlî'nin öğrenim gördüğü dönemde her ne kadar medresenin resmi müfredâtı dînî ilimlere özellikle fıkıh ilmine münhasır kılınmışsa da, yetkin âlimler filozofların düşüncelerini biliyorlar ve Cüveynî örneğinde olduğu gibi onların eserlerini okuyorlardı.

Filozoflara karşı yükselen bu ilgiyi kırmak için Gazzâlî harekete geçti ve kendinden önceki kelamcıların yöntemlerini zayıf ve yetersiz buldu.

Gazzâlî filozoflarla mücadele ederken filozofların yöntemini kullanmış, karşı çıktığı İbn Sina ve Farabi'nin nefis konsundaki düşüncelerini benimsemiş ve Aristo mantığını kelâmî cedel yöntemine tercih etmiştir.

Gazzâlî'ye göre iyi niyetli, sünnete ve hakikate uyan bir kimse şeriatın ilkeleri ile aklın gerektirdiği şeyleri kolaylıkla birbiriyle uyumlu hale getirebilir. Bunu reddeden kimseler ona göre aklen zaaf içerisinde olan ve basîreti kıt olan kimselerdir. Selefî görüşü savunan Hanbelîlerin aklı esas alan kelamla ilgili çekinceleri ise ona göre biçimsel akıl yürütmeden anlamayan kıt akıllılar içindir (Gazzâlî 1962: 11). Aynı şekilde ilk nesillerin kelam ile iştigal etmemelerinin sebebi, ona göre o dönemde henüz sapık görüşlerin ortaya çıkmamış olmasıdır. Bu sebeple selefin kelam öğrenmeye de ihtiyacı bulunmuyordu. Gazzâlî *el-Mustesfâ*'da ilimleri sınıflarken, kelâmın dînî ilimler arasında evrenesel ilim (*ulûm-i külliye*) olduğunu savunur Gazzâlî'ye göre kelam en tümel olan şey olan varlık (*el-mevcûd*)ı araştırmakla işe başlar. Varlık da ikiye ayrılır: Ezelî olan Allah'ın varlığı ve mümkün varlıklar (Gazzali, 1325: I, 5-9). Mümkün varlıklar ise cevher ve araz (töz ve ilinek) olmak üzere ikiye ayrılır. Gazzâlî daha sonra vahyî ve diğer dînî ilimleri ele alır. Peyamberlerin öğrettikleri şeyler rasyonel ispat yolu (*el-burhânü'l-aklî*) ile bilinir. Kelam bu bakımdan, küllî ilimler arasında sayılan fıkıh da dahil olmak üzere diğer dînî ilimlere nazaran birincil (*el-asl*) bir değere sahiptir. Diğer ilimler kelama nazaran ikincil değerdedir (*el-fürû'*). Mesela Gazzâlî, el-Mustesfâ'da fıkhın kelama tâbii olduğunu söylemektedir (s.5). Fakih'in akîde ile ilgili bir ifadenin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda, Kur'an ve hadislerdeki akide ile ilgili ifadelerin te'vilinin doğruluğu ile ilgili söz söyleme yetkisi yoktur. Çünkü böyle bir yargıda bulunmak teolojik ve mantıksal bir temele dayalı olarak yapılması gerekir. Gazzâlî'nın kelamla ilgili bu düşüncesi onun kelamı bir tür "genişletilmiş metafizik" olarak gördüğünün işâretidir (Frank, 1994 : 9).

Gazzâlî kelam ilmini *İhyâ*'da "Allah'ın varlığından, sıfatlarından ve fiillerinden bahseden bir ilim" olarak tanımlarken (I, 23) *el-Mustesfâ*'da daha geniş perspektifli bir görüş serdetmektedir. *el-Mustesfâ*'da kullanılan Allah ile ilgili ifadeler Gazzâlî'nin kelamının felsefeye en çok yaklaştığı yerdir. Buna göre Allah bir olmalıdır ve zorunlu olarak kendisine ait olan sıfatlarıyla ve kendisi hakkında imkansız olan şeylerle ve kendisine atfedilmesi caiz olan özelliklerle diğer mümkün varlıklardan ayrılır. Gazzâlî'nin, kelama yüklediği fonksiyon *felâsifenin* metafizik'e (*ilâhiyât*) yüklediği fonksiyondan farksızdır. Gazzâlî ayrıca mantığı kelamın bir unsuru olarak görür (Gazzalî, 1325: I, 6; 1957, I, 23; 1933, 21). Gazzâlî Tehâfütte Filozofların mantık adını verdiği ilmin kelam kitaplarının "*kitabü'n-nazar*" ve

"*kitâbü'l-cedel*" bölümlerinde ele alınanlardan farksız olduğunu savunur (Gazzâlî, 2009: 11). Bazılarının, kelâmi akıl yürütme tarzını kavrayamaması teolojide akıl ve burhanın değersiz olduğunu göstermez. Çünkü Allah akıl ışığını herkese değil ancak bazı kimselere nasip etmiştir. Gazzali bu görüşüne uygun olarak kelamî bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığının ancak nazarî bir akıl yürütme ile bilinebileceğini savunur. (Gazzâlî, 1957: I, 14; 1962, 10).

Buna rağmen Gazzâlî, temel dînî inançlarla ilgili olarak aklın doğruyu belirlemede otonom olmadığını bunun için vahyin önderliğine muhtaç olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre filozofların, dünyanın ezelî olduğunu ve Allah'ın tümelleri bilmeyeceğini iddia ederek doğru yoldan çıkmalarına sebep olan şey de budur. Gazzâlî'ye göre, insanın nefsini temizlemek için hangi fiilleri işlemesi gerektiğini, öbür dünyada insan nefsininin maruz kalacağı şeyleri akıl aracılığıyla bilmesi mümkün değildir ve bunun için mutlaka vahye ihtiyaç vardır. Medreselerdeki kelâmî tartışmaların da inançsız ya da sapık inançlı kimseler üzerinde olumsuz etkisi olduğunu düşünen Gazzâlî, karşı delillerin bunları daha inatçı yapmaktan öte bir işe yaramayacağını savunur Sapık inançlı kimselere karşı ancak belli bir seviye belirlenerek uygun bir münazara yapılabilir ve bu insanlara karşı deliller ileri sürülebilir (Gazzâlî, 1901: 70).

Gazzâlî'ye göre başka bir grup insan daha vardır ki bunların soruları ciddiye alınmalı ve kelâmî bir akıl yürütme ile inceleme konusu yapılmalıdır. Bunlar, zeka ve anlayış bakımından üst seviyede kimseler oldukları için, ya başkalarının sözlerinden dolayı ya da doğal olarak zihinlerinde çeşitli şekilde şüpheler uyanabilir(Gazzâlî, 1962 11). Kendi zekâ ve yeteneklerinden kaynaklanan bu hâl onlardan izale oluncaya kadar ve zihinlerinde uyanan sorular ve şüpheler kayboluncaya kadar bunlara teorik bilgi ve formel-aklî deliller sunulmalıdır. Gazzâlî'nin kendisini bu son grupta yer alan kimseler arasına dâhil ettiğini anlamak zor değildir. Çünkü o da en azından başlangıçta zihninde uyanan şüpheleri ortadan kaldırmak için kelam müracaat etmiş, ancak muhtemelen daha derinlikli düşünen entelektüel bir zihin yapısına sahip olduğunu düşündüğü için kelamdan daha üst seviyedeki bir anlayışın (mükâşefe) kendisi gibi sorgulayan kimseler için daha uygun olduğuna inanıyordu (Gazzâlî, 1989, 24).

Gazzâlî'nin orta yol dediği aslında, bir tarafta Felâsife ve Mutezile'nin akılcılığı diğer yandan ise Haşeviyye'nin aşırı basite kaçan ve nassların zâhiri anlamlarının ötesinde bir anlamını reddedici tavrı arasında kalan bir yorumdur. (İktisad 1-3) Gazzâlî orta yolu Eş'arîlerin kelam anlayışıyla özdeşleştirmektedir. Gazzâlî'ye göre Kur'an ve hadislerde kullanılanlardan

farklı bir akıl yürütme biçimleri doğru değildir (Gazzâlî, 1962: 1-3; 1957: I, 22, 1985: 95). Çünkü bunların çoğu, hakikain araştırılmasından çok belli bir mezhebin öğretisiyle ilgili inceleme ve araştırmaları içerir.

Genel anlamda Gazzâlî'nin, kelamcılarda gördüğü yetersizliklerden dolayı kendisine kelam ekollerini üzerinde bir yer biçtiğinden şüphe yoktur. Fakat Gazzâlî kelamcıları eleştirirken hedefinde kimler vardır? Bunlardan bir kısımının kendisiyle bir çok konuda aynı düşünen insanlar olduğundan yani Eş'arî kelamcıları olduğundan şüphe yoktur. Gazzalî'nin zaman zaman kelamın kullandığı diyalektik metodun hakikatın ortaya çıkarılmasında bir işe yaramayacağına dair ifadeleri ve bunun için mutlaka mantıksal çıkarım yöntemlerinin kulalnılmasına ihtiyaç duyulduğunu söylemesi Gazzâlî'nin Eş'arî okulunun ilkelerini terk ederek aslında Filozoflara yaklaştığı şeklinde yorumlara yol açmıştır (Frank, 17-18).

Gazzâlî felsefî kültürün müslüman aydınlar arasında hızlı bir şekilde yaygınlaşılmasından derin endişeye kapıldığı için filozoflara karşı tavır almış ve Tehâfütü'l-felâsife yirmi meselede filozofları eleştirmiş ve âlemin ezeli olduğuna inanmaları, Allah'ın cüz'iyâtı bilmesini ve cismânî haşrı inkar etmeleri dolayısıyla küfre düştüklerini iddia etmiştir.

Gazzâlî özellikle *Tehâfüt*'te yazmış olduğu mukaddimelerde İslamın ibâdet olarak gördüğü vâzifeleri terk eden ve bunları küçümseyen kimselerden söz etmektedir. Bunlar Gazzâlî'ye göre taklit eseri olarak, Allah'ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda ahireti inkâr eden kimseleri izlemektedirler Gazzâlî bunların özellikleri ile ilgili şunları söyler:

> "Kendi anlayışlarına göre faziletliler topluluğunda yer almak ve onların izinden gitmek ve kendilerini halk yığınlarının telakkîlerinin üzerinde görmek ve atalarının dinleriyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akîdesini benimsemek kendilerine hoş göründü" (Gazzâlî, 2009 : 2, 5.).

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazma amacını okurken bu durum daha iyi anlaşılmaktadır:

> "Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı görev bildim. Amacım, önceki filozofları, metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte aklı başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunu sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temâyüz eden zekî kimselere ibret olmasını sağlamaktır (Gazzâlî, 2009: 3).

Gazzâlî'nin burada kelamcılık refleksiyle hareket edip felâsifenin görüşlerine karşı İslamın inançlarını savunmayı taahhüt ettiği görülmektedir. Gazzâlî, tüm *Tehâfüt* boyunca filozofların düşüncelerinin değersizliğini ortaya koymak için onların içinde bulunan çelişkileri bulmaya çalışır. Gazzâlî aynı zaman da Müslümanları Sünnî inanç ilkelerinin doğruluğu konusunda iknâ etmek için deliller sunuyordu. Gazzâlî kelam ilmine bu şekilde araçsal bir fonksiyon yüklemekte ve insanların dini inançlar konusunda akıllarına gelen şüpheyi izâle etmek için ona başvurulması gerektiğine inanmakta aksi takdirde kelam ilminden sakınılması gerektiğini düşünmektedir. Sapıklığın az olduğu yerlerde, teorik kelam mesellerini tartışan kitaplar yerine itikadi konuları basit bir dille ele alan (*Risâle-i kudsiyye* türünden) kitaplara ihtiyaç vardır (Gazzâlî, 1957: IV, 241) Bir başka deyişle Gazzâlî kelam öğrenmeyi farz ayn değil farz-ı kifâye olarak görmektedir. Dinin esaslarına samimi bir şekilde iman eden ve aklına hiçbir şüphe uyanmayan bir kimsenin, kelam okuması doğru değildir.

