

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İslâm Felsefesi Tarihi

Doç. Dr. Cevdet KILIÇ



İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

Doç. Dr. Cevdet KILIÇ





NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ.

YAYIN NO.: 1114

Beşeri Bilimler No.: 80

ISBN : 978-605-320-019-2

© 1. Basım, Ocak 2015

İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

Doç. Dr. Cevdet KILIÇ



Copyright 2015, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ. SERTİFİKA NO.: 20779

Bu baskının bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Nevzat Argun -nargun@nobelyayin.com-

Dizi Editörü: Taliha Aslan -taliha@nobelyayin.com-

Redaksiyon: Gönül Ekici -gonul@nobelyayin.com-

Sayfa Tasarımı: Tarkan Kara -erdal@nobelyayin.com-

Kapak Tasarımı: Sevgi Pınar Özen -pinar@nobelyayin.com-

Baskı Sorumlusu: Halil Yeşil

Baskı ve Cilt: Hazar Reklam Matbaacılık Sertifika No.: 26482

Kazım Karabekir Cad. 7/56-57 İskitler / Ankara

Dağıtım: Volkan Kurt -volkankurt@nobelyayin.com- +90 312 418 20 10

Emrah Dursun -emrah@nobelyayin.com-

Çetin Erdoğan -cetin@nobelyayin.com-

Serhat Geçkaldı -serhat@nobelyayin.com-

Tanıtım: Sadık Küçükakman -sadik@nobelyayin.com-

Yavuz Şahin -yavuz@nobelyayin.com-

Onur Uysal -onur@nobelyayin.com-

Emre Akkuş -emre@nobelkitap.com-

Sipariş: -siparis@nobelyayin.com-

e-satış: -esatis@nobelkitap.com-

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Kıbç, Cevdet.

İslâm Felsefesi Tarihi / Cevdet KILIÇ

1. Basım, XVI+370 s., 13,5x21,5 mm

Kaynakça var, dizin yok.

ISBN 978-605-320-019-2

1. İslâm Felsefesi 2. Müslüman Filozoflar 3. Meşşailik 4. İsrakilik 5. Tasavvuf



NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ.

Ankara Dağıtım Kültür Mah. Mehurpaşa Cad. No.: 74 B-01/02 Kızılay / ANKARA

Tel: 0312 418 20 10 Faks: 0312 418 30 20 / www.nobelyayin.com nobel@nobelyayin.com

Merkez İOSB Abdülkadir Geylani Cad. No.: 2/A Osun / ANKARA Tel/Faks: 0312 386 00 91

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

ÖN SÖZ

İslâm Felsefesi, felsefe tarihinin en önemli ve en zengin düşüncesidir. Bugün "İslâm Düşüncesi" dediğimiz ve İslâm dünyasının tarihi, coğrafi ve dini kesitinin bütününde en önemli bir kısmı teşkil etmiş ve tarihte çok önemli rol oynamıştır.

İslâm felsefesi;

1. Kur'an'ın ve Sünnet'in öğretilerinin medeniyete dönüştürülmesinde en büyük katkıyı yapmıştır.

Bunun yanı sıra başta;

2. Yunan düşüncesi olmak üzere unutulmaya yüz tutmuş eski düşünceleri canlandırarak, yeniden düşünce dünyasına ve tarihe kazandırmıştır.

Bu kadarla da kalmamış;

3. Felsefi düşünceye yeni ve özgün düşünceler katmıştır.
4. Ayrıca Yahudi ve Hristiyan düşüncelerine tesir ederek bu kültürlerde de felsefe geleneğinin ve aklî düşüncenin ortaya çıkmasına etkin rol oynamıştır.

İşte bu ve benzer nedenlerden dolayı İslâm dünyasında, Batı'da İslâm düşüncesi üzerine çalışmalar gittikçe artan bir ilgi ile devam etmektedir. Bugünün düşünce akımlarını anlayabilmek ve

gelecek için düşünce üretebilmek için geçmişin iyi bilinmesi ve eleştirel bir gözle iyi tahlil edilmesi gerekir.

İslâm Felsefesi, insanlık düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Batı dünyasının, Orta Çağ'ın karanlık döneminden İslâm Felsefesinin aktarımıyla kurtulabildiklerini kendileri itiraf etmektedir. Bu açıdan, Orta Çağ ve hatta modern dönem Batı Felsefesini anlamak ve değerlendirebilmek için İslâm Felsefesini de iyi bilmek gerekir.

Batı kültür ve düşüncesinin bir ayağı Yunan-Roma medeniyetine dayanırsa da, diğer ayağı hiç şüphesiz İslâm düşüncesine dayanır. Hatta Batı, Yunan düşüncesini bile Orta Çağ'da İslâm Felsefesi ve filozofları yoluyla öğrenmiştir.

İslâm Felsefesi bugün Müslüman dünya için de aynı şekilde önemlidir. Çünkü günümüz İslâm dünyasının yeniden felsefî ve bilimsel atılımına ihtiyacı vardır. Bu da, ancak geçmişin felsefî ve bilimsel mirasının yeniden keşfi, gözden geçirilmesi ve canlandırılması üzerine kurulabilir.

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim: İlahiyat fakültelerinde İslâm Felsefesi anabilim dalları bulunmaktadır. Bu anabilim dallarında *İslâm Felsefesine Giriş* ve *İslâm Felsefesi Tarihi* dersleri okutulmaktadır. Son zamanlarda bu dersin müfredatına yönelik önemli eserler ve araştırmalar da yayımlanmıştır. Fakat bu eserler İlahiyat bilgisine, İslâm Tarihine, İslâm Felsefesinin kavramlarına ve problemlerine vakıf kimselerin anlayacağı bir dil ve üslupla yazılmıştır.

Ancak felsefe bölümü öğrencisi, bu eserleri anlamaya yönelik bilgisel, tarihsel, kavramsal ve problematik olarak bir alt yapıya yeterince sahip değildir. Hem gerekli bu altyapıyı tamamlamak hem de İslâm felsefesinin daha iyi anlaşılmasına bir katkı sağlamak amacıyla böyle bir eser kaleme almış bulunmaktayız.

Elinizdeki bu kitap, öncelikle felsefe bölümü öğrencileri hedef kitle olarak seçilmiş olsa da, İslâm Felsefesine ilgi duyan herkes için bir el kitabı niteliğinde hazırlanmıştır.

Bu kitapta;

- ❖ İslâm Felsefesinin anlamı ve kapsamı nedir?
- ❖ İslâm dünyasında felsefî düşüncenin ortaya çıkmasında etkili olan unsurlar nelerdir?
- ❖ İslâm Felsefesi farklı kültür ve medeniyetlerden etkilenmiş midir? Etkilenmiş ise bunlar hangileridir? Bu etkilenme hangi yollarla gerçekleşmiştir?
- ❖ İslâm Felsefesi tarihinde ortaya çıkmış olan ekoller ve temsilcileri kimlerdir?
- ❖ Felsefe Tarihinin en önemli ayağı olan VIII-XV. yüzyıl İslâm Felsefesi ve bilimine etkisi ve katkısı olan büyük filozoflar kimlerdir?
- ❖ İslâm düşüncesinin bir parçası olan tasavvuf düşüncesi nedir, nasıl ortaya çıkmıştır ve temsilcileri kimlerdir?
- ❖ İslâm felsefesi Batı düşünce dünyasını etkilemiş midir? Eğer etkilemiş ise bunun yolları nasıl olmuştur?
- ❖ Felsefî düşüncenin bir alt dalı olan Tasavvuf düşüncesi nedir? Problemleri nelerdir? Ortaya çıkışı ve temsilcileri kimlerdir? Gibi sorulara cevap aranmıştır.

Kitabımız, İslâm Felsefesinin, ortaya çıkışının, kaynaklarının ve tarihinin ortaya konulmasına ve doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı ümidi ile karşınıza çıkmıştır.

Doç. Dr. Cevdet KILIÇ
2014 - SAMSUN

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	iii
BİLGE KİŞİNİN ÖZELLİKLERİ.....	xi
FELSEFE ÖĞRENMEDEN ÖNCE BİLİNMESİ GEREKEN KONULAR	xi
FİLOZOF YEMİNİ.....	xii
GİRİŞ	1
1. İslâm Felsefesi Kavramı	1
2. İslâm Felsefesinin Doğuşu	3
2.1. İslâm Felsefesinin Kaynakları	3
2.2. Yerli Kaynaklar/Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sözleri	4
2.3. Yabancı Kaynaklar	12
2.3.1. Felsefî Mirası Taşıyan Merkezler.....	12
3. Felsefî Mirasın Ait Olduğu Kültür ve Medeniyetler	18
3.1 Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi	18
3.2. Eski İran Düşüncesi / Fars Kültürü	21
3.3. Hint Düşüncesi	21
4. Felsefe ve Yabancı Kültürlerin İslâm Dünyasına Girişi	22
4.1. Tercüme Hareketi	24
4.2. Müslümanları Tercümeğe Yönelten Sebepler.....	25
4.3. Emeviler Dönemi	27
4.4. Abbasiler Dönemi ve Bağdat Mektebi.....	27
4.5. Halife Me'mun ve Beytü'l-Hikme/ Bilgelik Evi	28
5. İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Başlaması	31
Birinci Bölüm: İSLÂM FELSEFE EKOLLERİ.....	35
1. Doğu İslâm Felsefesi ve İlk Felsefî Ekoller	37
1.1. Dehriyye ve İbnü'r-Râvendî	38
1.2. Tabiatçılar ve Ebû Bekir Zekeriyya Râzî.....	39
2. Büyük Felsefî Ekoller	51
2.1. İslâm Aristoculuğu/Meşşâîlik	51
2.1.1. İlk İslâm Filozofu: Kindî.....	53
2.1.2. İkinci Büyük Öğretmen, Kurucu Filozof: Fârâbî	64
2.1.3. Felsefeye Altın Çağını Yaşatan Filozof: İbn Sînâ	86
2.1.4. Felsefî Bir Topluluk, Ansiklopedistler: İhvân-ı Safâ	109
2.1.5. Maşşâîliği Eleştiren Filozof: Gazzâlî	122

2.1.6. Ahlâkçı Düşünür, Üçüncü Öğretmen: İbn Miskeveyh	146
2.2. Doğu ve Aydınlanma Felsefesi: İshrâkîlik	158
2.2.1. Şihabuddin Sühreverdî	159
3. Batı İslâm Felsefesi/Endülüs Filozofları	166
3.1. İbn Bâcce	167
3.2. İbn Tufeyl	174
3.3. Büyük Yorumcu Meşşai Filozof: İbn Rüşd	182
4. Tarih Felsefesi	196
4.1. Bîrûnî	197
4.2. İbn Haldûn	199

İkinci Bölüm: İSLÂM FELSEFESİ HAKKINDA BİLİNMESİ

GEREKENLER	229
1. İslâm Felsefesinin Özellikleri	229
2. İslâm Felsefesinin Özgünlüğü	232
3. Din-Felsefe İlişkisi	237
3.1. Kindîci Uzlaştırma Tarzı	240
3.2. Fârâbîci Uzlaştırma Tarzı	241
3.3. İbn Rüşdcü Uzlaştırma Tarzı	241
3.4. Felsefe Din Uzlaştırmasının Sebebi Nedir?	242
3.5. Çifte Gerçeklik: Dini Yol-Felsefi Yol	243
3.6. Din Felsefi Düşünceye Engel midir?	245
4. İslâm Felsefesinin Batıya Etkisi	248
5. İslâm Felsefesinin Batı'ya Geçiş Şekli ve Yolları	253
5.1. Fetihler Yoluyla Doğrudan Temas	254
5.2. Batı'dan Doğu İslâm Dünyasına Öğrenci Akışı	254
5.3. Batı'da İlk Üniversitelerin Kurulması	255
5.4. Batı'daki Tercüme Faaliyeti	256
5.5. Kişisel İnceleme ve Araştırmalar	257
5.6. Diplomatik İlişkiler	257
5.7. Haçlı Savaşları	257
6. İslâm Felsefesinin Batı'ya Etkileri	258
6.1. Batı'da Hümanist Hareketi Başlatmıştır	260
6.2. Batı'ya Kadim İlimleri Tanıtmıştır	261
6.3. Bilimsel Yöntemi, Yani Tümevarımcı Araştırma Metodunu Batı'ya Tanıtmıştır	261
6.4. Batılı Skolâstik Düşünörlere Felsefe ile Dini Telif Etmelerinde Yardımcı Olmuştur	261
6.5. Batı Mistisizmini Canlandırmıştır	261
6.6. İtalyan Ronesansının Temellerini Atmış ve Bir Dereceye Kadar da Kant'a Kadarki Avrupa Düşüncesini Şekillendirmiştir	262
7. Batı Felsefesine Etki Eden İslâm Filozofları	262
7.1. Kindî	262
7.2. Ebû Bekir er-Râzî	262
7.3. Fârâbî	263

7.4. İbn Sînâ	263
7.5. Gazzâlî	263
7.6. İbn Rüşd	265
7.7. İbn Haldûn	266
8. Bilimin Gerçek Sahipleri ve Batı'daki Yansımaları	266

Üçüncü Bölüm: TASAVVUF FELSEFESİ 273

Genel Çerçeve	277
1. Tasavvuf Nedir?	276
2. Tasavvuf Düşüncesinin Ana Sistematiği	279
2.1. Tasavvufun Tarifleri	280
2.2. Tasavvufun Özellikleri	284
2.3. Tasavvufun Konusu	284
2.4. Tasavvufun Gayesi	285
3. Tasavvufun Gerekliliği Meselesi	285
4. Tasavvufun Kaynakları	289
4.1. Yabancı Kültür ve Dinlerde Mistisizm/Yabancı Kaynaklar	290
4.1.1. Hint Mistisizmi	290
4.1.2. Mısır Mistisizmi	291
4.1.3. Yunan Mistisizmi	291
4.1.4. Yahûdilik (Kabbalizm)'de Mistisizm	292
4.1.5. Hristiyanlık'ta Mistisizm	292
4.2. Tasavvuf ve Mistisizm	293
4.3. Yerli Kaynaklar	296
4.3.1. Kur'an-ı Kerim ve Tasavvuf Düşüncesi	296
4.3.2. Hz. Peygamber ve Tasavvuf Düşüncesi	299
5. Tasavvufun Tarihi Gelişimi ve Büyük Mutasavvıflar	303
5.1. Zühd Dönemi Tasavvuf Düşüncesi	304
5.2. Kurumsallaşma veya Tarikat Dönemi Tasavvuf Düşüncesi	308
6. Büyük Mutasavvıflar	310
6.1. Bâyezid Bistâmî	310
6.2. Cüneyd Bağdadî	312
6.3. Hallâc	314
6.4. Muhyiddin İbn Arabî	320
6.5. Ahmed Yesevî ve Türk Tasavvuf Felsefesi	329
6.6. Mevlânâ Celâleddin Rumî	336
6.7. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî	345
6.8. Hacı Bayram-ı Velî	353

YARARLANILAN KAYNAKLAR 365

BİLGE KİŞİNİN ÖZELLİKLERİ

Aristoteles

Bilge kişi, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen kişidir.

Bilge kişi her şeyi ayrıntısıyla bilemez. Güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahiptir.

Bilge kişi, bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğrenme gücüne sahip olandır. Bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktir.¹

FELSEFE ÖĞRENMEDEN ÖNCE BİLİNMESİ GEREKEN KONULAR

Fârâbî

- ❖ Felsefe ilmine başlamadan önce arzu ve isteklerin sadece fazilete yönelmesi için, nefsin arzularını yenerek ahlâkı iyileştirmek gerekir.
- ❖ Maddi hazlar ve üstün gelmenin verdiği zevk gerçek fazilet olamaz. Fazilet, ahlâkı iyileştirmekle kazanılır. Bu ise sadece sözle değil, davranışlarla da kendini göstermelidir.
- ❖ Felsefeye başlamak isteyen ahlâkını düzelttikten sonra zihin gücünü geliştirmelidir. Çünkü zihni hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru metot bu sayede öğrenilir. Bu da Burhan/mantık ve matematik ilminde eğitim görmekle olur.
- ❖ Anlayış ve tasavvuru iyi olmalıdır.
- ❖ Öğrenme sırasında kendisine ulaşacak sıkıntı ve yorgunluğa karşı dirençli olmalıdır.

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, 982a10.

- ❖ Doğru sözlülüğü ve doğru sözlüleri, adaleti ve adaletli kimseleri doğal olarak sevmelidir.
- ❖ İsteddiği şeylerde inatçı ve dik başlı olmamalıdır.
- ❖ Yiyecek ve içeceği düşkün ve obur olmamalıdır.
- ❖ İstek ve arzu konusu olan şeyler, para, pul, altın, gümüş doğal olarak gözüne önemsiz görünmelidir.
- ❖ İnsanların yanında itibar zedeleyecek şeylerden kendini korumalıdır.
- ❖ İyilik ve adalete uyması kolay, kötülük ve zulme uyması zor, kendini sakınan bir insan olmalıdır.
- ❖ Yerinde ve doğru olan şeyi yapma kararı güçlü olmalıdır.
- ❖ Kendisine doğuştan verilmiş olanlara benzer yasa ve adetlere göre eğitilmiş olmalıdır.
- ❖ Üzerinde yetiştigi milletin görüşlerine inancı sağlam olmalı. Tamamını veya büyük bir kısmını çiğnemediği milletin deki iyi iş ve hareketlere sarılmalıdır.²

FİLOZOF YEMİNİ

İbn Sînâ

Filozof ve Öğrencilerinin Hayat Boyu Bağlı Kalacakları İlkeler

Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla;

1. Onlar ebedi âlemi fâni âleme tercih ettiklerine, nefsin ebediyete ermesini sağlamak için onu arındırıp akıl âlemlerin-

² Fârâbî, *Risale fi ma Yenba'i en yukaddeme kalbe taallumi'l-felsefe*, çev.: İzmirli, İ. Hakkı, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, *İslâm'da Felsefe Akımları* içinde, İstanbul 1997, ss. 87-93; Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'ade*, (Mutluluğu Kazanma) çev.: Hüseyin Atay, Ankara 2001.

den birine yükseltmek üzere olanca çabayı göstereceklerine dair Allah'a söz verirler.

- a) Bu yoğun gayret sonunda kanıtlanabilir türden her ciddi bilgi, sürekli çalışmak ve bilgece yöntem kullanmak suretiyle hayal ve kuruntunun etkisinden kurtulacaktır.
 - b) Bu sayede aklın ürettiği her bilgi başka bir ilişkinin damgasını taşımayıp sırf akla ait olacaktır.
 - c) Bu konuda hiçbir açık vermemek üzere az çok ne kadar kavram ve önerme varsa o bilgileri mantık yasasına arz ettikten sonra akıl tam bir soyutlama yapacak ve bir daha ayrılmamak üzere onları kendine mal edecektir. Kesin sonuç elde ettikten sonra kuruntu ve hayal ürünü bilgilerle olan ilişkisi tamamen kesilmiş olacaktır.
 - d) Böylece insan akli ezeli ve ebedi olan Fa'al Akıl'la birleşerek yok olmama güvencesine kavuşacaktır.
2. Onlar bilgiyle aydınlanan bu nefse yönelerek bayağı nefislerin kötü niteliklerinin yol açtığı çirkinliklere bulaşmaktan onu koruyacak ve hiçbir kötü arzu ve isteğin etkisine boyun eğmeyecek, aksine, onlara egemen olup kendisi yönlendirecektir.
 3. Onlar zor da olsa sürekli riyazet yaparak, güç de olsa nefis adına üstlendikleri emanetler sayesinde, değişmeyi gerektiren hallerde bile nefislerinin durumunu değiştirmeyeceklerdir.
 4. Onlar düşünce ve hayallerinde melekût âleminin hükümranını, Ceberût âleminin Cebbâr'ını düşünmenin ötesinde başka bir şeye yer vermeyecekler ve düşüncenin son haddi olan bu hususun ötesine geçmeyeceklerdir.
 5. Onlar itikada dair görüş veya ilahi güzelliğe ait bir düşünce ya da Allah'ın kudsiyetini/yüceliğini daima hatıradâ tutma söz konusu olmadıkça -geçimi için gerekli alanı düşünmenin dışında- hayali kuruntulara asla yer vermeyeceklerdir.

6. Onlar maddî hazlardan yararlanırken geçimini iyileştirmeyi, hayatı devam ettirmeyi, türün ve siyasetin sürekliliğini sağlamayı hatırdan çıkarmayacaklardır. Böylece lezzetlere karşı duyulan arzu ve isteği yönlendirecek olan şehvî güç değil akıl olacaktır.
7. Onlar birtakım içecekleri hoşça vakit geçirmek için değil, şifa, tedavi ve güçlenmek için içeceklerdir.
8. Müziği de şehvî arzularını tatmine yönelik değil, felsefe ve hikmetin gerektirdiği biçimde ruhlarını ve tüm iç donanımlarını güçlendirmek düşüncesiyle dinleyeceklerdir.
9. Onlar sosyal ilişkilerinde her kesimin âdet ve törelerine göre davranacak, gördükleri aykırılıklara karşı çıkmayıp onlara iştirak edeceklerdir. Ancak karşı çıkmanın bir yarar sağlayacağını kestiriyorlarsa, ihtilafa ve bağınazlığa meydan vermemek şartıyla bunu yapacaklardır.
10. Onlar kendi duygu ve düşüncelerini insanlardan gizleyerek asil ve vakur kimselerle ilişkilerinde gayet ciddi, hafif meşrep olan alaycılarla ilişkilerinde ise gayri ciddi davranacaklardır. Ancak bu konuda ahlâk dışılığı ve müstehcenliğe izin vermeyeceklerdir.
11. Onlar kendi geçimlerinde bir sıkıntıya yol açmamak kaydıyla ihtiyaç fazlası maldan hemcinslerine ikramda bulunacaklardır.
12. Onlar arkadaş ve dostlarının sırlarını saklayacak, onların yokluğunda ailelerinin, çocuklarının ve yakınlarının her türlü ihtiyacını güçleri yettiği ölçüde karşılayacaklardır.
13. Onlar vadettiklerini ve vadedilenleri yerine getirecek ve sözlerinden asla dönmeyeceklerdir.
14. Onlar kendi anlayışlarına ters düştüğü konularda bile insanlara çokça yardım edeceklerdir.
15. Onlar dini konularda ilâhî yasalara saygıda kusur etmeyecek ve bedenî ibadetlere devam hususunda ihmal göster-

meyeceklerdir. Ruhu zinde tutmak, Allah'ın azamet ve kudretini düşünmek ve toplumdan yansıyan kirlerden nefsi temizlemek için ibadetler ömür boyu gereklidir.

16. Onlar bu ilkelere göre hareket edeceklerine ve bu ilkeleri dini bir emir gibi telakki ettiklerine dair Allah'a söz veriler. Allah onlarla olsun ve önemsedikleri bu hususlarda lütfuyla onları başarılı kılsın. Yol gösterici, yardımcı ve koruyucu olarak O bize yeter.³

³ İbn Sînâ'nın "Risâletü'l-'ahd" adıyla düzenlediği bu yemin metni Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi, nr. 3688(136b-139a) da bulunmaktadır. Hazırlayan: Mahmut KAYA

GİRİŞ

1. İSLÂM FELSEFESİ KAVRAMI

İslâm Felsefesinin üzerinde pek çok etimolojik, epistemolojik ve ontolojik tartışmalar yapılmaktadır. İslâm Felsefesinin neliği, adı ve içeriği, bu tür bir felsefenin olup olmadığı, olması gerektiği veya gerekmediği, gibi hususlara varıncaya kadar, hakkında düşünce tarihinde birtakım tartışmaların yapıldığı bir kavramdır.

“*İslâm Felsefesi*” tabiri, iki kelimeden oluşan bileşik bir terimdir. İlk bakışta bu terim yanlış anlamlandırılabilir. “İslâm Felsefesi” teriminin İslâm dinine ait bir felsefeyi gösterdiği söylenebilir. Ancak İslâm Felsefesi teriminin İslâm dininin felsefesi anlamında anlaşılması, her şeyden önce terimi oluşturan kelimelerin içerdiği anlamlara ters düşmektedir.

İslâm Felsefesi, tıpkı İlk Çağ Felsefesi ve Yeni Çağ Felsefesi gibi bir isimlendirme olup İslâm dininin felsefesi anlamında kullanılmamıştır. Çünkü “*İslâm Felsefesi*” terimi ile anlatılmak istenen bir dinin felsefesi değildir. Bu terimle kastedilen mana, bir **aidiyettir**. Bu felsefenin kime ve neye ait olduğu anlatılmaktadır. Ayrıca İslâm Felsefesi teriminin dinin felsefesi anlamında alınması ve anlaşılması, her şeyden önce terimi oluşturan kelimelerin ihtiva ettiği anlamlara ters düşmektedir. Buradaki “İslâm” kelimesi bizzatihi din olarak İslâm’a işaret etmemektedir. Çünkü din olarak İslâm, bir felsefe geleneği veya felsefî bir sistem değildir. Dolayısıyla da “İslâm Felsefesi” ifadesindeki “İslâm” kelimesi, hem

belli bir mahiyete sahip bir dinin hem de bu dine inananların, ona bağlı kalarak veya ondan ilham alarak meydana getirdikleri medeniyeti, yani **İslâm medeniyetini** ifade etmektedir. Dolayısıyla bu iki anlam, birbiri ile karıştırılıp birbirinin yerini alacak şekilde kullanılmamalıdır. “İslâm Felsefesi” deyimindeki “İslâm”, aynen “İslâm Tarihi”, “İslâm Mimarisi” ve “İslâm Sanatı” deyimlerindeki “İslâm” kelimesi gibi, “felsefe” kelimesinin neye ve kime ait olduğunu nitelemek için konmuş bir sıfat olarak görülmelidir.

Bilindiği gibi, felsefe tarihinde, felsefeler adlandırılırken;

1. Doğdukları **coğrafi mekân** ve felsefeleri yapan filozofların milliyetleri (Yunan Felsefesi, Çin Felsefesi gibi),
2. Felsefenin içinde yapıldığı **çağ ve zamanlar** (Antik Çağ Felsefesi, Orta Çağ Felsefesi, Yeni Çağ Felsefesi gibi) ile
3. **Dini kültürler** (Budist Felsefe, Hristiyan Felsefesi, İslâm Felsefesi gibi),
4. **Tek bir filozofun felsefesi** (Aristoteles Felsefesi, İbn Sînâ Felsefesi gibi) göz önüne alınır.

Bütün bu felsefeler, içinde oluştukları özel şartlar, coğrafi bölge, siyasi, sosyal ve kültürel ortam bakımından birbirinden ayrılırlar. İşte İslâm Felsefesi tabiri de bu gibi adlandırmalardan sadece biridir ve söz konusu özellikler yönünden diğer felsefelerden ayrılmaktadır.⁴

İslâm Felsefesi yalnız, belli bir dili, dini, ulusu ve amacı olan Arapların özel felsefesi de değildir. O, Türk, Fars, Afgan, Hintli, Pakistanlı ve Yahudi gibi Arap olmayan ulusların da katkıda bulundukları, eserleri Arapça, Farsça ve Türkçe gibi değişik dillerde yazılmış olan bir felsefedir. Bu duruma göre, dili ve ulusu ayrı olan kişileri kendi kapsamına almış bulunan İslâm uygarlığındaki her türlü felsefi eylemi dile getirebilecek terimin **İslâm Felsefesi** olduğu görülmektedir.

⁴ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998, s. 1; Karaman, Hüseyin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Rize 2010, s. 33.

Bu terimle, kaynaklarını İslâm diniyle Hint, İran ve Yunan uygarlığından almış, kimi durumda İslâm dininin temelleriyle uzlaştırılmış, kimi durumda onlara aykırı düşmüş, çoğu kez Arapça yazılmış, çoğunluğu Müslüman olan, Hristiyan, Yahudi, Sabîi gibi dinlerden düşünürlerin, İslâm kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyada yapmış oldukları her türlü felsefî faaliyet dile getirilmiş olmaktadır.

Kısaca İslâm Felsefesi terimini, **İslâm dünyasında felsefe hareketleri** olarak anlamalıdır. Çünkü İslâm Felsefesi, bir medeniyet dünyasının içindeki felsefe hareketlerinin bütünüdür. Nitekim bugün Batı Felsefesi deyince, Batı kültürü içinde ortaya çıkmış çeşitli felsefe sistemlerini; Orta Çağ Hristiyan Felsefesi deyince, Orta Çağ Hristiyan kültürü ortamında ortaya çıkmış felsefî sistemleri anlıyoruz. Bu geniş anlamıyla ele alınınca, İslâm Felsefesinin, İslâm inanç sistemini savunsun veya savunmasın, bu inanç sistemine aklî bir tavır koyan her felsefî sistemi içine alması gerekmektedir. Çünkü takınılan olumlu ya da olumsuz tavır, eleştirici ya da savunmacı tutum, İslâm kültürünün doğrudan kendisiyle ilgilidir.

İslâm Felsefesinin herkes tarafından kabul gören genel geçer bir tanımı yapılamamıştır. Bununla birlikte dar bir çerçevede onu, **VIII. ve XVI. yüzyıllar arasında** İslâm kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyada yapılan her türlü sistemli felsefe hareketleri olarak tanımlayabileceğimiz gibi, geniş anlamda, **İslâm kültür ortamında ortaya çıkmış** felsefî sistemler, İslâm düşüncesinin tamamı veya İslâm medeniyetinin düşünsel üretimi olarak ifade edebiliriz.⁵

2. İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU

2.1. İslâm Felsefesinin Kaynakları

İslâm düşüncesinde kaynak sorunu önemli sorunlardan biridir. Diğer felsefeler gibi İslâm Felsefesinin de etkilendiği, gerek ortaya

⁵ Bayraktar, *age.*, s. 2 vd.; Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000, s. 50 vd.; Karaman, *age.*, s. 34 vd.

çıkış, gerekse gelişme ve sistemleşme aşamalarında istifade ettiği kaynaklar ve düşünce sistemleri vardır. Bunlar genelde iki grupta ele alınmaktadır.

Birincisi, iç/yerli kaynaklar denilen ve kendi kültürünün içinden itici dinamik güç olarak kabul edilen Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sözleridir.

İkincisi ise, yabancı kaynaklardır. Bunlar hem din hem de düşünce sistemleridir. Yahudilik, Hristiyanlık ve Maniheizm⁶ gibi dinler ile Yunan, İran, İslâm öncesi Arap ve Hint kültür ve düşünceleri de bu grupta ele alınmaktadır.

Şimdi kısaca yerli ve yabancı kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgilere inmeye çalışalım.

2.2. Yerli Kaynaklar/Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sözleri

Kur'an-ı Kerim'in İslâm Felsefesinin doğuşuna kaynaklık eden en önemli unsurların başında geldiği hemen hemen herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Başka bir deyişle İslâm Felsefesi, sadece İslâmî kültür çevresinde, Müslüman düşünürler tarafından geliştirilmiş olmak anlamında değil, fakat esas itibarıyla ilkelerini, ilhamını ve meşgul olduğu konu ve problemlerin çoğunu Kur'an'dan elde etmek veya türetmek anlamında İslâmî bir felsefedir. Bunun için öncelikle belirtilmesi gereken husus, İslâm dünyasındaki entelektüel ve bilimsel geleneklerin içeriğini ve ortaya çıkışını anlamak için Kur'an-ı Kerim'i anlamak şarttır. Çünkü Kur'an-ı Kerim, hem geldiği toplumun muhataplarının bir "İslâm toplumu" olarak ortaya çıkışının zeminini hazırlamış hem de bu toplumda ortaya çıkan İslâm düşüncesinin ve daha özelde İslâm bilim ve felsefesinin varlık sebebi olmuştur.

⁶ Maniheizm: III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din. Maniheizm inancın temelini, ışık ve karanlık yahut iyilik ve kötülük şeklindeki birbirine zıt iki aslı prensibe dayanan gnostik bir düalizm oluşturur. Gündüz, Şinasi, "Maniheizm," TDVİA, C. XXVII, s. 575.

Aynı zamanda İslâm'ın ilk yüzyıllarından itibaren metafizik, fizik, mantık, ahlâk, matematik, siyaset, hukuk, tıp, psikoloji, coğrafya ve astronomiye varıncaya kadar, hayatın bütün alanlarında Müslümanlar yeni bir medeniyet oluştururken düşüncelerinin temellerini daima Kur'an ve Sünnet üzerine kurmuşlardır. Aynı zamanda da tabii varlıklar âlemini ve eski medeniyetlerden kendilerine miras kalan birikimi İslâm ile yeniden yoğurarak ona kendi renklerini katmışlardır.⁷

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'e nazil olmaya/indirilmeye başladığından itibaren muhataplarını köklü bir zihinsel ve eylemsel dönüşüme uğrattığı, felsefe yapmaya çağrıda bulunduğu, felsefe yapmanın ve felsefi düşünmenin zemini ve imkânını ortaya koyduğu görülmektedir. Vahye dayalı bir kitap olarak Kur'an-ı Kerim, felsefe yapmak için gerekli olan ufku, felsefe için lüzumlu olan kavramsal, önermesel, ilkesel, yöntemsel ve gayesel alt yapıyı da oluşturmuştur.

Felsefe yapmak insani bir eylemdir. İnsanın olduğu yerde öyle ya da böyle felsefe yapılmaktadır. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim insandaki felsefe yapma potansiyelini belirli bir doğrultuda harekete geçirmiştir. Yani, Kur'an-ı Kerim, ilk muhataplarına Allah, âlem, insan, bilgi, değer ve daha pek çok felsefi meseleye de konu olan hususlar hakkında insanları hakikate ve iyiye ulaşmada aklî bir çaba içerisinde olmalarını salık vermiştir.

Kur'an-ı Kerim elbette bir bilim ve felsefe kitabı değildir. Ancak bilimlere ve felsefi düşünceye kaynaklık ettiği muhakkaktır. Zira Kur'an-ı Kerim metafizikten fiziğe, ahlâktan siyasete kadar pek çok konuda bildirimde bulunmuş, belirli genel kaideler getirmiş, muhataplarının geçmiş düşünsel kalıplarını belirli temellerde reddederek yeni bir düşünce sisteminin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir. Din, bir inançtır ve inanmayı gerektirir. İnanmanın olduğu yerde aklî düşünmeye, sorgu-

⁷ Karaman, *age.*, s. 47.

lamaya, eleştiriye vb. özelliklere dayanan felsefenin Kur'an'a muhatap olmakla ilişkili olamayacağı şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Böyle bir itiraz Kur'an temelli olamaz. Esasen böyle bir itiraz Kur'an'ın ruhuna da aykırıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim hiçbir kutsal kitapla mukayese kabul etmeyecek derecede inançlardan ibadet esaslarına, hukuktan ahlâk esaslarına kadar her konuda kaynağını akla ve düşünmeye dayandırmaktadır. Bundan dolayıdır ki Kur'an-ı Kerim, akletmeye ve düşünmeye ilişkin sayısız hususlara değinir ve bunları da sadece düşünen insanların anlayabileceğini belirtir. Dahası imanla sorumlu olmak, aklın mevcudiyeti ile doğru orantılıdır. İmanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve zihni fonksiyonlarının gerekliliğini zorunlu kılar.⁸

Kur'an-ı Kerim'den hareketle felsefe yapmayı önceleyen hususları vurgulamak gerekirse birkaç madde ile şu şekilde ele almak mümkündür:

1. Eleştiri ve Eleştirel Tavrı

Kur'an-ı Kerim, salt otoriteye dayalı bir düşünce ve inanç sistemine körü körüne bağlı olmayı reddeder. Sırf gelenekte olduğu için kabul edilen gelenekleri eleştirel düşünceye tabi kılmadan, sorgulanmadan kabul edilmesini yanlış bulur ve cahiliye tavrı olarak kabul ederek reddeder.

2. Akletme ve Akli Düşünmenin Zorunluluğu

Kur'an-ı Kerim, tüm inançları aklî bir temele oturtmaya çalışır. Akli düşünmeyi, sadece inanç referanslarında kullanmayı değil, dış dünyadaki gerçekliğin kavranmasında da temel bir referans noktası olarak görür. Bu çerçevede vahyin bilgisini felsefe bilgisinin/akli bilginin alternatifi veya karşıtı olarak görmez, birbirini destekler mahiyette ele alır. Akılla vahiy arasında asla bir karşıtlık söz konusu değildir.

⁸ Alper, Ö. Mahir, *İslâm Felsefesine Giriş*, (İslâm Felsefesi Tarihi I-II içinde) edit.: B. A. Çetinkaya, Ankara 2012, C.I, s. 27, 28.

3. Mantıksal Tutarlılığı Gözetme

Kur'an-ı Kerim, hakikatin bilgisinin elde edilmesinde mantıksal olarak tutarlı olmayı önemli bir kriter olarak belirler. Vahyin verilerini inkâr edenlerin veya eleştirenlerin körü körüne eleştirmek yerine, mantıksal tutarlılık içerisinde yapılması gerektiğini vurgular. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından indirilmemiş olduğunu savunanların ortaya koydukları argümanların, kendi içinde tutarsız olmaması ve çelişkiye düşmemesi gerektiğini vurgular. Kur'an-ı Kerim, bizzat bu tür tavırlar geliştirenlere karşı meydan okumuştur.

4. Olgusal Doğruluğu Gözetme

İnsanın akletme, eleştiri ve sorgulama gibi insani entelektüel faaliyetini dış dünya ile sağlamasının ve kontrolünün yapılmasını gerekli görür. Bu çerçevede düşünme ile olgular arasındaki irtibat ve uyumun kurulmasına ve geliştirilmesine zemin hazırlar ve teşvik eder.

5. Kesin Delil Getirme

Kur'an-ı Kerim, birinin bir düşünceyi veya iddiayı ortaya atmasını yeterli bulmaz. O iddianın doğrulanmasını ister ve meşruiyetini sorgular. Akli ya da olgusal bir biçimde kesin olarak kanıtlanmamış fikrin veya iddianın geçersizliğini vurgular.⁹

6. Bilginin Diğer Bilişsel Yapılardan Ayırıştırılması

Kur'an-ı Kerim, kesin bilgi/yakin ile zan, şüphe ile cehalet arasını ayırıştırarak bir inancın ve görüşün kesinlik ve doğruluk kriterlerine uygun olmasını gerekli kılar. Böylece bilgi ile boş inancın arasına kesin bir sınır çekerek zanna uymayı zannın peşine düşmeyi kesin bir biçimde reddeder.¹⁰

⁹ “De ki doğru iseniz kesin kanıtınızı (burhan) getirin” (Bakara 2/111; Enbiya 23/24).

¹⁰ Alper, *age.*, s. 32.

Gerçekten de Kur'an'ın realitesi, Orta Çağ İslâm dünyasında felsefeyle uğraşan hemen herkesin en temel ilgisi oldu ve vahye dayalı bu kutsal kitabın sadece varlığın kaynağı ve doğası konusunda değil, fakat hukuk, politika ve ahlâk bağlamında tek ve en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edildiği bir felsefe türüne götürdü. Bu bağlamda, ilk İslâm filozofu Kindî'den başlayarak, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların, Kur'an'la İslâm peygamberinin sünnetinin mutlak gerçekliğinin hüküm sürdüğü bir dünyada nefes alıp verdiklerini unutmamak gerekir.

Yüzlerini Kâbe'ye çevirerek ibadet eden bu adamların en ünlülerinden ikisi, söz gelimi *İbn Sînâ* ve *İbn Rüşd*, İslâmiyet'e bilinçli müminler olarak aidiyetlerinin kendilerine getirdiği bütün yükümlülükleri üstlenmiş entelektüeller olup, inançlarına yönelik her türden saldırıya büyük bir güçle karşı koymaktaydılar. İbn Sînâ'nın çözüme kavuşturulması oldukça zor bir problemle karşı karşıya kaldığı zaman, önce camiye giderek namaz kıldığı anlatılır; sonradan pek çok kimse tarafından hâkim imana olan başkaldırısının bayraktarlığını yaptığı söylenen İbn Rüşd ise, Kordoba'da kadı, hatta baş kadıydı. Bu filozoflar bilinçli bir şekilde faaliyetlerinin İslâm'la bağdaştığını ileri sürüyorlar ve imanlarına yönelik herhangi bir saldırıya sert bir şekilde karşılık veriyorlardı.

Vahyi temel alan bilincin kendisi ve peygambere özgü bilgi türünün neliği, her daim büyük önemi olan bir konu olarak kaldı. Çok daha önemlisi, İslâm vahyinin realitesiyle söz konusu gerçekliğe bir şekilde iştirak etmenin, İslâm dünyasında felsefe yapmanın geleneksel araçlarını baştan aşağı değiştirdiği, dönüştürdüğü söylenebilir. Söz gelimi İslâm filozoflarının teorik aklı (el-akl el-nazarî), artık Aristoteles'in teorik aklı olmayıp, Yunanlı düşünürün geliştirdiği terimin Kur'an'ın varlık ve bilgi anlayışına paralel olarak yeni bir anlam kazanmış olan versiyonunu ifade eder. Öte yandan, belirli hadislerle yüzyıllardan beri aktarılan sözlü geleneğin de işaret ettiği üzere, Kur'an'ın ve kaynağı Kur'an'da olan bütün bir İslâmî geleneğin, hemen hemen bütün dinî düşünce geleneklerinde olduğu gibi, hem dışsal/zahirî, hem de içsel/bâtını bir boyutu vardır. Hadis

işte vahyin bu içsel ya da ezoterik boyutuna dikkat çekerken, Peygamber'in bazı sözleri, Kur'an'ın ezoterik anlam düzeylerini gözler önüne sermeye çalışır.

Kur'an'ın biri dışsal yön veya şariat, diğeri de özsəl yön veya hakikat olarak bilinen söz konusu her iki yönü ya da anlam düzeyi, İslâm felsefesinin doğuşunda ve gelişiminde oldukça etkili bir rol oynamıştır.

Buna göre, Kur'an-ı Kerim, başka her şey bir yana İslâm filozoflarının felsefî faaliyeti için gerekli sosyal ve beşerî şartları sağlamıştır. Hakikat ise İslâm felsefesiyle vahiy arasındaki yakın ilişkiyi anlamının en önemli yolunu sağlar. Buna göre, Arapçada hem doğruluk ve hem de gerçeklik anlamında hakikat terimi, isimlerinden biri Hak olan ve İslâm felsefesinin en temel konusunu ve nihâî amacını oluşturan Tanrı'nın kendisiyle yakından ilişkilidir. Hakikat aynı zamanda, Kur'an'ın özünü, içsel gerçekliğini oluşturur; işte bu hakikate, söz konusu içsel gerçekliğe ancak kutsal metnin anlamına ilişkin hermenötik¹¹ bir inceleme yoluyla erişilir. İslâm felsefesinin bütün bir tarihi boyunca, filozofların hikmeti, Kur'an'ın özünde bulunan hakikatle özdeşleştirmelerinin nedeni budur. Dahası, İslâm felsefesinin çok büyük bir bölümünün hemen tamamıyla vahyin iki büyük kitabı, yani Kur'an ve evren üzerine hermenötik bir yorum ya da açıklamadan oluşmasının nedeni de budur. Yine İslâm felsefesinin entelektüel evreninin doğrudan doğruya İslâm'ın Bâtını unsur ya da öğretilerinin ürünü olan ve en açık bir biçimde tasavvufa ortaya çıkan marifet olarak bilgi anlayışıyla yakından ilişkili olması da buradan kaynaklanır.

Henüz İslâm'ın ilk yüzyıllarından itibaren metafizik, fizik, mantık, ahlâk, matematik, siyaset, hukuk, tıp, psikoloji, coğrafya ve astronomiye varıncaya kadar, hayatın bütün alanlarında Müslümanlar yeni bir medeniyet oluştururken düşüncelerinin temelleri daima Kur'an ve Sünnet olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in düşünmeye akletmeye ve bilmeye yönelik keline merkezi bir konum vermesi

¹¹ Hermeneutik: Anlama ve yorumlama bilgisi ve teorisi.

buna bağlı olarak güçlü bir kavram ve önerme dünyası sunması *Rosenthal*'ın *Knowledge Triumphant* adlı eserinde belirttiği gibi İslâm'ın erken sayılabilecek bir döneminde dini ve aklî bilimlerin vücut bulmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Ayrıca hiç kuşkusuz Orta Çağ Müslüman medeniyetini büyük bir ilmin ve bilimsel üretkenliğin gerçekleştiği bir medeniyet hâline getirmiş ve bu üretkenlik dolayısıyla İslâm medeniyeti, insanlığa en kalıcı katkısını yapmıştır.¹²

Kur'an-ı Kerim'in yanında Hz. Peygamber'in açıklamalarının da İslâm'da felsefenin ortaya çıkış sürecinin bir parçası olduğunu görmek mümkündür. Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'i en iyi anlayan biri olarak ve pek çok konuda olduğu gibi aklî düşünme, bilgi ve hikmete dair söyledikleri de tam bir örneklik görmek mümkündür.¹³

Nitekim Hz. Peygamber'in "*Elbette göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbirini takip edişinde akıl sahipleri için ibretler vardır.*" (Al-i İmrân 3/190) ayetini okuduğu bir ortamda, bu ayet üzerine düşünmeyenleri kınamasının felsefi düşüncüyü önceleyen bir tutum olduğunu anlamak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim ile Hadisler insanların hayret ve merakını uyandırıcı nitelikte olup İslâm Felsefesinin oluşmasında etkin bir

¹² Alper, *age.*, s. 31

¹³ Bir fikir vermesi açısından Hz. Peygamber'in akıl ve düşünme ile alakalı hadislerine bakınca akla ne kadar önem verdiğini ve ne kadar yücelttiğini görürüz.

H. Peygamber (sav) şöyle buyuruyor: "Kişiyi ayakta tutan akıldır. Aklı olmayanın dini de yoktur." (Camiü's-Sağır, 4: 528 (H. No:6159))

H. Aişe (ra) bir gün Hz. Peygamber'e sordu: "Ya Resulallah insanlar dünyada ne ile üstünlük kazanırlar?" Peygamberimiz (sav) cevap verdi: "Akıl ile."

H. Aişe sordu: "Herkesin kıymeti ameliyle ölçülmez mi?" Peygamberimiz (sav) cevap verdi: "Ya Aişe! Onlar akıllarından fazla bir şey yapabilirler mi? Allah'ın onlara verdiği akıl nispetinde ibadet ederler. Ondan sonra da amelleri nispetinde mükâfatlandırılırlar." (Gazzâli, İhya, 1/213)

Aklın bu öneminden dolayı Hz. Peygamber: "Allah akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır" buyurdular. (Gazzâli, İhya, 1/217)

H. Ali (ra): "İnsanı, şeref ve izzet sahibi yapan üç şey vardır. Bunlar: Akıl, din ve ilimdir" der. (Bkz. Maverdi, Edebü'd-Din ve'd-Dünya, s. 4, 11)

[http://www.sorularlaislamiet.com,\(21.07.2014\).](http://www.sorularlaislamiet.com,(21.07.2014).)

rol oynamışlardır. Bu nasıl olmuştur? Buna verilecek cevap çok yönlüdür.

Cahiliye toplumundan bilgi ve aydınlık toplumuna geçişin temelinde, lügat anlamıyla ümmi olan/yani her hangi bir eğitim almamış, daha ziyade sözlü geleneğe dayanan bir kültüre mensup insanlar, iki veya üç yüzyıl içinde yazılı geleneğe dayalı bir kültürel ve kurumsal dinamizmi yakalamayı başarmışlardır. Kısa sürede bilimde insanlığın öğretmenleri olmuşlardır. Bu gelişmedeki birincil faktör Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü bu kitap, el-ilm (bilgi, marifet, bilim ...) kavramını İslâm medeniyetinin yüreğine yerleştirmiş olan bir kitaptır. Kur'an'ın Müslümanların yaşayışı için bir yol gösterici olma niteliği, O'nun okunması ve anlaşılması, diğer dinleri, milletleri ve tarihi araştırmayı gerektirmiş; Tanrı, evren, insan ve âhiret hakkında bilgi edinme sürecini doğurmuştur.

Bu konuya "*İslâm Felsefesi*" kitabımızda genişçe yer verildi.

Kur'an sadece Tanrı'nın varlığından ve sıfatlarından bahsetmemektedir. Ayrıca herkes tarafından anlaşılır bir dille sunulan, bugün ontoloji, kozmoloji, antropoloji, biyoloji, hukuk, ahlâk, siyaset, tarih, mitoloji, psikoloji, sosyoloji başlıkları altında sınıflandırılabilir teorik ve pratik bilgiler de vermektedir.

Kur'an'da "akletmek" kelimesi toplam 51 farklı yerde geçmektedir. Ayrıca aynı kökten türemiş olan "düşünme, bakma, görme, inceleme" gibi ifadeler de Kur'an-ı Kerim'de 700'ü aşkın yerde bulunmaktadır. Müslümanlar bu ayetlerden ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili sözlerinden motive olarak Allah'ın varlığı, birliği, yaratması, ilmi, insanın gücü, âhiret, nübüvvet vb. konularda tefekkürde bulunarak canlı bir felsefi ortama girmişlerdir.¹⁴

¹⁴ Bayraktar, *age.*, s. 7; Şahin, *age.*, s. 53; Karaman, *age.*, s. 49 vd. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, I, 23-30, 311-314; Adıgüzel, *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları*, Ankara 2005, s. 67-71; Bircan, H. Hüseyin, *İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul 2013, s. 39-44.

2.3. Yabancı Kaynaklar

İslâm felsefesine kaynaklık eden yabancı kaynaklar, İslâm dünyasında felsefi düşüncenin doğması ve oluşmasında etkili olan yabancı kültürlerdeki felsefi ve aklî düşünceler oluşturmaktadır. İlk halifeler döneminden itibaren Şam, Antakya, Mısır, İskenderiye, Harran, Urfa ve Cundişapûr; Emeviler döneminde tüm Doğu Anadolu, Mezopotamya, Irak, Kuzey Afrika, Pencap ve Sind gibi bölgeler Müslümanların hâkimiyetine girmiş ve İslâm dünyasının sınırları kısa zamanda olabildiğince genişlemiştir. Müslümanlar çeşitli din ve kültürlerle karşı karşıya gelmiş ve karşılıklı olarak kültür alışverişi olmuştur. Hatta birçok yabancı, dini inançlarına bakılmaksızın, Emeviler'in idaresi altında önemli devlet işlerinde çalıştırılmışlardır.

Müslümanlar önce söz konusu milletlerin üstün seviyede oldukları **tıp, matematik ve astronomi** gibi bilimlere yönelmişler ve bu sahalardaki eserleri VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Arapçaya tercüme etmişlerdir. Ancak o devirlerde, hem bu ilimlerin felsefeyle iç içe olmalarından hem de âlimlerin çoğunun aynı zamanda filozof olmasından dolayı, dolaylı olarak felsefe söz konusu ilimlerle birlikte İslâm dünyasına girmiştir. Bunun sonucunda tamamen bilimsel eserlerin yanında felsefi eserler de Arapçaya tercüme edilmeye başlanmış ve böylece yabancı felsefi düşünceler İslâm dünyasında felsefi düşüncenin doğuşunu ve gelişimini etkilemiştir. Bu noktada etkili olan yabancı kültür ve felsefeleri ele almadan önce onları taşıyan merkezler üzerinde duracağız.¹⁵

2.3.1. Felsefi Mirası Taşıyan Merkezler

Fetih hareketleriyle birlikte birçok yabancı kültür merkezi, felsefenin öğretildiği önemli merkezler İslâm coğrafyasına dâhil olmuştur. Müslümanların hâkimiyetine geçmelerine rağmen ilmi çalışmalarını durdurmamaya devam ettirmiş olan bu yerler, İslâm dünyasının yabancı kültür ve düşüncelerle bağlantıya geçmesini

¹⁵ Bayraktar, *age.*, s. 10; Karaman, *age.*, s. 55; Bircan, *age.*, s. 44.

sağlayan en önemli bağlantı yollarından birisidir. Söz konusu ilim merkezlerinin en önemlileri şunlardır:

İskenderiye

Mısır'ın Akdeniz kıyısında bulunan ikinci büyük şehridir. Asya, Afrika ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yolların birleştiği noktada önemli bir ticaret ve ulaşım merkezi olan şehir, MÖ 331 senesinde Makedonyalı İskender tarafından kurulmuştur. VII. yüzyılda Müslümanlar tarafından fethedildiğinde Grek/Yunanca felsefe ve ilahiyatın tetkik edildiği önemli bir kültür merkeziydi. Bu kültür merkezinde İskender'in ölümünden sonra, Batlamyus'un gayret ve desteği ile İskenderiye Medresesi kurulmuştur. Yunancayı ilim dili olarak kullanmak suretiyle kısa zamanda gelişen bu kültür merkezi, Plâtoncu, Aristotelesçi, Epikürosçu, Stoacı, hatta Pythagorasçı kimselelerin akımına uğramıştı. Burada, Yunan felsefesinin Doğu'nun bütün din, ilim ve mitoloji mirasıyla karışması sonucu Patristik Yahudi Felsefesi, Patristik Hristiyan Felsefesi, Yeni Plâtonculuk ve Yeni Aristoculuk gibi akım ve mektepler oluşmuştur. Bunlar arasında İslâm Felsefesini etkilemesi açısından önemli olanı Plotinus tarafından kurulmuş ve M. VIII. yüzyıla kadar faaliyetine devam etmiş olan Yeni Plâtonculuktur. İskenderiyye'de MÖ. III. yüzyılda kurulmuş, 150 bin el yazması kitabın bulunduğu büyük bir kütüphane bulunmaktaydı. Bu kütüphanede, Antik Yunan, Bilim Felsefesi, büyü, sihir gibi Akdeniz ve Ortadoğu'nun bütün bilim ve felsefesini içine alan büyük bir kütüphaneydi.¹⁶

¹⁶ İskenderiye'de bulunan bu kütüphanenin yıkılması ile alakalı Müslümanlar itham eden bir takım bilgiler öne sürülmektedir. Bu konunun aslı şöyledir. Mısır, MS. VII. yüzyılda Hz. Ömer zamanında fethedilmiştir. İskenderiye'de bulunan İskenderiye Kütüphanesi Hz. Ömer zamanında yakılmıştır suçlamasıyla İslâm dinine bu olay üzerinden laf söyleme fırsatı yakalama gibi bir tutum takınılabilmektedir. Tarihi gerçek şudur: İskenderiye Kütüphanesini Hz. Ömer yakıtmıştır diyen ilk kişi, Halep Piskoposu Ebulferrec'dir. Halbuki tarihi gerçekler bunu böyle gösterme-mekte, İskenderiye kütüphanesinin çok önceden yıkıldığı bilinmektedir.

Kütüphanenin ilk büyük yıkımı MÖ. 48 yılında Ünlü Julius Sezar tarafından gerçekleştirilmiştir.

İkinci yıkım, MS. IV. Yüzyılda Piskopos Theophilos'un emriyle pagan/din dışı putperest eserlerin tahribi sırasında yıkılmıştır.

Urfa ve Nusaybin

363 yılında Hristiyanlaşmış İranlılara Yunanca öğretmek amacıyla İranlı/Sasanî idareciler tarafından açılmış olan Urfa Medresesi “İran Medresesi” olarak da bilinmektedir. Burada uzun süre Aristoteles mantığı okutulmuş ve Profyrious’un *İsagoji* isimli eseri öğretilmiştir. V. yüzyılın sonunda ise Yunancaya ilgi azalmış ve eğitim dili Süryanice olmuştur. Medrese 489 yılında kapatılmıştır. Daha sonra medresenin bazı hocaları Nusaybin’e giderek Urfa Medresesi’nin devamı olan bir medrese açmışlardır. Aristoteles mantığının bazı bölümleri ile Hipokrat ve Galen’in tıp kitaplarının okutulduğu medrese IX. yüzyılda çökmüştür.

Antakya

İlkçağlarda ve özellikle Roma-Bizans imparatorlukları döneminde, Akdeniz Havzasının en büyük şehirlerinden biri olan Antakya, kalabalık nüfuslu önemli bir ticaret ve sanayi merkezi olarak dikkat çekmektedir. Antakya’da Yakubi din ve ilim adamlarının oluşturmuş oldukları medrese ile Ömer b. Abdülaziz (ö. 720) devrinde Antakya’ya göç etmiş İskenderiye Medresesi’dir. VIII. yüzyılın ortalarına kadar varlığını sürdürmüş olan bu medresede ilim öğrenmenin yanında Süryaniceye tercüme de yapılmıştır.

Cundişâpûr

Sasânî hükümdarı I. Şapur (ö. 272) tarafından Rum esirleri yerleştirmek için kurulmuş bir şehir olan Cundişâpûr, çeşitli sebeplerle Hristiyan, Suriyeli, Hintli, Yunanlı ve İranlı bilim adamlarının

Hatta Hristiyan taassubu o derece ilerideydi ki, kütüphane yakılıp yıkıldıktan sonra astronomiyle uğraşiyor diye gökbilimci Theon’un kızı matematikçi Hypatia’yı parçaladılar.

İslâm fetihleri sırasında İskenderiye kütüphanesinin olmadığı açıktır. İslâm fetihleri esnasında İskenderiye’de yaşayıp da Yunan bilim ve felsefesine sahip olanlar Suriye ve Antakya felsefe merkezlerine göç etmişler ve Müslümanlar da bu mirasa sahip çıkmışlardır. Taha Akyol, *Bilim ve Yanılgı*, İstanbul 2010, s. 33-34.

toplandığı bir yer olmuştur. Cundişâpûr, felsefi ve tıbbi Yunan ilimlerinin bu bölgeye geçişine öncülük etmiş ve kısa zamanda gelişmiştir. Tıp ilmi ve tıp eğitimi yanında Plâtonculuk ve Aristoteles mantığı üzerindeki çalışmaların yapıldığı bir merkez konumundaydı. Cundişâpûr, 738 yılında Müslümanların idaresine geçmiştir. Abbasiler dönemine kadar Yeni Plâtoncu fikirlerin İran'da özellikle de Cundişâpûr'da bilinmesini ve tesirli olmasını sağlamıştır. Zaman içinde tıp fakültesi, akademi ve rasathanesiyle büyük bir ün kazanmıştır.

Zamanla felsefe, tıp ve diğer ilimlerin okutulduğu büyük bir ilim merkezi hâline gelmiştir. Burada Aristoteles ve Plâton'un bazı eserleriyle Beydeba'nın *Kelile ve Dimne* isimli eseri Farsçaya çevrilmiştir. Aramice öğretim yapan okul, Hint ve Yunan kültüründen etkilenmiş, daha sonra Müslüman tıp kültürünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Harran

Dicle ile Fırat nehirleri arasında bulunan ve Sabîî dini müntesiplerinin bir kültür merkezi olan Harran'ın uzun bir felsefi ve ilmi geçmişi vardır. Şehrin tarihi milattan önce 6000 yıllarına kadar gitmektedir. Makedonyalı İskender'in şehri fethetmesi üzerine birçok Yunanlı buraya gelip yerleşerek kültürlerini, bilhassa da Fisagorculuk ile Yeni Plâtonculuğu yaymışlardır. Fisagorculuğun ve Grek ilimlerinin Araplara intikalinde köprü vazifesi görmüşlerdir. Harran medresesinin en önemli temsilcilerinden biri Sabit b. Kurra (ö. 288/901)'dır. Bilim tarihindeki önemli merkezlerden biri olan Harran'da yetişen matematikçiler, filozoflar, tabipler ve astronomlar, Abbasiler'in ilk döneminde tercüme ve telif hareketinde önemli rol oynamışlardır. Pek çok eseri Yunanca ile Süryaniceden Arapçaya çevirmişler ve yeni kitaplar yazmışlardır.

Bağdat

İslâm dünyasının önemli tarih, ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Bağdat (Medinetü's-selam/Barış şehri), 762 yılında Ab-

basîlerin ikinci halifesi Mansur tarafında kurulmuş ve halifeliğin başkenti olmuştur. Kuruluşunu takip eden yıllardan itibaren her alanda hızlı bir gelişmeye sahne olmuş olan Bağdat IX. ve X. yüzyıllarda İslâm dünyasının en büyük şehri, en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi hâline gelmiştir. Kuruluşunun üzerinden bir asır geçmeden özellikle Hint ve İran menşeli eserlerin tercüme edildiği, Güney Avrupa'yı Ortadoğu ve Yakındoğu ile bütünleştiren bir merkez olmuştur.

Yukarıda kısaca ele aldığımız okulların temsilcileri, daha önce Antakya ve Harran medreselerinde Helenistik kültürle yetişmiş Hristiyanlığın çeşitli mezhepleri ve Sabîiliğe mensup birçok din ve ilim adamı, özellikle Süryaniler Bağdat'a göç ederek orada ilim halkaları ve meclisler oluşturarak geleneksel eğitim ve öğretimlerini sürdürmüşlerdir. Süryaniceden, Farsçadan veya doğrudan doğruya Yunancadan tercüme yapan mütercimler, Bağdat'ta bulunmuştur. Fârâbî de Bağdat mektebine mensup bir düşünürdür. Zira mantığı, özellikle *Burhan* kitabını Bağdat'ta bulunan Yuhanna b. Haylan'dan okumuştur.

İşte bütün bu kültür merkezleri ve oralardaki medreseler vasıtasıyla, başta Helenistik felsefe ve bilimi olmak üzere çeşitli kültür ve düşünceler İslâm dünyasına geçmiştir.¹⁷

Hermes Geleneği

İnsanlık tarihinin bilinen en eski düşünce geleneklerinden biri Hermes geleneğidir. Mezopotamya ve Akdeniz havzası medeniyetlerinin temelini oluşturur. Bu gelenek, İslâm'dan önce, tarihî öncelik sırasına göre, Babil, Mısır ve Yunan medeniyetlerinin ve düşüncelerinin köklü bir biçimde temelini teşkil ediyordu. Özellikle Astronomi, Matematik, Simya, Astroloji ve Sihri (okült) düşünceler bakımından zengin ve ileri seviyede bir gelenektir.

Her ne kadar, bugün bazı yazarlar, Babilli, Mısırlı ve Yunanlı olmak üzere üç ayrı Hermes'ten bahsediyorlarsa da, aslın-

¹⁷ Kumeyr, Y. *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, İstanbul 1992, s. 119 vd.; Bayraktar, *age.*, s. 31-36; Karaman, *age.*, s. 56-60; Bircan, *age.*, s. 44-49.

da tek bir Hermes vardır. Bu, Babil'de yaşayan Hermes'tir; ancak eski Mısır ve Yunan düşüncesine olan büyük tesirinden dolayı Hermes geleneği, Mısır ve Yunanistan'da canlı bir şekilde yaşatılmıştır.

Müslüman düşünürlerin çoğu, özellikle de Suhreverdi el-Maktûl, Hermes'in Hz. İdris olduğu kanaatindedirler. Bunun doğru olması büyük bir ihtimaldir. Zira sözgelimi Yunan düşüncesindeki Hermes, Allah'tan bilgi alan ve bunu insanlara yorumlayarak anlatan adeta bir peygamber veya elçi konumundadır. Hermes geleneğinin İslâm düşüncesine tesiri birkaç yoldan olmuştur: Sabîlik, Yunan-Helenistik düşünce, Fars düşüncesi ve Gnostisizmi.

Hermes geleneği, İslâm dünyasında Astronomi ve Kimya gibi ilim dallarının gelişmesine doğrudan ve dolaylı bir tesiri olduğu gibi, Astroloji, Simya, hurufilik ve büyücülük gibi bâtinî disiplinlerin de temelini oluşturmaktadır. Hermes geleneğinin tesirlerini, özel olarak, İsrâkî felsefe ekolüne, tasavvufî cereyanlarda, Bâtînlilik, İsmâîlîlik ve Dürzîlik gibi dinî akımlar ile İhvânü's-Safâ risâlelerinde görmek mümkündür.

Ayrıca, Hermes geleneği Yunan düşüncesinde görüldüğü gibi, hermönetik veya yorum-bilim adıyla bir disiplin şeklinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Nitekim Aristoteles'in mantık yazılarının toplandığı Organon'un bir kitabı *Hermenötik* adını taşımaktadır. Dil ve mantık yoluyla hakikati anlama ve yorumlama şeklinde ortaya çıkan bu disiplin, yani hermönötik, İslâm dünyasında Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya ilişkin nass, tefsîr ve te'vîl meseleleriyle ilgili tartışmalarda da görülmektedir. Aristoteles'in *Hermenötik* kitabı, Arapçaya "Kitâbü'l-İbâre" veya "Kitâbü't-Tefsîr" olarak çevrilmiştir.¹⁸

¹⁸ Nasr, S. Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev.: Fatih Tatlıoğlu, İstanbul 1988, s. 147-162.

3. FELSEFÎ MİRASIN AİT OLDUĞU KÜLTÜR VE MEDENİYETLER

Bu kısımda Antik Yunan düşüncesinden ve İslâm felsefesine etki eden Sokrates, Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi Yunan filozoflarından, Eski İran düşüncesi, Hint düşüncesi ve İslâmiyet öncesi Arap kültürünün miraslarının İslâm felsefesinin başlangıcına etkisi üzerinde durulacaktır.

3.1. Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi

İslâm dünyasında felsefenin doğuşuna doğrudan doğruya en çok etki eden Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi ve filozofları, Platon, Yeni-Plâtonculuk, Aristoteles ve Yeni Aristoculuk-tur. Bunlardan başka Demokritos, Thales, Pythagoras, Stoacılık, Sokrates gibi filozof ve akımlar da az çok etkide bulunmuşlardır. Söz konusu filozof ve akımların hangi konularda etkilediklerini tek tek ele almak yerine, en fazla etkide bulunmuş olan Sokrates, Plâton, Aristoteles ve Yeni Platonculuğa kısa bir şekilde değinmekle yetineceğiz.

Sokrates

Sokrates'in söz ve fikirleri, kendisine ait herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Sokrates'in fikirleri, felsefe tarihinde kendilerine “Sokratçılar” denen Yunanlı filozof ve yazarlar tarafından yazılmış “Diyaloglar” vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Özellikle Platon'un eserleri üzerinden Sokrates'in fikirlerini öğreniyoruz. Müslümanlar Sokrates hakkında tercüme faaliyetiyle birlikte bazı fikirlere sahip olmuşlardır.

Sokrates'in İslâm dünyasındaki etkisi en çok ahlâk felsefesi üzerinde olmuştur. Çünkü o daha çok bir ahlâk filozofu olarak tanınmıştır. İslâm ahlâk filozoflarından İbn Miskeveyh, Nasıruddin Tûsî ve Celaleddin Devvânî, eserlerinde Sokrates'e atfedilen bazı cümle ve görüşlere yer vermişlerdir.

Plâton / Eflâtun (Eflatun-u İlâhî)

Plâton'un fikirleri, ilk bakışta dini inançlara uygun görülmesi sebebiyle İslâm dünyasında kolayca tanınmasını sağlamıştır. Ayrıca İslâm kültüründe de kendisine “*Eflâtun-u İlâhî*” denmiştir. Platon'un Devlet, Kanunlar, Timaios ve Sofist gibi Arapçaya çevrilen eserleriyle İslâm dünyasında felsefenin doğuşunda etkili olmuştur. Plâton'un fikirleri Aristoteles'in düşüncelerinden daha önce İslâm dünyasında tanınmıştır.

Platon özellikle başta Metafizik olmak üzere, ahlâk ve siyaset alanında, ruh-beden ikiliği ve ruhun ölümsüzlüğü konularında İslâm filozoflarını etkilemiştir.

Ahlâk alanında, özellikle temel erdemler ve erdemsizlikler ile bunların nefsin üç gücüne karşılık gelmesi, nefsin arındırılması konusundaki görüşleriyle Fârâbî, Gazzâlî, İbn Miskeveyh, Tûsî, İbn Hazm, Devvânî ve Kınalızade Ali Efendi gibi İslâm filozof ve ahlâkçıları etkilemiştir.

Siyaset felsefesinde ise, başta Fârâbî olmak üzere, İhvân-ı Safâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar siyaset felsefeleri üzerinde etkili olmuştur.

Aristoteles

İslâm dünyasının erken dönemde en çok tanıdığı Yunanlı filozof Aristoteles'tir. Siyaset hariç bütün sahalarda İslâm filozoflarını etkilemiştir. Özellikle mantık ve bilim anlayışı, metafizik, fizik ve ahlâk alanlarındaki görüşleri daha fazla etkili olmuştur. İslâm'daki mantık anlayışı neredeyse tamamen Aristoteles'in mantık anlayışına dayanır. Aristoteles'in Organon, Metafizik, Fizik, Poetika, De Anima ve Ethica Nicomachoea gibi eserleri Arapçaya tercüme edilmiştir.

İslâm filozoflarının fizik ve metafizik görüşlerinde de diğer Yunan filozoflarından daha fazla Aristoteles'in felsefesi belirleyici olmuştur. Örneğin onlar ilk muharrik, cevher ve araz kavramlarını,

zaman ve mekân tanımlarını, sebeplilik teorisini, birden ancak bir çıkar gibi birtakım ilkeleri Aristoteles'ten almışlardır. Yine onların illiyet/sebeplilik nazariyesi ve “dört sebep” anlayışlarının, akıl ve nefs/ruh görüşlerinin, fizyolojiyi de kapsayan psikoloji (ilmü'n-nefs) görüşlerinin temelinde de Aristoteles'in felsefesi vardır.

Ahlâk konusunda ise özellikle “altın orta/erdemli orta” teorisi ile erdem ve erdemler görüşü, İslâm dinine de uygun bulunması sebebiyle, sadece filozoflar tarafından değil, diğer ahlâkçılar tarafından da benimsenmiştir. İbn Miskeveyh, Fârâbî, Nasîru'd-Din Tûsî, Kınalızade Ali gibi İslâm düşünürleri eserlerinde Aristoteles'e yer vermişlerdir.

Plotinus ve Yeni Eflatunculuk

Plotinus (205-270), İslâm kaynaklarında, *eş-Şeyhu'l-yunani* (Yunanlı Hoca) şeklinde ve isminin Arapçalaştırılmış hâli olan “Flutinus” olarak Müslümanlar tarafından tam olarak bilinmiyordu. Buna rağmen Plotinus'un İslâm Felsefesi üzerinde büyük etkisi olmuştur. Özellikle metafizik alanda, yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen, gerçekte ise Plotinus'un Enneadları'nın IV, V ve VI. bölümlerinden ibaret olan *Teologia* adlı yazarı bilinmeyen eser, İslâm düşüncesinin oluşumu ve mahiyeti açısından çok belirleyici olmuştur. Yeni Eflatunculuk ve bu okulun *sudûr teorisi* olarak bilinen teori, söz konusu eser kanalıyla İslâm dünyasına geçmiştir. Bu fikirler, Fârâbî, İhvan-i Safâ, İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Suhreverdi el-Maktul, gibi Müslüman filozoflara etkisi olmuştur.

Bir başka Yeni Plâtoncu filozof Porphyrius (Porfiryus) (232-305)'tur. Onun Aristoteles mantığına bir giriş olarak yazmış olduğu **İsagoji**, İslâm dünyasında meşhur olmuş ve üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Hâlâ bugün bu mantığa giriş kitabı olarak okutulmaktadır.¹⁹

¹⁹ Bayraktar, *age.*, s. 33, 52.

3.2. Eski İran Düşüncesi / Fars Kültürü

İran'ın 638-652 yılları arasında fethedilmesi üzerine İranlıların çoğunun Müslüman olması ve Arapça öğrenmesiyle birlikte hem Müslüman Araplarla aralarında münasebetler gelişmiş hem de daha önceden de var olan etkileşim daha da artmıştır. Ancak bir süre sonra İran dünyasında kendi kültürlerinin Arap kültüründen daha üstün olduğunu gösterme gayretleri baş göstermiştir. Böylece eski İran düşüncesini canlandırma ve tanıtmaya yönelik tercümelelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sonuçta eski İran'a ait inanç ve fikirler İslâm düşüncesine girmiştir.

Bu dönemde daha ziyade eski dini inançlar, edebiyat ve siyasi tarihle ilgili kitaplar Arapçaya çevrilmiştir. Bu eserler arasında *Cavidan Hirad*, *Risale fi'l-Ahlâk*, *Huday-i Name (Pers Kralları Tarihi)*, *Mazda'nın Hayatı* ve *Ayinname* gibi eserleri sayabiliriz. İbn Miskeveyh (ö. 1030)'e atfedilen ve günümüze de ulaşmış olan *Cavidan Hirad* isimli eser Arapçaya *el-Hikmetü'l-halide (Ebedi Hikmet)* adıyla çevrilmiştir.

Gerçek anlamda felsefi düşünceyle ilgisi olmayan bu eserlerin etki alanı edebiyat, dini düşünce ve siyasi ahlâk gibi konularla sınırlı kalmıştır. Bu tür eserler, İslâm kültüründe “Adâbü'l-mülûk”, “Nasihatü'l-mülûk” ve “Ahkâmü's-sultaniyye”/ meliklere, sultanlara nasihatlar gibi adlarla yazılmış olan ahlâki – siyasi bir literatürün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla da doğrudan felsefeyle ilgili eserler çevrilmemiş olduğu için eski İran'ın öz düşüncesinin İslâm Felsefesinin doğuşuna etkisinden pek söz edilemez.

3.3. Hint Düşüncesi

Dört-beş bin yıllık tarihi ve kültürüyle dillerin, dinlerin ve kültürlerin beşiği olan Hindistan, insanlığın ilk uygarlıklarından birinin ve felsefi düşüncenin bilinen en eski kalıntılarının bulunduğu bir yerdir.

Hint Felsefesinin İslâm Felsefesine gerçek anlamda bir etkisi pek fazla olmamıştır. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, coğrafi açıdan Hindistan'ın İslâm dünyasına uzak olması ve pek az eserin Arapçaya tercüme edilmesi, ikincisi ise, Müslümanların Hint kültürü ve bilimiyle doğrudan doğruya ilgilenmeye başladıkları IX. yüzyılın ortalarından önce VIII. yüzyılın ortalarından itibaren bilimsel ve felsefi düşünce üretmeye başlamalarıdır.²⁰

4. FELSEFE VE YABANCI KÜLTÜRLERİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

İslâmiyet'in doğuşundan kısa bir süre sonra, daha ilk halifeler devrinde (632-661) 635 Şam, 638 Antakya ve Halep, 639 ile 642 yılları arasında İskenderiye, Mısır, Harran ve Urfa, Emevîler zamanında tüm Doğu Anadolu, Mezopotamya ve Irak'ın fetihleriyle İslâm dünyasının sınırları kısa zamanda alabildiğince genişledi ve birçok yabancı kültür merkezi Müslümanların hâkimiyetine geçmiş oldu.

Bundan sonra yabancı felsefeler İslâm dünyasına yavaş yavaş girmeye başladı. Bu felsefelerin İslâm dünyasına girişi yollarını şu şekilde ele almak mümkündür:

1. Fetih Hareketleri

Emevîler devrinde (661-750) İslâm dünyasının sınırları, Atlas Okyanusu'ndan Türkistan ve Hindistan'ın ortalarına, Hint Okyanusu'ndan Kafkasya'ya kadar ulaşmıştı. Bunun neticesi olarak, Müslümanlar bu bölgelerde daha önce varlığını sürdüren yerel kültürler, düşünceler ve dinlerle karşılaştılar ve karşılıklı etkilenmeler oldu. Söz konusu milletlerden Müslüman olanlar olduğu gibi, olmayarak kendi kültürel ve düşünsel varlıklarını sürdürenler de oldu. Dolayısıyla bu fetih hareketleri farklı kültür ve düşüncelerin İslâm dünyasına girmesinde etkili olmuştur.

²⁰ Kumeyr, *age.*, s. 44; Bayraktar, *age.*, s. 65-70; Bircan, *age.*, s. 49-53; Karaman, *age.*, s. 64-69;

2. Filozoflardan Müslümanların Ders Almaları

Fethedilen bölgelerde bulunan ilim merkezlerindeki filozoflardan bazı Müslümanların dersler almış olması da farklı kültürlerden etkilenmenin bir diğer yoludur.

3. Felsefe İle İlgili Özel Araştırmalar

Felsefe ve yabancı kültürler ile düşüncelerin İslâm dünyasına geçişini sağlayan bir diğer yol da, gerek Müslümanların, gerekse İslâm dünyası içinde yaşayan yabancı din mensuplarının felsefi düşünce ve dini inançlar konusunda yaptıkları özel araştırmalardır. Bu araştırmalar ya bir dönemin felsefi ve dini düşüncesini ya da sadece, bir filozof veya belirli bir dini mezhebin inancını konu almaktaydı.

4. Yabancı Düşünür ve Filozofların Müslüman Olmaları

İslâm fetihleri neticesinde yabancı filozoflar Müslüman olmakla fiilen İslâm kültürüne dâhil olmuşlardır. Bunlar felsefi ve bilimsel faaliyetlerini bu yeni kültürde devam ettirmeleri de etkilenmenin bir başka yoludur.

5. İslâm Âlimlerinin Uzak Memleketlere Seyahatleri

İslâm dünyasının farklı kültür ve düşüncelerden etkilenmesinin bir diğer yolu da, İslâm âlimlerinin özellikle Hindistan gibi uzak memleketlere yaptıkları seyahatler ve bu seyahatler esnasında yapmış oldukları incelemelerdir.

Bu tür araştırmaların en önemlilerinden birisi, büyük Türk bilgini Bîrûni (973-1061)'nin Hindistan'a yapmış olduğu seyahat esnasında bu bölgenin düşünce ve inançları hakkında yapmış olduğu araştırmadır. Bîrûni bu araştırma ve incelemelerini *Tahkîk ma li'l-Hind* isimli eserinde bir araya getirmiştir. Müslümanlar bu eser sayesinde ilk defa Hint dini ve düşünce hayatı hakkında derli toplu bilgiler edinmişlerdir. Yine İbn Miskeveyh (940-1030)'in *Câvidan-ı Hirad* isimli eseri de İran'ın siyaset ve ahlâk sahasındaki görüşleri hakkında bilgiler vermektedir.

Bütün bunlardan sonra, bilim ve felsefenin İslâm dünyasına geçişinin temelde iki yolla olduğunu söyleyebiliriz. **Birincisi** şifahi (sözlü) yoldur ki bunun tarihinin, sınırlarının ve mahiyetinin ayrıntılarını tespit etmek oldukça zordur. Yukarda bahsetmiş olduğumuz yollar bu gruba girmektedir. **İkincisi** ise, tercüme hareketidir.²¹

4.1. Tercüme Hareketi

İslâm dünyasında çeşitli dönemlerde bilim ve düşünce hayatında görülen gelişme ve atılımların temelinde, tercüme faaliyeti yatmaktadır. Özellikle farklı kültürlerle kurulan ilişkilerle bu kültürlerdeki bilgi birikiminin İslâm kültürüne aktarılmasında tercüme faaliyetinin büyük payı vardır.

İnsanlık tarihinde, geçmişten günümüzde çağdaş medeniyetin ortaya çıkışına kadar, üç büyük kültür intikali veya tercüme faaliyeti yaşanmıştır.

Birincisi, MÖ. VI. ve IV. yy. arasında Batı Asya kıyıları ile Ege adalarında gerçekleşen tercüme faaliyetidir. Bu dönemde Pythagoras'tan Platon'a kadar pek çok Grek düşünürü Antik Mısır, Mezopotamya, Hint ve İran düşüncelerini inceleyerek ve yakından tanıyarak kendi kültürlerine aktarmışlardır. Bunun neticesinde yeni ve özgün bir Grek düşüncesi veya medeniyeti meydana gelmiştir.

İkincisi, İslâm'ın doğuşuyla başlayan fikri uyanışın ardından, VIII-X. yy. arasında Mezopotamya, Mısır, İran ve Hindistan'dan, yani Antik kültürlerden arta kalan malzemeler ile Grek düşüncesinin ana ürünlerinden hemen hemen hepsinin **Arapçaya** tercüme edilmesiyle gerçekleşmiş olan geçiştir. Bunun sonucunda özgün İslâm düşünce ve medeniyeti ortaya çıkmıştır.

Üçüncüsü ise, XI. yüzyılda başlayıp XII. yüzyılın sonlarına kadar devam eden **Arapçadan, Latince ve İbranice** başta olmak üzere öteki mahalli dillere yapılan tercüme faaliyetidir.

²¹ Karaman, *age.*, s. 70; Alper, *age.*, s. 35.

Bu tercüme faaliyetlerinin her üçü de diğer yerel kalmış kültürlerden farklı olarak, küresel anlamda dünyayı şekillendirmişlerdir.

1. Sümerler, Fenikeliler ve Mısırlılardan Yunanlılara,
2. Eski Çağ Egeden, İran'dan ve Hindistan'dan İslâm dünyasına,
3. Buradan Batı Avrupa'ya intikal eden bilgi ve hikmetin üç bin yıllık serüveninde, birbirini izleyen, hatta birbirini tamamlayan bir **halef-selef** ilişkisi söz konusudur.

Her üç kültür devriminde de siyasi bir iradenin himayesiyle yahut toplumun genelinin desteğiyle, çevre kültürlerden yazılı ve sözlü her türlü bilgi ve tecrübe araştırılmış; bilgi ve kültürel mirasa ayrı bir değer verilmiştir.

İslâm dünyasında sırf felsefi ve bilimsel düşüncenin ortaya çıkması ve gelişmesine doğrudan bir etki, yabancı kültürlerden, özellikle de antik Yunan kültüründen gelen felsefi ve bilimsel eserlerin Arapçaya çevrilmesi, bir felsefe geleneğinin oluşmasında etkili olmuştur.

Çeviri faaliyetini anlama, yeniden üretme ve inşa etme izlemesse herhangi bir felsefe geleneğinin ortaya çıkması düşünülemez.

İslâm'ı kültür tarihi bakımından ele alanlar, IX. yüzyılda yoğunlaşan ve özellikle Abbasi halifesi Me'mun'un, **Beytül-Hikme**'yi kurmasıyla müesseseseleşen tercüme faaliyetini bu tarihin en göz alıcı başarılarından biri olarak resmetmektedirler.

4.2. Müslümanları Tercümeye Yönelten Sebepler

1. İhtiyaçtan

Günden güne büyüyen İslâm devletinin ortaya çıkan ihtiyaçlarının giderilmesi, bazı müesseselerin kurulmasını, gerekli bilgi ve tekniğin öğrenilmesini gerektiriyordu. Çünkü İslâm'ın doğuş yıllarında Arap yarımadası, sonradan fethedilen bölgelere göre, hem kurumsal birikim hem de kültür, bilim ve düşünce bakımından ol-

dukça geri durumdaydı. Hatta günden güne büyüyen İslâm devleti, bilinen sıradan müesseselere, bilgi ve tekniklere bile sahip değildi. İhtiyaç duyulan bu şeyler ise, mirasçısı oldukları kültür ve düşüncelerde vardı. Bunun için Müslümanlar ilk önce yabancıların ileri seviyede oldukları **matematik, tıp ve astronomi** gibi alanlara yöneldiler. İslâm dünyasında giderek hızlanacak olan bir bilimsel faaliyet başlamıştır. Bunun sonucunda da özellikle Abbasilerden itibaren felsefeye karşı ilgi uyanmıştır. Artık felsefe sahasındaki eserler de tercüme edilmeye başlanmıştır. Buna bir de Müslümanların kendi aralarında ortaya çıkan dini ve siyasi bazı problemler, birtakım meseleleri açıklamada aklî ve kelamî tartışmalara girmeleri de eklenince onlardaki bu ilgi bir kat daha artmıştır.

2. Egemenliklerini Pekiştirme Arzusundan

Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında Müslümanlar Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle tanışınca salt fıkri ve ilmi saikler yanında egemenliklerini pekiştirmek için onların sahip olduğu bilgi birikimini elde etmenin ve böylece güç ve zaaf noktalarını keşfetmenin kaçınılmaz olmasıdır.

3. İnanç ve Düşüncelerini Savunma ve Üstünlüğünü Kanıtlama Çabasından

Müslümanların kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunma ve İslâm'ın üstünlüğünü kanıtlama gayeleri, dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapçaya çevirmenin gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Müslümanların fethettikleri bölgelerde yaşayan diğer din mensupları ile özellikle Hristiyanlarla, Allah'ın tabiatı ve tevhidin teslisten üstünlüğü hakkında tartışmaya girmeleri ve bu tartışmalarda karşı tarafın Aristoteles mantığı ile eski Yunan filozoflarının fikirlerini kullanarak cevap vermeleri, Müslüman âlimlerde ve hükümdarlarda aklî ilimlere, özellikle de mantığa karşı ilgi uyandırmıştır.

Bunlara ilaveten tercümelerin yapılmasında halife ve zenginlerin himayesi, Arapçanın yayılması ve Süryanîler'in gayretleri,

Abbasiler'in yarattığı medeniyet havası ve İran tesiri ile aklın bilme merakı gibi nedenlerin de rol oynadığını söyleyebiliriz.²²

4.3. Emeviler Dönemi

Tercüme faaliyetleri Emeviler'in son döneminde başlamıştır. Bu konuda ilk teşebbüste bulunan kişi Muaviye'nin torunu **Halid b. Yezid** (ö. 85/704)'dir. İlme, özellikle de **kimyaya** çok düşkün olan Halid b. Yezid, ilimle meşgul olmuş ve Mısır'daki Yunanlı filozoflardan bir gurubu kendi huzuruna çağırarak onlara Kıptice (Eski Mısır) ile Yunancadan **kimya, tıp ve astrolojiye** dair eserler çevirmelerini emretmiştir. Görülüyor ki ilk tercüme, daha İslamiyet'in birinci asrın sonlarına doğru meydana gelmiştir. Bu dönemdeki tercüme hareketinin hedefi felsefenin İslâm dünyasına aktarılması değil, **astronomi, kimya, tıp** ve müspet ilimlerdi. Emeviler dönemindeki çeviri faaliyetleri, sistematik ve kurumsal olmayıp daha çok pratik ihtiyaçlar ile bazı halifelerin kişisel merakları doğrultusunda gerçekleşmiştir.²³

4.4. Abbasiler Dönemi ve Bağdat Mektebi

Abbasiler döneminde ilimlere olan merak büyük bir hız kazanmıştır. Özellikle bu ilgi, teorik ilimleri de kapsamaktaydı. Abbasi hükümdarları, yabancı bilim adamlarını, başta doktorlar olmak üzere saraya davet etmişler ve çeşitli dillerden birtakım eserlerin tercüme edilmesini teşvik etmişlerdir.

İlmi ve felsefî eserlerin asıl tercüme edilme işi, özellikle fıkıh/İslâm hukukunda mütehasıs, felsefe ve astronomiye düşkün olarak tanınan Abbasi halifesi el-Mansur'un (ö. 775) saltanatına kadar başlamamıştır. Mansur, çok sade bir kişilik olarak bilinmekte, ilmi ve felsefî eserlere ilgi duymaktaydı. Bu yüzden mütercimlerin çalışmalarını desteklemiş ve onları himaye etmiştir.

²² Karaman, *age.*, s. 73-74; Üçer, İ. Halil, Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali, (İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler içinde, edit: C. Kaya) İstanbul 2013, s. 70 vd.

²³ Karaman, *age.*, s. 75.

Halife Mansur, 762 yılında Bağdat şehrini inşa ettirmiş ve orayı başkent yapmıştır. Budan sonra Bağdat kısa zamanda bir ilim ve sanat merkezi hâline gelmiştir. Cundişâpûr, Antakya ve Harran gibi ilim ve felsefe merkezlerinden birçok âlim ve filozof bu şehre göç etmiştir. Burada oluşmuş olan felsefe ve bilim geleneğine *Bağdat mektebi* denir. Halife'nin emriyle birçok bilgin, Pehlevîce, Yunanca ve Süryaniceden bazı felsefî eserleri Arapçaya çevirmişlerdir. Bu dönemde Galen ve Hipokrat'ın tıbbı, Oklit'in geometriye, Batlamyus'un ise astronomiye dair eserleri Yunancadan Arapçaya çevrilmiştir. Görüldüğü üzere bu dönemde tercüme edilen eserlerin çoğunu, **tıp, astroloji ve astronomi** konulu eserler oluşturmaktadır.²⁴

4.5. Halife Me'mun ve Beytül-Hikme/ Bilgelik Evi

İslâm dünyasında gerçek anlamda tercüme hareketi Abbasi halifesi **Me'mun (713-833)**²⁵ zamanında başlamıştır. Bu hareket

²⁴ Karaman, *age.*, s. 77.

²⁵ Halife Me'mun Antik Yunan'dan bu yana en etkili felsefe ve bilim hareketini Bağdat'ta başlatmıştır. Me'mun, 832'de Beytül-Hikme (Bilgelik Evi) adlı bir akademi kurdu. Burada Yunanca, Süryanice, Farsça ve Sanskritçe eserler Arapçaya çevrilmiştir. Halife eski bilimsel çalışmaları bulup getirsinler diye elçilerini uzak diyarlara gönderirdi.

Örneğin, Bizans'tan, o zaman değin İslâm ülkelerinde bulunmayan önemli eserlerin yazmaları getirildi. Beytül-hikme'deki çevirmenlerin çoğu Hristiyan kökenliydi. Buraya Bizans, İran ve Hindistan'dan akan bilgilerin Arapçaya çevrilmesi tam bir sektör hâline gelmişti. Bu çevirilerin sonraki yüzyıllarda Endülüs üzerinden Avrupa'ya girmesiyle orada aydınlanmanın fitili yakılacaktı.

Me'mun'un diğer dinlere karşı sergilediği açıklık ve hoşgörü sayesinde imparatorluğun dört bir yanından bilginler Bağdat'a akın etmeye başladılar. Her gelen misafire türlü ikramlar yapılıyor, daha sonra da dinden matematiğe kadar hemen her konuda tartışmalar yapılıyordu. Me'mun'un kelâm bilgisi ona Hristiyan ve Yahudi bilginlerle dini konuları tartışma imkânı vermekteydi. Bu insanlar Sokrates, Platon, Aristoteles'in fikirlerini zaten biliyor ve tartışıyorlardı.

Memun, Abbasi ordusuna yenik düşenlerden savaş tazminatı olarak sadece altın değil değerli yazılı eserleri de istiyordu. Halife, dünyanın bütün kitaplarını tek bir çatının altında toplayıp onları Arapçaya çevirmek gibi bir hayalin peşindeydi. Böylelikle Abbasi İmparatorluğu'ndaki bilginler de bu kaynaklardan yararlanabilecekti.

Memun'un kurduğu ve çok önem verdiği Beytül-Hikme kurumunda, bir ilim merkezine yakışan kurallar yerleştirilmişti. Siyasî baskı altında ilmi faaliyetlerin gelişemeyeceği düşünülerek hiçbir siyasî baskı uygulanmıyordu. Bu merkezde ilim ruhunun hâkim olduğu, mutlak manada ilim, inanç ve fikir hürriyetinin bulundu-

XI. yüzyıla kadar devam etmiştir. Me'mun 813-833 yılları arasında halifelik yapmıştır. Bu devirde tercüme faaliyeti *resmi* bir devlet politikası hâline getirilmiştir.

Halife Me'mun, 830 yılında Bağdat'ta tercüme faaliyeti için *Beytü'l-Hikme*'yi inşa ettirmiştir. Başlangıçta tercüme faaliyeti için kurulmuş olan *Beytü'l-Hikme*, daha sonra kurumsallaşmış bir ilim merkezi hâline dönüşmüştür. Buna bağlı olarak bir de kütüphane kurmuştur. Halife, özellikle Kütüphaneyi önemli felsefî eserlerle doldurmak amacıyla, Eski/kadim ilimlerle ilgili kitapları araştırıp bulmak ve satın alıp bu kütüphaneye getirmeleri için özel memurlar görevlendirmiştir. Sonra da bu eserlerin mütercimler heyeti tarafından tercüme edilmesini sağlamıştır.

Beytü'l-Hikme'nin ilk başkanı **Yahya b. Maseveyh** (ö. 837)'tir. Zaman içinde Beytü'l-Hikme Ortaçağ'ın en büyük ilimler akademisine ve araştırma merkezine dönüşmüştür.

Beytü'l-Hikme'nin kurulmasıyla tercüme faaliyetleri hız kazanmıştır. Felsefî ve bilimsel eserlerin çevirisine daha büyük titizlik gösterilmiş ve bu faaliyetler XI. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.²⁶

Tercüme Faaliyetlerinin Dönemleri

Tercüme faaliyetleri VII-XI yüzyıllar arasında devam etmiştir. Eski Yunan filozoflarının görüşleri yukarıda geçen bu merkezlerde egemen olan Hellenistik felsefeyle karışmış bir hâlde Arapçaya aktarılmıştır. Zira *Yuhanna b. Bitrik*, *Kusta b. Luka*, *Yahya b. Adi*, *Huneyn b. İshak ve oğlu İshak b. Huneyn* gibi mütercimlerin büyük çoğunluğu bu merkezlerde yetişmişti. Söz konusu mütercimler, Plâton, Aristoteles, Batlamyus, Galen, Plotin, Porfyrios ve Öklid gibi filozofların eserlerini kısmen veya tamamen Arapçaya tercüme etmişlerdir. Ancak bazen mütercimler eski tercümeleri

ğu, her şeyin akıl ve mantık ölçülerinde gerçekleştirildiği, orijinalliğin, yaratıcı düşünce ve araştırmacı zihniyetin ödüllendirildiği aktarılmaktadır.

²⁶ Karaman, *age.*, s. 77.

beğenmeyerek yenilerini yapmış oldukları için bir kısım eserler farklı kişiler tarafından beş altı defa tercüme ve şerh edilmiştir.

Genel kabul gören görüşlere göre, İslâm dünyasındaki tercüme-ler iki devrede gerçekleşmiştir.

Birinci Devre

Bu devre, Emevîler dönemindeki çeviri faaliyetleridir. Bu dönemdeki çeviriler sistematik ve kurumsal olmayıp daha çok pratik ihtiyaçlar ile bazı halifelerin kişisel merakları doğrultusunda gerçekleşmiştir.

İkinci Devre

Sekizinci yüzyılın başlarında başlayan **ikinci** devre ise (1) Abbasi halifelerinin izlediği başarılı bilim politikaları, (2) 762 yılında Bağdat'ın kurulması, (3) 830 yılında Beytül-Hikme'nin kurulması, (4) Bağdat'ı besleyen önemli kültür merkezlerinden sürekli olarak bilgin ve filozofların akın etmesi gibi nedenlerden dolayı ikinci devrede ciddi manada tercüme faaliyeti sürdürülmüştür.

Birinci dönemde yapılan tercüme-ler, daha çok Aristoteles mantığı ile ilgili ve Plâton'un bazı eserleriyle sınırlıydı. Tercüme-ler doğrudan doğruya Yunancadan değil, Farsça ve Süryaniceden yapılmaktaydı.

İkinci dönemde sadece Plâton ve Aristoteles'in eserlerinin tercümeleriyle yetinilmeyerek neredeyse bütün Yunan mirası Arapçaya aktarılmıştır. Yunanca eserler tercüme edilirken, önce Süryaniceye sonra Arapçaya tercüme ediliyordu. Farsça ve Sanskritçe'den Arapçaya tercüme-ler de yapılmıyordu. Bu faaliyetler 300 yıl sürmüş ve İslâm dünyasında büyük âlim ve filozoflar yetişmiştir. Söz konusu tercüme faaliyetlerinde; İlk İslâm filozofu olarak bilinen el-Kindî de bulunmaktaydı.²⁷

²⁷ Bu dönemde tercüme faaliyetine katılmış diğer mütercimler şunlardır. İbnu'l-Mukaffa (ö. 757), Yahya/Yuhanna İbn Bitrik (200/815),

Tercümelerin İslâm Felsefesinin gelişimine büyük katkı sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu dönemde tercüme edilen eserler, ilmi ve felsefî eserlerdir. Antik Yunan düşüncesinin mitolojisine ve Yunanlı edebiyatçıların şiirlerine ve destanlarına karşı ilgisiz kalınmıştır. Bu dönemde Yunan filozoflarından tanınmayan kimse yoktur ve başta Platon ve Aristoteles olmak üzere Yunan filozofları derinden derine incelenmiştir.²⁸

5. İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN BAŞLAMASI

İslâm dini vahiy kaynaklı bir dindir. Kaynağı Allah'tır. Böyle bir kaynaktan gelen bilgiyi, insanlara anlatma yetkisine sahip tek kişi Hz. Peygamber'dir. Peygamber hem Allah'tan aldıklarının nasıl anlaşılması gerektiğini insanlara bildiriyordu hem de Müslüman toplumda ortaya çıkan problemlere vahiy yardımıyla çözüm üretiyordu. Bu ise kutsal metinlerin tartışılmasına imkân tanımadığı gibi, Müslümanların problemler üzerinde tartışmalarını ve ayrılığa düşmelerini de engelliyordu.

İslâm'ın doğuş ve kuruluşu sırasında İslâm dünyasında felsefî düşünce henüz ortaya çıkmış değildi. Çünkü böyle bir ihtiyaç henüz ortaya çıkmamıştı. Dolayısıyla İslâm dünyasında felsefe hareketlerinin başlamasını, Hz. Muhammed'in vefatını takip eden yıllarda ara- mak gerekir. Çünkü Peygamber'in vefatından sonra felsefî düşüncenin oluşması için uygun ortam oluşmuş; Peygamber sonrası dönem-

Huneyn b. İshak (ö. 873),

İshak b. Huneyn (ö. 910),

Ebû Osman ed-Dîmeşki,

Kusta b. Luka,

İbnu'l-Hammar,

Yahya b. Adiy (ö. 974) ve Ebû Bîşr Matta (ö. 940) gibi mütercimler görev almışlardır. Karaman, *age.*, s. 78.

²⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1993, s. 25-31; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 86 vd.; Bayraktar, *age.*, s. 36 vd.; Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 2004, s. 28-42; Şahin, *age.*, s.60; Bircan, *age.*, s. 66; Karaman, *age.*, s. 78 vd.

de, ortaya çıkan birtakım siyasi ve toplumsal problemlerin çözümü konusunda farklı görüşler ortaya atılmış ve değişik fikirler geliştirilmiştir. Bu da felsefi düşüncenin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

İslâm coğrafyasında **felsefi düşüncenin oluşumuna** zemin hazırlayan sebepler hakkında şunları söylemek mümkündür:

1. Merak

İnsanoğlunun fitratında, merak etme ve araştırma isteği vardır. Bu istek nedeniyle insan, çevresindeki eşya ve olayları anlamaya yönelir. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'deki akla önem veren ve insanları düşünmeye, araştırmaya teşvik eden ayet ve hadisler, Müslümanları Allah'ın varlığı, birliği, yaratması, ilmi, insanın gücü ve eylemleri, nübüvvet, âhiret, ahlâk vb. konularda tefekkürde bulunmalarına sevk etmiştir.

2. Fetih Hareketleri

İslâm devletinin siyasi sınırlarının fetih hareketleriyle genişlemesi sonucunda Müslümanların karşılaştıkları Helenistik, İran, Hint gibi kültür ve inançlara karşı kendi hâkimiyetlerini kuvvetlendirme ihtiyacı hissetmeleri.

3. Kendi İnançlarını Savunma Gereği

İslâmiyet'in temel prensiplerini teolojik tartışma ve sürtüşmelerde karşılaşılan din ve inançlara karşı felsefe yoluyla savunma gereğinin Müslümanları geçmiş felsefi birikimlerden faydalanmaya ve onun araştırma, soruşturma, eleştirme ve ikna etme tekniğinden yararlanmaya sevk etmiştir.

4. Felsefe ve Mantıktan İstifade Etme Gereği

İslâm'ın bünyesinde meydana gelmiş kelam ve felsefe ekollerinin kendi görüşlerini savunurken felsefe ve mantıktan istifade etme yoluna gitmeleri felsefi düşüncenin başlamasına zemin hazırlamıştır.

5. Sorunların Çözümünde Felsefeye İhtiyaç Duymaları

Müslümanların, İslâm'ın kendilerine kazandırdığı bir arada yaşama bilinci sonucu ortaya çıkan birtakım siyasi ve toplumsal sorunları çözebilmek için gerekli bilgi, beceri ve tecrübeyi elde etme arayışı içine girmeleri gibi nedenler de Müslümanların felsefeye yönelmelerinde ve İslâm dünyasında felsefi düşüncenin oluşmasında etkili olmuştur.²⁹

²⁹ Karaman, *age.*, s. 83-84.

Birinci Bölüm

İSLÂM FELSEFE EKOLLERİ

İslâm felsefesi MS. IX. yüzyıldan itibaren çok hızlı bir gelişme göstermiştir. Bu yüzyılda sonrasında farklı felsefî akımlar ve sistematik düşünceler ortaya çıkmıştır. Bunun yanında marjinal kalmış ve müntesibi olmayan ekoller de doğmuştur. Bunlar IX. ve X. yüzyıllarda ortaya çıkan, fakat ekolleşip sistematik bir düşünce hâline gelmeyen felsefe akımlarıdır. Bu akımlardan bazıları, temsilcisi oldukları birkaç düşünürle sınırlı kalmıştır; X. yüzyıldan sonra da temsilcileri yoktur. Ancak bu akımlara ait bazı fikirler, Bâtinilik ve Gulat-ı Şî'a içerisinde daha sonraki zamanlarda da yaşamaya devam etmiştir. İslâmî kitabiyatta bu akımlar, genelde Dehriyye (Dehriilik), Maddiyye (Materyalizm), Mu'attıla (Ateist, Ateizm) ve Zanadika (Zındıklar, Zındıklık) gibi genel adlar altında anılmışlardır. Bunun yanı sıra, İslâm felsefesi tarihi üzerinde doğu ve Batı dünyasında araştırmalar yapan araştırmacılar, İslâm filozoflarını ve onların düşüncelerini *Meşşâiyye*, *İşrâkiyye* ve *Revâkiye* gibi üç ekol hâlinde sınıflandırmayı uygun bulmuşlardır.³⁰

Meşşâiyye

Meşşâiyye'nin (Meşşâilik) kelime anlamı "yürüyücülük" demektir. Bilindiği gibi, Aristoteles derslerini talebelerine onların önünde yürüyerek verirdi. Bunun için onun talebelerine "yürüyenler" veya "yürüyücüler" anlamına Batı'da "Peripataticiens" denmektedir. Bir ıstılah/kavram olarak, "İslâm Aristoculuğu" anlamına

³⁰ Bayraktar, *age.*, s. 102.

gelir. Aristoteles felsefesini benimseyen ve onun yolunda giden İslâm filozoflarına da "Meşşâ'ıyyûn" denir. Bu ekole İslâm dünyasında, genelde; Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Bâcce (ö. 1138) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi büyük filozoflar ile onların takipçileri ve öğrencileri dâhil edilir.

Bu ekole dâhil edilen filozoflar, İbn Rüşd hariç, tam anlamıyla Aristocu sayılamazlar. Çünkü hiçbiri, tamamen her konuda Aristoteles'i takip etmemişlerdir. Yeri gelince Aristoteles'ten esinlendikleri gibi, Eflâtun'dan ve Yeni-Eflâtunculuk'tan da esinlenmişlerdir. Aristoteles'i daha yakın olarak mantık ve metafizikte takip etmişlerdir. Dolayısıyla onların felsefeleri eklektik bir felsefedir. Bunun için Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tam manasıyla Aristotelesçi görmek yanlıştır. İslâm Felsefesinde gerçek manada bir Aristotelesçi düşünür varsa, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, o da İbn Rüşd'dür.³¹

İşrâkiyye

İslâm felsefesinin ekollerinden diğer birisi olarak da, İşrâkiyye (İşrâkîlik) gösterilir. İşrâkiyye, "işrâk" kelimesinden türetilmiştir. İşrâk, "ışığın veya güneşin doğması", "ışığın açılması" anlamlarına gelir. İşrâkiyye, meşhur filozof Şehâbeddin Sühreverdî (1153-1191)'nin kurduğu özel bir felsefenin adıdır. Bu felsefeye kendisi "Hikmetu'l-İşrâk" (İşrâk Felsefesi) demiştir. Hikmetu'l-İşrâk, ayrıca Sühreverdî'nin eserlerinden birinin de adıdır. İşrâkî tabiri bu felsefeyi kabul eden ve savunan kimse için kullanılır; çoğulu İşrâkiyyûn'dur.

Hakikatin, akılla değil, doğrudan doğruya sezgi veya genel bir iç aydınlanmayla elde edileceği esasına dayanan İşrâkîlik, genelde Aristotelesçilik, özelde Meşşâîliğe bir tepki olarak doğmuştur. İşrâkîlik, aslında, Sühreverdî'den önce İbn Sînâ ve İbn Tufeyl (1106-1186) gibi filozofların kurmayı denedikleri bir "Doğu Hikmeti" (Doğu Felsefesi)'nin son aşamasıdır. Sühreverdî'nin İşrâkîliği aslında tamamen özgün bir Doğu veya İslâmî felsefe değildir. Çünkü yapısı

³¹ Bayraktar, *age.*, s. 102; Bekiryazıcı, Eyüp, İslâm Düşüncesinde Felsefi Ekoller, (İslâm Felsefesi Tarihi I-II içinde, edit. B. Ali Çetinkaya) C. I, s. 83.

itibariyle, Eflâtunculuk, Zerdüştlük, Gazzâlî ve daha önceki sûfilerin düşüncelerine bağlı ve hatta Meşşâîlik'ten esinlenerek meydana getirilmiş eklektik bir felsefedir. Buna rağmen, İslâm kültüründe yeni bir felsefe tarzı olmasından ve birçok sıkı takipçisi olduğu için İshrâkîliğe İslâm felsefesinin bir ekolü olarak bakılabilir.

İshrâkîlik, Selçuklular devrinde özellikle II. Kılıçarslan ve I. Alâeddin Keykûbât zamanlarında, kurucusu Sühreverdi'nin kendisinin Anadolu'da bulunmasıyla, entelektüel hâline gelen bir felsefe olmasına rağmen, asıl hâkimiyetini ve gerçek taraftarlarını İran'da buldu ki, onlara *İshrâkiyyûn* adı verilir.³²

1. DOĞU İSLÂM FELSEFESİ VE İLK FELSEFİ EKOLLER

İslâm Felsefesi geleneğinin oluştuğu coğrafyayı kabaca ikiye ayırmamız mümkündür: Abbasi Devleti'nin kuruluşu ile ivme kazanan ve Bağdat merkezli olarak gelişerek İslâm dünyasının doğu kesiminde yaygınlık kazanan felsefi geleneğe mensup düşünürlerin temsil ettiği "*Doğu İslâm Filozofları*" grubu. VIII. yüzyıldan itibaren İberia yarımadasının İslâm hâkimiyetine girmesi ile meydana

³² İslâm düşüncesinde revaçta olan bu iki büyük ekol dışında bir üçüncü ekolden daha söz edilmektedir. *Rivâkiyye*: Rivâkiye (Revakiye) kelime anlamı itibarıyla "revaka mensup" veya "revaka ait" demektir. Bir ıstılah olarak genelde Stoacılık, özelde "İslâm Stoacılığı" demektir. İslâm filozoflarından; Stoacıların felsefesini kabul eden ve onların yolunda yürüyenlere de, Stoacılar anlamına "Rivâkiyyûn" denir. Bilindiği gibi Stoacılar derslerini revaklara yani sütünlara yaslanarak yaparlardı. Onun için onlara bu ad verilmiştir.

Câhız, Stoacılar için başka bir tabirin de kullanıldığını bildirmektedir: Ustuvâniyyûn, Ustuvâni veya Ashâbu'l-Ustuvâna. Ustuvâna, ustuvan kelimesinden gelmekte olup manası revak veya silindirik sütun demektir. Bazı Müslüman bilginler, çeşitli konularda Stoacılar'dan etkilenmişlerdir; fakat bütünüyle Stoacıları takip eden bir Müslüman düşünürü veya sistematik bir İslâm Stoacılığını İslâm düşünce tarihinde görmek mümkün değildir. Bu bakımdan mutlak manada Rivâkiyye diye müstakil bir İslâm felsefesi ekolü yoktur. Burada haurlanması gereken ilginç bir Osmanlı düşünürü vardır: Üstüvâni Mehmet Efendi (1608-1668). Mehmet Efendi, derslerini ve vaazlarını Ayasofya Camii'nde direk dibine oturarak veya yaslanarak verdiği için; kendisine, Stoacı anlamına "Üstüvâni" lakabı verilmiştir. Bayraktar, *age.*, s. 103-104; Bekiryazıcı, *age.*, s. 81, 87.

çıkan ve XIV. yüzyıl sonlarına kadar bu yarımadada ve Kuzey Afrika'da medeniyet alanında birçok önemli başarıya imza atan Endülüs Uygarlığını temsil eden filozoflarını da "*Batı İslâm Filozofları*" grubu.

Bu çerçevede Doğu İslâm Filozofları ve Batı İslâm Filozofları başlığı altında birçok düşünürün isminin zikredilmesi mümkün olsa da, biz en çok öne çıkan ve en çok etki bırakan filozofları ele almaya çalışacağız.

Her bir düşünürün felsefelerine ayrı ayrı değinilecektir ancak buna geçmeden önce, ilk felsefi tecrübe diyeceğimiz bazı felsefi ekollere ve temsilcilerine değinmemiz yerinde olacaktır.

1.1. Dehriyye ve İbnü'r-Râvendî

Dehriyye ekolü, evrenin başlangıcı ile sonu olmadığını ve yaratılmadığını iddia eden ekolün adıdır. Âlemin bir yaratıcı tarafından değil de öteden beri kendiliğinden var olduğunu, canlılığın bir silsile ile devam ettiğini savunmaktadır.

Okulun isminde bulunan "dehr" kelimesi, "başlangıcı ve sonu olmayan zaman" anlamındadır. Bu kavram, zaman zaman İslâm toplumunda ortaya çıkan tüm din dışı fikirlere isim olarak da kullanılmıştır. Bu durum, İslâm öncesi Arap toplumunun bazı kesimleri arasında dehriyye anlamında ateist bir dünya görüşü vardı. Bu akıma Maniheist inançları yaşatmak isteyen eski İran kültürüne bağlı entellektüeller (kâtipler) arasında rastlanmaktaydı. Yine Brahmanizm'in ve Yunan materyalizmine ilgi duyan tabipler ve bilginler arasında da rastlanabilmekteydi. İslâm düşünce tarihinde bu materyalist felsefe akımının tercümeler devri sonrası Heraklitos, Demokritos, Epicuros ve Stoacı filozoflardan etkilenmiştir. Bilinen ilk temsilcisi olarak Horasanlı **İbnü'r-Râvendî** kabul edilir.

Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. İshak er-Râvendî (öl. 301/914-914), Horasan'ın Merverûz şehrine bağlı Rivend köyünde doğmuştur. Hayatının en önemli bölümünü Bağ-

dat'ta geçirmiştir. Dine karşı yazdığı risaleler sebebiyle siyasi takibata uğramıştır. Fikirlerinde Kur'an-ı Kerim'e hücum etmiştir. İslâm'ın temel öğretilerini ve peygamberlik fikrini eleştirmiştir.

Eş'ari gibi pek çok kelamcı din âlimi ve Kindî, Fârâbî gibi filozoflar tarafından görüşlerine karşı reddiyeler yazmışlardır. Bu tür mülhitlik/sapkınlık (İslâm inançlarına aykırı) görüşleri nedeniyle, aleyhinde şiddetli bir kampanya başlatılmıştır. Dolayısıyla İbnü'r-Râvendî'nin adı İslâm düşünce tarihinde ilhad kavramıyla adeta özdeşleşmiştir.

İbnü'r-Râvendî'nin düşünce grafiğini, iniş ve çıkışlarıyla kesin bir şekilde belirlemek güç olmakla birlikte fikirlerinin ana hatlarıyla daima İslâm inançlarıyla aykırı yönde olduğu söylenebilir. Ayrıca onun bazı İslâm düşünce gelenekleriyle –mesela Mutezile geleneğiyle- bazen uzlaşma, bazen çatışma hâlinde bulunmuştur. İbnü'r-Râvendî'nin İslâm dünyasında yazılı veya sözlü, gizli ve açık şekilde dile getirilen ilhadcı görüşlere ileri derecede ilgi gösterdiği muhakkaktır.

Dehriyyenin temel düşünceleri şunlardır:

1. Her varlık bir bakıma maddîdir.
2. Maddeden ayrı bağımsız bir ruh yoktur.
3. Evren ve Tanrı birdir.
4. Evrenden ayrı şuurlu ve irade sahibi bir yaratıcı yoktur.
5. İnsanın varlığı küllî varlığın bir neticesidir. İnsan ruhu ölümden sonra müstakil olarak devam edemez, küllî varlığa karışır.
6. Dehriyeler, tüm metafizik gerçekleri inkâr ederler.
7. Dinleri ve Peygamberleri lüzumsuz kabul ederler.³³

1.2. Tabiatçılar ve Ebû Bekir Zekeriyya Râzî

Tabiatçı okul, varlıktaki değişimi sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde sadece tabiatla açıklamaktadır. Tabiatçı filozoflar, tabiatta-

³³ Bayraktar, *age.*, s. 76 vd.; Karaman, *age.*, s. 96.

ki her türlü oluşum, değişim ve gelişimi rasyonel olarak açıklamaya çalışanlardır. Bu okulun filozofları tıp, kimya, astronomi ve matematik olmak üzere çeşitli pozitif bilim dallarında ciddi araştırmalar da yapmışlardır. İslâm dünyasında **Câbir b. Hayyân ile Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî**'nin tabiatçı felsefelerinden bahsedilmektedir.

Câbir b. Hayyân, kimya ilminde derinlemesine araştırmalar yapan ve kimyanın babası olarak bilinen bir filozoftur. Maddî evrenin yapısının açıklanmasının kimyasal analizlerle mümkün olduğuna inanmıştır. Câbir, maddenin temel yapısının "*felsefe taşı*"nın keşfiyle çözüleceğine inanmaktaydı ve bununla belki de atomu kastediyordu.³⁴

Cabir'in doğa felsefesi Aristoteles, Stoa felsefesi ve Eflatunculuğun bir çeşit sentezidir.

İkinci tabiatçı filozof ise ünlü hekim **Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî**'dir. Râzî, varlığın meydana gelişini **beş ezeli ilke** ile açıklamaktadır. Bunlar yaratıcı **Tanrı, ruh, madde, mekân ve zaman**'dır. Evrendeki her türlü değişimin bu beş ezeli ilke ile açıklanabileceği hususunda çok iddialıdır. Râzî, yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği hâlde dine ve peygamberlere gerek olmadığını iddia etmiştir. Allah'ın evrenle sürekli ilişkisini mümkün görmeyen deist görüşü savunduğu için İslâm dünyasında takipçileri olmamıştır.

Bu tür düşüncelere sahip tabiatçı felsefe ile tabiat felsefesi ni veya tabiat felsefesi yapan felsefi düşünceleri birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü tabiat felsefesi yapmak, fiziksel âlem üzerinde felsefe yapmak demektir. Bu tür felsefe, tarih boyunca filozofların en çok yaptığı felsefedir. Ancak tabiatçı felsefe, varlıktaki değişimi sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde sadece tabiatla açıklamakta, metafiziğe ve Tanrı düşüncesine kapıyı kapatmaktadır.

³⁴ Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 45.

Hayatı

Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîya b. Yahya er-Râzî, 865 yılında Tahran yakınlarındaki Rey Şehri'nde doğmuştur. Batılıların *Rhazes*, *Raghensis*, *Bubcaris*, *Fili zachariae*, *Medicus* ve *Alubator* gibi farklı şekillerde isimlendirdikleri filozofun gençlik dönemi hakkında çok fazla bilgi sahibi bulunmamaktadır.

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 kendi dönemine kadar, 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 alanında pek çok yeniliğin öncüsü olmuş ve Rey ile Bağdat'taki hastanelerde başhekimlik yapmıştır. Felsefesi Sokrates öncesi Yunan filozoflarına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, İran ve Hint etkisi de görülmektedir.

Râzî, hayatının sonlarına doğru görme yetisini kaybetmiştir. 925 tarihinde Rey şehrinde vefat etmiştir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin tıp, tabîî 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 civarında eser yazdığı belirtilmektedir. Ancak bu eserlerin büyük çoğunluğu kaybolmuş ve çok azı günümüze ulaşmıştır.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri

El-Hâvî, (20 ciltlik tıp eseri)

et-Tıbbu'r-Rûhânî, (Ruh Sağlığı)

es-Sîretü'l-Felsefiyye, (Filozofça Yaşama)

Ahlâku't-Tabip, (Hekimlik Ahlâkı)

Kitabu'l-İlmi'l-İlahi, (Metafizik)

Felsefesi

Râzî, felsefî düşüncesi tıbbî yönü kadar etkili olmadığı için mükemmel bir hekim ve filozof olarak kabul edilmiştir.

Râzî, kendisinin hem ilmî, hem de amelî yönden “filozof” olarak isimlendirilmeyi hak ettiğini ortaya koymak için *es-Sîretü'l-Felsefiyye* isimli eserini yazmıştır. Ebû Bekir er-Râzî, “*filozofların üstadı ve en büyüğü*” olarak nitelendirdiği Plâton’u (MÖ. 427-347) takiple felsefeyi; “*insanın gücü yettiği ölçüde Allah’a benzemesi*”³⁵ 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.

Felsefeye özel bir önem veren Râzî, felsefeye ve felsefî düşünceye karşı çıkanlara tepki göstermiş ve onları düşünce ile zekâdan yoksun kişiler olarak nitelendirmiştir. Çünkü ona göre felsefe, her tür davranış biçimine değer kazandıran bir düşünce tarzıdır. Bu anlamda felsefesiz liderlik, şairlik ve edipliğin hiçbir değer ifade etmeyeceğini, bunların ancak düşünce gücü ve hikmetle ilgili oldukları ölçüde değer kazanacaklarını belirtir. Filozof ise, mantığın şartlarını ve kanunlarını bilen, matematik, fizik ve metafizik ilimlerini insanın elde edebileceği en üst seviyede elde eden kimsedir.

Felsefesindeki Metodu

İslâm dünyasında “Tabiat Felsefesi” akımının kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Râzî, bütün meselelere, tabiat bilimlerinin metodu sayılan, deneye dayanan ampirik ve tümevarım metotlarıyla yaklaşmıştır. Zaten o felsefede akılcı, bilim ve tıpta ise tecrübecidir. Yine aynı nedenden dolayı, Sokrates öncesi filozoflarla Plâton’un psikoloji ve ahlâkî fikirlerine ilgi duymuş, Aristoteles

³⁵ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, Paul Kraus (ed.), *Resailü Felsefiyye* (içinde), Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 99-111, s. 108. Krş. Plâton, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1997, s. 176b.

fiziği ile metafiziğinin temel kavramlarını ve bir de Mutezile kelim ve metafiziğini tenkit etmiştir. Ancak o, kendisini onlardan üstün görmeyerek, sadece yanlış bulduğu birtakım görüşleri dile getirmiştir.³⁶

Metafizik Düşüncesi/Beş Ezeli İlke ve Varlık Anlayışı

Ebû Bekir er-Râzî'nin metafizik düşüncesinin ağırlıklı yanını “**beş ezeli varlık**” öğretisi oluşturmaktadır. Zaten o, metafiziğini bu anlayış üzerine kurmuştur.

Allah'tan başka ezeli varlıkların olduğu düşüncesi Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefî sisteminde önemli bir yere sahiptir. Zaten filozof, âlemin yaratılışında Allah'tan başka ezeli ilkeler kabul ettiği gerekçesiyle eleştirilmiş, hatta mülhit olarak bile vasıflandırılmıştır. Dolayısıyla onun mülhit olduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri delillerden biri de, metafizik düşüncesinin temelini oluşturan beş ezeli varlık anlayışı olmaktadır.

Bu iddia sahiplerine göre, Allah'ın dışında ezeliiler kabul etmek İslâmiyet'teki tevhid anlayışına aykırı bir durumdur.

Beş ezeli varlık şunlardır:

- ❖ Barî/Allah/Yüce Yaratıcı,
- ❖ Nefs (külli nefis)
- ❖ Heyûlâ,
- ❖ Hâlâ/mutlak mekân ve
- ❖ Dehr/müddet/mutlak zaman.

Râzî'ye göre bu ezeliiler âlemin varlık kazanabilmesi için zorunlu olan varlıklardır. İbda'nın, 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, ezeli olduğu ve yer kapladığı için kapladığı **mekân** da ezeli olmak zo-

³⁶ Bayraktar, *age.*, s. 81; Karaman, *age.*, s. 103..

rundadır. Dolayısıyla mutlak mekân ezeldir. 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 ezeldir. Varlıklar içinde canlı olanların olması, nefsin varlığını gerektirdiği için **küllî nefis** de ezeldir. 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.

Filozofun bu fikirleri kendisinin mülhid/din dışı biri olarak anılmasına sebep olmuştur. Çünkü İslâm inançlarına göre, sadece ve sadece ezeli olan varlık Allah'tır. Diğer varlıklar sonradan Allah tarafından yaratılmış varlıklardır. Şimdi filozofun bu ezeliler hakkındaki düşüncelerini sırayla ele alalım.

1. Yaratıcı

Râzî, yaratıcı anlamında eserlerinde genellikle “Allah,” “Barî” ve “Malik” kelimelerini kullanmıştır. Ona göre Allah ezeldir, cisim değildir ve değişime uğramaz. Çünkü Allah oluş ve bozuluştan uzaktır. Her şeyin düzenleyicisi olup kendi kendine kaimdir/vardır. 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 mutlaklıdır. 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 ve 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.

2. Küllî Nefs

Beş ezelden ikincisi “küllî nefis”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 ezeli varlığın bulunması gerekir ki, işte bu varlık “külli nefis”tir.

3. Heyûlâ-Mutlak Madde

“Heyûlâ/mutlak madde”, bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş olup basittir; mürekkep/bileşik 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 hâllerine geri dönmeleriyle ilk hâllerine geri dönecekler ve bu durumda bâkî kalacaklardır. Buradan hareketle Râzî, âlemin sonlu olduğu ve var olan bir şeyin tamamen yok olamayacağı, sadece birleşiminin bozulacağı anlayışını benimsemektedir.

Dolayısıyla hem âlemden önce hem de âlemden sonra var olan heyûlâ ezeli ve ebedidir. Fakat bu, onun Allah’tan önce veya Allah ile birlikte var olduğu anlamına gelmez. Aksine o bilinen zamandan önce var olduğu için ezeliîdir. Allah, heyûlâdan önce var olup onun meydana getiricisidir.

4. Mutlak Mekân/Hâlâ

Râzî’ye göre “hâlâ” (boşluk); “içinde cismin olması mümkün olan fakat cismin olmadığı boyut”tur. Hâlâ aslında içine birtakım cisimlerin konulduğu kaba benzetilebilir. Bir an için cisimlerin kaptan boşaltıldıklarını farz edelim, yine de zihnimizde bir kap imajı kalacaktır. Yani kabın içindeki varlıkların ortadan kalkmasıyla bizdeki kap imajı yok olmamaktadır. Dolayısıyla “hâlâ”, içinde cisim olmadığına da var olan bir mekân olmaktadır.

5. Mutlak Zaman

Râzî’ye göre zamanın mevcut olup var olduğunu ispat etmek için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü bizim zaman hakkın-

daki bilğimiz açık ve seçiktir. Mekâna kıyasla zamanı da mutlak ve izafi zaman olmak üzere iki kısma ayırmaktadır:

Mutlak Zaman: Ezeli ve yaratılmamış olan “mutlak zaman”; takdir olunmasa da var olan müddet; öncesi, başlangıcı ve sonu olmayan müddet; akıp giden müstakil bir cevher olarak tanımlamaktadır. Harekete bağlı olmayan “mutlak zamana” “müddet” ve “dehr” ismi de vermektedir. “Mutlak zaman” hareket olmadığında da varlığını devam ettirir. Zira hareket mutlak zamanın faili olmayıp onu ortaya çıkarandır. O şu anda bizim sınırlandırdığımız zamandan farklıdır.

İzafi veya Sınırlı Zaman: Gök kürelerinin hareketi sonucunda oluşan bir zamandır. Bunu başlangıcı ve sonu olan müddet olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla hareketin meydana getirdiği “izafi zaman” hareket edenin yok olmasıyla yok, var olmasıyla da var olur.³⁷

Varoluş Anlayışı

Ebû Bekir er-Râzî’ye göre âlemin varlık kazanmasının iki şekli vardır: Âlem Yaratıcıdan ya zorunlu olarak ya da irade ile meydana gelir. Eğer âlemin **zorunlu** olarak meydana geldiği kabul edilirse, o zaman Allah’ın irade sahibi olmadığı ve zorunluluk fiilinin dışında olmadığı için Yaratıcı’nın da yaratılmış olduğunun kabul edilmesi gerekir ki, bu Allah için muhaldir.

Aksine eğer âlem **irade ile meydana gelmişse**, o zaman da Yaratıcı’nın âlemi yaratmama yönündeki iradesi yaratma şeklinde değiştiği için Allah’la beraber O’nu bu işe teşvik eden başka bir kadîm/öncesiz varlığın bulunması gerekir. Filozof kadîm olan bu varlığın canlı ve cahil olan nefis olduğunu belirtmektedir.

Râzî, varoluşun nasıl başladığı ile bu olayın tamamen Yaratıcı’nın iradesi ve hikmeti çerçevesinde meydana geldiğini ortaya koyduktan sonra, **varoluşun seyrini** şu şekilde açıklamaktadır:

³⁷ Bayraktar, *age.*, s. 82; Karaman, *age.*, s. 110.

Barî/Allah/Yüce Yaratıcı'dan meydana gelen ilk varlık basit ve rûhânî cevherler olan aydınlatıcı nurlardır. Kâinatın unsuru olan aydınlatıcı nurlar basit ve mürekkep diye iki kısma ayrılır.

Mürekkep/birleşik 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 tabîî nefis (en-nefsü't-tabiiyyeti'l-hamide) meydana gelmiştir.

Sonra tabîî nefsten cismanî varlıkların unsurları olan dört basit tabiat var olur. Bunlar; sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kuruluştur. Sıcak ve soğuk aktif/fail/etken, kuruluk ve yaşlık ise pasif/meful/edilgendir.

Mutlak yokluktan yaratmayı kabul etmeyen Ebû Bekir er-Râzî, evren ve evrendeki varlıkların varlık kazanmalarının Allah'ın iradesiyle olduğunu belirtmekte ve varoluşun başlangıcını mitolojik bir efsane ile açıklamaktadır. Varlığa gelmenin seyrini de İslâm Meşşâî filozofları tarafından kabul edilen sudûr nazariyesine benzer bir şekilde ifade etmektedir.³⁸

Din Felsefesi ve Peygamberliği İnkârı

Ebu Bekir Zekeriya Râzî birtakım fikirlerinden dolayı zındıklıkla/dinsizlikle suçlanmıştır. Bunun sebebi, özellikle yukarıda da belirtildiği gibi Allah dışında dört tane daha varlığı ezeli ilke olarak kabul etmesi ve peygamberlik anlayışı onun hakkında bu tür bir düşüncenin oluşmasına sebep olmaktadır.

Bu düşünceler şöyle özetlenebilir:

1. Akıl ve bilim (felsefe) gerçeği bulmada, bilgiye ulaşmada, iyiyi kötüden ayırmada yeterli ve güvenilir bir yoldur. Bunun için dinlere ve peygamberlere gerek yoktur.

³⁸ Karaman, *age.*, s. 122.

2. Peygamberi bir insan olarak öteki insanlardan ayıran bir ölçüt yoktur. Esasen akıl sahibi olmaları bakımından insanlar bilgiye ulaşmada eşittirler. Bazı insanların diğer insanlara rehberlik etme imtiyazı vermek doğru değildir.
3. Mucizeler birer efsanedir, tek olan ezeli hakikate aykırıdır.
4. Peygamberlerin getirdikleri kutsal metinler akla aykırı ve çelişkili metinlerdir. Hâkim Tanrıya böyle metinler atfetmek doğru değildir. Dolayısıyla nebilerin iddiaları geçersizdir.

Râzî'ye göre, bu durumda peygamberler gereksiz hatta zararlı bir kurumdur. İyi ile kötünün bilinmesi ve âlemin hakikatinin anlaşılması için akıl yeterlidir. Felsefî bir yaşam biçimi, insan ruhunu arındırmada yegâne yoldur. Uyuyan ruhları uyandırmada maddenin kirlerine bulaşmış ruhları kendine getirme görevi öncelikle filozoflarındır.

Felsefenin din karşısında bağımsızlığını ve önceliğini vurgulayan Râzî, bütün dinleri eleştirir ve onların tamamına karşı olumsuz bir tavır takınır. Bu tür düşünceleri sebebiyle İslâm âlimleri ve Fârâbî gibi filozoflar Râzî'ye itiraz etmişler ve reddiyeler yazarak peygamberliğin gerekliliği hususunu ispatlamak için müstakil eserler kaleme almışlardır.

Râzî ve onun gibi İslâm inanç ve felsefesine aykırı düşünen filozofların bu tür düşünceleri İslâm dünyasında söyleyebilmeleri ve fikirlerine taraftar bulabilmeleri, o dönemin İslâm düşünce dünyasında “düşünce ve düşüncüyü ifade özgürlüğü”nün hangi boyutlarda serbestçe yaşandığının bir göstergesi olması açısından önemlidir.

Râzî'ye ait olan bu düşünceleri sebebiyle Avrupa aydınlanma çağının Diderot, Voltaire gibi materyalist ve hümanist yazarların öncüsü olmuştur. Aynı zamanda günümüz materyalist düşünürlerin, din ve inançların korkudan doğduğunu söyleyen Max Müller'in de öncüsüdür.³⁹

³⁹ Ülken, *age*, s. 32 vd; Bayraktar, *age*, s. 83, 84; Bircan *age*, s. 120.

Ahlâk Düşüncesi

Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinden *Ruh Sağlığı, Filozof-ça Yaşama, İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri* ile *Hekimlik Ahlâkı* isimli eserleri *ahlâkla* ilgilidir. Bu eserlerinde akla dayanan mutlulukçu bir ahlâk anlayışı ortaya koymuştur.

Râzî, Platon ve Aristoteles'ten hareketle **nefsi; nebati, hayvanî ve insanî nefis** olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Filozofların bilinen hayvani ve nebati nefsin özelliklerini Râzî de kabul etmektedir. İnsanı nefse gelince Razi filozoflardan ayrılarak ahlâk düşüncesinin temelini insani nefis düşüncesinde arar.

İnsanî nefsin birbirinin karşıtı olan **akıl ve heva** diye iki temel kuvveti vardır. Tanrının bize bahsettiği en büyük ve en faydalı nimet olan **akıl**, bedenimizi yöneten ruhî kuvvetlerden biri olup beyinde bulunmaktadır. Akıl; cömertlik, adalet ve itidal gibi erdemlerin kaynağıdır.

Haset, aklın zıddıdır. Cimrilik, kendini beğenme ve yalan gibi her türlü kötü eylemin sebebidir. Akıl ile Heva arasındaki ilişkide akla öncelik tanınarak, heva akla tâbî kılınmalıdır. Çünkü heva, akli istikametinden saptırdığı, doğru karar vermesini engellediği için ahlâkın gayesi olan mutluluğa ancak, akıl ve irade vasıtasıyla hevayı sınırlandırmak ve kontrol altına almak suretiyle ulaşılabilir.

Tıp Etiği

Râzî, **tıp etiği** ile ilgili olarak *Ahlâku't-Tabip* isimli bir eser yazmıştır. Eserde doktorun kendisine ve hastalarına karşı görevleri ile hastaların doktorlara ve hastane çalışanlarına karşı görevlerinden bahsetmektedir. Doktorun yapması gereken ilk şey, teşhis ve tedavide başarılı olabilmek için meslekî bilgi ve tecrübesini artırmaktır. Doktorun hastalara karşı görevleri arasında ise; kibir ve gurur gibi kötü ahlâkî davranışlardan uzak olmayı, hastalara karşı iyi ve güler yüzlü davranmayı, alçak gönüllü olmayı, hastalar arasında ayırım yapmayarak herkese eşit davranmayı, hastaların sırla-

rını saklamayı ve mümkün olmasa bile her zaman hastaya iyileşeceği ümidini vermeyi saymaktadır.⁴⁰

Üzüntüden Kurtulmanın Yolları

Birçok ahlâk filozofu gibi Râzî de **üzüntü ve ölüm korkusu** konusu üzerinde durmuştur. Sevilen ve arzu edilen bir şeyin elden gitmesi veya elde edilememesi sonucunda meydana gelen üzüntüden kurtulma noktasında biri önleyici, diğeri hafifletici veya zararını en aza indirici olmak üzere iki metot tavsiye etmektedir.

Birincisi, henüz üzüntüye neden olan durum meydana gelmeden önce ondan korunmaya;

İkincisi ise, meydana gelen üzüntüyü tamamen veya mümkün olduğu oranda azaltmaya ve gidermeye yöneliktir.

Râzî, üzüntünün meydana gelmemesi veya gelecekte bile hafif olması için yapılması gerekenleri şu şekilde ifade etmektedir:

1. Sevilen, arzu edilen şeylerin oluş ve bozuluşa konu olan, insanlar tarafından sıra ile sahip olunan şeyler olmaları dolayısıyla devamlı olarak var olmaları mümkün olmadığı ve sevdikleri çok olan çok, az olan da az üzüldüğü için, bu tür şeylerin sahip olundukları sürece verdikleri hazzı değil de kaybedildikleri anda verecekleri üzüntüyü düşünmek suretiyle kendimizi onlardan soyutlamalıyız.
2. Elden gitmesi zorunlu olan şeylerin kaybolmasına aldırış etmemeli ve bu sonuca önceden hazırlıklı olmalıyız.

Meydana gelmesi engellenemeyen üzüntüyü gidermek veya asgari seviyeye indirmek için ise şunlar yapılmalıdır:

1. Öncelikle oluş ve bozuluşa konu olan hiçbir şeyin sabit ve devamlı olmadığını, sürekli değiştiğini ve geçici olduğunu dikkate alarak sahip olduğumuz bir şeyin elimizden gitmesinden dolayı çok fazla üzülmemeli, aksine kısa bir sü-

⁴⁰ Karaman, Hüseyin, *Ebu Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 2004, s. 99 vd.

re bile olsa ona sahip olmuş olmayı bir lütuf ve kazanım olarak görmeliyiz.

2. Yine nefse üzüntüden kurtulduktan sonra ulaşılabilecek olan hâli hatırlatmalı, mümkün olduğu oranda başka şeylerle meşgul olarak dikkatimizi farklı yönlelere yönleltmeli ve bu tür sıkıntı ve elemelerin birçok insanın başına geldiğini ve onlardan kurtularak mutluluğa kavuştuklarını düşünmeliyiz.⁴¹

2. BÜYÜK FELSEFİ EKOLLER

2.1. İslâm Aristoculuğu/Meşşâîlik

“Meşşâîlik” kelime anlamı olarak “yürüyücülük” demektir. Kavram olarak ise, genelde Aristoteles felsefesinin benimsenmesi, özelde İslâm Aristoculuğudur. Aristoteles felsefesini benimseyen ve onun yolundan giden İslâm filozoflarına “yürüyenler” anlamında “Meşşâîyyun” denir. Aristoteles, öğrencilerine zihin jimnastiğiyle beden jimnastiğini aynı anda yaptırmak amacıyla derslerini, Atina’da Lykeion (lise) adıyla kurduğu felsefe okulunun geniş revakları asarında gezinerek veriyordu. Bu sebeple onun felsefesine Yunanca, “gezinmek, yürümek” anlamındaki Peripatetizm denilmiştir. Bu ekole İslâm dünyasında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi filozoflar dâhil edilmektedir.

Meşşâî akımın felsefe sistemi genel hatlarıyla şu şekilde ifade edilebilir:

1. *Aristoteles Mantığını Kullanmışlardır.* Meşşâî filozoflar, felsefî doktrinlerini temellendirmede ve bilimsel araştırmalarında Aristoteles mantığını bir yöntem olarak kullanmışlardır.

⁴¹ Râzî, *et-Tibbu'r-Rûhânî, Resailü Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 63, 64, 68, 69, 95; Karaman, *İbu Bekir Zekerîyyü Râzî'nin...*, s. 151-157; Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 313.

2. *Meşşâî Filozofları Rasyonalisttirler.* Felsefî problemlerin çözümünde her şeyden çok akla öncelik tanıdıkları için rasyonalisttirler.
3. *Din ile Felsefe Arasında Uzlaşmaya Gitmişlerdir.* Meşşâî filozoflar vahyi kabul etmekle birlikte akılla nass⁴² arasında bir çelişki söz konusu olduğunda akıllı tercih, nassı tevil⁴³ ederler. En belirgin özellikleri dinle felsefeyi ortak bir paydada toplayarak akılla nassı uzlaştırmaktır.
4. *Kozmik Varlığın Meydana Gelişini Sudur ile Açıkladılar.* Kindî ve İbn Rüşd hariç diğer Meşşâî filozofları, dindeki âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini sudûr teorisiyle açıklarlar.
5. *Evrende Boşluk Yoktur.* Sınırlı-sonlu bir evren anlayışına sahiptirler. Bu sebeple bütünüyle evrenin dolu olduğunu ve boşluğa yer olmadığını savunurlar.
6. *Spritüalisttirler.* Bedenden bağımsız bir ruhun varlığını savundukları için spritüalisttirler.
7. *Peygamberliği Felsefenin Bir Problem Olarak Ele Almışlardır.* Felsefe tarihinde ilk defa Meşşâîler, nübüvveti/peygamberlik müessesesini bir felsefe problemi olarak temellendirmeye çalıştıkları için epistemolojiye yeni bir boyut kazandırmışlardır.
8. *Âhîret Hayatının Ruhaniliğini Savunmuşlardır.* Fârâbî ve İbn Sînâ âhîret hayatının ruhaniliğini savunmaktadırlar.
9. *Felsefî Doktrinleri Eklektiktir.* Eski Doğu düşüncesini, Yunan düşüncesini, Antik ve Helenistik düşünceyi tanıdıkları için felsefî doktrinleri eklektiktir.

⁴² Nass: Dinin kurallarını belirleyen kaynaklar. Vahiy ve Hz. Peygamber'in hadisleri gibi.

⁴³ Tevil: Bir sözü zahîri manasından başka bir mana ile (zahîri manasına ters düşmeden) tefsir etmek, izah etmek yorumlamak, araştırmak, çevirmek, döndürmek.

10. *Mutçu/Eudaimonist Ahlâk Anlayışını Benimsemişlerdir.*
Ahlâk anlayışlarının temelini mutluluk anlayışı oluşturur.
Esas olan iyiliktir, kötülük ise arızı/geçicidir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Meşşâî ekole mensup olan İslâm filozofları, temel problemlerde; (1) İslâm akidesi-ne/inançlarına dayanan, bunların yorum ve açıklamaları ile (2) ikinci dereceden problemlerde Aristoteles, Plâton ve Yeni Plâtonculuktan yararlanan, (3) aklın kılavuzluğunda araştırma yoluna önem veren, (4) İslâm dini ile Müslüman toplumla yabancılaşmadan evrensel boyutlarda fikri sistemler kuran, hayatlarını bu çabalarla doldurmuş olan kimselerdir. (5) Aynı zamanda bu filozoflar hiçbir zaman Allah'ı, peygamberi ve âhireti inkâr etmemişlerdir.⁴⁴

2.1.1. İlk İslâm Filozofu: Kindî

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Kindî, İslâm medeniyetinde kelimenin gerçek anlamıyla “filozof” sıfatına layık olan ilk düşünürdür. Bu yüzden kendisi “*ilk İslâm filozofu*” unvanıyla anılmaktadır.

Tam adı, Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî olan filozof, Arap olmasından dolayı “*Feylesufu'l-Arab*” (Arapların Filozofu) unvanı ile de anılmıştır. 796 yılında Küfe’de doğmuş ve orada yetişmiş olan düşünür, 866 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir. Babası Küfe valiliği yapmış asil ve soylu bir aileye mensuptur. Kindî’in ilk tahsili ve çocukluğu Küfe’de geçmiştir. Daha sonra felsefi ve aklî ilimler tahsil etmek için Bağdat’a gitmiş ve orada Abbasi halifelerinden Me’mun (813-833), kardeşi Mu’tasım-billah (833-842) ve Vasık-billah (842-847)’ın yakın çevresine dâhil olmuş, ilgi ve desteklerini görmüştür. *Beytü'l-Hikme*’deki bilgin, kâşif ve müter-

⁴⁴ Kaya, Mahmut, ““Meşşâiyye”, *DLA*, XXIX, ss. 393-396; Bayraktar, *age.*, s. 102; Toktaş, Fatih, *Meşşâî Felsefe*, İstanbul 2004, s. 14 vd; Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, s. 76-78; Karaman, *age.*, s. 137-139; Bekiryazıcı, Fyüp, *İslâm Düşüncesinde Felsefi Ekoller*, *İslâm Felsefesi Tarihi I-II* içinde, C. I., s. 83 vd.

cimler kadrosu içerisinde yer almıştır. Mu'tezile⁴⁵ mezhebine karşı olumsuz tavrıyla bilinen Mütevekkil-'Alellah (847-861)'ın halife olması üzerine saraydan uzaklaştırılmıştır.

Kindî, özellikle Ya'kubi ve Nasturi-Hristiyan dinine mensup kelimcilerle kelâmî konularda tartışmalar yapmış, İslâm'ın ve Tevhid inancının Hristiyanlık ile Teslis inancından üstün olduğunu savunmuştur.

İslâm dünyasında ilim ve düşünce hayatının geliştiği, tercüme ve tedvin hareketinin en yoğun şekilde devam ettiği bir dönemde yaşamış olan Kindî, kelimadan felsefeye geçişin ilk temsilcisidir. *"Hakikate yapılan her katkı teşekküre layıktır."* anlayışında olan düşünür, oluşum hâlindeki İslâm Felsefesine hem terminoloji hem de metodoloji açısından önemli katkılar yapmıştır. Arapça konuşan dünyaya, yani dindaşlarına Yunan felsefesinin ilk tercümelerini tanıtmaya çalıştığı için tepkilere maruz kalmıştır. Plâton ve Aristoteles'in eserlerinin toplanmasına ve tercüme edilmesine önem vermiştir. Ayrıca o, İslâm felsefe geleneğini başlatan ilk kişi olması nedeniyle felsefenin bütün alanlarına ilgi duymuştur. Kaynaklarda, Yunan, İran ve Hint felsefeleri üzerinde uzmanlaşmış olan Kindî'in Metafizik, matematik, fizik, tıp, astronomi, meteoroloji, optik, ilâhiyat, ahlâk, siyaset, psikoloji, kimya, diyalektik, astroloji gibi, onun yaşadığı dönemde felsefenin kapsamına giren neredeyse her alanda sayıları 277'yi bulan önemli eserler kaleme almıştır.⁴⁶

⁴⁵ Mu'tezile düşünce ekolü: İslâm'da ilk ortaya çıkan ve inanç sistemlerini aklın ışığında izah edip temellendirmeye çalışan kelim ekolünün adıdır. Mu'tezilî düşüncenin temel esprisi; İslâm inanç sistemini akıl ve tefekkür zeminine oturtmak ve vahyin verilerinin akılla çatışması durumunda aklın verileri doğrultusunda tevîl etmek/yorumlamaktır. Mu'tezile cereyanı Hicri birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında Vâsil b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in önderliğinde Basra'da ortaya çıkmıştır. Genelde kabul gören görüşe göre, Mu'tezile akımı Vâsil b. Ata ile Hasan el-Basrî arasında geçen tartışma neticesinde ortaya çıkmıştır.

⁴⁶ Kaya Mahmut, Kindî, İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması, İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, edit.: C. Kaya, İstanbul 2013, s 93.

Eserleri

Fi'l-Felsefeti'l-Ûla (İlk Felsefe Üzerine),

Risale fî Hududi'l-Eşya ve Rusumiha (Tarifler Üzerine),

Risale fî'l-Akl (Akıl Üzerine),

Risale fî Mahiyeti'n-Nevm ve'r-Ru'ya (Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine),

Risale fî'l-İbane an-Sucudi'l-Cirmi'l-Aksa (Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine),

Risale fî'l-hîle li defî'l-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri),

Risale fî Vahdaniyyeti'llah (Allah'ın birliği).

Felsefî Düşüncesi

Kindî, *Kitap fî'l-Felsefeti'l-Ûla* (İlk Felsefe Üzerine) isimli risalesinde felsefeyi; “İnsanın gücü nispetinde eşyanın hakikatlerini bilmektir. Çünkü filozofun bilgide amacı gerçeği bulmak, fülde amacı gerçeği yapmaktır.” şeklinde tanımlamaktadır. *Risale fî Hududi'l-Eşya ve Rusumiha* (Tarifler ve Tanımlar Üzerine) isimli eserinde ise felsefeyi; “İnsanın gücü yettiği ölçüde tümel ve sonsuz şeylerin varlığını, nasıl ve nice olduklarını ve sebeplerini bilmesidir.” şeklinde tanımlamaktadır. Tanımlarda görüldüğü üzere Kindî, “gerçeği bilen ve ona uygun eylemde bulunan” kişiye filozof demektedir.

Felsefe dört soru ile alakalı olduğu için filozof şu dört soruyu araştırır: “Var mıdır?”, “Nedir?”, “Nasıldır?” ve “Niçin?” Bir başka ifadeyle filozof; varlık, cins (nev’i), fasıl ve eşyanın gai sebebini araştırmaktadır.

Kindî’ye göre, insan sanatlarının ve insani ilimlerin değer bakımından en üstünü olan felsefe hem düşüncede hem de davranışta aynı gayeleri gütmektedir. İlahiyat, vahdaniyet/Allah’ın birliği ve ahlâk bilgisi, hatta yararlıların ve yararlıları elde etmeye sebep olanların bilgisi ile zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler,

varlığın hakikati bilgisi yine felsefenin çerçevesine girer. Bu aynı zamanda Peygamberlerin Allah'tan getirdikleri bilgilerdir. O hâlde çok değerli olan bu felsefeyi elde etmeye çalışmalıyız ve ona sahip olmalıyız. Ancak felsefe kümülatif karakterli bir ilim olduğu için tek bir kişi bütün gayret ve mesaisini harcamasına rağmen bu hakikati elde edemez. Dolayısıyla da hak bilirliliğin bir gereği olarak, onun bize ulaşmasında katkısı olan herkese teşekkür etmeliyiz.

Hakikat/Gerçeklik Nereden Gelirse Gelsin Kabul Edilmelidir.

Gerçek, bize nereden gelirse gelsin ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. Hakikatin kaynağından ziyade kendisi önemlidir. Bu noktada, Aristoteles'ten iktibasla/naklen; *"Bize bir doğruyu getirenlerin atalarına da müteşekkir olmamız gerekir, tıpkı bunlara olduğumuz gibi; çünkü onlar hem bunların hem de bizim hakikate ulaşmamızın sebebdirler."*⁴⁷ diyor. Hakikati araştırmak rububiyeti, vahdaniyeti ve fazileti bilmek olduğu için küfür diye reddedilemez.

Din ile felsefenin mesajları arasında hiçbir farklılık yoktur. Her ikisi de Tanrı'nın birliğinin ve hâkimiyetinin bilgisini vermele-ri yanında, neyi yapmamız ve neyi yapmamamız gerektiğinin de bilgisini vermektedirler. Dolayısıyla da din ile felsefe ortak hakikatleri dile getirmektedirler. Her ikisi de hakikatin ilmidir. Ancak metotları, kaynakları ve özellikleri birbirinden farklıdır. Aklın bildirdiği hakikatler, dinin bildirdiklerine aykırı değildir. Aralarındaki bu uygunluğu göremeyenler, cehalet içinde kalmış olanlardır.

Felsefeyi, Felsefeye Karşı Olanlar da, Taraf Olanlar da Öğrenmelidir.

Kindî'ye göre, felsefe hem karşı olanların hem de taraf olanların öğrenmeleri gereken bir ilimdir. Çünkü felsefeyi gerekli gören-

⁴⁷ el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, (İlk Felsefe Üzerine), çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 4.

lerin onu istemeleri ve öğrenmeleri gerekir. Felsefeye karşı koymak da felsefeyi gerektirir. Felsefeye karşı olanlar, felsefe yapmanın veya felsefe ile ilgilenmenin ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icap eder. Yok, eğer gereksizdir derlerse, o zaman da bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri, delillerini ortaya koymaları gerekir. Sebep gösterme, ispat etme ve delil getirme de felsefenin alanına girdiği için bu durum da felsefeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla da hiç kimse felsefeyle meşgul olmaksızın felsefe yapmayı reddedemez.⁴⁸

Metafizik/Tanrı Anlayışı

Kindî'ye göre insanın uğraşı alanına giren sanatların en değerlisi felsefe, felsefenin de mertebe bakımından en yüce ve şerefli disiplini “İlk Felsefe”, yani metafiziktir. O metafizikle her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisini kastetmektedir. Dolayısıyla da metafiziğe dair araştırma Tanrı'ya dair araştırmayı içermektedir. Zaten onun *el-Felsefetü'l-ûlâ* isimli eserinde metafizik, Tanrı'nın varlığı, vahdaniyeti, mahiyeti, Tanrı-âlem ilişkisi gibi konularla sınırlıdır.

Kindî kozmik varlığı değişen ve değişmeyen diye iki kısma ayırmaktadır. Fizik/tabiiyyat değişenin, metafizik ise değişmeyen varlıkların bilgisini içerir. Buna göre metafizik, teorik planda varlığın ilk sebebini ve en son gayesini araştıran bir disiplindir ve bu sebeple de çok önemlidir. Çünkü biz bilgilerimizin sebebini bilirsek ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Elbette ki sebebin bilgisi sebeplerinin bilgisinden daha değerlidir. Şu hâlde varlık hakkında insana külli bilgi sunan ve oradan da ilk sebebin bilgisine, yani Tanrı bilgisine götüren metafiziktir.

“Gerçek Bir” ve “Ezeli” adını verdiği Tanrı'yı yokluğu düşünilemeyen yahut varlığı için kendisinden başka sebebi olmayan diye tanımlamaktadır. Zorunlu ve illeti olmayan Tanrı'nın

⁴⁸ Kindî, *age.*, s. 3.

nev'i/türü ve cinsi olmadığı gibi değişmez ve fesada uğramaz/bozulmaz/dağılmaz, oluş ve bozuluşa tabi değildir. Çünkü değişme ve bozulma sıcak-soğuk, kuru-yaş ve tatlı-acı gibi aynı cinse ait olan “müşterek zıtlar” dolayısıyla meydana gelir. Zorunlu olarak “tam” olan Tanrı, daha mükemmel olmaya ve noksan olmaya doğru değişme göstermez, cisim değildir.

Allah'ta müspet/olumlu sıfatların mevcudiyetini inkâr etmektedir. Olumlu sıfatlar, Allah'a isnat edilemezler. Allah'a ancak olumsuz sıfatlar isnat edilebilir. Örneğin; “Allah irade sahibidir, akıllıdır, düşünücüdür ve görücüdür” demek doğru değildir. Çünkü bunlar insana ait sıfatlardır. Allah'a müspet sıfatların isnat edilmesi onu insana benzettirir. Allah'ı bütün sıfatlardan arınmış ve mutlak kudret olarak görmek için onu insana has olan sıfatların zıtları ile vasıflandırmalıdır. Örneğin “sonsuzdur, ölümsüzdür” gibi.

Kindî Tanrı'nın varlığının ispatlanması noktasında hudûs ve gaye delilinin her ikisini de kullanmış olmakla birlikte daha ziyade âlemin zorunlu olarak meydana getirilmiş veya yaratılmış (muhtes) olduğu argümanına dayanan hudûs delilini kullanmıştır.⁴⁹ Bu delile göre, her muhtesin bir muhtesi vardır. Çünkü muhtes ve muhtes birbirinin lazımıdır. Âlemin de sonsuz ve kadim olması imkânsız olduğuna göre, onun da zorunlu olarak bir muhtesi vardır. O da Tanrı'dır.

Kindî, Allah'ı Kur'an'da geçtiği üzere her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, hayat sahibi, cömert, hikmet sahibi, yoktan yaratan ve mutlak yaratan sıfatlarıyla anar. Ayrıca ilk sebep, en son sebep, gerçek varlık, ilk yönetici, sebepler sebebi gibi sıfatlarla da anmak-

⁴⁹ *Hudûs delili*: Hudûs, sonradan olma demektir. Hudûsun en büyük delili değişmedir. Bir varlıkta değişme varsa, bu hareketin bir ilk noktası olacaktır. İşte o noktadan önce o şey varlık sahasına çıkmamıştı. Henüz yoklukta iken var olmayı kendi kendine irade edemeyeceğine ve buna güç yetiremeyeceğine göre bu var oluş Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmiş olması gerekir demektir.

Gaye Delili ise: Her varlıkta kendisine mahsus bir gaye, bir maksat, bir faydanın söz konusu olduğu göze çarpmakta ve hiçbir şeyde gayesizlik, manasızlık ve israf sayılacak herhangi bir durum olmamaktadır. Bu durum bir yaratıcıyı gerekli kılmakta ve buna gaye delili denmektedir.

tadır. Âlemin yaratıcısı olan Tanrı'nın en önemli sıfatı vahdet (birlik)'tir. Birlikle vasıflandırılan eşyalar birliklerini, her birliğin ilkesi olan Tanrı'dan almaktadır. Dolayısıyla da onların birliği ikinci derecede, mecazi bir birliktir.

Kindî Tanrı'yı "Birlik" sıfatıyla şu şekilde nitelemektedir: "O (Tanrı), gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O salt Bir'dir. Yani O, Birlik'ten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır, ... Eşyadaki araz durumundadır. Gerçek Bir, zat itibarıyla Bir olandır ki O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur."⁵⁰

Hâsılı Tanrı hakkında kesin olarak iki şey söylenebilir: Tanrı "Bir"dir ve her şeyi O yaratmıştır. Tanrı illetsiz olup her şeyin sebebidir. Her şeyden üstündür ve herhangi bir varlığa benzememektedir; onlarla ortaklığı yoktur. Varlığının başlangıcı ve sonu yoktur.

Âlem Anlayışı

Kindî, Aristoteles gibi var olan her şeyin dört sebebinin olduğunu kabul etmektedir. Bunlar; maddi, şekli, fail ve gai sebeptir. Allah, hem bu dört sebebin hem de diğer sebeplerin sebebidir. Toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsur aracılığıyla varoluşa ve yok oluşa etki eden ara illetler vardır. Bunlar yıldızlardır.

Kindî'ye göre âlem iki kısımdır: ay üstü âlem ve ay altı âlem. Ay'dan itibaren diğer bütün feleklerin ve âlemlerin sonuna kadar olan âlem, ay üstü âlem'dir. Yeryüzünden itibaren aya kadar olan âlem ise ay altı âlem'dir. Ay altı âlem'de dört unsur (toprak, su, hava ve ateş) ve onların sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk gibi birbirine zıt keyfîyetleri vardır.

Ay altı âlemdeki hareketler doğrusal hareket iken, ay üstü âlemdeki hareketler dairesel harekettir. Doğrusal hareket ya mer-

⁵⁰ Kindî, *age.*, s. 87.

kezden dışa doğru veya dıştan merkeze doğru olur. Dairesel hareket ise sabit bir merkez etrafında dönme şeklinde gerçekleşir.

Maddi olan her şeyde şu beş özellik bulunur:

1. *Heyûlâ,*
2. *Suret,*
3. *Mekân,*
4. *Zaman ve*
5. *Hareket.*

Her cisimli varlığın yapıldığı maddeye heyûlâ, büründüğü şekle suret, tuttuğu yere mekân, kıvamını sağlayan vasma hareket ve bir mekândan diğer mekâna geçişinden ibaret hareketin adına da zaman denmektedir. Zaman, bir cismin zamanı olduğu için bağımsız bir varlığı yoktur. Hareket, hallerin değişmesidir. Zaman ise hareketin sayısıdır. Öyleyse cisim varsa hareket, hareket varsa da zaman vardır. Zaman ile hareketten birinin diğerinden önce olması mümkün değildir.

Âlemin Tanrı'nın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan yaratılmış olduğunu kabul eden Kindî, bu varoluşu Yeni Plâtoncular ile Aristoteles'ten farklı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre âlem, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak ilahi irade eşyanın bir kısmını diğerine sebep yapmıştır. Sebepler zincirini sonsuza dek uzatmak mümkün değildir. Bir ilk sebebin varlığını kabul etmek gerekir ki bu ilk sebep Tanrı'dır. Ona göre bu âlem sonradan meydana gelmiş olup yok olacaktır.⁵¹

Ahlâk ve Erdemler

Dini düşüncenin dışına çıkarak ahlâkî, bir felsefe problemi olarak tartışan ilk İslâm filozofu Kindî olmuştur. Kindî'ye göre felsefenin pratikteki yararı, insana ahlâkî erdemleri kazandırmasıdır. Bu husus felsefenin bazı tanımlarında da görülebilir: "*İnsanın*

⁵¹ Kindî, *age.*, s. 77 vd.

gücü yettiği ölçüde Allah'ın fiillerine benzemesidir." şeklindeki felsefe tarifiyle, *"İnsanın tam olarak erdemli olması kastedilmektedir."* *"Felsefe ölümü tercih etmektir."* tanımının yorumunda ise filozof, biri tabii öteki iradî iki çeşit ölüm olduğunu söyler. Bunlardan önemli olan ikincisidir; yani nefsin istek ve arzularının öldürülmesidir. Zira erdeme giden yol, arzuların öldürülmesinden geçmektedir. Burada arzuların öldürülmesi demek, nefsin haram kabul edilen yollardan uzak tutulması demektir.

İnsana ait erdemlerin ise, insana ait güzel huylar olduğunu söyleyen filozof, onları önce ikiye ayırır: Birisi nefiste, diğeri ise nefsin fonksiyonu olarak insan bedeninde ortaya çıkan davranışlardır.

Ona göre nefiste ortaya çıkanlar üçe ayrılır. Bunlar; *bilgelik* (hikmet), *yiğitlik* (necdet) ve *iffettir*.

Nefsin fonksiyonu olup bedende tezahür eden de *adalettir*. Düşünce gücüne ait bir erdemi olan Hikmet, bilgeliği ifade eder.

Ontolojik anlamda varlığın hakikatini bilme ve bu bilgiyi doğru bir şekilde kullanma anlamına gelmektedir. Başka ifadeyle **hikmet**, teoriyle pratiği bir arada yaşama erdemidir. Böylece bir erdem olarak hikmet, aslında felsefenin pratik yönünü ifade etmektedir. Necdet, hayatın ve insanî değerlerin korunup yaşatılması için gerektiğinde ölümü göze alacak derecede yiğitlik anlamında bir erdemdir. Daha sonraki ahlâkçılar, Necdet yerine *şecaat*'ı kullanmışlardır. İffet ise, bedeni eğitip geliştirmek ve onu tehlikelerden korumak için yapılması gereken her şeyi yapmayı ifade eden bir erdemdir. Kindî'ye göre bu üç erdemden her biri diğer bütün erdemleri koruyan bir kale gibidir. İtidâl'e (orta yol) gelince, fiil ve davranışların normal ve dengeli olması anlamına gelen bir erdemdir. Yani aşırılık ve vurdumduymazlık içermeyen davranışlar erdemli fiillerdir. Başka bir ifadeyle ifrat ve tefrit olan fiiller erdemsizlik, vasat/orta olan fiiller ise erdemdir.

Önemli bir ahlâk sorunu olan insan ruhunun (nefs) arınarak yetkinleşmesi konusunda ise filozof, yeme, içme ve cinsel ilişki gibi, daha sonraki ahlâkçıların hissî/şehvi hazlar diyeceği hazlardan

uzak durarak arınan insan ruhunun kirden arındırılmış bir ayna gibi parlayacağını ve nihayet melekler gibi manevî hazlarla beslenip mutlu olacağını söylemektedir. Çünkü duyu hazları hemen mutsuzluğa dönüşürken manevi/ruhani hazlar yerlerini en büyük şerefe bırakırlar.

Üzüntüden Kurtulmanın Yolları

Kindî'nin *Risale fi'l-hile li-def'il-ahzân* (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları) adındaki ahlâka dair eserindeki görüşlerine bakınca, adından da anlaşılacağı gibi, filozof bu eserde, üzüntüyü merkeze alarak öfke ve şehvet güçlerinden kaynaklanan temel duygu ve ihtirasların baskısıyla ortaya çıkan kontrolsüz taleplerin mutsuzluk ifadeleri olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi patolojik tezahürlerin, insanın akıl âlemine yönelmesine engel olup, onun kötülükleri huy edinmesine yol açarak aklî yetkinliğine ve mutluluğuna engel olacağı düşüncesini işlemekte ve üzüntüden kurtulmak için çeşitli yollar önermektedir.

Söz konusu eserinde üzüntüyü tarif ederek ve onun neden kaynaklandığını belirleyerek başlayan Kindî'ye göre üzüntü;

"Sevilen şeylerin elden gitmesinden veya amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan nefsanî bir elemidir."

Üzüntünün başlıca sebebi bu olduğuna göre, neyin gerçekten kayıp neyin de gerçekten kazanç olduğunun tespit edilmesi, bir yandan üzüntünün ne olduğunu belirlerken bir yandan da onun ahlâki alandaki yerini tayin edecektir.

Meseleye şöyle bakılmalıdır: Bu dünyada bir insanın bütün isteklerini elde etmesi ve sevdiği bütün şeyleri kaybetmeden elinde tutması mümkün değildir. Çünkü bu dünyada değişmezlik ve süreklilik yoktur. Öyleyse sevdiklerimizi kaybetmemek ve isteklerimizden mahrum kalmamak istiyorsak, değişmezlik ve zorunluluğun hüküm sürdüğü âlemi gözetmeli; seveceğimiz ve elde edeceğimiz değerleri de o âlemden seçmeliyiz. Çünkü tehlikelere maruz kal-

mayan ve herhangi bir saldırının da bizi onlardan mahrum edemeyeceği değerler o âleme ait olanlardır.

Hissî faydalara, duyu hazlarına, duyu isteklerine konu olan nesneler ise herkes içindir ve geçicidir. Bu nedenle sonlu şeyleri arzulayan, kazancının ve sevdiğinin bu şeylerden olmasını isteyen kişinin mutsuz olması kaçınılmazdır. Oysa isteği eksiksiz gerçekleştiren kişi ise mutlu olur. Şu hâlde mutlu olmak ve üzüntüden kurtulmak istiyorsak sürekliliği olmayan şeylerin peşinde koşmaktan vazgeçmemiz gerekmektedir.

Kindî'ye göre hissî bakımdan sevilen ve sevilmeyen şeyler, insan tabiatının zorunlu ve ayrılmaz unsuru değil, alışkanlığa bağlı şeylerdir. Öyleyse nasıl ki aynı zamanda üzüntünün sebebi olan hissî, geçici hazları elde etmeye yönelik sürekli davranışlar, insanda alışkanlık hâline gelip kötü huylar kazandırıyorsa, üzüntüden kurtulmanın sebebi olan aklî müşahedeye yönelik devamlı davranışlar da, insanda alışkanlık hâline gelip iyi huylar kazandıracaktır. Bunun için bedenın tedavisine gösterilen ihtimam ve katlanılan külfetten daha fazlasının ruhın tedavisi için gösterilmesi gerekir. Kaldı ki bu uğurda katlanılacak acı ve sıkıntılar, bedenlerimizin iyileştirilmesi sırasında katlandıklarımıza göre daha önemsiz ve süreklilik sonucu *kolaylık* artacağından da daha hafiftir.

Üzüntü nefsin elemelerinin bir çeşidi olduğundan, şüphesiz bedenî acılardan kurtulmamız bir görevdir. Bunun için gerekli olan maddî külfetlere de katlanmamız gerekir. Ancak nefis bedenden daha üstün; nefis yönetici beden yönetilen, nefis ölümsüz beden ölümlüdür. Dolayısıyla nefsin menfaati ve kendisine özgü elemelerinden kurtulması, bedenın menfaat ve acılarından kurtulmasından çok daha önemli olduğuna göre ölümsüz olanı gözetmek, onu geliştirmek ve iyileştirmek, hiç kuşku yok ki tabîi olarak bozulanı ve geçici olanı ıslah edip düzeltmekten daha faydalı ve önemlidir.⁵²

⁵² Kaya, Mahmut, *İslâm Felsefelerinden Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, s. 51-66; Bircan, age., s.107.

2.1.2. İkinci Büyük Öğretmen, Kurucu Filozof: Fârâbî

Klasik kaynaklarda; “*mantığı ve eski ilimleri iyi bilen*”, “*gönlü temiz, zekâsı kuvvetli*” ve “*Müslümanların gerçek filozofu*” olarak nitelendirilmiştir. Fârâbî, felsefeyi en iyi anlayan ve İslâm Felsefesinin problemlerini, metot ve terminolojisiyle yetkin düzeye taşıyan bir filozoftur. O, Aristoteles’in bütün eserlerini elde ederek incelemiştir. Bu yönüyle İslâm Felsefesi Tarihi’nde ele alınmış olan temel meseleler için hareket noktası olmuş ve İslâm’da felsefenin ilk kurucusu ve sistematik temeli olarak görülmüştür. Görüşleri İbn Sînâ’ya ilaveten Yahya b. Adî ve Bağdat okulu tarafından devam ettirilmiştir.

Fârâbî, Aristoteles’ten sonra ikinci öğretmen “*el-Muallimu’s-Sânî*” unvanı ile meşhur olmuştur. “Sen mi daha bilgilisin, Aristoteles mi?” diye soranlara;

“Eğer Aristoteles’e yetişseydim onun en seçkin talebelerinden olurdum.”

diyerek kendisinden beklenen ölçülü davranışı göstermiştir. Kendisine bu unvanın verilmesine, iki farklı çalışması sebep olarak gösterilmektedir.

Birincisi, *et-Ta’limu’s-Sâni* isimli ansiklopedik bir eser yazmış olmasıdır. Çünkü bu eser, o güne kadar yapılan çalışmaların çok üstünde olup muallim-i evvel/ilk öğretmen olarak kabul edilen Aristoteles’in eserlerine denk bir muhtevadadır. Bu eser, günümüze kadar ulaşmamıştır.

Diğeri de mantık sahasındaki çalışmaları ile Aristoteles’in *Birinci Analitikler* isimli eserinden öteye geçilemez inancını yıkmış olmasıdır. Bu iki nedenden veya onlardan birinden dolayı Fârâbî’ye “*muallim-i sâni*” unvanı verilmiştir. Latin dünyasında “Magister Secundus” lakabı verilmiştir.

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Fârâbî’nin asıl adı; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî’dir. 870 tarihinde Maverâünne-

hir bölgesindeki Farab kasabasında (Bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) doğmuş, 950 tarihinde Şam'da vefat etmiştir. İleri gelen bir aileye mensuptur. Türk asıllı bir filozof olan Fârâbî, ilköğrenimini doğduğu yerde görmüştür. Daha sonra Merv ve Bağdat'a gitmiştir. Bir ara Harran'a gitmiş ve orada Yuhanna İbn Hayalan'dan Aristoteles Mantığını okumuştur. Daha sonra Bağdat'a dönerek felsefi ilimleri tamamlamaya çalışmıştır. Eğitimi esnasında Arapça, mantık, metafizik, musiki, matematik, dilbilgisi, felsefe ve astronomi gibi ilimleri tahsil etmiştir.

Fârâbî'nin yetmiş dil bildiği rivayet edilir; şüphesiz bu abartı olsa da onun dil ve felsefede ne kadar yetkin olduğunu göstermek için ortaya atılmış olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun anadili Türkçeden başka, Arapça ve Farsçayı iyi bildiği anlaşılmaktadır.

Fârâbî, kısa boylu, köse sakallı, zayıf bir bünyeye sahip, hayatı boyunca giydiği Orta Asya Türk kıyafetini hiç değiştirmemiş, maddiyata değer vermeyen, şöhret ve gösteriştan uzak duran, ruh ve ahlâk temizliğini her şeyden üstün tutan bir zahid/bilge olarak yaşamıştır. Münzevi bir hayatı seven Fârâbî, hiç evlenmemiş ve mal mülk edinmemiştir.

Latin Orta Çağ'da "Al-Farâbius" ve "Abunaser" diye tanınan Fârâbî, özellikle felsefi ilimler sahasında mantıktan müziğe ve siyasetten ahlâka birçok eser yazmıştır.

Eserleri

Fârâbî'nin günümüze ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır:

- ❖ *İhsau'l-Ulum* (İlimlerin Sayımı),
- ❖ *Kitabu'l-Ahlâk* (Ahlâk),
- ❖ *Uyunu'l-Mesail* (Meselelerin Kaynakları),
- ❖ *Kitabu'l-Huruf* (Harfler Kitabı),
- ❖ *es-Siyasetü'l-Medeniyye* (Topluluklar Siyaseti),
- ❖ *Tahsilu's-Saade* (Mutluluğun Kazanılması),
- ❖ *el-Medinetü'l-Fazıla* (Erdemli/İdeal Toplum),

- ❖ *Kitabu'l-Cedel* (Diyalektik),
- ❖ *Risale fî Maani'l-Akl* (Aklın Manaları),
- ❖ *El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* (İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması).

Bu eserlerinin önemli bir kısmı, Latince, İbranice, Türkçe, Farsça, Fransızca, İngilizce, İspanyolca ve Rusçaya tercüme edilmiştir.

Fârâbî'nin Sistemi ve Aristoteles

Fârâbî Meşşai felsefe ekolüne mensuptur. Her ne kadar Meşşâiyye, Aristoteles'in fikirlerini benimseyen ve onun yolundan gidenlere verilen bir isimse de, İslâm dünyasında tam ve mutlak anlamda bir Aristoculuk söz konusu olmamıştır. Fârâbî Aristoteles'in fikirleri yanında Plâton ve Yeni Plâtonculuk ile Harran Sabîileri'nden de etkilenmiştir. Uzlaştırıcı bir filozof olmakla birlikte yeri geldiğinde uzlaştırdığı filozofları tenkit de etmiştir. Bu doğrultuda zaman zaman Aristoteles'ten farklı düşünmüş ve onu eleştirmekten geri durmamıştır.⁵³

⁵³ **Fârâbî'nin metafizik düşüncesi Aristoteles'in metafizik görüşlerinden ayrıldıkları noktalar şunlardır:**

1. Aristoteles'e göre Tanrı ve madde birbirinden bağımsız iki ayrı varlıktır. Tanrı maddeye suret verir ve âlemin merkezinde bulunur. Tanrı'nın işi âlemi meydana getirdikten sonra sona erer. Ondan sonraki her şey âlemin kendi içinde kendi kurallarına göre meydana gelir.
Fârâbî'de ise, madde Allah'a dayanmaktadır ve zorunluluğunu O'ndan almaktadır. Dünyadaki her şey Allah'ın gücü ve kuvvetiyle meydana gelir. İlk yaratılışta Allah'ın ne kadar etkisi varsa sonraki olaylarda da o kadar etkisi vardır.
2. Aristoteles'e göre Tanrı âlemi sadece iyilik ve güzellik kurallarına ve belirli hedeflere göre mekanik olarak idare eder. Tanrı irade sahibi değildir.
Fârâbî'ye göre ise, Allah âlemi bilerek, inayeti ve varlığı ile idare eder, Allah irade sahibidir.
3. Aristoteles'e göre ilk hareket ettirici olan Tanrı, aynı zamanda tümel akıldır ve maddeye mekanik olarak etkide bulunur.

Fârâbî'de ise Allah, biricik zorunlu varlıktır. Eşya âlemi varlığını ve zorunluluğunu böyle bir Vacibu'l-Vücut'tan alır. Allah tümel akıl değildir, tümel akıl Allah'ın ilk yarattığı şeydir, yani ilk akıldır.

Fârâbî, Aristoteles mantığına dayandırdığı sisteminde Aristoteles sistemini esas kabul etmek suretiyle onu, Yeni Plâtonculuğun yardımıyla İslâm inancı ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Fârâbî açısından bu uzlaştırma teşebbüsünün arkasında yatan gerçek sebep, filozofun “tek hakikat” ilkesine sıkı sıkıya bağlı oluşudur. Ona göre hakikat tektir. Bu iki filozof da hakikati dile getirdiklerine göre, muhtelif zaman ve zeminde değişik terimlerle ortaya koydukları fikirler ilk bakışta farklıymış gibi gözükse de bunları yorumlamak suretiyle bir ortak paydada uzlaştırmak ve böylece felsefenin birliğini, daha sonra da din ile felsefenin uzlaştığını ortaya koymak mümkündür.⁵⁴ Fârâbî, eklektik bir metot takip etmiştir. Söz konusu **uzlaştırmayı iki aşamada gerçekleştirmiştir:**

1. Önce, Yunan filozoflarının görüşlerini birleştirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de Antik Çağ’ın iki önemli filozofu olan Plâton ile Aristoteles’in görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır.
2. Felsefede ulaşılmış olduğu bu sentezi de sonunda İslâm inancı ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu konudaki çalışmalarını, *Kitap el-Cem beyne Re’yey el-Hakimeyn Eflâtun el-İlahi ve Aristoteles* isimli eserinde ele almıştır.

Fârâbî felsefesinin asıl hedefi, felsefe dünyasında bir birlik sağlamak ve çeşitli felsefi görüşleri bir şemsiyenin altında toplamaktır. Bu suretle de felsefe ile din arasında oluşturulan uçurumu biraz olsun kapatmaya çalışmıştır.⁵⁵

Bilgi Teorisi

Fârâbî’ye göre bilgi mümkün müdür? Bunun cevabı, Fârâbî’ye göre evettir. İnsan eşyayı kendi kuvveleriyle çeşitli derecelerde anlayabilir, düşünebilir, idrak edebilir, tecrübesinin konusu yapabilir ve nihayet eşyayı belirli ölçüde bilebilir.

4. Aristoteles’in sisteminde Tanrı ile âlem arasında aracı bulunmadığı hâlde, Fârâbî’nin sisteminde sudûr nazariyesi gereğince Tanrı ile âlem arasında, ilk akıldan itibaren bir takım akıllar, nefisler ve felekler aracılık eder. Karaman, *age.*, s. 149.

⁵⁴ Ülken, *age.*, s. 68; Karaman, *age.*, s. 149.

⁵⁵ Karaman, *age.*, s. 150.

Fârâbî'ye göre, eşyanın bizatihi hakikatini bilmek zordur. Hangi yolla ve hangi metotla eşyayı bilmek için yaklaşırsak yaklaşalım, eşyanın ne olduğunu bilmemizde mutlaka bir yanı eksik kalır. O hâlde bilgi konusu olan şey nedir? Eşyanın hakikati değil, onun prensipleri, arazları ve zevahirleri/görünüşleri bilinebilir. İşte bu manada bilmek mümkündür. Yine Fârâbî'ye göre bilmek demek öncelikle varlıkları doğrulukla ifade edebilmek demektir.

Fârâbî'ye göre bilgi;

1. Tasdik ve tasavvurlarla,
2. Nazar ve istidlâl/çıkarım yoluyla,
3. Fikir kuvveti veya akıl erdirme yoluyla,
4. Müşahede/sezgi yoluyla,
5. Ahlâki kaideler yoluyla,
6. Pratik sanatlar neticesinde elde edilir.⁵⁶

Fârâbî'ye öre bilgi üç türdür.

1. İlk Bilgiler

Fârâbî'ye göre, bilgi elde etmek için bilginin her şeyden önce mantıki kurallara ve akla uygun olması gereklidir. Mantık, bizi doğru bilgi elde etmeye sevk eder; aynı zamanda da bilginin doğruluğu ve kesinliği noktasında bize gerçek ölçüleri verir.

Fârâbî, bütün bilgilerin temeline doğrulukları mantıken kabul edilmiş ilk bilgileri sayar. Bu ilk bilgiler, diğer bilgileri elde etmede ve hüküm çıkarmada ilk öncüllerdir. Bu bilgiler zihinde bilkuvve/potansiyel olarak mevcuttur.

Fârâbî'ye göre her türlü kıyas da bir bilgi kaynağıdır.

⁵⁶ Bayraktar, *age.*, s. 175.

2. Duyu Bilgisi

Fârâbî'ye göre esas bilgi, hissi idraklerle/duyularla elde ettiğimiz bilgilerdir. Beş duyuların verdiği bilgiler, bilgiyi elde etmede rolü büyüktür. Fârâbî, insanda bilginin meydana gelmesi duyular yoluyla demıştır. Duyular yoluyla her elde edilen bilgiler bize, bazı varlık kategorilerinin başka hiçbir şey yapmaksızın hem bilgilerini verir hem de duyular yoluyla elde edilemeyen bilgilerin elde edilmesine yardımcı olur.

Duyu bilgisinin konusu somut kavram ve onların karşılıkları olan mürekkep/birleşik varlıklardır. Yani maddesi ve sureti/özü ve şekli, her ikisi de olan varlıklardır.

Fârâbî'ye göre duyularımızın merkezi insan nefsidir. Nefis, hayal ve hatırlama güçlerine sahiptir. Bu güçler sayesinde bilgileri muhafaza eder. Bu bilgiler, cüz'i/tikel bilgilerdir. Bu bilgilerin çoğalması ve artması söz konusudur.

Fârâbî'ye göre nefsin iç güçlerinden olan tefekkür, hatırlama ve hayal güçleriyle eşyayı idrak ede ede öyle bir duruma gelir ki, artık eşyayı dış kuvvetleriyle görmeden de onu idrak edebilir. Bu tür bilgi türü, doğrudan bilgi türü olup olgunlaşmış nefslerin bilme güçleridir.

3. Akıl Bilgisi

Fârâbî'ye göre gerçek bilgi, akıl ve nazar/derin düşünme işidir. Bu tür bilgi külli/tümel bilgilerdir. Akıl yoluyla vasıtasız tecrübî/empirik ve aklî bilgi elde edilirken, tefekkür yoluyla vasıtalı nazari bilgi elde edilir. Bu ancak mümkün varlıklar/yaratılmış varlıklar üzerinde olur. Bu bilgi türü doğrulukları tecrübe ile sabit nazari ve aklî bilgilerdir. Fârâbî bu bilgi türüne ilim der. Bu tür bilgiler aynı zamanda tümel bilgilerdir.⁵⁷

⁵⁷ Bayraktar, *age.*, s. 175-182.

Metafizik Düşüncesi

Fârâbî metafiziği üç bölüme ayrılmaktadır:

Birincisi, her şeyin varlığını kendisinden aldığı en yetkin varlık olan Tanrı'yı konu edinen *teolojî*dir.

İkincisi, varlıkları var olmaları bakımından ele alan ve onların var oluşlarını konu edinen *ontolojî*dir.

Üçüncüsü ise, cüz'î/tikel ilimlerin ve tek tek disiplinlerin temelini oluşturan ilkeleri ele alıp inceleyen *metodoloji*'dir.

Fârâbî'nin metafiziğinin temel konuları, Tanrı ve Tanrı âlem ilişkisi, Tanrı'nın dışındaki varlıkların var oluşları gibi konulardır.

Fârâbî'ye göre İlk Mevcut olan Tanrı kendi zatıyla vardır, zorunludur ve varlığının hiçbir sebebi yoktur. Kendi dışındaki bütün var olanların varlığının İlk Nedeni'dir.

O her türlü eksiklikten münezzehtir/arınmıştır, kemal sahibidir. O'ndan başka her şeyde eksiklik olması zorunludur. Dolayısıyla da O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer bütün varlıklardan öncedir. O'nun varlık ve cevherine, yokluğun karışması hiçbir şekilde mümkün değildir.

Ezelî ve ebedîdir. Ortağı ve zıddı yoktur, tarif edilemez. O ne maddedir, ne de bir madde veya taşıyıcı özne ile kaimdir. Aksine O'nun varlığı her türlü madde ve taşıyıcı öznenen bağımsızdır. Varlığının bir amacı da yoktur.

Tanrı'da zat ve mahiyet aynıdır. O bilfiil akıl, bilfiil âkil ve bilfiil makuldür. Mutlak hakikat, mutlak iyi ve mutlak kemal olan Zorunlu Varlık'tır. Yokluğunu düşünmek mantıken imkânsızdır. İlk Mevcud'un her yönüyle bir olduğu, kısımları bulunmadığı için tanımı da yapılamaz.

Fârâbî, Tanrı'nın varlığının ispatı noktasında *ontolojik delil* ile *imkân ve gaye* delilini kullanmıştır. İmkân delili, zat ile mahiyet, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ayırımı dayanmaktadır. Önceden yok iken var olan her şeyin, var olmadan önce

varlığı mümkündür. Çünkü eğer onların varlığı imkânsız olsaydı, o zaman onlar varlık alanına çıkamazlardı. Şayet varlığı zorunlu olsaydı da devamlı olarak var olurdu. Tanrı zorunlu varlık olduğu için daima vardır. O'nun dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıktır ve varoluşları bir sebep dolayısıyladır. Bu sebep ya mümkündür ya da değildir. Eğer mümkün ise, o da varlığını başka bir varlıktan almalıdır. Birbirini meydana getiren mümkün varlıklar silsilesi sonsuza kadar devam edemeyecek olduğu için varlığı bizatihi kendisinden olan bir sebepte durması gerekir ki, bu da İlk Neden'dir, İlk Varlık'tır. Mümkün varlığın yok olduğunu düşünmek bir imkânsızlığa neden olmaz.