Gazzâlî *el-Munkız*'da bir kimsenin felsefedeki yanlışları anlayabilmesinin iyi bir felsefe eğitimi almasına bağlı olduğunu söyler. Buradan eleştiri maksadıyla da olsa Gazzalî anlayış ve idrak bakımından uygun durumda olan kimselerin felsefe eğitimi almasına, felsefî konularda derinleşmesine karşı olmadığı ortaya çıkar. Öyle ki, felsefedeki fâsit şeyleri bulmak isteyen bir kimse felsefede en yüksek dereceye ulaşan bir filozofun derecesini dahi geçmelidir. Kendisinden önceki kelamcılar, Gazzâlî'ye göre bunu tam olarak gerçekleştirememişler, filozoflara karşı çıktıkları yerde onlardan aldıkları vuzuhu olmayan, perişan tenâkuz ve fesatlarla dolu sözleri aktarmışlardır. Gazzâlî'ye göre böyle bir savunma yapan kimsenin sözleri değil ilim adamlarını cahilleri bile iknâ etmesi mümkün değildir. Gazzâlî bunu gerçekleştirmek için felsefe öğrenmiş hatta *Makâsıdu'l-felâsife*'de felsefe ile ilgili giriş mahiyetinde bilgiler vermiştir. Gazzâli felsefecileri, dehrîler, tabiatçılar ve ilahîler olmak üzere üç gruba ayırır en çok ilâhîleri eleştiriye tabii tutar. Gazzâlî'nin İlâhîler dediği filozoflar Sokrates, Platon ve Aristoteles'tir. Aristoteles Gazzâlî'ye göre, mantık ilmini tertip eden ve felsefeyi sistemleştirerek herkesin istifade edeceği hâle getiren kimsedir. Ona göre İlâhîler, kendilerinden önce gelen Tabiatçıların ve dehrîlerin görüşlerini reddetikleri için mü'minleri önemli bir külfetten kurtarmış oldular. Ne var ki ilâhîler ve onlara uyan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozoflar öncekilerin küfür ve bid'at sayılan görüşlerinden kendilerini kurtaramadıkları için Gazzâlî tarafından eleştirilmişlerdir. Gazzalî'ye göre Farabî ve İbn Sîna Aristo'nun ilmini ve düşüncelerini İslam dünyasına en doğru biçimde aktaran kimselerdir. Bunların aktardıkları şeylerden bir kısmı küfür, bir kısmı bid'at bir kısmı da inkar edilmesi mümkün olmayan şeylerdir (Gazzâlî, 1989: 29).

Gazzâlî'nin tüm kitaplarını birlikte değerlendirdiğimizde, Tehâfût'teki söylemi göz önüne alındığında, onun güçlü bir felsefî alt yapısına sahip olduğunu anlamak zor olmayacaktır. Cüveynî'nin mirasını devam ettirerek filozofların karşısında basit kelam bilgisiyle durulamayacağını anlamıştı ve kendi ifadelerine rağmen daha çocukluktan itibaren felsefî bilgiye ilgi duymuş olabileceği akla gelmektedir.

Şehristânî özellikle *Nihayetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm* adlı eserinde felsefî yönteme sıklıkla başvurmuş ve Allah'ın varlığını bu yolla ispat etmeye çalışmıştır. Kitapta sık sık kadîm Yunan filozofların ve müslüman filzoofların görüşlerine müracaat edilir. Onun *Kitâbu'l-milel ve'nihal* adlı eseri ise çeşitli dinler, mezhepler ve felsefî ekollerle ilgili kapsamlı bilgiler vermektedir. Tüm dinleri ve mezhepleri, akımları İslami bir perspektiften ele almakla beraber, söz konusu eser İslami dinler tarihi yazıcılığının zirve noktası olarak kabul edilmiştir. (Monnot, EI2, c. 9, s. 216). Şehristânî, Eş'arî-Şâfii olmasına rağmen olaylara daha geniş perspektiften bakabilen bu yüzden de bazen İsmâilî geleneğe dahil edilen çok yönlü bir düşünürdür. Şehristânî felsefeye karşı ilgisini daha belirgin hale getiren şeylerden birisi de İbn Sînâ felsefesine karşı eleştiri niteliği taşıyan *Kitâbu'l-musâra'a* adlı eseridir. Şehristânî de felsefe ile iştigâl eden diğer kelamcılar gibi Sünnî düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Havarizm'in târihi üzerine bir eser kaleme alan Muhammed b. Abbas b. Arslan onun "ilhâdının" temelinde şeriatın nurundan yüz çevirerek felsefî konularla meşgul olmasının yattığını ileri sürmüştür. Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin *Sivânü'l-hikme* adlı kitabına yazmış olduğu Tetimme'de Zâhirüddin Beyhakî, Şehristânî'nin tefsir ile felsefeyi ve diğer ilimleri birbirine karıştırdığını ve Kur'an'ın sadece sahabeninin ve tâbîîn'in sözleriyle yorumlanabileceğini söylemektedir. Beyhakî'ye göre felsefe dini meselelerden özellikle de tefsirden ayrı tutulmalıdır. Ayrıca o Şehristânî'nin bu konuda, Gazzâlî gibi din ile felsefeyi birleştirme umuduna kapılmaması gerektiğini salık verir. Beyhakî'nin burada kasdettiği şey, Gazzâlî'nin hem kelamı hem de felsefeyi iyi bildiğini ve bunları birbirinden ayırabildiğini ve dinle ilgili konularda kendisini felsefeden uzak tutabildiğidir (Şehristânî, 2001 : (Madelung'un önsözü) 6-7).

Felsefî kelamın en önemli temsilcilerindne birisi olarak kabul edilen Fahreddîn er-Râzî (ö.1210)'nin, son zamanlarda yapılan çalışmalar hariç tutulacak olursa, Gazzâlî kadar ilgi gördüğünü söylemek zordur. Fahreddîn er-Râzî çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. *Kitâbu'l-erbâîn fi usûliddîn, el-Mesâilü'l-hamsûn fi ilmi'l-kelâm ve el-Muhassal* adlı eserlerinde kelâmî mevzular büyük bir titizlikle felsefî format kullanılarak ele alınmıştır. *el-Muhassal* Hüseyin Atay tarafından tercüme edilerek "Kelâma Giriş" adıy-

la yayınlanmıştır (Ankara 1978). Razî ayrıca, özellikle felsefenin mevzularını ele alan alakalı eserler de kaleme almıştır. Bu eserler şunlardır: *El-mebâhisu 'l-meşrıkıyye fi ilmi 'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât, Lübâbü 'l-işârât ve Şerhu 'l-işârât*. Son iki eser İbn Sina'nın meşhur eseri el-İşârat'la ilgili çalışmalardır. Râzî *Şerhu 'l-işârat*'da İbn Sînâyı eleştirmiştir. İşârât şerhi daha sonraki dönemlerde de etkili olmuş ve Nasıruddîn et-Tûsî bu eleştiriye karşı İbn Sina'yı savunan başka bir şerh yazmıştır. Tûsî'nin Fahreddin Râzî'ye karşı ilgisi sadece onun İşârât şerhi ile sınırlı kalmamamış *el-Muhassal* adlı eserini felsefi bir üslup kullanarak tenkid-şerh etmiştir. Râzî'nin bu şerhini tenkid edenlereden birisi de Kutbeddin Râzî olmuştur. Tüm bunlar Râzî'nin bir kelamcı olmasına karşılık, felsefeciler tarafından da ciddiye alındığını ve felsefî birikiminin önemsendiğini göstermektedir (Demirkol,2010).

Hüseyin Atay Râzî'nin kelama Aristo geleneğine göre bir istikâmet verdiğini, bu sebeple İslam dünyasında Eş'arî kelamının yayıldığını ve Maturidî kelamının gelişmesini önlediğini savunmaktadır. Maturîdî olduklarını iddia eden kelamcılar bile gerçekte Fahreddin Râzî'nin sistemine bağlı kalmışlardır. Bu yüzden, Ebu'l-Muîn Nesefî (ö.114) gibi Aristocu gelenekten farklı düşünceler ileri süren, semantik metod diyebileceğimiz bir yöntem kullanan Maturidî kelamcıların görüşlerinin yaygınlık kazanamamıştır (Râzî, 1978, (Atay'ın önsüzü) 2).

Râzî, felsefenin ve kelamcıların yaklaşımı tek bir sistem içerisinde terkib etmeye çalışmıştır. Özellikle el-*Mebâhisü 'l-meşrıkıyye*'de öncekilerin mirasını değerlendirme noktasında orta bir yol izleyeceğini açıkça beyan etmiş metafiziği kelam ilmi bünyesine katarak problemleri bu yeni duruma uygun olarak yeniden tasnif etmiştir (*Mebâhis* I: 89; II: 557). Razi'nin başarısı İbn Sina felsefesini Gazali prizmasından geçirmek suretiyle her iki taraftan da kendi sisteminde uygulayabileceği şeyleri almıştır. Râzî'nin bu yaklaşım daha sonra, Kâtibî, Urmevî ve Kadi Beyzavî tarafından da devam ettirilmiştir. Kelam ve Felsefe arasındaki yakınlaşmanın sistemli hale getiricisinin aslında Fahreddin Râzî olduğunu söyleyebiliriz. Bunun aslında bir olumsuzluktan ziyade bir vahdet arayışı olduğu söylenebilir. (Arıcı 2011, 32-33) Bu arayış daha sonra, İrfânî çizgiyi de içine alcak şekilde genişletilmiş ve Molla Fenârî (ö. 1431) tarafından İbn Sina'cı sistemi, fahreddin Razi metafiziği ve Muhyiddin İbn Arabî'nin tasavvuf metafiziği ile bir büyük sentez içinde uyumlu hale getirilmesi dennmiştir.

Fahreddin Razi meselelerin tasnifi bakımından kendinden önceki kelamcılardan farklı bri yol izler. Razi el-Mulahas adlı eserinde umûr-ı âmme analizine mantıktan sonra ayrı bir bahis açmakta İbn Sina sonrasında devam

edegelen ansiklopedik usûlle kendi epistemolojik çerçevesini birbirine bağlamaktadır. Razi umûrûi âmme analizini, bilginin niteliği bağlamında varlığın derecelerine bağlamaktadır. Ona göre en genel şey olan varlık, en iyi bilinendir. Râzi umur-i âmme başlığı altında ele aldığı kavramlar varlık, mâhiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan kıdem ve hudustûr. Râzî, cevher-araz, illet-malûl gibi başlıkları umûr-i amme içerisinde ele almamıştır. Razi'ye göre varlık zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Mümkün varlıklar da temelde cevher ve araz olarak ikiye ayrılır. Razi bu iki eserinde umûr-i âmmeden sonra cevher ve araz kavramlarını ana başlık yapmış, illet ve ma'lûl kavramlarını ise doğa bilimlerinde etki edilgi kategorileriyle ilgili olarak tahlil etmiştir. (Arıcı 35)

Kaynaklar

Abdülhalim Muhammed (2007), "Mütekaddim Dönemde Kelam", *İslam Felsefesi Tarihi* ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul. ss 99-119.

Aquinas, Thomas (1963), *Summa Theologiae* II, İngilizceye notlar ve ilavelerle çeviren Thomas Gilby O. P., Mc Graw Hill Book Company New York.

Arıcı, Mustakim (2011), "VII/XIII Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 26 (2011), 1-37.

Altaş, Eşref (2009), *Fahreddin Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık İstanbul.

Arslan, Ahmet, *Hâşiye ale't-tehâfüt Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara 1987.

Arslan Ahmet (1999), *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara.

Aydın Mehmet (1990) *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1990.

Aydınlı, Osman, (2007) "Süryani Bilginlerinin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi" (2007) *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, c. 6, sayı: 11 ss.7-33.

Aydınlı Yaşar, (1987), "Farabinin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2. s. Bursa.

Demirkol, Murat (2010), "Nasıruddîn Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştriilerine Karşı Savunması", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIV/1 - 2010, 247-276*

Dönmez Süleyman (2004), *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara.

el-Eş'arî (1952), *Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelâm*, neşr. Richard J. Mc Carthy, Beyrut.

Evans, G. R.,2009, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*,Taylor & Francis e-Library, New York.

Farabi, (1959) *Mebâdi-i ârâ-i ehl-i medîneti'l-fâzıla*, neşr. Albir Nasri Nâder, Beyrut.

-------, (1985) *Mebâdi-i ârâ-i ehl-i medîneti'l-fâzıla*, ed. ve İng. Tercüme R. Walzer, Oxford, Clarendon.

------- --(1961), *Füsûsu'l-Medeni* (*Aporisms of Stateman*), ed. ve İng. çeviri D. M. Dunlop, Cambridge Un. Press.

Frank, M. Richard, (1994) *al-Ghazâlî and Asharite School*, Duke University Press.

Gazzâlî 2009, *Tehâfût'ül-felasife,(Filozofların Tutarsızlığı)*, neşir ve Türkçe Çeviri, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu 3. Basm, Klasik Yayınları İstanbul.

---------- (1957) *İhyâ-u Ulûmiddîn* I-IV, Kahire.

----------(1325), *el-Mustesfâ, fi İlmi'l-usûl*, I-II, Bulak

---------- (1989), *el-Munkizu mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları İstanbul

---------- (1962), *el-iktisâd fi'l-itikâd*, neşr. İ. Agah Çubukçu, H. Atay Ankara Ün. İl. Fak. Ankara.

---------- (1985) *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* ed. M. el-Bağdâdî, Kahire.

---------- (1901) *Faysalü't-tefrika beyne'l-islam ve'z-zenâdıka* Kahire.

---------- (1933), *Cevâhirü'l-kur'an*, Kahire.

Griffel Frank, (2009), al-*Ghazali's Philosophical Theology*, New York Oxford Un. Press

Ibn Gaylân Efdalüddîn Ömer b. Ali (1998) *Hudûsü'l-âlem* ed. M. Muhakkik, Tehran.

İbn Sina (2004), *Kitabu'ş-şifâ, Metafizik* I, tercüme, Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık.

İbn Rüşd *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a* (1948), Tahkik M. Bouyges, I-III, Beyrut.

Katip Çelebi (1972), *Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk* haz. O. Şaik Gökyay İstanbul.

Leman, Oliver (2012), "Din Felsefesi", Çev. Şamil Öçal, *Din Felsefsine Dair Okumalar II*, Derleyen, Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul.

Morwedge Parviz, (1995), *Essays in İslamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Suny at Oneonta.

Muhtaroğlu, Nazif, (2012), *Islamic and Cartesian Root of Occasionalism*, University of Kentucky Department of Philosophy, Unpublished Phd. Dissertatin, Lexington.

Öçal, Şamil (2010), "Rasûhî İsmail Ankaravî'nin Mantıkla İlgili Bilinmeyen Bir Eseri: Kitâbu Istılahâti'l-mantık", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, 85-104.

----------(1998), "Fârâbî: Dînin Felsefeleştirilmesi Ya da Erdemli Şehirde Vahyin Rasyonel Savunusu" *Bilim Yolu (Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi)* S. 1. Kırıkkale. ss. 535-548.

Râzî, Fahreddin (1978), *Kelâmâ Giriş*, Çeviren Hüseyin Atay, Ankara niversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

----------(1990), *el-Mebâhisu'l-meşrıkiyye*, I-II, tahk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdâdî, Darü'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut.

Sabra, İ. Abdulhamed (1987), "The Appropriation and Sabsequent Naturalisation of Greek Science in Medieval İslam", *History Of Science* (Harvard Un.), xxv. 1987, ss-223-243.

Shihadeh, Ayman (2005), "From al-Ghazâli to al-Râzî: 6/12 th. Century Development İn Muslim Philosophical Theoloji", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 15 (2005) ss. 141–179 DOI: 10. 1017/S0957423905000159 _ 2005 Cambridge University Press.

Şehristânî, (2001) Abdu'l-kerîm, *Kitâbu'l-musâra'a*, neşr ve İng. terc. Wilferd Madelung –Toby Mayer, London I.B. Tauris .

Taylan, Necip, (1994), *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Ün. İFAV Yay., İstanbul

Topaloğlu, Bekir, (1991), *Kelam İlmi*, Damla Neşriyat, İstanbul.

Yavuz, Salih Sabri (trsz), İslam Düşüncesinde Nübüvvet, İnsan Yayınları.

İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Kaynaklar

Neşşâr, Ali Sâmi (1999), *İslâm'da Felsefi Düşüncenin* Doğuşu (çev. Osman. Tunç), İstanbul.

Abdulkerim Şehristânî (1975), *el-Milel ve ve'n-nihal*, tahk. M. Kiylânî, Beyrut.

----------(1934), *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, tahk. Alfred Guillaume, Oxford University Press.

----------(2001), *Kitâbu'l-musâra'a*, neşr ve İng. terc. Wilferd Madelung –Toby Mayer, London I.B. Tauris,.

Setia, Adi (2005), "Theologico-Scintific Research Program of the Mutekellimûn: İntellectual-Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr al-Dîn al-Râzî" *İslam & Science* V. 3 Vinter \ 2 ss. 127-151.

A.S. Tritton, *İslâm Kelâm'ı* (Çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, s.9–11

Adanalı, A. Hadi (2000), "Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", *İslamiyat*, C3, S. 1 Ocak-Mart.

Ahmet Akbulut (Editor) *Sistematik Kelam*, Ankara 2005.

Arslan, Ahmet (1987), *Haşiye Ale't-tehâfût Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara.

Davutoğlu, Ahmet (1996), "*İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*", Divan, sayı 1, İstanbul. Ss.1-44.

Ayman, Shihadeh (2005), "From al-Ghazâli to al-Râzî: 6/12 th. Century Development İn Muslim Philosophical Theoloji", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 15 ss. 141–179

Cürcânî (1997), *Şerhu'l-mevâkıf*, I-II, tahk. Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-cîl, Beyrut.

Gutas, Dimitri (2004), İbn Sinâ'nın Mirası, Terc. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.

_____(2008), "İbn Sinâ'ya Göre Kelamın Mantığı", terc. M. Cüneyt Kaya, *MÜİFD* S. 34 (1), ss. 247-258.

Fahreddin Râzî (1978), *Kelâmâ Giriş*, Çeviren Hüseyin Atay, Ankara niversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

----------(1990), *el-Mebâhisu'l-meşrıkiyye*, I-II, tahk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdâdî, Darü'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut.

Toktaş, Fatih (2004), *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul.

Gazzâlî (1989), *el-munkıdu mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör Meb Yayınları İstanbul,

----------, *Tehâfütü'l-felâsife ,(Filozofların Tutarsızlığı)*, neşir ve Türkçe Çeviri, Mahmut Kaya, 3. Basm, Klasik Yayınları İstanbul.

Wolfson, H. Austryn (2001), *Kelam Felsefeleri, Müslüman Yahudi Hıristiyan Kelam*, tercüme Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul.

Josef, Van Ess (2000), "İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı" (çev. Şaban Ali Düzgün), AÜİFD, Ankara, c.XLI.

Kutluer, İlhan (1996), *Akıl ve İtikad Felsefe Kelam İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Işık, Kemal (1967), *Mutezilenin Doğuşu Ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Leaman, Oliver (2000), Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul.

Türker, Ömer (2007), "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 12, s. 23 İstanbul. ss. 75-92.

Watt, Montgomery (2004), *İslami Tetkikler (İslam Felsefesi ve Kelâmı)*, çev. Süleyman Ateş Pınar Yayınları,.

S. H. Nasr, Oliver Leaman (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul.

Haklı, Şaban (2001), *Müteahhirîn Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği*, M. Ü. Sosyal Bil. Enst. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Frank, Richard (1994), M. *Al-Ghazâlî and Asharite School*, Duke University Press, Durham and london.

Kaya, Veysel (2006), "Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelamına Yönelttiği Eleştiriler", *Marife*, y. 5, s. 3. Konya, ss. 247-257.

DİZİN

A
A. Bedevî 17, 357, 370, 374, 417, 418
A. Moin 16
Abbasi halifeleri 100
Abbâsî Hilafeti Şiî 241
Abbas-oğulları 36
Abdillâh Kuddus 403
Abdülhadî Ebû Rîde 101
Abdulhalim Mahmud 16
Abdullah b. Mukaffa 43
Abdullah el-Me 44
Abdullatif Bağdâdî 480
adalet 109, 117, 135, 145, 150, 167, 300, 302, 338, 342, 343, 346, 349, 350
adem 106, 262, 450
Âdem 251, 253, 258, 259, 262, 275, 309, 310, 311, 313, 450, 463
Âdem'in hırsı 275
Afrodisiaslı İskender 46
Agnostisizm 209
ağır 67, 87, 105, 179, 212, 219, 233, 278, 298
Ahkâm-ı şer'iyye 213
ahlak 22, 79, 80, 81, 82, 86, 123, 124, 127, 129, 157, 161, 173, 175, 294, 324, 329, 331, 332, 335, 337, 342, 345, 359, 365, 369, 372, 380, 385, 388, 389, 393, 404, 411, 415, 461, 491, 492, 493
ahlâk felsefesi 19, 73, 329, 330, 332, 336, 358, 359
Ahlâk-ı Adudiyye 340
Ahlâk-ı Alai 340
Ahlâk-ı Celali 340
Ahlâk-ı Nasırî 339
Ahlakî erdem 150
Ahlâki Hikmet (Hulkî Hikmet) 347
Ahmet Rıfat 351, 352
Ailevî Hikmet (Menzilî Hikmet) 347
akaid 179, 465
Aklî delil 30
aklî ilimlere 78, 179
aklî nefs 116
aktif 37, 39, 67, 114, 269, 335, 346, 356, 406
Alâüddevle 181, 182, 183
Albubator 60
Âlemu'l-ervâh 278
Ali el-Cübbâî 81
Ali ibn Abbâs el-Mecûsî 48
Allah'ın âdeti 233, 235
Allah'ın gizli (bâtınî) halifesi 290
Allah'ın kanunu (sünne) 233
Allah'ın Sıfatları 5, 7, 34, 222, 262, 443, 466
Almanca 183, 184
Altın çağ 179, 185, 186, 241
Amelî felsefe 152
Ameli kuvvet 342
Amelîsınaî erdemler 151
Anadolu 41
Anasır-ı erbaa 63
Andreas Alpago 184
Antakya 41
Antik Yunan ve Helenistik Dönem Bilim ve Felsefesi 46

Antropomorfik 261, 266
apathia 79
Arabic Philosophy 17, 21, 185
Arap felsefesi 17, 18
Arap şerîatı 286, 289
arapça felsefe 17, 25, 50, 105
Arapça-Yahudi felsefesi 17
araz 144, 230, 447, 481, 487
Arberry 20
Aristarkhus 46
Aristocu 45, 80, 83, 87, 91, 113, 114, 115, 117, 133, 142, 145, 146, 169, 250, 266, 334, 336, 486
Aristokrasi 169
Aristoteles 24, 38, 39, 40, 43, 45, 46, 47, 49, 61, 77, 80, 83, 84, 87, 91, 95, 102, 104, 107, 153, 185, 189, 205, 331, 342, 348, 355, 357, 371, 372, 373, 387, 393, 399, 403, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 474, 478, 484
Aristoteles fiziği 61
Aristotelesçi Hristiyan Bağdat Okulu 364
Arnulfus 463
Ashabu'l-Mizalle 78
Ashabu'l-Ustuvâne 78
Ashabu'r-Revâk 78
aslah 475
astrolog 42, 46, 392
Astronomi 46, 47, 60, 101, 128, 181, 246, 248, 391
astronomiyle 43, 312
Âşık 140, 202
ataraksia 78
Ateistler 55
Autolycus 46
Avrupa 24, 25, 26, 31, 38, 50, 51, 198
Ay feleği 321
Ay felekleri 268
Ay Küresi 143
Ay-altı âlemi 230
Ayaltı dünyası 144
aydınlatıcı nurlardır 66
Ayn 113, 213, 291, 398, 484,

B

B. Russell 24
b. Rüknüddevle 241
Ba's 258, 279
Babilonizm 83
Babü s-Sağîr 125
Bağdat 9, 36, 37, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 56, 57, 60, 99, 100, 123, 124, 125, 126, 131, 186, 212, 241, 244, 250, 364, 366, 367, 368, 375, 381, 389, 407, 424
Bağdat Meşşâîleri 186
Bağdat Nizamiye Medreseleri 424
Barî 66, 67, 260
Bârî/Yaratıcı 71
Bâtınî-İsmâilî Şiası 230
Bâtınîler 246, 250
Batlamyus un 38, 44, 127, 142
Bausani 20
Bâverd 180
Behmenyâr b. Merzûbân el-Âzerbaycânî 181
Bekâ 263, 275
Bereketli Hilal 41
beş ezelî varlık 61
Beydebâ 43
Beyhâkî 322
Beytü l-hikme 44, 100
Bi'l-kuvve şeytan 275