Düzen ve gaye delili evrendeki düzen fikrine dayanmaktadır. Evrendeki mükemmel düzen ve ahenk Tanrı'nın eseri, O'nun adalet ve cömertliğinin bir sonucudur.

Âlem Anlayışı

Fârâbî'ye göre âlem, basit cisimlerden oluşmuş bir küredir. Âlemin dışında hiçbir şey yoktur. Bütün âlemlerin prensipleri; ilk sebep, ikinci sebep, faal akıl, nefis, suret ve madde şeklindeki altı maddede toplanmaktadır. Bunların ilk üçü ay üstü âlemi, son üçü de ay altı âlemi oluşturmaktadır.

Ay altı âlem, yani süfli âlem, duyulara ait olup ay üstü âlem/ulvi âlem ile sıkı bir ilişki içindedir. Anasır-ı Erbaa (toprak, su, hava, ateş) denen dört basit unsurun farklı oranlarda birleşmesinden meydana gelen madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşmaktadır. Ulvi âlem, devamlı olarak sufli âleme etki eder.

Zaman, feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir. Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucunda da zaman meydana gelmiştir. Dairesel harekete bağlı olarak meydana gelen zaman, bir başlangıcı olduğu için mahlûktur/sonradan yaratılmıştır. Semavi cisimlerin hareketi dairesel, kevn ve fesada/oluş ve bozuluşa tabi olan ay altındaki varlıkların hareketi ise doğrusaldır.

Varlıkları vacip ve mümkün olmak üzere iki sınıfa ayıran Fârâbî'ye göre Tanrı, vacip varlık/varlığı zorunlu, onun dışındaki bütün varlıklar mümkün/olurlu varlık olmaktadır. Var olmaları ve yok olmaları imkân dâhilinde olan mümkün varlıklar var olmak için birtakım sebeplere ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla da onlar kadim değil, hadistirler/sonradan yaratılmışlardır. Ancak âlemin hudûsu, âlemin vücuda gelmesinden önce bir zaman geçmiştir. O esnada Allah âlemi halk etmeyip, bir zaman geçtikten sonra halk etmiştir şeklinde olmayıp, âlemin varlığının Allah'ın varlığından zat itibarıyla sonra olduğu manasındadır.

Âlemin Tanrı'dan zaman bakımından değil de zat bakımından sonra olmasını bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: Kilitli bir kapıyı açmak istediğimizde, elimizdeki anahtarı kapıya takıp çeviririz ve kapıyı açarız. O anda anahtarı çeviren bileğimiz mi önce dönmekte, yoksa anahtar mı daha önce dönmektedir. İkisi de aynı anda dönmekle birlikte, dönme gücünü veren bilek olduğu için zat itibarıyla bir önceliği vardır. Fakat bileğimizin dönmesi ile anahtarı döndürmesi arasında, zaman diye bir şey olmadığı için bileğin dönmesi ile anahtarın dönmesi arasında bir zaman farkı yoktur. Çünkü zaman kapının açılmasıyla başlamaktadır.

Buna ilaveten “âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur” ifadesinin anlamı şudur: Âlem bir evin meydana gelişi gibi peyderpey meydana gelmemiştir. Evin kısımları zaman bakımından birbirinden öncedir. Oysa zaman feleğin hareketi sonucunda meydana gelmiş olduğu için âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur. Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucunda da zaman meydana gelmiştir. Bu ifadeler Fârâbî'ye göre âlemin hadis olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sudûr Nazariyesi

Fârâbî, Tanrı'nın varlığını ispatladıktan ve âlemin nasıl bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyduktan sonra evrenin varoluşunu, Bir'den çokluğun nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Fârâbî'ye göre, İlk Mevcud/ilk yaratılan'ın varlığı kendinden diğer varlıkların varlıkları ise Tanrı'dandır. Diğer varlıkların İlk Mevcut'tan meydana gelmeleri, İlk Mevcud'un varlığının taşması ve yayılması suretiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla da evren ve içindeki varlıklar Tanrı'dan sudûr etmiştir.

Felsefe tarihinde sudûr nazariyesini sistematize eden ilk filozof **Plotinos**'tur. O âlemin mutlak yaratma yoluyla tek bir varlıktan doğrudan yaratılışının Tanrı'ya eksiklik vereceği ve feyzin yani sudûrun ise sadece kemalden meydana geleceği düşüncesinde olduğu için âlemin meydana gelişini sudûr nazariyesi çerçevesinde açıklama yoluna gitmiştir. Sudûr nazariyesinde üç prensip vardır: Bir, akıl ve nefis. Bu üç ilke arasında şöyle bir ilişki vardır: Bir, her şeyin kaynağıdır. Ondan düşünür ilke meydana gelir. Böylece var olmakta varlıklar arasında bir silsile, mertebe düzeni ortaya çıkar. Diğer taraftan her ne kadar Düşünür ilke Bir'den çıkıyorsa da ondan ayrıdır, aynı değildir. Düşünür ilkenin "Bir"i düşünmesinden dolayı nefis, neftsen de madde sudûr eder. Nefis düşünür ilke ile cüzi varlıklar arasındaki teması sağlar. Her şey Bir'den doğrudan doğruya çıkmaz. Düşünür ilkeden doğrudan doğruya çıkar. Nefis, düşünür ilkenin aracılığıyla çıkar ve diğer cüzi varlıklar da nefsin aracılığıyla çıkarlar. Plotinus bu çıkışı, güneşe ve güneşin ışınları ile ateşe ve sıcaklığa benzetir. Nasıl güneş ışın saçıyorsa ve güneşe bir eksiklik de gelmiyorsa, "Bir"de öyle ışın saçmakta, varlık yaymaktadır. Işınlar güneşin kendisi olmadığı gibi ondan ayrı da değildir.

Bütün varlığın prensibi, sonsuz ve sayısız sıfatlara sahip olan Bir, yani Allah hareket etmez. Allah, değişmemiş ve başkalaşmamış olup sırf birliktir. Bir, varlık üssü, varlığı aşkın bir ilkedir. Bu mutlak varlıktan önce akıl, sonra semavi ruhlar, daha sonra insan ruhu ve sonunda da tabiat, yani maddi âlem çıkar. Varlığın özü birlik olup, bütün âlem birlikten çıkar ve yine birliğe döner.

Plotinus'un sudûr nazariyesi hakkında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi sudûrun Tanrı'nın iradesi olmaksızın gerçekleşmesidir. Dolayısıyla da Tanrı'nın sudûrun gerçek-

leşmesinde herhangi bir ihtiyarı, iradesi olmadığı gibi, istese de bu olayı engelleyemez.⁵⁸

Fârâbî'nin sudûr nazariyesi üç temel prensibe dayanmaktadır:

1. Varlık zaruri ve mümkün diye iki sınıfa ayrılır.
2. Allah için düşünmek ibda ve feyz etmek/yaratma ve sudûr etmek demektir.
3. Bir'den yalnız bir çıkar.

Fârâbî âlemin meydana gelişini bu üç prensip çerçevesinde izah etmektedir. Onun sudûr nazariyesini şu şekilde ifade edebiliriz:

İlk Varlık olan Tanrı'dan, kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda, "Birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince, ikinci varlık olan ve kendi özünü idrak edebilen **İlk Akıl** sudûr etmiştir. Bu akıl Allah'a nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. İlk Akıl da zorunlu varlık olan Allah gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudûr ettiği Allah'ı hem de kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmek zorundadır.

Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, cisimsel olmayan bir töz olan ilk aklın **İlk varlığı** (Tanrı'yı) düşünmesi veya bilmesinden **İkinci Akıl**, kendisinin zorunlu varlığa bağlı olarak zorunlu olduğunu düşünmesi dolayısıyla **birinci göğün nefsi** ve kendi özünü akletmesi (bilmesi) sebebiyle de **en uzak gök** (birinci sema) meydana gelir.

İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü itibariyle mümkün varlıktır. İkinci akıl **İlk Akıl**, yani Zorunlu Varlığı (Tanrı) idrak eder ve bundan **Üçüncü Akıl** meydana gelir, Zorunlu Varlık dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünmesi sonucunda **sabit yıldızların nefsi** ve kendi özüne göre mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise bu **yıldızların maddesi** meydana gelir.

⁵⁸ Kılıç, Cevdet, Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı, Kelâm Araştırmaları 7;1 (Ocak 2009) s. 39-56.

Bu sudûr birbiri ardınca onuncu akla ve sırasıyla, onlara teka-bül eden;

Zühal (Satürn),

Müşteri (Jüpiter),

Merih (Mars),

Güneş,

Zühre (Venüs),

Ütarid (Merkür) ve

Ay Küresi meydana gelinceye kadar devam eder.

Ay küresinin akli olan onuncu akıl ile kozmik akıllar silsilesi ve semavi küreler dizisi tamamlanır. Onuncu akıl olan **Faal Akıl**, ay altı âlemindeki her türlü fiziki, kimyevi, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır. Ay üstü âlemde hareket dairevidir ve oluş-bozuluş yoktur.⁵⁹

Ay Altı Âlem

Semavi bölgenin altında arz küresi, ay altı âlem uzanır. Ay altı âlemi faal akıl yönetir. Bu âlemin yönetilmesi, ay üstü âlemin yönetilmesine benzemez. Çünkü ay üstündeki varlıklar değişmezken ay altındaki varlıklar değişir, dönüşür, şekilden şekle girerler. Oluş, bozuluş ve değişimler hep faal aklın işidir. Ay altı âlemde gelişme tersine dönmüş olup, noksandan daha mükemmele, basitten karmaşığa doğrudur. Her varlık kemaline kavuşmak ister. En aşağı seviyede ilk madde yer alır, onu dört unsur; su, hava, toprak, ateş madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan takip eder.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Plotinus'un sudûr nazariyesinde varlıkların Tanrı'dan sudûrunda Tanrı'nın irade ve ihtiyarı söz konusu değildi. Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın bilgisi ve rızası olmaksızın sudûr meydana gelmez. Ayrıca Zorunlu Varlık'ta, bir başka varlığı meydana getirmesinden dolayı bir eksiklik olmadığı gibi, meydana getirdiği varlık da O'ndan daha yetkin değildir. Yine

⁵⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev.: Nafiz Danışman, İstanbul 1990, s. 37 vd.

varlıkların Vâcibu'l-Vücut'tan sudûrunda herhangi bir direnme ve engel söz konusu değildir. Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu bütün evren ondan sudûr etmiştir. “Bir’den yalnız bir çıkar” prensibinden dolayı Allah’tan direkt olarak çokluk çıkmaz. O’ndan sudûr eden ilk varlık olan ilk akıl sayı itibarıyla bir olmakla birlikte özü itibarıyla çoktur. Arızı olarak çokluk taşımaktadır. Yani, ilk varlıkta aynı zamanda bil kuvve hâlinde çokluk da bulunmaktadır.⁶⁰

Sudûr teorisini kabul eden filozofların, bu görüşü savunma gerekçelerini ve “yoktan yaratma” inancına ilişkin çekincelerini şu şekilde ifade edebiliriz:

- a. “Birden ancak bir çıkar” ilkesini temel bir öncül sayan filozoflara göre, Allah mutlak Bir, âlem ise çokluktur. Dolayısıyla Allah’ın bu çokluk âlemini doğrudan yarattığının kabul edilmesi, O’nun zatında da çokluk bulunduğunu çağrıştıracak için tevhid ilkesiyle bağdaşmamaktadır.
- b. Yaratmanın “sonradan”lığından söz edilince “zaman” kavramı gündeme gelmekte, buna bağlı olarak örneğin madde ve hareket olmaksızın zamandan bahsedilemeyeceği, Allah’ın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle sonraki iradesinin aynı mı, yoksa farklı mı olduğu, âlemi yaratmadan önce atıl durumda mı bulunduğu gibi birtakım paradokslar gündeme gelebilir.
- c. Sonradan yaratma inancıyla ilgili olarak, Allah’ın âlemi daha önce veya daha sonra yaratmasını engelleyen yahut “sonra” denilen anda yaratmasını gerektiren bir başka irade ve gücün mü bulunduğu sorusu sorulabilir.
- d. Sonradan ve doğrudan yaratmanın kabul edilmesi, âlemdeki şer ve kötülüğün Allah’a isnadı anlamına gelir. Hâlbuki varoluşun sudûr ile olduğu kabul edildiğinde şer kavramına makul bir yorum getirilerek varlıktaki kötülüğün Allah ile bir ilgisinin bulunmadığı gösterilir.⁶¹

⁶⁰ Kılıç, Cevdet, *Varlık ve Mertebeleri*, Ankara 2014, s. 170 vd.

⁶¹ Kılıç, *age.*, s. 327 vd.

Nefs Anlayışı

Aristotles gibi Fârâbî de bir yandan nefsi “güç hâlindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği” diye tarif ederken, bir yandan da nefsin bedeninin bir sureti olduğunu söylemektedir. Nefs, bedenden bağımsız basit bir cevherdir. Ancak nefsin iş yapabilmesi için bedeninin varlığı zorunlu olmakla birlikte nefsin bekası/varlığını sürdürmesi için beden şart değildir. Çünkü nefis bedenden ayrılınca kemale ulaşabilir. Nefsin birçok kuvveti vardır. Bunlar da nebati, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç kısımdır. Ancak bu nefislerin her biri birbirinden ayrı, bağımsız olmayıp aynı nefiste bulunurlar ve fonksiyonlarını müstakil olarak icra ederler.

Filozofumuz nefsi, nebati/ hayvani ve insani nefis olmak üzere üç kısma ayırmaktadır:

- a. Nebati Nefs:** Bu nefis, henüz hayat merkezine sahip olmadığı için en aşağı mertebede bulunur. Onsuz canlı hiçbir şeyi hissedemez. Bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda bulunan bu nefsin üç kuvveti vardır: Bedenin zayıflayıp yok olmasını önleyen beslenme gücü; cismin genişlik, uzunluk gibi fiziki yönünün gelişmesini sağlayan büyüme gücü ve cismin kendi cinsinin devamlılığını ve kendisine benzeyen başka bir varlık meydana getirmesini sağlayan üreme gücü.
- b. Hayvani Nefs:** İnsan ve hayvanlarda bulunan bu nefsin, nebati nefsin kuvvelerine ilaveten hareket etme, idrak etme, hatırlama-hafıza ve vehmiye olmak üzere dört temel kuvvesi vardır.
- c. İnsani Nefs:** Bu nefse; “*nefs-i akile, nefis-i amile, kuvve-i natika, kuvve-i mufekkiye ve en-nefsu’n-natika*” (akleden, davranış ortaya koyan, konuşma yeteneği olan, düşünme yeteneği olan, konuşan nefis) gibi isimler verilmektedir. Sadece insanlarda bulunan nefsin diğer iki nefsten en önemli farklarından birisi, mücerret/soyut olmasından dolayı kendini idrak etmesidir. Yine bu nefis bulunduğu bedeninin yok olmasıyla da yok olmamakta ve en büyük mutlulu-

ğa ulaşmaktadır. Nazari/teorik akıl ve ameli/pratik akıl olmak üzere iki kuvvesi vardır.

1. *Kuvve-i Amile (Yapıp etme gücü)*: Buna aynı zamanda ameli akıl, yapıcı akıl ve pratik akıl da denmektedir. Bu, insan bedenini kendine yarayan hususi şeyleri görmek suretiyle özel bazı cüzi fiiller yapmaya sevk eden bir prensiptir. İnsana özgü bütün davranışlar bu akıl sayesinde gerçekleşir. Aynı zamanda bu, insani nefsin pratik yönünü göstermektedir.
2. *Kuvve-i Âlime (Bilme Gücü)*: Bu kuvveye nazari, teorik akıl ismi de verilmekte ve böylece nefsin teorik yönüne dikkat çekilmektedir. Bu maddeden mücerret olan külli formları ele alır ve onları kavrar. Bu güç cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmaz. Dolayısıyla fonksiyonlarını kendi cevheriyle, özülle gerçekleştirir ve yönlendirir.

İnsanın bilme yeteneği olan teorik/nazari akıl, dört kısma ayrılmaktadır. Bunlar aynı zamanda insani akıllar olmaktadır. Bu akılları kuvve-i âlimeye/potansiyel olarak bilme kuvvetine bağlı olarak açıklamaktadır.

a. Bilkuvve-Heyûlânî Akıl: Mutlak yetenek hâlindeki akıldır. Doğuştan sahip olunan bu akıl, makullerin tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddi bir güçtür, istidattır. Henüz suret ve mahiyet kazanmamış akıl olduğu için kendisinde hiçbir akledilir suret bulunmaz. Bütün varlıkların mahiyet ve suretlerini maddelerinden soyutlama ve onları kendisi için birer bilgi hâline getirme gücü ve istidadına sahip bir özdür. Aynı zamanda bil kuvve mâkuldur, akledilir olandır.

b. Bilfiil-Bilmeleke Akıl: Eşyanın suretlerinden hiçbirisi bulunmayan bil kuvve akılda, eşyanın suretleri vasıflandırılmış bir şekil alınca, bu akıl bilfiil akıl olur. Bir başka ifadeyle, bil kuvve aklın kendine özgü fiilini yapmaya başlaması, yani ilk yetkinliğinin meydana gelmesiyle aktif hâle geçmesidir. Bu, insan aklının ilk akledilirleri ve maddelerinde kuvve hâlinde bulunan belli bir grup

süreti kavrayarak yükselmiş olduğu bir mertebedir. Akıl bu dereceye ulaştığında, aklettiği makullere nispetle bilfiil akıl, idrak edebileceği ama henüz idrak etmediklerine nispetle de bilkuvve akıl olmaktadır. Aklın bütün makulleri idrak edebilmesi için üçüncü dereceye çıkması gerekmektedir.

Fârâbî bilkuvve aklın bilfiil akıl hâline gelmesini şöyle açıklamaktadır: Bilkuvve akıl göz gibidir. Bilfiil akıl ise güneş ışığı konumundadır. Gözde cisimleri görme kuvvesi vardır. Ancak göz ile cisim bir araya geldiği her durumda görme olayı gerçekleşmez. Çünkü görme olayının bilfiil gerçekleşebilmesi için ışığa da ihtiyaç vardır. Bilkuvve gören olan göz organını bilfiil gören, bilkuvve görünen olan cismi de bilfiil görünen hâline getiren ışıktır.

c. Müstefad Akıl: Bilfiil akıl mâkulleri bildiğinde veya idrak ettiğinde müstefad akıl olur. Müstefad akıl, sadece maddi nesnelerin suretlerini değil, maddeden soyutlanmış (mufarık) varlıkları, bir başka ifadeyle maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan soyut varlıkları da idrak edebilen akıldır. İnsan aklının ulaşabileceği en yüksek mertbe olan müstefad akıl seviyesine, teorik ve pratik ilimlerin yanında ahlâki erdemlerin de elde edilmesiyle ulaşılabilir. Bu akla sahip olan kişi yüksek varlıklar âlemine yaklaşmış olup faal akıldan birtakım yansımalar, sezgi, hads/dolaysız birden kavrama ve ilham yoluyla bilgiler alabilir. İnsan aklının ulaşabileceği en yüksek derecedir. Dolayısıyla da bu derece, insan için nihai yetkinliğin ve en yüce mutluluğun da elde edildiği bir yetkinlik durumu olmaktadır.

d. Kutsi Akıl: Hâkimlere ve peygamberlere has bir akıldır. Bu akla sahip olan kişi, hiçbir kıyas silsilesine gerek kalmaksızın ilahi feyzi birden ve aniden kavrar. Kutsi aklın bilgi almasını hiçbir şey engelleyemez. Bu akla sahip olmayanlar ise, ilimleri ancak birtakım araçlar vasıtasıyla ve kıyaslarla kavrayabilirler. İlâhi ilhamlar ve peygamberlerin vahiy alması bunun sayesinde olur. Bu akıl, bir nevi ulvi âlem ile süfli âlem arasındaki bilgi akışını da sağlamaktadır.

e. Faal Akıl: Fârâbî'ye göre Faal Akıl, insan nefsinin dışında ve baştan itibaren yetkinliğine sahip mufarık akıllardan biridir.

İnsanda bulunmayan bu akıl, mufarık/ayrık akıllar hiyerarşisinin en son sırasında olup müstefat akıl ile her an irtibata geçebilecek bir durumdadır. Ona *Ruhu'l-Emin* ve *Ruhu'l-Kuds* isimleri de verilebilir. Faal Akıl, bilkuvve akıllı bilfiil akıl, bilkuvve akledilirleri de bilfiil akledilir hâle getirir. Faal Aklın bilkuvve akla nispeti güneşin göze nispeti gibidir. Nasıl ki güneş ışıısıyla gözü bilfiil görür, bilkuvve görünür olanları da bilfiil görünür kılıyorsa, Faal Akıl da bilkuvve akıllı bilfiil akıl, bilkuvve akledilirleri de bilfiil akledilir hâle getirmektedir. Zaten bundan dolayı da ona Faal Akıl denmektedir.

Faal Aklın insanla ilişkisi ona ilk akledilirleri feyz etmekle ve dolayısıyla onun aklını kuvveden fiile çıkarmakla bitmemektedir. Aynı zamanda Faal Akıl, inayetiyle insanı, erişilmesi gereken yetkinlik derecelerinin en yükseğine, en yüce mutluluğa ulaştırmaktadır. İnsan aklının yetkinlik bakımından ulaşabileceği en yüksek derece “melekût” ve benzeri adlar verilen Faal Akıl’ın derecesidir. İnsan bu seviyeye vardığında mutluluğun en üst noktasına varmış, en yüce mutluluğu elde etmiş olmaktadır.

Ay altı âleme bütün yetkinlikler faal akıl tarafından verilir. Faal aklın bir diğer görevi de, vahiy olayını gerçekleştirmektir. Allah bu akıl vasıtasıyla insana vahiy indirir. Vahiy olayı, Tanrı’dan Faal Akl’a feyzolunan şeyi, Faal Akl’ın müstefad akıl vasıtasıyla bilfiil akla ve sonra da tahayyül gücüne intikal ettirmesi” şeklinde gerçekleşmektedir. İşte insan faal akıldan bilfiil akla feyz olunan bu şey vasıtasıyla bilge insan, filozof, mükemmel bir düşünür ve bir peygamber olur. Faal akıllı bir nevi vahiy meleği, Cebrail olarak görmektedir.

Toplum ve Siyaset Felsefesi

İslâm Felsefesinde siyaset konusunu bütün boyutlarıyla, sistemli bir şekilde ilk olarak inceleyen ve bir devlet tasavvuru ortaya koyan filozof Fârâbî’dir. Fârâbî, bu tasavvurunu erdemli toplum kavramı bağlamında ele almıştır. Ancak bunun dışında tuttuğu devletler ile yönetim şekillerini de incelemiştir.

Erdemli Toplum ve Özellikleri

Fârâbî'ye göre insan, tabii ihtiyaçlarını karşılayıp varlığını devam ettirmek ve yetkinliğini tamamlayıp mutluluğa ulaşmak için toplu hâlde yaşamak durumundadır. İnsanlar herhangi bir iradi gayenin gerçekleştirilmesi amacıyla bir araya gelmekte ve aynı gaye için bir arada yaşamayı sürdürmektedirler. Bu gayelerin bazıları iyi olabilirken, bazıları da kötü olabilmektedir. Dolayısıyla da insanın elde etmek istediği yetkinlik ve mutluluk herhangi bir toplumda değil, belli nitelikleri olan toplumda elde edilebilir. Fârâbî bu topluma “erdemli toplum” demektedir. *“İnsanlarının, gerçek mutluluğun elde edildiği şeyler için birbiriyle yardımlaşmayı gaye edindiği bir şehir erdemli bir şehirdir (el-medinetü'l-fâzıla).”*⁶² diyerek bu durumu dile getirmektedir. Dolayısıyla da erdemli toplumun veya devletin birinci özelliği, gayesi ve hangi hedefi gerçekleştirmek için kurulmuş olduğudur.

Fârâbî'ye göre bu özeliğe sahip olan erdemli bir toplum, ancak hakikatin bilgisi vasıtasıyla Tanrı'nın, Tanrı-âlem ilişkisinin ve âlemdeki düzenin bilinmesiyle kurulabilir. Dolayısıyla da âlemdeki hiyerarşiye uygun ve oradaki nizamı mümkün olduğu oranda yansıtan toplum erdemli toplumdur. Bu durumda âlemdeki hiyerarşi ve nizamı mümkün olduğu oranda yansıtmak için kurulmuş olmak veya bu şekilde yönetilmek de erdemli toplumun ikinci özelliği olmaktadır.

Bu özelliklere sahip olan erdemli toplumun en önemli unsuru yöneticisidir. Fizik ve metafizik varlıklar ile sosyal bir varlık olan insan birlikte incelendiğinde, toplumun ve şehir halkının bir araya gelmeleri sonucunda ortaya çıkan her şeyin, âlemin bütününde cisimlerin bir araya gelmelerine benzediğini; şehir ve toplum içine aldığı her şeyin benzerinin âlemin bütününde mevcut olduğunu görecektir. Nasıl ki âlemde bir ilk, ilke ve onu takip eden başka ilkeler, onlardan çıkan varlıklar varsa ve bu sıralanma en aşağı durumdaki varlıklara kadar bu şekilde devam ediyorsa, aynı şekilde toplumda da ilk olan bir ilke, onu takip eden diğer ilkeler, onları

⁶² Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâzıla, s. 81.

takip eden şehirliler, şehirli ve insani varlıklar olarak en aşağı derecedeki insanlara gelinceye kadar şehirlileri takip eden diğer şehirliler vardır. İşte bundan dolayıdır ki şehrin içine aldığı şeyler, âlemin içine aldığı şeylerin benzeridir.

Fârâbî'ye göre toplum ve devlet, bütün kurum ve unsurlarıyla, âlem ve âlemdaki varlık mertebelerini tam olarak yansıttığına göre Tanrı'nın âlemle ilişkisi hangi şekilde ise yöneticinin toplumla ilişkisi de o şekilde olacaktır.⁶³

Erdemli devletin yöneticisi sıradan bir insan olamaz. Çünkü **yöneticide bulunması gereken iki temel özellik vardır:** Birincisi yönetici yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe yatkın olmalıdır. İkincisi, böyle bir tabiatla ortaya çıkabilecek olan yöneticilikle alakalı iradi meleke ve karakterleri kazanmış olmalıdır. Birinci grupta yer alan doğuştan yöneticiliğe yatkın olmakla ilgili olarak on iki nitelik saymaktadır. Bunlar özetle;

Bedeni tamlığa ve fiillerini yapabilme yeterliliğine; iyi anlama ve iyi idrak etme yeteneğine; kuvvetli hafıza ve hatırlama gücüne; tabiatı icabı bilgi edinme isteğine, öğrenmeyi, doğruluk ve adaleti sevmeye ile yalandan, yalancından ve zulümden nefret etme duygusuna; yemek, içmek, kumar, altın ve gümüş gibi şeylerin peşinde koşmama; yüksek ruhlu olmak; azimli, kararlı ve cesur olma; güzel konuşma kabiliyetlerine sahip olmaktır.

Yöneticinin kazanması gereken iradi meleke ve karakterleri ise şu şekilde belirlemiştir:

- ❖ Kendisiyle mutluluğun elde edileceği her fiile,
- ❖ Mutluluğa ve mutluluğun elde edildiği işlere en iyi bir biçimde yöneltme gücüne,
- ❖ Ameli felsefenin gerektirdiği bilgi ve fiilleri yapabilmek için sağlam bir bedene,
- ❖ Bildiğini başkasının tahayyülünde en iyi biçimde hayal ettirme gücüne sahip olmak.

⁶³ Fârâbî, *age.*, s. 84.

Fârâbî, bütün bu özelliklere sahip bir insanın nadiren de olsa mümkün olduğunu belirtmektedir. Söz konusu özelliklere sahip olan kişi, üzerinde başka hiçbir insanın hükmü olmayan, bütün fiilleri taklit edilen ve sözlerine uyulan örnek insandır. İnsanlığın ve mutluluğun en üst mertebesinde dir. Âlemin ilk sebebine nispetle ona *ilk reis*, *reisu'l-evvel* denir. Onun tarafından yönetilen kişiler erdemli, iyi ve mutlu kişilerdir. Bu kişilerin oluşturduğu millet ve şehirler erdemli millet ve şehirdir. Bu kişi gerçek filozof ve peygamberdir. İlk reis, ahlâki yönden de toplumun en yetkini olmalıdır. Zaten onun yetkinliği, nazari erdem in yanında ahlâki ve siyasi alandaki başarısıyla, yetkinliğiyle tamam olmaktadır. Bu durumda ilk reis, nazari, fikri, ahlâki ve siyasi erdeme sahip olmalıdır. Erdemlerin kendisinde birleştiği bu kişi, gerçek bir filozof, peygamber, imam, melik ve kanun koyucudur. Dolayısıyla da şehri, milleti ve milletleri yönetmek onun hakkıdır.⁶⁴

İlk reis olmadığı zaman erdemli toplum, ilk reisin yönetimine uygun yönetim şekliyle ve onun yolunu takip edebilecek niteliklere sahip yöneticilerle yönetilmelidir. Bunlar ikinci dereceden yöneticiler olmaktadır ki, onların da fitri olarak sahip olmaları gereken birtakım özellikler vardır.⁶⁵

Erdemli Topluma Zıt Topluml ar

Topluml arı ve devletleri gayeleri açısından tasnif eden Fârâbî'ye göre, gerçek mutluluğa ulaşma gayesi ve erdemleri gerçekleştirme amacıyla bireyleri bir araya gelmemiş toplumların tamamı erdemli olmayan veya erdemli topluma zıt toplum ve yönetimlerdir. Erdemli olmayan toplumlar gayelerine göre kendi içlerinde; cahil toplumlar, fâsık toplumlar, değişikliğe uğramış toplumlar ve sapık toplumlar olmak üzere dört guruba ayrılmaktadır.

⁶⁴ Fârâbî, *age.*, s. 87

⁶⁵ Fârâbî, *age.*, s. 81.

Cahil Toplum ve Özellikleri

Mutluluğun ne olduğunu bilmeyen, ona ulaşmaya çalışmayan, aksine zenginlik, arzuların peşinde koşma, itibar görme, şehevi hazlar gibi hayatın aldatici zevklerinin peşinden giden insanların oluşturmuş olduğu toplum veya devlettir. Cahil toplumdaki insanlar, gerçek anlamda erdemli bir kimseyi, gerçek mutluluğa yönelten erdemleri gösteren değil, kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran bir yönetici isterler.

Fârâbî cemaîyye, Plâtondaki adıyla demokratik toplumu da, diğer cahil toplum tiplerinden ayırmakla birlikte, yine de cahil toplumlar arasında saymaktadır. Bu toplumda erdemli kişilerin bulunması ve erdemli devletin kurulması mümkündür. Erdemli toplum olmadığında bu yönetim biçimi en iyi yönetim biçimidir. Yöneten ile yönetilen arasında farkın olmadığı ve herkesin özgür olduğu bu toplumda erdemli kişilerin yetişmesine ilaveten erdemli toplumun bazı bölümlerinin toplanması da mümkündür.

Fâsık Toplum: Bütün işleri ve ahlâki davranışları cahil toplumunkiyle aynı olmakla birlikte düşünce ve görüşleriyle onlardan ayrılan toplumdur. Halkın gerçek mutluluğun ne olduğunu tahayyül etmelerine ve halkı mutluluğa ulaştıracak fiilleri bilmelerine rağmen onlara sarılmazlar, cahil toplumların gayelerinden birini gerçekleştirmek için uğraşırlar.

Mütebeddele Toplum: Değişmiş ya da değiştirilmiş toplumdur. İnsanların fikirleri ve fiilleri, önceden erdemli toplumunkiyle aynıyken zamanla değişmiştir. Erdemli fikir ve filler yerini başka fiil ve fikirlere bırakmıştır.

Dâlle Toplum: Mutluluk hakkında yanlış kanaatlere sahiptir. Öteki hayattaki mutluluğun varlığına tam olarak inanmazlar. Tanrı ve gerçek mutluluk hakkındaki görüşleri yanlış ve bozuktur.⁶⁶

⁶⁶ Fârâbî, *age.*, s. 90, 117.

Ahlâk Düşüncesi ve Mutluluk

İslâm Felsefesinin diğer alanlarında olduğu gibi ahlâk sahasında da sistemleşme Fârâbî sayesinde olmuştur. Fârâbî metafizik ve siyaset felsefeleri yanında ahlâkla ilgili eserler de kaleme almıştır: *et-Tenbih âlâ sebili's-sa'ade*, *Tahsilü's-sa'ade* ve *Fusûlu'l-medenî* isimli eserleri tamamen ahlâkla ilgilidir. Ayrıca *el-Medinetü'l-fâzıla* ve *es-Siyasetü'l-medeniyye* isimli eserlerinde de siyaset felsefesi çerçevesinde ahlâk konusuna değinmiştir.

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temelini *eğitim ve iyi davranışlar*, son hedefini de başka bir şeye araç olmayıp doğrudan doğruya amaç olan *mutluluk* oluşturmaktadır. Mutluluk, sadece insanın değil, toplumun da son gayesidir. İnsan mutlu olmak için yaratılmıştır ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme gücü ve imkânına sahiptir. Gerçek ve en yüksek mutluluk, yani *es-saadeti'l-kusva*, ne servette, ne maddi hazda, ne de güçtedir. Gerçek mutluluk bilgiyle aydınlanmaktadır. Bu da heyûlânî akıl seviyesindeki insan aklının bilfiil akıl durumuna geçmesi ve müstefad akıl düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akılla irtibat kurması ve evrensel bilgiyle aydınlanmasıdır. Böyle bir mutluluğa ancak peygamberler ile filozoflar ulaşabilir. Dolayısıyla da insanı mutluluğa ulaştıran faktörler: nazari ve fikri olmak üzere aklî faziletler, ahlâki faziletler ve ameli faziletlerdir. Hem toplu hâlde yaşayabilmenin hem de iyi ve güzel davranışlarla hayat tarzını faziletli şekilde düzenlemenin teminatı olan ameli sanatlar olmadıkça diğerleri bir anlam ifade etmezler.

Fârâbî'nin genel felsefesindeki rasyonalizm, ahlâk anlayışında da kendisini göstermektedir. Ahlâki gelişmeye yalnızca bedensel davranışlarla değil, akıl yoluyla ve fikri çalışmalarla ulaşılır. Bedensel faaliyetler, nazari erdemler yanında ikinci derecede değer taşırlar. Zaten insanın en yüce gayesi ve aynı zamanda en üstün hayır olan mutluluğa ulaşmasının birinci şartı nazari erdemlerdir. İkincisi fikri, üçüncüsü ise ahlâki erdemlerdir.

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde her insan iyilik ve kötülüğe eşit yatkınlıkta yaratılmıştır. Psikolojik olarak her insanda fazilet ya da

rezilet denilen birtakım meleke ve istidatlar mutlaka bulunur. Dolayısıyla da ahlâksız insandan söz edilemez. İnsan ya iyi ahlâklı ya da kötü ahlâklıdır. Bu durum ahlâk konusunda eğitim ve alışkanlıkların son derece önemli olduğunu göstermektedir. Ancak insanlar ahlâki eğitime yatkınlık bakımından farklı karakterlere sahiptirler. Erdemli ya da kötü fiiller yapma yeteneğinde yaratılmış olan insan, bu eğilimine karşıt yetenekten kaynaklanan fiiller yapmaya da muktedirdir. İnsan, doğuştan getirdiği özelliklerinden sorumlu değildir. Bu özellik ve yatkınlıklarını fazilete dönüştürmediği için sorumlu olacaktır. Çünkü doğuştan getirilen yatkınlıklar etik bakımından nötrdür ve değerden bağımsızdır. İyiye veya kötüye yönlendirilip fazilet ve rezilete dönüştüklerinde bir değer kazanırlar. Bu durumda kazanılmış olurlar.⁶⁷

2.1.3. Felsefeye Altın Çağını Yaşatan Filozof: İbn Sînâ

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Meşşâî Felsefe ekolün Fârâbî'den sonraki en büyük filozofudur. Asıl adı, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b Sînâ'dır. 980 yılında Türkistan'ın Buhara yakınlarındaki Efşene köyünde doğmuş, 1037 yılında Hamedan'da vefat etmiştir. İslâm dünyasında "büyük otorite" anlamına gelen "*eş-Şeyhu'r-Reis*" unvanıyla, Batı'da ise "*Avicenna*" olarak bilinmektedir.

İlk tahsilini babası Abdullah'tan almıştır. On yaşında Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir. Ailesinin ilgisinin etkisiyle olacak erken yaşta bir yandan çağının eğitim müfredatının gerekleri olan, dil, edebiyat ve dini ilimler tahsil ederken öte yandan matematik, geometri, astronomi, mantık, felsefe, hukuk ve Oklit Geometrisi'ni okumuştur. İbn Sînâ tıp bilimine merak sarmış ve dönemin ünlü

⁶⁷ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 73-95; Karaman, *age.*, s. 315; Bircan, H. Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, s. 132,332, 397; Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihi.*, s. 149.

hekimlerinden tıp tahsil etmiştir. Bu sıralarda henüz daha 16 yaşlarındadır.

Kendini mantık ve felsefeye verdiği zamanlarda geceleri hiç uyumamıştır. Gündüzleri ise sadece incelemelerle uğraşan İbn Sînâ, öğrendiklerini fişlemiş ve bir sınıflama yapmıştır. Mantık ve felsefe ile ilgili bir konuda zor duruma düştüğünde ve çıkış yolu bulamadığında, camiye gitmiş ve Allah'a dua ederek kendisine bu problemin çözümü için yardım etmesi ve kalbine ilham etmesini istemiştir. Geceleri ilmi çalışmaları yaparken kendisini uyku bastırdığı zaman bir şeyler içmek suretiyle, uykusunu kaçırmış ve çalışmalarına devam etmiştir. Hatta kendisi bazen uykusunda bile, problemleri rüyasında görmekte ve çözümünü rüyasında gerçekleştirdiğini anlatmaktadır.⁶⁸

17 yaşında iken Samânî hükümdarı Nuh b. Mansur'un amansız hastalığını tedavi etmiştir. Bunun üzerine saray hekimliğine getirilmiş ve aynı zamanda saraydaki *Sıvanu'l-Hikme* isimli kütüphaneye müdür tayin edilmiştir. Saray kütüphanesinde o güne kadar görmediği zengin bir tıp ve felsefe literatürü ile karşılaşan İbn Sînâ, oradaki kitapları da okumuş ve kendisinin yetişmesine bu kütüphanenin büyük katkısı olmuştur. Bir yandan ilmi faaliyetlerde bulunuyor ve eser kaleme alıyor, bir yandan da okutmaktan ve öğrenci yetiştirmekten geri durmuyordu. Bu arada bir ara Büveyhi emirliğinde danışmanlık ve vezirlik görevlerinde de bulunmuştur. Kimi zaman siyasi rakiplerinin isnatlarıyla hapse atılmış, çalkantılı bir ortamda bu çalkantıların etkisinden kurtulamamıştır. Aynı zamanda hapiste bile, ilmi faaliyetlerden geri durmamıştır. İbn Sînâ, 57 yaşında şiddetli bağırsak rahatsızlığından 1037 tarihinde Hemedan'da vefat etmiştir.

İbn Sînâ, Abbasi Devleti'nin zayıfladığı ve çok sayıda bağımsız ve yarı bağımsız devletin birbirleriyle mücadele ettiği siyasi istikrardan yoksun bir ortamda kısa denecek bir hayat yaşamış olmasına rağmen felsefe ve aklî ilimler ile tıp sahasında kendisinden söz edilen büyük bir düşünür olmuştur. Özellikle tıp sahasında

⁶⁸ Alıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizikçi*, Ankara 1997, s. 10.

XVII. yüzyıla kadar Doğu ve Batı’da önemli bir otorite olarak kalmıştır. Pek çok eseri Orta Çağ’da Latince ve İbraniceye çevrilmiş, “Latin İbn Sînâcılığı” vasıtasıyla etkisi Batı düşünce dünyasında yüzyıllarca sürmüş ve *el-Kanun fi’t-Tıp* isimli ölümsüz eseri Batı üniversitelerinde XIX. yüzyıl sonlarına kadar okutulmuştur. Yunan felsefesiyle uğraşmanın yanında *el-Hikmetü’l-Meşrikiyye* ve *el-Mantıku’l-Meşrikiyye* isimli eserlerinde “Doğu Felsefesi ve Mantığı” kurmayı da denemiştir.

İbn Sînâ, İslâm Felsefesi geleneğinin Fârâbî okulu içinde yer alan en büyük düşünürüdür. Bir bakıma Fârâbî’nin öğrencisi ve halefi olarak görülmektedir. Kırk kere okuduğu ve hemen hemen ezberlediği hâlde manasını anlayamadığı Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinin sırlarını, tesadüfen gördüğü Fârâbî’nin *Aristoteles Metafiziğinin Maksatları* isimli kitabı vasıtasıyla anlamıştır. İslâm Felsefe Tarihini dikkate aldığımızda, kelimadan felsefeye geçişi sağlayan Kindî; terminoloji, metot ve problemleri açısından onu sistemleştiren Fârâbî; kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan işleyerek büyük bir külliyat hâline getiren ve felsefeyi zirve noktasına taşıyan ise İbn Sînâ’dır.

Eserleri

Sayıları yüzü bulan eserlerinden bazıları şunlardır:

eş-Şifa,⁶⁹

en-Necât,

el-İşârât ve’t-Tenbihât,

el-Kanun fi’t-Tıp,

Uyunu’l-Hikme,

el-Hikmetü’l-Meşrikiyye,

el-Mübahasat,

el-Mebde ve’l-Mead.

⁶⁹ İbn Sînâ’nın eş-Şifa isimli eseri, mantık, fizik, matematik ve metafizik konuları içeren en büyük eseridir.

Tıp İlmindeki Yeri

Büyük bir filozof olduğu kadar ünlü bir hekim olan İbn Sînâ, bu alandaki eserleriyle İslâm dünyasıyla birlikte Avrupa tıp gele-
neğini de derinden etkilemiştir. Onun Batı'daki etkisinin XVII.
yüzyıla kadar sürdüğü ve eski Yunan tıp otoriteleri olan Hipokrat
ile Galen'in şöhretini gölgede bıraktığı kabul edilmektedir. Nitekim
ölümünden yüzyıl sonra, bir tıp şaheseri olarak bilinen *el-Kânûn
fi't-tıb* adlı eserinin İspanya'da Latinceye tercüme edilip XIII. yüz-
yıldan itibaren Avrupa üniversiteleri tıp fakültelerinde ders kitabı
olarak okutulması ve XVII. yüzyılda Vallodolid Üniversitesi'nde
bir İbn Sînâ (Avicenna) kürsüsünün kurulması bunu göstermekte-
dir. Ayrıca *el-Kânûn fi't-tıbb*'in Latince bir neşrinde (Pavia 1510)
yer alan kapak resmi, onun tıp ilmindeki otoritesinin nasıl değ-
lendirildiğinin bir göstergesidir; zira resim İbn Sînâ'yı ortada bir
tahtta, Hipokrat ve Galen'i de onun iki yanında otururken tasvir
etmektedir. İslâm dünyasında kendisinden sonra gelen İbnü'n-Nefis
ve Hacı Paşa gibi Müslüman tabipler hakkında "devrin İbn Sînâ'sı"
tabirinin kullanılmış olması, bu otoritenin İslâm dünyasında da
devam ettiğini göstermektedir.⁷⁰

Metafizik Düşüncesi

İbn Sînâ farklı yerlerde farklı isimlerle, söz gelimi ilk felsefe
(*el-felsefetü'l-ülâ*), Tanrı ile ilgili ilim (*el-ilmü'l-ilâhî*), ilâhiyyât /
metafizik, aşkın hikmet (*el-hikmetü'l-müteâliye*), hikmet, nihaî
amacın bilimi (*ilmü'l-gâye*), doğa ötesinin bilimi (*İlmü mâ ba'de't-
tabîa*, *ilmü mâkable't-tabia*) diye çağırdığı metafiziği beş ayrı bö-
lümüne ayırır:

1. Birlik-çokluk, neden-sonuç, kuvve-fiil gibi bütün varlıklar
için geçerli olan genel anlamların bilgisini araştıran bölüm.
2. Usûl ve ilkeleri araştıran bölüm.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-Kanun fi't-Tib*, çev. Esin Kahya, Ankara 1995, s. XIX; Karlığa, *İslâm
Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, s. 328 vd.

3. Tanrının varlığını, birliğini, sıfatlarını ve bu sıfatların gerçekte ne anlama geldiğini araştıran bölüm.
4. Mertebe olarak Tanrı'dan sonra gelen ilk tinsel tözler ile bunlardan sonra gelen ikinci manevî töz ya da cevherlerin (göklerden sorumlu, arşı taşıyan, doğayı idare eden, oluş ve bozuluş dünyasında olanları düzenleyen tözlerin) ispatı konusunu ele alan bölüm.
5. Gök ve yerin cisimsel tözlerinin sözü edilen manevî tözlere boyun eğişini ve bunlar arasındaki ilişkiyi inceleyen bölüm.

Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) Tanrı ve Var Oluşu

İbn Sînâ metafiziğinde Zorunlu Varlık, varlığın en tepesinde yer alır. Varlık mertebeleri düzeni Zorunlu Varlık'tan sonra başlar.

İbn Sînâ'ya göre, illeti/sebebi olmayan, zatı gereği zorunlu olanın varlığı, bütün yönlerden zorunludur. Aynı zamanda Zorunlu Varlığın varlığının bir çokluğun toplamı olması da mümkün değildir. Zorunlu varlık ne görelidir ne de değişkendir; çokluktan oluşmadığı gibi kendine özgü varlığında bir ortaklık söz konusu da olamaz. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirini gerektirmeleri mümkün değildir. Varlığı kendisiyle açıklanan bir başka varlık veya varlıklar bütünü yoktur. O kendisinden başka varlıklardan tamamen bağımsız biçimde vardır ve kendisi kendi varlığını, öteki varlıklardan bağımsız biçimde açıklamaktadır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık yokluğu imkânsız olan varlıktır. Bu da O'nun sırf kendi mutlaklığından ve bağımsızlığından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlıkla ilgili söylenenlerin başında, hem olumsuzlayıcı (selbî) hem de olumlayıcı (îcâbî) bir yaklaşım içinde olduğu görülür. O, Zorunlu Varlığın niteliklerini sıralarken bu iki varlık tarzından da yardım almıştır. İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlığın sebebi yoktur. Eğer sebebi söz konusu olsaydı, varlığını o sebepten almış olurdu. Hâlbuki varlığını bir başka sebepten alan varlığın zorunlu olması düşünülemez. Çünkü varlığı

başkası nedeniyle zorunlu olan varlık illeti olmadan var olamaz. Bu durumda varlığının zâtı gereği zorunlu olması imkânsız olurdu.

Zorunlu Varlığın bir fâil sebebinin/var edicisi bulunmadığını belirten İbn Sînâ'ya göre, eğer bir varlıkta fail sebep bulunursa bunun sonradan var olan bir sebep olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık için böyle bir sebebin var olması mümkün değildir. Bu olumsuzlamada İbn Sînâ, özellikle kendisiyle Zorunlu Varlığın bütün bakımlardan Zorunlu varlık olduğunu ortaya kaymaya çalışmaktadır. O, bir sebebin sonucu olmak veya bir sebebin sonucu olmamak olumsuzlamasından ibaret bulunmayan, eşsizlik ve benzersizlik nitelemesini, Zorunlu Varlık hakkında gerektiren önemli bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Yine İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın mahiyetinin özünden ayrı olamayacağını, cevher ve araz olamayacağını, varlığını veya varlığının bir parçasını her hangi bir varlıktan alamayacağını ve dolayısıyla bir bakıma zorunlu, bir bakıma mümkün olamayacağını belirtmektedir. Varlığı ile hakikatinin bir olması nedeniyle Zorunlu varlığın zâtı ve hakikati birdir. Çünkü varlığı ve hakikati bir ve aynı olmasaydı, varlığı hakikatine katılmış olurdu. Bu durumda arızî varlık yani sebepli bir varlık olmuş olurdu. Dolayısıyla sebepli bir varlıktan Zorunlu Varlık olamaz, çünkü sebeplinin bir başka sebebi vardır.

Tanrı'nın Sıfatları

İbn Sînâ metafiziğinde Tanrı, bütün var olanların ilkesi olarak varlık hiyerarşisinin en zirvesinde bulunur. Bu sebeple Tanrı için en çok kullandığı sıfat, **Evvel (İlk)** sıfatıdır. Kendisiyle Zorunlu Varlığın Evvel oluşu, onun kendisiyle Kadîm oluşuyla aynı şeydir. Zorunlu Varlığın herhangi bir sebebinin olmayışı, onun kendisiyle Zorunlu olması anlamına geldiği gibi, tüm kozmik sebeplerin sebebi, yani İlk Sebep oluşu da varlığından önce herhangi bir sebebin öncelemediği anlamına gelir.

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık **“Bir”dir** ve hiçbir şey O'nun mertebesinde ve O'na ortak değildir. O'nun dışında hiçbir zorunlu varlık olmadığı için O, her şeyin varlığının zorunlu ilkesi-

dir ve her şeyin varlığı O'nun varlığından gelir. Bu nedenle O, İlk'tir ve hiçbir şekilde çoğalmaz, zâtı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlığın birden fazla olması durumunda, her birinin ayrı ayrı zorunlu varlık olmaları gerekecek ve onları birbirinden ayıran şeyin ne olduğu tam bir sorun olacaktı.

İbn Sînâ'ya göre ontolojik anlamda kendisiyle Zorunlu varlığın bir olması, yalnızca sayısal anlamda iki veya üç “adet” olmasının ötesinde, bulunduğu varlık mertebesinin başka hiçbir varlık tarafından paylaşılmaması anlamında yegâne olması demektir. Bu durumda O'nun birliği demek, yalnızca kendisinin bulunduğu başkasının paylaşmadığı ontolojik mertebesinde Bir'dir, Tek'tir, eşi, benzeri ve dengi yoktur. Zorunlu Varlık, ontolojik gerçeklik hiyerarşisinin zirvesinde bulunan varlık kendisinden başkasının katılamayacağı zorunluluk mertebesinde diğer tüm varlıklardan önce gelmekte, kendisiyle Kadîm olmaktadır.

Zorunlu Varlık mutlak anlamda **yetkinliktir**. Zorunlu Varlık bilfiil yetkinliktir, her türlü yetkinlik O'na aittir ve O'ndandır. Mecazen de olsa O'nda hiçbir eksiklik bulunmaz. Zorunlu varlığın yetkinliği, akla gelebilecek her türlü yetkinliğin üzerindedir. Her yetkinlik ve güzellik O'nun varlığındandır veya bir başka ifade ile her türlü yetkinlik ve güzellik O'nun varlığının yetkinliğinin izleridir. Varlıklara varlık vermesiyle O'nun yetkinliğinde hiçbir eksilme söz konusu olmaz. Aksine bu, onun yetkinliğini gösterir. Varlığını başkasından alan her şey ise bu açıdan eksiktir. Varlığın O'nun varlığından çıkması, açığa çıkan şeyin onun varlığını eksiltmek bahasına gerçekleştiği anlamında değildir. Aynı zamanda Zorunlu Varlığın ileride ortaya çıkması ve beklenen başka bir sıfatının bulunması söz konusu olamaz. Çünkü sıfatların zatına sonradan katılmış olması demek, zatına nispetle sıfatların kuvve hâlinde olması gerekirdi. Bu durumda Zorunlu Varlığın zâtı, sonradan katılacak sıfatların sebebi sayılırdı ki bu durumda zat, sıfatları öncelemiş olurdu. Böyle olması durumunda, O'nda kendisinin dışındaki varlıklarda olduğu gibi iki farklı yön söz konusu olacaktı.

Zorunlu varlık, aynı zamanda bir **değer ifade eder**. Buna göre var olmak aynı zamanda iyiliktir. Yok olmak ise iyilik değildir. Eğer bir varlık mevcut ise o varlık yetkinliğe yönelir. Her varlığın kendi varlık düzlemi içerisinde yetkinliğe yönelmesi demek, iyiye doğru bir yöneliş demektir. Yani varlıkta yetkinlik, iyiliktir. Eğer yetkinlik ve iyilik mümkün varlıkta varsa bunun için mutlak yetkinlikten söz edilemez. Çünkü onun varlığı zorunlu değildir. Dolayısıyla asıl iyilik (Hayr-ı Mahz) kendisiyle Zorunlu Varlık'tır. Zorunlu Varlık *sırf İyilik*'tir. İbn Sînâ, "İyilik her şeyin arzuladığı şeydir." diyerek, aslında bunun varlık veya varlığın yetkinliği olduğunu belirtmektedir. Yokluk ise, yokluk olması bakımından arzulanmaz, bilakis yokluk, kendisini bir varlık veya varlık yetkinliğinin takip etmesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla yine arzulanan varlıktır. Zira varlık, *sırf iyilik ve sırf yetkinliktir*. Şu hâlde İbn Sînâ'ya göre iyilik, her şeyin arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. O hâlde varlık iyiliktir. İyiliğin yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Özü gereği varlığı mümkün olanlar *sırf iyilik* değildir. Çünkü mümkünlerin varlığı kendisi için zorunlu değildir. Onun zatının yokluğu, imkân dâhilindedir. Dolayısıyla yokluğu imkân dâhilinde olan kötülük ve eksiklik kendilerinden uzak olmaz. Öyleyse *sırf iyilik, sadece Kendisiyle Zorunlu Varlık'tan ibarettir*. Var olanların yetkinliğini ve iyiliklerini veren de Zorunlu Varlıktır.

Zorunlu Varlık **Gerçek'tir (Hak)**. Çünkü her şeyin hakikati, ona sabit olan varlığının özel oluşundan ibarettir. Dolayısıyla Zorunlu Varlıktan daha gerçek olan bir şey yoktur. Diğer bütün var olanlar kendiliklerinden yok olmasıyla, O'nun sayesinde gerçektirler ve O'na bakan yöne kıyasla mevcutturlar.

Zorunlu Varlık **sırf akıldır**. Çünkü o bütün yönleriyle maddeden ayrı bir Zât'tır. Aynı şekilde Zorunlu Varlık *sırf akledilendir*. Ayrıca O, bizatihi akleden ve bizatihi akledilen olduğundan zatı akledilir olandır. Şu hâlde O'nun zatı akıldır, akledilendir ve akledendir. Fakat O'nda çokluk bulunmamaktadır. Çünkü Zorunlu

Varlık soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır. Bu soyut hüviyet zatı gereği dikkate alınması bakımından akledilendir; zatının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zatını akledendir.

Bütün varlığın ilkesi olarak Zorunlu Varlık, ilkesi olduğu şeyleri zatı gereği akleder. Ancak Zorunlu Varlık değişime tabi olan şeyleri, zamansal ve soyutlaşmış bir şekilde akletmez. Bunları tümel bir şekilde akleder. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. Zorunlu Varlığın eşyayı tümel olarak bilmesi, şu ilkelere dayanır. Zorunlu Varlık, zatını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden O'nun sebebiyle zorunlu hâle gelmiştir. Böylelikle bu sebeplerin çakışmaları, tikel şeylerin meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve bu sebeplerin örtüşmesini bilir. Böylelikle Zorunlu Varlık, sebeplerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü ötekini bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani, sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder.

Hâsılı, İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık, ontolojik zirvenin tepe noktasında, kendisinden başka hiçbir varlıkla kendi ontolojik düzlemini paylaşması mümkün olmayan konumda, zatı gereği zorunlu, Evvel Bir, illeti olmayan, fail sebebi olmayan, cinsi, mahiyeti olmayan, sırf yetkin, sırf iyilik, sırf gerçeklik, akıl, âkıl ve ma'kul bir varlıktır.

Tanrı Âlem İlişkisi/Sudûr Teorisi

İbn Sînâ Plotinus'tan yararlanarak kurguladığı sudûr nazariyesi ve bununla ilgili kullandığı kavramlar, sudûrun mantıksal, kavramsal ve işlevsel zeminini, akıllar, felekler ve unsurlar âlemi de ontolojik zemini oluşturur.

İbn Sînâ varlık mertebeleri düzeninin mantığını kurarken, **ya-ratan ve yaratılan varlık** ayrımını net bir biçimde ortaya koymuştur. Gerek Vâcibu'l-Vücûd'un özelliklerini anlatırken ve gerekse sudûrun felsefesini ortaya koyarken bu ayırmadan vazgeçmemiştir. Buna göre âlemin küllî düzeni, varlığını ilâhî ilimden alır. Bu düzen kendine uygun düşen gerekli zaman dâhil, bir tertip içinde, bütün ayrıntılarıyla akledilir bir şekilde O'ndan taşar. Hiçbir şey O'ndan yani O'nun bilgisi ve O'nun rızası olmadan varlığa çıkmış olamaz (var olmuş olmaz).

İbn Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlık her şeyin fâilidir/yapıcısı yaratıcısıdır. Bunun manası, her varlığın O'nun zatından ayrı bir taşmayla taşmasıdır. Çünkü özü gereği her bakımdan zorunlu varlıktan, yok iken var olan, O'ndan meydana gelen mevcutların, sayıca veya madde ve surete bölünmesi anlamında “çok” olması mümkün değildir. Dolayısıyla İlk İllet'ten meydana gelen şey sayıca birdir. Onun zatı ve mahiyeti de bir maddede bulunmaksızın bir'dir, sırf akıldır ve ayırık akılların ilkidir. “İlk halk” Zorunlu Varlığın ilk fiilidir. Bizzat O, varlıktaki hayır nizamının başlangıcıdır/kaynağıdır.

Sudûr eden ilk varlık ve daha sonra gelen varlık mertebeleri nasıl bir sıradüzeni takip etmiştir? Ve bu sıradüzeninin bir gerçekliği var mıdır? Bu sorulara cevap aramadan önce İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu şu prensiplere işaret etmek yerinde olacaktır:

İlk aklın varlığı Allah'ın kendi özünü düşünmesiyle gerçekleşir.

Bundan sonra varlıklar bir derecelenme içinde İlk varlıktan taşarak, yavaş yavaş ortaya çıkarlar.

Zorunlu Varlık, mutlak Bir olduğundan O'ndan ancak “bir”, yani “ilk akıl” çıkabilir.

Diğer varlıklar ise, bu ilk akıl ve ondan sonrakilerden ortaya çıkarlar. Buna göre İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde sudûrun gerçekleşebilmesi için şu üç şartın yerine gelmesi gerekmektedir. Bu

şartları aynı zamanda varlık mertebelerinin geçerli kanunları olarak da algılamak mümkündür:

1. Bir'den yalnız bir çıkar.
2. Müfârik akıllar (maddeden ayrı cevherler) için düşünmek yaratmak anlamına gelmektedir.
3. Kendi zatı ile zaruri olmayan her şey, kendisi için mümkün, başkasıyla zarurîdir.

Bu üç öncüle dayanarak, İlk Varlık'tan aşağıya doğru kademeli bir şekilde sudûrun gerçekleştiği görüşündedir. İbn Sînâ'nın Varlık mertebeleri sıradüzeninde yer alan varlıklar nelerdir? Bu varlıkların kendi içlerinde nasıl bir yapısı vardır ve varlıklar arasında nasıl bir ilişki söz konusudur. Şimdi de bu hususlara değinelim.

Ay Üstü Âlem (Akıllar ve Felekler Âlemi)

İbn Sînâ'nın da kendinden önceki filozoflar gibi, âlemleri ay üstü ve ay altı âlem olmak üzere ikiye ayırdığını görmekteyiz. Her iki âlemin de varlık yapısının temeli, diğer filozofların düşündüklerinden farklı değildir. Farklı olan tek şey, ay üstü âlemi teşkil eden akıllar ve feleklerin nefislerinin zorunluluk ve imkân neticesinde nasıl meydana geldiğidir. Bu hususta İbn Sînâ, akılların kendinden sonraki varlığa nazaran kendi zorunluluklarını akletmeleri neticesinde kendi varlık sferindeki/tabakasındaki varlığın nefsinin oluştuğunu düşünmektedir. Böylece o, hiyerarşik bir yapılanma ile üstteki varlığa nazaran alttaki varlığın olurluluğunu, alttaki varlığa nazaran üstteki varlığın zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Vâcib Varlık'tan ilk sudûr eden birinci akıldır. O Tanrı'nın kendini bilmesi sonucu meydana gelen ilk varlıktır. Birinci akıl tektir. Tanrıya göre zorunlu ve kendi özüne göre mümkün/olurludur. Kendisine varlık verilen ilk şey, kendinde mümkün, Evvel ile zorunlu olan bir akıl olduğu için kendini ve zorunlu olarak Evvel'i akletmektedir. Yani onun aklettiği şey, kendisinin sebepli olduğu-

dur. Varlığını ve zorunluluğunu aldığı Evvel'i ve kendisinin varlık ve zorunluluğunu başkasından almış mümkün bir varlık olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla kendi mümkün varlığı hakkındaki bilgisi ile ilkesi hakkındaki bilgisi farklılaşmıştır.

Birinci akıldan ikinci akıl, Birinci Gök küresi, nefsi ve maddesi, İkinci akıldan üçüncü akıl, Sabit yıldızlar küresi, nefsi ve maddesi, üçüncü akıldan dördüncü akıl, Zuhâl küresi, nefsi ve maddesi, dördüncü akıldan beşinci akıl, Müşteri küresi, nefsi ve maddesi, beşinci akıldan altıncı akıl, Merih küresi nefsi ve maddesi, altıncı akıldan yedinci akıl, Güneş feleği, nefsi ve maddesi, yedinci akıldan sekizinci akıl, Zühre küresi, nefsi ve maddesi, Sekizinci akıldan dokuzuncu akıl, Utarîr küresi, nefsi ve maddesi, dokuzuncu akıldan, faal akıl Ay küresi nefsi ve maddesi sudûr eder.

İbn Sînâ'ya göre soyut varlıklar bu mertebeye sona erer. Çünkü sonsuza kadar devam etmez.⁷¹

Faal Akıl

Faal akıl, ay üstü âlemin en alt derecesinde yer almaktadır. Akıl olması yönünden surî bir cevherdir. Onun zatı başlı başına mücerret/soyut bir mahiyettir.

Faal aklın ay altı âlemde iki ayrı fonksiyonu vardır: **Birincisi**; ay altı âlemdeki maddî âlemin sebebidir. **İkincisi** ise; bütün canlı varlıkların nefsleri de dâhil olmak üzere maddede görülen biçimlerin sebebidir.

İbn Sînâ'nın, varlık sıralamasında zikrettiği felekler, semâvî varlıklardır. Böylece Ay'ın aklı, ruhu ve cismi oluştuktan sonra unsurlar âlemi başlamaktadır. Felekler âlemi ile unsurlar âlemi arasında bir mesafe veya boşluk yoktur. Ay feleğine âşık olan faal akıl, yeryüzü âlemindeki insan aklının tedbiri ile yetkilidir.

⁷¹ İbn Sînâ, eş-Şifâ (İlâhiyât), thk.: İbrahim Medkür, (I-II), Kahire 1961, C. II, s. 406; el-İşârât, s. 157; Ülken, İslâm Felsefesi, s. 121; Geniş bilgi için bkz., Alıntaş, Hayranî, İbn Sînâ Metafiziği, s. 79 vd.

Böylelikle o insan aklına nispetle (aktif olduğundan) faal akıl sıfatını almıştır.

Faal akıl da Zorunlu Varlık'ı akletmesinden insana ait olan akıl ve onun düşünmesinden madde ile maddeye ait eşya, yani ay altı dünyasının şekillerinin içinde bulunduğu, içinde yaşadığımız âlem meydana gelmiştir. Faal aklın Allah'tan aldığı akıldan, yani onu akletmesinden, insana ait akıl ve onu düşünmesinden madde ve maddeye bağlı eşya oluşmaktadır. Bu son akıl sayesinde Faal akıl bölünüp çoğalabilen aklî cevherleri kapsar. Faal akılda makul-lerin bilgisi de bulunmaktadır.⁷²

Ay Altı Âlem

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde, varlık mertebeleri ay küresine kadar sıralandıktan sonra, sıra fiziksel âlem olan ve "ay altı âlem", "cisimler âlemi", "oluş ve bozuluşlar âlemi" diye isimlendirilen âlemin varlık mertebelerine gelmiştir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, ay altı âlemini sudûr sürecinin son halkası olarak görmekte ve ona varlık mertebeleri düzeninin kendisinde son bulduğu oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âlemi adını vermektedir. İbn Sînâ'ya göre, ay altı âlem, en aşağı varlık düzeyinden yukarı doğru şu şekilde bir mertebeli düzenle sıralanır: a) cansız madde (dört unsur), b) bitki, c) hayvan ve d) insan.

1. Cansız Varlıklar ve Dört Unsur

İbn Sînâ'ya göre ay altı âlemdeki tüm varlıkları meydana getiren dört unsur, çeşitli durumlarda farklı suretler kabul eden aynı maddeden meydana gelmiştir. Bu nedenle dört unsur sürekli birbirine dönüşür. Bu dönüşüm suretlerin değişimiyle meydana gelir. Değişimi yapan ve düzenleyen ise, aynı zamanda ay altı âlemdeki tüm değişimleri ve faaliyetleri düzenleyen onuncu akıl olan faal akıldır.

⁷² Altıntaş, *age.*, s. 82.

Dört Unsur

Ay altı âlemde en son ve en alt varlık halkasını teşkil eden dört unsurun mertebeli sıralanması, ağırlık veya hafiflik ile sıcaklık veya soğukluklarına göre olur. Dört unsurun ağır olanları yerin merkezine doğru, hafif olanları çevresine doğru düşerler. Buna göre toprak ve su yerin merkezine doğru düşerken, hava ve ateş ise çevrenin yüzeyine doğru hareket ederler. Hava hafiftir ancak ateş havadan daha hafif olduğundan onun üzerinde yer alır. Ateş hiçbir zaman kendisinden daha ağır olan havanın altında yer almaz.

2. Bitki

Beslenme, büyüme ile üreme gibi hayvansal özelliklerle ortak yönleri olan, kendilerine has bitkisel ruh/nefsleri olan varlıklardır. Bitkilerin sahip oldukları bitkisel ruhlar, beslenmelerini yani hayatlarını sürdürme ve büyümesini sağlayan, ayrıca benzer bir varlığın üremesiyle de türünün devamının kaynağıdır. Bitkiler varlık mertebeleri düzeninde varoluş gayelerini, hayvanlarla madenler arasında bir bağ oluşturarak yerine getirirler. Bitkiler, hayatlarını devam ettirme işlevleriyle görevli, kökler gibi organlara sahiptirler. Bunun yanı sıra bitkilerde; akıllı varlıklar tarafından tefekkür edilmesi için yaratılmış olan renk ve şekiller, simetri, koku, gibi özellikler de bulunur.

3. Hayvan

Varlık mertebeleri düzeninde insan ile bitki arasındaki halkayı teşkil eden hayvan tabakası, fiziksel ve psişik nitelikleriyle insanla diğer daha alt tabakadaki varlıklar arasında bir köprü vazifesi görür.

Hayvanların ontolojik ve biyolojik yapılarının temelinde dört element vardır. Elementlerin bir denge ile karışımıyla birlikte hayvanî nefis (en-nefis el-hayvaniyye) de bu karışıma katılarak daha saf ve mükemmel bir varlık ortaya çıkar. Kendinden alt tabakada bulunan bitki ve cansız varlıkların sahip oldukları güçlerin yanı sıra, hayvani nefsin tüm yeteneklerine de haizdirler. Bunlar, algılama,

kendi iradesiyle hareket edebilme yetenekleridir. Ayrıca, hayvanın dokunma, tat alma, görme, koklama ve duyma gibi zahirî algılarının yanı sıra, sağduyu, tasavvur, hayal, vehim ve hatırlama gibi bâtını algıları da vardır. Bu yetiler, çeşitli hayvanlarda farklı derecelerde geliştiği gibi asıl olarak tüm hayvanlarda bulunur.

4. İnsan

İbn Sînâ ay altı âlemin varlık mertebeleri düzleminde insanı en tepe noktaya yerleştirir. Akıl (nefs-i nâtika) denilen kendine has insani ruhu bulunan ve konuşma ile düşünme yeteneğine sahip etki ve edilgi türünden birçok yetileri olan bir varlıktır. İbn Sînâ, insan düzleminin kendi içinde de bir mertebeli düzeninin var olduğunu kabul eder. Peygamberden de üstün dereceler vardır ki bu derecelerden biri, Kutsal Ruh'tur (er-ruh el-kudsiyye) ki Kutsal Ruh'la faal akla ulaşılır.

İbn Sînâ, insanı, kendine has konuşma ve düşünme gibi bariz özellikleriyle ruha (nefs-i insânî), algı/idrak, etki/fi'l ve edilgi/infi'al türünden yetileriyle akla (nefs-i nâtika) sahip bir varlık olarak kabul eder. Aynı zamanda insanı, yaratılışın kendi gayesine erdiği bir mikrokozmos olarak görür. İnsan potansiyel olarak melekler ve akılların tabiatına sahip olduğu gibi, bitki, hayvan ve minerallerin tabiatına da sahiptir. Evrende en yüksek ilke, diğer varlık alanlarının kendinden sonra geldiği akıldır. Aynı şekilde mikrokozm olan insan, tüm varlık düzeylerini kendinde barındırır ve varlığın prensibi olarak akla sahip olur. İnsandaki çeşitli nefislerin karmaşık yetileri bitkisel hayat ve meleklerle ulaşan hayat arasındaki tabakalı yapıyı temsil eder.⁷³

Nefsin Güçleri ve Fiilleri

İbn Sînâ, insanı ruh ve bedenden ibaret bir bütün olarak görmektedir. Kendisinden önceki birçok Yunan ve İslâm düşünürü gibi, insanın nefs ve beden gibi varlık bakımından birbirinden ayrı

⁷³ Kılıç, *age.*, s. 200.

iki cevherden meydana gelmiş olduğunu ifade etmektedir. Nefs, bir cevher olup cisim/madde değildir. Beden ise maddi bir cevherdir. Bu iki cevherden mürekkep olan insan, ay altı âlemdeki varlıkların en üstünüdür. Ancak ona asıl üstünlük sağlayan ve değer katan nâtık nefse/akıl gücüne sahip olmasıdır. Zaten bu nefse sahip olmamasından dolayı insan olarak isimlendirilmektedir.

İbn Sînâ, geleneksel görüşe uyararak birbirinden ayrı üç tür nefsin var olduğunu ifade etmektedir.

Nebati Nefs: Tabiata en yakın olan nefs olup, bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir.

Hayvani Nefs: Nebati nefsin sahip olduğu fiillerin yanı sıra, hayvanlarda görülen duyuşal idrak ve iradenin ilkesidir. Hareket ettirici ve idrak güçleri vardır. Fiil ve hareketleri, iradeli hareketler ve hissi, hayali ve vehmi idrakler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

İnsani Nefs: Nebati ve hayvani nefsin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka aklı idrak ve irade gücüne sahiptir. Temel fonksiyonu, akılla idrak edilebilir şeyleri idrak etmek, doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt etmek, iradeli davranışlar göstermektir.

Nefsin idrak güçlerini, hissi idrak güçleri ve aklı idrak güçleri olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hissi idrak güçlerini, dış idrak güçleri veya beş duyu ile iç idrak güçleri şeklinde ikiye ayırmaktadır. Dış idrak güçleri; dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyularıdır. İç idrak güçleri ise; ortak duyu, hayal ve muşavvire gücü, vehim gücü, hafıza ve hatırlama gücü, mütehayyile ve vehim gücüdür.

İbn Sînâ'ya göre, nefsin idrak güçleri yanında bir de hareket ettiren, yani muharrike gücü vardır. Bu gücün de biri harekete yönlendiren, tahrik eden, yani bâise, diğeri ise bunları fiile dönüştüren, yani fâile olmak üzere iki gücü vardır.

İnsani nefis, kendi kendisini bilen bedenden ayrı bir cevherdir. İnsani nefis, bedenden ayrıldıktan sonra ölümsüz olarak varlığını devam ettirir. Nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylemekle Pla-

ton'dan, nefsin ölümsüz olduğunu ve bedenden ayrı bir cevher olduğunu söylemekle de Aristoteles'ten ayrılmıştır.

İnsani nefis, yetkinlik düzeyi ne olursa olsun ölümsüzdür. Zıttı olmadığı için, herhangi bir zıt onun yok olmasının sebebi olamayacağı gibi, bedeninin bozulması da onun fesadının sebebi değildir. O zorunlu olarak baki olan bir cevherdir ve varlığının devamı için bedene ihtiyacı yoktur.⁷⁴

Nefis bedenden ayrıldıktan sonra ya haz ya da elem duyar. Ebedi haz mutluluk, ebedi elem de mutsuzluktur. Dolayısıyla ölümden sonra nefis ya mutlu ya da mutsuzdur. Bunların dışında bir hâl söz konusu değildir.

İbn Sînâ, ölümden sonraki hayattaki durumlarına göre insanları beş gruba ayırmaktadır:

1. Teorik ve pratik/nazari ve ameli bakımdan **yetkinleşmiş nefisler**. Bu nefisler, bedenden ayrıldıktan sonra gerçek mutluluk âlemine ulaşırlar ve en son yetkinlik ve en yüce mutluluğa ererler.
2. Nazari akıl gücünde tam yetkin olmayıp ameli **akıl gücünde yetkin olan nefisler**. Bunlar iyi ahlâk sahibi, Allah'a ve âhiret gününe inanan, emrettikleri ve yasakladıkları konusunda peygamberlere uyan nezih din ehli kimselerdir. Bedenden ayrıldıktan sonra bir önceki gruba katılarak Allah'ın bütün nimetlerini müşahade ederler.
3. Nazari akıl gücünde yetkin **ameli akıl gücünde eksik olan nefisler**. Bunlar gerçek mutluluğun ne olduğunu bildikleri hâlde, ona ilişkin aşk ve şevki tam olarak kazanmamış, hissi hazlara ilişkin isteklerden tamamen arınmamış; dolayısıyla da kendilerinde birtakım kötü huylar bulunan nefislerdir. Her ne kadar kötü huylar onların gerçek mutluluğa ulaşmalarına engelse de sonuçta bu kötü karakterler, ortadan kalkacak ve onlar gerçek mutluluğa kavuşacaklardır.

⁷⁴ Karaman, *age.*, s. 168.

4. Nazari ve ameli akıl gücünün her ikisinde de bile bile **yetkinleşmemiş nefisler**. Her iki akıl gücünde de yetkinleşme yeteneğine sahip oldukları hâlde, bilinçli olarak yetkinliği kazanacak fiillerden uzak duran nefislerdir. Bunların bedenden ayrıldıktan sonraki durumu, kötü ameli karakterler kazanmış olanların durumundan daha kötüdür; ebedi mutsuzluk, sürekli elem ve şiddetli azap içinde kalacaklardır.
5. Nazari akıl gücünde **yetkinleşme imkânı olmayan nefisler**. Yaratılışları gereği kavrayışları kısıtlı olanlar, çocuklar ve kavrayış yetenekleri tam olmakla birlikte ölümden sonraki hayatta bir mutluluk veya mutsuzluğun bulunduğunu düşünmemiş, bu konuda kendilerine bir haber de ulaşmamış cahil nefisler bu gruba girmektedir. Bedenden ayrıldıktan sonra bunlar için ne mutlak mutluluk, ne de mutlak mutsuzluk söz konusudur. Kötü karakter kazanmadan bedenden ayrılmışlarsa onlar için bir genişlik vardır; yok eğer kötü karakter kazandıktan sonra bedenden ayrılmışlarsa acıkan bir kişinin açlıktan duymuş olduğu elem gibi bir elem duyacaklardır.⁷⁵

Bilgi Teorisi

İbn Sînâ, akla önem vermekle birlikte tecrübeyi de ihmal etmemiş ve Orta Çağ felsefesinin özelliği olan rasyonel-empirist bütünlüğe ulaşmıştır. Sonunda da irrasyonalizme, yani İsrâkiliğe yönelmiştir.

İbn Sînâ eski Yunan geleneğine uyarak bilgiyi, bilen öznenin bilinen nesnenin formunu soyutlaması olarak tanımlamaktadır. Soyutluk durumuna göre, zihinde iki çeşit bilme söz konusudur. Eğer bilgiye konu olan şey, somut bir varlık ise çeşitli soyutlama derecelerinden geçerek zihinde oluşur ve o şeyin bilgisine ulaşılmış olur. Fiziki varlıkların bilgisi, bu şekilde elde edilir. Bilgiye konu olan manevi ve metafizik bir şey ise o zaman soyutlama işlemine

⁷⁵ Altıntaş, *age.*, s.125 vd.; Karaman, *age.*, s. 169.

gerek duyulmayacağı için o şeyin bilgisi doğrudan kazanılan bir bilgi olacaktır. Zihnin bu tür metafizik bilgiye ulaşması için uyarıcı bir işaretle ona yönelmesi yeterlidir.

Bilginin Oluşum Süreci

İbn Sînâ'ya göre soyutlama, somuttan soyuta doğru basamaklar aşamasından geçer. Soyutlamanın ilk basamağı, **duyu algısı** basamağıdır. Duyular maddi bir objeyi, yine maddi nitelikleriyle birlikte, belli bir renk, belli bir şekil vs. ile algılarlar. Nesnel dünyayla ilgili bir bilme olayında, önce duyu araçlarıyla nesnenin fiziki, kimyevi ve biyolojik nitelikleri duyumsanır. Ardından bu nitelikler, ortak duyuda birleştirilerek duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılır. Asıl duyum da bu süreçte gerçekleşmektedir. Duyu algısında objenin süje karşısında mevcudiyeti şarttır. Yoksa duyu algısı olmaz.

Soyutlamanın ikinci basamağı, **hayal gücü** basamağıdır. Maddi bir obje maddi nitelikleriyle birlikte hayalde bulunur. Söz konusu tikel algıların suretleri, hayal veya tasarlama gücünde saklanır. İstendiği zaman bunların kime veya neye ait oldukları bilinir. Ancak burada objenin süje karşısında fiilen var olmasına gerek yoktur.

Soyutlamanın üçüncü derecesi **vehm** derecesidir. Burada maddi bir objenin süje için taşıdığı faydalı, zararlı gibi bir yönü süje tarafından algılanır. Her ne kadar bu, anlama ait algı da olsa maddi bir objeye ait anlamlardır. Bir cismin, sevimli veya nahoş, faydalı veya zararlı oluşu gibi bir anlamdır.

Soyutlamanın son basamağı ise, **akıl** basamağıdır. Akıl, maddi objenin tüm maddi niteliklerini soyutlayarak onu tümel anlam hâlinde algılar veya soyutlanmış bir anlamı algılar. Bu aşamada düşünme gücü, söz konusu tikel suretlerin içerdiği özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram bilgisine yükselir. Ancak düşünme işlemi her zaman insanı bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir.

Sezgi

İbn Sînâ'ya göre dolaylı bir bilgi edinme yolu, bu saydığımız basamaklardan geçtikten sonra elde edilir. Ancak bilgi edinmede bir başka metot daha vardır ki o da sezgi metodudur. Bu metotta düşünme ve soyutlamanın aksine hads/sezgi, akledilir bilginin düşünmeksizin neftse veya zihinde bir anda belirmesi, şekillenmesi veya hâsıl olmasıdır. Bu da insan aklının, bilginin kaynağı olan Faal Akılla doğrudan ittisal kurması ile gerçekleşmektedir. Bir başka ifadeyle hads, doğrudan, düşünme ameliyesi olmaksızın, araçsız olarak bilgiye ulaşma şeklidir. Sadece hads ile insanda meydana gelen bilgiler, gerçek bilgilerdir ve ilk akledilirler gibi apaçıktır. Bunların dışındakiler ise taklidi bilgilerdir.

Düşünme ve hadsdeki gaye, bilinenden bilinmeyen orta terimi bulmak olmasına rağmen düşünme, hadse oranla daha zayıf ve her zaman da orta terimi vermemektedir. Düşünce ve sezgi özünde birdir. Düşünce bir zaman sürecinde gerçekleşen sezgi, sezgi de bilginin adeta zamansız olarak bir anda kazanılmasıdır. Ancak sezgi, bazen insanın iradesi dışında gerçekleştiği hâlde düşünce daima iradeli bir faaliyettir. Bu nedenle sezgiye düşünceden daha fazla önem vermektedir. İbn Sînâ, rasyonel bilginin kaynağını irasyonel bir güç olan Faal Akla bağlamakla sezgiciliğe kapı açmıştır. Ancak bu mistik sezgi değil, rasyonel sezgidir.⁷⁶

Akıl

İbn Sînâ'ya göre akıl gayri maddi olup, herhangi bir organda yerleşik olarak bulunmaz. Ona göre rasyonel nefis nazari akıl ve pratik veya ameli akıl olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Nazari akıl da bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

1. **Bilkuvve/Heyûlânî Akıl:** İnsanda doğuştan var olan ve kendisinde herhangi bir nakış bulunmayan potansiyel akıldır. Akıl bu derecede, bilgileri almaya tabiatı icabı yatkın-

⁷⁶ Karaman, *age.*, s. 173; Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 200, s. 59 vd.

dır. Ancak nefiste kuvve hâlinde olduğu için bilfiil olarak ondan hiçbir şey çıkmaz. Bölünmez ve hiçbir zaman yok olmaz. Çocuktaki yazma yeteneğine benzer.

2. Bilmeleke Akıl: Akıl gücünün mutlak yatkınlık hâlinde mümkün bir güç hâline gelmesidir. Eşyanın suretlerinin hiçbirisinin bulunmadığı akılda, eşyanın suretleri belirme-ye başlayınca bu bilmeleke akıl olur. Yazma yeteneğine sahip olan çocuğun bu yeteneğinin gelişmesi, henüz yazmayı bilmediği hâlde yazmak için gerekli olan kâğıdı, kalemi ve harfleri tek tek tanımasına benzer. Bu akla heyûlânî akla kıyasla bilfiil akıl, kendisinden sonraki akla nispetle de *bilmeleke akıl* denir. Dolayısıyla da kısmen bil-kuvve, kısmen de *bilfiil akıl* olmaktadır.

3. Bilfiil Akıl ve Müstefad Akıl: Bu iki akıl derecesi özü itibariyle birdir; göreceli olarak birbirlerinden ayrılırlar. Özüne kıyasla ona bilfiil, failine kıyasla da müstefad akıl denir. Bilfiil akıl makulleri bildiğinde müstefad akıl olur. Müstefad akıl, mutlak fiil hâlindeki akıldır. Faal akıl ile mutlak irtibat kuran aklın derecesidir. Bu akıl derecesine ulaşan nefis, artık varlığın her alanıyla ilgili bilgileri kıyas ve burhan yoluyla kazanmış, kısaca kendine özgü fiil ve yetkinliğini elde etmiş demektir. Çocuğun kâğıt ve kalemi kullanarak yazıyor olmasıdır.⁷⁷

Peygamberlik Anlayışı

İbn Sînâ peygamberlik hadisesini ve ilahi vahyin zorunluluğunu dört temel üzerinde kurmaya çalışır: Akli, tasavvufî, mucizevî ve sosyo-politik temel. Peygamberlik anlayışını insanın sosyo-politik yapısına bağlar. İnsan ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, hayatını sürdürebilmesi için hem cinsleri ile bir araya gelir; toplu olarak yaşamak durumundadır. Bir araya gelen insanların birbirleriyle ilişkilerini sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmeleri, toplumsal ilişkilerin ve iş

⁷⁷ Ülken, *age.*, s. 117 vd; Bircan, *age.*, 194 vd.; Karaman, *age.*, s. 173.

bölümünün sağlıklı yürüyebilmesi için herkesin samimiyetle uyacağı yasaların ve düzenin ortaya konulmuş olması gerekir. Yani, bir düzen olmalıdır. Dolayısıyla bir adalet dağıtıcısına ve bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır. Zira bu düzenin dayanağı olan temel ölçüleri belirleme işi, bütünüyle toplumun kendisine bırakılırsa o zaman herkes kendi yararına olanın adalete uygun, zararına olanın ise adalete aykırı ve zulüm olduğunu ileri sürecektir. Böylece ortak ahlâki ve hukuki normlarda bir anlaşma bulunamayacağı için kamu düzeni sürekli sarsılacak ve toplum kalıcı bir barışa ulaşamayacaktır. İşte bundan dolayı insanları ortaya koyduğu düzene zorlamak üzere ilahi inayetle peygamber gönderilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre peygamberin var olması zorunlu olduğu gibi, onun bir insan olması, ancak diğer insanlardan farklı yönleriyle ön plana çıkması, onlarda bulunmayan birtakım niteliklere sahip olması da zorunludur. O, sahip olduğu güzel huylarla tamamen temizlenmiş bir nefse, mucize ve keramete ve yetkin bir akla sahiptir. Nebinin sahip olduğu kutsi akıl sürekli fiil hâlinindedir ve Faal Akılla (Cebraille) ittisal içerisindedir.

Peygamber, eğitim ve öğretim olmadan da faal akıl ile irtibat kurabilir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da faal akıllı Cebraile özdeşleştirmektedir. Peygamberler, arifler ve sıddıklardan olup âlemlerde bulunmayan üstün bir kabiliyet ve kutsal bir sezgi gücüne sahiptirler. Bu güç vasıtasıyla faal akıl ile temas geçerler ve hakikatleri kavrarlar. Dolayısıyla Peygamberler, gerçeklikle tam bir temas kurabilen insanlardır. İbn Sînâ, İslâmî anlayışa uygun olarak, peygamberin Cebraile gördüğünü ve sesini işittiğini kabul etmektedir.

Peygamberde Bulunması Gereken Özellikler:

1. Kuvvetli ve canlı bir muhayyile gücüne sahip olmak,
2. Sadece diğer zihinleri değil, aynı zamanda genel olarak maddeyi de tesir altına alabilecek kadar etkili bir ruhi güce sahip olmak,
3. Sosyo-politik nizamı başlatabilecek bir kudrette olmak.

Peygamberlerin görevi insanlara her iki dünyada mutlu bir hayata kavuşturacak yolu göstermektir. İnsanlar arasındaki toplumsal yaşamın düzenlenmesi ve adalet kurallarının sağlanması ancak peygamberler sayesinde olur.⁷⁸

Eğitim Felsefesi

Bir hekim ve filozof olarak İbn Sînâ, aynı zamanda eğitim ve terbiye konusuyla da ilgilenmiştir. Eğitimde “örnek olma” ve “iyi örnekleri model alma” hususlarına dikkat çekmiştir. İnsanın başkalarına ahlâk eğitimi verebilmesi için, önce kendisinin ahlâklı olması gerekir. Bu sebeple kişi, önce kendi kusurlarını görmeli ve düzeltmeye çalışmalıdır. İnsan, bir ruh ve beden bütünlüğüdür. Dolayısıyla Allah'ın kendisine verdiği akıl nimetinin yardımıyla iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmalıdır. Güzel ahlâkı edinmenin yollarından biri, başkalarının iyi hareket ve alışkanlıklarını örnek almaktır.

İbn Sînâ, çocuk terbiyesi hususunda şunları kaydeder: Evvela dünyaya gelen çocuğa, ebeveyni iyi bir isim vermelidir. Zira bu, onu gelecekte iyi ahlâklı kılan sebeplerden biri olacaktır.

Çocuk için tayin edilecek sütanne, sağlıklı ve terbiyeli olmalıdır. Çocuk süttten kesilir kesilmez eğitime başlanmalıdır. Çünkü bu devir çocuk için eğitime en elverişli devirdir.

Çocuğun eğitiminde geç kalındığı takdirde, çocuğun kazana-acağı kötü alışkanlıkları terk etmesi zor olacaktır.

Suç işleyen çocuğa ceza vermede acele edilmemelidir. Ona önce yumuşak davranılmalı, bu etkili olmazsa azarlanmalıdır. Çocuk eğitiminde teşvik, tehditten daha iyi sonuç verir.

⁷⁸ Ülken, *age.*, s. 106 vd; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 193 vd.; Fazlur Rahman, “İbn Sînâ”, (çev. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (içinde), İstanbul 1990, II, 112-120; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İF'AV, İstanbul 1993, s. 85-164; Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, s. 93-102; Bircan, *age.*, s. 182 vd.; Karaman, *age.*, s. 166 vd.

Maddi bir ceza olan dayak, en son başvurulacak bir eğitim metodu olmalıdır.

Çocuk okul çağına gelince mümkünse akıllı ve yetişkin bir öğretmene teslim edilmelidir. Çocuğa önce Kur'an-ı Kerim ve dinin esasları öğretilmelidir.

Çocuğun taklit kabiliyeti ve etkilenme özelliği çocuk yaşlarda daha belirgin olduğundan onu kötü arkadaşlardan uzak tutmalıdır.

Çocuğun eğitim ve öğretim kabiliyeti tespit edilerek ona göre yapılmalı, ana baba bu konuda öncü olmalıdır.

İnsan toplumsal bir varlık olduğu için, çocuğu da iyi bir toplum içinde yetiştirmelidir.⁷⁹

2.1.4. Felsefi Bir Topluluk, Ansiklopedistler: İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, Miladi IX. asrın sonları ile X. asrın ilk yarısında Basra'da ortaya çıkmış bir harekettir. Bunlar dini düşünce ve bilimde etkin, yeni birtakım çıkışlarla İslâm dünyasında Müslümanları taassuptan/bağnazlıktan kurtarmak, bilimsel zihniyeti ve tabiat bilimlerine dayanan felsefeyi hâkim kılmak amacıyla kurulmuş, dini, felsefî, siyasi ve ilmi amaçları olan organize bir topluluktur. İhvân-ı Safâ, faaliyetlerini gizli olarak sürdüren organize bir topluluktur.

Abbasi Devleti'nin son zamanlarına rastlayan, dini, felsefi ve siyasi olaylar ile mezhep çekişmelerinin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmi çalışmaları, dini ve ahlâki gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikri bakımdan yeniden derleyip toparlamayı hedefleyen topluluğun tam adı *İhvânü's-Safâ ve Hüllânü'l-Vefâ Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd*'dir.

⁷⁹ Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 2006, s. 223-224.

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmıştır. İhvân-ı Safâ'nın, kendilerinin kaleme aldıkları Risalelerinde bile isimleri geçmemektedir. Dolayısıyla bu topluluk, çalışmalarında gizliliği ilke edinmişlerdir. Bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması gizli bir örgüt oldukları görünümü vermektedir.

Klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve risalelerinin yazarları olarak beş kişinin ismi zikredilmektedir: Zeyd b. Rufâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'sher el-Bustî el-Makdisi, Ebu'l-Hasen Ali b. Harun ez-Zencani, Ebû Ahmet el-Mihrecani ve Avfi.

Görüşlerini, dört bölüm ve elli bir risaleden oluşan *Resail* isimli felsefe ve ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki eserde ortaya koymuşlardır. Bu eser, İslâm düşüncesinin X. yüzyıldaki ilmi ve felsefî düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aksettirdiği için İhvân-ı Safâ'ya modern araştırmacılar "İslâm Ansiklopedistleri" ismini vermişlerdir. Ayrıca İhvân-ı Safâ *Resail*'deki düşüncelerini *er-Risâletü'l-câmi'a* adlı bir risalede özetlemiştir.

Gayeleri

Değişime uğramış inançlarla bozulan dinin hakiki özünü ortaya koymak, bir münevverler/aydınlar ahlâkı oluşturmak, taassup içinde gördükleri Müslümanları aydınlatmak, din ile felsefeyi uzlaştırmak, tabiat ilimlerinden istifade ile kurdukları ilim zihniyetini ve felsefeyi yaymak. Batıl ve sapık fikirler karıştırılmış olan dini temizlemenin ancak felsefe ile mümkün olacağını, bunun için de İslâm inançlarının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunmaktadırlar.

Bunu gerçekleştirirken oldukça eklektik davranmış, önyargısız bir yaklaşımla dini, felsefî ve ilmi olmak üzere ulaşabildiği her tür bilgiyi kullanmışlardır. Onlar için düşüncelerine temel olmada

Kur'an ne kadar öneme sahipse, Tevrat ve İncil de o kadar önemlidir. Din bilgisinde Hz. Peygamber'in sözü ne kadar önem taşıyorsa, felsefede Sokrat, Plâton ve Aristoteles'in, matematik ve geometride Pisagor ve Öklid'in sözünün de önemi o derece büyüktür. Ancak İhvân-ı Safâ'nın Müslüman bir toplumda yaşamaları ve kendilerinin de Müslüman olması sebebiyle Kur'an ve hadislerle daha fazla önem vermişlerdir.

Bir cemiyet tarzında ortaya çıkmış olan İhvân-ı Safâ'nın başlıca ilkesi, "ilimden korkmamak, hiçbir kitabı hakir görmemek, herhangi bir inanca taassupla bağlanmamaktır."

Topluluk üyelerini hiyerarşik bir düzen içerisinde dört guruba ayırmışlar ve her grup için ayrı bir eğitim metodu uygulamışlardır:

- 1. Gurup:** Yaşları 15-30 arasında olanlar. Sanatla uğraşırlar. Adaylık ya da çiraklık mertebesidir.
- 2. Gurup:** Yaşları 30-40 arasında olanlar. Siyasetle uğraşırlar. Liderlik mertebesi.
- 3. Gurup:** Yaşları 40-50 arasında olanlar. Hükümdar derecesindedirler. Hâkimlik yahut meliklik mertebesi...
- 4. Gurup:** Yaşları ellinin üzerinde olanlar. Peygamber yahut melek mertebesi... Bu, İhvân-ı Safâ'nın bütün üyelerinin ulaşmayı istediği mertebedir. Bunlar hakkı olduğu gibi müşahede eden, âhîret hallerine vakıf olan ve Allah'a yaklaşmaya hak kazananlardır.

Felsefe Anlayışları

İhvân-ı Safâ'ya göre felsefe, Plâtoncu bir anlayışla, "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesidir." Benzeme ile hem bilgi boyutunda yani teorikte, hem de iyi işler yapma noktasında yani pratikte benzemeyi kastetmektedir. Bu şekilde tanımladıkları felsefenin gayesini ise şu şekilde açıklamaktadırlar. Felsefenin başlangıcı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini kavramak ve sonu da ilme uygun söz söylemek ve davranışta bulunmaktır.

İhvân-ı Safâ filozofu ise şu şekilde tanımlamaktadırlar. Filozof, felsefe tanımına uygun olarak, davranışları güzel, sanatı sağlam, doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri düzgün, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi kişi.

İhvân-ı Safâ felsefe anlayışını mistik ve ahlâki bazı normlar üzerine inşa etmişlerdir. Bu yüzden felsefeye yaklaşımları Pythagorasçı ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. Onlar için felsefe, sadece hakikatin araştırılmasından ibaret olarak teoride kalmaz, onun kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâki bir boyutunun varlığını göz ardı etmezler. İhvân-ı Safâ'ya göre ahlâki eğitim gerçekleşmeden hikmet kapısını çalmak mümkün değildir. Ahlâki donanımdan yoksun olarak felsefe yapma çabası, kralın huzuruna destursuz girmeye benzer. İhvân'ın felsefesi, en yüksek amaç olduğu vurgulanan "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmayı" kendine temel prensip olarak almış, peygamberlik ve vahiy esasına dayanan bir felsefedir. Bu nedenle de İhvân, felsefeyi hikmetle birleştirmiştir.⁸⁰

Metafizik Düşünceleri

İhvân'a göre riyazî bilimler tabiat bilimleri için, tabiat bilimleri de ilahiyat bilimleri (metafizik) için bir basamaktır. Metafiziğin ilk derecesi ise, insanın önce kendini bilmesi ve tanımasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan Rabbi'ni bilmesine imkân yoktur. Rabbi'ni bilme, insanın en büyük gayesidir.

İhvân'a göre metafizik beş kısma ayrılmaktadır:

1. Allah'ı ve O'nun birliğini, bütün varlıkların nedeni ve yaratıcısı olduğunu, iyilik ve kötülüğün kaynağı olduğunu, her şeyi bildiğini ve her şeyin başlangıcı ve sonucu olduğunu bilmek.
2. Allah'ın melekleri ve samimi kulları olan ruhani varlıkları bilmek.

⁸⁰ Çetinkaya B. Ali, İhvân-ı Safâ, İslâm Felsefesi Tarihi I içinde, s. 254; Karaman, *age.*, s. 192.

3. Muhit feleğinden yeryüzünün merkezine kadar tabii-feleki cisimlere nüfuz eden ruhları ve bunların hayvanların bedenlerine nasıl girdiklerini, ölümden sonra nasıl dirileceklerini bilmek.
4. Siyaset bilimi. Bu da beş çeşittir: Dinin nasıl tebliğ ve vaz'edileceği / anlatılacağını bilmek anlamında nebevi / peygamberane siyaset. Mevcut düzeni koruma anlamında siyaset. İdare edilenlerin psikolojik, ahlâki ve sosyal yapısını iyi bilme anlamında toplum yönetimi. Bir insanın, evini ve geçimini üstlendiği kişileri iyi yönetmesi anlamında özel siyaset ve kendisini iyi idare etmesi anlamında kişisel siyaset.
5. Ölümden sonra yeniden dirilmenin mahiyetini, ruhların yaptıklarının karşılığını görmek üzere yeniden dirilmelerini bilmek.

Akıl, anlayışta ne kadar yükselirse yükselsin Tanrı'nın varlığını tam anlamıyla kavrayamaz. Çünkü O'nun varlığı zatıdır. Zat ve varlık O'nda aynı şeydir. Zatını kavrayabilmek mümkün olmadığından, O'nun varlığını tam anlamıyla kavrayamayız. İnsan akli burhan yoluyla O'nu ancak eserleriyle tanıyabilir.

Tanrı hakkında doğru ve gerçek bilgi elde edebilmek için iki şart vardır: ruh temizliği ve davranış düzgünlüğü. Ruh, aynen ayna gibidir. Nasıl ki ayna, temiz ve düzgün olduğunda eşyayı daha iyi göstermektedir; aynen bunun gibi ruh da eğer özündeki safiyeti yitirmemiş, kötü davranışlar ile kirlenmemişse Tanrı'yı ve fizik ötesi alana giren diğer şeyleri doğru olarak kavrayabilir. Bu algılamanın sağlıklı devam edebilmesi için davranış düzgünlüğü gereklidir. Bunlar sağlanmadan Tanrı'yı algılamaya kalkan kişi, doğruya götüren bir rehberi olmadan, aydınlatıcı bir kitabı da bulunmadan Allah hakkında tartışan insanlar gurubuna girer; hem düşünce hem de eylem planında çeşitli yanlışlıklar yapabilir.

Varlık Düşünceleri

İhvân-ı Safâ varlığı, insan şeklinde algılayarak, âlemi insanın büyük örneği, insanı da âlemin küçük örneği olarak görmüşlerdir.⁸¹ İhvân-ı Safâ'nın kozmolojisinde kendilerinden önceki felsefî geleneklere sadık kalarak âlemi, ay üstü ve ay altı âlem olarak ikiye ayırmışlardır. Ay üstü ve ay altı âlemde yer alan her bir unsurun, insan bedeninde bir uzva tekabül ettiğini düşünmüşlerdir. Ay altı âlemde bitki, hayvan ve madenlerin temelini teşkil eden dört unsura karşılık, insanda bedenin iskeletini baş, göğüs, karın ve bacaklar şeklinde dörtlü tasnife girmişlerdir. Evrendeki dokuz feleğe karşılık insanda birbiri içine geçmiş dokuz cevher (kemik, ilik, et, damar, kan, sinir, deri, saç, tırnak) bulunduğu fikrini ortaya koymuşlardır.

Varlıkların düzeninin sağlanmasında etkin yedi gezegene karşılık, insanda bedenin gelişmesini ve düzenini sağlayan yedi cismani ve ruhani gücü kabul etmişlerdir. Bu konuda risalelerde sık sık vurgulanan pek çok benzetmelere yer verilmiştir.⁸² İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde anlatılmak istenen âlem karmaşık ve bir o kadar da bütünlük arz eden bir âlemdir. İhvân-ı Safâ'ya göre bütün yıldızların, feleklerin ve diğer unsurlarıyla âlemin maddesinin bir olması gibi ruh da tek ve bütüncül bir varlıktır.⁸³

İhvân-ı Safâ, evren hakkında öne sürdükleri görüşlerinde acaba evrenin yaratıldığını mı savunmaktadırlar? Yoksa sudûr ve feyz yoluyla mı oluşan bir varlıklar hiyerarşisi olarak mı telakki etmektedirler? Bu varlıklar sudûrla mı yoksa yaratma ile mi var olmuşlardır? İhvan, yaratma ile sudûru birbiriyle nasıl bağdaştırmaktadır? Risaleler dikkatlice tedkik edildiğinde Allah'ın âlemi ve insanı yoktan var ettiğini, Kur'ân-ı Kerîm'den ayetlerle sık sık hatırlatmalar yapmaktadırlar.⁸⁴ Ancak İhvân-ı Safâ, yoktan yaratmayı

⁸¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ, I-IV*, nşr.: Bustan el-Bustânî, Beyrut trsz. C. II, s. 212-213.

⁸² İhvân-ı Safâ, *age.*, C. II, 143-144, 457-463; III, 188-189; IV, 233.

⁸³ İhvân-ı Safâ, *age.*, C.I, s.293.

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. I, 167, C. II, 87.

yani “ibda”yı sadece ilk aklın yaratılmasına hasretmektedirler. Onun dışındaki tüm varlıkların varlığa gelişleri ise “*var olan bir şeyden başka bir şey meydana getirme*” olarak açıklamaktadırlar.⁸⁵ Bütün varlıklar, belli bir mertebeli düzen dâhilinde alt alta sıralanmış, var olmada ve varlıklarını sürdürmede bütün sayıların temeli olan “*Bir*” sayısına bağlandığı gibi ilk neden olan Tanrı’ya bağlıdır. Gerçek anlamda birlik ancak ona özgüdür. Diğer varlıkların birliğinin onun birliği gibi gerçek bir birlik değil, içinde ikilik, çokluk ve başka varlıklarla birleşip bütünleşme yeteneklerini de kendilerinde barındıran bir birliktir.⁸⁶ İhvan’ın bütün bu düşüncelerinden hareketle eserlerinin bazı yerlerinde yaratma ve sudûru birbirinden ayırt edilemeyecek tarzda iç içe vermektedirler. Bu iki hususta uzlaşma tavırları açıkça görülmekle beraber sudûr ve feyz, yaratma konusuyla ters düşmeyecek tarzda ele alındığına da şahit olunmaktadır. Dolayısıyla İhvan’ı Plotinus’tan aldıkları sudûr fikri ile Kur’ân-ı Kerim’deki yoktan yaratma fikrini uzlaştırma çabası içerisinde görmekteyiz. Ancak bu çaba İhvan’da daha çok yaratma lehine gerçekleştirme denemesi olduğu da gözden kaçmamaktadır.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde âlem denince ilk planda İhvân-ı Safâ’ya göre cismâni âlem akla gelir. Aristoteles kozmolojisinden beri filozofların geleneğinde yer alan ay üstü ve ay altı âlem anlayışına uyarak İhvân-ı Safâ da âlemi, ay üstü ve ay altı âlem diye ayırmışlardır:

1. *Felekler Âlemi (ay üstü âlem, ulvî âlem)*; Muhit feleğinden, ay feleğinin tabanına kadar olan varlıkları içine alan âlem.

2. *Kevn ve Fesad Âlemi (ay altı âlem, dört unsur âlemi, süflî âlem)*; Ay feleğinin tabanından yeryüzüne kadar, yeryüzündeki varlıklar dâhil, yer alan varlıklar âlemidir.⁸⁷ Aristoteles geleneğinde ay altı âlem, dört unsurdan meydana gelmişken, ay üstü âlem ise bu dört unsur cinsinden olmayan, her zaman kendi kendinin aynı kalan

⁸⁵ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. I, s. 229, C. II, s. 114,127.

⁸⁶ Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul; 1998, s. 125; Fîlîz, Şahin, *İlk İslâm Hümanistleri*, Konya, 2002, s. 81 vd.

⁸⁷ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. I, s. 146; III, s. 362.

öncesiz ve sonsuz, eksiksiz bir unsur olan “*esir*”den meydana gelmiştir. Ay üstü âlemdeki cisimler etki kabul etmez. Onlar için oluşma ve bozulma mümkün değildir.⁸⁸ İhvân-ı Safâ’nın anlayışına göre ise gök cisimleri veya ay altı âlemdeki tabii cisimlerin ortak olan tamamlayıcı nitelikleri şekil, hareket, ışık, şeffaflık ve kuruluştur. Tabii cisimlerin kendine özgü nitelikleri ise sıcaklık, soğukluk, ağırlık, hafiflik, her çeşit değişimi kabulleri ve düz hareketleridir. Gök cisimlerinde ise bu son niteliklerin hiçbiri yoktur. İhvân-ı Safâ, gök cisimlerinin yapısından bahsederken beşinci unsur (tabiatün hamise) den söz eder. Çünkü onlar ne sıcak, ne soğuk, ne nemli ne de hafiftirler.⁸⁹ Ay altı âlem ise, kevn ve fesadın sürekli olduğu âlemdir. Ay üstü âlemin yapısında değişmezlik temel ilke iken, ay altı âlemde değişme ve yeni oluşumlar sürekli yaşanan hadiselerdir.

İhvân-ı Safâ’ya göre âlemin yaratılışı sudûr iledir. Âlem kadîm olmayıp, sudûr yoluyla yaratılmıştır. Sudûr, dindeki yaratma kavramı ile Aristocu ezeli âlem görüşünü bir uzlaştırma çabasıdır. Teorideki yaratılış, iki aşamada tamamlanmıştır. İlkin Allah, her şeyi düşünüp istedi, o an âlem yokluktan var oldu, sonra hemen ardından sudûr başladı ve şimdiki şeklini alıncaya kadar tedrici olarak devam etmiştir.

İhvân-ı Safâ’nın düşünce sisteminde varlık, Tanrı’dan başlayıp Maddeye kadar inen bir sıradüzeninde yer alan varlıkların mertebeli bir sıralamasını takip ettiklerini görmekteyiz.

1. Yaratıcı (Tanrı)

Varlık mertebelerinde en üst noktada mutlak olarak varlığı kabul edilen varlık mertebelerinin en tepe noktasında yer alan varlıktır. Bu varlığın çeşitli sıfatlarını zikreden İhvân-ı Safâ, bunlar arasında Bâri, İlk, Kadîm, Bir, Benzersiz, her bakımdan tek, eşi ve ortağı olmayan, hiçbir insan biçimli/antropomorfik sıfat veya fiil ona nispet edilemeyen gibi sıfatlarını ön plana çıkarmaktadır.⁹⁰

⁸⁸ Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında..*, s. 149.

⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. II, s.46-47.

⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. III, s. 181.

2. Akıl (*Nous*)

Allah'tan sadır olan ilk varlıktır. Allah onu doğrudan zaruri olarak kesintisiz ve hiçbir hareket ve çabaya gerek duymadan yaratmıştır.

3. Nefs (*Küllî Nefs*)

Mutlak Ruh, Âlem Ruhü; bütün kâinatın ruhudur. Akıldan sadır olan basit bir cevherdir.

4. Heyûlâ (*İlk Madde*)

Hacmi ve algılanabilir boyutları olmayan bir cevher, basit ve manevî bir özdür. İlk madde pasif olup fiili bir enerjisi yoktur. Bizzat kendisi sudûr edemez. Cismanî âleme bu mertebede geçiş söz konusudur.

5. Tabiat

Tabiat, âlem ruhunun kuvvetlerinden biridir. Ay altı âleme yayılan enerji, bu âlemdeki tüm organik ve inorganik cisimleri etkiler. O, hareket, canlılık ve değişimin sebebidir. Hikmete uygun ve tek biçimli olarak işler. Bu anlamıyla tabiat, İlâhi irade ve inayet şeklindeki dinî kavramların felsefî terminolojideki karşılığıdır. Burada tabiat yüzünden aklın etkisi azalır. Zira ondan sonraki sudûr süreci giderek daha da maddî, kusurlu ve bunun sonucu olarak akıl için meyletmeye değmez bir niteliğe bürünür.⁹¹

6. Mutlak Cisim

Âlem ruhu, aklın yardımıyla ilk maddeye üç yönden meyledip onu harekete geçirmeye başladığında, ilk madde (uzunluk, genişlik, derinlik) şeklinde üç boyut kazanmış olup, mutlak cisim ve ikinci madde oluşmuştur. Bu da bizim içinde yaşadığımız dünyanın yaratıldığı cevherdir.⁹²

⁹¹ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. II, s.36; III, s. 198.

⁹² İhvân-ı Safâ, *age.*, C. II, s. 7; C. III, s. 184.

7. Felekler Âlemi

Sudûrun yedinci aşamasında, hayalî olmayan fakat manevî olan küresel, oyuk, şeffaf ve ortak merkezli cisimler olan felekler sadır olmuştur. Sayıca on bir olan bu felekler, kalınlıkları ve üzerinde bulunan gezegenlerin büyüklüklerine nispeti bakımından farklıdır. Bu felekler sırasıyla;

- ❖ Muhit (kuşatan) Feleği,
- ❖ Sabit Yıldızlar (Aydınlatıcı Dairesel Cisimler) Feleği,
- ❖ Zühal (Jüpiter) Feleği,
- ❖ Müşteri (Satürn) Feleği,
- ❖ Merih (Mars) Feleği,
- ❖ Güneş Feleği,
- ❖ Zühre (Venüs) Feleği
- ❖ Utarit (Merkür) Feleği,
- ❖ Ay Feleği,
- ❖ Esir Feleği,
- ❖ Atmosfer ve yer felekleridir.⁹³

8. Dört Unsur

Ay feleğinin altındaki varlıklarla yüz yüze geldiğimiz noktada, dört unsurun varlığı, birbirine dönüşmesi ile oluş ve bozuluş süreci başlar.⁹⁴

9. Üç Âlem ve İnsan

Bu âlem dört unsurun birbirine dönüşümünden ve belli bir nispet içinde karışmalarından neş'et etmiştir. Aristoteles'e benzer şekilde bu âlem, fenomenler dünyasındaki maddenin çeşitli formları görünümünü vermektedir.

⁹³ İhvân-ı Safâ, *age.*, C.I, s. 162; C. II, s. 25-27.

⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *age.*, C.II, s. 8, 48, 52-53; C.III, 183.

İhvân-ı Safâ, ay altı âlemdeki varlık mertebeleri düzenini açıklarken, her varlık alanının içinde kendinden üstün olana ve kendinden aşağı mertebede olana yakınlık derecesine göre bir mertebeli sıralamaya tabi tutmuşlardır.

Buna göre;

a. Madenler

En üst derecede altın,

En alt derecede, toprağa en yakın olması bakımından kireç yer alır.

b. Bitkiler

En üst sırada, hayvanlar gibi ölme özelliğine sahip olduğundan, şekil olarak bitki olmasına rağmen, hayvanlara en yakın mertebeyi oluşturduğuna inandıkları ve hayvani ruha sahip olduğunu kabul ettikleri hurma yer alır. En alt sırada ise yosunlar yer alır.

c. Hayvanlar

En alt derecede, sadece dokunma duygusuna sahip salyangoz yer alır. İnsana en yakın derecede ise huyları yönüyle at, zekâ yönüyle fil ve papağan, fiziki yapısı itibariyle maymun, sanatkârlık yönüyle de arı gelmektedir.⁹⁵

d. İnsan

İnsan türü, ay altı âlemde varlık düzleminde en üst mertebede yer alan bir varlıktır. İhvân-ı Safâ, insanları kendi içinde tasnif ederken, onların manevî yönünü göz önünde bulundurarak metafizik bir sıralamaya tabi tutar. Bu tasnifte; insanlardan hayvana en yakın olanları en alt seviyede, sadece duyulur şeyleri bilip, bütün düşünceleri bedeni zevklerini tatmin için çalışanlardır. En üst sevi-

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. II, s. 8, 167; C. III, s. 129, 182.

yede ise, insanî çaba ölçüsünde faziletlerle donanıp, melek derecesine yaklaşan, bilkuvve melek olanlardır.⁹⁶

Bilgi Anlayışları

İnsanın bu dünyadaki varoluş gayesi kendini, âlemi ve Yarat'an'ını bilmesi, eşyanın hikmetini ve hakikatini kavramasıdır. İnsan bunları bilebildiği ölçüde mükemmelleşerek olgunlaşır.

İhvân-ı Safâ'ya göre, insan doğuştan birtakım bilgilere sahip olarak gelmemiştir; bilgiler sonradan kazanılmaktadır.

Sonradan kazanılan bu bilgileri elde etmenin dört yolu vardır: Duyular, akıl, burhan ve ispat, vahiy ve ilham. Duyulur şeyler duyularla, rasyonel şeyler akılla, metafizik hakikatler de burhan ve ispat yoluyla, bunu aşan noktada ise vahiy ve ilham ile bilinir.

Bu yolların biri, diğerinin temelini oluşturmaktadır. Akledilirlerin bilinmesi duyuların bilinmesini gerekli kılar. Bir şeyin kanıtlanması için onun akledilir olması şarttır. Bu aşamaları kat ederken her insan bir öğretmene ihtiyaç duyacaktır. Peygamberler bütün insanlığın öğretmenidir.

Duyu bilgisi bilgi elde etmede ilk yol olduğu için duyular olmadığında hiçbir bilgi elde edilemez. Duyular bizzat algıladıklarında yanılmazlar, arazlar aracılığıyla algıladıklarında ise yanılmaları mümkündür.

Akıl insan ruhunun güçlerinden biridir, nefs-i natıkadır. Çocukluktan itibaren gelişmeye başlar ve yaşlılık döneminde zayıflar. Özü gereği bilkuvve bilme özelliğine sahip olan nefs bedenle birleştiği zaman hiçbir bilgiye sahip değildi, boş bir durumdaydı. Akıllı, duyulur şeyleri düşünce neticesinde oluşan garızî akıl ve sonradan kazanılan müktesep akıl olmak üzere iki kısma ayrırmaktadır.

⁹⁶ İhvân-ı Safâ, *age.*, C. II, s. 171-172; ayrıca bkz.: Ferruh, Ömer, *Tarîhu'l-İkri'l-Arabî ilâ Eyyâm-ı İbn-i Haldûn*, Beyrut, 1983, s. 386; Filiz, *age.*, s. 173, 209.

İnsan, Tanrı ve mahiyeti, sıfatları, Tanrı'nın âlemle ilişkisi gibi aklın veya duyuların kendisini aydınlatamadığı metafizik konuları burhan ve ispat yoluyla bilebilirken vahiy ve ilham ışığında onları kavrayabilir. Aklın yahut duyuların kendini aydınlatamadığı bu tür metafizik konularda insan, Tanrı'nın sözcüsü olan Peygamberlere uymalı, onların öğretilerine tabi olmalıdır.

İhvân'ın genel felsefesindeki uzlaştırmacı özellik bilgi nazariyelerinde de kendini göstermektedir. Bilginin duyularla başladığını söylemekle tabiatçılara, duyularla elde edilen bilginin yanıltıcı olabileceğini belirtmekle şüpheciliğe ve hakikatin ancak ruhun temizlenmesi suretiyle elde edilebileceğini ifade etmek suretiyle de mistiklere yaklaşmışlardır.

İhvân'ın diğer İslâm filozoflarında görülmeyen basitten mürekkebe doğru giden bir ilimler sınıflaması vardır. **İlimler beş kısma ayrılır:**

1. Mantık ve matematik ilimler,
2. Tabii ilimler, astronomi ve fizik,
3. Zihin ilimleri, psikoloji,
4. Metafizik prensiplerin insanla olan ilgisinin işlendiği kalam ve tevhit,
5. Ahlâk ilmi.

Nefs ne kadar saf olur ve bedeni zevklerden uzak kalırsa Kur'an'daki gizli manayı ve onun felsefedeki rasyonel bilginin verileriyle mutlak olduğunu o kadar iyi kavrar.

Ahlâk Düşünceleri

İhvan-ı Safâ, ahlâkı iki kategoride ele almıştır. Birincisi doğuştan getirilen ahlâki karakterler, ikincisi sonradan kazanılan ahlâk. Birincisi değişmez ama ikincisi, değişken olup bedenin mizacı, ülkenin iklimi, çocukların aileleri, öğretmenleri, arkadaşları ve meşhur kişilerle ilişkisi gibi faktörlerle belirlendiği kanaatindedirler.

İhvan-ı Safâ'ya göre insanın ahlâkının oluşmasında etkili olan dört faktör vardır:

1. Yaratılıştan sahip olunan mizaç ve karakter,
2. İçinde doğup büyüdüğü çevre ve iklim,
3. Aile ve okulda alınan dini eğitim,
4. Çocuğun ana rahmine düştüğü ve doğduğu sırada gökteki yıldızların durumu.⁹⁷

2.1.5. Maşşâîliği Eleştiren Filozof: Gazzâlî

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Kelam âlimi, İslâm hukukunda fakih/müderres, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşüncüdür. Asıl adı Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (1058-1111)'dir.

1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiği âlimler ve devlet adamlarıyla tanınan Tûs'ta (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi. Fars asıllı olduğu sanılan Gazzâlî'nin ailesi hakkındaki bilgiler son derece azdır. Gazzâlî, olağan üstü bir zekâ ve hafızaya sahipti. Doğup büyüdüğü Tus'tan Nîşâbur'a gitmeden önce geçirdiği en az on iki yıllık öğrenimi süresince başta fıkıh/İslâm hukuk olmak üzere hadis, akaid ve gramer gibi geleneksel bilgi dallarında hayli yetişmiştir. Nîşâbur'da da bu alandaki öğrenimine devam etti. Ayrıca burada mantık ve çeşitli tartışma disiplinleriyle kelâm ilmi yanında felsefenin bazı konularında temel bilgiler edinmiştir.

Gazzâlî'nin tasavvufi kişiliğinin oluşma döneminde Ebû Ali el-Fârmedî'den öğrenim görmüştür. Nizâmülmülk ilmini ve zekâsını keşfettiği Gazzâlî'yi, hem mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebini güçlendirme hem de -daha önemlisi- Sünnî yönetime karşı başkal-

⁹⁷ Uysal, Enver, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tann ve Alemler*, İFAV, İstanbul 1998, s. 15-192; Taylan, *age.*, s. 146 vd.; Şahin, *age.*, s. 72 vd.; Karaman, *age.*, s. 189 vd.; Kılıç, *age.*, s. 188 vd.

dıran ve İslâm dünyası için büyük tehlike teşkil eden Bâtını⁹⁸ hareketini durdurma planı açısından uygun bir eleman olarak görmüş

⁹⁸ Bâtınlılık, İslâm'da her şeyin bir zahiri, bir de gizli manası vardır düşüncesinden hareketle bütün dinin emir ve yasaklarının (zahir) boyutları vardır, yani remiz ve işaretlerden ibarettir, bir de batın (gizli-sırlı) boyutları vardır asıl amel edilmesi gereken boyut bu olup insanın kurtuluşuna vesiledir düşüncesindedirler. Bu iddialardan hareketle Kur'an-ı Kerim ayetlerini, Hz. Peygamber'in hadislerini ve dine dayalı her şeyi kendi anlayışlarına göre yorumlarlar. Bunu yapmalarındaki amaç, İslâm inançlarını ve dini esaslarını yıkmaktır.

Bâtınilik, Yahudilikteki Kabbalizm cereyanına benzer bir yapıdadır. Kabbalistler Tevrat ve Zebur'un zahiri manasıyla yetinmeyerek, onların harflerinden gizli (bâuni) mana çıkarmaya çalışan bir akımdır. Bâtınilik İbn Meynun gibi bir Filozof, Hasan Sabbah gibi bir teşkilatçı yetiştirerek önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Gazzâlî, Bâtınilik'e reddiye yazmıştır. Genelde siyasi bir mahiyete sahip olan Bâtınilik, İslâm dinini ve İslâm toplumlarının siyasi birliğini yıkmak amacı ve düşüncesi taşıyordu.

Bâtınlık'ın esaslarını ve faaliyetlerini şöyle sıralayabiliriz:

Bâtınlığın asıl gayesi dini değil siyasidir. Halifelik yerine imamlık kurmak, İmam kendisinde ilahi sıfatlar bulunan ve Hz. Ali'nin soyundan gelen üstün bir insandır. Siyasi iktidarı elde etmek için gizli teşkilatlar kurmuşlardır. Bâtınlık siyasi doktrinlerine uygun olarak, bir de hukuk sistemi meydana getirmişlerdir. Bâtınlığın ağırlık noktasını İmamet meselesi teşkil eder. Şöyle ki: İmam, bu âlemdeki her şeyin bilgisine sahiptir. İmama tabi olanlar her türlü şer'i ve ameli mükellefiyetlerden kurtulur ve kemale ererler.

İmam, İslâmı esasları değiştirebilmek selahiyet ve kudretine sahiptir.

En yüksek saadet dinin (Şeriat) dış manası bâtinî (iç) manaya çevirmekle mümkündür. Bu ise İmama uymakla elde edilir. Zira, İmamlar, Peygamberler gibi masumdur ve hidayete erme ve erdirmeye sıfatlarına sahiptir. Bâtıniler bütün dinin emirlerini terk etmişler, yasaklarını mubah saymışlardır. Dinin yasaklarına uymayıp her türlü günah kabul edilen davranışları işlemekten çekinmezler. Aslında Bâtınilîği İran'ın koyu kavmiyetçileri tarafından kurulmuş gizli bir siyasi teşkilattır. Asıl amaçları, eski İran inançlarını yeniden diriltme ve İslâm'ın hâkimiyetine son vermektir.

Bâtınlığın felsefi yönü: Aristoteles'in "yokluğun tasavvuru mümkün değildir" fikrinden hareketle, âlem kadimdir, yokluktan çıkmaz derler. Materyalistlerden farklı olarak, Peygamberleri ve mucizeyi kısmen kabul ederler. Kuran, Peygamberin ağzından çıkmıştır ancak, Allah'ın sözüdür İmamlar masumdur, her türlü günah ve hatadan uzaktırlar. Bâtınilerin ruh hakkındaki telakkileri, Brahmanizm ve Maniheizmi hatırlatır. Kötü ruhlar bir cesetten diğerine geçer ve azap çekmeye devam eder. İyi ruhlar da semaya yükselir, ilahi varlıkla birleşir. Zahir (görünür-dış) hakikatin kabuğu, batın ise özüdür. Dinleri zahir manasıyla değil de, batını manasıyla anlamalıdır. Bu ancak nassları tefsir yoluyla değil te'vil yoluyla olur. Te'vilin anahtarı harflere verilen birtakım gizli manalardır. Te'vil için kelimeleri oldukları gibi değil, mecaz olarak almak gerekir. Bâtıniler bu metotlarıyla Kur'an-ı Kerim'e istedikleri manayı vermişler, ayetlerin dış manaları içinde iç manayı çıkarma gayesiyle, onları sistemlerine uygun gelecek bir şekilde

ve 1091 yılında vezir tarafından Bağdat *Nizamiye Medresesi* müderrisliğine tayin edilmiştir. Gazzâlî burada bir yandan 300'e yakın öğrenciye ders veriyor ve tasnif faaliyetlerini sürdürüyor, öte yandan da felsefe üzerine incelemeler yapıyordu. Yaklaşık iki yıl süren bu incelemeler sayesinde, bizzat kendisinin de eleştirdiği öteki kelâmcılardan farklı olarak tenkit etmeyi düşündüğü Meşşâî-İşrâkî felsefeyi incelemeye başladı. Ardından Bâtınîlik incelemelerine koyuldu. Bu arada bazı kimseler, onun Bâtınîliğin tenkidine girişmeden önce bu akımın düşünce ve ilkeleri hakkında bilgi vermesinin bir bakıma Bâtınîler'in işine yaradığını düşünerek Gazzâlî'nin bu yöntemini eleştirdiler fakat o bu tenkitleri dikkate almadı.

Gazzâlî'nin kelâm, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf hakkındaki son çalışmalarının kendisini ulaştırdığı sonuç, onun zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir bunalıma yol açtı. Bu bunalım sonucunda Bağdat'tan ayrılıp Şam'da uzlete çekilir. Daha sonra Gazzâlî tekrar Nizamiye medresesine müderris olarak döner. Bu ikinci öğretim dönemi, birincisi kadar zevkli ve hareketli geçmemiştir. Nitekim yeni bir sükûnet hayatının özlemini duyarak muhtemelen sağlığının da hocalık faaliyetlerini zorlaştıracak ölçüde bozulmaya yüz tutması sebebiyle, üç yılı aşkın bir süreden beri ifa ettiği resmî görevini bir defa daha bırakıp Tûs'a döndü (503/1109). Tûs'a döndükten sonra evinin yanına İslâm âlimleri için bir medrese, tasavvuf ehli insanlar için de bir hankah⁹⁹ yaptıran Gazzâlî ömrünün son demlerini ders okutmak, gönül ehli insanların sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirdi.

Hayatının 36. yılı Gazzâlî için bir başka dönemin başlangıcıdır. 488/1095 yılında geçirdiği bir şüphe ve iç bunalımla meslek

te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Diğer yandan Kur'an'ın Hz. Osman zamanında toplanan bugünkü şeklinin, tahrip edildiğini, dolayısıyla aslına uygun olmadığını ileri sürerler. Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtiniyye*, (Bâtınîliğin İç Yüzü) çev.: Avni İlhan, Ankara 1993, s. 23 vd.; Çubukçu, İ. Ağah, *Gazzâlî ve Bâtınîlik*, Ankara 1964, s. 41-50; Yılmaz, İ. Aruk, *İslâm Felsefesi*, Ankara 2011, s. 55.

⁹⁹ Hangah: Yolculara, fakirlere, kendini dine adayanlara ve ilim okuyan öğrencilerin ilim okumalarını temin etmek için kurulan ve yemek ve barınma ihtiyaçları sağlanan kurumlar.

hayatını, öğretim mesleğini ve ailesini terk ederek, sufiyane bir arayışla Bağdat'tan ayrılarak Şam, Kudüs, İskenderiye ve Kahire üzerinden Mekke ve Medine'ye gitmiştir. On bir yıl süren bu uzun seyahati esnasında, tasavvufu yakinen öğrenmiş ve onun gereği yaşantıyı sürdürmüştür. Nefsini terbiye etmek, ahlâkını güzelleştirmek ve kalbini arındırmak amacıyla riyazet ve mücadele ile meşgul olmuştur. *İhya'u Ulumi'd-Din* ve benzeri tasavvuf ağırlıklı eserlerini hayatının bu devresinde kaleme almıştır.

İslâm Düşüncesindeki Yeri

Gazzâlî, genç yaşta ölmüş olmasına rağmen, fıkıhtan felsefeye, siyasetten astronomiye kadar çeşitli sahalarda pek çok eser kaleme almıştır. Orta Çağ Batı skolâstiklerince *Abuhamet* ve *Algazel* olarak bilinen düşünür, İslâm dünyasında ilmi kişiliği ve İslâmî düşüncenin oluşumu için sarf ettiği çabalardan dolayı "Hüccetü'l-İslâm"/İslâm'ın delili lakabı verilmiştir.

Gazzâlî'nin, İslâm düşüncesi tarihinde ayrı bir yeri vardır. Güçlü bir felsefe tenkitçisi olduğu kadar, sistematik bir kalamcı, bir fakih, gaye itibarıyla tasavvufa ulaşmış orada karar kılan bir İslâm düşünürüdür. Özellikle, Batılılar tarafından dile getirilen suçlamalarda, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tenkitlerden dolayı felsefi düşüncenin İslâm dünyasında gelişiminin durakladığı ileri sürülmüş olsa da, onun felsefeye yaptığı katkıları inkâr etmek mümkün değildir. Evvela; *Makâsidü'l-Felâsife* isimli eseriyle filozofları ve felsefi problemleri İslâm dünyasına tanıtan Gazzâlî, *Tahâfütü'l-Felâsife*'yi de kaleme almasıyla, Yunan filozoflarının İslâm inançları ve düşüncesi üzerindeki etkisini azaltmayı amaçlamıştır. Burada Gazzâlî'nin amacı Yunan felsefesinin etkisinin azaltılmasıdır; yoksa felsefenin tamamen reddedilmesi değildir.

Ancak, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tenkitler, felsefi düşünceye hücum niteliğinde anlaşılmış ve felsefeyi reddettiği noktasına çekilerek onu, felsefeye karşı gibi gösterenler olmuştur. Bu, onun felsefeye bakışının yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî'nin bazı felsefecilerin görüşlerini tenkit etmesini,

felsefeye yapılan hücum şeklinde göstermişlerdir. Bunun sonucu olarak bir kısım araştırmacılar tarafından Gazzâlî, “*aklî ve ilmî faaliyetleri sekteye uğratan ve hür düşünceyi engelleyen biri*” olarak gösterilmiştir. Müsteşriklerin bir kısmının düşüncesi de bu yönde olmakla beraber **T.J. De Boer** bu görüşü kabul etmeyip, bu iddianın asılsız olduğunu belirtmektedir:

“Gazzâlî’nin ret ve iptal etmesiyle felsefenin Doğuda ortadan kalkmış olduğu sık sık ileri sürülür; fakat bu iddiayı ne ilim ne de düşünce tarihi doğrulamaz. Onun devrinden sonra da doğuda felsefenin yüzlerce öğreticisi ve binlerce talebesi vardır. Fukaha meseleleri yine kılı kırk yararcasına ele aldığı gibi, Tevhîd âlimleri de İslâm Akaidini teyit için yine kelâmî delillere sarılmakta devam ediyordu. Umumi kültür dahi felsefî öğretimi bir esas olarak kabul ediyordu.”¹⁰⁰

Din ile Felsefe ve Kelâm ile Felsefeyi birbirine yaklaştırmayı başaran Gazzâlî, aynı zamanda tasavvufu diğer ilimler ve tasavvufu insanlar arasındaki soğukluğu gidermeyi de büyük ölçüde başarmıştır. Gazzâlî, İslâm’daki felsefî düşüncenin gelişmesi kadar, hatta daha fazla İslâm tasavvuf felsefesinin gelişmesine hizmet etmiştir. Denilebilir ki tasavvuf, Gazzâlî ile birlikte yeni bir devreye girmiştir. Ve İslâm kültürü içerisinde resmi bir hüviyete kavuşmuştur. Bunun tabii bir sonucu olarak, kendinden sonra pek çok filozofun yetişmesine, açtığı çıkırın takipçileri ve karşı takipçilerin ortaya çıkmasına ve başlattığı tartışmaların daha da geliştirilmesine katkı sağlamıştır. İbn Rüşd, Suhreverdî, İbnü’l-Arabî, Konevî, Fahrettin Râzi gibi önemli şahsiyetler bunlardan birkaçıdır.

Eserleri

İhya-u Ulumi’-d-Din,

Mişkatü’l-Envar,

el-Munkız mine’-d-Delal,

Mekasidu’l-Felâsife,

¹⁰⁰ De Boer, T. J., *İslâm’da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 204.

Tehafutu 'l-Felâsife,
Mizanu 'l-Amel,
Cevahiru 'l-Kur'an,
Fedaihu 'l-Batıniyye
Mihakku 'n-Nazar,
Mi'yarü 'l-İlm,
Kimya-yı Saadet.

Felsefesi

Şüpheciliği ve Bilgi Felsefesi

Gazzâlî ile ilgili eski ve yeni hemen bütün kaynaklar ve araştırmalar onun fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk gibi dinî ve aklî ilimlerde söz sahibi, İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğu hususunda birleşirler.

Gazzâlî'nin bu çok yönlülüğü ve yetişmişliği, üstün yetenekleri, kolay ikna olmayan mizacı, ilmî ve fikrî bağımsızlığa düşkünlüğü yanında gerçeğe ve kesin bilgiye derin iştiağının bir sonucudur. Bizzat kendisi, gerçeği bulma ve kavrama arzusunun fitratından gelen bir özelliği olduğunu, bundan dolayı daha çocuk denecek yaşta iken taklit bağından ve göreneğe dayalı inançlardan sıyrıldığını ifade eder.

Mîzânü'l-'amel isimli eserinin sonunda, düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini kesin ifadelerle ortaya koyduğu bir pasajda atalarının, üstatlarının veya milletlerinin mezhebine taassupla bağlananları şiddetle eleştirir. Temelinde halkı yanına çekerek içtimaî-siyasî üstünlük sağlama arzusunun, kıskançlık ve bencillik duygularının yattığı, mezhepçiliği asabiyet ve **kabileciliğe benzeterek** okuyucusunu birbirinin görüşlerini eleştiren, birbirini sapıklıkla suçlayan çeşitli önderleri taklit etmekten uzak durmaya, gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çağırır. Kendi mezhebini zihnî ve aklî faaliyetleriyle yine kendisinin bulması

gerektiğini savunur. Ona göre, **şüphe** gerçeğe ulaşmanın tek yoludur. Zira şüphe etmeyen düşünemez; düşünemeyen gerçeği göremez; gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.

Gazzâlî'nin **sistemli şüpheciliği**, eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu konuda **kesin bilgiye** ulaşmak istemesiyle başlamıştır. *el-Münkızu min ed-Dalâl* adlı eserinde anlattığına göre, bu temel soru, onu daha önce bilginin ne olduğunu araştırmak gerektiği kanaatine götürdü. Gazzâlî bu soruları mevcut anlayışlarla, çeşitli akımların verdiği cevaplara bakarak çözümleyemezdi. Çünkü hakikatin bir tek olması gerektiği hâlde, bu akımlar kendilerine göre farklı gerçeklerden söz ediyorlardı. Şu hâlde, sorularına her türlü "aktarma kanaatlerden" (el-akâidü'l-mevrûse) bağımsız olarak kendi zihnî ve amelî çabalarıyla cevap bulmaya çalışmalıydı. Şundan emindi ki kesin bilgi, her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olmalıdır. Gazzâlî, kendisinde böyle kesin bilgilerin bulunduğunu ve bunların şüphe götürmediğinden emin olduğunu fark etti. Matematik bilgiler bu kabildendi. Böylece Gazzâlî, bu şekilde güvenilirliğini kesin olarak kavramadığı hiçbir bilgiyi kesin bilgi saymadı. Meselâ biri kalkıp da, "3, 10'dan daha büyüktür" der ve bunun bir kanıtı olmak üzere sopayı yılanı çevirmek gibi olağan üstü bir iş başarırsa Gazzâlî yine de 10 sayısının 3'ten daha büyük olduğu hakkındaki bilgisinin sarsılmaz olduğu düşüncesini koruyacak ve sopanın nasıl olup da yılanı dönüştürülebildiğine sadece hayret edecekti. Fakat yine de şüphe sürecini mantikî sonucuna kadar götürebilmek için bu tür apaçık önermelerin gerçekten kesin olup olmadığından emin bulunması gerekir kanaatini taşıyacaktı.

Bu şekilde Gazzâlî, apaçık olduğunu söyledikleri de dâhil olmak üzere bütün bilgilerini ve bunun zorunlu gereği olarak bilgi vasıtalarını eleştiriden geçirdi. Bu arada önce duyu algılarından kuşku duydu. Algı yanılgıları bunun en açık kanıtıydı ve bu tür duyu verilerinin yanlışlığını bize akıl bildiriyordu. Ancak aklın önermeleri gerçekten güvenilir ve sarsılmaz bilgiler midir? Aklın zorunlu önermelerine olan güveni duyulur bilgiye olan güvenden farklı kılan sebep nedir? Burada Gazzâlî, tıpkı aklın duyu algılarındaki yanılgı-

ları kanıtlaması gibi aklın ötesindeki başka bir "hâkim"in de aklın hükümlerindeki yanlışları kanıtlayabileceğini düşündü.

Nitekim rüyalar uyku hâlinde kaldığımız sürece doğru olabilir; fakat uyandığımızda rüyadaki hayal ve inançların birçoğunun asılsız ve saçma olduğunu anlarız. Bunun gibi hayatın da bir tür rüya olması mümkündür. İnsan bu hayatın ötesinde bir hâl yaşayabilir ve o hâlde iken şimdiki aklî bilgilerin çoğunun yanlış olduğunu farkına varabilir. Belki de bu, sûfilerin yaşadıkları ve aklî bilgilerle uyuşmayan şeyler gördüklerini ileri sürdükleri hâldir veya aklın hükümlerinin de sorgulanacağı bu hâl ölüm sonrasında ki hayattır; o hayata göre dünya hayatı bir tür uyku, burada olup bitenler de bir tür rüyadır.

Gazzâlî'yi bütün apriorik ve aksiyomatik bilgilerin güvenilirliğini irdelemeye kadar götüren bu kuşkucu yaklaşımla herhangi bir hükmün kesinliğini kanıtlamak mümkün değildi. Çünkü her kanıtlama delile dayanmalıdır; delil ise önceden doğruluğu kabul edilen bilgilerin götürdüğü sonuçlardan ibarettir. Bu kuşkuculukta güvenilir bilgi kalmadığına göre, delil ve kanıtlamadan söz edilemez. Gazzâlî "hastalık" ve "safsata" olarak nitelediği bu şüphe krizinin iki ay kadar sürdüğünü, nihayet "Allah'ın kalbine attığı bir nurla" kendisini bu hastalıktan kurtardığını, böylece sıhhat ve itidalle kavuştuğunu, yeniden aklın zorunlu bilgilerini bütün kesinliğiyle kabul ettiğini ve onlara güvendiğini ifade eder.

Gazzâlî aklın mantık ve matematikteki, hatta tabiat bilimlerinin deneysel alanlarındaki yetkisini kabul etmekle birlikte beşerî aklın metafizik problemlerin çözümünde âciz olduğunu ve bu çözüme ulaşabilmek için **bâtını keşfe veya vahyin desteğine muhtaç bulunduğunu** düşünmüştür.

Gazzâlî bilgi probleminde bilginin aklın kendi tabiatında içkin olarak bulunduğu veya ona dışarıdan verildiği meselesidir. Gazzâlî, tıpkı dinî inançlarının bir sonucu olarak varlık ve olaylar arasındaki sebeplilik ilişkisini "müsebbibü'l-esbâb" diye nitelediği Allah'ın kendisinden başkası tarafından değiştirilemez olan yasalarına bağlaması gibi, bütün burhanı bilgilerin ve onları doğuran öncüllerin

aslı olan ve araştırılmaya gerek görülmeyecek şekilde doğruluğu kesin kabul edilen aksiyomatik bilgileri de aynı metafizik kaynağa bağlamış ve böylece totolojiyi dinî çözümle durdurmuştur.

Felsefî Düşüncesi

Gazzâlî hakkındaki eski ve yeni hemen hemen bütün kaynak ve araştırmalar onun fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk gibi dini ve aklî ilimlerde söz sahibi, İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğunda birleşmektedirler. Gazzâlî, hiçbir eserinde kendisini “feylesuf” olarak tanımlamamış olmasına rağmen gerek bazı klasik bilginler, gerekse modern araştırmacılar tarafından felsefe geleneğiyle irtibatlandırılmış, hatta filozof olarak değerlendirilmiştir. Çünkü onun felsefeyle bir filozofun entelektüel çabalarından hiç de aşağı kalmayan bir yoğunlukta uğraşı olmuş ve bu çabalarıyla ortaya koyduğu birikim, kendisini İslâm Felsefesi Tarihini okuyan ve yazanların asla göz ardı edemeyeceği bir şahsiyet hâline getirmiştir.

Bu büyük düşünür, özgün İslâm düşüncesinin oluşması için Aristoteles gibi Yunan filozoflarıyla, onlardan etkilenen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına eleştiriler yöneltmiştir. Felsefenin tamamını reddetmemiş ve filozofların bütün ilimlerini şeriata muhalif zannederek inkâr edenleri eleştirmiştir. Bununla birlikte çoğu kimse Gazzâlî’yi, özellikle de onun felsefeye bakışını yanlış yorumlayarak, hatta hiç anlamayarak felsefe düşmanı ilan etmişlerdir. Gazzâlî’nin bazı felsefecilerin görüşlerini eleştirmesini, felsefeye yapılan saldırı şeklinde göstermişlerdir. Bu da, İslâm âleminin felsefî ve aklî ilimlere olan rağbetini, diğer başka sebeplerle birlikte azaltmıştır.

Gazzâlî İslâm dünyasındaki felsefî düşüncenin gelişmesi kadar, hatta ondan daha fazla İslâm tasavvufunun gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Tasavvuf onunla İslâm kültüründe resmi bir hüviyet kazanmıştır. Gazzâlî’den önce tasavvuf Ehl-i Sünnet’in çoğunluğu tarafından hoş görülmüyordu. Gazzâlî gibi İslâmî ilimlerde otorite sayılan bir kimsenin böyle bir ilmi kabul ederek şahsında yaşaması, tasavvufun İslâm’a uygunluğu için adeta bir delil olmuştur.

Gazzâlî'nin başka bir hizmeti de, yazmış olduğu reddiye mahiyetindeki eserlerle Bâtınıliğe karşı İslâm akidesini ve prensiplerini korumuş olmasıdır. İsmailiye'nin bir kolu olan Bâtınilik, Gazzâlî'nin devrinde gerek siyasi, gerekse dini bakımdan İslâm âlemi için büyük bir tehlike oluşturmaya başlamıştı. Bir taraftan terör olayları çıkartıp, ileri gelen âlim ve devlet adamlarını katlediyorlardı, diğer taraftan da inanç ve ibadetleri şeriatın zahirine ve batınına aykırı olarak küfre varan aşırılıkla tevil ediyorlardı. Saf Müslümanların zaaflarından faydalanarak, kullandıkları çeşitli metotlarla onları kandırıp saflarına çekmeyi de zaman zaman başarıyorlardı. İşte bu durumu gören Gazzâlî, yaptığı uyarılarla ve yazdığı reddiye mahiyetindeki eserleriyle İslâm âlemini Bâtını tehlikeden korumuştur.

Gazzâlî'den sonra İslâm dünyasında, bir zamanlar olduğu gibi felsefenin önemli bir yer işgal etmediği doğruysa da, İbn Rüşd'ü hariç tutmak gerekir; felsefenin ortadan kalktığı da söylenemez. Gazzâlî'den sonra özellikle Doğu İslâm dünyasında birçok kimse felsefeyle ilgilenmiş, yeni yeni felsefî akımlar ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında İsrâkilik ve XVI. yüzyılda İran'da İsfahan Eklü'nün temsil ettiği "Nübüvvet'çi Felsefe" akımıyla Osmanlılarda Lale Devri'nde Yahyalı Esad Efendi'yle canlandırılmaya çalışılan Aristoculuk ve İbn Sînâcılık gibi akımları sayabiliriz.

Hakikati Arayanlar

Gazzâlî kendi devrindeki hakikat araştırmacılarını dört gruba ayırmıştır: Kelamcılar, felsefeciler, Bâtıniler ve mutasavvıflar.

- 1. Kelamcılar:** Ehl-i sünnet akidesini/inancını korumak ve onu bidatçilerin¹⁰¹ hücumlarına karşı savunmak gayesinde olanlardır. Dinin esaslarını mantikî delil ve kaidelere göre müdafaaya/savunmaya çalışırlar.
- 2. Felsefeciler:** Gazzâlî, felsefeyi kendi şahsi gayretleriyle araştırmıştır. İki yıl süren ve özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve

¹⁰¹ Bid'atçı: İslâm dininde olmayıp sonraki dönemlerde İslâm dinindenmiş gibi İslâm'a sokulan bir takım fikir ve uygulamalara bid'at, bunu yapan kimselere de bid'atçı denir.

İhvân-ı Safâ'nın eserlerine dayanan incelemelerinin sonucunda, önce filozofların görüşlerini ortaya koymak üzere *Makasidu'l-Felâsife* isimli eserini, daha sonra da onların bazı görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için *Tehafütü'l-Felâsife* isimli eserini yazmıştır. Gazzâlî filozofları Dehriyyun, Tabîiyyûn ve İlâhiyyun olmak üzere üç kısma ayırarak ele almıştır.

3. **Bâtıniler:** Bâtıniler, her şeyin zahiri ve bâtini anlamları olduğunu ve hakiki mananın batında gizli bulunduğunu ifade etmektedirler. Zahirle amel etmek insanın helakine, batınla amel etmek ise kurtuluşuna sebep olur.
4. **Mutasavvıflar:** Mutassavvıfları okuyarak ve ilimle anlamayacağını kabul ederek, ilmin yanında amelin de gerekliliğine inandı. Tasavvufun asıl değeri, akıl dışı âleme açılmış bir kalp gözü olmasından, teori ile pratiği birleştirmesinden, hakikati bizzat yaşamış tecrübeden çıkarmasından kaynaklanmaktadır.

Tasavvufa Yönelmesinin Sebepleri

Gazzâlî *el-Munkızu Min ed-Dalâl* isimli eserinde tasavvufa yönelişini şöyle anlatır:

“Sufîlerin Allah'ın yoluna girmiş kimseler olduğunu, onların hayat tarzlarının, en güzel hayat tarzı, yollarının en doğru yol olduğunu, ahlâklarının ahlâkın en güzeli bulunduğunu kesin olarak anladım.” ...Onların dışlarındaki ve içlerindeki bütün hareketleriyle durgunlukları hep nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır. ¹⁰²

Gazzâlî, tasavvuf yoluna yönelince o derece tesir altında kaldı ki bunca çalışma ve incelemelerini terk etti. Yeni hayat onun için, gerçeğin ta kendisi idi.

¹⁰² Gazzâlî, *El-Munkızu min ed-Dalâl*, çev.;; Hilmi Güngör, İstanbul 1990, s. 61.

Gazzâlî, kelimciler, felsefeciler ve Bâtînîleri inceleyip onlardan müspet bir netice alamayınca tasavvufu tetkike yönelmiştir. Mutasavvıfların salt bilgi ile yetinmediklerini bilginin yanında ameli/ibadet/ahlâkı da ön plana çıkardıklarını görmüştür. Bu durum kendisinin tasavvufa yönelmesinde etkili olmuştur. Çünkü tasavvuf, nefsin kötülüklerinden arındırılıp Allah'ı zikir yoluyla kalpten, Allah sevgisinden başka ne varsa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu aynı zamanda düşünce ile fiili birleştiren tek yol idi. Bu da zevk ve yaşamak ile mümkündür. Mutasavvıflar, laftan çok hâl ile meşgul olan kimselerdi. Mutasavvıflara göre nefsin arzularını kırmak, kalbin dünya ile alakasını kesmek, gurur, kibir ve şöhret endişelerini aşmak, sufilerin başlıca faziletlerindendir.

Gazzâlî, soyut düşünce ve mantığın karşısına, yaşanmış tecrübeyi ve zevki koyarak bunu hakikate ulaştıran yegâne yol olarak görmüştür.

Gazzâlî'ye göre tasavvufun değeri, akıl dışı âleme açılmış bir kalp gözü olmasından, teori ve pratiği birleştirmesinden, hakikati yaşanmış tecrübeden çıkarmasından ve ahlâk için tam bir örnek olmasından geliyordu. Hakiki ahlâka ulaşmak ile kesin bilgi ve hakikate ulaşmak arasında fark yoktu.

Gazzâlî için tasavvuf, her şeyden önce imanının yakînine/kesinliğine ulaşmak için bir vasıttır. Çünkü iman, akılla doğmaz ve artmaz. Fakat Allah, onu kulun temiz/temizlenmiş kalbine yerleştirir. Bu açıdan tasavvuf, kalp aynasını temizleyecek ve oraya Allah'ın nurunun yansımaları temin edecek tek vasıttır. Tasavvuf Allah'a giden yoldur. Bu yol marifeti/Allah'ın bilgisini hedef alır. Bir sonraki basamak muhabbet/sevgi basamağıdır. Muhabbet, Allah ile kul arasındaki sevgidir. Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.¹⁰³

Filozofları Eleştirisi

Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalal* isimli eserinde filozofları üç kısma ayırmakta ve onların her birini kendisine göre İslâmî ölçüler

¹⁰³ Gazzâlî, *İhyau Ulumu'd-Din*, çev.: Ahmet Seroğlu, İstanbul 1975, C. I, 558-588.

ışığında değerlendirmektedir. Bununla birlikte onun hücumu, doğrudan doğruya iki önemli Yeni-Plâtoncu İslâm filozofu olan Fârâbî ve İbn Sînâ ile dolaylı olarak da hocaları olan Aristoteles'tir.

Gazzâlî filozofları üç gruba ayırmaktadır:

1. **Dehriyyun (Materyalistler):** Âlemin ezeliliğini savunarak yaratıcıyı inkâr ederler ve ruhun varlığını kabul etmezler. Âlemin ezelden beri var olup ebediyen bu şekilde devam edeceğini ifade ederler.
2. **Tabîiyyûn (Naturalistler):** Yaratıcıya inanmalarına rağmen bedenle beraber ruhun da yok olacağını ve bir daha dirilmeyeceğini kabul ederler. Sonuçta ruhun ölmezliğini ve âhiret hayatını inkâr etmiş olmaktadırlar.
3. **İlahiyyûn (Metafizikçiler):** Diğer iki gruptan tamamen farklı olmakla birlikte dine uygun olmayan bazı görüşleri de vardır. Gazzâlî, ilhadlarının açıkça ortada olduğunu düşündüğü ilk iki grubu hiç değerlendirmeye almayarak ilâhiyyun filozofları üzerinde durmuştur. *Tehafütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* isimli eserinde ne yaptığını çok iyi bilen bir Müslüman teolog olarak ilâhiyyun filozoflarının İslâm'ın öğretileriyle çelişen yönlerini onların terminolojisiyle ve onların sahasında çürütmeye çalışmıştır.

Tehafütü'l-Felâsife'nin temel iddiası, ilâhiyyat meselelerinin çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı bir Müslüman için en doğru tutumun bu meselelerin çözümünde dini açıklamaları kabul etmenin gerekli olduğudur. Gazzali bu eserinde 20 konuyu ele almıştır. Bunlardan on altısı metafizikle onu da fizikle/tabiat felsefesi ile ilgilidir. Bu konulardan onu üzerinde yaptığı değerlendirmede filozofların sapıklığa ve bid'ate düştüklerini, ancak küfre girmediklerini anlatmıştır.¹⁰⁴ Yedi konuda filozofları ispatlamakta

¹⁰⁴ **Gazzâlî Filozofların Bid'at/dine ve felsefeye sonradan sokulan ve batıl / felsefi gerçeklere dayanmayan olan fakat küfrü gerektirmeyen görüşleri.**

1- Filozofların, Allah mücibun bi'z-zatatur, Fâil-i muhtar değildir demeleri .

2- Filozofların, âlem ebedidir demeleri.

aciz bulmuş ve üç konuda da filozofları küfürle/dine ters düşmekle suçlamıştır.¹⁰⁵

Gazzâlî'nin filozofları dinden çıktıkları yolundaki ithamlarıyla ilgili üç mesele şunlardır:

1. Filozofların, haşırın/ölümden sonra dirilmenin ruh ve bedenle birlikte olmayacağı, yani insanın öldükten sonra ruhunun tekrar bedeni ile birleşmeyeceği, yalnız ruhların varlıklarının devam edeceği şeklindeki görüşleri.¹⁰⁶
2. Filozofların Allah'ın küllileri/tümelleri bilip cüzile-ri/tikelleri bilmediği şeklindeki iddiaları.¹⁰⁷

-
- 3- Filozofların, Allah sanii âlemdir, kâinat onun sun'unun/yaratmasının eseridir demeleri hilekârlıktır. Gerçek fikirlerini gizlemek için söylemişlerdir.
 - 4- Filozofların evvel, yani Allah, mahiyetsiz saf vücuttur demeleri.
 - 5- Allah'ın sıfatlarını kabul etmeleri batıldır.
 - 6- Zat-ı Evvel, cins ve fasl altına girmez, demeleri batıldır.
 - 7- Sema, iradesiyle hareket etmektedir demeleri de batıldır.
 - 8- Semavi nefisler bu âlemdeki bütünü bütün cüz'iyatı bilir demeleri de batıldır.
 - 9- Harikulade hâlleri, yani mucize ve kerametleri imkânsız görmeleri batıldır.
 - 10- Beşerin nefis ve ruhların fani oluşunu imkânsız görmeleri batıldır.

105 Filozofların İspatlamaktan aciz oldukları görüşleri

- 1- Filozoflar, âlemin sanii ve yaratıcısını ispat etmekten acizdirler. İmkân delili Allah'ın varlığını ispat etmeye yeterli değildir.
- 2- Filozoflar, Allah'ın bir olduğunu ispat edemezler. Bu konuda sağlam delil getiremezler.
- 3- Allah'ın cisim olmadığını ispattan acizdirler. Bu konuda delilleri yoktur.
- 4- Filozofların görüşleri netice itibarıyla Allah'ın inkâr edilmesi neticesini doğurur.
- 5- Allah'ın zatını bildiğini ispattan acizdirler.
- 6- Allah'ın başkasını bildiğini ispat etmeye güçleri yetmez.
- 7- Sema'nın irade ile hareket etmesinin bir gayesi ve maksadı vardır şeklindeki iddiaları asılsızdır. Bu konuda ispatları yoktur.

¹⁰⁶ Felsefeciler ölümden sonra elem veya zevki nefslerin duyacağını ileri sürüyorlar. Felsefeciler bu iddiayı yaparken, diyorlar ki âlem yani madde kadimdir ve sonludur. Nefsler ise sonsuzdur. Cesetler dirilseydi sonsuz olan nefslere kâfi gelmezlerdi.

Gazzâlî filozofların bu görüşlerini kabul etmiyor ve karşı çıkıyor. Âlemin kadim, nefslerin hâdis olması nefslerin maddeden fazla olmasını gerektirmez. Eğer nefslere fazla olsa bile, Allah o nefslere yetecek kadar madde yaratamaz mı?

¹⁰⁷ Felsefecilerin dediğine göre hadiseler/olaylar değişkendir. Değişimde ilim, maluma/bilinene tabi olur. Malum/bilinen değiştiği zaman ilmin ve onu bilen de değişmesi gerekir. Buna göre Allah cüz'iyatı/tikelleri bilseydi, O'nun değişmesi

3. Filozofların âlemin kadim/yani ezelden beri var olduğu şeklindeki düşünceleri.¹⁰⁸

Varlık Anlayışı

Gazzâlî eserlerinde, filozofların varlık anlayışlarına benzer bir varlık düşüncesi mevcuttur. O, varlıkları, mükemmelden daha az mükemmele doğru sıralamıştır. Gazzâlî âlemi önce, ay altı ve ay üstü âlem diye ikiye ayırmıştır. Ayrıca, yaptığı ikili ayırımla da varlığı, maddi ve manevî nispetlerine göre, ulvî ve süflî, cismanî ve ruhanî, hissî ve aklî, olarak sınıflandırmıştır. Fakat bu ikili âlemler, kesin hatlarla bir birinden ayrılmış değildir.

Gazzâlî bu âlemlerden birincisine mülk ve şahadet, ikincisine gayb ve melekût adını da vermekte ve bu âlemleri Allah'ın irade-siyle kurulmuş, değişmeyen, teemmül yoluyla idrak olunabilen daimi hakikat dünyası olarak vasıflandırmaktadır.

gerekirdi. Allah'ın değişmesi ise muhaldir/mümkün değildir. O hâlde Allah cüz'iyatı bilmez.

Gazzâlî'nin cevabı: ilim, bilenin zatına bir izafettir/ilinti. İzafet değiştiği zaman, zat kendi halinde kalır. Mesela benim solumda bulunan insan, benim sağıma geç-se, değişen ben değilim odur. Diğer yandan eğer ilmin değişmesi âlimin zatında bir şey değiştiriyorsa, ilim çeşitlendikçe zatın da taadüdü/değişkenleşmesi gerekir. İnsanı, hayvanı ve nebatî/bitkiyi bilmek bir insanda çeşitli zatların bulunmasını mı icab ettirir? Üstelik felsefeciler hem Allah'ı, hem âlemi kadim/ezeli sayıyorlar. Ondan sonra da âlemde değişmenin olduğunu iddia ediyorlar. Halbuki aynı iddia-yı Allah hakkında yapamazlar ve yapamıyorlar. Bu onların çelişmeye düştüğünü göstermez mi?

¹⁰⁸ Felsefeciler derler ki; Kadim'den/ezeli varlıktan hâdisin/sonradan yaratılmış varlık çıkması imkânsızdır. Kadim'den âlem çıkmaz, çünkü âlemin vücudu için müreccih/tercih eden yoktur. Bu durumda âlem sırf mümkün olur. Eğer âlem hadis/sonradan olsaydı bir müreccihin bulunması gerekirdi. Eğer bir müreccihin bulunduğu ileri sürülürse o zaman da şu soru akla gelir. Müreccih niçin âlemi baş-ka zamanda değil de, şu anda tercih etmiştir? Eğer Allah başlangıçta ihda-sa/yapmaya/yaratmaya kadir değildi de, şu anda kudret sahibi oldu ise, bu kudret nasıl var oldu? Belki Allah mürid/dileyen isteyen değildi sonra irade ile mürid ol-du denir. Bu irade Allah'ın zatında türeyemez. Zira Allah, hadiseler/olaylar için mahal/merkez olamaz. Allah'ın zatı dışında da iradesi hasıl olamaz. Zira o vakitte Allah'ın mürid olmaması gerekirdi? Sonuç olarak; Allah kesin iradesiyle her şeyi her zaman yapmaya kadirdir. Âlemi ihdas etmek için istediği anı tercih etme kud-retine sahiptir. Eğer Allah bu serbestiye sahip olmasaydı, iradesinin mukayyed olması gerekirdi.

Gazzâlî varlıkları, *Melekût*, *Ceberût* ve *Mülk* âlemleri diye üçlü bir tasnife de tabi tutar. Gazzâlî'ye göre bu sıralama şöyle gerçekleşir.

1. *Mülk Âlemi*

Bu âlemde insanlar ve diğer varlıklar bulunur. Ay ve güneş gibi gök varlıkları da bu âleme dâhildir. Burada zamanî varlıklar, yani dört basit unsur, madde ve cevherler bulunur. Bu duyulur varlıklar, kendi aralarında birtakım mertebelere ayrılırlar. Bu âlemdeki varlıkların en yüksek örneğini, organik ve canlı varlıkların en şerefli olan insan cinsi teşkil eder. Âlem ve içindeki her türlü varlık insan için yaratılmıştır. Bu âlemde mutlak bir düzen ve intizam hâkimdir. Çünkü âlemde madde, ruh, cevher, zaman, mekân ve bütün varlıklar ilk ve asıl varlığın yaratmasından meydana geldiklerinden, hiçbirisi kendi başına buyruk olmaz. Madde gibi cevher de değişmeye tabidir. Hareket ve sükûna tabidir. Bu âleme *şehadet âlemi* de denir.

2. *Melekût Âlemi*

Bu âlemde nefisler, ruhlar ve semâvî akıllar bulunur. Bu âlemde melekler de mevcut olup, göklerin üstündedir ve şehadet âlemine nispetle bu âlem sonsuzdur. Salih nefis, ilâhi nurun aydınlatmasıyla aşağı âlemden çıkarak, semaları geçer ve melekût âlemine yükselir.

3. *Ceberût Âlemi*

Bu âlem, şehadet âlemiyle melekût âlemi arasında bulunur. Gazzâlî, bu âlemi denizle kara arsında hareket hâlindeki bir gemiye benzetir. Burada ne denizin sıkıntılı hâli ne de karanın sükûneti vardır. Gazzâlî'nin ayırdığı bu üç âlemi derece, zaman ve mekân bakımından ayrılış saymayıp, bunları varlığın dereceleri olarak kabul etmek daha yerinde bir hareket olsa gerektir.

Gazzâlî'ye göre, ilk, gerçek ve asıl varlık Allah'tır. Gerçek varlık hiçbir varlığa dayanmaz. Mevcudatın/varlığın Tek en yüce-

sidir. Diğer bütün varlıklar, hadistirler/sonradan var olmuşlardır. O'nun yaratması, kudreti ve iradesiyle meydana gelmişlerdir. Varlıkların kendilerinden olamayan bu şeylerin hiçbirisi, kendi kendilerine var değildirler. Varlıklarının garantisini mutlak varlıktan alırlar. Gazzâlî, ilk varlıktan başka her varlığın hakikatte gerçek varlık olmayıp, bunlar zatları itibariyle sırf yoklukturlar. Varlıklarını yaratıcı olan ilk varlığa nispetle kazanmaktadırlar. Kendilerine ondan hayata gelmesi bakımından, zatlarıyla değil yaratana tabi olarak vardırırlar ve var oluşları kendi zatlarından değil tabi oldukları zattan gelmektedir. O hâlde Gazzâlî, esas olarak iki türlü varlığı kabul etmektedir:

1. Varlığı kendinden olan zaruri varlık,
2. Varlığı ilk ve asıl varlıktan alan mümkün ve hadis varlık.¹⁰⁹

Ahlâk Düşüncesi

Gazzâlî'nin ilmi kişiliğinin en verimli sonuçlarından biri, ahlâk problemlerini ve İslâm toplumunun ahlâki açmazlarını çok iyi görmesi ve bunlara çözümler üreten zengin bir ahlâk düşüncesi ortaya koymasıdır. Nassa/Kur'an ve hadislerin verilerine dayanan gelenekçi ahlâk ile felsefî ve tasavvufî ahlâkı birbirine yaklaştırmış, hatta birleştirmiş olan düşünürün ahlâk sahasındaki en önemli eseri *İhyâ'u ulûmi'd-din*'dir. Ayrıca *el-Mustasfâ*, *Mizanü'l-amel*, *el-Maksadü'l-esnâ*, *Cevâhiru'l-Kur'an*, *Kimyâ-yı Sa'âdet* ve *Mişkâtü'l-envâr* gibi eserlerde de yer yer ahlâk konularını ele almıştır.

Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife* isimli eserinde felsefeyi teorik ve pratik felsefe diye iki kısma ayırmış ve ahlâk ilmini pratik felsefenin bir şubesi olarak ele almıştır. Pratik felsefenin ilk şubesi insanın toplu olarak yaşama zorunluluğunun ortaya çıkarmış olduğu siyaset ilmi (tedbîru'l-müdün) dir. İkinci şubesi, aile bireyleriyle iyi geçinme ve onları yönetme esasına dayanan ev yönetimi (tedbîru'l-men zil)'dir. Pratik felsefenin üçüncü kısmını ise, insanın

¹⁰⁹ Kılıç, *age.*, s.

ahlâki hayatında iyi ve erdemli olması için bulunması gereken özellikleri konu edinen ahlâk ilmi oluşturmaktadır.

Düşünürün ahlâktaki temel kaynağı, Kur'an ve Sünnet'tir. Ayrıca ruh, akıl, mutluluk, siyaset ve fazilet nazariyesinde Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuktan da faydalanmıştır.

Gazzâlî'nin ahlâk anlayışı, antiütilitarist (menfaat gözetmeyen) ahlâk anlayışıdır. Çünkü o, dünyevi faydaları ahlâkın amacı olarak kabul etmediği gibi âhîret nimetlerini de ahlâki yaşayışın zorunlu sonucu değil, Allah'ın lütfu olarak görmektedir. Ona göre laik ahlâk faydacılık, egoizm ve izafilikten kurtulamazken, dine dayalı ahlâkta önemli olan amaç değil buyruktur.

Gazzâlî, ahlâki değerlerin fiillerin değişmez nitelikleri olup olmadığı konusunu tartışmış ve sonuçta iyilik ve kötülüğün fiilin kendisinde değil, yöneldiği gayede olduğu sonucuna varmıştır. Bu gaye dünyevi olamaz. Çünkü hem insanların dünyevi gayeleri çeşitlidir hem de onlar bu gayelere ahlâk dışı yollardan da ulaşabilirler. Dolayısıyla da ahlâkın gayesi uhrevî/ahrete yönelik olmalıdır. Fakat bu gayenin tecrübe ile bilinmesi imkânsızdır. Ölüm ötesi ancak nübüvvet nuru/peygamberlerin haber verdikleri ile bilinir.

Gazzâlî, fazileti şöyle tarif eder: “İki şey bir nitelikte ortak olmakla beraber, bunlardan biri fazla olarak bir nitelik daha taşıyorsa onun diğerine göre üstün olduğu söylenir. Bu fazlalık o şeyin yetkinliğinde ise bu da bir üstünlüktür.”

Gazzâlî'nin bu tarifinde öne çıkan husus; “bir şeyin diğerine göre üstünlüğü”dür. Bu üstünlük maddi ve bedensel değil, manevi bir üstünlüktür. Yani fazilettir. Fazilet, insanı ahrette Allah'a kavuşma ve mutluluğa vesile olmasında vesile olacak en önemli vasıta. Zira bir insan için en büyük mutluluk Allah'a kavuşmadır. Bunun için Eflatun ve Aristoteles'ten beri bilinen geleneksel fazilet anlayışındaki dört fazilet, Gazzâlî tarafından da benimsenen faziletlerdir. Faziletlerin karşısı ise reziletlerdir. Bu dört temel fazilet ise şunlardır:

Hikmet,

İffet,

*Şecaat ve
Adalet.*

Gazzâlî bu temel faziletlerle, ahlâk eğitiminin imkânı ve metotları gibi konularda filozoflardan ayrılarak ayet ve hadisler ile İslâm büyüklerinin görüşlerine başvurmuştur.¹¹⁰

Gazzâlî, ahlâkın en önemli ilimlerden biri olduğunu vurgular. Ahlâka dair bir araştırmanın nefsin güçlerinin ve özelliklerinin bilinmesi ile başlamak gerektiğini vurgular. Bu bilgi, aynı zamanda Allah'ın bilgisinin başlangıcıdır.

“Nefsini Bilen Rabbini Bilir.”

Gazzâlî nefs konusunda Aristoteles ve İbn Sînâ çizgisini takip ederek, bitkisel nefs, hayvani nefs ve insanî nefis olarak ele alır. Nefsin teorik ve düşünme gücü olmak üzere iki önemli gücüne vurgu yapar ve bizim tek görevimiz, nefsimizi arındırarak ve saf ve katışık-sız kılarak nefsimizi ilahi bilgileri almaya hazır hâle getirmektir.

Gazzâlî, nefsin şeytani eğilimlerini kontrol altına almak için bir dizi pratik kurallar geliştirir. Bunların başında da Riyazet ve Mücahede gelir. Riyazet ve Mücahede; en kısa anlamıyla metotlu bir şekilde nefis ile mücadeleye girmek, onun kontrolsüz ve sınırsız arzularını dizginlemek demektir. Gazzâlî bunu tasavvufi terbiyenin ve ahlâki değerlerin olmazsa olmazları arasına koyar. Bununla hedef, nefsin arındırılması ve ahlâki yönden olgunlaştırılmasıdır.

Gazzâlî'nin nefis eğitiminde önce nefsi kötü alışkanlıklardan ve kötü huylardan arındırmak, sonra da nefse iyi erdemleri yerleştirmektir. Bunlar da Hz. Peygamber'in edep ve ahlâkıyla öğrenilir ve uygulanır. Bunan yanı sıra, filozofların formüle ettiği dört ana erdem (hikmet, iffet, şecaat, adalet) ilkelerini de göz ardı etmez. Bunlar iki zıt arasında orta noktadır. Bu orta nokta ciddi manada kıldan daha ince kılıçtan daha keskin bir noktadır. Kur'an-ı Kerim buna “orta yol” ve “doğru yol” demiştir.

¹¹⁰ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 137 vd.; Çağrı, “Gazzâlî”, DİA, İstanbul 1999, XIII, 500-504; Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 2013, s. 197 vd.

Gazzâlî'ye göre nefsin kötülüğü, emredici güçlerinden ve kötü ahlâktan kurtulmak için sürekli Allah'a yönelmelidir. Onun yol göstericiliği ve merhameti olmaksızın kimse reziletlerin risklerinden kendini koruyamaz.

Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesinin köşe taşı, nefsi Allah'ı arayışa bağlamaya yönelik mistik teşvik ve tembihtir.¹¹¹

¹¹¹ Fahri, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev.: M. İskenderoğlu, A. Arkan, İstanbul 2004, s. 267.

Bir Fikir vermesi açısından, Ahlâkın pratik değerini ortaya koyan Gazzâlî'nin EYYÜHEL VELED/Ey Oğul, isimli eserinin bir özetini burada sunmak istiyoruz. İmam-ı Gazzâlî'nin eğitim ve ahlâk üzerinde getirmiş olduğu yenilik, ahlâki özünden uzaklaşma yoluna girmiş olan insanları ahlâkî eğitime tabi tutmuştur. Birçok dünya diline çevrilen, UNESCO tarafından da yayınlanan *Ey Oğul*, Batı'da ve Doğu'da okuma rekoru kıran bir eserdir. Bu çeşit çalışmaların tamamında olduğu gibi, İmam-ı Gazzâlî'nin bu eserinin baş kısmında iman ve İslâm'ın esasları ile birlikte, ibadet konulan işlenmektedir. Ancak biz sadece ahlâkî bölümleri ve insan eğitimine yönelik kısımları aldık.

Allah'tan kork

Ey oğul! Allah'tan nasıl korkulması gerekiyorsa öyle kork. Ona kulluk görevini gereği gibi yap. Haram kıldığı şeylerden mümkün olduğu kadar kaçın. Allah'ın sadete uzanan yolundan ayrılma. Hayatını düzene sokan emirlerini sakın ihmal etme ki, yaşayışın sıhhat bulsun, gözlerin aydın olsun. Çünkü gizli ve kapalı hiçbir şey Allah'tan gizli ve kapalı değildir.

Babana itaat et

Ey oğul! Senin hayatını renk katmak için güzel belgeler koydum. Onları korur ve dediklerime kulak verir, günlük yaşayışını ona uydurursan hükümdarların gözleri ve gönülleri sana karşı ilgiyle dolup taşacaktır. O hâlde şu anda da, bundan sonra da babana itaat et.

Boş sözden uzak dur

Ey oğul! Aklının hemen kabul etmeyeceği şeyi söyleme. Lüzumsuz lâftan, çok gülmekten, şaka ve alaya almaktan, din kardeşinle tartışmaktan sakın. Böyle yapmak saygıdeğerliği götürür, kin ve düşmanlık kapılan açar.

Ağırbaşlı ol

Ey oğul! Ağırbaşlı, terbiyeli, saygılı ve nezaketli olmaya çok dikkat et ve itina göster. Ancak böyle yaparken gurura kapılma. Sonra senden bu sıfatla söz edilir. Halka tepeden bakma. Sonra senden bu sıfatla bahsedilir.

Herkese hoşnut davran

Ey oğul! Dostuna da düşmanına da hoşnutluk göster. Başkasına eza ve cefa etmekten kendini alıkoy ve bunu onlardan korkup ürktüğün için de yapma. Sadece iyi bir huy olduğunu düşünerek öyle davran.

Orta yolu tut

Ey oğul! Bütün işlerinde orta yolu tut. Çünkü işlerin en hayırlısı orta yoldur. Az konuş. Karşılaştığın her Müslümana selâm ver.

Yürüyüşüne dikkat et

Ey oğul! Ölçülü adımlarla yürü, ayaklarını yerde sürükleyerek yürüme. Sağa sola

baka baka yürüme. Etrafı rahatsız ederek, başını şunun bunun kapısına doğru döndürme.

Toplantılarda şunlara dikkat et

Ey oğul! 1. Uğradığın bir toplantıda yer alanların üzerine dikilip durma. 2. Sokak ve caddeleri meclis gibi kullanma.

3. Dükkânları sohbet yeri olarak seçme. 4. Fikrî tartışmada kendini haklı çıkarmak için inat gösterme. 5. Edep ve terbiyesini yitirmiş patavatsız kimselerle tartışma. Bir hüküm verirken "şahsî görüşümdür" de. 6. Birşeyi veya bir adamı överken aşırıya gitme. 7. Bir mecliste oturmak istediğin zaman bağdaş kurup otur. 8. Sakın parmak çatlatma

9. Sakalınla oynama 10. Yüzüğünle meşgul olma. 11. Oturduğun bir yerde, bulunduğun bir toplulukta dişlerini kürdan ve benzeri şeylerle temizlemeye kalkışma. 12. Burnunla oynama 13. Parmağını bumuna sokma. 14. Yüzüne sinek konarsa yavaşça onu kovmayı ihmal etme. 15. Esnememeye dikkat et. 16. Halkın seni hafife alacağı söz ve davranıştan sakın.

17. Bulunduğun topluluk yol gösterici olsun. 18. Sözlerin çok kıymetli bir nesne gibi paylaşılsın. 19. Güzel sözlerle kulak ver. 20. Konuşulan bir sözün tekrar edilmesini isteme. Bu, onu dinlemediğini gösterir.

Fırsatları kaçırma

Ey oğul! Fayda sağlayacak fırsatları kaçırma. Muhtaç olduğun şeylere iyice sahip çık. Görülmesini acele ettiğin işlerinde dikkatini başka taraflara dağıtma. İçinde bulunduğun toplumun âdet ve geleneklerine saygılı ol. Âhirette seni rüsva edecek/utandıracak çirkin âdet ve geleneklerden sakın. Birşeyin neticesini iyice düşünüp hesaba katmadan yapmaktaki acele etme.

Soysuz adamlarla tartışma

Ey oğul! Soysuz adamlarla tartışma. Sonra onun kötü arzularını kendine çekmiş olursun. Namus ve şerefini koruyan insanlara herkes izzet ve ikramda bulunur. Böyle kimseler halk tarafından itibar görür. Hakkı bilmek, doğruluktan gelen bir fazilettir. Kendini zavallı ve fakir göstermeye çalışan kimse hakarete uğrar.

Az kelime ile çok şey anlat

Ey oğul! Bir meseleyi yazarken gereksiz kelime kullanma. Az kelimeyle çok şey anlatmaya çalış. Sonu gelmeyecek arzular peşinde koşmak, sapıklıktır. Başkasını kınayan ve hep kusur söyleyen adamın dostu olmaz. Din süslerin en güzeldir. Kuru gürültü, boş yere vakit harcamaktır. Sarhoşluk insanlıktan uzaklaşıp şeytanlaşmaktır. Yapılan bir akdi bozan kimse sırtına bir kin yüklenmiş olur. Yumuşak söz büyüklerin ahlâkindandır.

Dostunu iyi seç

Ey oğul! İki çeşit dost ve kardeş vardır. Biri, başına bir bela geldiği zaman seni korur; diğeri de mutluluk ve ikbal günlerinde senin dostundur. Belâ gelip ikbalden düştüğünde dostluk yüzünü gösteren kardeşi hakiki kardeş ve dost bil ve dostluğunu korumaya çalış. Saadet günlerindeki dostu pek güvenme. Sıkıntılı günlerinde dostluk bağını uzatmıyorsa, onu düşmanların düşmanı bil.

İnsanları iyi tanı

Ey oğul! Heveslerine ve nefsine uyan aşağılık çukuruna yuvarlanır. Zarif görünüm-lü insanlar fazla ilgini çekmesin, dış görünüşe pek aldanma. Çünkü insan, kalbiyle, düşüncesiyle ve diliyle adamdır, kıyafetiyle değil. İnsan iki küçük et parçasıyla öl-

çölür: Kalbi ve dili. Öyleyse insanların bu iki değerinden faydalanmaya çalış; gerisi et, kan ve kemiktir.

Fitneden sakın

Ey oğul! Düşman ülkesinde de olsan fitne ve fesat çıkarmaktan sakın. Kendinden aşağı kimselere karşı çoluk çocuğunu, şeref ve itibarını yaygı yapma. Malını kendinden fazla kıymetli ve üstün tutma.

Fazla konuşma

Ey oğul! Fazla konuşma. Sonra bulunduğun toplulukta taşınması güç bir yük olursun. Seninle beraber oturana karşı alicenap davran. Yanına oturmak isteyene güzel, nazîk, hareket et. Başkasının gözüne dikkatle bakıp durma.

Tartışmada şunlara dikkat et

Ey oğul! 1. Birisiyle tartışırken vakar ve efendiliğini elden bırakma. 2. Bilgisizliğini ortaya koyma. Bu konuda aceleci olma. 3. Delillerini getirirken çok iyi düşün. 4. Tartıştığın kimseyle aranda hakem olarak yumuşak huyunu gör. 5. Elinle ve parmağınla fazla işarette bulunma. 6. Fazla heyecanlanıp yüzün turp gibi olmasın. 7. Şakakların terlemesin. 8. Karşıdaki adam sana ölçüsüz davranır, küstahlıkta bulunursa sen de nezih ve ağırbaşlı davran. 9. Seni kızdıracak olursa, yine ölçülü konuşmaya çalış, kendi şerefini düşün.

Konuşurken şu noktalara dikkat et

Ey oğul! 1. Söz verdiğinde onu mümkün olduğu ölçüde yerine getir. 2. Konuştuğunda ancak doğruyu söyle. 3. Sağirlara seslenir gibi konuşma. 4. Dilsizlere hitap eder gibi sesini kısma. 5. Makbul söz söyle, güzel konuşmaya çalış. 6. Seni dinleyenin olduğu takdirde konuş. 7. İlgi duyulmayan yerde konuşma. 8. Halkın kabul etmeyeceği ve garip karşılayacağı olaylardan söz etme. 9. Bazı sözleri devamlı olarak tekrarlayıp durma: "Yani, ondan sonra, evet evet evet, hayır hayır hayır" ve benzeri gibi...

Büyüklerin sofrasında dikkatli ol

Ey oğul! Büyüklerle bir sofraya oturduğın zaman fazla su isteme. Etin kemiği ile fazla meşgul olma. Hiçbir yemeği ayıplama ve sofradaki hiçbir yiyeceği küçümseme. Sonra sofrası sahibini üzmüş olursun.

Gözü aç ve savurgan olma

Ey oğul! Kendini iyice sıkıntıya sokmuş bir miskin gibi gözü aç; mal kıymeti bilmeyen, ilerisini görmeyen bir sefiğ gibi savurgan olma. Sana ait hakları belirle. Dostuna saygılı, düşmanına insafli ol. *Ey oğul!* Allah'ın verdiği nimete daima şükret.

Fakirlere ihsan et

Ey oğul!

Cenâb-ı Hakkin ihsan buyurduğu nimetten fakirleri ve muhtaçları hissedar etmek şükürdür. Eğer kapına bir fakir gelirse, onun kalbini hoş et, öyle gönder.

Sadakayı gizli ver

Ey oğul!

Sadaka verirken gizli vermek, kendine bir musibet geldiğinde bağırıp çağırarak, yaygara yapmayarak gizlemek gerekir.

Bir günah işlediğinde ceza gelmeden hemen tevbe et. Sadaka vermek sıddıklar nişanıdır. Onlar sıddıklar zümresindendir.

Tamahkâr olma

Ey oğul!

Tamahkâr olma. Kalbin katı ve kara olur. Çok mal arttırmak için hasislik etme.

Salih insanların sohbetinde bulun

Ey oğul!

Âlimlerin ve sâlih insanların sohbet ve meclisinde bulunmayı elden bırakma. Peygamber Efendimiz bir hadislerinde şöyle buyurmuşlardır:

"Bir kimse ulema ve salihlerin meclis ve sohbetine giderse. Cenab-ı Hak o kimse-nin herbir adımına karşılık kabul olunmuş bir hac sevabı ihsan eder." Âlim ve sâlih zatlar Allah'ın dostlarıdır. Onları ziyaret edenin sevabı Allah'ın evini ziyaret edenin sevabı gibidir.

Dargınları barıştır

Ey oğul! Dargın ve kûsulü olanları barıştır ki, sen de yarın Kıyamet gününde mes-rur/mutlu ve şad/huzurlu olasın.

Merhametli ol

Ey oğul! Cenab-ı Hak şefkati ve merhameti sebebiyle Musa Aleyhisselâma peygamberlik verdi. Ey oğul! Sen de şefkat ve merhameti elden bırakma ki merteben yüce olsun. Yeryüzünde olan mahlûkata merhamet eyle. Resul-i Ekrem Efendi-miz (a.s.m.) şöyle buyurmuştur: "Yâ Ebâ Hüreyre! Yeryüzünde olan mahlûkata merhamet eylesen, Allah da sana merhamet eder."

Anne-babanın rızasını al

Ey oğul! Anne-baban yaşlanınca elinden geldiği kadar onlara yardım et. Çünkü ebeveynin, sen küçükken türlü türlü zahmetini çektiler. Devamlı onların hayır du-asını al. Beddua ederlerse dünyanın da, âhiretin de yıkılır. Anne-babanın rızası Al-lah'ın rızasıdır. Onların öfkelenmesi Allah'ın gazabıdır. Resulullah Efendimiz (a.s.m.), "Cennet onların ayağı altındadır" buyurmuştur. Bir hadiste şöyle buyur-muştur: "Anne-babasına iyilik edenin, onların gönlünü alanın ömrü bereketli ve uzun olur. Yarın kıyamette azap görmez."