Bilfiil akıl 114, 139, 150, 196, 204
bilgelik 79, 130, 165, 284, 343, 348, 463
bilgi 5, 17, 19, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 40, 41, 44, 49, 50, 55, 57, 72, 77, 86, 88, 90, 95, 104, 109, 110, 113, 114, 116, 118, 124, 126, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 154, 156, 157, 159, 166, 172, 175, 180, 183, 184, 188, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 214, 218, 221, 222, 223, 224, 230, 244, 245, 247, 249, 251, 259, 269, 282, 286, 287, 289, 292, 310, 311, 325, 329, 331, 334, 335, 337, 338, 339, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 366, 369, 372, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 385, 388, 391, 393, 394, 397, 401, 404, 407, 408, 411, 412, 423, 436, 445, 455, 456, 463, 472, 476, 477, 482, 493
bilgi felsefesi 19, 95, 380, 397, 411
Bilkuvve akıl 114, 139
Bir 4, 5, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302,

303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 488, 491, 492, 494

Bîrûnî 48, 60, 61, 62, 65, 69, 70, 71, 72, 180

Bitkisel nefs 189

Bizanslılar 41

Boethius 129, 463

boşluk 34, 64, 127, 164, 448, 467

botanik 46, 128, 249

Bubcaris 60

Budist 247

Buhara 124, 179, 180

burhan 290, 291, 371, 417, 428, 430, 443, 453, 470

Burhân 29, 30, 33, 45, 128, 130, 132, 134, 135, 136, 174, 187, 205

Burhânî 124, 128, 134, 135, 136, 137, 138, 152, 158, 159, 160, 163, 188

Burhânî felsefe 159, 160

Burzûyeh 43

Büveyh'in oğlu Hasan 241

Büveyhî Devleti 125, 180

Büveyhî Hükümdarı Şemsüddevle 180

Büveyhîler 47, 48, 49

büyük âlem 67

Büyük İskender 41, 43, 461

C

Cabiri 405, 417

Câcerm 180

Cahil olan nefis 66

Câhil şehirler 168, 169

Cahiz 81

Câlînûs 48

Calinusu'l-Arab 60

Cebrail 143

Cedel 128, 132, 134, 135, 137, 157, 186, 371, 470, 481

cedel (diyalektik) 470

cedelî 135, 138, 156, 158, 159, 160, 163

Cehm b. Safvân 35

Celâleddin Devvâni 173

Cemel vakası 34

Ceoslu Prodicus 334

cerbeze 106, 342, 348
cesaret 342, 348, 353, 354
Cevher 4, 65, 112, 113, 115, 116, 119, 133, 146, 189, 191, 192, 211, 271, 274, 275, 290, 291, 319, 437, 441, 467, 481, 487
Cevher-i ferd (atom) nazariyesini 211
cirm 106
Clémens 403
Coğrafya 14, 43, 77, 88, 128, 131, 242
Cürcân 180
Cürcânî 62, 71, 480, 490
Cüveynî 469, 479, 480, 485
Cüz'î nefisler 270
Cüzcânî 180, 181, 183
cüzî (tikel) 455
Çin felsefesi 14

D

Darwin 252, 264
Darwinci 264
Darwinizm 252, 253
David Hume 475
David/Elias 46
Davud 301, 302, 310
De Boer 17, 62, 71, 73, 93, 323
De Caelo 38
De Pantis 45
Dehrîler 220, 231, 232, 468, 484
Dehriyye 55, 62, 229
Dehriyyûn 55
Demokrasi 171
Demokratik (Cemâiyye) Şehir 171
Demokratik şehirde 171
Demokritos 403, 429, 467
Descartes 185, 329, 475
Devletu ehli'l-hayr 297
Devletu ehli'ş-şerr 297
Dihistan 180
dil 17, 18, 19, 20, 23, 46, 100, 104, 105, 106, 128, 130, 131, 132, 137, 139, 149, 162, 163, 165, 179, 186, 212, 223, 248, 295, 318, 338, 369, 384, 385, 393, 394, 402, 468, 477, 491
Dimitri Gutas 16, 37, 185
din 4, 5, 6, 13, 14, 17, 28, 29, 46, 60, 61, 67, 77, 85, 94, 95, 103, 106, 107, 110, 124, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 165, 173, 175, 204, 229, 235, 245, 246, 247, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 280, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 292, 295, 296, 298, 300, 301, 302, 309, 311, 312, 313, 320, 324, 329, 332, 338, 343, 351, 363, 365, 368, 369, 373, 376, 393, 394, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 429, 433, 456, 457, 467, 470, 477, 485, 487, 488, 489, 491, 493, 494
din felsefesidir 67
din-felsefe uzlaşısı 85
Dinî Bilimler 248
Dioscurides 46
doğal teoloji 463
Doğu Hikmeti 88, 91
Dört erdem 117
Duyumcular 55

dünyanın aklı 80
Dünyevî (mülk) hilafet 303
Dünyevî mutluluk 305, 306, 308
Düşünme gücü (el-kuvvetü'n-natıka) 476

E
E. Cevalli 16
Ebnâud'd-dünya 305
Ebnâü'l-Hamd 242
Ebû Abdullah el-Ma'sûmî 181
Ebû Ahmed el-Mihricânî 243
Ebû Ali b. Zur 46
Ebu Ali Farmedi 423
Ebû Bekir er-Râzî 60, 61, 62, 65, 67, 68, 69, 72, 73, 182, 358
Ebû Bekir İbnü's-Serrâc 125
Ebû Bekir Muhammed b. Zekariya er-Râzî 60
Ebû Bekr el-Kûmisî 375, 389
Ebû Bişr Mettâ 46, 125
Ebu Bişr Mettâ b. Yunus 211
Ebû Cafer el- Mansûr 43
Ebû Hatim er-Râzî 61, 62, 67, 68, 69, 71, 72
Ebû Hayyân et-Tevhidî 243
Ebû İsa el-Varrak 58
Ebu l-Hasan el-Eş arî 100
Ebü'l-Hüseyin el-Hayyat 50
Ebû Ma'şer
Ebû Mansûr el- Mâtürîdî 28,
Ebû Mansûr İbn Zeyle 181,
Ebû Muhammed el-Arûdî 388,
Ebû Muhammed el-Endelûsî 388,
Ebû Rîde 101, 105, 119,
Ebu Sa'îd es-Sîrâfî 211
Ebû Sehl el-Fadl en-Nevbahtî 44,
Ebû Sehl el-Mesîhî 180,
Ebû Süleyman el-Mantıkî 243,
Ebû Süleyman es Sicistanî 6, 363,
Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî 243, 244, 407,
Ebû'l Abbas el Buhârî 392,
Ebu'l Ferec b. Hindu 332,
Ebû'l Feth en-Nûşacânî 382,
Ebu'l Hasen Muhammed b. Yusuf el-Amirî 332
Ebu'l Vefa Mübeşşir b. Fatık 332
Ebû'l-Fadl İbnu'l-Amîd 336
Ebu'l-Hasen Ali b. Harun ez-Zencânî 243
Ebu'l-Meâlî el-Cuveynî 423
Ebu'l-Muîn Nesefî 486
ecram-ı semaviye 454
edebiyat 10, 17, 19, 46, 60, 78, 100, 179, 389, 491, 494
Edward Said 26
Efdaluddîn Kâşânî 18
Efdalüddin Ömer b. Ali Gaylan 480
Eflatun'un Devleti 295
Eflatuncu yayılma 261
Eflatun'un şarihleri 83
Ehl-i Sünnet kelâmcıları 263
Ehl-i Sünnet Mutezile kelam ekolleri 462
Ehlu't-Tenasüh 55
Ehlü'l-Adl 242
Ehlü'l-Basâir 242
Ehlü'l-Mecd 242
El İmta ve'l Muanese 365, 367
el mebâdiü'l külliyye 371
el- Mecisti 44
El-Avfî 243,
el-Battânî 48
el-Bıtrîk 44, 45
el-Bîrûnî 48,
El-burhanu's-sâdık 292
El-cismu'l-mutlak 265

el-envaru l-muzie 66
el-Evvel 7, 442, 443
el-Ezher 424
Elfaz-ı Sukrat 332
El-felsefetü'l ilâhiye
el-feylesûf/el-felâsife 15
El-Hamâmetü'l-Mutavvaka (Halkalı Güvercin) 242
El-İşârât ve't-tenbîhât 183, 236
el-Kânûn fi't-tıb 181
el-Kudeyrî 20
el-Mansûr 43, 44
el-Mes udî 61
el-Munkız min ed-Dalal 425
el-Mustesfâ 479, 481, 488
El-Müstesfâ'da 213
El-müvelledât 266
Emevi Prensi Hâlid b. Yezîd 42
Emîr Kabûs 180
Empedokles 393, 403
En Üstün Varlığa 110
Endülüs 33, 49, 173, 174, 218, 236, 251, 388
Endülüs filozofları 173
En-Necât 181, 183, 198, 199, 205
Epikür 334
Epikürcülük 78
Erdemli din 153, 158
Erdemli dünya devleti 164
Erdemli felsefe 158
Erdemli şehir 153, 158, 163, 165, 166, 167, 168, 172, 294
Erdemli şehrin 126, 153, 156, 158, 159, 164, 165, 166, 167, 172
Er-Râvendî 56, 477
er-Râzî 3, 23, 48, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 182, 183, 184, 205, 358, 477, 485
Er-Risâletü'l-Câmia 249, 251, 252, 280, 284, 290, 295, 298, 302, 309, 310, 311, 317, 319, 320, 324
Er-Risâletü'l-Câmia (Toplu Risâleler) 251
Er-Riyâsetü'l-Cismaniyye 299
Er-Riyâsetü'l-Ruhâniyye 300
Esir 42, 141, 268
Es-Sebebu'l-ûlâ 234
es-Sîretü l-Felsefiyye 60, 61
Es-siyâsetü'l-âmmiyye 293
Es-siyâsetü'l-hâssiyye 294
Es-siyâsetü'l-Medeniyye 173, 294
Es-siyâsetü'l-mulûkiyye 293
Es-siyâsetü'l-nebeviyye 293
Es-siyâsetü'l-zâtiyye 294
Esulucya 142
Eş'arilik 449
Eş-Şifâ 181, 183, 184, 187, 198, 205
eş-Şîrâzî 57, 58
Et Tıbbu'r Ruhani 333
etik 46, 123, 127, 131, 331, 334, 357, 394, 474
et-Tıbbu r-Rûhânî 61, 68, 70, 71, 72
Eukleides 44, 46
Eutocius 46
Evren 55, 80, 86, 129, 141, 142, 263, 315, 384, 385, 386, 393, 461
Evrimcilik 264
Ex nihilo öğretisi 261, 266
Eys 106
Ezher Şiası 424

F

Fa'âl akıl 195, 196, 203
Faal akıl 90, 139, 143, 147, 150, 151, 152, 154, 155, 162,

166, 172, 230, 315, 434, 445
Faal akılla 90, 91, 139, 155, 163
Fahreddin Râzî 20, 466, 479, 486
Fahreddîn Râzî 480,
Fahrettin Râzî 62,
Fail 67, 220, 224, 225, 227, 228, 232, 260, 290, 442, 443, 446, 450, 451, 473
failin 64, 225, 226, 228, 444, 451
Fârâbî okulu 186
Fârâbî ve ibn Sînâ 15, 18, 103, 222, 230, 231, 294, 369, 375, 484
Fars Burzûyeh 43
Fars ve Arap Edebiyatı 251
Farsça 17, 18, 43, 44, 46, 47, 124, 183, 184
Faslu'l-makâl 33
felâsife 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 40, 83, 183, 209, 236, 237, 374, 435, 461, 467, 470, 472, 474, 475, 482, 483, 484, 490
Felâsifenin kozmogonisi 473
felâsifetü l-müslimîn 16,
felek 63, 203, 391, 432, 447, 454
Felekler âlemi 268, 276
felsefe sözlüğü 73, 93, 94
Felsefenin nazarî ve amelî ilkeleri 159
Felsefenin terazisi (mîzân) 287
Felsefî ibadet 254
felsefî kelam 466
feyezan 66, 203, 291, 454, 455
Fıkh-ı ekber 465
fıkıh 19, 20, 21, 22, 23, 124, 129, 158, 159, 179, 186, 210, 213, 217, 248, 330, 426, 461, 480, 481
Fıtrat 161, 257, 274, 320
Fıtrî ahlâk (el-ahlâku'l-merkûze) 254
Fiil hâlindeki akıl 196
Fikrî erdem 150, 152
Fili zachariae 60
Filistin 41
Filozof-kral 4, 139, 150, 153, 163, 164, 165
Filozofların 14, 15, 18, 23, 24, 29, 38, 81, 83, 84, 86, 87, 92, 105, 108, 126, 153, 209, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 254, 258, 273, 281, 284, 290, 299, 302, 312, 331, 354, 365, 369, 375, 386, 401, 407, 416, 424, 430, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 461, 464, 467, 469, 470, 473, 474, 479, 480, 481, 482, 484, 485, 488, 490
Firdevsi 425
Fisagor 246, 250, 261, 294
fizik 33, 38, 46, 60, 61, 81, 101, 110, 113, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 139, 143, 150, 157, 158, 173, 180, 232, 246, 262, 271, 334, 371, 393, 465
Fransızca 183, 184
Fûsûlü'l-medenî 476

G

Galen 24, 45, 48, 59, 60, 127, 331
Galenci ahlak 124

Galenos 46, 49
Gaylan ed-Dımaşkî 35
Gazap 346, 353
Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud 182
Gazzâlî 9, 10, 15, 18, 22, 23, 30, 50, 183, 233, 234, 330, 338, 339, 348, 349, 355, 466, 468, 469, 470, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 488, 490
Geleneksel/ Muhafazakar seçkinler (Rüesau's-Sünne) 165
Geometri 44, 46, 101, 128, 129, 130, 179, 247, 248
George C. Anawati 182
Gerçek Bir 31, 59, 110, 150, 192, 193, 466
Gerçek Etkin 110, 111
Gerçek mutluluk (es-Seadetü'l Kusva) 158, 258, 284, 304, 309, 354
Göksel tözler 166
Gramer 20, 60, 130, 131, 133, 212, 247, 248
Grek Neo-Fisagorculuğun 287
Grekçe metinlerden 104
Gulâm Zuhal 390
Güneş 115, 143, 203, 233, 261, 267, 268, 271, 318, 319, 433, 445, 446
Güneş Küresi 143
Güneybatı Asya 41
Gürgenç 180

H

I. Hüsrev Enûşirvân 43
H. Corbin 16, 20
H.Ritter 16, 20
Hadi-i Sebzevarî 18
Hadis ehli 259
hakikat 7, 35, 39, 41, 79, 93, 107, 109, 116, 202, 214, 246, 258, 284, 289, 343, 392, 413, 414, 425, 427, 428, 431, 436, 442, 480
Hâkim 9, 13, 14, 48, 49, 63, 65, 68, 185, 191, 256, 313, 375, 377, 385, 386, 411, 463, 467
halâ 64
Halep 41, 125
Hâlık 260
Hâlidî hikmet 364
Halife 41, 42, 47, 100, 126, 298, 300, 302, 303, 311, 312, 313, 314, 315
halk 65, 231, 250, 262, 292, 330, 392, 399, 400, 424, 435, 473, 483
Hamiduddin el-Kirmânî 68, 72
Hammâd b. Ebû Süleyman 35
Hârizm 180
Harran Sabiîleri 287
Harûn 44
Hârun Reşîd 44
Hasan b. Mikdâd 391, 392
Hasan Basri 100
Haşeviyye 482
Haşr 249, 258, 259, 270, 271, 276
Hayal 138, 139, 146, 147, 157, 233, 319, 320, 349
hayr-ı mahz 478
Hayvanî nefs 189, 276
Hayy b.Yekzan 90
Hegel 251
Helenistik dönem 37, 46, 81
Helenistik dönemin 78
Helenistik ve Roma döneminde 78
Hellenistik dönem 467

Hemedan 180, 181, 182, 389
Hendese 247, 248
Henry Corbin 18, 94
Hermes 89
Hermes in çocukları 89
Hermetizm 287
Hesap 243, 248, 249, 256, 258, 259, 276, 305
Heyûlâ 62, 63, 64, 66, 71, 106
Heyûlânî akıl 196
Hıristiyan Ortaçağı 21
Hıristiyanların üçlemesi 231
Hıristiyanlık 83, 286, 464
hikmet 6, 9, 10, 15, 16, 18, 35, 41, 44, 69, 89, 91, 108, 125, 127, 129, 183, 188, 255, 270, 275, 276, 282, 283, 284, 285, 288, 291, 299, 336, 339, 340, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 352, 364, 380, 386, 387, 401, 405, 411, 413, 414, 433, 479, 493
Hikmet Evi 44
hikmet sahibi 69, 299
Hikmetu'l-İşrâk 89
Hilmi Ziya Ülken 17, 20
Hindistan 41, 366
Hint 14, 24, 26, 44, 46, 47, 59, 60, 179, 242, 336
Hint Bilim ve Felsefesi 46
Hint felsefesi 14, 59
Hint matematiği 179
Hintli 43
Hipokrat 45, 59, 129
Hissiyyun 55
Hişâm b. Abdülmelik 43
Hitabet 128, 132, 133, 134, 135, 152, 331
Hocazâde 220, 226
Homoisosis Theo 287
Hosrevaniler 92
Hucvîrî 214, 236
Hudûd 4, 104, 105, 106, 108, 112, 113, 114, 116, 119
hudûs 219, 473
hudûs-i zamânî 473
Hullânû'l-Vefâ 242
Huneyn 45, 46, 47, 332, 334, 336, 374
Huruf 132, 163
Hüccetü'l-Hakk 424
Hüccetü'l-İslam 424
Hükümdar 126, 151, 152, 153, 181, 241, 275, 295, 338, 351
Hüseyin 16, 50, 51, 55, 56, 74, 93, 119, 174, 175, 180, 237, 249, 322, 323, 358, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 494
Hüseyin Atay 74, 485, 486, 489, 490
Hüsrev 18, 43, 62, 63, 64, 65, 66, 71, 72, 74
hüsün-kubuh 19
Hypsicles 46
Hz. Ali 34, 211, 214, 252, 465
Hz. İsa 310, 466
Hz. Muhammed 41, 156, 270, 295, 302, 309, 313, 319, 433, 466, 469, 475
Hz. Osman ın 34
Hz. Ömer 34,
Hz. peygamber 34, 35, 41, 99, 210, 213, 232, 234, 271, 280, 464

I

Iamblichus 46

İ
İ. Medkûr 20
ibdanın 62, 63
İblis'in vesvese 310
İbn 3, 4, 10, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 33, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 57, 58, 60, 64, 69, 70, 72, 73, 74, 77, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 101, 103, 104, 119, 124, 125, 126, 127, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 250, 257, 261, 263, 264, 285, 286, 287, 293, 294, 296, 305, 323, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 356, 357, 358, 359, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 374, 375, 377, 388, 391, 403, 407, 416, 417, 418, 437, 438, 444, 445, 446, 454, 456, 457, 461, 464, 465, 466, 469, 470, 473, 475, 477, 478, 479, 480, 481, 484, 485, 486, 487, 488, 490, 491, 492, 493
İbn Abbas 41, 465
İbn Adî 364, 368
İbn Arabî 20, 250, 257, 287, 486
İbn Bâcce 18, 127, 173
İbn Ebi Useybia 60, 69, 70, 72, 73
İbn Ebi'l Evcâ 403
İbn Haldun 211, 231, 250, 296, 466, 470, 475, 479
İbn Hallikân 125, 126, 174, 205
İbn Havkal 124, 126, 174, 175
İbn Hazm 29, 64, 73, 212, 213, 223, 229, 233, 236, 250, 333, 334
İbn Hazm 29, 64, 73, 212, 213, 223, 229, 233, 236, 250, 333, 334
İbn Kuteybe 40, 41
İbn Miskeveyh 81, 82, 173, 241, 264, 330, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 356, 357, 358, 359, 369, 374, 375, 493
İbn Mukaffa 43
İbn Naima 47
İbn Rüşd 18, 24, 33, 50, 84, 85, 86, 87, 173, 213, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 285, 286, 330, 334, 416, 418, 454, 464, 469, 470, 488
İbn Sa'dân'ın İbn Zur'a 368
İbn Salâh 213, 236
İbn Seb 20
İbn Suver (Ebû'l-Hayr el-Hasan b. Suver) 368
İbn Teymiyye 21, 22, 209, 210, 211, 216, 217, 218, 224, 228, 230, 231, 233, 236, 237

İbn Zeyle 181, 184
İbn Zur'a 368
İbnü'n-Nedîm 43, 44
İbnü l-Heysem 48
İbnü l-İbrî 44
İbnü r-Râvendî 56, 57, 58, 59
İbnü'l-Hammâr 46, 180, 368, 375
İbnü's-Semh 369, 375
İbrahim 16, 44, 125, 126, 174, 175, 205, 264, 288, 310, 322, 373, 417, 419, 433, 434, 436, 437, 456, 469
İbrahim Medkûr 16
İbrânîce 183, 184
İcâd 263
icat 131, 137, 149, 450, 451
idam 450
iffet 342, 343, 346, 348, 349, 351, 352, 353, 380
İhdas 106, 151, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 163, 172, 447
İhsa 163
İhtirâ 263
İhvân-ı Safâ 5, 10, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 315, 316, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 374, 403, 405, 406, 407, 408, 418, 419, 492, 493
İhvânu's-Safâ 242, 323, 324
İhya'u Ulumi'd-din 338
İklim 73, 94, 119, 131, 137, 156, 256, 321, 343, 417
ilâhî töz 463
İlâhiyat ilimleri 249
İlcamu'l-Avam 424, 425
ilhad 56, 57, 72
İlhad tarihinde 57
ilham 88, 89, 104, 173, 187, 214, 388, 436, 454, 463
İlk akıl 115, 142, 202, 225, 230
ilk Arap filozofu 99
İlk Felsefe 102, 106, 109, 110
İlk hayatı 269
ilk islâm filozofu 9, 104, 105, 107
İlk Müdebbir 147
İlk Neden 103, 106, 110, 154, 202, 372, 382, 383, 388, 394
İlk Varlık 66, 86, 202, 203, 204, 223, 260, 264, 266, 290, 396, 397, 398, 447
illet 199
illet-i vücûdiyye 473
ilmü'n-nazar 465
ilmü't-tevhîd 465
İmam 20, 57, 72, 151, 152, 153, 156, 302, 303, 424, 464, 465, 467, 468, 470, 491, 492, 494
İmam A zam 467
İmam Nesefî 20
İmamu'l-Harameyn 423
inanç 28, 29, 30, 32, 33, 35, 58, 72, 134, 157, 158, 159, 160, 163, 167, 168, 172, 192, 315, 363, 364, 365, 402, 403, 429, 434, 454, 465, 483, 484

İncil 247, 258, 288
insan 4, 6, 7, 13, 19, 21, 23, 28, 32, 34, 50, 51, 55, 67, 72, 79, 80, 90, 91, 94, 95, 109, 114, 119, 123, 130, 132, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 162, 164, 166, 168, 170, 171, 174, 175, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 205, 212, 217, 222, 225, 227, 228, 229, 231, 247, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 281, 282, 285, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 299, 300, 304, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 329, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 365, 372, 373, 377, 378, 380, 383, 386, 387, 390, 392, 393, 394, 395, 397, 400, 401, 402, 406, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 433, 437, 438, 439, 445, 451, 453, 454, 456, 461, 462, 463, 467, 472, 474, 475, 477, 480, 482, 489, 493, 494
insan felsefesi 19, 323, 394
İnsan ruhu 7, 55, 273, 437
İran 9, 26, 41, 46, 49, 92, 247, 336, 366, 423, 435
İran-Sasanî Bilim ve Felsefesi 46
İsa b. Yahya 45
İsagoji 132
İsfehan 57
İskender Afrodisi 81
İskenderiye 41, 94, 124, 271
İslam Ahlâk 330, 333, 359
İslam ahlâk felsefesi 330, 333
İslâm bilim ve felsefesinin 14, 26, 27
İslâm coğrafyası 14, 82, 85, 241
İslâm devleti 41
İslâm dünyası 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 36, 37, 38, 43, 48, 49, 55, 59, 60, 61, 62, 77, 78, 81, 83, 84, 85, 87, 90, 104, 105, 182, 185, 187, 218, 224, 231, 232, 435
İslâm filozofu 9, 15, 16, 18, 39, 86, 104, 105, 107
İslâm Meşşâî geleneği 77, 84, 77
İslâm Stoacılığı 3, 81, 82
İslâm tıbbını 60
İsmâil b. Nûh el-Müntasır 180
İsmail Hakkı İzmirli 17, 22
İsmailî 18, 68, 69, 250, 298, 301
İsmâilî dâîler 179
İsmâilî görüşleri 179
İsmaililerin imamet öğretilerine 71
İspanyolca 183
istidlâlî düşünce ve rasyonalizmi 89
İşrâk 3, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94
İşrâkıyyun 93
İşrâki Hikmet 89