Yakın akrabalarına iyilikte bulun

Ey oğul! Amcan ve halan baban hükmündedir, teyzen ve dayın da ana hükmünde-dir. Onlara anne-babana ettiğin hürmet gibi hürmet et. Hayır, dualarını almaya ça-lış, sakın ihmal etme.

Hocana hürmet et

Ey oğul! Hocana tazim ve hürmet et. Çünkü hoca hakkı ana-baba hakkından fazladır. Ana-baban dünyanı mamur ederken, hocan âhiretini mamur eder. Onun içindir ki, hocaya hürmet, ana-babaya hürmetten efaldır. Hocanı gördüğün zaman elini öp, hürmet et, diz çöküp edeple otur. Senden bir isteği olursa, kendi işini bırak, önce onun işini gör. Eğer fakir ise elinden geldiği kadar yardım ederek hayır duasını al. Çünkü hocanın talebesine duası, ana-babanın evladına duası gibidir.

Kardeşinin ayıbını gizle

Ey oğul! Mü'min kardeşinin bir ayıp ve kusurunu görürsen onu gizle, ifşa edip yayma. Resul-i Ekrem (a.s.m.) şöyle buyurmuştur: "Kim bir mü'min kardeşinin kusurunu görür de, halkın yanında onu rûsvay etmezse/utandırmazsa, Allahü Taâla Kıyamet gününde onun ayıplarını örter, mahşerde halkın huzurunda rûsvay etmez."

Hayırlı işlerde devamlı ol

Ey oğul! Hayırlı amellerinde sebat et ve işlemede devamlı ol. Birgün yapıp birgün terk etme. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Allah katında en sevgili amel, daimi yapılan ameldir. Daimi yapılan amel kişiyi maksuduna ulaştırır."

Anne babana karşı gelme

Ey oğul! Anne-babana karşı gelme. Gönüllerini kırma. Kalplerini incitme. Bir kimseden anne-babası razı olmazsa o kimse için Cehennemden iki kapı açılır. Bir kimsenin anne-babası zâlim olsa bile onlara karşı âsi olmamalıdır.

Ey oğul! Anne-baban sana darılırsa, sen onlara karşı gelme. Ana-baban bir iş buyururlarsa o işi çabucak yap ki, sana beddua etmesinler. Eğer sana darılırlarsa onlara karşı kafa tutma. Ellerini öpüp hiddetlerini teskin et

İzzet-i nefsinı koru

Ey oğul!

Fakirlere karşı mütevazı ol. Zenginlere karşı zillet gösterme. İzzet-i nefsinı koru.

Kimseyi incitme

Ey oğul! Âhirette selâmet istersen kimseyi incitme.

Mü'min kardeşini sevindir

Ey oğul! Mü'min kardeşini sevindir. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur:

"Bir kimse dünyada bir mü'min kardeşim sevindirirse, Cenab-ı Hak kıyamet gününde onun kalbini ferahlatır."

Mü'min kardeşinin ihtiyacını gör

Ey oğul! Elinden geldiği kadar mü'min kardeşinin ihtiyacını gör.

Küçük ve büyük kardeşine güzelce davran

Ey oğul! Eğer kardeşin senden küçük ise, ona edep ve terbiyeyi öğret. Okut ve tahsil yapmasını temin et. Tatlı sözlerle öğüt ver, fena hallere düşmesine mâni ol. Şayet kardeşin senden büyükse, ona saygı ve hürmet göster, sözünü dinle, anlatıklarına kulak ver. Âhret kardeşine ise tazimde kusur etme. Senden bir hacceti/isteği varsa, çabuk yerine getir. Çünkü ana-baba bir kardeşten âhret kardeşin daha hayırlıdır.

Yiyip içerken şunlara dikkat et

Ey oğul! 1. Sofraya oturmadan önce ellerini yıka. 2. Sağ dizini dikip sol dizinin üzerine otur. 3. Tabagın ortasından değil, kendi önünden ye. 4. Sofrada sağa sola eğilerek yanındakileri rahatsız etme. 5. Ağzında lokma varken konuşma. 6. Ağzındaki lokmayı kimseye gösterme. 7. Etrafına çok bakma. 8. Ekmeği ısırp yemeğe batırma. 9. Vücudunun rahatını istersen az ye ve az iç. 10. Su içerken acele ile bardağı dikerek, hort hort içme. Vücuda zarardır. Yavaş yavaş arada nefes alarak iç. 11. Ayakta su içme. Sıhate zarardır. 12. Terli iken su içme.

Çarşı pazarda şunlara dikkat et

Ey oğul! 1. Çarşı pazarda yürürken kimseye omuz vurma, incitme. 2. Kimse ile alay etme. 3. Meydanda yere sümkürme ve tükürme. 4. Elle çekişip kavgaya etme. 5. Sattığı şeyi geri getirirlerse al. 6. Yalan söyleme. 7. Kimseyi aldatma.

8. Dükkânını erken aç, geç kapa ve kaparken Besmele çek ve "La havle velâ kuvvete illâ billahî"l-aliyyilâzîm"i oku.

9. Halkla tatlı konuş. 10. Yenecek bir şey alırken sahibinin izni olmadan alıp tatma. 11. Aldığın yiyeceği evine açıktan götürme. "O nedir?" diyene tattır.

Arkadaşlık hukukuna riayet et

Ey oğul!

Bir kimseyle yol arkadaşlığı yaparsan onun ayağınca yürü, hızlı yürüme.

Öteye beriye sapma.

Yol arkadaşını bırakıp da bir tarafa savuşma. Bir işle meşgul olup da bekletme.

Arkadaşlık hakkını ve onun alışkanlıklarını gözet ki, senden hoşnut olsun.

2.1.6. Ahlâkçı Düşünür, Üçüncü Öğretmen: İbn Miskeveyh

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Ebû Ali künyesiyle anılan ve tam adı *Ahmet bin Muhammed bin Ya'kûb bin Miskeveyh*dir. 932 yılında Rey kentinde dünyaya gelmiştir. Hayatı hakkında pek fazla bir bilgiye sahip olmadığımız İbn Miskeveyh, İslâm dünyasında sıklıkla rastlanan devlet adamı filozof geleneğinin örneklerinden biridir. Nitekim Büveyhî hanedanının vezirlerinden Mühellebî (öl.963), onu danışman olarak yanına almıştı; söz konusu bilgin vezirin, onun aynı zamanda bir tarihçi olarak yetişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Mühellebî'nin ölümünden sonra Bağdat'tan ayrılıp doğduğu kent olan Rey'e dönen İbn Miskeveyh, burada iki yıl kaldıktan sonra, vezir İbnü'l-'Amîd'in isteği üzerine onun kütüphanesinin müdürlüğünü ve defterdarlık görevini üstlenmek üzere Bağdat'a dönmüştü. İşte bu sıralarda felsefeyle ilgilenmeye başlayan İbn Miskeveyh, Fârâbî Okulu'na mensup bir filozof olan Ebû Süleyman es-Sicistânî ile tanışarak ondan mantık ve felsefe dersleri almıştı. O, devletteki resmî görevlerini sürdürdüğü sıralarda, şair

Ondan ayrılacağın vakit helâlleşip veda et ve elini sık.

Hasta ziyaretine git

Ey oğul! Hastanın halini hatırını sormak görgü kuralıdır. Hastayı ziyaret ettiğin zaman odasına habersiz girme. İçeri girerken selâm ver, hastanın sağ yanına oturup elini okşa. "Neren ağrıyor, hastalığın nedir, şimdi nasılsın?" diye sor. "İnşallah geçer" diye teselli et ve ümitlendir. Hastanın yanında çok oturma. İhtiyacı varsa elinden geldiği kadar yardım et. Eğer hasta ağır ve kendini bilmiyor veya doktor, kimse ile görüşmesini yasaklamışsa odasına girme, ev halkından haber al veya bir adam gönderip sordur: Hasta ziyareti insanî bir vazife olduğu gibi, sünnettir ve sevabı çoktur.

Cenazeye katıl

Ey oğul! Akrabandan, dostlarından veya memleketin ileri gelenlerinden biri vefat ederse cenazesine katıl. Cenaze sahibine, evlat ve akrabasına orada hazır bulunanlara selâm ver. Vefat eden fakir ise cenaze masraflarına yardım et. Cenazeyi yaya olarak takip, etmek sünnettir. Mazeretin yoksa mezara kadar yaya git. Cenazeye katılamıyorsan ailesine mektup yazarak başsağlığı bildir. Cenazede bulunmak ve cenaze namazını kılmak çok büyük sevaptır.

İbnü'l Haccâc, filozof et-Tevhidî, hekim İbnü'l Hammâr, mantıkçı İbn Zur'a ve matematikçi el-Buzcânî gibi âlimlerle tanışarak bir yandan araştırmalarını sürdürmüş, bir yandan da esas itibarıyla etik alanında eser vermeye başlamıştır.

Doksan yıllık bir ömrün ardından 1030 yılında ölen İbn Miskeveyh, günümüze sadece beş tanesi ulaşan yirmi beş felsefe eseri kaleme almıştı. Bu yirmi beş eser tarihten felsefeye, matematikten tıbbı kadar hemen hemen bütün disiplinleri kapsamakla birlikte, o daha ziyade bir tarihçi, filozof, ama özellikle de **ahlâk, düşünürü** olarak dikkat çeker.

İslâm düşünce tarihinde Aristoteles (384-322) ve Fârâbî (870-950)'den sonra *el-Mu'allimu's-Sâlis* (Üçüncü Muallim) (Üçüncü Büyük Filozof) ismiyle şöhret bulan bir filozoftur. Biz-zat felsefenin içinde başlıca dikkat çeken ve asıl kendisine ün kazandıran yönü, oldukça iyi inşa edilmiş ahlâk nizamında, pek çok yönden ilk olma özelliği taşıyan bir nitelikte pratik ahlâkı ilk ele alan bir filozof olmasıdır. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk* isimli eseriyle asırlar boyunca Müslüman ahlâkçıları etkileyen dikkate değer çok önemli bir eser kaleme almıştır. Platon (427-347), Aristoteles ve Plotinus (202-270)' un felsefî sistemleri ile İslâm felsefesi ve ahlâkı arasında uygun uzlaşma noktaları arayan İbn Miskeveyh'in temel problemi, Hakikat'in Bilgisi ve mutluluğu sağlayacak doğru hayat şekillerinin ne olması gerektiğidir. Bu temel problemlerden hareketle Yunan filozoflarının ahlâk görüşlerinin yanı sıra, Kindî (801-873) ve Fârâbî'nin düşüncelerinden de istifade etmiştir.

İbn Miskeveyh, Ahlâk düşüncesinin yanı sıra, varlık düşüncesi hakkındaki orijinal görüşleriyle de dikkat çekmektedir. *el-Fevzu'l-Esğar* adlı eserinde Yeni Platonculuğun mahiyeti hakkında oldukça önemli ve farklı yorumlar yapmıştır. Bu düşünce akımının Tanrı ve âlem hakkındaki görüşleri ile İslâm düşüncesini uzlaştırmanın yollarını aradığı görülmektedir. Bu konuda ne kadar başarılı olduğu tartışmalı olmakla birlikte onun, âlemi yoktan yaratan Tanrı ile Bir'den zorunlu taşma sonucu varlığın meydana gel-

diği tezini ortaya koyan Yeni Eflatunculuğu birleştirmeye çalıştığı, âlemin yaratılışını sudûr ile açıklayan İslâm filozoflarının yaşadığı sıkıntıları görmezden geldiği anlaşılmaktadır.¹¹² İbn Miskeveyh'e göre Tanrı, faal aklı, nefsi ve semavâtı bir anda meydana getirmişken, İslâm filozoflarının Yen Eflatuncu sudûr anlayışlarında ilâhî sudûrun bir neticesi olarak, genellikle varlık aşamalar hâlinde ortaya çıkmaktadır. İbn Miskeveyh varlık aşamalarını ele alırken, her varlığın kendi varlık düzleminde kendini geliştirmeye ve bir tekâmül süreci ile birlikte en mükemmel varlık olmaya çabaladığına dair kurduğu tekâmül nazariyesi ile ahlâk arasında da bir bağ kurmaya çalışmıştır.

İbn Miskeveyh yorumcuları, onun esas itibarıyla Tanrı'nın var oluşunun kanıtlanması, Tanrı-evren ilişkisi ve kozmik varlıkların oluşturduğu hiyerarşi gibi konular etrafından dönen metafiziğinin Yeni Eflatunculuğun özel bir versiyonu tarafından şekillendiğini söylerler.

el-Hikmetu's-Sâriye/Akıcı Hikmet Kavramı

İbn Miskeveyh, kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin varlığını kabul etmiştir. Arzın merkezinden en üst gök cismine kadar kozmik varlık, bir bütünlük arz etmektedir. Bu bütünlüğü sağlayan şey ise çeşitli varlık mertebelerinin âleme sirayet etmiş olan ilâhî hikmete uygun bir yapı sergilemesidir. Bu mertebeleniş, en aşağı varlıklardan başlayarak bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler olarak devam etmektedir. Dolayısıyla buradaki yükselişte, basitten karmaşığa ve fizik olandan metafizik olana doğru bir yükseliş söz konusudur. Metafizik âlemden en yüksek oranda bilgi alan beşeri varlık olan Peygamberliği varlık mertebeleri üzerine inşa ederek bir anlamda varlıkların seçilme ve yükselme sürecinde peygamberlerin durumlarını da ele alan filozofumuz, insanlığın ulaşabileceği son noktanın burası olduğunu savunmaktadır. Bu

¹¹² Leaman, Oliver, "İbn Miskeveyh", *İslâm Düşüncesi Tarihi I-III*, içinde, edit.: S.Hüseyin Nasr, O. Leaman, çev.: Şamil Öcal., H. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007, C. I, s. 300; Saruhan, M. Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara 2005, s. 49.

sınıflandırmada insanın aklından dolayı diğer varlıklardan ayrıldığını ve nâtık nefsini kullandığı ölçüde insanın varlık mertebesindeki asıl yerini alacağını belirtmiştir. Çünkü burada vurgu yapılan asıl şey, insanda var olan akletme ve idrak gücüdür.

İbn Miskeveyh'in varlık mertebeleri düşüncesi yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru akan iki yönlü külli bir akış söz konusudur. Filozof buna *el-Hikmetu's-Sariye* adını verir. İbn Miskeveyh'te bu akış ve evrim iki şekilde kendini tamamlar.

Birincisi; Mutlak Varlık'tan aşağıya doğru feyz yoluyla inen sıralamada yer alan ve varlığını İlk Varlık'tan alan varlıklar olup oluş ve bozuluşun olmadığı âlemi sıralamıştır.

İkincisi; oluş ve bozuluş âleminde aşağıdan Mutlak Varlığa doğru sıralanan ve hem kendi içinde hem de türler arasında gittikçe daha mükemmele doğru sıralanan üç aşamada insan mertebesine kadar yükselen bir âlemdir.

İbn Miskeveyh'in "*Varlık Dairesi*" adı verdiği bu sıralama, bir noktadan harekete başlayıp aynı noktada sona eren çizgidir. Varlık dairesi çokluğa birlik kazandıran bir dairedir. Aynı zamanda her varlık türü, kendi varlık düzleminde bağımsız olarak birbirine dönüşmeksizin külli/tümel ruhun akışı ve çeşitli kategorilerde tekâmülünden ortaya çıkmıştır. Bu daire Yaratıcı'nın birliğini, O'nun hikmetini kudret ve varlığını göstermektedir.

Mükemmelden Daha Az Mükemmele İniş Süreci

1. Faal Akıl

İbn Miskeveyh'e göre, "Asıl Varlık" kaynağından ilk sudûr eden ilk varlık, faal akıl adını verdiği İlk Akıl'dır. Bilindiği gibi faal akıl, İslâm filozoflarının varlık mertebeleri anlayışında, semavî varlıklar arasında son sırada yer alan maddenin var olması için bir sebebin bulunması gerektiği görüşünden hareketle ortaya çıkmıştır. İslâm filozoflarına göre faal aklın, ay altı âlemde iki ayrı fonksiyonu vardır:

Birincisi; ay altı âlemdeki maddî âlemin sebebidir.

İkincisi ise; bütün canlı varlıkların nefsleri de dâhil olmak üzere maddede görülen biçimlerin sebebi oluşudur. Yani faal aklın Allah'tan aldığı akıldan, onu akletmesinden, insana ait akıl ve onu düşünmesinden madde ve maddeye bağlı eşya oluşmaktadır. Bu son akıl sayesinde faal akıl bölünüp çoğalabilen aklî cevherleri kapsar.

Filozofların düşüncelerinin aksine İbn Miskeveyh, ilk sudûr eden akla, faal akıl dediğini görmekteyiz. Faal akıl, varlığı tam, ebediyen baki, tek bir hâl üzere sabittir. Feyzin ona ebediyen ilişkisi münasebetiyle değişmezdir. Zira ona feyiz veren varlık ezeli olduğundan varlığı geniştir. Bu nedenle faal akıl, kendisinden aşağıda olan varlıklara göre ebedî, varlığı tam ve mükemmeldir. Kendisine varlık verene göre ise, zorunlu olarak nâkıstır. Hâsılı İbn Miskeveyh'e göre faal akıl, ay altı âleme mükemmellik getiren, kendi başına fiili âlemdeki her şeye ulaşan, Yüce Ruh'tan ve meleklerden, herhangi bir beşerî öğretime gerek duymadan bilgi alan bir varlıktır.

2. Nefs

İbn Miskeveyh'e göre nefis, mertebeli sıralamada ikinci sırada yer alır. Nefsin varlığı aklın varlığı vasıtasıyla gerçekleştiği için akla nispetle varlığı noksanıdır. Kendisinden aşağıda yer alan tabii cisimlere nazaran ise mükemmeldir. Nefsin en önemli niteliği akla benzemeye çalışması ve mükemmelleşmeye olan iştiağıdır. Bunun sonucu olarak da harekete ihtiyacı duymaktadır.

3. Felekler ve Semavî Varlıklar

Felekler nefis vasıtasıyla ortaya çıktığı için nefse izafetle varlığı noksan, kendinden aşağı varlıklara nazaran mükemmeldir. Bu nedenle cisminin güç yetirebildiği harekete muhtaçtır. Semavi varlıkların hareketi, dairesel hareket olup Mutlak varlığın kendisi için takdir ettiği daimi varlığı tamamlayıcıdır.

4. Cisimler

Cisimler âlemi, varlık mertebeleri sıralamasının en alt mertebesinde yer alır. Bu mertebe aynı zamanda tekâmül mertebelerinin de zeminini oluşturur. İbn Miskeveyh, cisimler âleminin varlığının felekler, semavî cisimler ve yıldızlar vasıtasıyla meydana geldiği için ciddi bir biçimde zaafa uğramış, azalmış ve adeta varlık denemeyecek kadar aşağı dereceye inmiştir.¹¹³

İbn Miskeveyh'e göre cisimler âlemi hem baki değildir hem de tek bir hâl üzere bir an bile sabit olmayıp hareket ve zamana bağlı bir oluşum süreci içerisinde yer almaktadır.¹¹⁴ Varlık mertebelerinin tamamı, oldukları hâl üzere Allah'ın kudreti ile hâsıl olabilmıştır. Allah'ın feyiz verici varlığı ve sirayet eden gücü, bütün âlemin düzenini korumaktadır. Eğer bir anlık bu feyiz kesilecek olduğu farz edilmiş olsa, bir anda hepsi yok olurdu. Bu nedenle İbn Miskeveyh'e göre cisimler âleminin temelini oluşturan cevheri, kendisiyle kaim ve varlığı bir başkasına muhtaç olmayan müstakil bir varlık olarak görmenin mümkün olmadığı düşüncesine dayanır. Çünkü cevher, bir anlık Mutlak Varlık'tan feyz almadığı takdirde darmadağın olma ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Varlığın Mükemmelleşme Süreci

İbn Miskeveyh, oluş ve bozuluşun bulunmadığı ve bu sıraladığımız varlık mertebeleri düzenini ele aldıktan sonra oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların tertibini ele almaktadır. Bu âlemde bulunan varlık türleri arasındaki ilişkinin, muntazam bir şekilde ipe dizilen incilerin bir kolye oluşturmalarına benzeten İbn Miskeveyh, her türün sonunun kendisinden sonraki türün ilki, olduğunu belirtir.¹¹⁵ İbn Miskeveyh'in bu varlık düzleminde izlediği sıralama, kendi döneminin ve kendinden önceki filozofların sıralamalarına

¹¹³ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 57.

¹¹⁴ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 56

¹¹⁵ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 113.

benzer şekilde alttan yukarıya doğru bitki, hayvan ve insan mertebelerini ele almaktadır.

1. Bitki Mertebesi

İlk unsurların birbirleriyle karışmaları sonucu dünyamızda ilk ortaya çıkan etkinin, bitkilerdeki canlılık hareketi olduğunu belirten İbn Miskeveyh, bitkilerdeki hareket ve beslenme özelliğiyle cansızlardan ayrıldığını, dolayısıyla da, bitkinin bu özelliğinin birçok amacının olduğunu ve sayılmayacak kadar değişik mertebelere (bitki türlerinin oluşmasına) yol açtığını vurgulamaktadır.¹¹⁶ İbn Miskeveyh, bitkileri cansız varlıklardan üstün kılan özelliklerinden bahsederken varlıkların gelişmişlik özellikleri üzerinde durur.

İbn Miskeveyh, bitkileri üç mertebede ele almaktadır:

1. *Mertebe*: Canlılığı kabul eden ilk bitki mertebesidir.
2. *Mertebe*: Ağaç mertebesidir. Gövdeye, yaprağa, türünü sürdürecekt meyveye ve gerektiğinde kendini koruyacak kabuğa sahiptir.
3. *Mertebe*: Hurma mertebesidir. Hurma, bitki ile hayvan arası geçiş türü olarak kabul etmekte ve diğer bitkilere göre kazandığı değer sebebiyle hayvana olan nispeti güç kazanmış ve birçok yönden ona benzemiştir.

2. Hayvan Mertebesi

İbn Miskeveyh'e göre, hayvan mertebesi kendi içinde şu mertebelere ayrılır:

1. *Mertebe*; sadece tek duyuya sahip hayvanlar mertebesi. Bu mertebede duyu etkisi (gücü) zayıf oluşu için hayvanlığın bu ilk mertebesi zayıftır.
2. *Mertebe*; duyunun yanı sıra, yer değiştirme kabiliyetine sahip olan hayvan mertebesi. Duyu gücünün gelişmesi ve nef-

¹¹⁶ İbn Miskeveyh, *age.*, a.g. yer.

sin etkisinin daha belirgin olarak ortaya çıkmasıyla ileri bir aşama olan yer değiştirme hareketine yükselir. Kurtçuk, böcek ve kelebek gibi birçok hayvanda iki duyu oluştuğundan kendi yararına olan şeylere ulaşmak için hareket eder.

3. *Mertebe*; nefsin etkisinin artması sonucu, köstebek ve benzeri dört duyuya sahip hayvanlar mertebesi.
4. *Mertebe*; bu mertebede karınca, balarısı ve petekgözlü hayvanlar gibi görme gücü zayıf olan hayvan türleri yer alır.
5. *Mertebe*; gelişmiş beş duyusu olan hayvan mertebesi. İbn Miskeveyh, bu mertebede yer alan hayvanları da kendi arasında ikiye ayırır: a) Duyuları gelişmediği için alık olan hayvanlar. b) Söyleneni yapma, ayırt etme ve eğitime yeteneğine sahip hayvanlar. At ve kuşlardan atmaca gibi hayvanlar.¹¹⁷
6. *Mertebe*; hayvanlık sınırının en üst mertebesi ile insanlık mertebesinin ilk mertebesinin bulunduğu mertebedir. İbn Miskeveyh'e göre, artık hayvanlık mertebesinin sonunda bulunan türün en yüksek sınırına ve insanlığın da ilk mertebesine ulaşılmıştır. Bu mertebe her ne kadar değerliyse de insan mertebesinden uzak, bayağı ve düşüktür. Maymun ve benzeri hayvanlar insanlığa yakın olan bu mertebede bulunmaktadır. İki tür arasındaki fark çok azdır; eğer onu aşarsa insan olur. İnsanlık mertebesine ulaşınca iki ayağı üzerine kalkar ve hayvan mertebesine yakınlığından dolayı bulunduğu duruma uygun olarak onda zayıf bir ayırt etme gücü ortaya çıkar. Şu var ki, bu hâliyle o, eğitime yönlendirilecek en iyi kıvamda bir hayvandır.

Hayvan mertebesinde faziletleri kabul etme nitelikleri arttıkça kendilerine zarar verecek olan şeyleri uzaklaştırmada kullandıkları öfke gücü ortaya çıkar ve güçlerine göre silahlandırılırlar. Öfkeleri çok olan hayvanların silahları güçlü, az olanların ise güçsüzdür.

¹¹⁷ İbn Miskeveyh, *a.ge.* s. 116

Hayvanların korunma güçleri çeşit çeşittir. Bir kısmında süratle kaçma, çeşitli hilelerle korunma gibi güçlerin yanı sıra, boynuz, diş, tırnak gibi koruma silahlarıyla tehlikelere karşı kendilerini korumaktadırlar.

3. İnsan Mertebesi

Hayvan mertebesinin bitimiyle insan mertebesinin başlangıcının ilk derecesinde maymunlardan ayrılan topluluklar gelmektedir. İbn Miskeveyh, hayvan ve insan arası geçiş toplumu olarak kabul ettiği bu mertebede insanların yaşadıkları coğrafi yapı, arazinin verimlilik ve iskân durumuna göre bazı özellikler atfederek insan topluluklarının özelliklerini dile getirmektedir. Buna göre, kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan insanlar, insan mertebesinin ilkinin oluştururlar. Nefsin yukarıdaki altıncı mertebenin üzerinde etkisinin güçlenmesiyle, anlama ve ayırt etme güçleri sayesinde verilen eğitimi de alarak kendisinden aşağı mertebedeki hayvanlara göre değerli olmakla birlikte düşünme gücü gelişmiş yetkin insana nispetle gerçekten düşük ve bayağı sayılan bir mertebe bulunmaktadır. Ancak bu mertebe insan mertebesinde olmakla birlikte, ondan düşük fakat insanlık mertebesine yakın bir yerde bulunmaktadır. İbn Miskeveyh, bu geçiş konumundaki insanlık ve hayvanlık arası mertebenin özelliklerini dile getirirken; bilgi ve hikmetten yoksun bilgi ve hikmeti alma kabiliyeti olmayan, kültür seviyeleri yok denecek kadar düşük, günlük hayatlarını sadece küçük ve basit işlere adanmış, sadece karınlarını doyurmak için çalışan, yerleşik ve topluluk düzenine geçmemiş genellikle meskûn bölgelerin uzağında yaşayan insanlardan söz etmektedir.

İbn Miskeveyh'e göre, kuzey ve güney bölgelerden orta bölgelere gelindikçe, insan mertebesinde ayırt etme ve anlama gücü gelişir. İşte o zaman, bu etki kemale erer. Böylece zekânın, anlayışın, olayları kavrayış ve sanatlara karşı becerinin, ilimlerin inceliklerini ortaya çıkarma ve kültürde genişlemenin tam kıvama geldiği görülür. Sonra bu mertebede insanlar arasında farklılaşma gerçekleşerek öyle bir düzeye ulaşır ki, sezgi gücü, düşünme hızı; doğru

ve sağlıklı düşünme hususunda, ayrıca meydana geleni iyi bir şekilde değerlendirme ve gelecekte haber verme konularında teker teker gösterilecek kadar farklılaşırlar.

İbn Miskeveyh, insanın bu mertebeye ulaşmasıyla, meleklerin mertebesiyle kuracağı ilişki açısından kendi mertebesinin sonuna yaklaştığını düşünür. Artık insanla melekler mertebesi arasında sadece az bir derece farkı kalmıştır. İşte burası en üstün insan mertebesidir. Bu mertebede insanların kavrayamadığı şeyleri kavrar, mantık ilmiyle başlayan derin anlayış ve kavrayışın yerini, ilahî ilimlerin sırlarına vakıf olmaya bırakır. İşte insan, kâmil insan olup kendi ufkunun sonuna ulaşınca yüce ufkun nuru onu aydınlatır. O ya iyi bir filozof olur, kendisine felsefî çalışmalarda ilhamlar gelir ve aklî faaliyetlerde semaî destekler alır ya da Allah katındaki mertebelerine göre vahiy alan bir peygamber olur. O zaman yukarı âlem ile aşağı âlem arasında aracı olur. Bu da onun bütün varlıkların durumunu ve kendisinin insanlık durumundan itibaren ulaştığı durumu düşünmesi için gerçekleşir.

Ulaşılan bu son merhale, İbn Miskeveyh'e göre insanlık değerinin varabileceği son sınır ve en yüce ufuktur. İnsan o makama ulaşınca kendini iki mertebeden (menzil) birinin karşısında bulur:

1. O mertebede insan ya doğal olarak sürekli yükselecektir ki; bunun anlamı tüm varlıkların hakikatine erebilmek için kendi gücü ölçüsünde, hayatı boyunca sürekli düşünme durumunda olmasıdır. Böyle davranan kimsenin düşüncesi güçlenir, görüşü keskinleşir; birçok ilahî hadiseler, önsel bilgi denilen bilgiler daha açık olarak ve mantıkî kıyasla gerek kalmadan onun zihninde parlar.
2. Veya insan o mertebede yükselmeksizin ilahî bilgiler ona yukarıdan iner. Çünkü o bilgilerin o insanla ilişkisi vardır. Bu durum şu örnekle açıklanabilir: İnsan duyu gücünden muhayyile gücüne, oradan düşünme gücüne yükselir; düşünme gücünden de akılda bulunan ilahî varlıkların hakikati anlama düzeyine yükselir.

Ahlâk Düşüncesi

İbn Miskeveyh İslâm düşünürleri içinde, ilmi ve fikri çalışmaları arasında en büyük ağırlığı ahlâka veren ve özellikle ahlâk filozofu olarak tanınan bir düşünürdür.

Ahlâka dair en önemli eseri *Tehzibu'l-ahlâk ve Tathiru'l-arak*'tır.

Eseri Aristoteles etkisinde yazmış olmakla birlikte İslâmi inanç ve ilkelerle bağdaşmayan görüşlerinde Aristoteles'ten ayrılmış, zaman zaman da ayet ve hadislerle yer vermiştir. Bunun yanında *Tertibu's-saade* (Mutluluğun Tertibi) ve *Fevzu'l-asğar* isimli eserlerinde de ahlâk konularını ele almıştır. Ahlâk anlayışında özellikle Platon, Aristoteles ve Galen'in etkisinde kalmış olup Gazzâlî'den Osmanlı düşünürü Kınalızade Ali'ye varıncaya kadar birçok İslâm düşünürünü etkilemiştir.

İbn Miskeveyh *Tehzibu'l-ahlâk* isimli eserinde, ahlâkı iki farklı şekilde tanımlamıştır: “*Bizden hepsi de güzel ve aynı zamanda külfetsiz ve meşakkatsiz olarak yapabileceğimiz fiiller meydana gelmesini sağlayan psikolojik bir kabiliyet; nefsin, fiillerini, düşünüp taşınmadan gerçekleştirmesini sağlayan bir hâlidir.*”

Düşünüre göre ahlâkın esas amacı karakter formasyonu, yani “tehzîbu'l-ahlâk”tır. Bu noktada filozofun öncelikle temellendirmek istediği konu ahlâkın değişip değişmediğidir. Ahlâkın doğuştan olduğu kabulünden hareketle değişmeyeceği şeklindeki görüşü, aklı, siyaset, eğitim ve öğretim ilkelerini inkâr etme sonucunu doğurduğu ve bir de tecrübelere aykırı olduğu için kabul etmemektedir. Ona göre insan, eğitim ve öğretimle hızlı veya yavaş da olsa ahlâki değişmeye yatkın bir tabiatla yaratılmıştır.

İbn Miskeveyh, Platon'un gelenekselleşmiş görüşüne uygun olarak nefsin, fazilet ve reziletleri temel oluşturan güçlerini 1. Natık güç/düşünme gücü, 2. Şehvi güç ve 3. Gazabi güç/öfke gücü olmak üzere üçe ayırarak bunların mutedil olmasından faziletlerin, ifrat veya tefrit şeklinde aşırıya kaçmasından

da reziletlerin meydana geleceğini belirtir. Plâtoncu fazilet anlayışına uygun bir şekilde ruhun üç gücüne karşılık üç fazilet kabul eder:

Akıl gücünün fazileti hikmet,
Şehvet gücünün fazileti iffet ve
Öfke gücünün fazileti de şecaattir.

Bu üç gücün uyum içinde olması sonucunda da adalet fazileti oluşur.

İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışı, bütün diğer Meşşâ filozofları gibi mutluluk ahlâkıdır. Mutluluk, bayağı lezzetlerden farklı olan bir tür lezzettir. Mutluluğu amaçlamak ve bu amaç için gerekli olan ahlâki hayata yönelmek sadece insana has bir durumdur. Esasen mutluluk da bir tür lezzettir. Bütün lezzetleri pasif ve aktif diye iki kısma ayırır.

Düşünürün mutluluk konusunda üzerinde durduğu bir diğer konu da ölümden sonra mutluluk hayatının bulunup bulunmadığıdır. O Müslüman bir düşünür olarak âhiret hayatına ve insanların yaptıklarının karşılığını bulacaklarına inanmaktadır. Aklî ve ahlâkî erdemler sayesinde kişi aralarında hiçbir perde kalmayacak şekilde Allah'a yaklaşabilir. En yüksek mutluluk da budur. Bu yetkinliğe ulaşmamış insan, Allah'ın katına yükselme ve cennete girme imkânını bulamaz.

Ahlâkın en yüksek amacı Allah'a yakınlaşmak ve Allah'ın fiillerine benzer fiiller gerçekleştirecek biçimde ruh yüceliği ve arınmışlığı kazanmaktır. Bu ahlâkî gelişmeyi sağlamış insanın ulaştığı mutluluk hiçbir harici sıkıntı ve beladan etkilenmez.

İbn Miskeveyh hazzı, yaşayan varlığın varoluş gayesine ulaşmış bunu tatması olarak tanımlamaktadır. Hazzı tabii haz, tabii olmayan haz, aşk ve sevgi diye dört kısma ayırmaktadır. Gerçek ve mutlak haz kaynağı mutlak iyi, mutlak gaye ve mutlak kemal olan Allah'tır.

2.2. Doğu ve Aydınlanma Felsefesi: İshrâkîlik

Şark kökünden türetilen “ışrâk” kelimesi, güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama ve tan ağarışı gibi manalara gelir. Aynı kelimeden türeyen maşrık ise coğrafya olarak Doğu’yu ifade eder. İshrâkiyye kavramı, “ışrâk” kelimesinden türetilmiştir. İshrâk, Terim olarak “ışrâk”, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevi tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır.

İshrâk ayrıca güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle coğrafi anlamda ışığın ve aydınlanmanın anayurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize eder.

İshrâkiyye ise, XII. yüzyılda yaşamış olan Şehâbuddin Sühreverdî (1154-1191)’nin kurmuş olduğu mistik ve teosofik felsefedir. Bu felsefeye, kendine has bir deyimle *Hitmetü’l-İşrak* (İshrâk Felsefesi) denir. Hikmetü’l-İshrâk ayrıca Sühreverdî’nin eserlerinden birinin adıdır.

Hakikatin akılla değil, mistik tecrübe ve sezgiyle (keşf ve zevk) elde edileceği esasına dayanan İshrâkîlik, genelde Aristoculuğa, özelde Meşşâî felsefeye bir tepki olarak doğmuştur.

Onlara göre akıl, kavrama gücü sınırlı olduğu için, insanı ancak belli bir noktaya kadar götürür. Dolayısıyla da genel geçerliliği olan doğrular ve gerçek aklın ötesinde kalır. Gerçekliğin özüne ulaşmanın, ilahi hakikatleri kavramanın tek yolu sezgi ve keşfidir. İnsan ancak deruni tecrübe ve mükâşafe yoluyla iç aydınlığına erer ve nihayet giderek artan bir ilahi feyz ve ilham sayesinde aracısız olarak gerçeğe yüz yüze gelir. Böylece İshrâkîlik metot olarak Aristoculuğa tamamen zıttır.

İshrâkîliğe göre evrendeki tüm varlıklar, aydınlık ve karanlık diye iki ayrı nitelik taşımaktadırlar. Bu ışık ve aydınlığın kaynağı Nuru’l-envar olan Tanrı’dır. Sezgi yöntemiyle ışığa, yani Tanrı’ya

yaklaştıkça aydınlanma artar, her basamağın aydınlığı bir üst basamağın aydınlığına götürür, böylece ışıkların ışığı olan Tanrı'nın saf aydınlığına ulaşılır.

Sühreverdî İshrâki doktrinini temellendirirken Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yürür. Bunlardan bazısını değiştirerek sistemine alır, bazısını da reddeder. Dolayısıyla da Sühreverdî, ister değiştirmek suretiyle sistemine alsın isterse eleştirip reddetsin, İshrâki felsefede Meşşâîliğin rolü büyüktür. Bu arada Sühreverdî özellikle İbn Sînâ'ya çok şey borçludur. Çünkü İbn Sînâ kendisinden önce, Meşşâî felsefeden üstün gördüğü ve rasyonel sezgiyi temel alan bir “Doğu Felsefesi” kurma girişiminde bulunmuştu.

Eklektik bir sistem olan İshrâkilik, Meşşâîliğe ilaveten Zerdüştlük, Plâton, İslâm tasavvufu, Maniheizm, Empedokles, Pisagor ve Plotinus gibi birçok farklı kaynaktan da etkilenmiştir.¹¹⁸

2.2.1. Şihabuddin Sühreverdî

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Yahya b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî, 1155-1191 yılları arasında yaşamıştır. Lakabı, *el-Hakîm, el-Maktul, eş-Şehid, el-Halebi* olarak kaydedilmiştir. “*Şeyhu'l-İşrak*” diye de meşhur olmuştur. 1155'te İran'ın kuzey batısındaki küçük bir kasaba olan Sühreverd'de doğmuştur. Eğitiminde Merağa'da ders aldığı ve aynı zamanda Fahreddin er-Râzî'nin'de hocası olan Mecdud din el-Cili, (felsefe-kelam), Fahreddin el-Mardini ve İsfahan'da mantık öğrendiği Ömer bin Sahlan'ın önemli bir yeri vardır. Özellikle Mecdud din el-Cili, ona meşşai felsefeyi öğreten ve felsefi fikirlerinin gelişmesinde önemli katkı sahibi hocalarından biridir. Hayatının büyük bölümünde seyahatler yapan düşünür, Anadolu'da Selçuklu hâkimiyetindeki birçok vilayette bulunmuş ve buraların yöneticileri ile yakın

¹¹⁸ Kaya, Mahmut, “İşrakîyye, TDVİA, XXIII, s. 435 vd.; Karaman, age., s. 198 vd.; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 104; Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005, s. 27-30.

dostluklar kurmuştur. Bu esnada Harbut hükümdarı İmaduddin Karaarslan adına “*el-Elvahu'l-İmadiyye*” adındaki felsefi eserini telif etmiştir. Daha sonra Konya ve Sivas’ta da bulunan Sühreverdî, Sultan ikinci Kılıçarslan’ın oğulları Berkayaruk, Melikşah ve Süleyman’a dersler vermiştir. Eserlerinden İşrak felsefesinin sudûr anlayışını açıkladığı “*Pertevname*”yi de Niksar ve Koylu-Hisar meliki Nasreddin Berkayaruk adına kaleme almış ve ona takdim etmiştir. Şam’a gitmek üzere Anadolu’dan ayrılan düşünür Halep’e ulaştığında buranın meliki ve aynı zamanda Selahaddin Eyyübî’nin de oğlu olan Melik Zahir tarafından sıcak bir ilgi ile karşılanmıştır.

Kısa sürede Melik Zahir’in hayranlığını kazanması ve bir nevi baş müşaviri olarak hürmet görmesi, Halep uleması tarafından husumetle karşılanmasına ve hakkında asılsız iddialarda bulunulmasına sebebiyet vermiştir. Siyasi gelecekleri bakımından Sühreverdî’yi bir tehlike olarak gören Halep ulemasının Melik Zahir’e, Sühreverdî’nin saraydan uzaklaştırılması ile ilgili yaptıkları uyarılar, Melik Zahir tarafından dikkate alınmayınca bu kimseler durumu Selahaddin Eyyübî’ye aksettirirler. Ona yazdıkları mektupta, “Oğlun, Bâtını fikirler taşıyan ve halkın itikadını bozan bir kimseyi sarayda nüfuzlu bir yere getirmiştir” ifadelerine yer vermişlerdir.

O sıralarda dıştaki düşmanları Haçlılarla “Kudüs” gibi, dini öneminin yanında coğrafi olarak da stratejik öneme sahip bir şehir için savaş veren ve aynı zamanda içte birliği sağlama adına da “Bâtını” akımlarla mücadele eden Selahaddin’i en hassas olduğu hususta tahrik eden yukarıdaki cümleleriyle emellerine ulaşmışlardır. Zira mektubu okuyan Selahaddin Eyyübî, oğluna cevaben yazdığı mektupta Sühreverdî’nin derhal öldürülmesini emredererek konuyla ilgili en son sözü söylemiştir. Babasının isteğini Sühreverdî’ye aktaran Melik Zahir’e Sühreverdî, babasının emrini yerine getirmesini söyler ve ölüm şeklini zindanda aç bırakılma olarak kendisi seçer. Açlıktan Halep kalesinin zindanlarında 1191 yılında vefat etmiştir.

Sühreverdî’nin kısa ömrüne kıyasla oldukça fazla eser bırakan bir filozoftur. Doksan dört eseri bulunduğu, yetmiş tane eserinin şu

anda bulunduğu, bunların yarısı yayımlandığı, yirmi dört tanesine ulaşamadığı bilinmektedir. En önemli eseri “*Hikmetu’l-İşrak*”tır. Bunun yanı sıra “*Heyakilu’n-Nur*” isimli eseri de önemli eserleri arasındadır.

Sühreverdî’nin düşünceleri, geniş ölçüde İslâm kültürünü yansıtmakta olup, İsrâkî metafiziğinde, hikmet felsefesinin teşekkülüne büsbütün yeni bir istikametın başlangıcı olmuştur. Eserlerini kaleme alırken kimi zaman bir mutasavvıf gibi, kimi zaman bir filozof gibi, kimi zaman da her iki eğilimde birden yazdığı anlaşılmaktadır. Sühreverdî, Harput, Diyarbakır, Konya ve Sivas’ta yaşayıp, eserlerini buralarda yazmasına rağmen, fikirleri daha çok İran’da yayılmıştır.

Sühreverdî’de Varlık Düşüncesi

Nur ve Zulmet/Işık ve Karanlık Kavramı

Sühreverdî, metafizik düşüncesinde “vucûd”u insan zihninin sübjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve somut fizikî âlemde hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen salt bir kavram olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle vücûd yerine tam manasıyla “gerçek” olarak kabul ettiği manevî ve metafizik *Nur*’u koymuştur. Tek ve yegâne gerçeklik olan bu nur, yoğunluk ve incelik derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebelere sahiptir. Bunlar içerisinde en yüksek mertebede *Nuru’l-Envâr*, en alt mertebede ise “*zulmet*”/karanlık yer alır. Sühreverdî, Mutlak hakikati, sonsuz, sınırsız ve Nurların Nuru (*Nuru’l-Envâr*) olarak adlandırır.

1. Işık (Nur)

Sühreverdî’ye göre, varlığın hakikati nurdur. Bu nurun en temel özelliği de kendi başına aydınlık olması ve diğer varlıkları da aydınlığa çıkarmasıdır. Sühreverdî, nuru; “*özünde apaçık olan ve diğer varlıkları açığa çıkaran nesne*” olarak algılamakta ve aslî manasıyla belirgin olduğunu söylemektedir. Meşşâîlerin varlığı tanımlamada ortaya koydukları yaklaşımlara benzer tarzda nuru;

“*en bedihî şey*”/apaçık olduğu için herhangi bir tanıma ihtiyacı olmadığını belirten Sühreverdî, nurdan daha belirgin hiçbir nesne olmadığına inanmaktadır. Onun tabiatı kendi kendisini bildirir. O varlıktır, yokluğu ise karanlık (zulmet) ve yokluktur. Bu yüzden tüm gerçeklik, ışık ve karanlığın derecelerinden oluşur. Sühreverdî, apaçık olan bu “*ışığın*” kendisinden başka her şeyi parlatan ve ortaya çıkaran bir varlık olma özelliği taşıyan yönüne işaret eder. Ancak buradaki varoluşa getirme fiziksel bir süreci ifade etmez. Dolayısıyla varlıkları açığa çıkarma eyleminde “*ışık*”, varoluşu soyutlaştırıp aklîleştirir. İşte nurun bu şekilde yüce, temel bir prensip olması nedeniyle, sadece akıl yürütmeye kavranması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki Sühreverdî, nurun kavranması için yöntem olarak, manevî müşahedeyi ve işrâkı öngörür. Bu yüzden Sühreverdî temel fonksiyonu yayılma olan nuru, varoluşun her aşamasında temel ilke olarak görmektedir. Sühreverdî’de yetkinlik açısından temelde üç türlü nur vardır. Bunlar; *Nuru’l-Envâr*, *Nuru Mücerred* ve *Nur’u Ârız*’dır.

Nuru’l-Envâr (Nurların Nuru)

Sühreverdî’ye göre *Nuru’l-Envâr* olan Tanrı, bütün mükemmellikleri zatında barındıran, bütün varlıklara varlık veren, hiçbir şeye muhtaç olmadan kendi kendine yeten yegâne varlıktır. Ayrıca O, en yoğun ışık olup nurunun ve ışığının yansıması, sonsuz ve sınırsızdır. Başlangıcı ve sonu düşünülmemeyendir. Onun varlığı, bizzat kendisinden kaynaklanır.

Sühreverdî’yi önceleyen filozofların “Zorunlu Varlık” dediği varlığı, Sühreverdî, nur metafiziğine uygun fonksiyonellikte *Nuru’l-Envâr* ilkesiyle açıklamıştır. Sühreverdî’ye göre Tanrı, Bir, Tek, İhtiyaçları Veren, eşi ve çocuğu olmayan, Diri, Bilen, İşiten, Gören, Çokluktan münezzeh olması sebebiyle her yönden mükemmel tek varlıktır. Yine Tanrı, bütün sözlerin dönüp dolaşıp tekrar kendisine geldiği “*Nur*”dur. O’na hiçbir şey eklenemez. O’nun nuru, dolayısıyla varlığı hiçbir şeye dayanmaz. O’nun ilmi ve yaşamı bizatihi kendisinden kaynaklanır.

Mücerret Nur (Soyut Nur)

Sühreverdî'nin soyut nur anlayışı, Meşşâîlerin akılları ile yakın benzerlikler arz eder. Sühreverdî'nin “*Mahz (sırf) Nur*”, “*Mücerret Nur*”, “*Saf Nur*” olarak da isimlendirdiği, *Mücerret Nur*, *Nuru'l-Envâr*'dan sonra yetkinlik bakımından en üst nurdur. Diğer nurlardan ayrılan en temel özellikleri, özlerini bilmeleridir. Bunun sonucu olarak da cisimlikten uzaktırlar. Soyut nurlar, özü ile algılanırlar ve bu bilme sürecinde dışarıdan bir etki onları yönlendirmez. Aynı şekilde soyut nurların cisimsel bir varlığı bulunmadığından, kendilerine herhangi bir mekân atfetmek de söz konusu değildir. Dolayısıyla Soyut nurlar, duyularla algılanamayan, kendisine işaret edilmeyen ve hiçbir yönle belirlenemeyen saf nurlardır. Aynı zamanda bu nurlar, Tanrı'dan sonra en mükemmel nurlardır. Bu yüzden Sühreverdî düşüncesinde soyut nur, bizzat kendi kendine kaim olan, Tanrı'dan sonraki en mükemmel ışıktır. Bu nurun cisimle hiçbir ilgisi yoktur ve varlık mertebelerinde Tanrı'dan sonraki en üst mertebede yer alır.

Arızî Nur (İlişen Nur)

Sühreverdî, hakikati bakımından ışıık olmakla birlikte başkasında hey'et olarak bulunduğunu ifade ettiğı arızî nuru, cisimlerde ve soyut ışııklarda olan ârızî nur diye ikiye ayırmıştır. Sühreverdî, soyut nurun aksine arızî nuru, duyularla algılanan ve fizikî olan bütün nurları içeren bir anlamda ele almıştır. Bu nurlar, soyut nurların Tanrı'dan güç alarak oluşturduğu nurlardır. Yani varlıkları soyut nurlara bağılı olup, bizzat kendi özleri gereğı değildir. Bu sebeple Sühreverdî, bu nurlara “*yansıyan (sanih) nurlar*” da demiştir. Bu nurların “oluşu” sağlamak için taşıdığı ışıık, bizzat kendilerinden olmadığından, özünde var olabilmek için başkasına muhtaçtırlar. Kısacası duyularla algılanan ve fizikî olan bütün nurlar, nur-i arızîdir. Örneğın güneş ve yıldızların ışığı bu tür nurlardır. Duyum-sanabilen bir varlık olan arızî nur, özünde kendine yeter olmadığından karanlığa ihtiyaç duyar. Bu şekliyle onu mümkün/olurlu ve muhtaç diye de tanımlayabiliriz.

2. Zulmet (Karanlık)

Nur, bütün varoluşu açıklayan temel unsurdur. Evreni ışık ve karanlığın alanı olarak algılayan ve karanlığı ışığın yokluğu ve madde olarak gören Sühreverdî'nin düşüncesinde nur ile karanlık, iki bağımsız varlığı ifade etmez. Zulmet, nuru daha sönük olan bir varlıktır. Bu yüzden de eksik bir varlık olarak görülmektedir. Ancak zulmet, nura doğru yaklaştıkça eksiklikten kurtulur. Sühreverdî'nin anlayışında nur asıl; karanlık ise onun az oluşu veya hiç olmayışıdır. Bunlar birbiriyle mücadele hâlinde olan iki farklı kutup değildir. Karanlık nur'a kavuşmak suretiyle varlık alanına çıkmak ister. Yoksa karanlık kendi başına sırf bir varlık değildir. Bu ifadelerde açıkça, düşünürün karanlığı ışığa bağlı bir ikincil kavram olarak ele aldığı görülmektedir.

Sühreverdî karanlığı, cisim ya da maddenin sınıflandırılması anlamına da gelebilen bir sınıflandırmayla ele alır. Bunlar, karanlık (zulmet), Cevher-i Gâsık (Doğal Cisimler), Hey'et-i Zulmâniyye (Karanlık Form) ve Berzah (Cisim) olarak sınıflandırır.

Doğal Cisimler, Belirsiz Cevher (Cevher-i Gâsık)

Örtük cevher veya *alacakaranlık* cevher de denilen ve bizzat kendisinin farkında, ancak kendi kendine var olamayan, *Cevher-i Gâsık*, özü bakımından nur olmayan bir varlıktır. Bu cevher, özü gereği nur değildir ve var olabilmek için mutlaka arızî (ilişen) nura ihtiyaç duyar. Sühreverdî'ye göre bu tür karanlık, en aşağı derecede bile olsa mutlak yokluk değildir, bir varlığı vardır ve tamamen varlıktan yoksun değildir. Henüz arızî ışıkla bilinir; görünür hâle gelmemiş madde olarak bilinen bütün şeyler bu sınıfa girmektedir.

Araz, Karanlık Şekil (Hey'et-i Zulmâniyye)

Sühreverdî, var olabilmek için kendisinden başka bir şeye (arızî ışık) ihtiyaç duyan karanlığa *Hey'et-i Zulmâniyye* adını vermiştir. Aslında karanlık form, belirsiz cevherin kendisinden başkası için hey'et olan hâlidir. Bu tür karanlık tipi, hem kendisinin far-

kında değildir; hem de ancak başka bir şeyle var olabilen “*şekiller*”dir. Örneğin renkler ve kokular gibi. Bunlar mahalle muhtaç olan karanlık bir yapıya sahip olup, varlıklarını arızî nurlardan alırlar. Bu hiyerarşide arızî nurlar, varlıklarını soyut nurlardan, onlar da Tanrı’dan alırlar.

Berzah/Cisim

Sühreverdî’nin varlık anlayışında berzah kavramının, “*berzah âlemi*”ne karşılık gelen bir kullanımı söz konusu olsa da, asıl kullanım alanı, cisimlerle ilgilidir. Biz de cisme karşılık gelen anlamını ele almak istiyoruz.

Sühreverdî, hem nuru hem de karanlığı almaya elverişli olan objeleri, “*berzah*” diye adlandırmıştır. Dolayısıyla *berzah*, en genel anlamıyla “*cisim*” demektir ve “*işaretle gösterilen cevher*” şeklinde tanımlanabilir. Aslında her “*berzah*” özü itibariyle karanlıktır; bundan dolayı onda aydınlıktan yana ne varsa dış bir kaynaktan ona gelmiş olmalıdır.

Unsurlar Âlemi

Sühreverdî, maddî âlemde dört unsurun nuru kabul edip etmeme hususundaki tavırlarına göre sıralamıştır. Buna göre unsurlar dünyasının ögeleri Meşşâî filozoflarından farklı olarak sadece, hava, su ve topraktan ibaret olup bu varlıklar, nuru kabul edip etmeme hususunda aşağıdan yukarıya doğru bir mertebeli düzen içerisinde sıralanırlar. Ateş ise Sühreverdî ontolojisinde bir ışık şeklidir ve *Nurların Nuru*’nun ay altı âlemdeki sembolüdür. Bu nedenle ateşi, unsurlar dünyasının bir parçası olarak kabul etmez. Sühreverdî düşüncesindeki aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen mertebeli sıralama şu şekildedir:

1. Işığı karartan ve onun girmesine müsaade etmeyen varlık; arz gibi.
2. Işıktaki şeffaf olanlar ve onu karartmayanlar; gök ve normal durumundaki su gibi.

3. Işığın geçmesine çeşitli derecelerde müsaade edenler ve kendi aralarında farklı mertebelere ayrılanlar; hava gibi.

Sühreverdî'ye göre bileşik cisimler, bileşkesinde üstün olan unsura nispet edilir. Bu ögelerin birbirine dönüşme imkânı da vardır. Bu ögelerin ortak bir heyulâsı vardır. Bu da berzahtır.¹¹⁹ Bu ögeler, düzenli bir şekilde meydana geldiğinde bunlardan birtakım ürünler doğarlar. Bunlar da sırasıyla maden, bitki ve hayvandır. Bunlardan mizacı en tam olan, insana ait olandır. Kâhir nurlar vasıtasıyla onda mücerret nur'un bir yansıması oluşur. İşte bu, insanî aklî rûh'tur. Böylece Sühreverdî nurlar âlemi-ne göre eksik bir yerde bulunan ve bütün arzusu yeniden oraya dönmek olan ruhu, fizikî âlemin en yetkin varlığı olarak açıklamış olur. Sühreverdî, fizikî âlemde insanı, semavî âlemde de güneşi, Tanrı'nın nuru'nun yansımasını temsil ettiklerini ifade ederek saygıya layık bulur.¹²⁰

3. BATI İSLÂM FELSEFESİ/ENDÜLÜS FİLOZOFLARI

Endülüs/bugünkü İspanya¹²¹, İslâm felsefe geleneğinin en özgün örneklerinin sunulduğu bir coğrafyadır. Felsefî çalışmalarında fiziki öncellemeleri, astronomi çalışmalarında dünya merkezli tasarımı tartışmaya açmaları, ahlâk ve siyaset konularına önem vermeleri bakımından ayrıışmaktadırlar. Bunlara ilaveten Endülüslü filozoflar insanın mutluluğu ve ittisal sorununu öncelikli bir sorun olarak tartışmışlardır. Bu durum biraz da felsefenin dini çevreler tarafından Endülüs'te meşru görülmemesi ile ilgilidir. Biraz da genel anlamıyla Endülüs'te siyasal gücün zayıflamasıyla ortaya

¹¹⁹ Sühreverdî *age.*, II, s. 187-193; Nasr, *Üç Müslüman...*, s. 87.

¹²⁰ Sühreverdî *age.*, II, s. 146; Kılıç, Cevdet, Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi Ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması, FÜİFD, Elazığ 2008, 13/2, ss.55-72.

¹²¹ Endülüs Devleti: 711-1492 yılları arasında İber Yarımadası'nda Başkenti Şam'da bulunan Emevi Devleti'nin Kuzey Afrika'yı fethinden sonra İber Yarımadası'nı da fethetmeleriyle orada büyük bir tarih ve medeniyet devletinin kurulduğu bölge.

çıkan karışıklık sebebiyledir. Siyasal gücün zayıflamasının içe kapanmayı desteklediği görülmektedir. Tüm bunların sonucu filozoflar Endülüs'te sıkıntılı günler yaşamışlardır.

Endülüs filozofları özellikle İbn Bâcce ve İbn Rüşt beraber düşünüldüğünde, Aristoteles metinlerini daha yakından takip ettikleri görülmektedir. Yeni Eflâtuncu etkiler ayıklanmaya çalışılmıştır. Endülüslü filozofların felsefi kaynaklarına göz attığımızda Eflatun, Aristoteles ve bazı Yunan filozoflarının eserlerinin tercüme yoluyla Endülüs'e ulaştığını görmekteyiz. Ayrıca Aristoteles'in eserlerinin İskender, Themistius gibi Yunan ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman şerhleri Endülüs'te bulunmaktadır. Müslüman filozofların diğer eserleri de çok yakından takip edilmekteydi.

Bu bölümde İslâm Felsefe geleneğini temsil eden üç yetkin ismi inceleyeceğiz. Bunlar İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşt'dür.

3.1. İbn Bâcce

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

İbn Bâcce (ö. 533/1139), Batı İslâm dünyasında yetişen ilk Müslüman filozoftur. Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta (Saragossa) şehrinde 1077'de dünyaya geldi. İbnü's-Sâîğ olarak da tanınan İbn Bâcce, Batı literatüründe genellikle *Avempace* diye anılır. Hayatının ilk dönemleriyle ilgili pek fazla bilgi yoktur. İlmi çalışmalarını Saragossa'da tamamlamıştır. İyi bir eğitim aldığı ve felsefenin tüm alanlarında donanımlı olduğu, eserlerinden ve tarihsel anekdotlardan anlaşılmaktadır. Döneminin klasik eğitime uygun olarak Kuran-ı Kerimi ezberlediği ve dini eğitim aldığı bilinmektedir. Kendisi şiir ve müziğe son derece meraklı idi. Müzikte otorite olarak kabul ediliyordu. Gramer alanında çok derin bilgiye sahipti.

İbn Bâcce, devletin yönetici elitiyle iyi ilişkileri olmuş aynı zamanda kendisi Saragossa Valisinin vezirliğini yapmıştır. Daha

sonra Saragossa'dan ayrılıp İşbiliye'ye gider ve orada hekimlik yapar. Daha sonra Gırnata'ya oradan da Kuzey Batı Afrika'ya gider.

Bütün bir yaşamı boyunca bir filozof olarak avam kesiminden ciddi baskılar da görmüştür. Defalarca hapsedilmiş, fikirlerinden dolayı zaman zaman zehirlenmek istemiştir. Bütün bunlar o dönemin karışıklıklarından kaynaklanan bir durumdur. 1138'de Fas'da zehirlenerek öldürülmüştür.

İbn Bâcce'nin felsefî eserlerinde gözümüze çarpan en önemli özellik, Aristoteles'in ve Fârâbî'nin eserlerine yazmış olduğu şerhlerdir. Bu aynı zamanda döneminin felsefe yapma tarzını da yansıtmaktadır. İbn Bâcce, şerh yazım tekniklerinde Fârâbî'yi model almaktadır. İbn Bâcce'nin kendisi de şerh şeklinde yazım tarzında İbn Rüşd üzerinde çok etkili olacaktır.

İbn Bâcce'nin felsefenin tüm alanlarına dair eserleri bulunmaktadır. Eserlerinden birkaçını zikredecek olursak;

Tedbîrül-mütevahhid,

Risâletü'l-vedâ,

İttisâlü'l-'akl bi'l-insân,

el-Vukuf ile'l- akli'l-fa'âl,

Fi'l-gâyeti'l-insâniyye,

Kitâbü'n-Nefs.

Felsefesi

İbn Bâcce, Endülüs'te felsefe alanında yetişen ilk büyük isimdir. Onun felsefî görüşlerini incelemeden önce felsefî kaynaklarına göz atacak olursak, başta Platon, Aristoteles ve bazı Yunan filozoflarının kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Endülüslü filozofların genel yaklaşımına uygun olarak İbn Bâcce de, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şerhlerini ve eserlerini takip etmektedir. İbn Bâcce'nin en çok önem verdiği filozoflar arasında Fârâbî'yi görmekteyiz.

Endülüslü Müslüman filozofların en çok ilgilendikleri felsefî problemler, akıl, ittisal, mutluluk, sosyal ve siyasal yaşamla ilişki-

ler gibi konulardır. Bunun en önemli sebebi, İbn Bâcce ve diğer Endülüslü filozofların döneminde Endülüs'te yaşanan iç karışıklık ve siyasal birliğin bölünmüşlüğüdür. Ayrıca böylesi bir ortamda filozoflar çok sıkıntılı dönemler yaşamaktadır. Aynı zamanda bu dönem, dini çevrelerin felsefe çalışmalarına hoşgörüsüz tutumları, filozoflara karşı siyasi ve idari baskıların olduğu bir dönemdir. Bundan dolayı İbn Bâcce felsefesinin merkezine, erdemsiz toplumda yalnız başına kalan filozofun mutluluğa nasıl ulaşabileceğini teorik olarak tartışmaktadır.

İnsan ve İnsan Mutluluğu

İbn Bâcce'nin felsefesinin temel konusu insan ve insan mutluluğudur. İnsan, yapısı itibariyle evrene benzer. Onda üç boyut bulunur:

1. Tabîî,
2. Duyusal ve
3. Aklî boyut.

Fakat insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği aklıdır. İbn Bâcce, Aristocu çizgiyi takip ederek insanı bu doğanın bir parçası olarak kabul eder. Tabîî boyut dediğimiz alan burasıdır. Bu boyutu itibariyle insan dört unsura, bunlardan oluşan mürekkep/birleşik parçalara, beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. İkinci boyutuyla ise duyu güçlerine sahiptir. Bunlar ortak duyu, hayal ve hafıza güçleridir.

İnsanın idrak ve bilgi süreci de burada başlar. İnsanın idrak süreci duyusal, hayalî ve aklî olmak üzere üç bölüme ayrılır. Bu aynı zamanda dış dünyadaki eşyanın soyutlama sürecidir. Duyulardan başlayarak aklın maddeden tamamen soyut kavramlarına kadar devam eden bu soyutlama faaliyeti sırasıyla his, tahayyül ve akletme aşamalarından geçer.

Duyusal ve hayalî idrak arasında derece farkı olsa da ikisi de dış dünyadaki tekil nesneleri temsil ederler. Aklın ise maddîlikle

hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Diğer idrak güçlerinin aksine akıl kendi idrakinin de bilincindedir. Aklî idrak alanı maddeden ve maddî bağıntılardan tamamen soyutlanmış olup genel ruhanî suretler oluşur. Aklî idrak süreci de temelde tahayyül gücünde bulunan özel ruhanî suretlere veya anlamlara dayanmaktadır; ancak düşünme gücü, bu suretleri tümel bir görüşle ve maddî bağıntılarından soyutlayarak kavramlar hâlinde idrak eder.

İnsanın en yüksek ve yetkin boyutu ise akıldır. En temel fiili ise tümel kavramlar oluşturmaktır. İnsan düşünme kabiliyeti ise diğer varlıklardan ayırmakta ve doğal yaşamın dışında farklı alternatifler üretebilmektedir. Hayvanlar ise doğal yaşamı sürdürmektedir. İnsan, akli aracılığıyla seçkinleşmekte ve farklılaşmaktadır. İnsan duysal yönü itibariyle hayvanlara benzemektedir. Ortak duyu, hayal ve hafıza yetilerine hayvanlar da sahiptir. İnsanın mutluluğu bu seviyelerin üstündeki akıl aracılığıyla mümkündür.

İbn Bâcce'ye göre filozof bilgi ve idrak mertebelerinde yükselip kendisine mutlak saadeti tattıracak olan faal akılla ittisâl mertebesine ulaşmak için duyu algılarının verilerinden başlayıp, ortak duyu, hayal ve hafıza güçlerinin kullanılması ve aklî soyutlamalar aracılığıyla bir tür mânevî yükselişi gerçekleştirmek zorundadır. İnsan yukarıda zikredilen soyutlama mertebelerinden geçerek cismanîlikten rûhânîliğe doğru yükselir. Son aşama olan müstefâd akıl mertebesine ulaşıp faal akılla ittisâl edince, yani felsefî hikmet idealine ulaşınca en yüce nazarî ve ahlâkî erdemleri tatmış ve âdeta ilahî bir kişilik kazanmış olur. Böylece insan, akli sayesinde metafizik dünya ile irtibata geçmekte ve bu dünya hakkında bilgi edinebilmektedir.

İbn Bâcce, insanın duysal algıdan başlayıp nihaî düzeyde müstefâd akli elde edişine kadar yükselen entelektüel gelişimini, çeşitli bilme ve kavrama duraklarından geçen bir manevî yükseliş olarak tasvir eder. Şu hâlde, aklın yetkinleşme süreci temelini duyu verilerinde bulmaktadır. Onun bilgi kuramı, bu yönüyle Aristocudur. Buna göre, şeylerin gerçek bilgisi soyutlamaya dayalı ve dolaylı bir kavrayıştır. İnsanın bilgisi duyu, mütehayyile ve akıl duraklarından

geçerek oluşur. İbn Bâcce gerçek bilginin tümel olanın bilgisi olduğunu, bunu ise ancak aklın elde edebileceğini özellikle belirtir. Çeşitli düzeylerde gerçekleşen soyutlama işleminin son aşamasında, yani müstefâd akıl düzeyinde akıl bu fonksiyonunu başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın kendi üzerine dönerek başarabilecek bir duruma yükselir. Filozof ya da mütevahhidin bu gaye için kullanacağı yol ise sufi müşâhede, ilahî feyz ve sudûr gibi mistik yollar olmayıp İbni Bâcce'nin ifadesiyle aklî, teorik çalışmalardır.

İnsanların Yetkinliklerine Göre Dereceleri

İbn Bâcce insanları aklî suretleri elde etmelerine ve buna bağlı olarak oluşan aklî yetkinliklerine göre derecelendirir. Bu derecelendirmeler aşağıdaki gibi sıralanmıştır:

1. *Cumhûr (sıradan insanlar) mertebesi:* Bu seviyede olan insanlar, aklın konusu olan şeyleri ancak "maddî sûretler aracılığıyla idrak edebilmektedir. Yetkin bir soyutlama yapmadıkları için eşyanın zihinlerindeki karşılıkları tam oluşmamıştır. Bundan dolayı bu seviyedeki insanların zihninde aynı eşya farklı tasarımlarda oluşabilir. Bu seviyedeki insanlar, yetkinlik bakımından en düşük seviyede olanlardır.
2. *Nuzzâr:* Bu sınıf tabiat bilimleri ve matematiksel bilimlerle uğraşan kimselerdir. Soyut sûretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan ma'kûller olarak idrak edebilmektedirler. Fakat bu sınıf da manevi suretleri doğrudan idrak edememektedir.
3. *Su'edâ (mutlu insanlar):* İbn Bâcce'ye göre bu son grup filozoflardır. Tabiat âlimi maddî ve manevi suretleri yani, ma'kûlleri elde ettikten sonra yetkinleşmesine devam eder. Yetkinleşme sonucunda ma'kûlleri doğrudan idrak edebilir, eşyanın mahiyetini aynıyla kavrar. Böylece akıl akledilen suretlerle aynileşir. İbn Bâcce bu hâle müstefâd akıl adını verir. Bu son yetkinlik hâlinde insan akli faal akılla ittisâl eder. Bu ise aklî varlık olan insanın ulaşabileceği en büyük

ve ebedî mutluluktur. Çünkü insanı diğer tüm varlıklardan ayıran temel özellik, akıl sahibi oluşudur. Diğer iki sınıf insan grubunun tam bir mutluluğa ulaşabilmesi İbn Bâcce'ye göre mümkün değildir. İnsan aklını yetkin bir şekilde kullandıkça maddî kayıtlardan ve çokluktan kurtulup sürekliliğe ve birliğe ulaşabilir. Bu ise gerçek mutluluktur. Yüce Allah'ın birliğini ve düzenini temaşa etmek demektir.

Burada şunu dikkatle vurgulamak gerekir: İbn Bâcce'nin burada kast ettiği mutluluk, tasavvufun önerdiği mutluluk yolundan ayrılmaktadır. Mutasavvıflar keşf, zevk ve müşahede yolunu önerir. İbn Bâcce ise teorik bilgilenme ve entelektüel yetkinleşmeyi vurgular. Ona göre mutluluğa aklî bilgi olmaksızın ulaşmak imkânsızdır. İbn Bâcce bu bağlamda Gazzâlî'yi de ciddi bir şekilde eleştirir.

Ahlâk ve Siyaset

İbn Bâcce'nin ahlâk ve siyaset konusundaki görüşleri özellikle Fârâbî'ye oldukça benzerdir. İbn Bâcce, insan fiilinin ortaya çıkışını istek, öfke ve akıl güçlerinin çatışmasında açıklar. Yönetim çeşitlerini bireyin kendisini yönetmesi, ailesini yönetmesi ve şehir yönetimi olmak üzere üçe ayırır. Buna ilaveten Yüce Allah'ın evreni yönetmesini de tedbir kavramı altında inceler. Erdemli yönetim, bozuk yönetim ve bunların karakterlerini açıklamada da Fârâbî'ye oldukça benzerdir. İbn Bâcce'yi özgün kılan şu soruya cevap aramasıdır: *Bozuk bir toplumda yaşayan entelektüel kabiliyetleri gelişmiş bir filozof nasıl erdemli kalabilir ve mutluluğa ulaşabilir?* Orijinal eseri *Tedbîrü'l- mütevahhid* bu soruya cevap arar. Bu soru, Aristocu gelenek içerisinde çok zordur. Çünkü onlara göre erdemli bir yaşam ancak toplum içinde mümkündür.

Yalnız Adam

İbn Bâcce siyaset felsefesinin tüm konularını bu sorun etrafında inceler. Mütevahhid, *yalnız adam*, toplumun geneli gibi yaşamayan aykırı ve sıra dışı kişidir. İbn Bâcce, bu tür insanlar için nevaât "ayrık otu" kavramını kullanır. Fârâbî'de bu kavram olum-

suz içerik taşımaktaydı. İbn Bâcce ise erdemsiz toplumda erdemli yaşamaya çalışan insan anlamında olumlu kullanır. Bu tür kimseler için şöyle der: *"Onlar gariptirler, çünkü: kendi vatanlarında, akrabalarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancılardır. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir."*

Halkın süs ile gösterişe battığı, insanların aşırı dünyevileştiği cahil bir toplumda *yalnız insan* mütevahhidin bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması, kendi mutluluğu açısından zorunludur. Yalnız insan, maddî heveslere, gelip geçici zevklere dalmış bir toplumda aklî ve manevî yetkinliği hedefleyen insandır. Yalnız insan hedeflerine yönelik adım attıkça toplumundan ayrışır ve süreç içinde de dışlanır. Hakikat peşinde koşan bu insan için yalnızlık zorunlu bir kaderdir. Ayrıca yalnızlık, bu kişinin mutluluğa ulaşması için alması gereken bir tedbirdir.

Nasıl ki insan sağlıklıyken sıhhatini korumak, sıhhatini kaybetmesi hâlindeyse tıp sanatını kullanarak yeniden kazanmak durumundaysa, mutluluğu kazanmak için tedbîri uygulamak veya kendinde mutluluğa erişmesini engelleyen arzular varsa onları izale etmek durumundadır. Nasıl insan sağlıklı durumunu korumak için korunma tedbirleri almak durumundaysa, aynı şekilde erdemli ve mutlu olan mütevahhidin de bu durumunu korumak için üzerine düşen fiilleri yapması gerekir. Bu yüzden korunma bedenlerin tıbbı diye isimlendirilirken, mütevahhidin eylemleri de "Tıbbu'n-nufûs" (rûhânî tıp) diye isimlendirilir. İbn Bâcce bu yalnızlık hâlini sürekli bir hâl olarak görmez. Bu durum zorunlu bir geçiş dönemidir. İleride oluşacak erdemli toplum da ancak yetkinleşmiş insanlarla mümkündür. Diğer bir ifadeyle yetkinleşmiş yalnız insanlar, erdemli toplumun nüveleri/özleridir. *Yalnız insan*, bencilce sadece kendi yetkinliğini hedeflememektedir. Aksine gelecekteki erdemli yönetimi mümkün kılacak metafiziksel ve diğer teorik bilgileri edinmektedir. İbn Bâcce'ye göre bu teorik yetkinlikler ve bilgiler

olmaksızın erdemli toplum imkânsızdır. *Yalnız insan*, bu amaçla hicret bile edebilir.¹²²

3.2. İbn Tufeyl

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Endülüs felsefe okulunun ikinci önemli ismi İbn Tufeyl'dir. (ö. 581/1185) Gımata'nın kuzeydoğusunda Cadiz'da doğmuştur. Endülüs'ün önemli şehirlerinden İşbiliye (Sevilla) ve Kurtuba'da eğitim görmüştür. Önce din ilimlerini tahsil etmiş, tıp ve felsefe okumuştur. İbn Bâcce'nin kitapları onun eğitiminde önemli bir rol oynamıştır. Tabipliği sayesinde dönemin bölgesinin valisinin ve halifenin dikkatini çekmiştir. Muvahhidi halifesi Ebu Yakub Yusuf'un sarayında başhekim olarak görev almıştır. Halife felsefeye ilgi duyan biri olması nedeniyle İbn Tufeyl'e sarayda iyi bir çalışma ortamı hazırlamıştır. İbn Tufeyl'in aynı zamanda astronomi ilminde de ileri seviyede olduğu bilinmektedir. Onun astronomi ile alakalı bilgileri öğrencisi Bitrûcî (XII. yy.) tarafından geliştirilmiştir. Aynı zamanda İbn Tufeyl, meşhur filozof İbn Rüşd'ü Muvahhidî Halifesi Ebû Yakub Yûsuf b. Abdülmümin'e takdim eden kişidir. İbn Rüşd yine İbn Tufeyl'in yönlendirmesi ve Halife'nin isteğiyle meşhur şerhlerini yazacaktır.

İbn Tufeyl'in felsefesi hakkında bilgi edindiğimiz tek eser, felsefi roman niteliğindeki *Hay b. Yakzân'dır*. Bu eserde İbn Tufeyl Fârâbî, İbn Bâcce ve kısmen İbn Sînâ'yı eleştirir. Kendi meşriki hikmet tasavvurunu sunar. Sunduğu hikâye çerçevesinde, din-felsefe ilişkilerini ve insanın mutluluğa nasıl ulaşacağını tartışır. İbn Tufeyl'in diğer filozoflara yöneltmiş olduğu eleştirileri burada ele almayacağız. Daha ziyade onun meşriki hikmet tasavvuru üzerine ve din-felsefe ilişkilerini nasıl kurguladığına odaklanacağız.

¹²² Ülken, *age.*, s. 171 vd; Aydın, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997, s. 56 vd; el-Ma'sumi, M. Sağır H., İbn Bâcce, çev.: İlhan Kutluer, İslâm Düşüncesi I-IV içinde C. II, s. 127-146; Goodman, J. E., İbn Bâcce, İslâm Felsefesi Tarihi I-III içinde, edit.: S. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev.: Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, İstanbul 2007, ss. 347-368.

Felsefe Anlayışı

İbn Tufeyl'e göre meşrikî hikmet, teorik akıl yürütmeyeyle yetinmez. Sadece akıl yürütme ve araştırma en yüksek yetkinlik derecesine ulaşmak için yeterli değildir. İnsanın duygu dünyasında yaşamış olduğu manevi tecrübeleri ihmal edilmemelidir. Müşahede, zevk, huzur ve ruhi tecrübe önem kazanır. İbn Tufeyl kesin hakikate ve mutluluğa ulaşmada tasavvuf ehlinin vurguladığı yöntemi öne çıkarır. Gazzâlî'nin bu noktada model olduğunu belirtir. Ona göre Gazzâlî müşahade ve huzur hallerini yaşamış ve böylece en yüce mutluluğa erip, kutsî mertebelere ulaşmıştır.

İbn Tufeyl'in bir filozof olarak kendi yaşam tecrübesi de göz önüne alındığında felsefî araştırma yönteminin keşf ve müşahade yoluyla desteklenmesini önerdiği anlaşılmaktadır. Hakikat yolcusu teorik araştırma sonuçlarını manevi hâller yaşayarak takviye etmelidir. Manevi yaşanmışlık ve bireyin kendi ruhi tecrübeleri son derece önemlidir. Bu hâliyle İbn Tufeyl'in bir sentez önerdiğini düşünebiliriz.¹²³

¹²³ “Hayy Bin Yakzan” İbn Tufeyl’in felsefî romanının adıdır. “Uyanık’ın oğlu Din” anlamına gelen “Hayy bin Yakzan” ıssız bir adada tek başına büyüyen Hayy’ın kendi kişisel tecrübeleriyle Hakikat’i arama çabasının kelimelere dökülmüş hâlidir. Hayy, tabiatla baş başa, tüm dış etkilere her türlü insani ve ilâhi öğretilerden uzak biçimde çevresine bakarak, Hakikat’in bilgisini ve varlığın sırrını keşfeder. İbn Tufeyl, bu eseri yazmasına sebep olarak “İslâm felsefesi önderlerinden İbn Sinâ’nın Hikmeti Maşriki/Döğülânın hikmeti adlı eserinde dile getirdiği bazı sırların açıklanmasının kendisinden istenmesini” gösterir ve şöyle der:

İstediğin bilgileri Hayy bin Yakzan adını verdiğim bir hikâye aracılığı ile iletmeye çalışacağım. İbn Sinâ’nın insanları yola getirmek için isteklendiren, özendiren, akıl ve zekâ sahiplerine ibret veren Hayy bin Yakzan ile Salaman ve Absal adlı mesellerinden ilham alarak kurduğum bu hikâyeyi iyi izlersen Yakzan oğlu Hayy ile birlikte istediğin gerçeklere ulaşabilirsin.

İbn Tufeyl romanında üç karakteri üç bilgi türü ile eşleştirir. ıssız bir adada Hakikat’i arayan Hayy; *filozofu*, Absal; *süfîyi Salaman’da*; *dini kurallara bağlı âlim* şeklinde temsil edilir. Ama her üç bilgi türü de yani felsefe, tasavvuf ve din/şeriat aynı ezeli Hakikatın farklı tezahürleri/görünümleridir. İnsanı melekelerin her fertte farklı olması, anlama ve kavrayış düzeylerinin ve bu düzeyler nedeni ile ifade biçimlerinin değişik olması birden çok Hakikat olduğunu anlamına gelmez. Aksine varlıktaki birlik ilkesi gereğince Hakikat’e farklı farklı yollardan ulaşılabilceği gerçeğini teyid eder. Ve evrensel düzeyde zengin bir çoğulculuk sunarak her bilgi seviyesindeki insana, kendi yeteneğine uygun yolu seçmesine imkân tanır. Hayy bin Yakzan 14. yy. dan itibaren dünyanın belli başlı hemen bütün dillerine çevrilmiştir. Hem felsefî içeriği hem de anlatı-roman

biçimiyle Batı düşüncesini derinden etkilemiştir. Mesela Daniel Defoe(1660-1731)'nin Robunsan Crousine etkili olmuştur. Yine R. Bacon(1561-1626), Spinoza(1632-1677), T. Moore (1779-1852) gibi pek çok filozof, şair ve sanatçıya ilham kaynağı olmuştur.

İbn Tufeyl romanına bugün de hâlâ tartışılan, insanın dünyada nasıl var olduğu ile ilgili iki varsayımı tartışmaya açarak başlar. Bunlardan birincisine göre Hayy, Hint adalarından birisinde birtakım doğal sebeplerin etkisiyle maddenin etkileşiminden, anasız babasız, natüralist bir türeme ile meydana gelmiştir. İkinci varsayımda geleneksel öğretilerde yer alan bir ana-babadan (Adem-Havva) dünyaya geliş hikayesine dayanır. Her iki varsayımı da dillendiren İbn Tufeyl'in, açık bir görüş bildirmese de ileriki aşamalarda yaptığı atıflardan ikinci varsayımı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Hayy küçük bir bebekken bir ceylan tarafından beslenmeye başlar. Anne ceylan yavru Hayy'ı iki yıl sütüyle besler. Hayy zamanla annesini taklit etmeye onun gibi sesler çıkartmaya, hareketler yapmaya başlar. Ama Hayy zamanla hem annesinden hem de etrafta gördüğü diğer hayvanlardan farklı olduğunun bilincine varmaya başlar. Ve onları gözlemleyip çevresine, tabiata bakarak düşüncelere dalar. Hayy'da ilk uyanan temel insani duygu, "utanma" olur ve avret yerlerini örtmesi gerektiğine karar verir. 8 yaşına geldiğinde artık Hayy ellerini beceriyle kullanmakta ve basit aletler –sopa vb- yapmaktadır.

Artık anne ceylan yaşlanmış ve güçten düşmüştür. Hayy besleme sırasının kendine geldiğini "akl" ederek anne ceylana bakmaya başlar. Fakat Hayy'ı çok sarsacak olan olay gerçekleşir. Anne ceylan ölür. Hayy Hasta sandığı anne ceylanın öldüğünü anlayamaz, çünkü ölümü bilmemektedir. Anne ceylanı iyileştirmek için ölü vücudu araştırmaya koyulur, annesini hareket etmekten alıkoyan nedir? Ve nihayet ölüm denen olguyu kabullenir. Bu da onu canlıları hareket ettiren temel bir neden fikrine götürür ve Ruh'u keşfeder. Salt madde gözünde değerini yitirmiştir. Bir müddet sonra çürüyüp kokmaya başlayan cesedi ne yapacağını düşünürken biri diğerini öldürüp toprağı eşeleyerek öldürdüğünü gömen iki kargayı görür. Bu Kur'an'a zikredilen Habil Kabil kıssasına da uymaktadır. Hayy gözlemleri neticesinde bütün canlılarda olan şeyin ne olduğunu düşünmeye başlar.

Bir müddet sonra ateşi keşfeden Hayy ateşte muazzam bir güç görür. Ateşin hem yakıcı, hem aydınlatıcı ve hem de ısıtıcı özelliğini kavrayan Hayy kıyıya vuran bir balığı içine attığında ateşin balığa olağanüstü bir lezzet kazandırdığını görür. Ateşin dördüncü özelliğini de keşfetmiştir. Ateş üzerine yoğun bir şekilde düşünürken ısı sıcaklık kavramı ile canlılardaki "can" kavramı ile ilişki kurmaya çalışır. Yine hayvanlar üzerinde gözlemlerine devam ederek, organlarını bunların düzenlerini, "can" denen olgunun belli bir süre tükenmeden nasıl dayandığını araştırmaya koyulur. Hayy 20 yaşına geldiğinde artık "hayvansal ruh" başta olmak üzere bayağı bilgiye sahiptir.

Bu arada Hayy hayvanlarda yaptığı gözlemler neticesinde onların birçok özelliklerinden yararlanmayı öğrenir. Derilerinden ayakkabı, kılardan ipler halatlar yapar. Ve hayvanları evcilleştirmeyi, boynuzlarından aletler, silahlar yapmayı öğrenir. Hayy da gözlemleri neticesinde nesnelerin farklılıklarından ve benzeşen yönlerinden hareketle kesrette vahdet fikrine ulaşır.

Ama Hayy'a göre her canlı türünün bireylerinde bulunan "ruh" aslında tek bir ruhun parçasından başka bir şey değildir. Değişik değişik kaplara bölünen su gibi ruh da aynı ayrı kalplere dağılmış gibidir. Yani Hayy'a göre ruha ilişkin çokluk, bulunduğu yerin

çokluğudur. Hayy, deney, gözlem ve akıl yürütmeleri sonucunda karşılaştırmalar ve kıyaslar yaparak düşüncelerini canlılık âleminde cansızlar âlemine çevirir. Cisimlerin özelliklerini inceler, farklılıklarını araştırmaya koyulur. Cisimlerin sıcak, soğuk, renkli ve renksiz gibi özellikleriyle birbirlerinden ayrıştığını görür. Ama aralarında sürekli bir değişim ve birbirlerine dönüşüm de vardır. Canlı âleminin de “ruh” kavramından soyutlandığında bu cisimlerden farklı olmadığı sonucuna ulaşır. Demek ki tüm nesneler birdir. Hayy artık madde kavramını keşfetmiştir.

Hayy’ın bu deney, gözlem ve akıl yürütmeleri neticesinde ulaştığı fikir “Allah” fikridir. Şimdiye kadar yaptığı gözlemlerden ulaştığı kesin sonuç şudur: Her yaratılmış nesne için bir Yaratıcı’nın varlığı kaçınılmazdır. O güne kadar öğrendiği tüm bilgilerin ışığında varlığın tümünün sonradan olan, yaratılmış mahluk ve nesne olduğu açığa çıkar. O hâlde bunları kesin olarak yaratan Aşkın bir güç vardır. Hayy suret-form ile ilgili gözlem ve düşüncelerini yeniden ele alınca, bütün biçimlerde ulaştığı aynı sonuca göre, daha önceleri biçimden kaynaklandığını sandığı etkilerin, gerçekte biçimden değil, biçimi araç gibi kullanan bir Varlık’tan olduğunu anlar. (Tümevarımın ispatlanamaması meselesi) Bu varlık aşkındır, ilk nedendir, zorunlu ve temel ilkedir.

Hayy artık 28 yaşındadır. Bundan sonra onun yegâne amacı bu “Zorunlu Varlığı” tanımaktır. Ama Hayy hâlâ bu varlığı “duyularla” tanıyabileceğini düşünmektedir. Tabii Hayy’ı Yaratıcı’yı dünyanın dışında, uzaydaki kozmik olaylarda aramaya iten şey, gözlemlediği üçboyutlu ve sınırlı dünyadaki yetersizliktir. Ama Hayy daha ilk gözleminde gök cisimlerinin de üç boyutlu olduğunu tespit etmiştir. Öyleyse bir uzama sahip olan her şey bir cisimse yıldızlar ve felekler de birer cisimdir. Düşünmekten yorgun düşen Hayy bütün varlığı canlı bir yaratık sayarak “Bütün gökler içerdikleriyle birlikte bağımsız bir özneye muhtaç tek bir şeydir” sonucuna varır. Tabii bu arada İbn Tufeyl, Hayy’i düşündürerek âlemin kâdemi (ezeliyeti) meselesine de değinir. Hayy iki durumu da düşünür. Âlemin “kadim” ya da “hadis” oluşunu uzun uzun düşünen Hayy, sonunda her iki durumda da cisim olmayan Yaratıcının varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu “Varlık” bütün durumların üstünde ve cismin her durumundan münezze ve yücedir. Demek ki bu Varlık, bütün varlıkların varoluş nedeni ve ilkesidir. Bütün varoluş her iki görüşe göre de bir Yaratıcı’nın eseridir. Her şeyin varlığı bu Varlığa bağlı ve bağımlıdır. İbn Tufeyl burada kesin bir tercih belirtmekten kaçınır. Bu kararsızlıkta o zaman İslâm dünyasındaki “âlemin kâdemi” tartışmaların etkisi olsa gerek.

Hayy bu yaklaşım biçimiyle her şeyi yeniden gözlemlemeye başlayınca cisimlerin en aşağı tabakasında bile Yaratıcı’nın sonsuz güzelliğinden, eşsiz sanatından izler, işaretler tecelliler görmeye başlar. 35 yaşına basan Hayy’ın bundan sonra varacağı aşama Yüce Varlığı duyu ve akıl yürütmelerle değil, tefekkürle bulmak olacaktır. Aynı zamanda canlılar âlemini ve gezegenlerin hareket ve konumlarını, üstte olanların alta olanlarla ilişkilerini gözlemleyerek çevresindeki varlıklarla arasındaki ilişkileri belirleyecek bir takım ahlâki ilkelere varır ve bunları doğru olarak tespit eder. Bu ilkeler/bilgiler, Peygamberler aracılığıyla gönderilen ilahî mesajın öngördüğü bir takım ahlâki ve hukuki düzenlemelerden, Şeriat’ın ana fikrinden başkası değildir. Hayy’ın kendisinden zayıf bir hayvana veya susuz kalmış bir bitkiye karşı yerine getirmesi gerektiğini öğrendiği ödevin, biz insanların bir arada yaşadığı toplumsal hayatın aynısı ya da başka bir ifadesi olduğu söylenebilir.

Hayy gök cisimlerinin Mutlak Varlığı biliyor oldukları düşüncesinden hareketle kendi hareketlerini onların hareketlerine benzetmeye çalışarak “ibadet” kavramına ulaşır. Ve

giderek daha düzenli şekilde ritmik, dairevi Allah'a saygı ve yakınlığı amaçlayan hareketler yapmaya başlar. Hayy'a göre artık kendi varoluşunun asıl amacı, Allah'a ibadet etmek, O'nu kabule yetenekli ruhunu arındırmak ve kesintisiz tefekkürle müşahade makamına ulaşmaktır.

Hayy, şirkten kurtulana, hem kendisi, hem de yer, gökler ve içerdikleri şeyler, ruhsal biçimler ve Zorunlu Varlığı bilen tüm zatlar düşüncesinden tümüyle silininceye kadar Allah'ı kanksız müşahadeye ulaşmak için çalışmalarını sürdürür. Sonunda diğer varlıklar da, kendi zâtı da kaybolur. Tümüyle yok olur. Zorunlu ve gerçek Varlığın, kendisinden başka bir gerçeklik taşımayan sözüyle "Bugün mülk kimindir? Tek ve her şeye gücü yeten Allah'ındır" diye haykırarak yokluğa (fena) erer. Bu makamda hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir kalpten geçmeyen şeyleri görür ve tadar. Hayy artık 49 yaşındadır.