İşrâkilik 78, 87, 93
İtalyan Rönesans 37
İttisal 139, 150, 154, 163
İzafî 64, 65, 204, 352
İzafî yokluk 204
izafî zaman 65

J
j. Kraemer 16, 368
J.Schacht 16
Jüpiter 268, 318

K
Kâbil'in hasedi 275
Kabûs b. Veşmgîr 180
Kaderiyye 100
Kadîm 24, 25, 26, 37, 44, 48, 108, 220, 225, 227, 229, 259, 260, 265, 281, 291, 319, 369, 443, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 461, 468, 485
Kadim Yunan felsefesi 105
Kalp 146, 245, 246, 253, 255, 317
Kant 251
Kanun koyucu 151, 152, 153, 156
Kategoriler 5, 45, 128, 132, 133, 214
Kâtip Çelebi 36, 50
kavram 15, 31, 89, 113, 131, 132, 135, 151, 157, 192, 194, 199, 200, 210, 215, 267, 292, 364, 478
Kazanılmış ahlâk (el-ahlâku'l-mükteseb) 254
Kazvin 180
kelâm 19, 20, 21, 22, 23, 24, 35, 105, 109, 115, 124, 129, 158, 159, 160, 186, 209, 211, 268, 330, 370, 373, 393, 461, 468, 471, 479, 485, 487, 488, 489
kelam (logos) 465
kelâmcılar 21, 211, 214, 219, 220, 221, 225, 229, 231, 232, 233, 234, 235
Kelile ve Dimne 242, 259, 294
Kemâl 263, 286, 356, 372
Kemal Paşa-zâde 220, 226, 228
kesin bilgi 134, 136, 137, 141, 218, 221, 244, 412
Kesin tasdik 135, 136
Kevn ve fesâd (oluş ve bozuluş) 276
Kevn ve fesâd âlemi 264, 275, 280, 294, 385
Keyyaliye 69
Kıbrıs 41
Kıbrıslı Zenon 78
Kınalızade Ali Efendi 82
Kimyay-ı Saadet 425, 436
Kindî 4, 9, 18, 23, 39, 40, 41, 47, 50, 77, 82, 84, 85, 86, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 125, 182, 185, 196, 204, 286, 287, 319, 330, 332, 333, 341, 343, 344, 351, 353, 354, 369, 374, 393, 416, 461, 465, 467, 492
Kirmânî 61, 68, 72
Kişisel Siyâset 294
Kitâbû t-Tevhîd 28, 50
Kovulmuş şeytan 314
Kraemer 16, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 374, 377, 389, 394, 416, 418, 419
Kudüs 424
Kûmisi 369

Kur ân 9, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 94, 210, 219, 221, 223, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 259, 284, 409
Kur ân-ı Kerîm 27
kuru 67, 320
kuruluktur 67
Kusta b. Lûka 46, 59
Kuşeyri 423
Kutadgu Bilig 21
Kuteybe b. Müslim 42
kutsal öğreti (sacra doctrina) 463
Kuzeydoğu Afrika 41
küçük âlemdir 67
küllî nefs 62, 261, 265, 267, 270, 271, 291, 308

L

L. Gardet 16
L. Gauthier 16
Lambda 466
Latince 17, 26, 38, 46, 183, 184
Lehçe 183
Levh-i Mahfuz 455
leys 105, 106
liberal arts 462

M

I. Mervân 42
M. Horten 16
M. Wilpert 16
M.Fahrî 16
Ma'bed el-Cühenî 35
Ma'mure 164
Madde-sûret 139, 144, 145, 147
maddî hazlar 66
Maddiyyun 55
Magna Moralia 331
Mâhiyeti 3, 13, 186, 198, 200, 201, 202, 466, 467
Mahmûd el-Hudeyrî 16
Mahmut Kaya 50, 101, 488, 490
mahsûsât 382, 385, 472
Maimonides 466, 472
Makbul 135, 254
Makdisî 17, 244, 245, 374, 407
Mâkûller 150, 151, 155
Malebranche 475
Malik 285, 300, 410
Maniheizm 83
Manilik 288
Mansûr 28, 43, 44, 50, 179, 180, 181
Mansûr b. Nûh 180
Mantığa Giriş 45, 132, 205
mantık 4, 5, 29, 43, 60, 77, 80, 81, 82, 83, 86, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 174, 182, 183, 184, 187, 188, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 236, 237, 246, 249, 287, 358, 366, 369, 370, 371, 402, 407, 426, 427, 428, 478, 479, 481, 484
Mantık ilimleri 249
Mantıku'l-Meşrıkıyyun 90
marifet-i işrâk 90
marifetullah 462
Mars 268
Mâserceveyh el-Basrî 42
Mâşuk 263
matematik 24, 47, 61, 105, 127, 128, 130, 150, 181, 182, 188, 246, 247, 248, 266, 465, 477
Matematik İlimler 248
matematiksel ispatlamayı 130
Materyalistler 55, 272

Matr b. Ebi'l Gays 403
Maturidi 57, 58, 59
Mâtürîdiyye 28
Mazdekîler 368
me âd 183, 187
Me mûn 44, 180
Mead 268, 273, 456
Mecdüddevle Rüstem 180
Med 41, 391
Medicus 60
mefuldür 67
Mehdi 302
Meklâtî 228, 237
Meleke halindeki akıl 196
Merih Küresi 143
Merkür 268, 318, 344
Merverûz 56
Merzuban b. Adududdevle 241
Merzûkî 62, 63, 64, 65, 66, 71, 74
Meşhur bilgi 135
Meşrık 417
meşrik 173, 174, 235, 236
Meşşâî 3, 4, 5, 10, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 103, 123, 173, 205, 209, 210, 211, 216, 219, 221, 222, 225, 226, 229, 231, 287, 473
Meşşâî eserler 211
Meşşâî okulu 83
Meşşâîye 89
metafizik 4, 5, 19, 24, 33, 38, 46, 55, 59, 60, 61, 82, 85, 86, 93, 104, 106, 110, 113, 124, 127, 128, 130, 139, 140, 143, 144, 150, 155, 156, 157, 158, 167, 168, 182, 183, 184, 188, 191, 198, 199, 205, 209, 210, 215, 232, 249, 259, 262, 263, 272, 283, 285, 311, 331, 334, 336, 339, 347, 350, 355, 371, 372, 393, 395, 396, 397, 430, 431, 433, 450, 456, 457, 462, 465, 477, 481, 488, 491
Metafizika 45, 214
metodoloji 127, 461
Mezâr-ı Şerîf 179
Mezopotamya 41
Mısır 41, 49, 74, 94, 119, 125, 244, 322, 323, 324, 325, 347, 359, 417, 424, 435, 456, 491, 492
Mi'yar 339
microcosmos 82
Mihne 47
Mikrokozmos 316
mille 4, 124, 151, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 174, 235, 236,
millet 14, 77, 128, 161, 162, 164
Mir Damâd 18
Mizân 258
Molla Sadrâ 23, 287
Monoteist 466
Moses Maimonides 466
Mu tasım 100, 490
Mu tezile kelamcıları 81
Mu tezilî 23, 56, 241
Muattıla 55
Mucize 69, 234, 235, 436, 437
Muhammed b. Hannefiye
Muhammed b. Musa 45
muhtar 450
Muhteri 259, 260
Muhyiddin İbn Arabî 486
Mukaddesî 244, 245
Mukarreb Melek 455
Munkız 7, 236, 250, 425, 427, 428, 431, 433, 436, 456, 484

Musa 45, 68, 310, 466
Musa İbn Meymun 466
Mûsiki 181
Mutahharûnun 284
Mutezile 4, 5, 56, 57, 59, 61, 100, 102, 103, 211, 222, 375, 408, 424, 432, 450, 462, 465, 466, 467, 468, 470, 475, 476, 479, 482
Mutezile alimleri 468
Mutezile kelam ekolü 59
Mutlak irade 228
mutlak mekân 62
mutlak yokluktan 63, 65
Mutlak Zaman 62
Mutluluk 79, 80, 82, 108, 141, 148, 149, 150, 158, 169, 170, 172, 196, 258, 276, 277, 278, 279, 284, 300, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 322, 331, 332, 333, 334, 336, 345, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 372, 381, 384, 389, 412, 478
Mücessime 35
Mükevvin 260
Mülâzeka 106
Mülhid 59, 67, 68, 71, 219, 452
Mülhit 61, 67, 68, 69, 70, 71, 72
Mülhitler 55, 403
Mülk 30, 296, 298, 301, 303, 305, 307, 410, 424, 426
Mümkinü'l-vücûd 199
Mümkün 14, 21, 30, 38, 40, 62, 64, 87, 88, 91, 92, 105, 107, 111, 126, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 159, 162, 168, 188, 191, 192, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 213, 217, 220, 223, 224, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 263, 265, 270, 271, 272, 278, 281, 288, 293, 306, 315, 335, 336, 339, 350, 356, 367, 368, 383, 387, 391, 395, 397, 398, 401, 404, 405, 406, 410, 412, 416, 437, 440, 442, 443, 447, 448, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 463, 473, 474, 475, 477, 478, 480, 481, 482, 484, 487
Müneccimler 165, 407
Mürcie 100, 408
Mürekkep 63, 66, 67, 271, 316, 451, 452
mürit 450
Müslüman felsefesi 17
Müslüman filozoflar 33, 39, 84, 354, 364, 428, 461, 464, 470, 484
Müspet bilimler 77
Müstefâd (kazanılmış akıl) 139, 151, 196
Müşebbihe 35
Müşteri Küresi 142
Müteellih 343
Mütefelsife 256, 283, 285
Mütekellim/ Feylosûf 469
mütekellimûn 19, 464, 472, 474
Mütevekkil 47, 100
Müzik 46, 60, 128, 477

N

Nasır-ı Hüsrev 62, 66, 71, 72
Nâsır-ı Hüsrev 18, 63, 64, 65, 74
Nasıruddin et-Tûsî 71

natüralizm 59
Nazar 31, 369, 388, 427, 465
Nazarî akılın 139
Nazarî erdem 150, 344
Nazari kuvvet 342
Nazarî ve amelî hikmet 347
Nazarîyat 137
Nebevî hilafet 303
necde 106
Necran Hıristiyanları 466
nefis 62, 66, 102, 110, 114, 115, 118, 203, 255, 266, 268, 298, 333, 344, 411, 481
Nefsin bir bilici (el kuvvetü'l alime) 347
Nehrcûrî 246
Nemesius 38
Nesâ 180
Nişabur 424
Nizamiye medresesi 424
Nizamû'l-Mülk 426
Nizamülmülk 21, 424, 434
Nous 141, 142, 472
Nuh 288, 309, 310
nübüvvet 6, 15, 61, 71, 86, 118, 123, 143, 153, 173, 182, 187, 279, 302, 303, 309, 311, 312, 313, 388, 408, 476, 480, 489
nübüvvetin 69, 153, 186, 311, 475

O

O. Leaman 16
Occasionalism 475, 488
Organon 43, 86, 123, 131, 132, 214
Orta Asya 41, 49
Ortaçağ 21, 26, 31, 38, 123, 173, 175, 185, 248, 490, 493
Ortaçağ Avrupa sı 38
Ortaçağ Batı dünyası 185
Ortaçağ Yahudi ve Skolastik filozofları 173
Ortak duyu 138, 190
Ortodoks 83
Oryantalist zihniyet 24, 26
oryantalizm 25, 26, 493
Osman ed-Dımeşkî 46
Osmanlı 19, 20, 36, 82, 491
otobiyografi 124

Ö

Ömer b. Abdülazîz 42
Ömer b. Sehlân es Sâvî 374
Özbekistan 179
Özdeş 130, 142, 143, 355, 383, 403
Özel Siyâset 294

P

P. Adamson 16
P. Vausteenkiste 17
P. W. Kutsch 16
Pappus 46
Partların 41
pasif 37, 67, 71, 223, 224, 225, 226, 356, 406
Paul Kraus 72, 73, 74, 331
Paulus Aegin 46
Perikles Atina sı 37
Peripatosçular 83
Pers Kralları Tarihi 43
Pers Sasani İmparatorluğu 41
Peter Adamson 21, 49, 50
peygamber 4, 6, 30, 34, 35, 41, 68, 70, 85, 99, 139, 150, 151, 153, 158, 159, 163, 164, 210, 213, 232, 234, 246, 271, 280, 292, 299, 300, 301, 304, 309, 311, 312, 313, 340, 404, 405,

406, 407, 408, 409, 412, 414, 415, 434, 455, 464, 475, 476, 477
Philo 73, 108
Philon 403
Philoponus 46
Pisagor 344, 350
Plâton un psikoloji ve ahlâkî fikirlerine 61
Plotinus 38, 46, 47, 105, 141, 142, 185, 259, 261, 262, 385, 386
Plutarkhos 59
Poetika 128, 132, 331
Porphyry 46
Pratik Bilimler 248
Proclus 46
Ptoleme 42
Putperest 210
Pythagorasçı ruh anlayışlarını 115

Q

Quadrivium 248
quantum 267

R

R.Arneldez 20
R.P. Chenu 16
Rafizilere 56
Raghensis 60
Râgıb el İsfahânî 333
Ravend 57
raviyye 106
Râzî 3, 20, 22, 23, 48, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 182, 183, 184, 205, 358, 466, 477, 479, 480, 485, 486, 487, 489, 490
Razi metafiziği 486
re y 31, 410, 428
Reddiye 56, 57, 69, 72, 101
Resail 74, 82, 343, 347, 357, 456
Revakıyye 78
Revâkıyye/Stoacılık 78
Rey 60, 68, 180, 387, 408
Rhazes 60
Richard C. Taylor 21, 49, 50
Risâlâtü Câmiati'l-Câmia ev Zübdetü Resâili İhvâni's-Safâ 251
risalet 118
Rivâkıyye 93
Rivend 56, 57
Riyâziyyât 182, 183, 184
Rodos 41
Roma döneminin 78
Romalılar 41
Rosenthal 31, 50
Rönesans ve Aydınlanma dönemi 173
ruh dinginliği 78
Ruhaniyyûn 78
Rusça 183, 184

S

S. Dünyâ 16
S. H. Nasr 16, 490
S. Pines 301
Saadetü'l-ulyâ (en yüce mutluluk) Saadetü'l-ulyâ 354
Saadetü'l-uzmâ 354
Sabiîler 368
Sâbit b. Kurre el-Harrânî 46
Sabit yıldızlar 142, 203, 268
Sabit Yıldızlar Küresi 142
Sâbûrhâst 182
sacra doctrina 462, 463, 464
Sadreddîn 19
Sadruşşerîa 19
Sahte filozofları 283, 285

Sâid b. Ahmed el Kurtubî 373
Saint Thomas 187, 466
salah 74
Salaman ile Absal 90
Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr 179
Samsamuddevle 241, 243
Sâni-i Hakîm 280
Sanskritçe 43, 44
Sasani Prensesi Şâhâfiriz 42
Satürn 268, 318
Sayısal sembolizme 317
Saymerî 377, 378, 379, 380, 381, 382, 394, 398, 403
Schacht 16, 20
Sebeplilik 5, 110, 141, 217, 221, 226, 231, 232, 233, 234, 235, 433, 434, 449
Selefi düşünce 466, 467
Selefîler 22
Selefiye 223
Semavî Akıllar 203, 204
Semavî cisimler 203
Semnîkân 180
Seneca 82
Seneviyye (Düalistler) 222
Sevgi/aşk 167
Seyfüd Devle 125
Seyyid Şerif 20, 480
Seyyid Şerif Cürcânî 480
Seyyide 180
Sezgi 88, 139, 197, 214, 388
Sıddıki 340
Sıffîn savaşıyla 34
Sınırlı Zaman 65
Sırat 258, 281
Sıvânü'l-Hikme 365, 366
Sicilya 41
Sicistanî 6, 332, 363, 365, 366, 369, 375, 388, 392, 394, 402, 403, 418
Siddhanta 44
Simlicius 46
Sind-hind 44
siyaset felsefesi 6, 123, 292, 371, 493
siyasetle 127, 330, 371
Siyasetnâme si 21
Sofistik Deliller 128, 132, 134
soğukluk 67, 274, 406
Soğutça 124
Sokrates öncesi doğa filozofları 80
sophia 108
Sosyal Hikmet (Medeni Hikmet) 347
Spekülatif bilimler 465
Spinoza 85, 187
Stoa 3, 78, 79, 80, 81, 82, 174
Stoa felsefesi 78, 79, 80, 81, 82
Stoacı filozofları 81
Stoacılık 78
Stoalı 79, 80, 281
Sudûr 5, 66, 103, 105, 141, 142, 173, 202, 203, 225, 226, 230, 231, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 286, 356, 383, 393, 436, 447, 449, 455
Sultan Melikşah 424
Summa Theologia 462
sûret 106, 113, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 193, 194, 249, 378, 384, 390, 414, 442
Suriye 41, 49, 125
Sühreverdî 18, 20, 23, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 215, 216, 250
Süleyman 6, 10, 35, 50, 243, 244, 245, 301, 302, 310, 332,

333, 335, 358, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 389, 391, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 401, 403, 405, 407, 409, 411, 413, 415, 417, 418, 419, 456, 479, 485, 487, 490
Sünnet 9, 34, 40, 77, 100, 157, 223, 263, 331, 428, 429, 430, 435, 462, 465, 468, 469, 475
Sünni 56, 71, 468, 480
Süryanî mütercim 211
Süryanice 44, 45, 47, 468
Süryanîlere 125

Ş

Şakkân 180
Şam 41, 125, 424
şehir 100, 128, 129, 137, 148, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 274, 275, 294, 295, 297, 307, 317, 334, 350
Şehrazûrî 374
Şehrezûrî 94, 244
Şehristânî 22, 225, 237, 245, 466, 480, 485, 489
Şemsüddevle 180, 181
Şer'î ibadet 254
Şerhu'l-mevâkıf 480, 490
şeriat 40, 157, 234, 378, 380, 409, 410, 414, 479
Şerîat Sahibi 254, 313
Şey 23, 26, 27, 28, 33, 39, 40, 47, 62, 63, 65, 70, 79, 81, 84, 86, 93, 99, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 124, 131, 135, 136, 140, 141, 155, 166, 167, 170, 187, 190, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 222, 226, 227, 230, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 269, 270, 272, 274, 276, 277, 279, 280, 283, 290, 305, 306, 307, 316, 337, 355, 379, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 390, 391, 392, 397, 399, 405, 407, 410, 411, 412, 414, 426, 430, 431, 435, 437, 440, 442, 444, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 461, 467, 469, 472, 473, 474, 475, 476, 480, 481, 482, 485, 487
Şeyh Ebû Sa'd ed-Dahdûk 181
Şeyhu l-İşrâk 89
Şeytanın kibri 275
Şia mezhepleri 288
Şihabuddin Yahya Suhreverdî 477
Şiî 44, 56, 126, 241, 297, 298, 301
Şiî-Nevbahtî 44
Şii-Rafizi 56

T

Taakkul 139, 152
Tâberân 181
Tabiat felsefesi 60, 83
Tabiî İlimler 249
Tabiî seçkinleşme (selection naturelle) 252
tabiiyyûn 59

Tâcüddîn es-Subkî 15
Tâhâ 16
Tahayyül 4, 90, 106, 130, 138, 139, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 163, 190, 378, 383, 476, 477
Tahayyül Yetisi 4, 150, 151, 153, 154, 155, 163
Tahrifçiler (muharrife) 167
Tahsil 60, 99, 127, 128, 139, 162, 254, 345, 348, 354, 388, 468
Tahyil 135, 159
Talebu'l-hikme 282
Tamm 263
Tanrı 5, 6, 55, 59, 65, 66, 79, 80, 85, 86, 91, 110, 116, 140, 141, 142, 143, 147, 150, 174, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 219, 223, 224, 226, 227, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 279, 280, 282, 283, 286, 287, 290, 291, 308, 310, 311, 314, 315, 318, 319, 325, 338, 358, 359, 365, 373, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 416, 461, 462, 463, 464, 465, 470, 471, 472, 474, 475, 477, 478, 492, 493
Tanrı'nın iradesine 79, 80
Tara Chand 16
Târîhu'l Etibbâ 374
Tasavvuf 19, 20, 21, 22, 23, 24, 35, 92, 109, 248, 257, 330, 376, 424, 425, 431, 456, 462, 486
Tasavvur 4, 81, 117, 118, 132, 135, 138, 152, 169, 172, 200, 262, 277, 294, 295, 311, 320, 347, 443, 455
taşma 143, 202
tedebbür 31
tefekkuh 31
tefekkür 9, 29, 31, 51, 190, 245, 344, 350, 365, 380, 385, 415, 463, 468
Tefrit 117, 335, 337, 342, 346, 348, 349
tefsîr 19
Tehafüt geleneği 85
Tehâfütü'l-Felâsife 18, 209, 236, 435, 483, 490
Tehzibu'l-Ahlâk 335, 356
Teist 219, 226
Tekvîn 204
Telvihat 91
Temsil 20, 22, 41, 92, 124, 157, 158, 159, 173, 196, 204, 211, 233, 241, 314, 315, 365, 366, 392, 411, 414, 466
Teoloji 110, 263, 373, 462, 463, 464, 465, 466, 477, 487
Teorik akıl (el-aklü'n-nazarî) 191
Tercüme faaliyetlerinin 104, 241
Tertibü's Saade 336
Teselsül 201, 227
tevehhüm 106
Tevhid ehli 58
tevhîdin 34, 401
tevhit 15, 400
Tevrat 247, 258, 288
tezekkür 31
Themistius 38, 45, 46, 480

Theodosius 46
theologia 462, 463
Theon 46
Theoprastus 46
Thomas Aquinas 205, 462, 463, 466
Timaisos 157
Timokrasi 169
tînet 106
Topikler 128
Toprağın tabiatı soğuk 67
toprak su hava ateş 63
Trivium 247
Tûs 180, 423, 425
tümel akıl 86

U

Uhrevî mutluluk 279, 305, 306
unsur 13, 67, 78, 106, 144, 268, 299, 321, 329, 380
Urduca 184
Urmevî 486
Ustuvanî 78
Ustuvaniyyûn 78
usûl-i fikh 19, 20
usûlü'd-dîn 465
Utarid Küresi 143

Ü

Ümmet 15, 17, 158, 160, 161, 164, 252, 298, 302, 303, 309, 408
Üstüvani 82

V

Vâcibü'l-vücûd 199
Vad'iyye risâleleri 20
Vahdet-i Vücut 433
Vahiy 30, 32, 33, 139, 143, 154, 155, 173, 204, 246, 248, 255, 258, 284, 288, 289, 303, 308, 309, 311, 312, 388, 404, 405, 407, 408, 409, 414, 415, 453, 454, 455, 464, 469, 472, 476, 477
Van der Bergh 16, 20
Van Steenberghen 16
varlık 9, 14, 19, 23, 27, 29, 30, 34, 36, 40, 55, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 82, 85, 86, 95, 106, 107, 109, 110, 114, 128, 131, 136, 137, 140, 141, 144, 146, 148, 149, 155, 165, 184, 188, 189, 191, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 252, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 270, 271, 273, 274, 281, 284, 290, 300, 304, 306, 313, 315, 316, 329, 331, 333, 344, 349, 350, 356, 357, 365, 369, 373, 383, 384, 385, 386, 390, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 409, 411, 416, 430, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 449, 451, 452, 454, 455, 456, 461, 465, 470, 472, 477, 478, 481, 487
Varlık 9, 14, 19, 23, 27, 29, 30, 34, 36, 40, 55, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 82, 85, 86, 95, 106, 107, 109, 110, 114, 128, 131, 136, 137, 140, 141, 144, 146, 148, 149, 155, 165, 184, 188, 189, 191, 199, 200, 201, 202,