Hayy yaşadığı bu olağanüstü tecrübenin ardından artık Hakikatin Bilgisini elde etmiştir. Bu makamda akıllara durgunluk veren, ruhunu aydınlatıp kendisine bağlayan tecelli ve güzelliklerini yaşama alışkanlığı edinmeye çalışırken yine olağanüstü bir şey olur ve bir sandal vasıtası ile Hayy'ın bulunduğu adaya gelen Absal isminde bir insanla karşılaşır. Absal yaşadığı toplumun bilgi düzeyini yeterli bulmamış ve bütün malını mülkünü satıp yoksullara dağıtarak sakın bir adaya gitmek isteyen bir sufidir. Burada tefekküre dalmayı amaçlamaktadır. Absal ilahi mesajı Peygamberler vasıtası ile almış, lakin bir takım işaret ve sembollerin gizlediği batın-ıç anlamların gerçek mahiyetini öğrenmeyi arzulamıştır. Absal'ın şehirde kalan arkadaşı Salaman ise, dinine bağlı gündelik ibadetlerini yerine getiren birisi olmakla birlikte, İlahi tebliğin kendisine verdiği kadarıyla yetinmeyi ilke kabul etmiş, dolayısı ile Absal'a, bu yolculuğunda katılmamıştır.

Başlangıçta birbirlerini yadırgayan Hayy ile Absal, daha sonra yakınlaşır. Absal Hayy'a konuştuğu dili öğretir ve ona insanoğlunun sosyal hayatından, sahip olduğu beşeri, ekonomik, kültürel ve ahlâki özelliklerinden uzun uzun bahseder. Sonuç şaşırtıcıdır. Çünkü Absal'ın anlattığı her şeyi özü ve ilkeleriyle Hayy'ın bildiği ve daha önce kendi başına öğrendiği ortaya çıkar. Absal'ın iman ettiği öğretinin Tevhid, Nübüvvet ve âhirete ilişkin bildirdiklerinin tümü Hayy'ın müşahade ettiklerinin birer simgesi, değişik birer anlatımı niteliğindedir. Bu yeni bilgiler Hayy'ın gözünü açar ve düşünce ateşini parlatır. Peygamber öğretisinin zahir hükümlerinin gerçeklik içindeki yeri ve anlamı tam bir aydınlık kazanır. Hayy Peygamber'in getirdiği bütün bilgileri onaylar. Ancak iki noktayı açıklayamaz. Birincisi Peygamber öğretisi, gayb alemi, öte dünya ile ilgili getirdiği bilgilerde niçin simgesel dil kullanmış, gerçeği çıplak şekliyle açıklamamıştır. İkincisi de Peygamber açıklamalarını niçin buyruklar ve kulluk görevi ile sınırlı tutmuş, dünya hayatına ilişkin bazı konuları, mesela mal biriktirmeyi, bol bol yeme içmeyi tümünden yasaklamamıştır?

Burada Hayy bir yanılgı içindedir. Çünkü Hayy bütün insanları üstün kavrayışlı zannetmektedir. Gerçek şu ki insanlar eşit kavrayışta değildir. Kimi zaman düşüncesiz, kararsız, nankör, kimi zaman hayvanlardan bile aşağı azgın ve sapıktır. İçlerinde "Hakikat'ın Bilgisi" ni hakkıyla aramak gibi bir zahmete katlanacak olanların sayısı oldukça azdır. Hayy insanlara sevgi ve acıyla karışık bir ilgi duyar ve onları aydınlatma isteğine kapılır. İbn Tufeyl'e göre bu "olmayacak bir sevdadır." Hayy Absal'ı ikna eder ve günün birinde bir yolunu bulup ikisi şehre dönerler.

Şehir halkı ikisini de ilgiyle karşılar. Absal'ın arkadaşı Salaman salih bir insan olarak yöneticilik yapmaktadır. İlk zamanlarda halk kitler halinde gelir ve Hayy'ı dinlerler. ()

Bilgi Anlayışı

Hay'ın adada dünyaya gelişinden sonraki dönemi gözden geçirdiğimizde ise onun duyu, gözlem, deney, doğayı taklit ederek, tikel mukayeseler ile akıl yürütmeye varlığını devam ettirdiğini ve yaşam biçimlerini iyileştirip değiştirdiğini görürüz. Diğer bir ifadeyle Hay, idrak güçleri aşamasıyla bilgi edinmekte ve kendisine bir yaşam alanı oluşturabilmektedir. Bu süreçlerde evrenin gerçekliği yavaş yavaş ama süreklile keşfetmektedir.

Hay ihtiyaçları ortaya çıktıkça ameli aklını kullanılır araçlar ve teknikler icat eder. Bu şekilde yaşamına devam eden Hay varlığı keşfetmeye çalışır. Akıl yürütmeleri sonucunda tabiatı, evrendeki bütünlüğü, gayeliliği, düzeni ve hikmeti keşfeder. İbn Tufeyl'in burada sunduğu evren tasarımı Aristocu şemayı takip ederek geliş-

da bildiği bütün gerçekleri çıplak yüzleriyle, olduğu gibi anlatır. Önce bir şaşkınlık, sonra da bir yadırgama başlar. Anlattıkları giderek gündelik hayat içinde belirli bir doğrultu tutturmuş geleneksel ve sosyal biçimlere ters düşmeye başlayınca tepkilere yol açmaya başlar. Sonunda iş öyle bir noktaya varır ki, Hayy neyi anlatıyorsa insanlar bunun tersini yapmaya başlarlar. Ancak bu insanların kötü niyetli olmadıkları da ortadadır. Hayy, bu olay üzerine uzun uzun düşündükten sonra, bu insanların yaratılışlarından dolayı bilgisiz olduklarını, bilgilerini arttırmak için dünyevi uğraşılardan vakit ayırıp çaba harcamadıkları kanaatine varır ve onların durumunu düzeltmekten umudunu keser.

Hayy'a göre bütün bunlardan şu anlaşılır: Bu topluma müşahade yoluyla elde edilen Hakikat'in anlatılması mümkün değildir. Onlardan namaz, oruç, zekat, hacc ve benzeri görevlerden daha fazlasını beklemek anlamsızdır. Hayy aynı zamanda Peygamber'in ilahi tebliğde kullandığı dilin, izlediği siret'in asıl hikmetini kavrar. İnsanlar ayrı ayrı tabiatlarda yaratılmış, her insan yaratıldığı iş için gereken yetenek ve güçle donatılmıştır. Bu, Allah'ın kesintiye uğramayan bir sünnetidir ve şüphesiz Allah'ın sünnetinde değişiklik olmaz.

Hayy bu gerçekleri de kavradıktan sonra, düşüncelerinden ve söylediklerinden dolayı Salaman ve arkadaşlarında özür diler ve onlara Hz.Peygamber'in getirdiği tebliğe sıkı sıkıya sanlmalarını öğütler. Halk çoğunluğu eğer Kur'an'ın müteşabih ayetlerinden kaçınır, hükümlerine riayet eder, ibadetlerini yerine getirir ve Allah'a Peygamber'in gösterdiği ve öğrettiği gibi kullukta bulunursa felaha erecektir. Yüksek makamlara ulaşan ve Allah dostlarına yakın olan kimseler ise, bütün iç ve dış güçleriyle nefislerine karşı savaşarak halkı geride bırakan öncüler (sabikun) olacaktır.

Sonuçta Hayy ve arkadaşı Absal adaya geri dönerek ölünceye kadar Allah'a kulluk ederler. Absal'da Peygamber'in getirdiği seriata uyarak; zühd, takva, çalışma ve müşahade yoluyla aynı makamlara, "Hakikat'in Bilgisi" ne ulaşır. İbn Sinâ İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan*, nşr.: Ahmet Özalp, İstanbul 1996, s. 65 vd.

tirdiği organik bir evren tasarımıdır. Yani İbn Tufeyl, evreni büyük bir canlı olarak tasavvur eder. Hayy tabiattan yola çıkarak yaratıcı Tanrı fikrine ulaşır. İbn Tufeyl'e göre bozulmamış bir insan aklı metafizik âlem hakkında bilgilere ulaşabilir. Hay, evreni tam bir organik bütünlük olarak kavradığında onun bir yaratana muhtaç olduğunun da farkına varır. Bundan sonra ise evrendeki düzenin iki veya daha fazla yöneticiyle olamayacağını keşfederek Tanrı'nın bir olması gerektiği sonucuna ulaşır.

Tabiattaki varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olduğunu ve varoluşları hususunda başka varlıklara muhtaç olduğunu gören Hay yaratıcı Tanrı'nın böyle olmaması gerektiği sonucuna varır. Tanrı öteki varlıklara muhtaç olmamalıdır. Varlığının bir sebebi de olmamalıdır. O zorunlu varlık olmalıdır. Temelde Hay Tanrı hakkında O'nun en mükemmel varlık olması ve her türlü eksiklikten uzak olması gerektiği sonucuna varır. Hay Tanrı'nın her türlü kusur, zaaf ve eksiklikten de uzak olması gerektiği sonucuna ulaşır. Böylece Tanrı cisim ve cismanî sıfat ve özelliklerden münezzeh olmalıdır. Hay teemmül ederek/derin düşüncelere dalarak Tanrı'nın yetkinliği ve mükemmelliğinin O'nun ilim, kudret ve hikmet gibi sıfatlara da sahip olmasını gerektirdiği sonucuna varır. İbn Tufeyl, Hay üzerinden evrenin ortaya çıkışını ise Fârâbî'nin sudûr teorisiyle açıklar. Hay ölüm, öte dünya ve öte dünyadaki mahiyeti hakkında da muayyen sonuçlara varır. Hikâyede Hay yandaki komşu adadan gelen Absal ile tanışır. Bu tanışmayla beraber İbn Tufeyl, kurumsallaşmış din ile felsefe ilişkilerini analiz eder.

Din Felsefesi

Hay b. Yakzân isimli hikâyenin son bölümünde, gerçek anlamda bir din felsefesi tahlili yer almaktadır. Bu tahlilde, temel felsefî hakikatlerle sahih bir dinin yaygın kabul görmüş hakikatleri arasında bir mukayeseye gidilmekte ve bu hakikatlerin rasyonel, mistik ve sosyal kavranış biçimleri değerlendirilmektedir.

Hikâyede Hay, adaya sonradan gelen Absal ile tanışır. Absal dini eğitim almış ama pek fazla dinin derin boyutuyla ilgilenmemiş

bir kişidir. Absal dini öğretinin zahiri/dışsal yönüyle yetinmeyip bâtını/içsel yönlerini de araştırmıştır. Hikâyedeki Salaman ise Absal'ın arkadaşı ve dindaşıdır. Fakat Salaman dinin sadece zahiri yönleriyle yetinmekte olan abid ve dindar bir kişidir. Dini metinleri yorumlamaya ve derin anlamlarını keşfetmeye son derece mesafeli durmaktadır. Salaman bu hâliyle dinin zahirine bağlı geniş kitleleri temsil eder.

Absal ve Salaman tiplerleri dinin farklı anlaşılma ve yaşanma biçimlerini temsil eder. Bu tiplerler üzerinden vahye dayalı doğru bir dinin insanları bireysel ve toplumsal kurtuluşa götürdüğü açıkça ortaya konur.

İbn Tufeyl'in hikâyedeki çözümlemelerinden yola çıkarak şu sonuçlara varabiliriz:

1. Dinî metinler, hakikatleri herkesin anlayabilmesi için temsillerle, benzetmelerle ve hayali ifadelerle anlatmaktadır. Böylece geniş halk kitleleri, temel doğru ve davranışları en kolay bir şekilde anlayabilmektedir.
2. Fakat dinî metinlerinin zahirlerinin dışında deruni ve bâtını anlamları da bulunmaktadır. Absal'ın temsil ettiği kişiler dini ifadelerin deruni anlamlarını kavrayabilmekte, dini metinleri keşf ile müşahedelerinin rehberliğinde yorumlayabilmektedir.
3. Hayy'ın kendi başına ulaştığı hakikatlerle Absal'ın sufi tecrübeleriyle ulaştığı yorumlar arasında hiçbir fark yoktur. Böylece İbn Tufeyl'e göre nazari bilgiyle mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi nazari ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğretisi arasında da bir çelişki yoktur.
4. İnsanların çoğunun anlayış seviyeleri düşük, ahlâki yetkinlikleri gelişmemiş ve dünyaya bağılılıkları çok fazla olduğundan ne Hayy'ın temsil ettiği nazari yöntemi ne de Absal'ın temsil ettiği müşahade yöntemini takip edebilirler. Bundan dolayı dini hitap bu gerçekliği göz önüne ala-

rak insanların mutluluğu için gerekli olan temel metafizik hakikatleri ve salih amelleri mesellerle, kıssalarla ve hayali ifadelerle anlatmıştır.

5. Bundan dolayı geniş halk kitleleri için iyi olanın dinin zahiri kurallarına riayet etmek ve dini yorumlamaktan uzak durmaktır. Hikâyede Hay ve Absal'ın Salaman ve arkadaşlarıyla anlaşamaması ve sonunda ayrılmak zorunda kalmaları bu durumu sembolize etmektedir. İbn Tufeyl'in din ile felsefe arasındaki bu çözümlemeleri karşılığını İbn Rüşd'de de bulacaktır.¹²⁴

3.3. Büyük Yorumcu Meşşai Filozof: İbn Rüşd

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

Endülüs'te yetişen İslâm filozoflarından biridir. Aristoteles'in en büyük şarihi/açıklayanı, Avrupa'da İslâm dünyasının en büyük filozofu olarak bilinir. İbn Rüşd'ün asıl adı, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed Rüşd el-Kurtubî'dir. 1126 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiş, 1198 yılında Kurtuba'da vefat etmiştir. Babası ve dedesi Endülüs baş kadılığı görevinde bulunmuştur. İbn Rüşd önce başta İslâm hukuku ve Kelam ilmî/inanç esasları ilmî olmak üzere dini ilimleri, daha sonra tıp, matematik, astronomi, mantık ve felsefe öğrenimini görmüştür. İşbiliye (Sevilla) ve Kurtuba kadılıkları/mahkeme başkanlıkları yapmıştır. Yaşadığı dönem, oldukça karışık siyasi şartların bulunduğu bir ortamdır. Onun dönemi, Murabıtlar ile Muvahhidler arasındaki çekişmelere sahne olmuştur. İbn Rüşd'de bu çekişmelerden nasibini almıştır. Çeşitli suçlamalarla sürgün edilmiş, kitapları yasaklanmış ve yakılmıştır.

İbn Rüşd, İslâm âleminin yetiştirmiş olduğu ilk ve tek büyük Aristocu filozof, değerli bir tabip ve bilim adamıdır. Aristoteles'i tam olarak ilk defa dünyaya tanıtan odur. Şayet İbn Rüşd olmasaydı

¹²⁴ Kılıç, Cevdet, *Hak Dini ve Halk Dini*, Ankara 2014, s. 116 vd.

Batı Aristoteles'i daha geç bir zamanda tanıyacaktı. Hem Gazzâlî'ye karşı Aristocu İslâm filozoflarını savunmuş hem de İbn Sînâ ve Fârâbî gibi önceki Müslüman filozofların Aristoteles felsefesini anlama ve yorumlamadaki yanlışlıklarına işaret etmiştir. Ayrıca İslâm âleminin yetiştirmiş olduğu önemli fıkıhçılardan biridir.

Aristoteles'in eserlerine, kendi doktrinine bağlı kalarak şerhler/geniş açıklamalı eserler yazdığı için İslâm düşünce dünyasında “Şârih”, Latin dünyasında “commentator”/yorumcu, Batı dünyasında *Averroes* adıyla anılmıştır. İbn Rüşd, Aristoteles'in hemen hemen meşhur olmuş bütün eserleriyle Plâton'un bazı eserlerine şerhler yazmıştır. Halife Ebu Yakub Yusuf, ilme ve felsefeye düşkün birisiydi. Aristoteles ve Platon'un felsefelerinin daha iyi anlaşılması için İbn Tufeyl'den Aristoteles ve Platon'un eserlerini şerhetmesini istemişti. İbn tufeyl yaşlılığını ve devlet kademesindeki vezirlik görevini bahane ederek genç ilim adamı İbn Rüşd'ü kendisine takdim etmiştir. Ebu Yakub Yusuf İbn Rüşd'e Aristoteles'in ve Platon'un eserlerini şerh etmesini istemiştir. İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerinden her biri için “küçük şerhler” (telhis), “orta şerhler” (şerh) ve “büyük şerhler” (tefsir) olmak üzere üç tür şerh yazmıştır. Bunlardan başka din ilimleri, tıp, psikoloji, fizik, metafizik, mantık, hukuk, astronomi ve siyaset sahalarında eserler yazmıştır. Bu eserlerinin birçoğu Orta Çağ'da Latince ve İbraniceye çevrilmiştir. Emir Ebû Yakup'un emri ile Aristoteles'in eserlerini şerh etmesiyle Batı düşüncesi üzerinde büyük etkisi olan İbn Rüşd, orada adına nispetle kurulmuş olan *Averroism* akımları Batı'da uzun süre etkili olmuştur.

İbn Rüşd'ün aynı zamanda devrin ünlü hekimlerinden Ebu Mervân İbn zühr ile olan yakın ilişkisi ve dostluğu, kendisinin tıp alanında büyük başarıların elde etmesine ve bu alanda da eserler vermesine etkili olmuştur. Bu eser *el-Külliyât* ismiyle bilinen eserdir. Dante İbn Rüşd'ü İlahi Komedi'sinde Öklid, Batlamyus, Hipokrat İbn Sînâ ve Galen ile birlikte anarak büyük bir şarih olarak resmeder.

Eserleri

Bidayetü'l-Müctehid, (İslâm Hukuk Kitabıdır)

Faslu'l-Makal,

el-Keşf an Menahici'l-Edille, (Felsefe Din İlişkisini Anlatır)

Tehafutu Tehafutu'l-Felâsife,¹²⁵

Tefsiru Maba'de't-Tabi'a,

el-Bidaye,

Makale fi'l-Akl,

Makale fi'l-Kıyas,

Kitabu'l-Külliyat.(Tıp külliyatı)

İbn Rüşd'ün eserlerinin üç önemli yönü vardır:

1. Aristoteles üzerine şerh yahut yorumları,
2. Saf Aristoculuk adına Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirilmesi ve
3. Doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan din/şeriat arasında asli uyumu göstermesi. Bunlara bir de, başka hiçbir İslâm filozofunun yapmadığı kadılık görevini yapmış olmasını veya fıkıhla ilgili eserler yazmış olmasını ekleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün Felsefedeki Yöntemi

İbn Rüşd'ün eserleri incelendiğinde, ilim ile bağınazlığı hiçbir zaman birbirine bağdaştırmadığı görülür. Ona göre ilim zihniyeti, tarafsız, nesnel, her türlü farklı düşünce ve görüşe saygılı ve daima ihtiyatlı olmalıdır. Gerçeğe ulaşma yolunda yanılmış olsa bile ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese şükran duyulması gerekir. Burda İbn Rüşd'ün hak ve kadirbilirlik ahlâki erdem ilkesinin önemi dikkat çekmektedir. Şimdi İbn Rüşd'ün, insanın varlık gayesini gerçekleştirmesinde ve

¹²⁵ İbn Rüşd'ün *Tehafütü'l-Tehafüt* isimli eseri, Gazzâlî'nin felsefeye ve filozoflara yönelttiği eleştirilere karşı, karşı eleştiriler getirdiği bir eserdir.

felsefî metodun ortaya konmasında belirlediği ilkeleri ele almaya çalışalım.

1. Gerçeğe ulaşma sürecinde herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi, bunu yaparken sadece gerçeğe ulaşma amacı gütmeli, bu süreçte önüne çıkacak engel ve mazeretler yolundan alıkoymamalı, görev ve sorumluluk bilinci ile gerçeği aramaya devam etmelidir.
2. Gerçeğe ulaşmak adına insanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş olduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimini asla küçümsememeli ve göz ardı etmemelidir.
3. Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden istifade edilebilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ve mensup oldukları din, mezhep yahut toplum hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.
4. Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine eleştirici ve seçici davranılmalıdır.
5. Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar karşısında son söz “vahy”e bırakılmalı (Vahyin verileri ışığında çözüm aranmalı); bununla birlikte alanının uzmanlarının bilimsel bilgilerinin güçlerinin oranında yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğu göz ardı edilmemelidir.
6. Özellikle metafizik sorunlara dair hiçbir yorum kesin olarak doğru kabul edilmemeli, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı bir yorum olarak değerlendirilmeli, daha tutarlı ve güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının her zaman mümkün olduğu da asla unutulmamalıdır.
7. Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya “sorun” ele alınıp incelenerek çözüme yönelik bir “tez” ortaya konulmasıdır.

8. Herhangi bir felsefî sorunun çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen her hangi bir görüşten yola çıkarak yeni bir çözüm veya yorum arayışına gidilmesi hâlinde yapılması gerekenler şunlardır:
 - a. Hareket noktası olarak alınan karşıt görüş, sanki kendi savunduğu görüşmüşcesine bütün dayanak ve gerekçeleriyle birlikte, son derece tarafsız ve önyargısız bir yaklaşımla ortaya konmalıdır.
 - b. İlk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bir bakış açısı ve gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.¹²⁶

Metafizik Düşüncesi

İbn Rüşd'e göre metafizik, varolması bakımından varlığı ve tikel ilimler tarafından incelenen bütün varlık türlerini, ilk sebeplerine varıncaya kadar bütün ilkelerini inceleyen külli-nazari bir ilimdir. Üç kısma ayrılan metafiziğin;

Birinci kısmında, varlık olmaları bakımından bütün duyulur-maddi nesneler,

İkinci kısmında, maddi cevherlerin ilkeleri olan mufarık/mücerret varlıklar ve bunların Tanrı ile olan ilişkileri,

Üçüncü kısımda ise mantık, matematik ve fizik gibi ilimlerin konuları ele alınmaktadır.

İbn Rüşd varlık kavramını “mevcud” lafzıyla ifade etmektedir. Mevcut teriminin birçok anlamı vardır. Ontolojik anlamda mevcud, dış dünyada zatı ve mahiyeti bulunan şey anlamına gelmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aksine varlık mahiyet ayrımını kabul etmemektedir. Çünkü varlık bir şeyin duyulur, mahiyet ise

¹²⁶ Sanoğlu, Hüseyin, Bir Denge Filozofu İbn Rüşd, İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, edit.: C. Kaya, İstanbul 2013, s. 370.

akledilir yönünü göstermektedir. Bir şeyin zat anlamındaki varlığı ile mahiyeti aynıdır. Bir şeyin mahiyetinden ve tarifinden söz edilmesi onun bilfiil var olduğunun ifadesidir.

Varlık, zorunlu varlık ve mümkün varlık olmak üzere iki kısma ayrılır.

Zorunlu varlık, mahiyeti varlığından ayrı düşünülemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, faili, cinsi ve faslı olmadığı için tanımlanamayan, mutlak anlamda basit, tek, ezeli ve ebedidir.

Mümkün varlık ise sebeplidir ve sebep varsa var, sebep yoksa yoktur. Yaratılmış olan mümkün varlığın sebepten sonra gelmesi mantikî bir zorunluluktur.

Âlemi, ay altı âlem ve ay üstü âlem olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ay altı âlem, dört basit unsur ile onların birleşmesinden meydana gelen, değişime, oluş ve bozuluşa konu olan âlemdir. Ay üstü âlem ise, dört unsurun dışında beşinci bir unsur olan “esir”den meydana gelen, değişimin, oluş ve bozuluşun olmadığı âlemdir.

İbn Rüşd Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşleri dolayısıyla filozofları üç guruba ayırmaktadır: **Ehlü'l-kumûn, ehlü'l-ibda' ve'l-ihтира, ehlü's-sudûr.**

Kumûn Teorisi

Âlemdeki çokluğun maddeden kaynaklandığı tezine dayanan ve Anaxagoras'tan itibaren savunulan **kumûn** nazariyesine göre, hiçbir şey yokluktan meydana gelmez ve fiilin vuku bulacağı bir taşıyıcı olmaksızın varlığa gelmek mümkün değildir. Oluş şeylerin birbirinden çıkıp ayrılmasından, failin işlevi de sadece şeyleri birbirinden çıkarıp ayırmaktan ibarettir. Bu anlayışta Tanrı yaratıcı fail değil, hareket ettiricidir.

İbda Teorisi

Yoktan yaratma (ibda'/ex nihilo) inancını benimseyenler ise, âlemin daha önce bir imkân hali yahut ilk madde bulunmaksızın Allah tarafından ve sonradan yaratılmış olduğunu savunmaktadırlar. Eğer bir imkândan söz edilecekse bu imkân ancak fail açısından düşünülebilir.

Sudûr Teorisi

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları ise, Tanrı-âlem ilişkisini Yeni-Plâtoncu sudûr teorisi çerçevesinde açıklamışlardır.

Sürekli Yaratma Teorisi

İbn Rüşd ise Tanrı-âlem ilişkisini, “**sürekli yaratma**” görüşü çerçevesinde açıklamaktadır. Âlemin faili olan Allah'ın varlığı gibi fiilinin de ezeli olmasından daha tabii bir şey olamaz. Dolayısıyla onun fiilinin, ezelden beri ve sürekli olarak varlığı ile beraber bulunmasını engelleyecek, başka bir ifadeyle onu belli bir anda güçsüz, başka bir anda güçlü sayacak, fiilini gerçekleştirme gücünü de sınırlı-sonlu bir zamana hasredecek herhangi engelin varsayılması mümkün değildir. Çünkü mutlak anlamda yetkin olan tek varlık O'dur. Sonradan gerçekleşen bir fiilin, ancak sınırlı sonlu bir failden çıkacağı da hesaba katıldığında böyle bir failin en üstün bir fiili terk edip, daha değersiz ve eksik olan bir fiili yeğlemesini düşünmek de mümkün değildir. Dolayısıyla da zamanla ilişkili olmayan ve zamanla sınırlandırılmayan Tanrı'nın fiili olan âlemin de zamanla ilişkisinin olmaması, yani ezeli olması gerekir.

Âlemi bir canlıya benzeten filozofa göre, bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsi ve aklı bulunduğu gibi, âlemin de varlığını sürdüren, ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilke olmalıdır. Aksi hâlde, âlemde ne düzen kalır ne de âlem varlığını ve bütünlüğünü sürdürebilir. Âlemdeki birliği, bütünlüğü ve düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve bütün bunları koruyan kudret Allah'tır.

Allah-âlem ilişkisi basit bir sebep-sebepli ilişkisi olarak görülemez. Çünkü basit anlamdaki sebep-sebepli ilişkisinde sebep bulunduğu hâlde sebebinin bulunmadığı da olur. Hâlbuki Allah-âlem ilişkisinde en yetkin varlığı teşkil eden ilk sebebin eseri olan âlemin bulunmaması tasavvur edilemez. Çünkü Tanrı'nın varlığı gibi, fiili ve eseri de sürekli. Bu bağlamda iki tür failden bahsetmektedir: Birincisi, eseriyle olan ilişkisi onu var etmekle sınırlı kalan faildir ki böyle bir failin eseri meydana geldikten sonra ona ihtiyaç duymaz. İkinci tür failin eseriyle olan ilişkisi ise onu var etmekle sınırlı kalmayıp sürekliliğini sağlamasıdır. Sonradan gerçekleşen bir fiilin sınırlı-sonlu bir failden çıkacağı hesaba katılırsa mutlak failin en üstün nitelikteki bir fiili bırakıp daha değersiz ve eksik bir fiili tercih etmesi düşünülemez; bu sebeple O'nun fiili ve eseri olan âlem sürekli olmalıdır. Bu yaklaşımda âlem, yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olması bakımından ezeliflik arz etmektedir. Dolayısıyla da ona göre âlem, hem öncesiz hem de yaratılmış olmaktadır.

Filozofun bu yaklaşımının âlemin ezeli olduğunu savunanlarınkinden farkı ise şöyle açıklanabilir: Bu yaklaşımda âlemin bizatihi ezeli olduğunu iddia edenlerin aksine onun yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olması bakımından ezeliflik arz ettiği ileri sürülmüştür.

İbn Rüşd Kur'an'ın bazı ayetlerin zahir anlamlarıyla âlemin mutlak anlamda ezeli veya mutlak anlamda yoktan veya sonradan yaratılmış olduğu şeklindeki yaklaşımların bağdaşmadığını belirtmektedir. Yaratılış konusu dini nasların zahiri anlamları açısından ele alındığında;

1. Zamanın geçmiş ve gelecek yönünden kesintisiz ve sürekliliği,
2. Şu anda bulunduğu şekil itibariyle âlemin gerçek anlamda sonradan yaratılmış olduğu,
3. Âlemin salt yokluktan değil de bir şeyden yaratıldığı şeklinde ifade edilebilecek üç sonuç ortaya çıkmaktadır.

Nitekim “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur ve O’nun arşı su üzerinde idi (Hud, 7)” mealindeki ayet âlemin yaratılma-

sından önce bir ilk varlığın yani suyun, onun yaratılmasıyla da feleğin hareketi sonucu ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın varlığına işaret etmektedir.

“Sonra göğe yöneldi ki o duman hâlindeydi (Fussilet, 11)” ve “İnkâr edenler daha önce göklerle yerin yapışık olduğunu bilmezler mi? (Enbiya, 30)” anlamındaki ayetler göklerin ve yerin bir başka şeyden yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bu gibi ayetler âlemin yaratılmasından önce birtakım ilk prensiplerin varlığını, geçmişte mutlak yokluğun söz konusu olmadığını göstermektedir.

“O gün yer başka bir yerle değiştirilir, gökler de (İbrahim, 48)” ayeti de gelecekte mutlak yokluktan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla varlığın ezeli ve ebedi bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd’e göre, ortaya konulan bu gerekçeler ışığında âlemin hem öncesiz hem de yaratılmış olduğunu savunmak mümkündür. Dolayısıyla gerek bu iki şıktan biri tercih edildiğinde birtakım problemlerin oluşma ihtimalinden, gerekse de âlemin kadim veya hadis olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak olan gerçek kadim ve gerçek hadisle karışma ihtimalinden dolayı Allah-âlem ilişkisini sürekli yaratma şeklinde ele almak en çıkar yoldur.

Sudûr Nazariyesini Eleştirisi

İbn Rüşd kendinden önceki Müslüman filozofları özellikle de İbn Sînâ ile Fârâbî’yi, Aristoteles’in düşüncesine Yeni Plâtoncu unsurlar soktukları gerekçesiyle eleştirmiştir. Ona göre Aristoteles felsefesine sokulan Yeni Plâtoncu unsurlardan biri de sudûr nazariyesidir.

İbn Rüşd’e göre sudûr teorisinin tümü hurafelerden ibarettir ve kalamcılarının sözlerinden de zayıf uydurmalarıdır. Mantıksal açıdan bakıldığında bu teorinin temelini “*gaibi şahide kıyas etme*” oluşturmaktadır. Yani bu teoriyi kabul eden filozoflar, gaipteki failin /Tanrı’nın görünürdeki fail gibi olduğunu kabul ettiler ve tek bir failden tek bir eylemin çıkacağını zannettiler. Böylece onlar

gerçekte mahiyetleri tamamen farklı iki şeyi birbirine benzeterek mantık hatası yaptılar. Hâlbuki bu iki fail arasında isim ortaklığından başka bir benzerlik yoktur. Görünen âlemdaki bir failden tek bir fiilin çıkmasına bakarak, bunun İlk Fail (Tanrı) için de geçerli olduğunu söylemek, benzetmeden başka bir anlam ifade etmez. Çünkü görünür âlemdaki failler sonlu, sınırlı ve tam değil iken görünmeyen âlemdaki İlk Fail mutlak, sınırsız, sonsuz ve tam yetkindir. Dolayısıyla kendisinden sınırlı fiilin çıktığı sınırlı failin aksine, mutlak failden mutlak fiil çıkar ve bu mutlak fiil de belli bir esere hasredilemez.

İbn Rüşd çeşitli yönlerden Fârâbî ve İbn Sînâ'nın geliştirmiş oldukları sudûr nazariyesini şöyle eleştirmektedir:

1. Kur'an'da böyle bir nazariyeye yol açacak hiçbir delil yoktur. Bu nazariye Allah'ın Yaratıcı olmasına gölge düşürür.
2. “Bir'den her zaman bir çıkar” sözü bir faraziyedir ve yanlıştır. Bir'den aynı anda çokluk da çıkabilir. Kâinatta sudûr nazariyesinin öngördüğü manada bir hiyerarşi yoktur. Sudûr teorisini savunanlar İlk Aklın çokluk karakterini taşımasını, Tanrıyı ve kendisini bilmesine bağlamaktadırlar. Bu durumda onlar İlk Akılda iki ayrı tabiat ve suretin bulunduğunu söylemiş olmaktadır. Onlara bu iki tabiatın hangisinin önce feyezân ettiği sorulduğunda, sistemleri gereği “ikisi birden” cevabını vermeleri gerekmektedir. Bu durumda da “Bir'den birden fazla şeyin çıkmış olmasını” kabul etmiş olacaklardır ki bu da onların çelişkisidir.
3. Çokluk, ya kemmi, yani matematiksel olur ya da keyfî, sıfati olur. Sudûr nazariyesini savunanlar ikinci akıldan sonra bunların her ikisini de kabul etmektedirler.
4. İbn Rüşd, Kur'an'dan teville çıkardığı yaratılış konusundaki anlayışla, Aristoteles'in sistemini bağdaştırmaya çalışarak, kâinatı, tek bir gücün hâkim olduğu tek bir bütün olarak görür. Dolayısıyla da kâinatta sudûr nazariyesinin öngördüğü anlamda silsilevi mekanik güçler yoktur, tek bir güç vardır.

Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal fî mâ beyne 'l-Hikmeti ve 'ş-Şeriatî minel 'l-İttisâl* isimli eseri ile *Minhac* isimli eserinde felsefe ile din arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Onu böyle bir çalışmaya sevk eden sebep, döneminde söz konusu ilişkinin belirlenmesi noktasında yaşanan büyük tartışmalardır. Özellikle bu dönemde şeriat ve tasavvufa özel bir önem atfeden Gazzâlî'nin eserleri İslâm Dünyası'nın doğusunda ve batısında etkisini göstermeye başlamıştı. Filozoflara ağır saldırılar yönelttiği *Tehafutu'l-Felâsife* isimli eserinden dolayı halkın avamı nezdinde felsefenin dine aykırı olduğu gibi bir fikir oluşmaya başlamıştı. Bu durumda filozofların da savunmaya geçerek, akıl ile iman, dolayısıyla felsefe ile din arasında çatışma olmadığı fikrini ispat etmeye çalışmalarından daha doğal bir şey olamazdı. İbn Rüşd, bu sorunu *Faslu'l-Makal*'de ele alıp çözmeye çalışmıştır.

Filozof, *Faslu'l-makal* isimli eserinin giriş kısmında felsefenin tanımı yaparak onun; Var eden'e delalet etmesi bakımından var olanları araştırmak olduğunu söylemektedir. Varlıkların yaratılışını bilmek tam olunca, bunların Yaratıcı'nın bilinmesi daha mükemmel olacaktır. Şeriat da bizleri varlıklar üzerinde düşünmeye davet etmekte, "*İbret alın ey basiret sahipleri*", "*Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattıklarına bakmazlar mı?*", "*Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünenler*" mealindeki ayetler gibi birçok ayet bunu teşvik etmektedir.

Ayrıca bu eserde İbn Rüşd'e göre, felsefe hikmettir ve Kur'an hikmetin öğrenilmesini, alınmasını vacip kılmaktadır. Felsefe gerçeğin bilgisi ve gerçeğin işlenmesidir. Dinin amacı da gerçek bilgiyi ve doğru davranışı öğretmektir. Öyleyse gayeleri açısından din ile felsefe arasında bir fark yoktur; aksine gaye birliği vardır. Aralarındaki fark, söz konusu amaca ulaşma noktasındaki metottadır. Filozofa göre farklı yöntemlerle ayrı yollardan aynı amaca ulaşmak, insan tabiatının ve bu dünyanın kaçınılmaz kıldığı bir hizmettir.

Hakikatte felsefenin görevi, var olanlara bakmak ve varlıkların Yaratıcı'ya delaletinden başka bir şey değildir. Varlığın yapısı

tam ve kesin olarak bilinirse, Yapıcı hakkındaki bilgi de o derece tam ve mükemmel olur. Din de felsefe gibi var olanlar hakkında düşünmeyi teşvik ve tavsiye etmiştir. Kur'an'da insanların düşünmek ve tefekkür etmekle sorumlu olduklarını bildiren birçok ayet vardır. Hatta felsefenin ilgilendiği konunun bilinmesi din bakımından bir zorunluluk ve istenilen bir durumdur.

İbn Rüşd, İslâm dininde dini bir hüküm ortaya koymada takip ettikleri deliller olarak bilinen Kur'an, Sünnet, İcma/bir problemin çözümünde herkesin ortak kanaati ve Kıyas/bilinmeyen hükmü bilinen benzer hükme göre ortaya koymaya dayanarak akıl yürütmenin ve çıkarım yapmanın vacip/zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Akıl yürütmek, çıkarım yapmak da felsefenin metodu olduğu için felsefenin öğrenilmesi de vacip olmaktadır. Aksini iddia etmek, akıl yürütmeyi (nazar) ve çıkarım yapmayı (itibar) emreden ayetleri görmezlikten gelmek demektir. Kur'an-ı delil kabul edenlerin böyle bir yola başvurmaları beklenemez. Felsefe ve mantık, dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimler olduğu için çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışmak yanlış bir tavidir.

İbn Rüşd'e göre, insanların hem ilmî ve fikrî yönden hem de ameli/davranışsal ve ahlâki açıdan yetkinleşmesini amaçlayan, bunun gerçekleşmesi için de hatabi/sözlü, cedeli/tartışmalı ve burhani/ikna yöntemlerin her üçünü de kullanan din ile bu yöntemlerden sadece burhanı/mantıksal kesin delil metodu kullanarak bazı insanların ilmî ve fikrî yetkinlik kazanmalarına yardımcı olan felsefe, insanları birbiriyle çelişen zıt sonuçlara götürmez.

Delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı, şeriatın getirdiğine aykırı bir sonuç doğurmaz. **Felsefe dinin arkadaşı ve sükardeşidir.** Şeriat/din haktır, felsefe de haktır. Hak, hakka zıt olmaz. Tam tersine hak hakka uygun olur. Ayrıca şeriatın lafızlarını tamamen dış görünüşleri ile anlamak şart olmadığı gibi, onları iç manalarıyla anlamak da zorunlu değildir. Felsefe şeriatın dostu ve kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan ve yaratılışları icabı birbirini

seven felsefe ve şeriat arasına kin ve düşmanlık sokmak çok acıdır. Bununla birlikte bir kısım donanımsız ve yetersiz kişiler, tabiatları itibariyle kardeş ve özlere itibariyle dost olan din ile felsefe arasında bir düşmanlık, çatışma ve nefret olduğunu zannetmektedirler.

Din ile felsefe ilişkisinde din açısından şu üç durum söz konusudur: Burhana dayalı felsefenin, akıl yürütmenin belirli bir bilgi sağladığı varlık hakkında din ya bilgi verir ya bir şey söylemez ya da her ikisinin söyledikleri uyum içindedir.

Ahlâk ve Siyaset Felsefesi

Ahlâk ve siyaset konularında müstakil bir eser kaleme almayan İbn Rüşd'un Eflâtun'un Cumhuriyet (Devlet), Aristoteles'in Retorika ve Nikomakhos Ahlâkı adlı eserlerine yazdığı şerhlerdeki değerlendirmelerinden ve kendi zamanına ait göndermelerden bu konudaki görüşleriyle ilgili bazı ipuçları elde etmek mümkündür. Aristoteles'in Politikası yerine Eflâtun'un Cumhuriyet'ine şerh yazmayı tercih etmesinin sebebi Politika'nın Arapçaya tercüme edilmemiş olmasıdır. Cumhuriyet'e yazdığı şerhin Arapça aslı kaybolmuş ve sadece Samuel ben Yehuda tarafından yapılan İbrânîce çevirisi günümüze ulaşmıştır. Diğer taraftan Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı* adlı eserine yazmış olduğu şerhin Arapça orijinali de kaybolmuş, İbrânîce tercümesinden bazı bölümler zamanımıza İntikal etmiş ve Lawrence V. Berman tarafından yayımlanmıştır.

İbn Rüşd'e göre insanî yetkinlikler (kemâlât) nazarî erdemler, sanatlar, ahlâkî erdemler ve iradî fiiller olmak üzere dörde ayrılır. Aslında insanlığın en son hedefi nazarî erdemleri kazanmak olduğundan öteki erdemlerin hepsi sadece nazarî erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Tabiatı gereği medenî bir varlık olan insan hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan, hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Ahlâk ilminin amacı, erdemlerin mahiyetinin bilinmesi değil yaşanmasıdır. Aristoteles'ten beri klasikleşmiş olan "altın orta" teorisine göre hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını, eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar teşkil eder.

Toplumda yönetenlerin ve yönetilenlerin bulunması tabii bir kural olduğundan bu farklılık ayrı sınıfların oluşmasına yol açmış ve böylece devlet ortaya çıkmıştır. Diğer Müslüman düşünürler gibi İbn Rüşd de devletle insan ruhu arasında paralellikler kurarak kişinin erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin nazarî hikmetin hâkimiyeti altına girmesi gerektiği gibi, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir. Devletin asıl görevi, vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. Bunun için devlet biri ikna (eğitim), diğeri de zorlama olmak üzere iki yol takip edebilir.

İkna yolları Aristoteleste olduğu gibi İbn Rüşd'de de halkın büyük bir çoğunluğu için retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler için akli istidlar/çıkarım yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı sürekli ön planda tutan filozofa göre, ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa zorlama yoluna başvurulabilir. Aslında bu olumlu bir metot değildir; çünkü zorlama ancak bir fikri kendi isteğiyle kabul etmeyenler için başvurulmuş bir yöntemdir; dolayısıyla erdemli bir devlette buna ihtiyaç duyulmaz.

Savaş kaçınılmaz olduğundan devlet, vatandaşları arasında savaşın gereği olan kahramanlıkları teşvik etmelidir. Kahramanlık erdeminde, bölgeden bölgeye, toplumdan topluma farklılıklar görülür. Bir erdem olarak kahramanlığın elde edilmesi konusunda Eflâtun'un Cumhuriyetindeki görüşlerini tekrarlayan İbn Rüşd, akli yöntemlerin insanlar tarafından daha iyi anlaşılması için onların duyuları aracılığıyla doğrulayabilecekleri örneklerden yararlanmak gerektiğini belirtir. Aynı şekilde kaza ve kader, âhiretteki mükâfat ve ceza gibi konularda da bu yöntemi kullanmak uygun olur; aksi takdirde toplumda yanlış inanışlar yaygınlaşabilir.

Bir devlette doktorların ve hukukçuların bulunması zorunludur. Ancak hukukçulara ve doktorlara fazla gerek duyulması sistemin bozukluğunun göstergesidir. Buradan devletin organlarına geçen filozof, Eflâtun'un Cumhuriyeti'ndeki görüşlerini

açıklayarak devlet başkanının doğuştan ne gibi meziyetlere sahip bulunması gerektiğini, sonradan hangi özellikleri kazanması icap ettiğini ve hangi usullerle seçilmesinin daha uygun olacağını tartışır.

Ona göre insan olarak kadınlarla erkekler eşit olmakla beraber cinsiyet bakımından kabiliyet ve yetenekleri farklıdır. Ancak bu farklılıklar kadınların devlette görev almalarına, felsefe ile uğraşmalarına engel teşkil etmez. Erdemli devletin bozularak sapık devlet hâline nasıl dönüştüğünü araştıran filozof yine Eflâtun'un görüşleri doğrultusunda monarşi, Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi ve Tiranlık şeklinde beş farklı devlet modelinden söz eder ve bunlarla erdemli devlet arasında karşılaştırmalar yapar. Hikmet, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşma yeteneği gibi karakteristik özelliklere sahip yöneticinin başkanı olduğu devletin erdemli devlet sayılacağını belirtir.¹²⁷

4. TARİH FELSEFESİ

Tarih düşüncesi, tarihte olan olayları sebep-sonuç ilişkileri içerisinde aklî olarak açıklamayı hedefler. Aynı zamanda tarihi olayları tesadüfî olaylar akışı yerine rasyonel bir şekilde açıklamaya çalışır. Tarihin akışında meydana gelen büyük değişiklikleri, önemli olayları, siyasi örgütlenmelerin ortaya çıkışını, devletler ile medeniyetlerin nasıl ve ne şekilde yükselip gerilediklerini ve yıkıldıklarını, toplum ve devlet ilişkilerini farklı hayat tarzlarını, üretim biçimlerini, toplumda adalet ve mutluluğun nasıl gerçekleşeceğini açıklamaya çalışır. Bu noktada İslâm düşünce tarihinde tarih felsefesini ele almış iki önemli filozoftan bahsetmek yerinde olacaktır.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 93-119; Ülken, *age.*, s. 179; I'ahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 243-260; de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s.132-140; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 230 vd.; Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003; Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 223 vd.; Karaman, *age.*, s. 176 vd.

4.1. Bîrûnî

Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (öl. 1061). Astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli eserler vermiş bir şahsiyettir. Aynı zamanda İbn Sînâ ile çağdaş olan Bîrûnî, matematik ve fizik ilimlere çok fazla önem vermiştir. Bîrûnî gözlem ve deneye önem vermesiyle ve bunların matematik diliyle açıklama çabasıyla farklı bir düşündürdür. Ayrıca ilimlerde metodolojiye önem veren Bîrûnî'nin, gözlem, deney ve ilmi objektifliğe verdiği önemi tarih anlayışına, tarihi olayları ve tarihi anlamaya da uyguladığı görülmektedir.

Ayrıca farklı din ve kültürleri mukayeseli olarak incelemek için gerekli olan dilleri öğrenmiştir. Kendisi Hârizmce, Soğdca, Arapça, Farsça, Grekçe, İbranice, Süryanice ve Sanskritçe bilmekteydi. Bunlardan Arapça, Farsça ve Sanskritçeye birinden diğerine tercümeler yapacak kadar hâkimdi. Hindistan'la ilgili eserinde ise Sanskritçeden Arapçaya yaptığı çevirileri zikretmektedir. Sanskritçeden Arapçaya yaptığı çevirilerden günümüze ulaşan bir örnek *Tercümetü Kitabi Batencel* (Patanjali) adlı eseridir. Bîrûnî farklı dilleri bilmesi sayesinde farklı kültürleri içeriden bir bakışla takip edebilmiştir. Bu ise mukayeseli tarih çalışmaları imkânı vermiştir.

Yaşam tecrübesi bakımından Bîrûnî'nin Hindistan'la, diğer din ve kültürlerle ilgisi de önemlidir. Bîrûnî, çok çeşitli dinler ve felsefelerle mukayeseli olarak uğraşmıştır. Grek, İran ve Hint kültürlerinin belli başlı klasiklerini derinden incelemiş ve çeşitli pozitif bilim dallarında çağının standartlarının çok üstünde bir bilgi seviyesine ulaşmıştır. Kendisi Gazne'de bulunan Hintli bilginlerle tanışmış ve onlardan Sanskritçeyi bir ölçüde öğrenmiştir. Bu sürecin sonucunda Hindistan hakkındaki bilgisi artmıştı. Bîrûnî, zamanındaki Sûmenât ve Mûltan seferlerinde bulunup Kuzey Hindistan, Keşmir ve Pencap bölgelerini incelemiştir. Pencap'taki Hint bilginleriyle görüşmelerde bulunmuştur. Bütün bu tecrübeleriyle tarih, devlet, toplum, değişim

gibi tarih düşüncesinin temel olguları hakkında derinlemesine ve mukayeseli bilgi ve düşünceler üretebilmiştir. Bu birikimin analitik ve eleştirel bir zihin oluşturduğu veya bilgelik kazandırdığı açıktır. Nitekim *el-Âsârü 'l-bâkiye ani 'l-kurûni 'l-haliye* isimli eserinde geçmiş olayları sadece bir kronoloji biçiminde değil, toplum yapıları, dini inançlar ve uygarlık açısından da inceler.

Yine Gazneli Mahmud'un seferi sırasında yazdığı *Tahkik mâ li'l-Hind* adlı eserinde antropolojik bir yaklaşımla Grek dini ve felsefeleri, Hristiyan mezhepleri, Maniheizm ve Hinduizm arasında mukayeseler yapar ve ilmî objektifliğini sürekli korur.

Bîrûnî kendi dönemindeki tarih ve tarihçilik anlayışından farklı bir yöntem benimsemiştir. X. ve XI. yüzyıllarda İslâm tarih yazıcılığında rivayetçi anlayış hâkimdir. Bîrûnî rivayet eleştiri metotlarını kullanmış, tarihsel olayları birleştirerek yorumlamış, sentezlemiş ve aktarılan tarihsel bilginin bizzat kendisini eleştirmiştir. Farklı kaynaklardan gelen haberleri birbirleriyle mukayese ederek yanlış olanı tespit etmiştir.

Ayrıca Bîrûnî, İbn Haldun'u önceleyecek bir şekilde, evrende belirli yasaların bulunduğuna inanır. İnsan, Allah'ın evrene ve parçalarına koyduğu bu yasaları keşfetmek ve anlamak zorundadır. Evrene ve işleyen yasalara dair bilgimiz dönemin akıl ve bilim anlayışını oluşturmaktadır. Dolayısıyla aktarılan tarihsel haberler bu çerçevede tekrar değerlendirilmelidir.

Hint medeniyetinin düşüşünü gören Bîrûnî, milletlerin ve medeniyetlerin yükseliş ve düşüş sürecini analiz eder. Ona göre bu süreç, bir düzen içerisinde olur. Tarih, yasalar çerçevesinde döngüsel olarak işler. İnsanlarda olduğu gibi, milletlerin de başına yok oluşa benzer hâller gelir. Bunun sonucu olarak yeryüzü çoraklaşır, harap olur. Daha sonra imar ve yükseliş süreci tekrar başlar. Yeni kuruluş aşamasında insanların ihtiyaçları en az seviyededir. Sayıları ve medenileşmeleri arttıkça ihtiyaçları da artar. Zanaatlar ve sanatlar gelişmeye başlar. Medeniyet geliştikçe zanaatlar da yetkinleşmeye ve giriftleşmeye başlar. Zirveden sonra çöküş başlar. Du-

rum böylece devam eder. Bîrûnî'ye göre, tüm milletler için bu yükseliş ve düşüş süreci döngüseldir.

Bîrûnî'nin tarih düşüncesinin köşe taşlarını özetleyecek olursak;

1. Bîrûnî geleneksel rivayetçi tarih anlayışından farklılaşarak tarihi aklî bir birikim ve çerçeve içinde anlar.
2. Tarihsel rivayetleri eleştirmeyi metodik olarak kullanır.
3. Birikimin arka planı olarak İslâm kültüründen, Hint medeniyetinden, Yunan Felsefe geleneğinden ve bunların İslâm dünyasındaki temsilcisi olan Fârâbî'den istifade etmiştir.
4. Yöntem olarak mukayeseli tarih anlayışını kullanır. Mukayese sürecinde gözlemlerine başvurur. Tarihsel olguların ve farklılıkların ortaya çıkış süreçlerinde sebep-sonuç ilişkilerini kurar.¹²⁸

4.2. İbn Haldûn

Hayatı, Eserleri ve İslâm Felsefesindeki Yeri

XIV. yüzyılın büyük İslâm filozofu, kıraat ve fıkıh âlimi, devlet adamı, tarih felsefesinin sosyal bilimler ve özellikle sosyolojinin kurucusu olarak tanınmıştır. İbn Haldûn, düşünce tarihinde toplumsal olgu ve olayları aydınlatmaya yönelik kendisinden önceki düşünürlerden farklı bir yöntem ortaya koymuştur. Toplumun ve devletin doğal bir kökeni olduğunu ve doğal bir tarihsel gelişim süreci geçirdiğini ileri sürmüştür. Bu tarihsel gelişim sürecinin de betimlemesini yaparak bir devlet kuramı ortaya koyması nedeniyle İbn Haldûn'un düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır. Aynı zamanda onun ekonomik görüşleri, metodolojisi, siyasal görüşleri, toplumsal değişim anlayışı, hukukla ilgili görüşlerinin tümü ayrı ayrı inceleme ve ilgi konusu olmuştur. Onun, İslâm dünyasında düşünsel üretimin azaldığı bir dönemde İslâm felsefesinin geleneksel yapısından ayrılarak toplumsal ve politik sorunlara özgün bir

¹²⁸ Tümer, Günay, Bîrûnî, TDVİA, C. VI, ss. 206-215; Yakıt, İsmail, Durak, Nejdet, *İslâm'da Bilim Tarihi*, İsparta 2002, s. 159 vd.;

bakış açısıyla ortaya koyduğu görüşleri, geç de olsa İslâm ve Batı dünyasında yankısını bulmuştur. Özellikle onun umran ilmi dediği tarih, devlet ve siyaset düşüncesi kendisini orjinal yapan en önemli görüşlerden birkaçıdır.

Hayatı (Tunus 1332- Kahire 1406)

İbn Haldûn, 1332 yılında Tunus'ta doğmuştur. Adı Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisîdir. İbn Haldûn çocukluğundan olgunluk yaşına ulaşınca kadar babasının gözetiminde yetişmiş, ilk bilgilerini de ondan almış ve öğrenimine Kurân'ı ezberleyerek başlamıştır. Kur'an ilimlerinin öğrenimi yanı sıra, Arap dili ve edebiyatı konusunda dersler almıştır. Ayrıca Hadis ilimleri ve İslâm hukuku/fıkıh tahsil etmiştir. Yine Tunus'ta fıkıh, hadis, kelâm, akâid, tefsir, felsefe, mantık ve matematik gibi ilimlerde birçok yetkin hocadan ders almıştır.

İbn Haldûn, yirmili yaşlarında ilimde şöhret ve fazilet sahibi olması sebebiyle, Tunus sultanı Ebû İshak zamanında alâmet kâtipliği (mühürdarlık) görevine atanmıştır. İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde, Kuzey Afrika'da bulunan İslâm ülkeleri arasında siyasî ve fikrî mücadeleler olmaktaydı. Nitekim böyle bir mücadelenin sonunda ortaya çıkan savaşta Tunus Sultanı Ebû İshak yenilgiye uğrayıp öldürülünce, düşünürümüz görevini bırakmak zorunda kalmış ve Tunus'dan ayrılarak bir daha bu şehre dönmemiştir. İbn Haldûn'un yetiştiği siyasî ve içtimai/sosyal ortam İbn Haldûn'un ilmî kişiliğinin oluşması bakımından büyük önem taşır. İbn Haldûn, hayatının ilk yirmi yılını Tunus'ta, yirmi altı yılını Cezayir, Fas ve Endülüs'te, dört yılını yine Tunus'ta, son yirmi dört yılını da Kahire'de geçirmiştir. 1406 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

Eseri

İbn Haldûn'un pek çok eseri vardır. Ancak onu asıl şöhrete taşıyan, en çok tanınan ve bir dünya tarihi niteliği taşıyan *Kitabu'l-*

İber isimli eseridir. Bu eser toplam yedi ciltten oluşmaktadır. Eserin ön söz ve giriş mahiyetindeki ilk bölümüne "Mukaddime" adı verilmiştir. Bu bölümde tarih ilminin önemine, tarih yazımında takip edilen usullerin araştırılmasına, tarihçilerin düştükleri hatalara, sahip oldukları asılsız kanaatlere ve bunların sebeplerine temas etmiş, tarih ilminin kapsamlı bir tarifini yaparak kendi tarih anlayışını ortaya koymuştur. "Beşerî umran ilmi" adını verdiği yeni ve özgün bir ilim dalı kurduğunu, kendisinden önce bu alanda hiç kimsenin araştırma yapmadığını ve bu ilmi kurarken kimseden faydalanmadığını belirten İbn Haldûn, güttüğü amaç ve buna ulaşmak için izlediği yöntem hakkında da sağlıklı bilgiler vermiştir. Bu sebeple araştırmacılar, bu girişe ayrı bir değer vermişlerdir. İbn Haldûn'un *Mukaddime* olarak bilinen meşhur eseri el-İber'in birinci kitabıyla bu ön söz ve girişten meydana gelir. İbn Haldûn'a haklı bir şöhret kazandıran, İslâm ve hatta dünya düşünce tarihinin en özgün eserlerinden biri olan *Mukaddimeye*, bu adı İbn Haldûn vermemiştir. el-İber'in altı ana bölüme ayrılan I. cildi zamanla *Mukaddime* diye anılır olmuştur. Bu birinci kitap, çok defa diğer kitaplardan ayrı olarak istinsah edilmiştir.

Umran İlmi

İbn Haldûn'un düşünce sistemi ve İslâm düşüncesine katkısı onun en önemli eseri olan Kitabı'l-İber'in ilk cildi temelinde değerlendirilir. Bu eser çerçevesinde İbn Haldûn'un düşünce sisteminin temelleri, bizzat ilk defa kendisinin isimlendirdiği yeni bir ilim ve perspektif inşasına dayanmaktadır. Umran olarak isimlendirdiği bu yeni ilim, yaşadığı ortamın siyasi olaylarının da etkisi olsa gerek, meşhur eseri Mukaddimesinin ilk kısmında ele almaktadır.

İbn Haldûn'a göre umran, filozofların "insan tabiatı gereği medenidir" sözünden hareketle insanların birlikte yaşamak üzere bir araya gelmeleri ve buna yönelik örgütlenmeler sonucu ortaya çıkan ilişki biçimlerinin toplamıdır. Kısacası umran, toplumsal hayattan ibarettir.

Umran ilmi, İbn Haldûn'a göre tarih disiplinin bir uzantısı olarak da kelâm, fıkıh, siyaset felsefesi, İran nasihatname gibi farklı disiplinlerden istifade edilerek oluşturulmuştur. Umran ilmi, tarihte olup bitenleri ve toplumların başına gelenleri ve gelecekte olabilecekleri anlama hususunda genellemeler yapılabilecek tarzda bir bakış açısı geliştirebilmeyi kendisine görev edinmektedir.

Umran İlminin Konusu

İbn Haldûn filozofların doğaya uyguladığı sebep-sonuç ilişkisini daha soyut bir düzlemde yani tarih, toplum ve gelecek boyutunda uygular. Yani umrandan kastedilen mana, en genel anlamıyla âlemin umranından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği arız olan hâlleri, bu hâllerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini konu edinmektedir.

Umran İlminin Amacı

1. Umran ilminin amacı, insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda bir bakış açısı kazandırmaktır. İlm-i Umran'ın tarihi rivayetlerin düzeltilmesi gibi özel bir gayesi olmakla birlikte asıl gayesi; toplumsal hayatın tabiatı ve özelliklerin anlaşılmasının yanı sıra, geçmişte ya da şimdi insanların nasıl yaşadıkları ve yaşadıkları toplumun yapısını belirleyen tabii unsurların neler olduğunun deneysel olarak incelenmesidir. Yoksa siyaset felsefesinde olduğu gibi insanların nasıl yaşamaları gerektiğiyle veya toplumun nasıl daha iyi yönetilmesi gerektiğiyle ilgilenmek değildir. İbn Haldûn, bu oluş ve bozuluş âleminde kalıcı olanı tespit ederek olup bitenin (kâinat) kendisine dayandığı esasları ortaya çıkarmak, böylece hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını mümkün kılacak bir ilim arayışı içindedir.

2. Umran ilmi bir tür toplum metafiziğidir; toplumun zatî arazlarını ele alması açısından da bir anlamda ontolojidir. Bu ontolojinin, "var olmak bakımından var olan"ı ele alan ontolojiden ayrıldığı temel husus, o güne kadar metafiziğin veya metafizikçilerin

fark edemediği bir varlık alanını, tarihî toplumsal varlık alanını inceleme konusu yapmasıdır.

3. İbn Haldûn'un asıl başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı metodolojiye yaptığı vurguda değil, o güne kadar fark edilmeyen tarihî toplumsal varlık alanını keşfetmesi ve teorik bir çerçevede anlamlandırmaya çalışmasıdır.

4. İbn Haldûn'a göre insanların birlikte yaşamasıyla fizikî dünyada mevcut olmayan asabiyet, mülk, devlet gibi birçok şey ortaya çıkar. Buna bağlı olarak insanlar, fizikî dünya üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak onu kendi imkânları ve amaçları doğrultusunda yeniden inşa ederler; umran da bu inşa neticesinde ortaya çıkar. Ancak umran kalıcı değildir; hâlden hâle geçer. Bir insan başarısı olan umran âlemin bir tür yeniden inşası, hatta yeni bir âlemin inşasıdır; âdeta "yeni bir yaratma"dır. Umranın hâllerinin değişmesiyle tarihî-toplumsal varlık da değişime uğrar. Tarihî-toplumsal varlık alanını unsurlar âleminde ayıran önemli bir özellik onun itibarî bir varlık alanı oluşudur. Bu varlık alanının asabiyet, mülk, güç gibi temel unsurları vardır. Bu unsurların bir tür itibarlar olarak varlık kazanmaları ve bu itibarları yitirdiklerinde yok olmaları onların mahiyetini teşkil eder. Bu itibarlarla oluşan unsurlar, bir defa oluşuktan sonra insanlar karşısında unsurlar âlemini teşkil eden maddî varlıklar gibi bir objektiflik kazanır ve insanlara kendilerini zorunlu olarak kabul ettirirler. İnsanlar tarafından zorunlu biçimde teşkil edilen bu varlık alanının unsurları zamanla insanların karşısına zorlayıcı bir güç olarak çıkar ve onların hayatları kadar tarihî gidişi de tayin eder. Bu durum insanın var oluşunda bulunan çok esaslı bir gerilimdir ve kendi başına bir insanlık problemidir. İbn Haldûn, tarihî-toplumsal varlık alanını keşfederken aynı zamanda bu gerilimi de göz önüne sermektedir.

5. İbn Haldûn'a göre her şey ve oluş bir amaca yöneliktir. İnsan varlık şartları açısından toplumsallığa, toplumsallık asabiyete, asabiyet de mülke matuf olarak var olur. Gayesini tahakkuk etti-

ren varlık, varlık sebebini yitirir ve yok olur. Onun yerini benzer amaçlara yönelmiş olan yeni varlıklar alır. Baki olan sadece Allah'tır.

İbn Haldûn'da görülen toplum metafiziği bu oluş-yok oluşun sabit ve genel geçer kurallarını, kendi ifadesiyle "sünnetullah fî halk"tır veya "âdetullah"ı tespit etme gayretinin adıdır.

İbn Haldûn, bir bütün hâlinde toplumun açıklanması amacıyla kurduğu ilm-i umranın temel problemlerini şu şekilde tespit etmek mümkündür:

1. İnsanların birbirleriyle ünsiyet ederek köy veya şehirler kurup bir arada, yani toplum hâlinde yaşamalarının sebeplerini izah etmek.
2. Toplum hâlinde yaşayan insanların niçin bir siyasi otoriteye ihtiyaç duyduklarını, yani devletin kuruluş sebeplerini izah etmek.
3. Bir arada yaşayan insanların geçim tarzlarından, yani ekonomik faaliyetlerinden kaynaklanan ilişki biçimlerinin sebeplerini izah etmek.
4. İnsanları diğer varlıklardan ayırarak seçkin bir konuma getiren ilmi faaliyetlerin, yani eğitim-öğretimin sebeplerini izah etmek.

Görüldüğü üzere umran ilmi çerçevesinde İbn Haldûn'un ele aldığı bu hususlar, günümüz sosyolojinin kurumsal yapı ve örgütlenmelerini içeren sosyal yapıya karşılık gelmektedir.

Tarih Felsefesi

İbn Haldûn tarihi, "yolu kutsal, faydası çok, gayesi şerefli bir ilim" olarak tanımlar. İbn Haldûn'a göre tarih, faydası çok fazla olan, ulvi amaçlar taşıyan bir ilimdir. Çünkü dini ve dünyevi işlerini bir sistem hâline koymak isteyen bir insan, geçmişte yaşamış toplumların ahlâklarını, geleneklerini ve kültürlerini, Peygamberlerin hayatlarını ve verdikleri mücadeleleri ve yöneticile-

rin ve hükümdarların politika ve idarelerini ancak tarih ilminden örnek almakta ve tarihten öğrenebilmektedir. Tarih ile ilgilenen kişinin ise, yanlışlara düşmemesi ve hakikate ulaşması için farklı bir sistematığa ve değişik kaynaklara, çeşitli ilim dallarına ve sağlam bir perspektife ihtiyacı bulunmaktadır. İbn Haldûn'a göre, tarihi olaylar ve haberler sadece nakle dayanır, toplumdaki örfler, politik prensipler ve medeniyetin nev'i şahsına münhasır nitelikleri dikkate alınmazsa, tarihsel olayların gelen haberlerinin gerçekliğinden şüphe duyulur ve yanlışla düşülmesi ihtimal dâhilinde olur. Çünkü tarihçilerin, tefsircilerin ve ravilerin tarihsel olayları ve hikâyeleri, bazı temel kriterleri sunmadan, olayları ve hikâyeleri benzer veya eşitleriyle kıyaslamadan, hikmet ölçüsü ile değerlendirmeden, varlık âleminin temel niteliklerini göz önüne almadan, gözlem ve incelemeyi esas kabul etmeden, sadece ve sadece nakledilen (tarihsel) haberlere itibar etmesi ve onları kabul etmesi onları yanlış yapmaya sevk etmekte, hakikatten koparak vehme sürüklenmelerine sebep olmaktadır. Bu durum tarihçilere, ortaya uydurma haberler çıkarmalarına da kapı aralamaktadır. Fakat İbn Haldûn'a göre tarihçiler tarafından aktarılan haberlere hemen inanılmamalı, o haberlerin doğru olup olmadığını anlamak için onların üzerinde iyice düşünüp, doğru kıstaslarla ölçüp değerlendirme yapılmalıdır.

Tarih, *“zahiri görünüşü itibariyle eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen olaylardan haber vermekten daha fazla bir şey”* olmadığını söylediği klasik tarih anlayışından farklılaşır. Onun gözünde tarih ilmi, sadece olayların kaydedilip aktarılmasından ve rivayet edilmesinden ibaret olmayıp, artık teorik ve kavramsal bir çalışmaya dönüşmüştür. Tarihin zahirinde görünen olay ve hâllerin arkasındaki açıklayıcı derin sebeplerin tespit edilmesi bu ilmin en önemli vazifesi olmuştur. Böylece sebeplilik ilkesi teorik bir çerçevede umran, umranın hâlleri, bedevî ve hadarî, asabiyye gibi özgün kavramsallaştırmalarla tarih ve topluma titizlikle uygulanır.

İbn Haldûn'a göre tarih, sadece geçmiş zaman içerisinde olan olayların dış görünüşleriyle tasvir edip anlatmak olmamalıdır. Hâl-buki tarih aynı zamanda, iç sebepleri bakımından tarih; düşünmek, hakikati araştırmak ve olayların sebeplerini bulup ortaya çıkarmaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir.

İbn Haldûn çalışmalarında tarih felsefesine ve sosyolojiye rehberlik yapacak bir tarih teorisi sunmuştur. Tarihi, kronik tarih ve asıl tarih olarak gören İbn Haldûn, kronik tarihi, sadece “vakaların tasviri” olarak nitelendirirken, onun yalnızca edebi değeri olduğunu ifade etmektedir. Tarihin bazı prensipler ve sebeplerin yorumlanmasına ve muhakemesine ihtiyacı olduğunu belirten İbn Haldun, bu noktada tarihin hakikatinin doğmakta olduğunu altını çizmektedir. İbn Haldûn'a göre tarih, yalnız gerçek hadiselerden oluşmamaktadır; aynı zamanda bunların gerçekleşmesini gerektiren şartların tahlili durumundadır. Bu şartların tetkiki çok geniş olabilmekte, insan cemiyetinin bütün manzaralarını kuşatabilmektedir. İbn Haldûn'da insan cemiyeti, bütünlüğü ile ele alınmıştır.

Tarih felsefesini ampirik bir temel üzerine inşa etmeye çalışan İbn Haldûn, tarih felsefesini, tarihi olaylara ve temelinde psikoloji bulunan ve gözlemlerinin ürünü olan bir sosyolojiye dayandırmaktadır. İdeoloji-bilim ilişkisi bağlamında önemli bir arkeolojik örnek durumunda olan İbn Haldûn'un tarih felsefesi, mantıksal olmayan (tarihsel) olayları elemektedir.

İktisat Bilimi'nin ve Tarih Felsefesi'nin kurucusu babası olarak kabul edilen, insanlık tarihinin ilk toplum bilimcisi ve sosyologu unvanını kazanan, Sosyoloji ilminin birçok temel prensiplerini Batılı bilim adamlarından yüzlerce yıl önce ortaya koyan, siyaset teorisi, tarih ve sosyal psikoloji alanlarında İtalyan Makyavelli'ye, sosyal düzenin genel esaslarında Montesque'ye, Tarih Felsefesi sahasında Rousseau ve August Comte'e, devletlerin gerileyişi ve çöküşü ilkesinde İngiliz Tarihçisi Gibbon'a ve Eğitim felsefesi alanında ise William James ve Spencer'e ilham veren metotlar geliş-

tiren İbn Haldûn genellikle sosyal olay ve olgularla ilgilenir. Bunu ise, tarih bilimini eleştirmek ve olaylardan hareketler tarihi yasaların bilgisine ulaşmak için yapar. Söylenti ve nakillere dayanan tarihi bilgilerin güvenilir ve gerçek olmadığını ifade eden İbn Haldûn, milletlerin peş peşe gelişim süreçlerini ifade eden kronolojik tarih anlayışının ise hiçbir işe yaramayacağını altını çizer ve nakilden önce gelişmenin sırrının çözülmesini ve anlaşılmasını vurgular.

Tarih ilminin zahiri/dışsal ve Bâtinî/içsel olmak üzere iki yönünün bulunduğunu ifade eden İbn Haldûn, insanların ve kavimlerin hâl ve durumlarının değişimini, devlet sınırlarının gelişimini, devletlerin kuvvetlerin artması ve azalmasını, devletlerin yeryüzünü nasıl inşa ettiklerini... vb. unsurları tarihin zahiri yönü olarak görürken, tarihin içinde gizlenen gerçek anlamı ise tarihin Bâtinî yönü olarak resmeder ve bu görünmeyen, gizli/bâtini yöne, ancak sosyal olayların incelenmesi, araştırılması, tefekkür edilmesi ve illiyet gerekçelerinin bilinmesi ile ulaşılabilceği konusunda rehberlik eder.

İnsan, Devlet, Toplum ve Siyaset Felsefesi

İnsan

İbn Haldûn, devlet ve toplum felsefesinde Platon ve Aristoteles'ten alarak İslâm felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından benimsenen insanın doğal olarak toplumsal/medenî olduğu önermesinden hareketle insanların bir araya gelmesinin doğal bir zorunluluk olduğunu, Tanrı'nın bu suretle insanlar aracılığıyla dünyayı bayındır durumuna getirme ve onları yeryüzünde kendisinin halifesi yapma iradesinin yerine geldiğini ifade eder.

İbn Haldûn, insanın toplumun oluştuğu şartlarda oluştuğunu söyler; her insan içinde yaşadığı toplumun bir aynasıdır. Bundan dolayı insanın doğuştan getirdiği bazı kabiliyetleri dışında bilgi ve ahlâk olarak belirlenmiş bir tabiatından bahsedilemez. Kabiliyetleri, içinde yaşadığı toplumsal şartlar çerçevesinde kazanan insan iki ayrı âlemin ortasında bir yerdedir ve onlarla müşterek bazı hususi-

yetlere sahiptir. Bunlardan birincisi hayvanlar, ikincisi melekler âlemidir. Bütün farklılıklara rağmen insan bu iki âlemle de irtibat kurabilecek özelliklere sahiptir. Onun bu iki âlemde ayrıldığı en önemli husus irade, kasıt/niyyet ve fikir gücüdür. İnsan hayvanlar âleminden fikir gücü, melekler âleminden irade ve kasıt kuvvetiyle ayrılır. İrade ve kasıt, insanın daha önceki tecrübelerinden oluşturduğu tasavvurları sayesinde ortaya çıkar. Bu noktada insan iradesi ve kastının faaliyet alanı ilâhî irade tarafından sınırları çizilmiş olan oluş ve yok oluş ile kayıtlıdır.

İbn Haldûn'a göre insanın toplumsal bir varlık olması var oluşunu sürdürmesinin de ön şartıdır. Diğer bir ifadeyle insanın var oluş iradesi, bütün zorunlulukların esasını teşkil eder. Çünkü insan tabii ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarına muhtaç olduğu gibi varlığını muhafaza etmek için de başkalarının yardımına muhtaçtır. Onun varlığını tehdit eden tehlikelerin başında vahşi hayvanlar gelmektedir.

Fizikî güç itibariyle bu hayvanlar karşısında zayıf olan insanın diğer canlılarda mevcut olmayan iki özelliği vardır. Bunlar onu diğer canlılar karşısında avantajlı kılar. Bu iki özellik fikir ve eldir.

İnsan, elinin taşıdığı imkânları fark edip düşünme kabiliyetinin yardımıyla geliştirip kullandığı aletler sayesinde en güçlü vahşi hayvandan daha güçlü olur. İnsanın düşünme kabiliyeti ve elinin olması zanaatların ve ilimlerin ortaya çıkmasının esasını teşkil eder. Zanaatların ortaya çıkıp gelişebilmesi için insan toplumu zaruri olduğu gibi zanaatlar sayesinde elde edilen aletlerin gereği gibi kullanılabilmesi için de insanların belirli bir düzen içinde birbirleriyle yardımlaşması zorunludur.

İbn Haldûn'un ifadesiyle; “Yüce Allah, insan cinsinin yeryüzündeki bekasını ona *fikir ve el* vererek garanti altına almıştır.”

İnsanın yapması gereken şey, kafasını ve elini kullanarak kendini korumak için faaliyette bulunmaktır. Sonuç olarak insanlar, varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa bir toplum içinde hemcinsleriyle beraber yaşamak zorundadırlar. Bu sayede insan cinsi

varlığını sürdürdüğü gibi, onun yaratılış amaçlarından olan yeryüzünün imarı ve orada halife olması da gerçekleşmiş olmaktadır. Bu aynı zamanda İbn Haldûn'un temellendirmeye çalıştığı umran ilminin konusunu da teşkil eder. İnsanın yeryüzünde halife olması onun yeryüzünü imar etmesi amacına yöneliktir. İnsan yeryüzünü mâmur hâle getirince Allah'ın onu yaratmasındaki amacın yeryüzüyle ilgili kısmı tahakkuk etmiş olur.

İbn Haldûn'a göre umranın gerçekleşmesinin en önemli şartı insana ve dolayısıyla toplumsal hayata uygun tabii bir çevrenin bulunmasıdır. Hayata uygun tabii çevre olmadan hayatın ortaya çıkması ve devamı mümkün değildir. Çevrenin hayata uygunluğunun derecesi ve çevrenin kendi özellikleri, umranın ortaya çıkacağı bölgenin keyfiyeti üzerinde doğrudan etkili olur.

İşte bu etki, kendini bir taraftan tabii çevrenin sağladığı imkânlar ve dolayısıyla sınırlar olarak ortaya çıkardığı gibi, diğer taraftan çevrenin insanın ikinci tabiatı olan karakterini tayin etmesinden dolayı da önemlidir. Bu sebeple aynı iklimde yaşayanlar, sadece fizik yönünden ve manen müşterek bir zeminde bulunmazlar; bunun ötesinde ortak karakter özelliklerine de sahip olurlar. Umran ve umranın zorunlu ön şartı olan insan toplumu, bir coğrafya ve bir iklim içinde ortaya çıkar ve bu iklimin öngördüğü özellikleri taşır.

İbn Haldûn'a göre insanların fizikî ve ahlâkî özellikleriyle yaşadıkları bölgelerdeki iklim şartları arasında doğrudan bir ilgi vardır. Çok sıcak ve çok soğuk bölgelerde doğup yetişen insanların fizyolojik özellikleri, mesela deri ve göz renkleri, mutedil iklimlerin hâkim olduğu yörelerdeki insanlarınkinden sırf bu faktörler sebebiyle farklılık arz eder. İklimdeki tedrici farklılaşma, kendini deri renklerinde de göstermektedir.

Sıcak yörelerde yaşayan insanlarda gözlenen hafifmeşreplik, acelecilik ve zevke düşkünlük, mutedil yörelerde yaşayan insanların davranışlarında ortaya çıkan hafiflik, soğuk iklimlerde yaşayan insanlarda gözlenen dikkat ve tedbire yönelik vurgu, insanların

karakter özellikleriyle yaşadıkları iklim arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Öte yandan insanın aldığı gıdalar da benzer bir şekilde onun fizikî yapısına ve karakterine tesir eder. Mutedil iklimde bulunan yörelerin önemli bir kısmı ziraata elverişli arazilerden oluşmaktadır. Buralarda yerleşik hayat daha yaygındır.

Hayatlarını şehir, kasaba ve köylerde yerleşik olarak sürdüren insanların önemli bir kısmı bolluk ve refah içinde yaşadığı için geniş beslenme imkânlarına sahiptir. Fakat şehirlerde bolluk içinde yaşayan insanlar gereksiz hatta zararlı birçok gıda maddesini de tüketirler. Bunun sonucunda şehirlielerin vücutları biçimsiz ve çirkin olur. Zihnî faaliyetlerinde körelme, zekâlarında tembellik ortaya çıkar. Buna karşılık gıda çeşitleri az, hareket zorunlulukları çok olan göçebeler zor şartlarda yaşamının getirdiği zekâ keskinliğine sahiptir. Şehirlerde yaşayan rahata düşkün insanların tahammül güçleri zayıf olduğu için kıtlık zamanlarında ve diğer güç şartlarda çok çabuk telef olabilmektedir. Buna karşılık zor şartlarda yaşayan göçebe insanlar, meşakkate daha dayanıklı bir vücut ve karakter yapısına sahiptirler. Bunun sebebi, insan vücudunun kendisini alışkanlıklara göre ayarlayabilme kabiliyetidir. Ancak alışkanlık belirli bir süreci gerektirir. İbn Haldûn, umranın fizikî-coğrafî ve insanî ön şartları üzerinde durduğu bahiste peygamberlik müessesesine özel bir yer ayırmıştır. Bu husus, onun peygamberleri ve peygamberliği beşerî umran için gerekli maddî ön şartlardan kabul ettiği anlamına gelir.

Peygamber ve onun tebliği, umranın objektif ön şartlarından biridir. Peygamberliğin bir esası (vahiy), bu esası tebliğ eden peygamberin vasıfları ve kendisine verilen bazı karakter özellikleri (ismet), onu destekleyen bazı harikulade işleri (mucize) vardır. Peygamberin toplum içinde ahlâkî özellikleri yanında makbul bir statüsünün olması da tebliğin başarıya ulaşması açısından gerekmektedir.

Toplum

İbn Haldûn'un ele aldığı sorunlardan biri de insanoğlunun kurmuş olduğu toplumsal yaşam biçimleridir. Bu sorun karşısında İbn Haldûn, ilkel/bedevî ve gelişmiş/hadarî olmak üzere iki türlü

toplumsal yaşam biçimini/umrânı birbirinden ayırır. Bu ayrım, özellikle toplumsal üretimin yöneldiği amacın farklılaşmasına dayanır. Bedevî yaşam biçimi, yaşamın sürdürülebilmesi için gerekli olan şeylerin üretimi ile sınırlıdır. Toplumsal üretimde güç, zenginlik, rahatlık ve boş zaman arzusuyla artı değerler arttıkça hadarî yaşam biçimine doğru ilerler. Bu bakımdan bedevî yaşam biçimi, tarihsel açıdan hadarî yaşam biçimini önceler. Çünkü yaşamı sürdürmek için gerekli olan şeyleri elde etmekle işe başlamak yaşamı yetkinleştirmek için gerekli olan şeylerden önce gelir. Bedevîlik, esasen fizikî çevrenin verdiği imkânlar üzerinde insanın herhangi bir işlem yapmadan, onunla yetinmesine dayanan bir hayat tarzıdır.

Fizikî çevrede insanın müdahalesi olmaksızın mevcut olan şeyler ise daha çok bitki ve hayvanlarla onlardan elde edilen yiyecek, giyecek ve diğer eşyalardır. Göçebelik, insanın mahlûkat üzerinde onu değiştiren bir tasarrufta bulunmadan ondan istifade etmesi, yaşaması için zorunlu olan ihtiyaçlarını sağlayarak hayatını sürdürmesidir. Bundan dolayı göçebe vermeden almayı hayatının esas ilkesi hâline getirmiştir. Bunun neticesinde göçebe, fizikî-coğrafî şartların önüne koyduğu ile yetinmek ve bunu tükettikten sonra kendisine benzer imkânları sunan başka bir yer aramak zorundadır. Bu anlamda göçebelik, insanların birlikte yaşama biçimlerinin ilk ve öncelikli şeklidir. Bedevilerin hayat tarzları elde ettiklerini muhafaza ederek biriktirmeye elverişli olmadığından onlar buldukları ile yetinirler. Bunun temelinde ise kontrol edemedikleri bir çevreye bağımlı olarak yaşamaları ve çevrenin kendilerine sunduğu imkânlarla sınırlı kalmaları yatmaktadır. Göçebeliliğin en belirgin özelliği, zor şartlarda hayatı sürdürme mücadelesi verilmesidir. Göçebelikle hayat mücadelesi çift yönlü olarak gerçekleşir: yiyecek ve içecek temini, düşmanlardan korunma. Her iki açıdan da insanların birbirlerinin desteğine olan ihtiyacı hayatî önem taşır. İnsan tabiatı, sadece yaşama ve yaşatma değil başkalarına hâkim olma iradesine de sahiptir. Kısaca bedevîlik, zorunlu olarak bir toplumsal hayatı gerektirdiği gibi toplumsal hayat da zorunlu biçimde bir dayanışmayı (asabiyet) gerektirir. Dayanışma da hâkimiyet iradesini ortaya koyar. Hadarî/gelişmiş/yerleşik hayat tarzına

gelince, insanların koyduğu düzene uyma zorunluluğu ve toplumsal iş bölümü neticesinde ortaya çıkan rahat yaşama tarzı insanların karakterlerinde oldukça önemli farklılıklar meydana getirir.

Bunu özellikle zalim yöneticilerin güç kullanarak insanları belli bir davranış biçimine zorlaması söz konusu olduğunda daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Çünkü zorbalığa dayalı yönetimler insanların teşebbüs gücünü yok eder. Bu şartlarda yaşayan insanlar güdülenen, kendiliğinden herhangi bir teşebbüste bulunmayan, korkak kişiler hâline gelir. Bu durum sadece bir nesilde ortaya çıkmaz; zaman içerisinde insanlar, kendi güvenliklerini başkalarına tevdi etmenin sonucu olarak kendilerine güvenlerini de yitirir, korunmaya muhtaç kadın ve çocuklar hâline gelirler.

İbn Haldûn'a göre insan tabiatı, iyilik ve kötülüğe eğilimlidir. Ancak insan dine tâbi olmaz veya kötülüğe sevk eden alışkanlıklardan kaçınmaya dikkat etmezse kötülüğe kaymaya daha elverişlidir. Bir insanın başka bir insana düşmanlıkta bulunması ve ona zulmetmesi onun karakterinin bir parçasıdır. Bu sebeple bütün insan toplulukları, birbirlerine düşmanlık ve zulüm etmelerini engelleyecek tedbirler almışlardır. Sonuçta hadarî bir hayata geçmiş olan yerlerde hükümdarlar koydukları kurallarla insanların birbirlerine zulmetmelerine engel olurlar. Yöneticilerin zaman zaman yaptıkları zulümler, bütün toplum fertlerinin birbirlerine karşı yapmaları mümkün olan zulümler dikkate alındığında istisnâî bir durum arz eder.

Devletin Kuruluşu

Devletin kuruluşu bağlamında İbn Haldûn'un ortaya koyduğu en temel kavram “asabiye”dir. İbn Haldûn toplumsal birliğin oluşması ve sürdürülmesini, Arapça “tutmak, bağlı olmak” anlamına gelen “asabe” kökünden gelen bu kavramla temellendirir. Farklı araştırmacılar tarafından “yakınlık bağı”, “topluluk duygusu”, “dayanışma duygusu”, “ortak ruh”, “toplumsal uyuşma”, “toplumsal

dayanışma”, “milliyetçilik fikri”, “askerî ruh” gibi karşılıklar verilen bu kavram, İbn Haldûn’un düşünce sisteminde toplumları ilkelikten uygarlığa doğru ilerleyişinin temel güdüleyici toplumsal bağ olarak yorumlanabilir. Nitekim toplumsal ve hukuksal düzenin kurulup sürdürülmesi olduğu kadar, ilkel toplumsal yaşam biçiminden devlet kurmaya ve uygarlığa doğru ilerlemeye yönelten güç de asabiyedir. Asabiye bağları sayesinde iç ve dış saldırılara karşı engel olan yasakçı, toplumun bütününe egemen olur ki bunun da adı devlettir. Başka bir deyişle asabiyenin sonuç ve amacı devlet kurmaktır. Asabiyenin oluşmasını sağlayan en temel bağ, kan bağı ya da nesep bağıdır. Doğal bir bağ olan bu bağ sayesinde insanlar kendi yakınlarının uğradıkları saldırıya karşı onları korumak üzere harekete geçer. Bunun da en açık örneğinin nesepleri karışmamış olan Arap bedevîleri arasında olduğunu iddia eden İbn Haldûn’a göre, bu bağın zayıflamasıyla asabiyetin yok olacağını, güçlenip diğer kabilelere üstün gelerek çeşitli soyları içine alacak derecede genişlemesiyle riyasete/başkanlığa dayalı bir toplumsal düzen kurulacağını belirtir. Burada riyaset kavramının içeriğini İbn Haldûn daraltarak bedevî yaşam biçimine özgü bir yönetme sistemi olarak ele alır. Nitekim Fârâbî’de bu kavram, tüm yönetim biçimlerinde söz konusu edilmektedir. Oysa İbn Haldûn’da yerleşik yaşama geçilmesiyle, riyaset yerini mülke/hükümdarlığa bırakır. Riyasetle hükümdarlık arasındaki temel ayrım, gücün meşru kullanımında açığa çıkar. Riyasette egemenliğin güçle sürdürülmesi söz konusu değildir. Oysa hükümdarlık, egemenliği gücün kullanımıyla sağlar. Bu durum asabiye kavramının içeriğinde de değişikliğe yol açacaktır. Şöyle ki, bedevî yaşam biçimine sahip olan insanlar temel ihtiyaçlarının ötesinde zenginlik ve genişlik elde ettiğinde yerleşik yaşama yönelirler ve böylece kentler kurulmaya, pek çok soy ve boy tek bir yerleşim biriminde yaşamaya başlar. İşte bu aşamada pek çok boy içerisinde asabiye bağı diğerlerinden güçlü olan boy, devlet kurma başarısını gösterir ve tüm diğer boyları büyük bir asabiye hâline getirir. Bu yeni asabiye sayesinde de başka boyları kendisine boyun eğdirmek ister. Böylece gücü kendisine denk başka bir devletle karşılaşınca kadar bu şekilde yayılma özelliği

gösterir. Buna göre geniş bir toplumsal bütündeki farklı toplumsal gruplar içinde asabiye bağı en güçlü olan grup, süreç içerisinde toplumsal bütünün belirleyicisi durumuna gelmektedir. Ancak bu belirleyiciliği korumanın ve sürdürmenin yolu kan bağının yerine başka bir bağ koymakla mümkün olacaktır. Çünkü kan bağına dayalı asabiye, devlet kurmak; devletin sınırlarının genişlemesi ve yeni bir uygarlığın kurulması için yeterli değildir. Eksiklikleri ortadan kaldırıp toplumsal dayanışmayı arttıracak yeni bir güce ihtiyaç duyulur. Bu noktada asabiye, bedevî yaşam biçiminde olduğu gibi sadece korunmaya yönelik değildir; başka toplumlara da egemen olmasını sağlayacak bir güce sahip olma amacını taşır. İşte, İbn Haldûn'a göre bu gücü sağlayacak olan bağ, dindir.

Din aracılığıyla farklı kan bağına dayalı asabiyeler arasındaki çekişmeler sona ererek tek bir amaç etrafında birleşme olur. Amaçları bir ve hepsi için de eşit olduğu için, amaçlarına ulaşmaları da kaçınılmaz olur. Şu da var ki İbn Haldûn, kan bağına dayalı asabiye olmaksızın dine çağrının başarısız olacağını ekler.

Başka bir deyişle din, kan bağına dayalı asabiyesi en güçlü grup içinde gelişir ve sonra diğer gruplara yayılır. Böylece toplumsal bütün için yeni bir dayanışma biçimi oluşur. Bu görüşleriyle İbn Haldûn bir devletin kuruluş ve sürekliliğini sağlayan nedenin ne olduğuna yönelik araştırmasında önceliği manevi yükseliş ya da düşüşe yükler. Bunu da asabiye ve din kavramıyla açıklamaya çalışır.

Devletin Büyüme, Olgunlaşma ve Çökme Aşamaları

İbn Haldûn'un ele aldığı bir diğer tarihsel-toplumsal sorun, devletlerin kurulduktan sonra genişleyip büyümeleri ve daha sonra da çökmelerinin doğal bir nedenselliğinin olup olmadığıdır.

İbn Haldûn'a göre bir devlet kurulduktan sonra "büyüme, olgunlaşma ve yıkılma"nın doğal ve zorunlu yasasına tabi olur. *Mukaddime*'de bir devletin kuruluş, yükseliş ve çöküş aşamaları özetle şu şekilde betimlenir:

İlk aşama, yerleşik bir yönetimin elinden askerî üstünlükle devleti ele geçirme, yani fetih aşamasıdır. Bu aşamada asabiye bağları oldukça güçlüdür.

İkinci aşamada hükümdar, egemenliği sadece kendine özgü kılacak biçimde yönetimi akrabalık ilişkilerinden soyutlama işine girer ve gücü tekeline alarak mutlak hükümdar olur.

Üçüncü aşama yükseliş aşaması olup ekonomik refhın arttığı ve buna paralel olarak kültürel unsurların geliştiği aşamadır.

Dördüncü aşama istikrar ve barışın egemen olduğu, yönetimde yenilikçi hiçbir hareketin görülmediği eski yönetimlerin taklit edildiği ve bundan ayrılmanın devleti yıkacağına inanıldığı aşamadır.

Son olarak çöküş aşaması ise, hükümdarın ekonomik ve toplumsal ilişkileri kişisel arzularına göre yönetmeye başlamasıyla birlikte, devlette iyileşmesi mümkün olmayan hastalıkların ortaya çıkmaya başladığı ve devletin yıkılışa geçtiği aşamadır.