203, 204, 205, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 252, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 270, 271, 273, 274, 281, 284, 290, 300, 304, 306, 313, 315, 316, 329, 331, 333, 344, 349, 350, 356, 357, 365, 369, 373, 383, 384, 385, 386, 390, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 409, 411, 416, 430, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 449, 451, 452, 454, 455, 456, 461, 465, 470, 472, 477, 478, 481, 487
varlık felsefesi 19
Vâsık 100
Vâsıl b. Atâ 35, 100, 466
Venüs 268, 318
Voltaire 251
Vücud 140, 261, 263, 300, 317, 440, 441, 442, 443, 451, 452
vücûd 106, 113, 140, 199, 200, 473

W
Wilpert 16, 20

Y
Yahudi 14, 17, 42, 173, 247, 466, 472, 490
Yahudi ve Hıristiyan filozofların 14
Yahya b. Adî 46, 125, 126, 345, 346
Yahya el-Bermekî 44
Yahyâ en-Nahvî 81, 374
Yaratıcı nın hikmeti 66
yaratma 61, 65, 95, 220, 231, 261, 263, 266, 267, 445, 473, 474
yaratmanın 63, 153, 263
yaşlık 67, 406
Yeni Eflatuncular 83
Yeni Eflâtunculuğun 141
Yeni Farsça 44
Yeniplâtoncu 59
Yetkin/olgun toplum 161, 162
yokluk 106, 134, 200, 201, 204, 226, 260, 262, 280, 307, 386, 450, 474
Yuhanna (Yahyâ) b. Mâseveyh 44
Yuhanna (Yahya) b. el-Bıtrîk 44
Yuhannâ b. Haylân 124
Yunan dünyasında 14
Yunan felsefesi 14, 37, 59, 84, 104, 289, 403
Yunan filozofları 39, 59, 402
Yunan mucizesi 25
Yunanca 15, 17, 27, 37, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 84, 105, 131, 175, 186, 212, 284, 332, 462, 464, 468
Yusuf Has Hacip 21

Z
zahl 106
Zanadıka 55
Zekeriyya er-Râzî 477
Zerdüşt 247, 259, 288
Ziyârî Devleti 180
Zoolojiye 45
Zorba şehir 170
Zorunlu 17, 28, 33, 62, 64, 85, 86, 111, 129, 130, 134, 136, 139, 140, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 159, 162, 168, 169, 191, 198, 199,

200, 201, 202, 203, 205, 215, 216, 219, 222, 223, 225, 231, 232, 234, 235, 258, 304, 353, 388, 398, 399, 404, 436, 439, 442, 443, 444, 448, 452, 453, 475, 476, 477, 478, 481, 487

Zorunlu Varlık 85, 86, 140, 199, 201, 202, 203, 205, 222, 223, 304, 477, 478
Zosimos 42
Zuhal Küresi 142
Zühre Küresi 143

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya

1967 yılında Konya/Yunak'ta doğdu. 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını 1994'te, doktorasını 1999'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. 2004 yılında doçent, 2009 yılında profesör oldu. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi görev yapmaktadır. Yayımlanmış 8 kitabı ve çeşitli akademik dergilerde makaleleri bulunmaktadır. Yayınlanmış kitapları şunlardır: *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); *Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Şemseddin Günaltay,* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003); İhvân-ı *Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003); Şems-Mevlânâ Dostluğu Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007); *Yitik Bilgi ve Hikmet*, Ankara Nasihat Yayınları, 2007); *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri* –İhvân-ı *Safâ Modeli*-, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008); İlkçağ Felsefesi Tarihi, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); İrfan ve Hikmet Peygamberi, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); İzmirli İsmail *Haqqi His Life, Works and Views*, Translated by Erdinç Atasever, insan publications (yayımlanma aşamasında). Çalışma konuları şunlardır: Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Felsefî Hayat, İlkçağ felsefesi, Ortaçağ felsefesi İhvan-ı Safa Felsefesi, İslâm Siyaset Felsefesi, Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi Düşünce Hareketleri, Mevlânâ, Oryantalizm, İslâm ve Bilim.

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nü bitirdi (1990). Mezuniyetinin ardından dil ile ilgili ve bilimsel çalışmalar yapmak üzere bir yıl Mısır'da (Kahire) bulundu (1991-1992). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını (1993) ve doktorasını (1998) tamamladı. 1992-2000 yılları arasında T.D.V. İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) İslam Felsefesi alanında araştırmacı olarak çalıştı. Bu süre içerisinde sahasıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere bir yıl İngiltere'de (Londra) bulundu (1995-1996). İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilimdalı'nda Yardımcı Doçent (2001), Doçent (2006) ve Profesör (2011) oldu. Halen bu kadrodaki görevini yürütmekte olan Alper, 2007'de Radboud University'de (Hollanda) kısa süreli misafir öğretim üyesi,

2008'de The Catholic University of America'da (Washington, D.C.) kısa süreli misafir araştırmacı ve 2008-2009'da da Yale University (New Haven, Connecticut), Near Eastern Languages and Civilizations Bölümü'nde bir akademik yıl misafir araştırmacı hoca olarak bulundu. Uzmanlık ve ilgi alanları klasik ve modern İslâm felsefesi, mukayeseli İslâm ve Batı felsefesi, Osmanlı düşüncesi ve metafelsefedir. The International Society for Islamic Philosophy'nin (ISIP) kurucu üyeleri arasında yer alan Alper'in neşredilmiş pek çok kitabı ve ulusal ve uluslararası makalesi bulunmaktadır.

Prof. Dr. İsmail Taş

Afyon/Bolvadin doğumludur. İlkokulu ve İmam Hatip Lisesini Bolvadin'de tamamladı. 1989 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1992 yılında yüksek lisansını, 1999 yılında doktorasını tamamladı. 1993'ün sonunda SÜ. İlahiyat fakültesine araştırma görevlisi olarak atandı. 1995- 1996 yılında doktora çalışması nedeniyle Çuvaşistan ve Tataristan'da bulundu. 1999'da "Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji" çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1999-2001 yılları arasında Kırgızistan/Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyeliği ve dekan yardımcılığı görevlerinde bulundu. 2006'da doçent, 2012 yılında profesör olan TAŞ, evli ve dört çocuk babası olup, halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi anabilim dalı başkanı olarak bilimsel çalışmalarını devam ettirmektedir.

Doç. Dr. Gürbüz Deniz

1965 Erzurum-Oltu doğumlu, 1988'de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu. !994'de Yüksek Lisans, 2000 yılında doktorayı tamamladı. 2010 yılında doçent oldu. Yayınlanmış kitapları:

1) Kelam-Felsefe Tartışmaları

2) İnsan Hürriyetinin Metiafizk Temellleri

Ayrıca 10'un üzerinde yayınlanmış akademik makaleleri bulunmaktadır.

"Yeniden Fususu'l-Hikem" adında tamamlanmış bir çalışması bulunmaktadır. Şu an "Filozofların Akaidi" adlı bir eser üzerinde çalışmaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilimdalı'nda öğretim üyesidir. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Doç. Dr. Hüseyin Karaman

Trabzon Vakfikebir'de doğdu. 1992 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1996'da yüksek lisansını, 2002 yılında doktorasını tamamladı. 2008 yılında docent oldu. Halen Rize Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev

yapmaktadır. Çalışma alanları şunlardır: Nurettin Topçu, Ebu Bekir er-Razi, İbn Meymun, Metafizik, Ahlak Felsefesi, Din-Felsefese İlişkisi.

Doç. Dr Müfit Selim Saruhan

20 Mayıs 1969 tarihinde Bitlis'te doğdu. 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1994 yılında "İslam Düşüncesinde İsti'are (Metafor)" konulu teziyle Yüksek Lisansını, 2000 tarihinde ise "İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet" konulu teziyle doktorasını tamamladı. 2008 de Doçent oldu. Yayınlanmış dört kitabı bulunmaktadır: İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet Ankara, 2005; İslam Düşüncesinde İstiare-Metafor- Ankara 2005;

İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan, İlahiyat Yay. Ankara 2005; İslam Meşşai Felsefesinde Filozof, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2010/ Alanı ile ilgili ulusal ve uluslararası hakemli dergilerde makaleleri yayınlanmış olup ulusal ve uluslar arası sempozyum ve kongrelerde tebliğler sunmuştur.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesidir.

Doç. Dr. Fatih Toktaş

1969'da İzmir'de doğan Fatih Toktaş, 1991'de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1996'da "Farabi'nin Eylemsel Felsefesinde Ahlak ve Siyaset İlişkisi" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2001'de "Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler" adlı teziyle de doktorasını yaptı. 1993-1994 akademik yılında Milli Eğitim Bakanlığı bursuyla Mısır'da İslam Felsefesi ile ilgili çalışmalar yaptı. 18.06.1992 tarihinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi Tarihi Anabilim dalında başladığı araştırma görevliliğini, 18.07.2005 tarihine kadar sürdürdü2005-2006 öğretim yılının birinci döneminde Kırgızistan Osh İlahiyat Fakültesinde misafir öğretim üyesi olarak görev yapan Toktaş, 2006-2009 tarihleri arasında İzmir'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak çalıştı. 16.09.2009 tarihinden itibaren Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Felsefe Tarihi Anabilim dalında görev yapmakta olup İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Doç. Dr. Enver Uysal

1958 Kırklareli/Vize'de doğdu. 1976'da Edirne İmam Hatip Lisesini, 1980'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdi. 1982'de U.Ü. İlâhiyat Fakültesine İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi olarak intisap etti. "İhvân-ı Safâ Metafiziği" üzerine Doktora çalışması yaptı. 2002-2003 Öğretim yılında Tükmenistan Mahdumkulu Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde konuk öğretim üyesi olarak çalıştı. Kısa bir süre İngiltere ve Almanya'da branşı ile ilgili araştırmalarda bulundu. Halen

U.Ü. İlâhiyat Fakültesinde İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem* (Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998) ve *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Emin Yayınları, Bursa 2007) adlı kitaplarıyla branşı ile ilgili birçok makalesi vardır.

Doç. Dr. Eyüp Bekir Yazıcı

01.01.1968 tarihinde Trabzon'un Akçaabat ilçesine bağlı Darıca Beldesinde doğdu. İlköğretimi Darıca'da, ortaokul ve liseyi Akçaabat İmam Hatip Lisesinde tamamladı. Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültesinden 1991 yılında mezun oldu. Sekiz yıl Erzurum Cumhuriyet Lisesinde Din kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yaptı. Bu arada Atatürk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Hadis ve İslam felsefesi alanlarında yüksek lisans eğitimlerimi tamamladı. 2005 yılında İslam felsefesi alanında doktor, 2010 yılında doçent unvanı aldım. Halen Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Yrd. Doç. Dr. Şenol Korkut

1974 yılında Tokat-Almus'ta doğdu. 1992'de Tokat İmam-Hatip Lisesi ve 1997'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Lisansüstü çalışmalarına Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda devam etti ve "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri" adlı doktora tezini hazırladı. 2001-2006 yılları arasında aynı anabilim dalında araştırma görevliliği yaptı. 2006-2009 tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Dışilişkiler Dairesi'nde çalıştı. 2009 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. Halen aynı görevini sürdürmektedir.

Yrd. Doç. Dr. Şamil Öçal

1999 Yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri" adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 2004-2008 yılları arasında T. C. New York Başkonsolosluğunda Eğitim Ataşesi olarak görev yaptı. 2009-2010 Yılları arasında Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2011 Yılında Kentucky Üniversitesi Felsefe Bölümünde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir. "İslam Düşüncesi ve Dünyevileşme" konusunda yayınlayacağı kitap için çalışmalarına devam eden Öçal Etienne Gilson'ın "Ortaçağ Felsefesinin Ruhu" adlı eseri ile, S. Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman editörlüğünde hazırlanan İslam Felsefesi Tarihi" adlı eseri Tuncay Başoğlu ile birlikte tercüme etti.