Bu son aşamada rahatlık ve savurganlık hastalıklara ve ahlâki bozulmalara yol açar. Toplum ilkel yaşamın atılgan ve cesur biçimine tümüyle yabancılaşır. Böylece toplum dış saldırılara karşı güçsüz düşer.

Ağır vergiler ve dış saldırılara karşı güvensizlik altında ezilen toplumda umutsuzluk yayılmaya başlar. İnsanlar uzun vadeli planlar yapmaz ve doğum oranı düşer. Fiziksel açıdan zayıflamış ve kalabalık şehirlerde yaşayan toplumda hastalıklar artar ve veba salgınları başlar. Böylece ekonomi çöker, paralı askerler ve bürokraside çevrilen entrikalarla hükümdar yetkilerini kullanamaz duruma gelir.

Sonunda dışarıdan başka bir devletin ya da göçebe bir toplumun saldırısıyla devlet yıkılır. Böylece İbn Haldûn, devletin doğal ömrünü, asabiye'nin güçlü olduğu “kurucu”, asabiye bağlarının zayıfladığı “sürdürücü” ve asabiye bağlarının kaybolduğu “yıkıcı”

olmak üzere üç kuşağın ortalama 120 yıllık ömrüyle sınırlar. İbn Haldûn devletin geçirdiği bu aşamalarda her ne kadar toplumsal ve siyasi koşullardan dolayı birtakım değişiklikler olabileceğini ifade etse de katı bir belirlenimcilik söz konusudur. Bu aşamalar döngüsel bir süreçte her devlette sürekli tekrarlanır. Aynı zaman diliminde farklı devletlerde farklı aşamalar yaşanıyor olabilir. Bir devlet kuruluyor ya da gelişiyorken bir diğeri çöküşe geçmiş olabilir. Ancak tüm devletler için bu aşamaları geçirmek doğal ve zorunlu bir süreçtir. Bu aşamalar arasındaki geçişi toplumsal yapıdaki doğal güçlerle açıklayan İbn Haldûn'a göre bu tarihsel süreç, bir toplumsal yasadır ve kişilerin iradesine bağlı değildir.

Bu görüşleriyle İbn Haldûn, Fârâbî'nin ilerlemeci görüşünün karşısında yer alır. Her ne kadar Fârâbî de erdemli devletten sonra ortaya çıkabileceğini düşündüğü “değişmiş”, “fasık” ve “dâlle” gibi devlet türlerine işaret etse de erdemli devleti toplumsal örgütlenişin en yetkin örneği olarak görür; bu devlet türlerini ise birer sapma olarak niteler ve devletin doğal gelişme sürecinin yasası olarak görmez. Bu bakımdan Fârâbî'de erdemli devlet, toplumsal ilerlemenin amacı ve sonucudur. Oysa İbn Haldûn'un döngüsel tarih anlayışında bu tür bir amaç yoktur. Yine Fârâbî de organizmacı bir görüşe sahip olmakla birlikte İbn Haldûn'la arasında önemli bir fark vardır. Fârâbî toplumun örgütleniş biçiminin organizmaya benzerliği vurgularken İbn Haldûn, toplumun doğal gelişim ve yıkılışını organizmaya benzetir.

Siyaset Biçimleri/Hilafet ve Hükümdarlık

İbn Haldûn'un devletlerin doğal tarihsel sürecini betimledikten sonra ele aldığı en önemli sorun devletin ayakta kalmasını sağlayacak ve onu çöküşten kurtaracak ögenin ne olduğudur. Bu bağlamda İbn Haldûn toplumsal ve politik sorunların çözmek ve devletin çökmekten kurtulması için çoğunluğun boyun eğeceği kesin ve uyulması zorunlu yasalar koymanın gerekliliğini ifade eder. Bunun da iki yolu vardır: Birincisi, devletin ileri gelenleri, akıl ve

basiret sahipleri tarafından yasa olarak konulup topluma uygulanan “aklî siyaset”tir.

Bu anlamda siyasetçi, akla dayanarak dünyevî çıkarları göz önünde bulunduran ve kimi zaman sadece yöneticinin iyiliğini kimi zaman da yönetimin, yani tüm toplumun iyiliğini elde etmenin yollarını araştıran kişidir.

İkincisi ise, peygambere Tanrı tarafından bildirilen yasalarla yürütülen “şer’î siyaset”tir.

İnsanların hem bu dünya hem de âhiretleri için faydalı olan bu siyaset, peygamberler ve sonra onların yerine geçen halifeler tarafından yürütülür. Bu iki yönetim biçiminin hem “ortak iyi” hem de “adalet” anlayışlarının içeriğinde önemli farklılıklar vardır. Aklî siyasette ortak iyi, bedeninin rahatı, korunması ve toplumsal yaşamın sağladığı yararlardan alınan hazların sürdürülmesidir. Şer’î siyasette ise bu amaçlar ikincildir; ortak iyi ruhun yetkinliği ve gerçek mutluluğudur. Aklî siyasette adalet dünyevi çıkar ve hazların kazanımına dayalıdır. Şer’î siyasette ise adalet, erdemlerin kazanımına dayalıdır. Açık bir biçimde şer’î siyasetin aklî siyasetten üstünlüğünü vurgulayan İbn Haldûn, devletin kuruluşunda en önemli etken olan asabiye kavramı ışığında İslâm tarihine yeni bir yorum getirerek peygamber ve halifelerin yürüttüğü şer’î siyasetten saltanata geçişi ele alır.

Bu konuda Ehl-i Sünnetin halifelik konusundaki yaklaşımını sürdüren İbn Haldûn, öncelikle halifelikle imamlığın aynı anlama geldiğini ifade eder. Bu da dini korumak ve dünya işlerini şer’î siyasetle yönetmek üzere yasa koyucu olan peygamberin yerini almaktır. Ona imam denilmesi toplumun başında bulunmasından; halife denilmesi ise peygamberin kurmuş olduğu toplumsal düzene halef olmasından kaynaklanır. Bu tür bir haleflüğün gerekliliği nedir? Bu sorunun İbn Haldûn’un düşünce sisteminde önemli bir yeri vardır. Çünkü diğer toplumlardan farklı olarak İslâm toplumu varlığını dinî ve dünyevî liderliği birlikte yürütmüş olan peygambere borçludur. Diğer toplumlarda ise dünyevî/aklî bir siyaset yürütül-

düğünü gözlemleyen İbn Haldûn, İslâm toplumunun peygamberin ölümünden sonra varlığının devam etmesinin, ancak peygamberin yürürlüğe koyduğu dinî yasaların uygulamasını sürdürecektir bir halifelikle ve bununla birlikte sahip olduğu asabiye sayesinde toplumu kendisine boyun eğdirerek vergiler toplayan, delegeler gönderen, sınırları koruyan ve genişleten bir hükümdarlıkla sağlanabileceğinin temellendirmesini yapar. Bu bağlamda İbn Haldûn, asabiye'nin gereği olarak Muaviye'nin ve oğullarının halifelik ve hükümdarlığı birlikte kendi şahsında toplamasının meşrûyetini göstermeye çalışır. Ancak Ömer b. Abdülaziz'den sonra halifelik makamına geçen Emevî hanedanın şer'î siyasetten ayrılarak dünyevî amaçlara yöneldiğini ve sonunda Abbasîlerin bu makamı ele geçirdiklerini ifade eder. Benzer durumun Abbasîlerde de Mu'tasım'ın saltanatıyla birlikte yaşanarak, bundan sonra Arap asabiyesinin yok olduğunu belirtir. Bu bağlamda İbn Haldûn, İslâm devletinin gelişimini üç döneme ayırır:

İlk dönemde devlet halifelik biçimindedir; ikinci dönemde halifelik ve hükümdarlık birbiriyle iç içedir; üçüncü dönemde ise büsbütün hükümdarlığa geçilmiştir. Bu konuda milliyetçi bir bakış açısına sahip olan İbn Haldûn, halifelikten hükümdarlığa geçişi de Arap asabiyetinin/ırkçılığının ortadan kalkarak yerine hükümdarlık asabiyeti, yani Arap asabiyetine yabancı olan hükümdarlığı koruyan diğer güçlerin türemiş olmasını gösterir. Buna ek olarak İbn Haldûn, bedevî yaşam biçimine sahip olan Arapların dünyevî/aklî bir siyaset geliştirmekten uzak olduğunu belirterek Arap devletlerinin kuruluşunda ve gelişiminde dinin merkezî konumunu teyit eder. Ona göre Araplar ancak dinin etkisiyle ve dinî eğitimin bir sonucu olarak doğalarında meydana gelen değişiklikten sonra dünyayı bayındır duruma getirmeye teşvik eden şer'î siyasete göre bir devlet kurup sınırlarını genişletmişlerdir. Başka bir deyişle Arapların bedevîlikten hadarîliğe geçişinde, asabiyeden sonra gelen en önemli etken din olmuştur.

Bu görüşleriyle İbn Haldûn, İslâm dünyasında meydana gelen çatışmaları da öncelikle asabiye bağlarının zayıflamasına daha

sonra da hadarî yaşam biçimin, özellikle de halifelîğin salt hükümdarlığa dönüştüğü aşamada meydana gelen rahatlık ve lükse düşkünlük sonucu oluşan ahlâkî ve dinsel duygulardaki zayıflamaya bağlayarak, Sünnî bakış açısının halifelikle ilgili görüşlerine zarar vermeden açıklamaya çalışır.

Felsefî Düşüncesi ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler

İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin altıncı bölümünün ilk otuz babında insan düşüncesinin oluşum sürecinden başlayıp, ilimlerin sayımını ve tanıtımını yaptıktan sonra 30. fasılla beraber felsefe, astroloji ve simyanın eleştirisi için ayrı başlıklar açar. Bu kısımda felsefeye ve filozoflara yöneltilen eleştiriler, filozofların bilgi teorisi ile bilgiyi elde etme yöntemleri, metafizik, kısmen fizik, mutluluk konusu ve ona bağlı olarak da nübüvvet ve ölümden sonraki hayat ile ilgili meseleler etrafında odaklanmaktadır.

1. İbn Haldûn bilgi anlayışları çerçevesinde filozofların yöntemlerinin doğru ve kesin bilgiye ulaştırmadığını ve soyutlama sürecinde oluşan zihni sonuçlarla dış dünya arasında büyük bir aralık oluştuğunu söyler. Ayrıca insanın bilgisinin büyük oranda duyu idrakleriyle sınırlı olduğundan, duyu ötesi varlıklar alanında bilgi imkânımızın oldukça sınırlı olduğunu dikkatli bir şekilde vurgular. İbn Haldûn, filozofların soyutlama yöntemiyle tüm varlıkları ilk akla dayandırdıklarını ve ilk aklın dışındaki varlıkları araştırmayı ihmal ettiklerini belirtir. Hâlbuki öğrenilecek varlıkların listesi ilk akla dayandırılanlardan daha geniş olup ihmal edilmemelidir.

2. İbn Haldûn ilahiyatçı filozoflar şeklinde isimlendirdiği Meşşai filozofları, sadece akılla yetinip kalmaları bakımından tabiatçı filozoflara benzetir. Çünkü tabiatçı filozoflarda sadece duyu ile inceledikleri cisimlerin varlıklarını kabul edip cisimlerin ötesinde Allah'ın hikmetinden hiçbir şey olmadığını iddia etmektedirler. Aynen onlar gibi Meşşâî filozoflarda sadece ilk akılla yetinip diğer varlıkları ve nakli ihmal etmişlerdir. İbn Haldûn'un mantık ilmine yönelttiği eleştirilerde mantığın konuları arasındaki birincil ve

ikincil ma'kuller etrafındadır. Filozoflar bilginin kaynağının duyu-sal idrakler olduğunu söylemektedirler.

Bununla birlikte evrende mevcut bireysel duyu-sal nesnelerden du-yular vasıtası ile alınan izlenimlerin kendi başlarına bilgiyi ver-mediyini düşünmektedirler. Onlar insanda, hayvanlarda olduğun-dan farklı olarak bir hayal gücü yetisi ve akıl olduğunu ve bunlar aracılığıyla nesneler dünyasından birtakım külliler/tümeller oluşt-u-rabildiğini ve bilginin asıl konusunun veya amacının bu külliler olduğunu söylemektedirler. Ancak bu külliler arasında bir ayırım yapmakta iki tip külli olduğunu kabul etmektedirler. Bunlardan birincisi doğrudan bireysel- duyu-sal nesnelerden soyutlama yoluyla elde edilmiş külliler veya suretlerdir ki, bunlara *birinci dereceden ma'kuller* denilmektedir. Bu birinci dereceden ma'kullerin oluşma-sında veya idrak edilmesinde rolü olan yeti de özel olarak *hayal gücü*dür.

Fakat İbn Haldûn'a göre filozoflar bu birinci dereceden ma'kullerle yetinmeyip, genel kavramlar arasında ilişki kurarak ve bunlar arasındaki ortak olduğu düşünülen nitelikleri tespit ederek daha üst soyutlamalara başvurmaktadırlar. Böylece daha genel bir külliye ulaşmak istemektedirler. Sonra bu elde edilen külliye veya genel kavramı aynı şekilde başka kavramlarla ilişkilendirerek aynı işlemi tekrar etmekte ve böylece daha genel kavramlara, sonunda kendilerinden daha öteye bir soyutlamanın mümkün olmadığı en yüksek cinslere, kategorilere en genel kavrama yani cevhere git-mektedirler. İşte bu doğrudan doğruya bireysel duyu-sal nes-nelerden elde edilmemiş olan kavramlara *ikinci dereceden ma'kuller* denmektedir. Bunların oluşmasında aktif olan güç ise hayal değil akıl gücüdür. İbn Haldûn'un eleştirileri bu noktada başlar. En önemlisi ilmi bilginin konusunun birinci tür ma'akul mü yoksa ikinci tür mü olduğudur. Ona göre doğru bilgiye ulaşmada önemli olan birinci makullerdir. Hâlbuki filozoflar ikinci makulleri önemli sayarlar. İbn Haldûn, bu noktada mantığa karşı çıkar. Ona göre herhangi bir felsefi ve ilmi disiplin bu birinci dereceden ma-kuller üzerinde çalışmalıdır. İkinci dereceden ma'kullerin ise dış

dünyada karşılıkları yoktur. Zihin birinci makullerin üstünde soyutlama yaptıkça hata yapma riski artmaktadır.

3. İbn Haldûn, teorik konularla uğraşan âlimlerin siyaset gibi pratik konularda başarısız olmasını ve sık sık hataya düşmelerini de bu noktaya bağlamaktadır. Onlar soyutlama yaptıkça gerçekliğin bireysel özelliklerinden kopmakta ve hata yapmaktadırlar. İbn Haldûn'a göre mantıkta kullanılan burhanlar kesin bilgiye ulaştıramamaktadır. Filozoflar mantıkla ulaştıkları zihni sonuçlar ile dış dünyadaki gerçekler arasında kesin bir uygunluk bulunduğunu gösterememişlerdir.

Zira ulaşılan sonuçlar genel ve küllî hükümler iken dış dünyadaki varlıklar ise maddeleri olan somut varlıklardır. Ona göre maddede zihindeki küllî sonuçlar ile dış dünyadaki somut varlıklar arasındaki uyuma engel olacak bir şey olabilir. Dış dünya ile zihin arasındaki uygunluğun delili aklı burhanlar değil ancak dış duyular olabilir.

4. İbn Haldûn filozofların duyularla bilgi elde edemediğimiz âlem hakkında burhanla bilgi sahibi olabilecekleri iddiasını çok daha nahif bulur. İnsanın duyu organlarıyla idrak olunamayan varlıklar hakkındaki bilgisi son derece sınırlıdır. İnsan zihni ancak dış dünyadaki somut varlıklardan yola çıkarak daha soyut aklı idraklere ulaşabilmektedir. Duyu ötesi varlıklarda ise maddi idrak engellerinden dolayı ruhani varlıkları idrak edememektedir. Bundan dolayı onlarla ilgili daha üst soyutlamalara aklen ulaşması imkânsızdır. Sonuç olarak insanın madde ötesi alanla ilgili burhanlara ve kesin sonuçlara ulaşması mümkün değildir. Ayrıca İbn Haldûn, bu değerlendirmelerini desteklemek için Eflâtun'a da atıfta bulunup onun İlahiyat konularında ancak zanna ulaşılabileceğini söylediğini belirtir. Metafizik tartışmalarda elimize geçen sonuç zan olduğuna göre, bu bilimle uğraşmak son derece faydasız ve gereksizdir. Filozoflar ayrıca ittisâl teorisiyle metafizik alanında elde edilen bilginin en önemli mutluluk kaynağı ve sebebi olduğunu ısrarla belirtirler. Bu nokta ise İbn Haldûn'un eleştirilerinin önemli noktalarından birisi olacaktır.

5. İbn Haldûn mutluluk konusunda filozoflara eleştiriler yöneltir. Mutluluk konusu toplumsal ve siyasal imaları bakımından belki de din ile felsefe ilişkilerinin en gözüken alanıdır.

İbn Haldûn'a göre filozoflar mantıkla mutluluk arasında yakın bir ilişki kurarlar ve mutluluğun, nefsin terbiye edilmesinin ve erdemlerle donatılmasının yanında mantığın kullanılmasıyla varlığın kavranılmasında olduğunu iddia ederler.

Belki de İbn Haldûn için en tehlikeli durum, aklın vahiy olmaksızın erdemli ve kötü fiilleri belirlemede tek başına yeterli ve nihai otorite olabileceği iddiasıdır. Bu, İbn Haldûn'un şiddetle karşı çıktığı ve hezeyan olarak nitelendirdiği durumdur.

O, bu hususu dinin kurumsal olarak varlığının tehdit edildiği bir durum olarak görür. Bu yaklaşımla, felsefe ile din birbirlerinin rakibi şeklinde tasvir olunmaktadır.

6. İbn Haldûn'un felsefenin bilgi edinme aracı olan aklî bilgi dışı kaynakları açıklama gayretleri, *Mukaddime*'nin farklı yerlerindeki rüyayı ve nübüvveti açıklaması bu bağlamda anlaşılabilir. İbn Haldûn *Mukaddime*'nin altıncı bölümünün dördüncü faslında, meleklerin bilgilerini ve bunların insanlara sâdık rüya türü idraklerle nasıl sunulduğunu ve aynı yerde filozofların burhani akıl yürütmeleriyle bu bilgilere ulaşamayacağını ısrarla vurgular. Yine bu faslı takip eden beşinci fasılda da peygamberlerin bilgilerini açıklar. Bütün bunlara ilaveten on sekizinci fasılda "Rüya tabir etme" başlığı altında rüya konusunu ve onları yorumlamayı ayrıntılı bir şekilde açıklar. Burada ayrıca sâdık rüya ile nebevi bilgi arasındaki ilişkiyi bir kez daha açıklar. Gerek mutluluk gerekse diğer konular bağlamında, İbn Haldûn'un rüya ve nebevi bilgi hakkındaki açıklamalarını felsefî bilgi karşılığında okumak anlamlı olacaktır.

7. İbn Haldûn, filozofların kullanmış olduğu mutluluk tanımlarını tek tek sunarak bunlara dair eleştirilerini yapar. İbn Haldûn'un tespit ettiği ilk mutluluk tanımı şudur: "...Mutluluk

ancak söz konusu burhanlar ile varlıkları olduğu gibi idrak etmektir...” İbn Haldûn’un eleştirisi yukarıda sunmuş olduğumuz mantığın kesin bilgiye ulaştırmadaki yetkinliğiyle doğrudan alakalıdır. O, aynı mesajını burada da tekrarlar. Mantık, yapma bir alet olup hakikate ulaşma hususunda yeterli ve yetkin değildir.

Yalnız onun buradaki eleştirisinde sûfî çizgiye dayanması ilginçtir. Mutluluğa ulaştıracak böylesi bir idrakin akıl ve düşünce ile değil, sûfîlerin yaptığı gibi riyazetle; nefis terbiyesiyle maddi duyular perdesinin kaldırılması ve cismani idraklerin tamamen unutulmasıyla elde edildiğini belirtir.

İbn Haldûn’un nefis anlayışı Eflatuncudur. İnsanın cismani ve ruhani olmak üzere iki parçadan oluştuğunu, cismani idraklerin beyin ve duyu organlarıyla, manevi idraklerin ise vasıtasız olarak manevi parçanın bizzat kendisinin gerçekleştirdiğini bildirir. İbn Haldûn’un filozoflara yönelttiği eleştirilerde, bu Eflatuncu insan anlayışı merkezi önem taşır. Filozofların “...Aklî burhanlar ve deliller, bu tür idrakleri ve onlardan duyulan neşeyi meydana getirir...” şeklindeki iddialarının geçerli olmadığını zira burhan ve delillerin hayal, düşünce ve hafıza gibi beynin güçlerine dayandığından yapılması gereken şeyin beynin güçlerini öldürmek olduğunu söyler. Bu bağlamda bu mutluluğu yakalamak için filozofların kitaplarını incelemek ve araştırmak insanları mutluluğa ulaştırmakta, aksine ondan uzaklaştırmaktadır.

8. İbn Haldûn filozofların faal akılla ittisâl etmeyi/birleşmeyi mutluluktan pay alma şeklinde tanımlamalarını da eleştirir. Çünkü filozoflar faal akılla ittisali büyük ölçüde ilmi idrak şeklinde anlamaktadırlar. İbn Haldûn’a göre ise nefsin vasıtasız ve doğrudan idraki ancak maddi idrak perdelerinin kaldırılmasıyla mümkün olur. Bu konuyla da bugünün fenomenoloji çalışmalarına daha yakın durmaktadır. İbn Haldûn “...bu idrakten kaynaklanan neşe ve sevinç âhirette vaat edilen mutluluğun kendisidir...” şeklindeki iddialarını da eleştirir. Nefsin maddi idraklerinin ötesinde bizzat kendisinden kaynaklanan bir manevi idrak daha vardır ve nefis

bundan büyük bir sevinç de duyar. Fakat bu durum onun âhiretteki mutlulukla aynı olduğu anlamına gelmemekte, belki de ölümden sonraki mutluluktaki lezzetlerden sadece bir tanesidir.

Açıkçası Umran ilminin kurucusu, dinin tasvir etmiş olduğu ölümden sonraki mutluluğun aklî mutluluktan çok daha geniş olduğu kanaatindedir. Kur'an'da sözü edilen mutluluk, felsefi burhanların çıkarabileceği yahut ahlâki dürüstlük hayatının temin edebileceği her şeyin üstündedir. Ayrıca dinin belli amellerle ve ahlâki terbiye ile kayıtladığı bu mutluluk aklî idraklerle kavranamayacak mahiyettedir.

İbn Sînâ'da burhanın kendisine uygun alanlarda kullanıldığı için maddi diriliş konusunun burhan alanının dışında olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Haldûn, filozofların mutluluk (ilahi) varlıkları oldukları gibi idrak etmek şeklindeki tasvirlerini de insanın varlığı olduğu gibi kavrama hususundaki zaafına atıfta bulunarak eleştirir. Böylece filozofların felsefenin mutluluğa ulaştıracağı şeklindeki görüşlerini detaylı bir şekilde eleştirmiş olur. Diğer taraftan İbn Haldûn'un felsefeye bu bölümde yönelttiği eleştiriler ana hatlarıyla böyledir. İbn Haldûn bölümü bitirirken felsefe üzerinde son sözlerini söyler.

Araçsal bir yaklaşımla felsefenin doğru sonuçları kolayca tespit etme hususunda zihni bilemediğini ifade eder. Felsefe akıl yürütme ve ispatlamada ilgilenen kişilere bir yetkinlik vermektedir. Dolayısıyla bu faydaya ulaşmak isteyen kişi, zararlarından korunmak için İslâmî ilimleri tahsil ettikten sonra felsefe eğitimi-ne başlamalıdır.

Tasavvuf Anlayışı

İbn Haldûn, umranda mevcut olan ilimler arasında tasavvufu da sayar. Tasavvuf hakkında müstakil bir eseri de bulunan İbn Haldûn Mukaddimedede açtığı fasılda verdiği bilgiye göre tasavvufun tanımı menşei hususunu şu şekilde dile getirir:

“Aslında tasavvuf ehlinin tuttukları yol, sahabe, tabiin ve ondan sonra gelen ümmetin selefi ve büyükleri tarafından hiçbir zaman terk edilmemişti. Bu yolun temeli ibaretlere kapanıp tamamen Allah’a yönelmek, dünyanın geçici nimetlerinden süs ve ziynetlerinden yüz çevirmek, insanların genelinin yöneldikleri zevklere, lezzetlere, mal ve makama sırt çevirmek, halvet ve ibadete çekilmek için insanlardan uzaklaşmaktır. Sahabe ve ondan sonraki selef döneminde bu hâl genel bir durumdu. Sonra hicri ikinci yüzyıldan itibaren dünyaya ve dünya malına meyletmeler yaygınlaşınca ve insanlar dünya işlerine dalınca, eskisi gibi ibadetlere yönelenlere sufi veya mutasavvıfa isimleri verildi.”

İbn Haldûn’a göre tasavvuf ve zühhd yolunu tutan bir salikin/müridin, tevhid makamına ulaşınca kadar çeşitli manevi aşamalardan geçmesi gerekir. Bu merhaleler, onu tevhid ve marifet makamına ulaştırır. Bu yolun temel esası da teslimiyet ve ihlâstır. Bundan önce gelen ise mükemmel bir imana sahip olmaktır. Bu yola giren kişinin sürekli nefis muhasebesi yapması lazımdır. Yaşadığı bazı eksiklikler ve aksaklıklar, yaptığı ibadet ve ezkardaki/zikirlerdeki eksikliklerden kaynaklanmış olabilir.

İbn Haldûn’a göre tasavvuf ehli olmayan insanların yaptıkları ibadetler, fıkhi şartlara riayet ederek ihlâsla ibadetlerini yerine getirmeye çalışırken, tasavvuf yolunda olanların ihlâsla yaptıkları ibadetlerinde ise bu ibadetlerin neticesinde aldıkları zevke ve vecd hallerine odaklanmaktadırlar. Ayrıca tasavvuf ehlinin kendilerine özgü adabları/davranış biçimleri ve kendi aralarında geçerli kullandıkları dili ve terimleri vardır.

İbn Haldûn, tasavvuf düşüncesini ele almada objektif bir yaklaşım sergilemiştir. *Şifau’s-sail* isimli eserine bakıldığında onun tasavvuf düşüncesini tasavvufi kavramlara vakıf, tasavvufun iç mantığına hâkim olduğu bilimsel bir tarzda ve tasavvuf erbabına saygılı bir yaklaşım tarzı ile ele aldığı görülmektedir. Tasavvufi gelişim sürecini anlatırken özellikle nefis terbiyesinde mücahedenin önemi, bu merhalede kişinin yaşadığı manevi hâl-

leri keşf yoluyla elde edilen bilgileri ve bu tür bilgi çeşitlerini ele almıştır.

Eğitim Anlayışı

İbn Haldûn'un Mukaddimesinde eğitimle ilgili ele aldığı hususlara bakıldığında, eğitim bilimine ilişkin genel eğitim, öğretim yöntemleri, çocuk eğitiminde belirgin ilkeler, öğretmenlerin nitelikleri, öğrenme, din eğitimi, gibi konuları ele aldığı görülmektedir. İbn Haldûn eğitim ve öğretimi toplumsal bir kurum olarak görmüş ve insan toplumları için eğitimin önemi üzerinde durmuştur.

Eğitimin, insanların tutum ve davranışlarında değişikliklere yol açacağını belirtir. İbn Haldûn, kır ve kent (bedevi ve hadari) eğitiminin farklılaşmasından söz etmiştir. Kentlilerin daha medeni ve sorunlar karşısında daha kavrayışlı olmalarını, eğitilmiş olmalarından dolayıdır.

İbn Haldûn'a göre eğitimin amacı, öğrencinin yetenekli olduğu alanda bir meleke kazanmasını sağlamaktır. Öğrencinin yaşı ve zihnî kabiliyetleri dikkate alınması gereken önemli hususlardır.

Doğuştan gelen yeteneklerle çevresel etkenlerle kazanılan yeteneklerin birleştirilmesiyle kişinin eğitimi daha verimli hâle gelir. Eğitimde asıl amaç sadece kuru bilgi vermek değil, tam bir meleke kazanılmasının sağlanmasıdır.

1. Eğitim anlayışında İbn Haldûn'un esas aldığı husus, insanın başlangıçta hiçbir şey bilmediği, ancak zaman içerisinde tecrübî olandan başlayarak tecrit ve terkibe doğru giden bir zihnî gelişme süreci yaşadığıdır. Eğitim, insanın zihnî gelişiminde mevcut olan bu duruma dikkat edilerek öğrencinin, önce kendi tecrübesiyle bildiği şeylerden başlamalı, bilinmeyenlere daha sonra geçilmelidir. Eğitim ve öğretimde, her ilim için üç ayrı aşama uygulanmalıdır.

Birinci aşamada amaç, kabiliyetini dikkate alarak öğrenciyi ilmin esasına ve esas meselelerine yaklaştırmaktır.

İkinci aşamada değişik meseleler ve bunlarla ilgili ihtilâflar üzerinde durulur. Bu aşamada öğrenciye ilmî meseleleri halletme yöntemleri, varsayımların ve delillerin neler olduğu ve bunların kullanılış şekilleri sonuçları ile birlikte gösterilir.

Üçüncü aşamada, o ilmin halledilmiş olan meseleleri çözüm yolları ile beraber yeniden gözden geçirilir; daha sonra çözümlenmemiş meseleler ele alınır. Böylece talebenin o ilimle ilgili tam bir meleke kazanması sağlanır. Bu gerçekleştiği zaman talebeye icazet verilir. Eğitim tarzı talebelerin karakterlerine de doğrudan tesir ettiği için oldukça önemlidir.

2. İbn Haldûn'a göre eğitimde baskı, insanlardaki teşebbüs gücünü yok eder. Sert ve otoriter davranışlar zararlı olduğu gibi, kötü alışkanlıklara dahi itebileceği tehlikesini doğurur, iş ve çalışma azmini kırar, yalan, korkaklık ve tembelliğe iter.

3. Öte yandan çocuğu yargılama ve cezaya çarptırmanın da bir eğitimsel yöntem olduğunu ve çocuğu itaate ve çalışmaya yöneltmenin bir aracı olduğunu da göz ardı etmez. Bunun dışında eğitim ve öğretim metotlarında İbn Haldûn'un değindiği önemli noktalar da vardır. Bunlar, çocuğa duygularına hitap edecek örneklerin verilmesi, bir konuyu iyice öğrenmeden diğerine geçilmemesi, çocuğa öğüt yerine iyi örneklerin anlatılması, ana baba ve öğretmenin kendilerinin, çocuğa yasak ettikleri şeyleri yapmaması, eğitim öğretim amaçlı yazılan eserlerin fazlaca kısaltılmış olmaması gibi hususlar İbn Haldûn'un değindiği önemli eğitim prensipleridir.

4. İbn Haldûn'a göre kabiliyetsiz birini bir ilim alanında yetiştirmeye çalışmak boşuna zaman harcamaktır. Bundan dolayı hocanın önce öğrencinin kabiliyetli olup olmadığını tespit etmesi, daha sonra aşama aşama ilmi öğretip onu, meseleleri çözme yoluna sokmaya çalışması gerekir.

5. İbn Haldûn yetişme çağındaki çocuklara din eğitimin gerekliliği ve önemi üzerinde de durmuştur. Kur'an öğrenmekle kişi-

İslâm Felsefesi Tarihi

nin kalbine iman ve inancın yerleşip kalmasına neden olacağını, bu sebeple Kur'an ve hadislerden ezberler yaptırılıp öğretilmesi gerekliliğini vurgular. Küçük yaşta öğretilen bu bilgiler bundan sonra öğretilcekler için bir temel oluşturacaktır.¹²⁹

¹²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddimet-ü İbn Haldûn*, thk., Abdul Vahid Vafi, Kahire, tarihsiz (ts).; Türkçe tercümesi; Uludağ, Süleyman, *Mukaddime I-II*, İstanbul 2004. a.mlf., *Şifan's-Sail*, Tasavvufun Mahiyeti, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1984; Arslan, Ahmet, *İbn Haldun*, Ankara 1997; Görgün, Tahsin, DİA, "İbn Haldûn maddesi", C. IXX, İstanbul 1999. ss.538-555; Sungü, Ahmet, *İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesi*, SDÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2009; Kılıç, Cevdet, İbn Haldun, kitaba bölüm, Atatürk Ün. Açık Öğretim İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Tarihi. Erzurum.

İkinci Bölüm

İSLÂM FELSEFESİ HAKKINDA BİLİNMESİ GEREKENLER

1. İSLÂM FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ

İslâm Düşüncesi, kendisini diğer toplum ve medeniyetlerden ayırt eden kendine özgü bir medeniyet ortaya koymuştur. Dolayısıyla İslâm Felsefesinin diğer medeniyetlerin bir uzantısı yahut daha önceki felsefe ve düşüncelerin gelişmemiş bir şekli olduğunu söylememiz mümkün değildir. Belirli özelliklere sahip bir toplumdan kaynaklanan felsefi ruh, elbette değişik özellikleri ve muhtelif ufukları olan bir toplumun felsefi ruhundan ayrı olacaktır. Şüphesiz ortada bütün felsefeleri içine alan bir tarih olmasına ve insan düşüncesinin birbirine bitişik halkalar şeklinde bir yapı arz etmesine rağmen felsefi ekollerin özde birbirlerine benzediklerini söylemek büyük bir yanlışlık olur.

Her ne kadar İslâm Felsefesinin önemli kaynaklarından birisi, Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi ise de İslâm Felsefesi, Yunan Felsefesi değildir. Çünkü ne bizim değer yargılarımız Yunanlıların değer yargılarıdır; ne de bizim ahlâkiyatımız onların ahlâkiyatıdır. Bizim olaylara bakıp oradan aldıklarımızla onlarınki bir değildir. Her iki felsefenin kendisine özgü yöntem ve yolları vardır.

İslâm Felsefesinin özelliklerini maddeler hâlinde şu şekilde ifade edebiliriz:

1. İslâm Felsefesi eklektik bir felsefedir: İslâm Felsefesi, yerli kaynaklar dediğimiz Kur'an ve Hadisler ile yabancı kaynaklar diye isimlendirdiğimiz kaynaklardan hareketle meydana gelen bir felsefe olduğu için bu kaynakların birçok özelliğini kendisinde taşımaktadır. İslâm Felsefesi, Müslüman filozofların kendilerince İslâm diniyle bağdaşır buldukları veya aklın öncülüğünde dini öğretilerle bağdaştırmaya çalıştıkları, özellikle Plâton, Aristoteles, Pythagorasçılık ve Yeni Plâtonculuk gibi farklı Yunan filozoflarından ve felsefelerinden aldıkları görüşleri temel alarak ortaya koydukları aklî düşünce olduğuna göre, her şeyden önce eklektik bir yapıya sahiptir. Zaten her düşünce, farklı kaynaklardan etkilenmiş olması bakımından eklektiktir. Ancak onun bu eklektik yapısı basit bir devşirmecilik olmayıp yaratıcı bir eklektisizmdir. Ancak İslâm filozoflarının bu şekilde ortaya koymuş oldukları felsefe, ne dinin aklî bir yorumudur; ne de tamamen Yunan-Helenistik felsefesinin bir tekrarıdır.

2. İslâm Felsefesi vahiy unsuru taşımaktadır: Müslüman filozoflar felsefe yaparken, eserlerinde görüldüğü üzere, dolaylı ve dolaysız olarak İslâm dininin etkisi altında kalmışlardır. Dolayısıyla da İslâm Felsefesi vahiy unsuru taşımaktadır. Bazı filozoflar mülhid/inançsız olarak ifade edilseler bile, İslâm Felsefesi yapısı ve tabiatı itibarıyla asla materyalist ve mekânist bir felsefe değildir. Örneğin İslâm Felsefesinde yaratılış düşüncesi vardır. Yunan felsefesinde ise bunun yerine oluş kavramı vardır. İslâm Felsefesinde böyle bir kavramın varlığı, her şeyden önce İslâm dininden kaynaklanmaktadır. Yine İslâm Felsefesinde olduğu gibi Yunan Felsefesinde de bir Tanrı mefhumu/kavramı vardır. Fakat ikisi arasında önemli farklar bulunmaktadır. Aristoteles'e göre Tanrı kâinatın içinde adeta maddi bir güçtür ve görevi sadece maddeye ilk hareketi vermektir. Hâlbuki Fârâbî'ye göre Allah maddenin dışında müteal/aşkın bir varlıktır. O maddeye sadece şekil vermekle kalmaz, her an yarattıklarıyla irtibat ve iletişim içindedir. Fârâbî'nin Aristoteles'ten farklı bir Allah anlayışına sahip olmasının nedeni, şüphesiz İslâm'ın Allah anlayışıdır.

3. İslâm Felsefesi şümullü/geniş kapsamlı bir felsefedir:

İslâm Felsefesinin şümullü olmasını zaman, ülke, ırk ve işlenme sahası olmak üzere toplam dört farklı yönden ele alabiliriz.

a. Zaman bakımından: Emevilerin son dönemleri, Abbasiler, Fatımiler, Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlıların ilk zamanları. Endülüs İslâm Felsefesini de bu dönemde mütalaa etmekteyiz.

Zaman olarak İslâm Felsefesini aktif dönem ve pasif dönem olmak üzere iki döneme ayırabiliriz. İslâm Felsefesi ve düşüncesinin en verimli ve en üretken olduğu VIII-XI yüzyıllar arasındaki dört yüzyıllık dönemi aktif dönem olarak ifade edebiliriz. Ondan sonraki dönem ise pasif dönem olarak isimlendirilebilir.

b. Ülke bakımından: İslâm Felsefesi, İslâm medeniyetinin hâkim olduğu çok geniş alanlarda doğup yeşermiştir. Ortadoğu, Uzakdoğu, Kafkaslar, İran, Anadolu, Balkanlar, Sicilya, Endülüs, Hindistan, Kuzey Afrika bu düşüncenin alanını oluşturur.

c. Irk ve Millet bakımından: İslâm Felsefesi, İslâm medeniyetinin, yani bu medeniyete dâhil olan ve onun bir uzvunu oluşturan ırk ve devletlerin ürünüdür. Arap, Türk, Hint, Fars ve Berberiler bu felsefeye katkı ve emek vermişlerdir. Dolayısıyla bunların hepsinin katkıda bulundukları komple bir fikir sürecinin ürünüdür.

d. İşlenme sahası bakımından: İslâm Felsefesi, sadece kendilerine filozof denilen kişilerin eserlerinde değil, İslâm düşüncesi tablosu içinde aranmalıdır. Kelam, tasavvuf, ahlâk, usul-u fıkıh, edebiyat vb.

4. İslâm Felsefesi rasyonel temele oturtulmuş bir felsefedir: Yani aklî açıklamalarla örülü, teemmül/iç düşünme ve tefekkürün/yoğun düşünmenin yoğun olduğu bir felsefedir. Zaten bir şeyin felsefî olabilmesi için rasyonel bir temele oturtulmuş olması

şarttır. Ancak onun rasyonel bir özellik taşıması, Kur'an'dan malzeme almayacağı anlamına gelmez.

İslâm Felsefesinin akılcılığının ne olduğu hususunda birazcık durmak gerekir. İki çeşit akılcılıktan bahsedilir.

Birincisi “akıl” kelimesinin ifade ettiği ve beynin veya zihnin dış dünyaya dönük ameliyesi olan akılcılıktır ki, bugün rasyonalizm dediğimiz şeydir. İslâm'da bu akılcılığın kaynağı büyük oranda Aristoteles akılcılığıdır. Bunu maddi akılcılık olarak ifade edebiliriz. Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar bu şekilde akılcıdırlar.

İkincisi tamamen İslâmi kaynaklı olan, “kalb”, “fuad”, “el-bab” ve “sadr” gibi Kur'an'da da kullanılan çeşitli kelimelerin ifade ettiği, dış ve iç dünyaya aynı anda dönük insan aklı ve duyuları yanında çeşitli yetilerini kullanması olan bir akılcılıktır. Bunu manevi akılcılık olarak adlandırabiliriz. Bu akılcılığın kaynağı İslâm dinidir. Gazzâlî, Mevlânâ ve İbn Arabî gibi düşünürler bu şekilde akılcıdırlar.

5. İslâm Felsefesi tutarlı bir felsefedir: İslâm filozofları kendi sistemlerini kurarlarken dış ve iç tutarlılığa dikkat etmişlerdir.

6. İslâm Felsefesi objektif bir bakış tarzına sahiptir: Objektif bakış tarzı deyince, bir fikri, bir olayı veya bir objeyi değerlendiren nesnel davranmak, ona hakkını vermek, hissi davranmamak, verileri kendimizi haklı çıkarmak için zorlamamak akla gelmektedir. Vahiyden güç alma, dine inanma ve açıklamaları vahiy esprisi içerisinde yapma objektif olmaya engel değildir.¹³⁰

2. İSLÂM FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ

İslâm'da gerçek anlamda bir felsefenin veya bir İslâm Felsefenin varlığının kendisi tartışma konusu olduğu gibi, bu felsefenin özgünlüğü, değeri, felsefe tarihi, özellikle Batı felsefe geleneği

¹³⁰ Bayraktar, *age.*, s. 106; Bircan, *age.*, .e., s. 67; Karaman, *age.*, s. 235; Karaman, *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde C. II, ss. 233-255, s. 243; Adıgüzel, *İslâm Felsefesinin..*, s. 67 vd.

içindeki yeri, İslâm dünyasında varlığını devam ettiren Yahudilik, Hristiyanlık ve Maniheizm gibi dinler ile İran, İslâm öncesi Arap, Hint ve Yunan düşüncesiyle ilişkisi de tartışılmalı bir problem-dur. Düşünce tarihinde İslâm Felsefesi ile ilgili yaklaşımları genel anlamda üç grupta toplayabiliriz:

Birincisi, İslâm Felsefesinin varlığını kabul etmeyen, onu ret ve inkâr eden yaklaşım tarzıdır.

İkincisi, İslâm Felsefesini Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi Yunan tarzında felsefe yapan filozoflarla sınırlandıran ve dolayısıyla da İslâm Felsefesini Yunan felsefesinin bir devamı olarak gören yaklaşım tarzıdır.

Üçüncüsü ise, Yunan felsefesinin İslâm Felsefesini etkilemiş olduğunu kabul etmekle birlikte İslâm Felsefesini Yunan felsefesi ile sınırlamayan ve Müslümanların kendilerinden sadır olan saf bir düşünceye sahip olduklarını ifade eden yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşıma göre Yunan felsefesi ile ilişki kurmadan önce İslâm dünyasında felsefî düşünce vardı.

İslâm Felsefesinin özgünlüğü bu yaklaşım tarzları çerçevesinde ele alındığında, İslâm Felsefesinin doğuşu ve gelişiminde etkilene olmuş olduğu kaynaklardan Hint ve İran etkisi sınırlı olarak kalırken, yöntem ve terminoloji bakımından en fazla Yunan düşüncesinden etkilenmiş olduğu görülmektedir.

Bütün bunlardan sonra İslâm Felsefesinin özgün olup olmadığını özgün felsefe ve düşüncenin ne olduğundan hareketle belirlemeye çalışacağız.

Özgünlük nedir? Bir felsefenin özgün olması ne demektir?

Özgünlük kavramı şu şekilde tanımlanabilir: bir fikri en geniş anlamda; *“bulunulan ortamın bilgi birikiminden kaynaklanan ve daha önceki bilgilere bağımlı, fakat onlardan belli bir yönde ayrılan düşünce”* olarak tanımlayabiliriz.¹³¹

¹³¹ Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 85; Karaman, *age.*, s. 280.

Bu tanıma göre özgün bir fikir, görüş ya da teori yoktan var edilen yeni bir bilgi değildir. Mevcut birtakım düşünce sistemlerinden ve görüşlerden çıkarılan taze bir anlayıştır. O hâlde her özgün fikrin bir evveliyatı vardır. Bu evveliyata ortam denmektedir. Zaten medeniyet tarihi, her medeniyetin kendi entelektüel geleneğini öteki medeniyetlerin birikimine yaslanarak ürettiğini ve bu birikime kendi özgün biçimini verdiğini ortaya koymuştur.

İslâm Felsefesi başlangıçta dönemin Yunan felsefesi ağırlıklı kültürel çevresinden yararlanmıştır. Ancak şimdi görüleceği gibi devraldığı miras üzerine yeni ve yaratıcı fikirler katarak kendi özgünlüğünü gerçekleştirmiştir. Daha sonra ise Orta Çağ, hatta dolaylı olarak Yeni Çağ Batı düşüncesini etkilemiştir. Bu sefer Batı İslâm düşüncesinden devraldığı miras üzerine kendi özgünlüğünü geliştirmiştir.

İslâm Felsefesinin özgünlüğünü maddeler hâlinde şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Sistem Yenilikleri: İslâm Felsefesinin klasik Yunan ve Helenistik felsefelerinin bazı akımlarını devam ettiren yanı olduğu kadar, onlara tamamen zıt ve hatta tepki olarak gelişen ve geliştirilmeye çalışılan akımlar ve sistemlere sahip olan yönü de vardır. Gazzâlîcilik ve İsrâkîlik bunların en güzel örneğidir.

2. Yeni Teori ve Görüşler: İslâm Felsefesi, eski felsefelerin ilgilenmediği yepyeni meseleler karşısında sayısız yeni teori ve görüşlere sahiptir. Örneğin, varlığın zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayrılması, zorunluluk kavramının mantıki veya zihni zorunluluk ve ontolojik zorunluluk şeklinde ikiye ayrılarak ele alınması, metodik şüphecilik, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisi, öz ve varlık arasındaki ilişkilere ilişkin öğretisi, İbn Sînâ'nın Tanrı kavramının analizine dayanan Tanrı kanıtlamasını ve ruhun maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kaim bir töz olduğu görüşünü kanıtlamak üzere kullandığı "uçan adam"¹³² akıl yürütmesini sayabiliriz.

¹³² İbn Sînâ'nın "uçan adam" teorisi *Kitabü's-Şifâ*'nın psikoloji kitabının ilk bölümünde dile getirmiştir. Bu teoride insan ruhunun bedenden bağımsız olarak var olabilme gücüne

Bunun yanı sıra, Fârâbî'nin ne Tanrı anlayışı, ne de Tanrı'dan evrenin çıkışı konusundaki görüşü herhangi bir Yunan filozofunun tekrarı olarak görülemez. Çünkü Fârâbî'nin Tanrı'sı, aynı zamanda hem Plotinos'un hem Plâton'un hem Aristoteles'in hem de Kur'an'ın Tanrı'sıdır. Bu demektir ki o bunların hiçbirisinin değil, Fârâbî'nin Tanrı'sıdır. Fârâbî Kur'an'la birlikte Tanrı'nın var, bir, mükemmel, yaratıcı, canlı, kudretli, âlim vs. bir varlık olduğunu söyler. Paton'un Tanrısı "kendisinde iyi," "kendisinde gerçek," "kendisinde hak," hertürlü gerçekliğin, hakikatin ve iyiliğin kaynağıdır. Aristoteles'in Tanrısı, akıl, düşünce, kendi kendini düşünen bir düşüncedir. Tanrı'da düşünen, düşünülen ve düşünce bir ve aynı şeydir. Plotinus'ta ise Tanrı, evrenin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği, evrenin faili, nedeni ve kaynağıdır. Göritldüğü gibi Fârâbî'nin Tanrı anlayışının bütün öğeleri, bahsi geçen filozofların Tanrı anlayışlarında vardır. Ama onların bu şekilde başarılı bir biçimde birleştirilmesi ve böyle bir Tanrı konsepsiyonunun yaratılması şerefi, yalnız ve yalnızca Fârâbî'ye aittir. Dolayısıyla da bu Tanrı anlayışı artık kimsenin değil, Fârâbî'nindir.

Orta Çağ'da gerek Doğu İslâm, gerekse Batı Hristiyan dünyasında en önemli merkezi kültürel problem, felsefe ile din veya akıl ile inanç arası ilişkiler problemidir. Bu problem, Platinos ve Yeni Plâtonculuğa oranla, her türlü değerleri, kurumları, kuralları din üzerine, tanrısal vahiy üzerine, peygamberlik olayı üzerine kurulu bir toplum olan İslâm dünyasında daha acil ve çok daha hayati bir problem olma özelliği göstermektedir. Bu özellikteki bir toplum modelinde bu problemin felsefe ve ona bağlı olarak bütün entelek-

sahip bir cevher olduğunu ispatlamak için getirdiği delillerden biridir. İbn Sînâ Farzedelim ki diyor, bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun, fakat öyle bir vaziyettedir ki, bedeni hiçbir şeye temas etmez ve dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Ve yine farzedelim ki o, kendi bedenini dahi göremiyor ve vücudunun organlarının birbirine teması dahi önlenmiştir. Böylece her ne olursa olsun hiçbir duyu algısına sahip değildir. böyle bir kişi dış dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve hatta kendi bedeninin varlığı hakkında bir şey ileri süremez. Fakat yine de kendi benliğinin tamamen ruhi bir nesne olarak varlığının farkındadır. O hâlde ruh bedenden müstakil/ayrı bir cevherdir.

tüel-bilimsel etkinliklere bir yer, bir yaşama imkânı verebilecek bir tarzda olumlu bir çözüme kavuşturulması büyük bir önem arz etmekteydi.

İslâm Felsefesinin evrensel felsefenin gelişmesinde önemli bir aşamayı temsil etmediği, tüm işinin antik mirası Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu, felsefenin önemli hiçbir alanında veya sorununda özgün bir görüş ortaya atmadığı iddiasının doğru olmayan bir iddia olduğu başka birçok özel örnekle gösterilebilir.

3. Eski Filozof ve Felsefeleri Tenkit Etmek: İslâm Felsefesinin Yunan felsefesinin basit bir devamı olmadığını gösteren başka bir husus da, en çok Yunan felsefe geleneğine bağlı görülen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların, Aristoteles ve Plâton da dâhil olmak üzere birçok Yunanlı ve Helenistik dönem filozofların görüşlerini, ya kısmen ya da tamamen tenkit ve reddetmiş olmalarıdır. Bu anlamda Fârâbî, Fisagor, Epikure ve Firon'u; Ebû Bekir er-Râzî Aristoteles fizik ve metafiziğinin en temel kavramları olan zaman ve mekân, araz ve cevher, hareket ve sükûna verilen anlamları eleştirmişlerdir.

4. Eskilerin Teori ve Görüşlerini Geliştirmek: Müslüman filozoflar, Yunan ve Helenistik düşünürlerce ortaya atılmış teori ve görüşlere çeşitli ilaveler yapmışlardır. Kindî Aristoteles ve Alexandre'nin akıl teorilerine ilaveler yapmıştır. Aristoteles akli nazari ve ameli diye ikiye, onu müteakiben Alexandre maddi, meleki ve aktif olmak üzere üçe ayırır. Kindî bunlara bir ilave daha yaparak bilfiil akıl, bilkuvve akıl, bilmeleke akıl ve zahir akıldan bahsetmektedir.

5. Müslüman Filozofların Birbirlerini Tenkidi: İslâm Felsefesinin özgünlüğünü Müslüman filozofların birbirlerinin fikirlerini tenkit etmeleriyle de görmekteyiz. Örneğin Râvendî, özellikle Mutezile kelimcilerini; Ebû Bekir er-Râzî Kindî'yi; Sühreverdî ve İbn Tufeyl Fârâbî ve İbn Sînâ'yı; İbn Rüşd de Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'yi tenkit etmişlerdir.

Bu çerçevedeki örnekleri çoğaltmak mümkündür. İslâm filozof ve düşünürlerinin Aristoteles mantığına katkıları, felsefe-din/akıl-vahiy ilişkisi problematiği bağlamında oluşmuş olan muazzam literatürde ortaya konulan yüksek düzeyden felsefi analizler ve sudûr nazariyesinin İslâm filozoflarının düşüncesinde aldığı şekil incelendiğinde, İslâm Felsefesinde herhangi bir gelişme olmadığı, hiçbir yeni problem ortaya atmadığı, eski problemlere yeni çözümler sunmadığı ve İslâm filozoflarının entelektüel körlük içinde olduğu gibi görüşlerin hiçbir geçerliliklerinin olmadığı görülecektir. Her sağlıklı medeniyet, gelişirken başka medeniyetlerle temasa geçer. Alınması gerekeni onlardan alır, yeniden üretir ve yeni özgün şekilleriyle kendine mal eder.

Sonuç olarak, İslâm Felsefesi insanlık düşünce tarihi içinde özel bir yere sahip, kendine has özellikleri ve özgünlüğü olan yaratıcı bir felsefedir.¹³³

3. DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

İnsan hayatını şekillendiren ve Tanrı'nın insan varlığının başarısını üzerine yerleştirdiği iki temel ilke olan felsefe ile dinin ne oldukları, nasıl bir yapı arz ettikleri, insanın eylemleri üzerindeki etkileri, işlevleri ve aralarındaki ilişki konusunda bugüne kadar pek çok şey söylenmiştir.

Son yüzyılın en çok tartışılan konularından birisi olan felsefe-din münasebetinden bahsetmek, başka bir deyişle, akıl-iman veya din-bilim ilişkisinden bahsetmek demektir. Sadece İslâm medeniyetinde değil, diğer medeniyetlerde de düşünürler çeşitli şekillerde din ile felsefe ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Bu, din ve felsefenin konu ve gaye bütünlüğünden kaynaklandığı için ve dinin felsefeyle birlikte diğer insan ilimlerinin de başlangıcı olmasından dolayı tabii bir durumdur.

Orta Çağ felsefesinin zihni planda en önemli problemi akıl-iman, din-felsefe uzlaştırmasıdır. Bu problemle ilgilenen ilk filozof

¹³³ Bayraktar, *age.*, s. 108 vd.; Karaman, *age.*, s. 282 vd.

belki İskenderiyeli Philon (öl. MÖ.50)'dur. O Yahudi şeriatını aklı bir yoruma tabi tutarak Tevrat ile Grek felsefesinin kavramlarını birbirine yaklaştırıp uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu problem Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a geçerken önemini koruduğu gibi, günümüze kadar da önemini korumuştur.

Din-felsefe ilişkisi konusundaki tartışmalar, "Din mi felsefi düşünceden çıktı, yoksa felsefe mi dini düşünceden çıktı?" sorusuyla başlamıştır. Felsefî düşünce, ister Yunanlılarla başlatılsın, isterse başka milletlerle başlatılsın, din felsefeden öncedir ve felsefe dinden doğmuştur. Din var olmak için felsefeye muhtaç değildir, fakat felsefe bilgi ile dini doğruyu zekâ vasıtasıyla uzlaştırmak için kendini dine vermeye mecburdur. Yunan felsefe tarihçisi Charles Verner, F. Picavet, J. Harrison, E. Boutreaux, E. Durkheim vb. düşünürler bu görüştedirler.

Felsefe sadece Yunanistan ve Yunanlılarda dinden doğmadı, aynı şekilde Çin, Hindistan, Mısır ve medeniyette ilerlemiş diğer ülkelerde de dinden doğdu ve uzun zaman dinin etkisinde kalarak damgasını taşımıştır. Bu dönemlerde felsefeciler de çoğunlukla dini metinleri anlayan ve anlatan bilge kişiler olmuştur. Bundan dolayı Paul Regnaud ilk filozofların dini metinlerin ilk müfessirleri olduklarını söylemektedir.

Din-felsefe ilişkisi noktasında mümkün olabilecek üç ayrı yol ve görüş vardır:

1. *Vahyin imkân ve meşruiyetini reddetmek.* Bu anlayışa göre aklın aydınlığında oluşturulan felsefi bilgi insanın gereksinimlerini karşılamak için yeterli olduğu için dinlere gerek yoktur. Bu, dini ve inancı hiç dikkate olmayan felsefecinin tavrıdır.
2. İkinci yol ise, fideizm, yani imancılıktır. Bu düşünceye göre akıl iman alanına girmemelidir. İman dünyası özü itibarıyla bir sır dünyasıdır ve aklın orada yapabileceği bir şey de yoktur. Daha ziyade sûfîler arasında yaygın olan bu görüş sahipleri felsefeyi tamamen reddederler.

3. İlimli orta yol ise, akıl ile vahyi mümkün olabilecek noktalarda uzlaştırmaktadır. Meşşâî filozoflar daha ziyade bu yolu seçmişlerdir. Bu görüş sahipleri aklın önemine inanmakla birlikte, gücünün sınırlı olduğunu kabul etmektedirler. İman konularında akıl bizi bir noktaya kadar götürebilir. Ama yolun tamamını akılla kat edemeyiz. Yolun tamamı için ilahi hidayete, vahyin yardımına ihtiyaç vardır. Vahiy akli zayıflatmak için değil ona ışık tutmak için vardır. O ışık altında akıl vahiysiz asla ulaşamayacağı düşünce mertebelerine ulaşır. Vahiy, aklın kullanım gücünü ve ilgi alanını artırmıştır. Örneğin akıl, din sayesinde metafiziğin derin sırlarına dala bilmektedir.

İslâm dünyasında daha ziyade bu görüş kabul görmüştür. Bunda din ile felsefe arasında ayırım gözetmeyen ve felsefeyi dinin bir yorumu olarak gören Stoa felsefesinin büyük rolü olmakla birlikte, özellikle Kur'an-ı Kerim'deki bir kısım ayetlerin Yeni-Plâtonculuğun bazı görüşleriyle açıklanabilme özelliğine sahip olmasının da oldukça önemli katkısının olduğu söylenebilir. Yine Yunan felsefesi, Yeni-Plâtonculuk ve İslâmiyet'in Ortadoğu kültürüne yakın olmaması ve Stoacılar ile Yeni-Plâtonculukta hâkim olan "felsefenin dinlerin simgesel anlatımlarının yorumu olduğu" şeklindeki görüşünün Kur'an'da açıkça ifade edilen görüşlerle desteklenmesi de Aristocu İslâm filozoflarının din ile felsefe arasında yakın bir ilişki kurmalarında etkili olmuştur.¹³⁴

Felsefe ile dini uzlaştırmada Müslüman filozoflar üç sınıfa ayrılırlar:

Kindî'nin temsil ettiği birinci sınıf, dini esas alıp felsefeyi dine yaklaştırmakla uzlaşma yapar.

Fârâbî'nin temsil ettiği ikinci sınıf, din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada geçerli iki ayrı yol kabul edip birbirlerini tamamlamada uzlaştırma yapmak isterler.

¹³⁴ Bayraktar, *age.*, s. 150; Karaman, *age.*, s. 261

Üçüncü sınıfı din ile felsefenin tabii olarak birbirleriyle uzlaşma içinde olduğunu iddia eden İbn Rüşd ve takipçileri oluşturmaktadır.

3.1. Kindîci Uzlaştırma Tarzı

Kindî, din ile felsefenin konu ve gayelerinin aynı olduğunu söyleyerek onların birbirleriyle çelişmediğini göstermeye çalışmıştır. Filozofun bilgide amacı gerçeğin bilgisini elde etmek, eylemde amacı ise gerçeğe göre davranmaktır. Peygamberler de Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlâki erdemlerin gerekliliği, erdeme aykırı olan reziletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir.

Kindî, din ile felsefenin uygunluğunu veya uzlaştırılabileceğini iki farklı temelde gösterir.

Birincisi din ile felsefenin gayelerinin birliğidir. Din gibi felsefenin de meselesi her şeyden önce, Allah'ın varlığı ve birliği meselesidir. Bu bakımdan felsefe bir ölçüde gereklidir. Kindî, felsefenin din ile birlikte gerekli olduğunu şöyle anlatır: Akıllı çalışmayanlar, felsefe gereklidir veya gereksizdir diyebilirler. Eğer gereklidir derlerse, onu öğrenmeye hevesli oldukları söylenebilir. Eğer gereksizdir derlerse, bunu ispat etmeleri ve sebebini açıklamaları gerekir. O zaman, sebepleri açıklamak ve ispat etmek onları felsefe yapma fiiline götürecektir. Böylece her iki durumda da felsefe zorunlu olacaktır.

İkincisi epistemolojiktir. Kindî, felsefi bilgiyle, dini bilginin kesinliği ve emniyeti açısından meseleye bakınca dini bilginin, vahiy mahsulü olduğu için, insan mahsulü olan felsefi bilgiden daha çok yakınlığını/kesinliği kabul eder. Dini bilginin aklî bilgiden daha rasyonel olduğunu söyler.¹³⁵

Sonuç olarak Kindî'ye göre, selim aklın felsefesiyle dinin öğretileri arasında bir çelişki değil, uygunluk söz konusudur. Eğer çelişme olursa dini bilgi tercih edilir. Kindîci uzlaştırma tarzı daha

¹³⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 5; :Bayraktar, *age.*, s.155.

sonra Gazzâlî, Fahrettin Râzî, Cürcani ve İci gibi düşünürler tarafından takip edilmiştir.

3.2. Fârâbîci Uzlaştırma Tarzı

Din-felsefe ilişkisini gerçekliğin birliği düşüncesinden hareketle çözmeye çalışmaktadır. Ona göre gerçeklik tektir ve birkaç tane ya da birbirinden farklı gerçekler yoktur. Farklılıklar görünüştedir. Öyle ki Plâton ve Aristoteles arasında bile bir ayrılık yoktur. Din ile felsefe tek gerçekliği ayrı ayrı biçimlerde dile getirirler.

Tek gerçeklik görüşünde olan Fârâbî, din ile felsefe arasındaki uzlaştırmasını nübüvvet/peygamberlik ve filozofluk anlayışına dayandırarak açıklar. Ona göre aslında gerçek filozofla peygamber arasında herhangi bir fark yoktur. Her ikisinin gayesi de insanlara dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamaktır. Ancak filozof kendi gayretiyle (taakkul yetisiyle), peygamber de vehbi olarak Allah’a yaklaşmayı gerçekleştirmiş kişilerdir. Dolayısıyla filozof, Allah’a yaklaşma noktasında kesbi bir çaba harcadığı için usulen peygamberden daha üstündür. Yoksa kategorik olarak filozofun peygamberden üstün olduğunu iddia etmemiştir. Fârâbî bu konuda iyi anlaşılmadığı için çok fazla tenkide uğramıştır. Burada her şey Fârâbî’nin filozoftan ne anladığına bağlıdır. Ancak o bu uygunluğu sağlamada filozofu peygamberlik mertebesine yükselterek peygambere eşitlemiş, yoksa peygamberi alelade bir filozofun seviyesine indirmemiştir. En ideal başkan ve en ideal insan peygamberlikle birlikte filozofluğu da şahsında toplayan kimsedir. Hz. Muhammed (sav)’i bu özelliklere sahip kişi olarak görür ve ona “ilk başkan” unvanını verir.¹³⁶

3.3. İbn Rüşdcü Uzlaştırma Tarzı

İbn Rüşd din felsefe ilişkisi konusunda konuşurken aynı zamanda felsefeye karşı çıkanlara da karşılık vermektedir. Asıl ama-

¹³⁶ Fârâbî, *el-Medine..*, s. 87; Bayraktar, *age.*, s. 156; Karaman, *age.*, s. 265.

cı, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tespit etmek ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağıntılar kurmaktır.

Ona göre felsefe dine aykırı değildir. Dinin hiç durma yap dediği bir uğraştır. Çünkü din, Tanrıyı ve yaratıklarını akılda benzetme yoluyla bilmeyi buyurur. Bilgelik sevmek ve bilgece davranmak, din yönünden kaçınılmaz bir eylem olduğu gibi teşvik edilen bir durumdur.

İbn Rüşd'e göre İslâm düşünce tarihinde din ile felsefe arasında var olduğu gösterilmeye çalışılan çelişkiler ve zıtlıklar, felsefenin ne olduğunu bilmeyen kelimacılar ile benzer kimselerin eseridir. Felsefe insanı din aleyhine götürmez, dine doğru götürür. Felsefe gerçeğiyle din gerçeği ayrı iki gerçek değil, aynı gerçeğin ayrı iki ifadesinden başka bir şey değildir. Eğer aralarında bir çelişki var gibi gözükürse o zaman vahiy, ilimde derinleşenler, yani filozoflar tarafından tevîl¹³⁷ edilir.¹³⁸

3.4. Felsefe Din Uzlaştırmasının Sebebi Nedir?

İslâm felsefe tarihinde yer alan üç uzlaştırma tarzını bu şekilde ortaya koyduktan sonra insanın aklına Müslüman filozoflar niçin böyle bir uzlaştırma yapmaya ihtiyaç duymuşlardır? Şeklinde bir soru gelmektedir. **Bunun nedenlerini şu şekilde ifade edebiliriz:**

1. Müslüman filozoflar, felsefe ile uğraşmalarının aklî ve mantıki zemini ile hukukiliğini ortaya koymak ve felsefe karşıtı olanlara karşı kendilerini savunmak için böyle bir yol izlemişlerdir. Kindî ve İbn Rüşd'de olduğu gibi.
2. İslâm dininde entelektüel ve aklî düşünmeyi canlandırmanın, canlı tutmanın ve geliştirmenin dine aykırı olmadığını ortaya koymak. İbn Rüşd'de olduğu gibi.

¹³⁷ Tenvil: İlüm sahibi insanların aralarında zıt gibi görünen iki bilgi veya görüş arasında uzlaştırma yapmaları.

¹³⁸ İbn Rüşd, *Faslû'l-makal*, s. 108 vd; Bayraktar, *age.*, s. 157; Karaman *age.*, s. 266.

3. Dinin ve nübüvvetin bizzat kendilerinin akıl alır şeylerden olduklarını göstermek, böylece de inkârcılara karşı bu iki müesseseyi dolaylı olarak savunmak. Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi.

Din ile felsefenin ortak hedefi, insanları mutluluğa ulaştırmaktır. Dolayısıyla bu iki kurumun amaçları aynıdır. Yine konuları da ortaktır. Ancak biri ferdi düzeyde bu ortak konulara yönelmekte, diğeri tebliğ edilen hakikatin topluluk tarafından taşınmasını istemektedir.¹³⁹

Hız. Peygamber'in akıl konusunda birçok hadisi vardır. Bu hadislerde aklın önemine yapılan vurgu ve onun yüceltilmesi dikkat çekmektedir.

"İnsanın dini aklıdır, akli olmayanın dini de yoktur."

"Akli doğru ve dürüst olmayanın dini de doğru dürüst olmaz."

"Din aklın ta kendisidir, akli olmayanın dini de yoktur."

3.5. Çifte Gerçeklik: Dini Yol-Felsefi Yol

Gerçeklik arayışı ve ahlâkı güzelleştirme noktasında dini yol ve felsefi yol olmak üzere iki yol vardır. Bu iki yolun yolları daima birbiriyle kesişmekte birbirini tamamlamakta ve desteklemektedir. Felsefe ve din hiçbir zaman birbirinin alternatifi değildir. Yani din olmadı felsefeye yönümüzü çevirelim, felsefe olmadı dine yönümüzü çevirelim değildir.

1. Dini yol, hem duyulara ve deneye hem de akıl ve düşünceye değer verir. Kalbi okşar, akli ve duyuları doyurur. Tek başına akıl yolu eksik bir yoldur. Çünkü onun göstereceği inanışlarda hareket noktası düşünürün kendisidir. Bir şeyin özüne ulaşmak akıl için zor ve güç olur. Akıl, her ne kadar Allah'ın varlığını buluyorsa da, bilinmesi zorunlu olan yaratıcının sıfatları kendisine gizli kalmaktadır. Âhiret hayatı

¹³⁹ Bayraktar, *age.*, s. 158.

hakkında tatmin edici bilgiler verememektedir. Akıl bu bilgileri ancak vahiy ile peygamberin sözü ile bilebilir.

2. Dini yol da tek başına eksik bir yoldur. Çünkü bu yolda insan, sırf taklitten kendisini kurtaramaz. Kendi ruhundan parlayan, gerçekten yoksun ve düşünsel boyunduruğa mahkûm olur.
3. Dini yol felsefi yoldan daha sağlamdır. Çünkü felsefi yolun bütün dayanaklarını kapsamaktadır. Ayrıca felsefi yolda bulunmayan ruhi güce de sahiptir.
4. Dini yol daha geneldir. Avam dini yola girer. Felsefi yol ise seçkinlerin özel uzmanlaşma alanına girer.
5. Dini yol çok daha nüfuz edicidir. Çünkü ruhu her yönüyle doyuran, kalbin acılı bunalımlarını yok edecek bir ege-menliğe sahiptir. İkna edici emirleriyle duyguları pek fazla doyurur. Felsefî yolda düşünsel bunalımlardan kurtuluş mümkün değildir.
6. Dini yol, birbirini doğrulayanlar zincirine dayanır. Önceki peygamberler sonra gelen peygamberleri müjdelemişler, sonra gelenler dahi öncekileri doğrulamışlardır. Felsefî yol ise tam tersine birbirini yalanlayanlara ulaşır. Hepsi bir diğerini yalanlar. Çünkü peygamberlerin kaynağı birdir, o da Allah'ın vahyidir. Filozofların kaynağı ise insan aklı ve düşüncesidir ki o da çeşitlidir.

Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, prensip olarak din ile felsefe, akıl ile vahiy birbirleriyle çelişmez. Akıl kullanılmadan vahyin gerekleri takdir edilemez. Çünkü her ikisi de ilahi kaynaklıdır. “Din” Allah'ın ortaya koyduğu bir sistem, “akıl” ise Allah'ın insanlara, bu sistemi anlamak için lütfettiği yetilerden biridir. Bununla dinin yüklediği sorumluluklar araştırılır ve anlaşılır. Aklı olmayana din kendi teklifini iletmez. Bununla birlikte akıl kendi güç ve kuvvetinin sınırlarını bilmelidir. Görme yetisi görülebilecek bütün şeyleri göremez, işitme yetisi işitilebilecek her şeyi işitemez. Bunun için akıl ve dinin ortak ürünü olan hikmet kimden gelirse gelsin ve kim söylerse söylesin evrenseldir, ilahidir.

3.6. Din Felsefi Düşünceye Engel midir?

Veya bu soruyu şöyle soralım “*Vahiy aklı sınırlayıp aklî ve bilimsel gelişmeyi engelliyor mu?*”

Bu soru hakkında peşinen şunu söylemek istiyoruz. Bu ve buna benzer sorular, Batı düşüncesinin geçirdiği kilise-bilim çatışması ürünü olan ve İslâm düşüncesini değil, batı düşüncesini ilgilendiren bir soru ve sorundur. Çünkü batının yaşadığı acı tecrübelerin kalıntıları üzerinde sorulacak bir sorudur.

Batı aslı bozulmuş Hristiyanlık taasubu içinde yaşarken, felsefi ve bilimsel gelişmelere engel olmakta, ilim adamları cezalandırılmaktaydı. Hâlbuki İslâm dünyasında en rijit fikirler bire doğup gelişebiliyor ve fikri tartışmalar sonuna kadar yapılabilirdi. Herkes özgür ortamda fikirlerini savunabiliyordu.

Lehistanlı Nicolas Kopernik (1473-1543), İslâm ilimlerinden öğrendikleriyle dünyanın hem kendi eksenini etrafında hem de güneşin etrafında döndüğünü tespit ettiği vakit kilise taassubunun korkusuyla bu tespiti ömrünün sonuna kadar açığa vuramamıştır.¹⁴⁰

İtalyan ilim adamı Galileo Galilei (1564/1642)’ye karşı kilisenin tutumunu bilmeyen yoktur. Aslında gerek Doğu’da gerekse Batı’da ilim-din çatışması yoktur. O gün yaşayan insanların ilim ile din anlayışının çatışması vardır. Galileo papa ile kurduğu kişisel dostlukta, Papa’ya fikirlerini açmış ve Papa kitabının yayımlamasına izin vermiştir.

Galileo Papa’ya;

“Allah’ın iki kitabı bulunduğunu, birisinin İncil, diğerinin ise içinde yaşadığımız kâinat olduğunu ve bu iki kitabın birbirine ters düşmeyeceğini” söylemişti.

¹⁴⁰ Kopernik, kendi görüşlerini kaleme aldığı “Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine” isimli eserini sadece okuması için bir arkadaşına vermiştir. Arkadaşı da sözünde durmayarak 1543 tarihinde neşretmiştir. Bu eser, XVIII. yüzyıla kadar kilisenin men ettiği kitaplar listesinde yer almıştır. Heyet, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998, C. I, s. 252.

Fakat daha sonra Papa, kilisenin ve halkın baskısı sonucu Galilei'yi mahkemeye çıkmak zorunda bırakılmış ve fikirlerini inkâra zorlanmıştı.

Yine Kopernik'in astronomisine dayanak geliştirdiği kâinatta dünyadan başka birçok gezegenin bulunduğunu, evrenin sonsuz ve eşdağılımlı olduğunu ve bu sonsuz sistemlerin hepsini Allah'ın yaratıldığını söyleyerek onu daha da yüceltmek isteyen meşhur İtalyan filozof Giordano Bruno (1548-1600) Roma engizisyon mahkemesi kararıyla yakılarak öldürülmüştür.¹⁴¹

İslâm düşüncesine dönecek ve bu düşüncenin kendi iç yapısı doğrultusunda cevap arayacak olursak bu noktada iki farklı görüş vardır:

1. Bazıları Kur'an ve Hadislerin insanın hayret ve merakını giderici, cevaplandırıcı ve susturucu nitelikte olduğunu, dolayısıyla da aklı sınırlayıp gelişmeyi engellediğini iddia etmektedirler.
2. Bazıları ise, Kur'an ve Hadislerin insanların hayret ve merakını uyandırıcı nitelikte olduklarını, aklın önünü açtıklarını ifade etmektedirler.

Her iki yaklaşım tarzının da kendilerine göre delilleri olmakla birlikte, günümüze kadar gelen düşünce sistemlerine ve bunların ortaya koydukları eserlere baktığımızda nassların (Kur'an ve Hadislerin verilerinin) aklı sınırlamadığı aksine önünü açtığı bilinen bir gerçektir. Zaten vahiy de akla hitap etmekte, onun çalıştırılmasını, kullanılmasını istemektedir; bunun karşısı olan tembelliği düşünmemeyi ve üretmemeyi eleştirmektedir. Dolayısıyla da insanların aklî melekelerini kullanmaları bizzat nasslar tarafından istenmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken asıl önemli husus, bilgi sahibi bilgide derinleşmiş bir mütefekkirin/bilge kişinin Kur'an-ı Kerim ve Hadislerin kesin belirlenmiş herhangi bir konuda akıl yürütmesinin mümkün olup olmadığı meselesidir.

¹⁴¹ *Yeni Bir...*, C. I, s. 252 vd.

Elbette Müslüman Kur'an'ın ve Hadislerin verilerini fikri ve hayati bakımdan ciddiye almak zorundadır. Ne var ki bu, nassın farklı anlaşılıp yorumlanmadığı anlamına da gelmez. Tarihe baktığımızda bunun yığınla örneklerini görmek mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'de yer almasına rağmen Hz. Ömer, hilafeti döneminde müellefe-i kulub'a¹⁴² zekâtтан pay ayırma uygulamasına son vermiştir.

İkinci bir örnek Emevi hükümdarı Muaviye, toplumsal bir tıkanıklığın aşılması noktasında bilinen o güne kadar gelen ve sünnet olarak kabul edilen uygulamadan farklı olarak yeni bir uygulama başlatmıştır. Bir Müslümanın Müslüman olmayan yakınlarının mirasçısı olabileceğine hükmetti ve bunu uygulamaya koydu. Çünkü bazı Müslümanlar önceki uygulamadan dolayı maddi zarara uğruyorlardı.

Burada önemli olan Allah'ın emrinin bir bütüncül olarak ele alınması ve ne dediği kadar ne demek istediğinin, yani Allah'ın iradesinin tam ve doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. İlâhi iradeyi anlamak öyle zannedildiği kadar kolay değildir. Zannedildiği kadar kolay olsaydı, o zaman bizim tarihi tecrübemizin sahip olduğu entelektüel zenginlik olmazdı. Birisi o iradeyi tam olarak anlardı, diğer insanlar da onu uygularlardı. Yani, **Hz. Peygamber'in** sağlığındaki durum devam ederdi.¹⁴³

¹⁴² *Müellefe-i Kulub*: Henüz Müslüman olmamış, gönüllerinin İslâma ısındırılması arzu edilen kimselere verilen addır. Bu tür kimselere Hz. Peygamber zamanında henüz Müslüman olmamış fakat kendilerine maddi ihsanda bulunulmak suretiyle İslâm'a ve Müslümanlara karşı yumuşatılması hedeflenmiştir. Bu tür uygulama ile bir takım İslâm lehine siyasi ve toplumsal sonuçlar elde edilmiştir. Kur'an-ı Kerim bu tür kimselerin İslâm'a ısındırılması için zekât verilmesini istemektedir. Tevbe 9/60. Hz. Ömer artık İslâm sizin zarar verebileceğiniz kadar güçsüz değildir diyerek kendilerine zekât ve maddi yardım yapılmasını kesmiştir. Kellek Cengiz, *Müellefe-i Kulüb*, TDVİA, C. XXXI, s. 475. Bu örnek Kur'an-ı Kerim'in emrinin toplumsal bazı gelişmeler karşısında bir takım değişimlere uğrayabileceğine örnek olmakla beraber, Kur'an-ı Kerim ayetinin emri, uygulamadan kaldırılması daha sonraki zamanlarda uygulanmayacağı anlamına gelmez.

¹⁴³ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 150; Dağ, Mehmet, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİFD*, sy. 5, Samsun 1991; s. 4-13; Mehmet Aydın, *İçe Kritik Bakış*, İstanbul 1999, s. 53-54, 130-135; Karaman, *age.*, s. 269 vd.

Gazzâlî ise akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmektedir: *"Akıl ancak din ile doğru yolu bulabilir, din de ancak akıl ile açıklık kazanır. Akıl temeldir, din ise binadır. Bina olmadıkça temelin bir manası kalmaz, temel olmadıkça da bina ayakta duramaz. Bunun gibi akıl göz ise din görmeyi temin eden ışıktır. Yahut akıl kandil ise din de bu kandilin yağıdır. Bunların hiçbirisi bir diğeri olmadıkça değer kazanmaz."*¹⁴⁴

Gazzâlî bu ilişkiyi bir de olumsuz açıdan ele almaktadır: *"Din akli kaybederse ondan hiçbir şey zuhur etmez ve gözü'n nurunun kaybolmasıyla ışığın kaybolması gibi din de kaybolur. Eğer aksi olursa gözü'n ışıksızlıktan dolayı görememesi gibi akıl pek çok şeyleri görmekten aciz kalır."*¹⁴⁵

4. İSLÂM FELSEFESİNİN BATIYA ETKİSİ

Bilindiği gibi tarihte üç önemli aktarmadan bahsedilmişti (bk. tercüme hareketi). İşte üçüncü aktarım, İslâm dünyasından Batı'ya olmuştur. Ancak bu aktarım, sadece Yunan'dan İslâm'a tercümeler gibi olmamıştır. İslâm'dan Batı'ya sadece İslâm filozoflarının eserlerinin tercümesi değil, topyekün bir kültürün, bir medeniyetin, bir yaşam tarzının ve düşünce biçimin aktarımıdır.

İslâm Felsefesi, oluşum ve gelişim aşamasında Yunancadan yapılan çevirilerin önemli rolü olmuş ve büyük oranda o felsefenin problem ve terminolojisini kullanmış olmakla birlikte İslâm'ın kültürel değerlerini özümsemiş düşünürler tarafından, İslâm'a ve Müslümanlara özgü problemlerin de belirleyici saikiyle gelişmiştir. Felsefenin varlık, bilgi, değer gibi üç temel konusu yanında nübüvvet, akıl-vahiy ilişkisi gibi konuları problem edinmiş ve onlara yeni çözümler sunmuş olan bu felsefi birikim genel felsefe tarihi içinde ele alınmalıdır.

¹⁴⁴ Gazzâlî, *Me'aricü'l-Kuds*, çev.: Serkan Özburun, İstanbul 1995, Hakikat Bilgisine Yükseliş, s. 55 vd.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *Me'aric*, s. 56.

İslâm Felsefesine Avrupa'da ilgi V/XI. yüzyılın sonlarında başladı. Bu ilgi, bir süre sonra çeşitli sebeplerden dolayı ilişkiye dönüştü. Özellikle İspanya'daki İslâmi yönetim, Haçlılar, Sicilya'daki okullar, eski Batılı skolâstiklerin ve bilim sistemlerinin yetersizliği, iç nüfusun kalabalığı ve iç baskılar Batı'yı İslâm dünyası ile ilişki kurmaya zorladı.

İslâm Felsefesinin Batı Hristiyan ve Yahudi felsefesine etkisi sanıldığından daha büyüktür. Bu etki, İslâm filozoflarının eserlerinin başta Latince ve İbranice olmak üzere diğer yerel dillere de çevrilmeye başladığı X. yüzyıldan itibaren görülmeye başlar ve çeşitli şekillerde Descartes, Kant, Leibniz, Spinoza gibi aydınlanma ve sonrası modern dönem filozoflarına etkisinden XVII. XVIII. yüzyıl filozoflarına kadar doğrudan veya dolaylı olarak devam eder. Aydınlanma devri ve modern filozoflar, çeviriler yoluyla doğrudan, Orta Çağ ve Rönesans filozoflarının eserlerini tanıyarak Müslüman filozofların fikirlerini dolaylı olarak öğrenmekteydiler.¹⁴⁶

İslâm Felsefesinin çeviriler yoluyla Batı'ya aktarılmaya başlamasıyla birlikte Batı'da felsefî bir gelenek oluşmaya başlamıştır. Bunun içindir ki Batı felsefesinin önemli kaynaklarından birisi ve hatta en önemlisi İslâm Felsefesidir. Dolayısıyla İslâm Felsefesi bilinmeden tam anlamıyla Batı felsefesi bilinemez. Bir Orta Çağ araştırmacısı olan Etienne Gilson da İslâm Felsefesi ve filozoflarını tanımadan Orta Çağ düşüncesini tanımanın mümkün olmadığını, İslâm Felsefesi tarihi ile Hristiyan felsefesi tarihinin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini ve özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar hesaba katılmadan yazılmış bir Hristiyan ilahiyatı tarihinin kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁴⁷

Hristiyanlığın VI. yüzyıldan itibaren Batı'da resmi din olarak kabul edilmesiyle birlikte, felsefeye karşı derin bir tepki oluşması,

¹⁴⁶ Bayraktar, *age.*, s. 243.

¹⁴⁷ Bayraktar *age.*, s. 243; Bircan, *age.*, s. 319; Karaman, *age.*, s. 326.

felsefî düşünceye ve bilime kapıları kapatması, Skolâstik ve Orta Çağ'ın en karanlık dönemi başlamış oluyordu. Bu durumun değişmesi İslâm düşüncesi ile temaslar vasıtasıyla değişecekti. Müslüman filozofların eserlerinin Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler sayesinde XI. yüzyılın sonlarına doğru bu durum yavaş yavaş değişmeye başladı.

Tercümeler vasıtasıyla (1) bir yandan daha önce unutulmuş olan Aristoteles başta olmak üzere bazı Yunanlı düşünürler canlandırılırken, (2) diğer yandan Müslüman filozofların felsefesi öğrenilmiştir. Böylece Batı'da, XI. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş felsefî düşünce oluşmaya başlamıştır. Bütün bunlar sonucunda Batı'da kilise çevrelerinin dışında İbn Rüşdcülük (Averroism) etkili olmaya başladı. Buna karşılık İbn Rüşdcülükle mücadele etmek isteyenler de Gazzâlîciliği silah olarak kullanmayı uygun buldular. Dolayısıyla Avrupa'daki XII. ve XIII. yüzyıl felsefesi, İbn Rüşdcülük ve Gazzâlîciliğin yorumlanması ve çarpışması hâline gelmiştir. Bunlar Rönesans ve Reform hareketlerinin doğmasında büyük rol oynamıştır. XVII. yüzyılda İbn Tufeyl'in fikirlerinin Batı'da revaç bulmasıyla birlikte de Aydınlanma devri olarak bilinen yeni bir dönem başlamıştır.¹⁴⁸

Batılı araştırmacıların genel kabulü, İslâm Felsefesinin Batı'ya girişinin ve orada bir yeniden doğuşu (Rönesans) başlatmış olmasıdır. Bu gerçek hiç de abartılı bir yargı değildir. M. 1000'li yıllarda Batı'da okuma yazma oranının ve kitap sayısının son derece düşük olduğu, gerçek anlamda bir “karanlık çağ” yaşandığı, buna karşılık İslâm dünyasının kitaba dayalı bir “altın çağ” yaşadığı artık bilinen bir gerçektir. Etienne Gilson'un deyimiyle, özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Batı dünyasına girişiyle Batı, “tarihi bir şok” yaşamış, kendi karanlık dönemlerinden kurtulmuş, entelektüel çabaları gelişmiş, modern düşüncesinin

¹⁴⁸ Bayraktar, *age.*, s. 244; Ülken, H. Ziya, İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi, İslâm Düşüncesi Tarihi I-IV İçinde, Edit.: M.M. Şerif, çev.: M. Alper Tuğsuz, C. IV, ss. 143-180; Karaman, *age.*, s. 327

temellerinin atılmasını ve gelişmesini sağlayan üniversiteler tesis etmiştir.¹⁴⁹

Müslümanların Batı felsefesinin oluşumu üzerindeki etkileri iki boyutludur:

1. İlki, Antik Grek felsefesini kaybolmaktan ve unutulmaktan kurtararak Avrupa'ya taşımalarıdır. Müslümanlar, ellerine geçen özgün kaynakları tercüme, tahkik ve çoğaltma suretiyle yaymışlar ve böylece Grek kültürünü yitmekten kurtarmışlardır. Batı'da özellikle Hristiyanlığın resmi din olarak tanınmasından sonra kilisenin tutumu ve yaşadıkları yüzünden felsefe ve bilim dışlanmış ve böylece Batı'da X. yüzyıla kadar sürecek olan Karanlık Orta Çağ oluşmuştur. Bunun bir sonucu olarak Batılılar, Yunan ve Helenistik felsefeyi ve bilimi tamamen unutmuştu. Batı, onları İslâm dünyasından yapılan tercümelerle yeniden öğrendi. Bunun bir sonucu olarak Orta Çağ Avrupa'sı İslâm filozoflarını tanıdıktan yarım asır sonra Aristoteles'i tanımış, daha doğrusu Grek filozofunu önce İslâm filozoflarının şerhleri kanalıyla öğrenmişti.

İslâm medeniyetinde Grek kültürüne dönük yapılan kazılarda bulunan Arapça yazmalarda, Grek düşüncesinin ileri gelenlerine dayandırılan çok önemli metinlere ulaşılmıştır. Bunların bazıları, Grek kültürüyle ilgili belgelerde izlerine rastlanmayan eserler iken bazıları da mevcudiyeti bilinmekle birlikte Grekçe asılları kaybolmuş olan eserlerdir. Grekçe asılları kaybolmuş eserlere Proklos ve Afrodisias'lı İskender'den örnek verebiliriz. Yeni Plâtonculuk okulunun önde gelenlerinden biri olan Proklos'un âlemin kıdemiyle ilgili delillerini Arapça tercümeleri vasıtasıyla bilmekteyiz. Yine Afrodisias'lı İskender'in, Grekçe asılları günümüze ulaşmamış olan dokuz makalesi Abdurrahman Bedevi'nin *Aristo inde'l-Arab* adlı eserinde neşredilmiş olan Arapça çevirileri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.

¹⁴⁹ Karlığa, *İslâm Düşüncesinin...*, s. 21; İsa, Ahmet, Ali, Osman, *Müslümanların Rönesansa Katkıları*, çev.: Emre Miyasoğlu, İstanbul 2011, s. 276 vd.

Grekçe kaynaklarda varlıklarıyla ilgili işaretlerin bulunmayan eserlerle ilgili oldukça fazla sayıda örnek vardır. En önemlileri Aristoteles'e isnat edilen *es-Siyase fî tedbiri'-r-Riyase*, Plâton'a nispet edilen *el-Uhudu'l-Yunaniyye* ile el-Mübeşşir b. Fatik'in hicri 447 yılında yazmış olduğu *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinu'l-kelim* adlı eseridir. *Muhtâru'l-hikem* isimli eser, Homeros, Hippokrates, Pitagoras, Sokrat, Plâton ve Aristoteles gibi Grek bilge ve filozoflarına ait değerli sözleri ve sağlıklı görüşleri içeren en kapsamlı dev bir Arapça çalışmadır. Ele aldığı filozofların hayatları hakkında da önemli bilgiler içermektedir. Eser İspanyolca, Latince, Fransızca, İngilizce ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiştir.

2. Müslümanların Batı felsefesinin oluşumu üzerindeki etkisinin ikincisi, **ürettikleri ve geliştirdikleri düşünsel birikimle Batı'ya etkilemiş olmalarıdır**. Müslüman filozofların bazı eserleri Latinceye, bazıları da yeni gelişen Avrupa dillerine çevrilmiştir. Bu eserlerin çevirisi Avrupa düşünce merkezleri üzerindeki etkisini çok kısa sürede göstermiştir. Bu etkinin en somut tezahürü “mütercimlerin piri” olarak bilinen Gundissalinus, Albertus Magnus (öl. 1280) ve Aquino'lu St. Thomas üzerinde görülmüştür.

İslâm Felsefesinin Batı düşünce dünyasına yapmış olduğu etkiyi, Fransız düşünür **Ernest Renan** (1823-1892), *Averroes et l'Averroisme* isimli eserinde şu şekilde ifade etmektedir: Yahudilerin Orta Çağ'daki yazılı kültürü, İslâm kültürünün yansımasından başka bir şey değildir; örneğin Maimonides (İbn Meymun)'ten beri Yahudi Felsefesinin Arap Felsefesinin bir yansımasından ibaret olduğu gibi, Maimonides ekolünün tamamı Averroes (İbn Rüşd)'un peripatetik öğretilerine sadık kalmıştır. Arapça kelimeler ya aynen muhafaza edilmişler ya da başka bir anlama sahip olsalar bile kökten gelen İbrani kelimelerle ifade edilmişlerdir. Daha sonra Renan, eserinde İbn Rüşd felsefesinin XIII. yüzyılın başından itibaren İtalya'da gördüğü kabul konusunu ele almaktadır.

3. İslâm Felsefesinin Batı Hristiyan dünyasına intikalinde, onun yüksek seviyesinin oynadığı rolün yanı sıra, bir diğer önemli unsur da, **hemen bütün Orta Çağ'ın en önemli problemi olan akıl-iman (felsefe-din) uzlaştırmasında İslâm Felsefesinin geniş tecrübelerinden Hristiyan dünyasının yararlanmak istemesidir.** Çünkü akıl-iman (felsefe-din) uzlaştırması konusunda İslâm dünyasında daha ilk felsefe ve kelam hareketleri ile başlayan çalışmalar, Fârâbî, İbn Sînâ, Eş'ari ve Maturîdi ile en verimli devrini yaşayıp Gazzâlî ve İbn Rüşd ile noktalanmıştır. Bu dönemde mümkün olan en iyi çözüm yolu bulunmuştur.

İslâm Felsefesinin Batı Orta Çağ ve Yeni Çağ felsefesine doğrudan ve dolaylı etkisinden bahsetmeden önce, bu etkinin meydana geliş şekli ve yolları hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

5. İSLÂM FELSEFESİNİN BATI'YA GEÇİŞ ŞEKLİ VE YOLLARI

Müslümanların, 635'ten itibaren Bizans'ın elinde olan Suriye'yi, 710'dan itibaren İspanya'yı, 652'den itibaren Sicilya'yı fetihleri, 837-849 yılları arasında Güney İtalya'nın Napoli, Roma ve Bari şehirlerine yaptıkları çıkarmalar ve IX. yüzyılda Güney Fransa'dan Alplere kadar olan akınları, Batı Hristiyan dünyasını İslâm dünyasıyla yüz yüze getirdi. Bu durum bir yandan Batılılar arasında korku ve telaş yaratırken, diğer taraftan onların gelişmekte olan İslâm medeniyetinin üstünlüğünü tanımlarını sağladı. Batılıların Müslümanlarla olan diplomatik ve ticari ilişkileri de onları İslâm medeniyetine yaklaştırmada ayrıca bir rol oynadı. Ayrıca Batılılar, 250 yıl süren Sicilya ve 700 yıl devam eden Endülüs İslâm devletleri kanalıyla da İslâm medeniyetini tanıma imkânı elde etmişlerdir. Bu yollarla İslâm medeniyetini tanıyan Batılılar, özellikle IX. yüzyıldan itibaren, bu medeniyete ilgi duymaya başlamışlardır. Müslümanların kendilerinden önceki medeniyetlerin önce bilimine sonra da onun vasıtasıyla felsefelerine ilgi duymaları gibi Batılılar

da önce Müslümanların bilimsel mirasına, daha sonra da İslâm Felsefesine ilgi duymaya başladılar.¹⁵⁰

İslâm Felsefesinin Batı'ya geçiş yollarını genel hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz.

5.1. Fetihler Yoluyla Doğrudan Temas

İslâm düşüncesinin Batı'ya geçiş yollarının **birincisi**, **Müslümanların Endülüs (İspanya),¹⁵¹ Sicilya¹⁵² ve kısa süreli olarak Güney İtalya¹⁵³ kıyılarını fethetmeleri sonucunda ortaya çıkan doğrudan temastır.** Hristiyan Avrupa'nın Arap-İslâm bilimleriyle olan ilk tanışıklığı, Barselona etrafındaki Pazar yerlerinde her iki kültür mensuplarının kişisel temasları yoluyla gerçekleşmiştir.

5.2. Batı'dan Doğu İslâm Dünyasına Öğrenci Akışı

Batılıların İslâm ülkelerine eğitim için gitmeleri Batı'da İslâm düşüncesinin tanınmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle üç yıl Endülüs'te kalarak İslâm ilim, düşünce ve eğitim kurumlarını yakından tanıma imkânı bulan Gerbert, II. Sylvestre adıyla papa olunca adeta Latin dünyasının kaderi değişmiştir. Papanın teşvik ve

¹⁵⁰ Bayraktar, *age.*, s. 245-246.

¹⁵¹ 711 yılında bugünkü İspanya'nın fethedilmesiyle birlikte İslâm medeniyeti Avrupa'ya İspanya yoluyla adımını atmış oldu. Endülüs'te kısa zamanda ekonomik ve kültürel gelişmelere, aynı zamanda Avrupa'nın yaşayışına da etki etmiştir. 900 lu yıllardan sonra özellikle İslâmi eğitim, bilim, sanat, felsefe gibi ilimler Avrupa'yı beslemeye başlamıştır. Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2003, s. 50.

¹⁵² Müslümanlar kurdukları medreselerle Hristiyan bilginlerin yetiştirilmesine yardım ettiler. Burada Hristiyanlar, Müslümanlardan kalma saray ve merasimlerin yanı sıra, Müslümanların örf, adet ve ilimlerini de devam ettirdiler. Hatta resmi dil olarak bile Arapça kullanıldı. Hatta diplomaların bir kısmı Arapça doldurulur oldu. Kazıcı, *age.*, s. 50.

¹⁵³ İtalya Liman şehirleri İslâm düşüncesinin Batıya aktarımında önemli rol oynayan şehirlerdendir. Özellikle Akdeniz ticareti esnasında, Orta ve Kuzey Avrupa'ya Venedik, Pisa, Lucca, Cenova gibi liman şehirlerin vasıtasıyla İslâm düşüncesi Avrupa'ya aktarılıyordu. Bu yolla daha çok ticari alışverişin yanında kültürel ve düşünsel alışveriş de aktarılmaktaydı. Kazıcı, *age.*, s. 52.

desteğiyle İtalya, İspanya ve Güney Fransa başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinden birçok öğrenci felsefe, tıp, matematik ve astronomi tahsili görmek üzere **Endülüs** gibi İslâm ülkelerine giderek buralardaki medreselere devam ettiler. O günün Avrupa'sında son derece orijinal sayılan bilgilerle donanmış olan bu öğrenciler, ülkelerinde İslâm medreseleri örnek alınarak kurulan ilk Batılı üniversitelerin hocaları oldular.

5.3. Batı'da İlk Üniversitelerin Kurulması

Üçüncü aşamada ilk Batılı üniversitelerin kurulmasıyla İslâm düşüncesinin Batı'ya tesiri başlar. Çünkü bu üniversitelerin hem metodolojik yaklaşımları hem de bilimsel zihniyeti tamamen İslâm ilim dünyasının etkisiyle kurulmuştur.

Bilindiği gibi dünyada ilk üniversite mahiyetindeki medrese Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk (ö. 1092) tarafından Bağdat'ta kurulmuş olan **Nizamiye Medresesi**'dir. Avrupa'da XIII. yüzyılda kurulmaya başlayan üniversitelerin mimarisi, okutulan dersler ve eğitim metotları aynen İslâm dünyasındaki medreselerinki gibiydi. İslâm eğitim kurumlarının taklit edilmesiyle kurulmuş olan bu üniversitelerde gramer, retorik, mantık, aritmetik, müzik, geometri ve kozmografya üzerine dersler verildi. Arapça eserler tercüme edilerek okutuldu. Bu anlamda ilk olarak Napoli krallığında **Salerno medresesi** kuruldu.¹⁵⁴ Onun aracılığıyla İslâm medreselerinden İtalya'ya Aristoteles'in eserleri ve şerhleri girmeye başladı. Daha sonra **Padua, Napoli, Capua, Toulouse ve Lyon**'da önemli üniversiteler kurulmuştur.

¹⁵⁴ Batı'da açılan ilk tercüme merkezidir. Bir manastır okuludur. Bu merkezin başında Afrikalı Konstantin bulunmaktadır. Doğu İslâm dünyasında birçok seyahatte bulunmuştur. Hipokrat ve Galen'in Arapçaya çevrili eserlerini Latinceye çevirmiştir. Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi'nin eserlerini Latinceye çevirmiştir. Bu medresede özellikle İslâm tıp alanındaki nebatat (bitki bilimi), eczacılık, kimya ve tıp konularında pek çok eser tercüme edilmiştir. Pamuk ekimi, şeker ve ipek imalatı, pirinç, dut, şeker kamışı, arazinin kanallarla ulanması gibi usuller, birçok ziraat ve sanayi tekniğine ait eserler bu dönemde İslâm dünyasından alınmıştır. Yakıt, Durak, *age.*, s. 185.

5.4. Batı'daki Tercüme Faaliyeti

İslâm bilim ve felsefesinin Batı düşünce dünyasına geçişinde en önemli yollardan biri de **tercüme faaliyetidir**. Bu tercüme hareketinin öncüleri olarak;

Bathlı Adelard,

Robert Grosseteste (ö. 1253) ve

Roger Bacon (ö. 1292) 'ı sayılabilir.

Toledo

Önce Batı'da yaşayan hem Arapça hem de Latince ve diğer yerel dilleri bilen Yahudiler Sicilya'daki Polermo ve İspanya'daki Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasında ortak bilimsel çalışma geleneğine ve büyük kütüphanelere sahip bir merkez olan İspanya'nın **Toledo** şehrinde kurulan önemli tercüme mekteplerinde Arapça eserleri Latinceye tercüme ettiler. Daha sonra Müslümanların eserlerini Latince, İbranice, kısmen de İspanyolca ve hatta Yunancaya çevirmekle kalmadılar; Suriye ve İran'daki önemli kültür merkezlerine öğrenim görmek için gelen birçok Batılı öğrenci, Müslümanların eserlerini tercüme edilmek üzere Batı'ya aktardılar. Ayrıca hükümdarlar, saraylarına bizzat Müslüman âlimleri davet ediyorlar ve böylece onlardan ilim ve felsefe öğreniyorlardı.

Çeviriler yapılırken bazen Arapça metinler önce İbraniceye, oradan da Latinceye, bazen de doğrudan Latinceye çevriliyordu. Tercümesi başarılı bulunmayan eser, zaman içinde yeniden tercüme ediliyor ve bu sebeple aynı eserin birden fazla çevirisine rastlamak mümkün oluyordu. 200 yıl devam eden bu faaliyette **Tuleytula/Toledo, Kurtuba/Cordova, Palermo, Paris, İsbiliye/Sevilla, Napoli, Bolonya ve Padua** gibi şehirlerde tercüme okulları veya tercüme merkezleri kurulmuştu.

Orta Çağ'ın başından İslâm düşüncesinin Batı'ya tercüme edilmeye başlandığı döneme kadar, Boetius, Cassidore, Albuin,

Jean Scot Erigene, Gerbert, St. Anselmus gibi, içlerinden ancak birkaçının orijinal olduğu düşünürler yetişmiş iken, İslâm düşüncesinin Latinceye çevrilmesiyle birlikte Abelardus (1142)'ten Guillaume d'Occam'a kadar bir dizi ve her biri gerçekten orijinal düşünürler yetişmiş ve bunu müteakip de Rönesans hareketi başlamıştır.¹⁵⁵

5.5. Kişisel İnceleme ve Araştırmalar

Birçok Hristiyan ve Yahudi bilim adamının İslâm ülkelerine giderek yapmış oldukları **şahsi inceleme ve araştırmalar** ile Müslüman filozof ve bilim adamlarının düşünceleri üzerine yaptıkları araştırmalar ve eserlerine yazdıkları şerhler de İslâm düşüncesinin Batı'ya geçmesinde önemli bir rol oynamıştır. İslâm ülkelerine giderek inceleme ve araştırma yapan ilk araştırmacılar Afrikalı Constantine ve Adelhard'dır.

5.6. Diplomatik İlişkiler

İlki Harun Reşid ile Şarلمان arasında cereyan eden diplomatik ilişkiler de bu noktada etkili olmuştur.

5.7. Haçlı Savaşları

Haçlı savaşları da İslâm bilim ve felsefesinin Batı düşünce dünyasına aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Bu savaşlarda Batılılar İslâm ülkelerinden birçok alet ve edevat ile bilimsel ve felsefi eseri Batı'ya aktarmışlardır.

İslâm düşüncesinin Batı'ya geçişinde, Endülüs ve Sicilya'da teşekkül eden bilim çevreleri etkili olmuşsa da bu bilim ve düşünceyi öğrenip benimsemeye sevk eden asıl faktör, **Haçlı savaşları**dır. Bu vesileyle İslâm memleketlerine gelen İngiliz, Fransız, Alman ve diğer Avrupa milletlerinden oluşan Batılıların, bu ülkelerde gördükleri parlak bilim ve medeniyettir. Haçlı savaşlarıyla gözü açılan şövalye ruhlu kişiler, Doğu'da geziler yaparak memleketle-

¹⁵⁵ Karlığa, *age.*, s. 236.

rine döndüklerinde bu parlak medeniyeti, bin bir gece masallarında karşılaşılan efsanevi bir dille anlatıp tasvir etmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda Batı dünyasında İslâm medeniyetine, ilim ve kültürüne karşı tutku derecesine varan hayranlık baş göstermiş, **Endülüs, Sicilya gibi Batı İslâm memleketlerine** gelen din adamları, İslâm ilim ve kültürünü kendi ülkelerine taşımışlardır. Bu yönüyle Haçlı savaşları, asıl amaçlarının dışında ve bambaşka bir yönde gelişmelerin doğmasına neden olmuştur.¹⁵⁶

6. İSLÂM FELSEFESİNİN BATI'YA ETKİLERİ

Müslümanlardan tercüme edilen eserlerin seçkin beyinler tarafından etüt edilmesine paralel olarak Batı felsefe düşüncesinde gerçek bir Rönesans hareketi ortaya çıkmaya başlamıştır. On üç ve on dördüncü asırda Müslüman filozoflardan etkilenmiş olan Avrupalı filozofların başında **Albertus Magnus** gelmektedir. Müslüman filozofların Latinceye çevrilen kitaplarını etraflıca incelemiş olan düşünür, kimi zaman Orta Çağ din otoritelerinin baskılarından korkarak isimlerini vermediyse de, felsefeyle ilgili temel görüşlerini onlara dayandırmıştır.

XIII. yüzyıl Avrupası'nın en büyük filozoflarından bir diğeri **Aquino'lu St. Thomas**'tır. İslâm Felsefesinin onun görüşleri üzerindeki etkisi çok daha derin olmasına rağmen, Albertus Magnus'un aksine görüşlerini dayandırdığı Müslüman filozofların isimlerini zikretmediği için bu etkiyi somut olarak görmek mümkün değildir.

Müslüman filozofların **St. Thomas üzerindeki etkileri** öncelikle Allah'ın varlığıyla ilgili aklî delilleri sıraladığı yazılarında görülmektedir. Varlığın vacip ve mümkün diye iki kısma ayrılmasına dayanan delili Fârâbî ve İbn Sînâ'dan almıştır. Yine ilahi vah-

¹⁵⁶ Ülken, *agm.* s. 143 vd.; Bayraktar, *age.*, s. 245 vd.; Karaman, *age.*, s. 330 vd.; Kazıcı, *age.*, s. 50.

yin zaruretiyle ilgili olarak ifade ettiği üç neden ve din felsefe ilişkisi konusundaki görüşlerini İbn Rüşd'den almıştır.

Etienne Gilson'un deyimiyle, özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Batı dünyasına girişiyle Batı kendi karanlık dönemlerinden kurtulmuş, entelektüel çabaları gelişmiş, modern düşüncesinin temellerinin atılmasını ve gelişmesini sağlayan üniversiteler tesis etmiştir. Bu üniversitelerin üniversite olma süreçlerindeki ve bu süreç içinde okutulan müfredattaki İslâm etkisine bakmak, hem yukarıdaki söylenenlerin haklılığını hem de İslâm düşüncesinin Batı'ya geçiş yollarının en önemli ayaklarını gösterecektir.

İslâm Felsefesinin Batı düşüncesine etkisi sanıldığıнын aksine çok hayati ve kritik olmuştur. Bu etkileri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1. İslâm düşüncesi Batı düşüncesinin seyrini değiştirmiştir.
2. Rönesans ile açığa vuran bu seyir, doğrudan veya dolaylı yollarla Aydınlanma ve Modern felsefeyle devam etmiştir. Ne var ki *“Geçmişe şükran borçluyuz; bize az bir doğru getirene bile teşekkür etmeliyiz.”* diyen İslâm filozoflarının aksine;
3. Batılı düşünürler, faydalandıkları seleflerinin adını anma gibi bir ahlâka sahip olmadıklarından ve İslâm düşünürlerinin gösterdiği kadirşinaslığı hiçbir zaman göstermediklerinden bunun takibi çok zor olmaktadır. Batılı düşünürler, negatif bağlamlar dışında İslâm düşünürlerinin adını anmakta her zaman isteksiz olmuşlar ve çoğu da hiç anmamıştır. Söz gelimi Descartes'ın Gazzâlî'den ne kadar etkilanmiş olduğu bilinmektedir ama o Gazzâlî'nin adını hiç anmamaktadır. Oysa artık bugün iyice bilinmektedir ki Orta Çağ'da hem kilise çevreleri hem de bağımsız düşünürler, düşüncelerini geliştirirken ve birbirleriyle mücadele ederken temel başvuru kaynakları hep Müslüman düşünürler olmuştur. Örneğin, Kiliseye karşı olanlar kendilerinin yo-

rumladıkları İbn Rüşd'den, onlarla mücadele edenler ise Gazzâlî'den faydalanmışlardır.¹⁵⁷

Burada Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının Batı ilim ve düşünce dünyasını hangi konularda etkilemiş olduklarını ayrıntılı olarak ele almaya-rak, sadece İslâm Felsefesinin **Batı düşüncesine yaptığı etkileri** genel hatlarıyla vermekle yetineceğiz.

6.1. Batı'da Hümanist Hareketi Başlatmıştır

Müslümanlar ilk hümanistlerdi ve Batılı zihne hümanist bir yön verdiler. Batı düşüncesine o dönem hâkim olan görüş, Katolik kilisesinin dışında insanlığın tamamen barbarlık ve karanlık içinde olduğu idi. Bu düşüncenin yanlışlığını öğreten ve Müslümanlıkta açığa çıkarılmamış bir bilgelik hazinesi bulunduğunu ilk öğretenler Müslümanlardı.

Hümanizm Batı Avrupa'ya İspanya'da Müslümanlar ve gayri Müslimler arasındaki temas yoluyla İtalya'ya ve Suriye yoluyla küçük Asya'daki haçlılarca daha yüksek bir kültürün etkisinin kabul edilmesiyle bütün Avrupa'ya yayılmıştır.

İslâm medeniyetinin bu yüksek kültürünü Hristiyan âlemi düşmanlıkla karşılık vermiş olup doğuda ve batıda bunun yansımaları farklı olmuştur. İlk tepkiyi gösterenler İslâm dinini şiddetle eleştirmiş, hatta din olarak kabul etmek istememişlerdir.

Batının İslâm'a olan düşmanlıkları dini, siyasi, ırki ön yargıların etkisiyle ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren bu önyargılar ve düşmanlıklardan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlanıldı. Doğu İslâm dünyasındaki yüzyıllar boyu süren kültürel ve fikri etkiler bu değişimi sağlayama etkili olmuştur.

¹⁵⁷ Ülken, *a.g.makale*, C.IV, s. 173; Bayraktar, *age.*, s. 243; Karaman, *age.*, s. 333.

6.2. Batı'ya Kadim İlimleri Tanıtmıştır

Kur'an'ın büyük bir bölümü geçmişi anlatır ve okuyan kişiyi geçmişteki milletlerin yükseliş ve düşüşünü düşünmeye sevk eder. Kur'an tarih ve tabiata bilgi kaynakları olarak özel bir önem atfeder. Kur'an'ın bu tarih yaklaşımı Müslümanlar arasında gerçek bir tarih bilinci doğurmuş ve onlar da bu yolda dünyanın büyük tarihçileri arasında yer alan Taberî, Mesudî, İbn Haldun ve diğerlerini yetiştirmişlerdir. Bunlardan Birunî ilk defa tarih eleştirisinin temellerini atmıştır.

6.3. Bilimsel Yöntemi, Yani Tümevarımcı Araştırma Metodunu Batı'ya Tanıtmıştır

Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Heysem gibi Müslüman düşünürler tümevarımcı metodu çeşitli alanlarındaki bilimsel araştırmalarında kullanmışlardır. Batı'da Müslüman gözlem ve deney metodunun etkisi Roger Bacon, Francis Bacon, Adelhard, Alexandır ve Albertus Magnus gibi batılı düşünürler üzerinde açıkça görülmektedir. Hatta R. Bacon'nun Müslüman bilim ve metodunun Hristiyan Avrupa'daki talebesinden başka bir şey olmadığı ifade edilmektedir.

6.4. Batılı Skolâstik Düşünörlere Felsefe ile Dini Telif Etmelerinde Yardımcı Olmuştur

Batı'da, XV. yüzyılda bile felsefe ve bilim dine karşı olarak ele alındığı için Aristoteles ve İbn Rüşd felsefesi yasaklanmıştı. Bruno yakıldı, Kepler kovuldu ve Galileo fikirlerini inkâra zorlandı. Müslüman düşünürler din ile aklı uzlaştırmak suretiyle kendileri ve Avrupa için engellenemez gelişmeler sağladılar.

6.5. Batı Mistisizmini Canlandırmıştır

Dante'nin İlahi Komedyası Cennet, Cehennem, A'raf ve Miraç gibi konularda İslâm tasavvufundan etkilenmiştir. Nicholson Mevlânâ'nın Mesnevî'sini İngilizceye çevirmiştir. L. Massignon bütün ömrünü Hallac-ı Mansur'u anlamaya adanmıştır. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

6.6. İtalyan Ronesansının Temellerini Atmış ve Bir Dereceye Kadar da Kant'a Kadarki Avrupa Düşüncesini Şekillendirmiştir

XV. yüzyıl sonlarında Arapçadan Latinceye çevrilen çok sayıda kitabın yayınlanması, papazlar tarafından va'z olunan/ortaya konan kilise hukukunu kısmen etkisiz hâle getirdi. Bu kitaplar hızla yayılarak üniversite programlarını da aştılar. Deneye yönelik bilim, artık ideoloji ve araştırma alanlarındaki tepkilere karşı mücadele veriyordu ve böylece önü alınamaz bir şekilde Rönesans'ın tohumları atılmış bulunuyordu.¹⁵⁸

7. BATI FELSEFESİNE ETKİ EDEN İSLÂM FİLOZOFLARI

İslâm filozoflarından hangisinin hangi görüşleriyle Batı düşünce dünyasını etkilediğinin ve Müslüman filozoflara ait eserlerin Latince ve İbraniceye yapılan tercümelerinin tam listesi bugüne kadar çıkarılmış değildir.¹⁵⁹

7.1. Kindî

Yakup b. İshak **el-Kindî**, *Risale fî Mahiyeti'l-Akl*, *Fi'l-Cevahiri'l-Hamse*, *Risale fî mahiyyeti'n-nevm ve'r-rüya*, *Risale fî'l-cevahiri'l-hamse*, *Risale fî'l-burhani'l-mantıkî*, *Kitabu't-Tuffaha* isimli eserlerinin Latince ve İbraniceye tercüme edilmesi sonucunda Albertus Magnus gibi Batılı filozofları etkilemiştir.

7.2. Ebû Bekir er-Râzî

Ebû Bekir er-Râzî'nin kitaplarının Latinceye çevrilmesi İslâm Felsefesinin Batı'ya geçişinde önemli bir adımdır. Afrikalı

¹⁵⁸ Ülken, *a.g.makale*, C. IV, s. 143 vd.; Karaman, *age.*, s. 335 vd.

¹⁵⁹ İslâm filozoflarından Batı dillerinde tercüme edilen eserlerin bir listesi için bkz. Adamson, P. Taylor R. C., *İslâm Felsefesine Giriş*, çev.: Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 423 vd.

Constantine, Râzî'nin *Kitabu'l-İlel* ile *Sırru'l-Esrar* isimli eserlerini Latinceye çevirmiştir. Banlara ilaveten *Kitabu'l-Mansuri* ve *Kitabu'l-Havi* isimli eserleri de Latinceye çevrilmiştir.

7.3. Fârâbî

Batı Hristiyan ve Yahudi düşüncesine en çok etkide bulunan Müslüman filozoflardan birisi **Fârâbî**'dir. *Kitabu'l-Akl*, *İhsau'l-Ulum*, *Tenbih ala Sebili's-Saade*, *Siyasetü'l-Medeniyye*, *Tahsilu's-Saade*, *Me'ani'l-akl*, *Kitabu'l-Hatabe* gibi eserlerinin Latince ve İbraniceye tercüme edilmesi sonucunda Albertus Magnus, St. Thomas ve İbn Gabirol gibi filozofları etkilemiştir.

Fârâbî'nin bilgi teorisi ile St. Thomas Aquinas'ın bilgi teorileri arasında büyük benzerlikler vardır. Yine Allah'ın varlığının delilleri ve Allah'ın sıfatları noktasında St. Thomas Aquinas'ın Summa Theologiasında Fârâbî'nin kullandığı deliller tekrarlanır.

7.4. İbn Sînâ

İbn Sînâ'nın ise, *Kitabu'ş-Şifa*, *Kitabu'n-Nefs*, *Kitabu'n-Necat*, *el-Kanun fi't-Tıp*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât* gibi eserleri tercüme edilmiştir. Saint Thomas, Albertus Magnus, Roger Bacon ve Descartes gibi Batılı filozofları etkilemiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın ruhun varlığı, ruh ve beden ayrı olarak var olduğu ve bunun ispatı için kullandığı “uçan adam” sembolünü Descartes de tekrarlamıştır.

7.5. Gazzâlî

Gazzâlî, Batı dünyasında en az Fârâbî ve İbn Sîna kadar etki eden bir filozoftur. Gazzâlî'nin en önemli eserleri XII. yüzyıldan itibaren Latince ve İbraniceye çevrilmeye başlanmıştır. Çevrilen eserleri arasında *Makâsidu'l-Felâsife*, *Tehâfutu'l-Felâsife*, *Mışkatü'l-Envar* gibi eserler tercüme edilmiştir.

Gazzâlî'nin etkilediği filozoflar arasında Albertus Magnus, Saint Thomas gelmektedir. Özellikle Saint Thomas Summa Theologia isimli eserinde oldukça sıklıkla Gazzâlî'ye atıflarda bulunur. XIV. yüzyılda Gazzâlî'nin etkilediği en önemli filozoflardan biri Wilhelm d'Occam'dır. Pascal, Gazzâlî'nin kalp gözü teorisi ile sezgicilik anlayışında etkilenmiş filozoftur.

Descartes, Gazzâlî'nin metodik şüpheciliğinden etkilenmiştir.¹⁶⁰ Gazzâlî'nin "*şüphe Hakka götürür*" prensibi Descartes'in

¹⁶⁰ Bir fikir vermesi açısından Gazzâlî Descartes etkileşimi üzerinde birkaç not sunmak istiyoruz.

(1) Gazzâlî ve Descartes kendi nefsiyi inceleyerek felsefi sonuçlara varmıştır. Gazzâlî'nin başlangıç formülü: "İrade ediyorum, demek ki varım" iken, Descartes'in ki "Düşünüyorum o hâlde varım" dır.

(2) Gazzâlî ve Descartes Tanrının olumlu ve olumsuz sıfatlarını vacibu'l-vücut kavramından çıkarmışlardır.

(3) Gazzâlî'nin *el-Munkız min ed-Dalâl* isimli eseri ile Descartes'in Metod Üzerine Konuşmalar isimli eserlerinin muhteveleri birbirine paralellik arz etmektedir. Şöyle ki;

(4) Her iki filozofun da eseri otobiyografiktir.

(5) Her ikisi de hayat öykülerine gençliklerini anlatarak başlarlar.

(6) Gelenek ve göreneğin insan inançları üzerine olan farklı etkileri ile farklı inançlar arasındaki yetişme farklılıklarını göz önüne alarak her iki filozof ta geleneksel bilgi ve inançları başta reddettiler.

(7) Her ikisi de aynı nedenlerden dolayı duyuların kesin bilgi edinemeyeceğini vurguladılar.

(8) Her ikisinin de duyularla tecrübelerin eksikliklerini anlatış biçimleri ya da verdikleri örnekler hemen hemen aynıdır.

(9) Her ikisi de ellerine geçen tüm literatürü incelediler ve kendi incelemelerinde ele aldıkları konular hemen hemen aynıdır. Felsefe, matematik, mantık, ilahiyat ve fizik bilimler. Bütün bu incelemelerin sonucunda her ikisi de kesin bir bilgiye ulaşamadıklarını söyleyerek tüm otoriteleri reddetdiklerini ifade ettiler.

(10) Her ikisi de kendi zamanlarına kadar gelen bilgi birikiminden kuşkulananarak, o zamana kadar sahip oldukları kendi konumlarından da kesinlikle reddettiler.

(11) Her ikisi de hakikati keşfetmek için yeni bir metot geliştirdiler. Bu metotlar her ikisinde de tıpatıp aynıydı. Bu metot: hiçbir şüphe ihtimali olmadan çok açık bir kesinlikle idrak edileni doğru olarak almaktır. Her ikisi de her hakikatten beklediklerinin matematik kesinlikte olması gerektiğini düşünüyordu. Mesela: 10'un 3'ten büyük olması, bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olması gibi.

Gazzâlî ve Descartes'in bu iki eserlerinin arasındaki şaşırtıcı benzerlik karşısında Descartes'in Metod Üzerine Konuşma isimli eserini kastederek, George Henry Lewis'e şunu söylemeye mecbur etmiştir.

"Eğer Gazzâlî'nin *el-Munkız min ed-Dalâl* isimli eseri Descartes döneminde bir tercümesi olsaydı, herkes bu hırsızlığa karşı isyan ederdi." (Bkz. Ülken, a.g.m., C. IV. S. 175.)

şüphecililiğinin temelini teşkil eder. Malebranche, vesilecilikten (Occasionalisme) etkilenmiştir. “*Sebeup ile sonuç arasında zorunlu bir bağıllık yoktur*” düsturu ile David Hume’a, “*Aklın bütün meseleleri kavrayamadığı*” ilkesi ile ve zihin kategorileri düşüncesi ile Alman düşünür Kant’ı etkilemiştir.

7.6. İbn Rüşd

Bu noktada ele alınması gereken filozoflardan biri de Endüslü **İbn Rüşd**’dür. İbn Rüşd’ün dine ve edebiyata ait eserlerinin dışındaki felsefî ve ilmi eserlerinin tamamına yakını Latinceye veya İbraniceye tercüme edilmiştir. Batılıların Averroes adıyla tanıdıkları bu filozof, Aristoteles külliyyatının hepsi ile Plâton’un Devlet diyalogunu ve Porphyrios’un *Eisagoge* (İsagûci)’sini şerh etmiştir. Otuz sekizi bulan bu şerhler ile Gazzâlî’nin *Tehafütü’l-Felâsife* adlı eserine reddiye olarak hazırlamış olduğu *Tehafütü’t-tehafüt* adlı eserleri Latince ve İbraniceye tercüme edilmiştir. Bu çeviriler dolayısıyladır ki Yahudi felsefesi önemli ölçüde İbn Rüşd’ün damgasını taşımaktadır.

İbn Rüşd’ün Batı düşüncesi üzerindeki etkisi, diğer Müslüman filozoflarla karşılaştırılmayacak kadar kapsamlı olmuştur. Nitekim batı düşüncesinin seyrini takip ederken Fârâbîcilik gibi akımlarla karşılaşmazken Avrupa’da yaklaşık iki asır boyunca etkin olmuş çok güçlü bir **İbn Rüşdcülük** (*Averroism*) akımıyla karşılaşmaktayız. Bu akım daha ziyade Paris Üniversitesi muhitince savunulmaktaydı. Yine bazı problemlere yönelttikleri eleştirilere rağmen Dominiken tarikatı da bu felsefeden fazlasıyla yararlanmıştı. İbn Rüşd’ün Avrupalı taraftarlarının ortaya çıkışı, onun Aristo-

Gazzâlî’nin *el-Munkazzu min ed-Dalâl* ile Descartes’in *Metot Üzerine Konuşmalar* isimli eserlerin yapısı, tartışılan bütün konuların ele alınış biçimi ve bütün bu konuların detaylı deliller, örnekler ve diğer meselelerden oluşan içerikleri, şüphecililiğin zirvesi ve hakikatin keşfindeki nihai metoda varana dek her şey, birbirine paralel düzenlenmiş olup, bunu tesadüf olarak görmek mümkün değildir. Gazzâlî’nin eserinin Latinceye çevrilip Descartes tarafından okunması ihtimal dahilindedir.

Bütün bu hususlar Descartes’in Gazzâlî’den etkilendiğini göstermeye yeter de artar bile.

teles'in eserlerine yaptığı şerhlerin Michael Scott tarafından 1228-1235 yılları arasında Latinceye tercüme edilmesiyle başlamıştır. İbn Rüşd'ün XIII. yüzyılda özellikle dini çevrelerden gördüğü baskı ve tepkilere karşın XIV. yüzyılın sonuna kadar etkinliğini sürdürmüştür. Örneğin bu akımın samimi taraftarlarından biri olan Jean de Jandun (ö. 1328), St. Thomas karşısında İbn Rüşd'ün fikirlerini ısrarla savunmuştur.

7.7. İbn Haldûn

Bunlardan başka **Gazzâlî**, **İbn Bacce**, **İbn Tufeyl** ve sosyolojinin babası ve ilk tarih filozofu olarak bilinen **İbn Haldun** gibi İslâm filozoflarının da birçok eseri Batı'daki çeşitli dillere tercüme edilmiş ve Batı düşünce dünyasını etkilemişlerdir. Yunan ve ilk Müslüman filozoflara, özellikle insan topluluklarına idealist-rasyonalist bir bakış açısından yaklaşamayacağını, onların tabii olgular olarak alınması gerektiğini göstererek ilk İbn Haldun karşı çıkmıştır.¹⁶¹

8. BİLİMİN GERÇEK SAHİPLERİ VE BATIDA'KI YANSIMALARI

Bilim tarihini derinlemesine incelediğimizde görülecektir ki Müslüman âlimler, Batılılardan yüzlerce yıl önce birçok keşif ve buluşları ortaya koymuşlardır.

Batı'da cehaletin hüküm sürdüğü, engizisyonlarla ilim adamlarının öldürülüp yakıldığı devirlerde Müslümanlar büyük üniversiteler kurup, dünyanın dört bir yanından gelen öğrencilere kucak açıyordu.

Yine Batı'da dünyanın yuvarlak olduğu iddia edilip döndüğünü söyleyen ilim adamları afaroz edilip cezalandırılırken, İslâm

¹⁶¹ Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, İstanbul 2002, s. 7-18, 31-37, 139-156, 225-235; Bayraktar, *age.*, s. 244; Yıldız, H. Dursun, (red.) *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, III, 499-556; Karaman, *age.*, s. 325.

dünyasında dünyanın çapı ve çevresi ölçülüyor ve yıldızlar arası mesafeler hesaplanıyordu.

Fakat Batılılar her zamanki hilekârlığı ile Müslümanların yaptığı bütün bu keşif ve icatlara sahiplenerek kendilerine mal etmişler ve kitaplarına kaydetmişlerdi.

Tanzimat'tan beri İslâm toplumlarında körü körüne bir Batı hayranlığı almış yürümüştür. Körü körüne ve sırf kopyacılıktan ibaret olan bu hayranlık her şeyi Batı'nın bulduğu, yaptığı ve yapabileceği şeklinde bir kompleks uyandırmıştır.

İslâm ilim mirasına sahip çıkma ve gerçeği öğretme düşünceyle bu ilim yıldızlarımızı tanıtip onların ışığını günümüze getirerek yeni yıldızların doğmasına vesile olmak düşüncesiyle birkaç isim zikretmek yerinde olacaktır:

- ❖ İbn Firnas'ın (öl. 808) Wright kardeşlerden 1023 sene önce uçağı yapıp uçmayı gerçekleştirdiğini,
- ❖ Cabir bin Hayyan (721–805)'ın John Dalton, Otto Hahn, Enrich Fermi ve Albert Einstein'dan 1000 sene önce Atom üzerinde çalışmalar yaparak ilk defa atomu tarif edip atom bombasının şiddetinden bahsettiğini,
- ❖ İbnün Nefis (?-1288) ilk defa kan dolaşımını bulmasına rağmen bunun XVI. yüzyılda Michael Servitüs ve W. Hervey'e mal edildiğini,
- ❖ Sabit Bin Kurra (835-902)'nın Anesteziyi ilk defa bulduğunu,
- ❖ Ali bin İsa (XI. yy.)'nın ise ilk defa anesteziyi göz ameliyatlarında uyguladığını, göz hakkında ilk defa müstakil bir eser hazırladığını, fakat bunun 1850 yılında Junkey'in buluşu gibi takdim edildiğini,

- ❖ Kâşânî (?-1436)'nin binomal denklemleri kurup ilk defa çözmesine rağmen bunun kendisinden yıllarca sonra gelen Newton'a mal edildiğini,
- ❖ Batlamyus felsefe ve Astronomi görüşünü çürütüp modern astronominin temel kanunlarını ortaya atan Zerkali (1029 – 1087) ve Bitrucci (öl.1217) olmasına rağmen bunun Kopernik (1473-1543) ve Kepler'e mal edilerek astronominin babaları unvanının verildiğini,
- ❖ Gök cisimlerinin elips yörüngede hareket ettiğine dair fikrin el-Birûnî'nin (973-1051) fikri olmasına rağmen Kepler'e mal edildiğini,
- ❖ Kopernik'in güneş teorisinin ise İbn Satir (1304-1376)'dan tıpatıp kopya edildiğini,
- ❖ Paleontoloji (Fosil ilmi) ve sedimentolojiyi (Tortul ilmi) tecrübî olarak ele alıp eser veren İbn-i Sina olmasına rağmen Albert'e (Büyük) Albert unvanını kazandırdığını,
- ❖ Akşemseddin (1389–1459)'nın mikrobi Pastör'den 400 sene önce keşfettiğini,
- ❖ İbn Yunus (? -1009), saat kadranının kâşifi olmasına rağmen Galile'nin kâşif gösterildiğini,
- ❖ Newton'dan 700 sene önce fizik ve Astronomide oldukça önemli olan sarkacı da keşfettiğini. Verem mikrobunu buldu diyerek kendisine Nobel tıp armağanı verilen R. Koç'tan 150 sene önce verem mikrobunun Kambur Vesim (?-1761) tarafından bulunduğu,
- ❖ İzafiyet teorisinin El-Kindi (796–866) tarafından ilk defa ortaya atıldığını, Einstein'ın ise onu birkaç matematik formülle örterek sahiplendiğini,
- ❖ Hava basıncını keşfedenin Fârâbî (870–950) olmasına rağmen Toricelli olduğuna herkesin inandırıldığını,

- ❖ Subap, otomatik silindir, otomatik çeşme ve sürahilerin Cezerî (1136–1206) tarafından ilk olarak yapıldığını, aynı âlimin teorik olarak bilgisayar mantığını ortaya atarak onun mucidi olmasına rağmen günümüzde Charles Babbage'ye mal edildiğini,
- ❖ Aynı âlimin sibernetiğin de kurucusu olduğunu,
- ❖ Günümüzde Genel Jeolojik derslerinde üniversitelerde okutulan izosti teorisinin Kazvî'nî (1203-1283) tarafından ilk olarak ortaya atılmasına rağmen teorinin 1950'ler de Airy ve Pratt'i meşhur ettiğini,
- ❖ Aynı âlimin volkanoloji biliminin de kurucusu olduğunu jeotermal alanlarla ve manyetik kuzeyin değişmesi ile ilgili ilk bilgilerin sahibi olduğunu,
- ❖ Yerçekimini, dünyanın hem kendi ekseni hem de güneş etrafında döndüğünü dünyanın yuvarlaklığını delillerle tespit edip dünyanın dönüş hızını hesaplayanın Bîrûnî (973-1051) olduğunu; bu konularda Muhyiddin Arabî (1164-1240), Ebül Heysem (965-1039) gibi bilginlerin de eserleri bulunmasına rağmen Newton ve Galile (1564-1642)'nin bunları sahiplendiğini,
- ❖ Kaya ve fosil magnetizması veya paleomanyetizma'yı ilk defa keşfeden Birûnî olmasına rağmen 9 asır sonra 1940 larda Konigsberger, E.O Theiller, T. Nogata'nın bu fikirlerin sahibi olarak gösterildiğini,
- ❖ Ayrıca Birunî Orojenez (dağ oluşması) ve paleocoğrafyaya ait ilk yorumları yapan ve saha jeolojisi raporu hazırlayan ilk âlim olduğunu. Bütün tabiat hadiselerini enerjiyle açıklayan felsefe doktrini olan Enerjitizm fikrinin bilindiği gibi Wilhem Ostvald (1553-1632)'a değil Davud-ül Kayserî'ye ait olduğunu,
- ❖ Atomun parçalanabileceği fikrinin ilk defa Mevlânâ ve Pir Ali Nevi tarafından ortaya atıldığını,

- ❖ Jeodezinin kurucusunun Birûnî olduğunu,
- ❖ İlk rasathane ve Astronomi merkezinin Hace Nasuhddin Tûsi (1201-1274) tarafından kurulduğunu,
- ❖ Sublimasyon, (katı hâlden buhar hâline geçme) kalsinasyon (ısı yardımı ile parçalanma), eritme fırınları yanında sayısız deney tüplerinin Cabir b. Hayyan tarafından ilk defa yapıldığını,
- ❖ Harizmî'nin (780-850) sıfır, kök ve karekök kullanıp Cebirin temelini atarak Algoritmanın sahibi olduğunu,
- ❖ Lineer ve Kuadratik sistemleri kurarak çözümlerini ortaya koyduğunu. Maden arama usullerinden biri olan morfoloji ve bitkilerden faydalanarak ne çeşit bitkilerin hangi madenlere işaret ettiğini ilk defa ortaya atanın İbn-i Kuteybe (829-889) olduğunu,
- ❖ Psikofizyolojinin kurucusunun Kindî olduğunu pozitif rasyonel sayıların El-Kerhî (1019-1029) tarafından keşfedildiğini,
- ❖ Harizmi'nin Cebir ve Geometriyi ilk defa Astronomiye uygulayarak yeni Astronomi tabloları hazırladığını, Fenarî'nin Usturlabı icat ettiğini,
- ❖ Rasathanenin kurucusu ve mucidinin ise Uluğ Bey (1394-1449) olduğunu,
- ❖ Battani (858-929)'nin Trigonometrinin kurucusu olduğunu, yaklaşık bin sene önce sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant tariflerini ilk defa ortaya atıp yılı 365 gün 5 saat 46 dakika 22 saniye olarak hesapladığını,
- ❖ Ebu Ma'ser (785-886)'in gel-git (Med-cezir) hadiselerini ilk defa tespit ederek kaleme alan bilgin olduğunu,
- ❖ Ali bin Abbas'ın (?-994) 1000 sene önce kılcal damarları keşfederek ilk kanser ameliyatı yaptığını,
- ❖ Ammar bin Ali'nin XI. yüzyılda katarakt ameliyatını gerçekleştirdiğini. Ayın hareketlerindeki intizamsızlığı ilk de-

fa tespit edip sekant ve kosekantı matematiğe kazandıran bilginin Ebül Vefa (940–990) olduğunu sonradan bunun Kopernik’e verildiğini,

- ❖ Lamberî yamuğunun Lambert’e ait olmayıp Ebül Heysem tarafından teşkil edildiğini, integralin Hocendî tarafından bulunmasına rağmen Fransız Fermat’a mal edildiğini,
- ❖ Pi sayısının gerçek değerinin, ilk defa El-Kaşenî (?-1436) tarafından hesaplandığını ve kesin sonucu olmayan problemlerin yaklaşık çözümünü ve mükerrer logaritmayı (İterative Algorizm) icat edip hesaplamasını yapıp kullanan ilk âlim olduğunu,
- ❖ İlk kâğıt fabrikasının Abbasi vezirlerinden İbn Fâzıl (739-805) tarafından kurulduğunu,
- ❖ Kübik denklemlerin Ömer Hayyam (?-1123) tarafından kuadratik denklemlere indirgendini. F. Wopeke’nin bunun üzerine “Cebiri geometriye geometriyi cebire uygulama şerefi Müslümanlara aittir.” dediğini,
- ❖ Ebül-Leys (IX. yy.)’in parabol ve hiperbolü birleştirerek dokuz kenarlı poligonu ilk icat eden bilgin olduğunu Kinematik ($x^2+a=y^2$) metodunun ise İbnü’l Hüseyin (X. yy.) tarafından bulunduğunu,
- ❖ Pusulanın ilk defa Kabacaki (13. yy.) tarafından yapıldığını,
- ❖ Depremlere ait ilk kitabın Dimeşki’nin (?-1176) “Kitabüz-Zelazil” olduğunu,
- ❖ Daha sonra ise XV. yüzyılda Celaleddin Suyuti’nin “Zelzelename” olarak bilinen “keşfüzzelzel an vasfil zelzele” kitabından başka sismoloji ile ilgili eserin olmadığını,

İslâm Felsefesi Tarihi, 1. Cilt, 1. Baskı, 1991, s. 143.

- ❖ Kimyada Kantitatif metodun Ebülkasım el-Kaşî (?-1436) tarafından bulunduğunu, Günümüzde ise altında Bianck ve Lovasier'in imzalarının olduğunu,¹⁶²

artık bilmeyen yoktur.

¹⁶² Bayhan, Nevzat, "Bunları Biliyor muydunuz?" Sızıntı, Haziran 1991, Yıl 13. Sa.: 143; Ocak 1996, Yıl. 17, sa. 204.

Üçüncü Bölüm

TASAVVUF FELSEFESİ

GENEL ÇERÇEVE

İnsanoğlu, madde üstü, değişmez, ezelî ve tek olan hakikatin ne olduğunu daima merak etmiş ve onun bilgisini vasıtasız olarak elde etmek istemiştir. Bu durum, her insanın iç dünyasında var olan ve metafizik boyutunu ilgilendiren doğal bir duygudur. İnsan bu arzusuna ulaşmak uğruna bu doğal duyguyu harekete geçirip deneysel metodun verilerine dayanmadan, kendine özgü pratiklerle değişik zihni hâller ve yaşayışlarla mutlak hakikatin bilgisini elde etme çabasına girişmiştir. Burada insana yol gösteren ve rehberlik eden akıldan ziyade gönül, aşk ve iradedir. İşte insanın bu mutlak olanı, tabiatüstü ezelî hakikati aramada ve onun bilgisine ulaşmada giriştiği çabanın genel adı Batı'da mistisizm, Doğu'da tasavvuftur.

Tasavvuf, insan var olduğu sürece hemen hemen her din ve millette görülmüş insani bir fenomendir. Bu yüzden hiçbir milletin veya dinin tekelinde değildir. Duyulur âlem, değişken ve çokluk hâline sahip olduğundan, bu âlem insanoğlunu tatmin etmekten uzak kalmıştır. Bundan dolayı hakikati içsel bir duyguyla, zevk ve sezgi yolu ile elde etmek isteyen hakikat arayıcıları, duyular dünyasını aşp, beşeri aklın sınırlarını da geçerek, bir başka akılla hakikat âlemini bulmaya yönelmişlerdir. Bu akla mistikler manevî akıl demişler ve merkezinin de kalp (gönül) olduğunu belirtmişlerdir.

İşte beşeri düşüncenin temelindeki bu sonsuzu arama ve aşma arzusu, herkesin kabiliyetine göre gerçekleşmektedir. İnsanın Mut-

lak hakikate ulaşma çabasında, felsefî metotlar kadar mistik metotlar da önemlidir.

İslâm düşüncesindeki adıyla tasavvuf, İslâm'daki manevî hayatın ve ahlâkî değerlerin genel adıdır, diye tanımlanabilir. Yani tasavvuf, İslâm'ın özü, ruhu ve maneviyat/metafizik âlemi olarak kabul edilir. Aynı zamanda tasavvuf, ilâhi kaynaklı bir hikmetin, bu düşünce sisteminde söz sahibi konumuna gelmiş olanlar tarafından, yeni katılanlara onu aktarma geleneğine verilen genel ad olarak da bilinmektedir.

Tasavvuf, Felsefe ve Kelam ile birlikte bir üçüncü yol olarak İslâm düşüncesinin en önemli düşünsel kollarından birini teşkil etmektedir.

İslâm düşüncesinde tasavvufun menşei itibariyle Hristiyan, İran, Hint ve Yunana dayandırmak isteyenlerin aksine, Kur'an-ı Kerîm'in vurguladığı kulluğun takva¹⁶³ boyutu ile Hazreti Peygamberin ve sahabenin züht¹⁶⁴ hayatına dayanmaktadır.

Tasavvufun İslâm düşüncesinin dışındaki düşünce sistemlerindeki adı mistisizmdir. Ancak pek çok yönüyle tasavvufla benzerlik arz etse de aralarında açık farklar bulunmaktadır. Bu iki sistem, insanın özünün ve hakikatinin, ruh ve aklın teşkil ettiğini kabul etmektedirler. Yine bu iki sistem, kendisinde insanlık vasfının en yüksek derecede dışa vurduğu kimseler tarafından, zaman içinde kendini gerçekleştirme ve sonsuzu aramada, bulunduğu anı en iyi biçimde değerlendirme ve kendini yenileme olarak tezahür eder.

Ancak mistik düşünce ile İslâm düşüncesindeki tasavvuf, farklı şeylerdir. Mistik düşüncede içe kapanıklık, bedenin ihtiyaçlarını hiçe sayma ve kişisel olması gibi özellikler ön planda iken tasavvufî düşüncede ise, ferdin iç dünyasının inşasından sonra dışa

¹⁶³ *Takva*: Allah'tan sevgi ile korku arasında bir bağ kurup buyruklarına titizlikle uyma eylemi

¹⁶⁴ *Züht*: Dünyaya layığından fazla değer vermeme, kanaatkar olma, her türlü dünyalık zevk ve nefsanî arzulardan uzak durup, kendini ibadete adanma.

açık canlı ve cansız tüm varlıkları kucaklayan her türlü oluşum ve yapılanma safhalarında emeği ve katkısı vardır.

Tasavvuf felsefesinde, *İnsan-ı kâmil/olgun insan mükemmel insan* diye isimlendirilen şahsiyetlerin Mutlak Hakikati bilmek ve ona ulaşmak uğruna yaptıkları tüm gayretlerin toplamı, tasavvufi eğitimi oluşturur. Daha önceden bu aşamaları geçmiş ve belirli bir mertebeye ulaşmış insanlar, aynı mertebede olmayan ve hakikatin bilgisine/marifetullahı ulaşmada kabiliyetli olan insanlara uyguladıkları mücahede/manevî eğitim vasıtasıyla, o mertebeye erişirme durumuna *maneviyat eğitimi* veya diğer bir ifade ile *seyr-ü sulûk* denir. Tasavvuf, zihnin metafizik olaylara yönelmesi, bir ruh hali ve eşyanın zevkle kavranması olarak, bilgisizliğin yok edilmesini öğretir.

İslâm düşüncesinde tasavvuf, çeşitli tarihî ve kültürel basamaklardan geçerek kurumsallaşmış ve toplumlarda önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Tekke ve zaviye dönemini başlatıp tarikatlar çerçevesinde şekillenip yazılı eserler vermeye başladığında, İslâm medeniyetinin bir başka yüzü ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; asıl amacı İslâm'ın kâmil insanlar vasıtasıyla Hz. Peygamber'in ve sahabenin yaşadığı takva hayatına benzer bir yaşayışın yeniden yaşatılması, iman tazeliğinin yeniden korunması gayreti olarak değerlendirilen tasavvuf, bu konuda önemli şahsiyetler yetişmiş, bir o kadar da önemli yazılı, görsel ve sanatsal eserler vermiştir.

Tasavvufta teori ile pratik, düşünce ile davranış birleştiği için, tasavvufu kelam ve felsefe gibi sırf bir metot ve nazari doktrin olarak görmek mümkün değildir.

Tasavvufta, sözden ziyade hâl önemli ve ön planda olduğu için, insanın ferdiyetinin/bireyselliğinin değil, şahsiyetinin / kişiliğinin tam olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Ancak, sufînin iç dünyasında tecrübe ettiği hâller ve gözlemler yazıya dökülerek sübjektif yönü bir başkasıyla paylaşıldığında, belli bir felsefî yönünün ortaya çıkması muhakkaktır. Bu yüzden tasavvuf düşüncesi, müesseseleşme zeminine oturup belirli kalıplara döküle-

rek yazılı eserler verilmeye başlandıktan sonra, ortaya konan prensipler, eğitim metotları, mutasavvıfların yaşadıkları hâller ve ulaştıkları manevî makamlar, bu makamların kuralları yazıya dökmelerinden itibaren felsefî yönü başlamıştır. Yani tasavvuf sistemi psikolojik hâl ve yaşayış ile başlamış, daha sonra birçok felsefî meselelere cevap veren bir sistem halini almıştır.¹⁶⁵

1. TASAVVUF NEDİR?

Tasavvuf, İslâm'ın ruh hayatı ve İslâm Peygamberi'nin şahsında temsil ettiği manevî otoritenin, kurumsallaşmış ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şeklidir. Aslında dinin özünü teşkil etmesi bakımından, ilk insan ve ilk peygamber Hazret-i Âdem ile başlayıp asr-ı saadete¹⁶⁶ kadar bütün peygamberlerin hayatlarında mevcut olagelmıştır. Ancak tasavvufun günümüzdeki manasıyla sistemli bir ilim olarak tedvini/bir araya getirilmesi ve sülûk olunan/takip edilen bir yol olarak ortaya çıkışı ilk olarak hicrî ikinci asırda başlamıştır.¹⁶⁷

Tasavvuf; İslâmi ilimlerin zirve noktası, çekirdeği ve özü olarak ifade edilmiştir.

Tasavvufun “hal” olarak adlandırılan manevî tecrübe yönü bu işin zevk ve haz tarafını oluşturmaktadır.

Tasavvufa ahlâk açısından bakanlar ise, insanın iç dünyasını imara/yapılandırmaya ve düzeltmeye çalışan bir ahlâki sistem, ahlâki olgunluğu ve kemal sıfatlarını gerçekleştirmeyi esas alan İslâmi bir ilim olarak düşünülmesi gerektiğini söylerler.

İnsandaki dünya tutkusunu atıp ibadet ve kulluk bilincini canlandırmayı sağlayan ve Hz. Peygamber'in Hakk'ın da halkın da sevgisine layık olmak olarak tanıttığı zühd ve zahidane hayat, ta-

¹⁶⁵ Kılıç, Cevdet, *Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri, İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, içinde edit. B. Ali Çetinkaya, Ankara 2012, C.II, ss. 35-72, s. 35.

¹⁶⁶ *Asr-ı Saadet*: Hz. Peygamber, Dört Halifeler ve sahabilerin yaşadığı döneme denir.

¹⁶⁷ Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2009, s. 23.

savvufun önceleri “zühd,” daha sonraları “tasavvuf” adıyla ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Çünkü Asr-ı saâdette, kelâm, itikat/inanç esasları ve fıkıh/İslâm hukukuna ait mezhepler, henüz ortaya çıkmamış olsa da itikadî, fikhî vs. hükümler mevcuttu ve Hz. Peygamber tarafından sahabeye öğretilmekteydi.

Aynı husus tasavvuf için de geçerliydi. Tasavvufun telkin ettiği züht ve takva hayatı da asr-ı saadette yaşanmaktaydı, fakat adı konulmamıştı. Özellikle halkın dünya nimetlerine, lüks ve israfı daha çok meylettiği zamanlarda, onlara nasihatle bulunmayı adet edinen, İslâm’ı özüne uygun olarak güzelce yaşamak ve ibadetleri - Kur’an ve sünnette bildirildiği üzere- yerine getirmeleri noktasında ikaz etmeyi kendilerine görev edinen bir zümre ortaya çıkmıştı. Bu kimseler, insanları ruhî olgunluğa erdirecek nefsi arındırma ve terbiye usullerini metotlaştırmak manevî bir disiplin hâline getirmişlerdir. Her tasavvuf kolunun Allah’a ulaşma, tefekkür ve ihsan duygusunun kazanılması gibi hususlarda takip ettiği yönteme bir süre sonra *tarikât* adı verilecek ve kendi metotlarını belirleyeceklerdi.

Bilindiği gibi dinin gayesi güzel, ince ruhlu ve iç âlemini temizlemiş ahlâklı insan yetiştirmektir. Hadis kitaplarında “Cibril hadisi” olarak bilinen hadiste *İslâm*, *iman* ve *ihsan* kavramları peş peşe sıralanmıştır.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Cibril Hadisi olarak meşhur olmuş Hz. Peygamber’den nakledilen bu hadis, tasavvuf düşüncesinin ana sistematüğünü ve zihinsel alt yapısının ana dayanağı olarak kabul edilmektedir.

Hadis şöyledir: Yahya bin Ya’mur; Abdullah İbnu Ömer (r.a.)dan, o da babası Ömer İbnu’l-Hattab (r.a.)dan rivayet ediyor.

-Babam bana şunu anlattı:

“Ben Hz. Peygamber’in yanında oturuyordum. Derken elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir adam yanıma gelip Hz. Peygamber’in önüne oturduktan sonra sormaya başladı:

- Yâ Muhammed! Bana İslâm’dan haber ver, dedi. Resulullah s.a.v.:

- İslâm: Allah’dan başka ilâh olmadığına, Muhammed’in de Allah’ın Resulü olduğuna şehâdet etmen; namazı kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve yoluna gücün yeterse Beyt’i hacc etmendir, buyurdu. O zât:

İslâm; işin dil ile ikrar/bildirme ve organlara ait tarafını,

İman; inancın gönle yerleşmesinde kalbe ait tarafını,

İhsan ise; İslâm ve imanin ileri derecesini teşkil eden, müminlerin “Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmesi” derecesinde ciddi bir gayretle ulaşılması mümkün olan ileri bir kulluk şuuru olarak izah edilmektedir.

Cibril hadisinde bahsi geçen konulardan her birini inceleyen bir ilim teşkil etmiştir.

İslâm, fıkhn; İman, akait ve kelâmın; İhsan da tasavvufun konusu olmuştur.

Kişinin her an Allah’ı görüyormuşçasına kendine çeki-düzen verip, o hâl üzere hayatını düzenlemesi kalpte bir Allah duygusu ve duyusu ve ilahî şuurun sabitlenmesine “ihsân” adı verilmiştir. Bunun için ihsana; manevî, rûhî, sırrî ve ilâhî hakikat gözüyle bakılmış ve mutasavvıflar bu hakikate ulaşmayı kendilerine amaç edinmişlerdir.¹⁶⁹

-
- Doğru söyledin, dedi. Babam Ömer dedi ki:
 - Biz buna hayret ettik. Hem soruyor hem de tasdik ediyordu. Tekrar:
 - Bana imandan haber ver, dedi. Resulullah s.a.v:
 - İman; Allah'a, Meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine ve âhiret gününe inanman. Bir de kadere; hayrına şerrine inanmandır, buyurdu.
 - O zât yine:
 - Doğru söyledin, dedi. Bu sefer:
 - Bana ihsan'dan haber ver, dedi. Resulullah s.a.v.:
 - İhsan; Allah'a: Onu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen Onu görmüyorsan da O seni muhakkak ki görüyor, buyurdu...
 - ...(bu arada birkaç soru daha sorduktan sonra...)
 - Bundan sonra o zât gitti. Ben hayli bir müddet bekledim durdum. Nihayet Resulullah bana:
 - Ey Ömer! O soru soran zâtın kim olduğunu biliyor musun?, dedi. Ben:
 - Allah ve Resulü en iyi bilendir, dedim. Allah resulü s.a.v:
 - O Cibril'di, size dininizi öğretmeğe gelmişti.” buyurdular. Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 5/7

¹⁶⁹ Topbaş, O. Nuri, *Tasavvuf*, İstanbul 2002, s. 13. v.d. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihî*, Bursa 1985, s. 17.

2. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN ANA SİSTEMATİĞİ

Sûfî ve Tasavvuf Kelimelerinin Kökü

Kavramsal olarak sûfî ve mutasavvıf kavramları ilk defa Hz. Peygamber'in vefatından iki yüzyıl sonra Kûfe'de kullanılmaya başlandığı bilinmektedir.

Tasavvuf kelimesinin türediği kökler hakkında birkaç görüş öne sürülmüştür. Bu görüşlerden birkaç tanesini burada zikredecek olursak şunları söyleyebiliriz:

1. *Ashab-ı suffe*'nin *suffe* kelimesinden,¹⁷⁰
2. Adı *sufâne* olan bir çöl bitkisinin adından,
3. Duruluk ve temizlik anlamına gelen *safâ ve safvet* kelime köklerinden,
4. İlk saf manasında ki *saffi evvel* kelimesinden,
5. Kendilerini halka hizmete adayan *Benu's-sûfe* isimli arap kabilesinin isminden,
8. Yunanca Hakîm ve filozof manasına gelen *sofiadan* ve
9. Arap dilinde yün anlamına gelen *sûf*, kelimesinden türediği hakkında değişik görüşler vardır.

Ancak burada üzerinde durmamız gereken husus, yün anlamına gelen *sûf* kelime kökünden tasavvuf kavramının doğduğu görüşüdür. Sûfî kelimesinin “yün” anlamına gelen Arapça “*sûf*” kelimesi, sûfî kelimesinin hem kök hem de dil, tarih ve mana bakımından en doğru kelime köküdür. Çünkü Sûf/yün, yani yünden yapılmış elbise giymenin, peygamberler tarihinde peygamberlerin hayat tarzlarında önemli bir yeri vardır. Aynı husus, Hz. Peygamber ve onun etrafındaki sahabeler ile sonraki devirlerde yaşayanların hayat tarzlarında da görmek mümkündür. Çünkü yün elbise giymek, Allah'a yakın

¹⁷⁰ *Ashab-ı Suffe*: Hz. Peygamber zamanında Peygamber mescidinin hemen yanında konaklayan, sayıları 400 ile 600 arasında değişen, fakir ve kimsesizlerden oluşan ilim okumakla meşgul, insan topluluğunun adı.

olmak isteyen insanların hayatlarında züht, takvâ ve tevazunun/alçakgönüllülüğün sembolü olarak yer almıştır.

Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarından Enes b. Mâlik: *"Resûlullah efendimiz bir kölenin bile davetine gider, eşeğe biner, sûf/yün giyerdi."* derken onun tevazusunu krallar gibi yaşama şansı varken tevazuyu seçtiğini anlatmak istemiştir.

Hz. İsa'nın da yün ve kıldan elbiseler giydiği, Hz. Musa'nın Tur-i Sînâ'ya gidişinde altı üstlü yünden elbise giydiği rivayetlerine bakılırsa sûfun peygamberlerce tercih edilen zühd, takva, tevazu ve ruhaniliğin sembolü olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in ashâbı, tabiin ve etba'ut-tabiin¹⁷¹ devrinde yaşayanlar da sûf elbise giymeyi kendilerine adet edinmişlerdi.

Hasan el-Basrî'nin; *"Bedir harbine katılan yetmiş kişiyi tanıdım; hepsi de sûf giymekteydi."* demesi, yün elbise giymenin önemini bilen insanlar arasında yaygın olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷²

2.1.Tasavvufun Tarifleri

Tasavvuf tariflerine bakıldığında kaynağının tümüyle Kur'an-ı Kerim ayetlerine, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına, sahabilerin hayatlarının örnekleri ile ve mutasavvıfların o anki ruh hâllerinin ve hissiyatlarının dışa yansımaları ile tanımlandığı görülür. Bunun için tasavvuf tanımlamalarında tek düze bir tanıma rastlamak mümkün değildir. Bunlardan birkaçını zikredecek olursak;

1. Tasavvuf Zühddür

Tasavvufun anlamını zühd olarak belirleyenlerin varmak istedikleri sonuç, Allah sevgisinden alıkoyan ne varsa sahip olunan

¹⁷¹ *Ashâb*: Hz. Peygamber zamarında yaşamış ve onun sohbetinde bulunmuş insanlar dönemi.

Tabiin: Hz. Peygamberi görmeyip onun ashâbını gören insanlar dönemi.

Etba'u'l-Tabiin: Tabiin sonrası dönemde yaşayanların ve tabiini görenlerin dönemi.

¹⁷² Kara, *age.*, s. 26; Yılmaz, *age.*, s. 28.

şeylerin insanı gereğinden fazla meşgul etmemesi hususundaki yaklaşımlarıdır.

Zühd: Dünyaya karşı kişinin tavır alması, Allah sevgisine engel olan dünya alakasını kalpten çıkarıp, mâsivâ diye tanımlanan Allah'tan başka ne varsa her şeyden yüz çevirip Allah'a yönelmektir. Mutasavvıflar bunu zühd diye tanımlamışlardır.

İlk tasavvuf tarifi yapan Ma'ruf'un Kerhî (öl. 200/815); "*Tasavvuf hakikatleri almak, insanların elindekinden ümit kesmektir.*" tanımını zühd anlayışını ortaya koymaktadır. Bu tanımda hakikat; Allah bilgisi ve sevgisi diye anlaşılırken, *insanların elindekinden ümidini kesmek* ifadesinden insanların elinde bulunan dünyalıklara itibar etmemek, sahip olmak fakat sahip olduklarının sana sahip olmaması anlamına gelmektedir. Yani, insan zengin olacak dünyalık mal, mülk, makam, zenginlik, unvan ne gerekiyorsa sahip olacaktır ancak bütün bunlar kalbini meşgul etmeyecek Allahtan uzaklaştırmayacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde dünya hayatının geçiciliği ve çekiciliği anlatılmış (Âl-i İmran 3/185), insanların kanmaması istenmiş (Lokman 31/33), âhiret hayatının ebedi ve daha hayırlı olduğu, dünya hayatının âhiret hayatına tercih edilmemesi istenmiştir.

2. Tasavvuf Güzel Ahlâk ve Edeptir

Böyle tanımlayanlar tasavvufun, imanı taklitten kurtararak fikir ve davranışlara istikamet veren ihsan duygusunu, yani Allah'ı görüyormuşçasına bir psikoloji ile Allah'ı kalpte canlandırmaktır. Aynı zamanda Allah duyusunu kişiliğin ve kimliğin ayrılmaz bir unsuru hâline getirmek ve bu hâl üzerine yaşamayı ön plana çıkarmaktır. Bu tür bir şuurla kişi, güzel ahlâkı hayatın tüm alanlarına yayar ve bu hâl üzerine yaşamını sürdürür.

3. Tasavvuf, Nefs Tezkiyesi/Nefsin Arındırılması ve Kalp Tasfiyesi/Kalbin Temizlenmesidir

Kur'an-ı Kerim'de "... Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin

kötülüklerden arındıran (tezkiye eden) kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.” (Şems, 91/7-10) ayetinde geçen tezkiye, tasavvufta nefisle mücadele ederek kötü huy ve alışkanlıklardan arınıp iyilik ve güzelliklerle bezenmeyi hedef göstermekte olduğu için böyle bir tanım yapmışlardır.

4. Tasavvuf İhlâstır

Bu tür bir tanımlamaya göre ise, ihlâsı Allah’a karşı samimiyet diye tanımlarlarken, Amelleri/değer ifade eden her türlü davranışlar ve ibadetleri sırf Allah rızasını/hoşnutluğunu kastederek yerine getirmek ve onlar üzerine başka gayelerin gölgesini düşürmemek olarak ifade olunur.

5. Tasavvuf İstikamettir/Kitap ve Sünnete sarılmaktır.

Bu tanımlamada Tasavvufta kitap ve sünnete sınıksız sarılmaya “istikamet” denmektedir. Allah, bu hususta Peygamberine şöyle buyurmuştur: “*Emrolunduğun gibi istikamet üzere ol!*” (Hûd, 11/112).

6. Tasavvuf, Rıza ve Teslimiyettir.

İslâm kelimesi ile aynı kökten olan teslimiyet, ilâhî istikamet in gerçekleşmesi ve her an kişiyi Allaha daha da yaklaştırması için tasavvuf, Hakk’a rıza ve teslimiyeti önceler. Dolayısıyla tasavvuf tanımlamalarında Rıza ve teslimiyet her zaman ön planda tutulur.¹⁷³

Bazı Mutasavvıflardan Tasavvuf Tarifleri

Tasavvuf kavramının ve metafiziğinin oluşum sürecinin başlarında büyük mutasavvıfların tasavvuf tariflerinden birkaçına burada yer vermek istiyoruz.

Maruf Kerhî (öl. 200/815), hakikatleri almak, halkın elindeki-lerden ümidini kesmektir.

¹⁷³ Yılmaz, *age.*, s. 34.

Cüneyd-i Bağdâdî

“Sulhu olmayan bir savaştır. Dağınık olmayan bir zihinle Allah’ı zikretmek, sema ile vecde gelmek, sünnete uygun bir şekilde amel etmek, maddi şeylerden ilgiyi keserek Allah ile beraber olmaktır. ... Nefsani huylardan uzaklaşmak, ruhani vasıflar kazanmaya çalışmaktır.”

Nasrabazî (öl. 307/977)

“Kitap ve sünnete dört elle sarılmak, hava, heves ve bidatlere tabi olmamak, şeyhlere hürmet etmeye büyük değer vermek, halkın özürlerini kabul etmek, vird ve zikre devam etmek, ruh-sat ve tevillere göre hareket etmeyi terk etmektir.”

Ruveym b. Abdullah Bağdadî (öl. 303/915)

“Tasavvuf, nefsi Allah’ın muradına terk etmektir. Tasavvuf üç haslet üzerine kurulmuştur: Fakr ile iftikara yapışmak, Allah yolunda bolca verip, başkasını kendine tercih etmek, taarruz ve ihtiyarı terk etmek.”

Semnûn Muhib (öl. 297/909)

“Hiçbir şeye sahip olmaman, hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır. Cömertlik, fakr ve hürriyettir. Nefse kul, şeytana tabi olmamaktır.”

Muhammed b. Ali Kassab

“Şerefli bir zamanda, şerefli bir insandan, şerefli bir toplulukta bulunurken zuhur eden şerefli huylardır.”

Abdulbârî en-Nedvî

“Tasavvuf, ruhu bedenî süfliliklerden temizleyerek süslemeyi ve Bâtını sıfatlarında Cenab-ı Peygamber (s.a.s)’e uymayı öğreten bir ilimdir.”¹⁷⁴

Bu tariflerden hareketle tasavvuf hakkında genel olarak işaret edilen ortak hususlar şunlardır:

¹⁷⁴ Kara, *age.*, s. 31.

1. Kalbi dünyadan ayırıp Allah’a bağlanmak.
2. Kur’an ve Sünnet’in gösterdiği yolda çokça ibadet ederek ruhu saflaştırmak.
3. İbadet, zikir, tefekkür, riyazet ve mücahede¹⁷⁵ ile nefsin arzularını kontrol altına almak.
4. Hakikatin bilgisini elde edip Allah’a vuslatı gerçekleştirmenin arzu ve gayreti içinde olmak.

2.2. Tasavvufun Özellikleri

İslâm dini dışındaki din ve kültürlerde de mistik düşüncelere rastlamak mümkündür. Ancak İslâm, tasavvuf düşüncesine kaynaklık etmesi bakımından öncelikli bir durum değildir. İslâm tasavvufunun asıl kaynağı Kur’an-ı Kerim ve sünnettir. Gayesi metotları ve ilgilendiği alan açısından diğer İslâmi ilimlerden farklı birtakım özelliklere sahiptir. Bu özellikler;

1. Tasavvuf, tatmak ve yaşamakla, manevî tecrübe ile anlaşılan bir hâl ilmidir.
2. Tasavvuf bilgisinin konusu “marifetullah”/Mutlak hakikatin bilgisidir.
3. Tasavvuf bir üstat (mürşit, şeyh) nezdinde ve terbiyesi altında öğrenilir.
4. Tasavvuf ilminin öğreticilerinin yolu Hz. Peygamber’in otoritesine tabidir.
5. Tasavvuf Kalp ilmidir.

2.3. Tasavvufun Konusu

Tasavvufun çeşitli ve geniş bir şekilde tariflerinin yapılması, bir bakıma onun konusunun genişliğinden kaynaklanmaktadır. Tasavvuf, insanın nefsinin ve ruhunu ilgilendiren boyutlarıyla kişi-

¹⁷⁵ *Riyazat*: nefsi terbiye etmek için aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmaya denir.

Mücahede: kelime anlamı vuruşmak, dövüşmek anlamındadır. Bütün Allah dışında her şeyden sıyrılmak üzere Allah’a duyulan ihtiyacın genel adıdır.

nin iç âlemine çıktığı yolculukta kat ettiği mesafeler, geçtiği âlemler, irtibat hâlinde olduğu varlıklar, yaşadığı bin bir türlü hâller ve sonuçta Allah’a ulaşma (marifetullah) gibi durumlar tasavvufun konusunu teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Tasavvuf, öncelikle nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesi denilen süreci ve bu süreçte insanın olgun insan olma yolunda yaşadığı evreleri ve şahit olduğu hâlleri konu edinir.

Tasavvuf, Hakk’ın hoşnutluğunu kazanmak ve arzulanan mutluluğu elde etmek için tahalluk (ahlâki yüceliği elde etmek) ve tahakkuku (manevî hakikatlere sahip olmak) konu edinir.

Tasavvuf varlık ve kâinatı da konu edinir. Çünkü Allah insan ve varlık arasındaki ilgiyi tasavvuf, “vahdet-i vücûd”, “vahdet-i şühûd” gibi düşünce sistemleri içinde inceler.

2.4. Tasavvufun Gayesi

Tasavvuf, insanı kötü ahlâktan, çirkin huylardan uzaklaştırmak, güzel vasıflarla donanımını sağlamak, Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de beyan ettiği güzel ahlâkı Hz. Peygamber’in rehberliğinde ve örnekliğinde gerçekleştirmek, Hz. Peygamber’e tam bir teslimiyet ile mükemmel insan yetiştirmeyi gaye edinir.

Tarih boyunca mutasavvıflar, öngördükleri bu gayeler çerçevesinde pek çok farklı metot geliştirerek uygulayamaya koymuşlardır. Bir kısım mutasavvıflar, bu netice ve gayeye ibadet ve zikirle, bir kısmı riyazât, aşk ve vecdle¹⁷⁶ erişileceğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁷

3. TASAVVUFUN GEREKLİLİĞİ MESELESİ

Tasavvuf insan eğitimini ve olgun insan olmasını önceleyen bir müessesedir. Bu kurumda insanlar karakterlerine ve iç dünyala-

¹⁷⁶ *Vecd*: aşk, muhabbet, kendinden geçecek, unutacak kadar ilâhi bir aşk hali.

¹⁷⁷ Yılmaz, *age.*, s. 65, 67; Kara, *age.*, s.

rının özelliklerine göre eğitime tabi tutulurlar. Konusu ve hedef kitlesi insan olduğu için insanı önceler, insana değer verir ve insanın olgunlaşmasına katkı sunar. Bu ise tasavvufun önemini ve gerekliliğini ön plana çıkarır.

1. Tasavvuf, dinin kalbî hayatı ve özüdür. Bilindiği gibi insanın beden ve ruh olmak üzere iki yönü vardır. Bunların her ikisinin de fitrata bağlı olan eğilimleri vardır. İslâm, insanın yaratılıştan getirdiği bu fitri eğilimleri inkâr etmez. Onları birer olgu olarak kabul eder. Ortaya koyduğu temel ölçüler çerçevesinde makul ve makbul olan eğilimleri geliştirmeye ve devam ettirmeye, makul ve makbul olmayanları ise, bertaraf etmeye, en aza indirmeye veya makul ve makbul bir gayenin emrine sokmaya çalışır.

2. İnsan, şayet kendine bedenî ihtiyaçlar çerçevesinde bir dünya kurarak, ruhî eğilimlerinin taleplerini bastırmaya kalkışarak hayatını sürdürmeye gaye edinirse huzur ve sükûn araması imkânsız hâle gelir. Din, insana madde ile mânâ arasında bir denge programı sunar. İnsanı bir taraftan manevî iklime yönlendirirken diğer taraftan maddî âlemin gereklerini de reddetmez. İnsan, sırf ten planında kalıp her şeyi pozitivist ve materyalist bir nazarla seyrederse, en soyut bir olguyu bile somut ve ruhsuz kalıplar hâlinde görür. Gerçekte insan akli ve idraki maddi ve somut varlıklar kadar, manevî sırlar ve soyut hakikatleri idrak etmeye de yeteneklidir. Bu sebeple bütün iş, insanın maddî yapısı gibi ruhunun da tatmin olup olmadığında düğümlenmektedir. Bugün maddî refahın zirvesindeki Batı dünyası, ruhî buhranlar ve ahlâkî çöküntüler içerisinde ateizme sürüklenmekte ve peşlerine düştükleri inanç ve düşünceler, ruhî açlıklarını tatmin etmeye yeterli olamamaktadır. Bunun temelinde ise insan ruhunun kaynağından kalbi bağlılığın kopması gösterilmektedir.

3. Dinin vecdinden yani, manevî heyecandan mahrum bir insan, en etkileyici ve en muazzam bir ruhî olguya bile maddeci bir gözle bakıp işi sadece şekil planına dökmeye çalışır. Böylece kupkuru ve içi boşaltılmış bir din anlayışı ortaya koyar.

Tasavvuf ise, insanı ruha yöneltir. Ruha, kişisel kabiliyete uygun bir tatmin yolu açar. Gerçekte dinin, insan ruhunu tatmin eden manevî cephesi ortadan kaldırıldığında o, sırf fayda üzerine kurulu beşerî sistemler derekesine indirilmiş olur. Bu takdirde ibadet ve kulluk hayatının sadece zahiri ve dünyevî menfaat yönüne değer verilip onun asıl gayesi olan kalbi istifadesinden mahrum kalınır. Mesela namaz bir antrenman, oruç perhiz, zekât sosyal yardımlaşma gibi menfaat planına taşınarak bu gibi ikincil faydalarla asıl gaye bertaraf edilmiş olur. Ya da kulluk ve ibadetlerin yerine getirilmesi için gerekli olan şartların sırf zahiri/görünen kısmında kalınır. Bunun ise dinin özünden uzak ve dinî olmayan bir anlayış ortaya koyacağı, insan ruhunun ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği ve fitrî olan din duygusunu tatmin edemeyeceği muhakkaktır.

4. Varlıklar, en basitten en mükemmele doğru sıralandığında zirvede insan yer alır. İnsanların da istidat ve kabiliyetleri çok çeşitlilik arz eder. Bu husus, insanın toplumsal hayatta insanlar arası ilişkilerde uyumun sağlanabilmesi için olmazsa olmazlarındandır. Allah'ın ilahi iradesinin bir gereği olarak insanların bu tür kabiliyetlerinin yanında manevî yetenekleri itibariyle farklı algılama düzeylerinde yaratmıştır. Yani, insanların gücü ölçüsünde onları ilahi buyruklara karşı sorumlu tutmuştur. Allah, bütün insanlığın mükellef bulunduğu dini teklifleri takdir ve tayin ederken asgari seviyeyi esas almıştır. Yani, en zayıf insanın dahi gücünün yetebileceği bir seviye ile sınırlandırmıştır. Fakat genele şamil sorumluluklardan daha fazlasını yerine getirmeye fitraten kudreti kabiliyeti olan kimselere manevî ilerlemenin kapısını kapatmak, ilâhi adalete aykırı düşeceğinden, böyleleri için de manevî ihtiyaçları istikametinde bir yolun ve metodolojinin var olması kadar doğal ve gerekli başka bir şey olamaz. Yani, dinin asgari verilerine ilaveten kalp âleminde yükselme kabiliyeti olan müminlere züht, takva ve ihsan ile mesafe almayı sağlayacak bir yolun açık tutulmasından ibarettir. Bu yol ise, bilindiği üzere tasavvuftur. Bu gerçekler de, tasavvufun gerekliliğini ortaya koymaktadır.

5. İnsan kalbin arayışını sürdürürken kat ettiği mesafelerde, Kur'anî tabirle kalbin itminana/huzura ermesi, huzur, sükûn ve saadete kavuşması, manen ulaştığı seviyeye bağlıdır. Bunun için de kişinin manevî bir terbiyeden geçmesi gerekir. Zira kalbin ilim ve hikmetle dolması, dinin yüksek hakikatlerine vakıf olması ve kişinin manen ilerlemesi ve olgunluğa erişmesi, ancak birtakım uygulamalar sonucunda mümkün olabilir. Bu tür uygulamalara peygamberlerin bile tabi tutulduğu ve peygamberlikten önceki dönemlerinde bu durumu yaşadıkları bilinmektedir.

Hız. Peygamber'in henüz daha peygamberlikle görevlendirilmeden önce Hira mağarasında inzivaya/yalnızlığa çekilmesi, Hız. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hak'la konuşmasından önce, Tûr-i Sînâ'da kırk gün, bir nevi riyazata¹⁷⁸ girmesi, Hız. Yusuf'un Mısır'a sultan olmadan önce on iki sene zindanda kalması ve orada çile, riyazat, mücadele/nefs ile mücadele etme ve meşakkatin/zorlukların bütün kademelerinden geçirilmesi bir nevi tasavvufî uygulamalardan geçirildiği ve kalbin Allah'tan başka bütün dayanaklardan ve bağlantılardan tamamen kesilmesi anlamına gelmekteydi.

Allah Kur'an-ı Kerim'de; *"O gün ne mal fayda verir, ne de evlat. Ancak Allah'a kalb-i selim (tertemiz bir kalp) ile gelenler müstesna..."* (Şuara, 26/88-89) ifadesiyle kalbin selim bir kalp hâline gelmesini mutasavvıflar, ancak manevî terbiye ile safiyet kazanmasına bağlı olduğu söylerler. Zira manevî terbiye öncesinde kalp, soğuk demir gibidir. Onun arzu edilen şekli alabilmesi için evvela ateşte tavlınması, paslarından kirlerinden arınması, katılıktan çıkıp yumuşaması ve dövülmesi gerekmektedir. Kalbî olgunluk gerçekleştiikten sonra ise baş gözüyle görülemeyen, akılla idrak edilemeyen hakikatler âlemi, bir zevk hâlinde kavranır ve kalben hissedilir. Bunun için kalbî takat ve dirayeti olgunlaştırmak gerekmektedir. Bunun yolu da tasavvuf-

¹⁷⁸ *Riyazat*: Az yiyip az uyuma ve sürekli ibadet ederek nefsi terbiye etme, nefsin kontrolsüz arzularına karşı kendini tutma, kanaatkârca yaşamaya verilen ad.

ta zikir ve Hz. Peygamber sevgisinde yoğunlaşıp güçlenmesi icap eder. Allah bu hususu Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade etmektedir:

“Gerçek müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanları artan ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir.” (Enfal, 8/2) Kalplerin bu hâle gelmesi için ise kişinin hata ve kusurlardan arınmasıyla birlikte manen olgunlaşması da gereklidir.

Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere ibadetlerin “makbul”, amellerin “salih” vasfa kavuşabilmesi, ancak kalbî olgunluk ve dirayetle/güç ve yetenekle mümkün olabilmektedir. O takdirde her şeyden önce manevî terbiye ile kalbin tasfiye edilmesinin gerekli olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

6. Tasavvufun insanların maneviyat dünyalarının ıslahı hususunda takip ettiği metot, günümüz insanının en çok ihtiyaç duyduğu çok önemli metotlardır. Dinin hükümleri, hem âhiret hem de dünya için mükâfat ve cezai müeyyideler ile insanları bir yola sokma gayesini güderler. Tasavvuf ise sevgi, şefkat ve muhabbeti kullanır. Zamanımızda insanlar, ekseriyetle dinden uzaklaşmanın ve hata ve isyanlar ağır günahlara dalmanın ruhî bunalımlarını yaşamaktadırlar. Böylelerine bir ıslah ve kurtuluş imkânı sunmanın afv/bağışlama, müsamaha/hoşgörü, sevgi ve şefkat yoluyla daha kolay ve daha ziyade mümkün olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Bu bakımdan zamanımız, tasavvufî gerçekler kadar, onun metodolojisinin günümüz insanına sunulmasının çok büyük bir önem taşıdığı ortadadır.¹⁷⁹

4. TASAVVUFUN KAYNAKLARI

(Başka Din ve Kültürlerde Tasavvuf Düşüncesi ve İslâm Tasavvufuna Kaynaklık Etmesi Meselesi)

¹⁷⁹ Topbaş, *age.*, s. 51.

4.1. Yabancı Kültür ve Dinlerde Mistisizm/Yabancı Kaynaklar

Mistik tecrübe denilen ruhî duyuş ve deruni anlayışın mahiyeti, bütün dinlerde ve felsefî sistemlerde mevcuttur ve birbirleriyle benzerlik arz eder. Tasavvuf insan tabiatının bir özelliğidir. Yani insan olan yerde tasavvuf vardır. Tarihin derinliklerinden günümüze dini hayat içerisinde çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Tasavvuf insani bir olay olup insan olan yerde her zaman mistik düşünceden söz etmek mümkündür. Farklılık, mistiklerin yetiştikleri kültür ve medeniyet ortamından etkilenme sonucu ortaya çıkan tezahürlerde ve manevî hâlleri yorumlamadadır.

4.1.1. Hint Mistisizmi

Hint mistisizminde var olan Brahma inancında her an Brahma'yı düşünmek için, insanlardan uzaklaşmak, münzevi bir hayat sürmek ve hep onu zikretmek lâzımdır. Onlara göre bu dünya gölge, serap veya akis olarak kabul edilir. Hint mistiklerine göre her fani suret yok olacağı için, rüyadan ibaret olan bu dünyaya bağlanmamak ve onu sevmemek gerekir. Dünya sevgisi, arzu peşinde koşmak, üzülmek, muhteris olmak gibi özellikleri de beraberinde getirir. Ruhu bir an önce bu rüyadan kurtarmalıdır. Hint mistikleri, ruhun kurtuluşunun ölümle (mevt-i iradî) gerçekleşeceğine inanırlar. Brehmenlerde ayrıca tenasüh (reenkarnasyon) inancı da vardır. Hayat onlar için tahammülü güç bir yükür. Bütün emelleri terk edip Brahman'ın mutlak vücudunda yok olmak saadetin ta kendisidir.

Yine Hindistan kökenli bir din olan Budizm'in mistisizmine göre şerrin, fenalığın, elemin menşei/kaynağı; şehvet ve ihtirastır. Hayattan gaye, ruhu nefsin esaretinden kurtarmaktır. Bu, tefekkür ve riyazetle gerçekleşir. Dünyaya ait hazzardan yavaş yavaş alakayı kesmek, benlik kayıtlarından sıyrılmak insanı esaretten kurtarır. Budizm'e göre hayırlı işler, uhrevî bir mükâfat elde etmek için değil, bizatihi hayır olduğu için yapılmalıdır.

4.1.2. Mısır Mistisizmi

Mısır'da halkın inancının yanı sıra, ileri gelenlere (havâssa) mahsus olan bâtın ilmi, tamamen tevhit inancına dayanıyordu, Mısır kâhinlerinin büyük mürşidi Hermes Toth'un şu sözleri, bu inancın özelliklerini anlatmak açısından faydalı olacaktır:

"Düşüncelerimizden hiçbirisi Allah'ı tasvir edemez. Şekilsiz olan bir varlık, duyarımızla idrak edilemez. Zamandan münezze olan, zamanla ölçülemez. Fakat bütün bunlara rağmen, Allah Teâlâ bazı seçkin kullarına, kendi yüksek kemalinden bazı tecellilere mazhar olma kabiliyetini ihsan edebilir. Bu tecellilere mazhar olanlar, gördüklerini ve hissettiklerini avama anlatacak kelime bulamazlar. İnsanlar bu mertebeye uzun ve yorucu bir çile devresinden geçirildikten sonra ulaşırlar."¹⁸⁰

4.1.3. Yunan Mistisizmi

Yunan düşüncesinde mistik hareketlerin kurucusu olarak Pythagoras, Sokrates ve Eflâtun kabul edilir. Burada Pythagoras'a yer verelim. Pythagoras Mısır mabetlerinde 22 sene kalmıştır. Pythagoras'a göre; insan vücudu ve ruhu, bu âlemin küçük bir örneğidir. Bu âlemde hâkim olan fîtn ve fêsattır. Cemiyette huzur ve refah temin edildiği takdirde, Allah Teâlâ insanların kalbine ve vicdanına iner. Pythagoras, Mısır mabetlerinde öğrendiği eğitim sistemini, yerleştiği İtalya'nın Croton bölgesinde kurduğu bir okulda uygulamaya başladı. Öğrencilerini imtihana tâbi tutup, şartlarına uygun olanları müritliğe/öğrenciliğine kabul ederdi. Müritliğe kabul edilen çocukları iki sene hazırlık safhasından geçirirdi. Bu müddet, durumun şartlarına göre bazen beş seneye kadar çıkardı. İkinci devre "tasfiye" derecesidir. Gerçek öğretim ve irşat bundan sonra başlar. Bu özel derslerde müride batın ilminden bahsedilir. Daha sonra Pythagoras öğrencilerini, şekil ve suret ilimlerinin dışına çı-

¹⁸⁰ Aynı, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1992, s. 50-51.

kararak, onlara namütenahi/sonsuzluk kavramlarını öğretirdi. Bu öğretilerinde öğrencilerine şunu tavsiye etmiştir:

1. Akıl yönünden hakikate bağlanmak,
2. Ruh ve kalp yönünden fazilete bağlanmak,
3. Beden yönünden temizliğe özen göstermek.

4.1.4. Yahûdilik (Kabbalizm)'de Mistisizm

Yahûdîlerin mistik düşünceleri "İlm-i ledün, tecelli, çile" (halvet) olarak özetlenebilir. Allah Teâlâ'nın Tûr-i Sînâ'da Hz. Musa'ya ateş şeklinde tecelli etmesi ve Onun Hızır (a.s.) ile arkadaşlığı "tecelli" ve "ilm-i ledün" bilgilerini ortaya çıkarmıştır. Yahûdî mistiklerine göre, bir şeyin müşahede edilmesi için surete ihtiyaç vardır. Âlemin suretinin en güzeli ateştir. Allah Teâlâ'nın Celâl ismine yakışan da budur. Çile (Halvet) de, Hz. Musa'nın Tûr-i Sînâ'daki hayat safhalarından biridir. Yahudilikte tasavvufî bir düşünce sistemi olarak vasıflandırabileceğimiz Kabbalizm, "anane" manasına gelmektedir. Hz. Musa'nın Mısır'da esir olarak çalıştırılan ve herkes tarafından hakir görülen İsrail oğullarını kurtararak Filistin'e götürdüğü Kur'an-ı Kerîm'de zikredilmektedir. Yahûdî kaynaklarında Hz. Musa'ya öğretilenler arasında yüksek bilgileri sadece yetmiş kişiden ibaret seçkin zümreye bildirdiği ifade edilmektedir.

4.1.5. Hristiyanlık'ta Mistisizm

Hristiyanlık'ta mistik düşünce ile alâkalı eser veren "Denys L'Arepatige" isimli bir piskoposdur. Denys, "İlâhî İsimler" adlı kitabında, ruhun maddî âlemden sıyrılması için, kişinin mâsivâyı/Allah'tan gayri her şeyi terk ederek, kendisini yok farz etmesi gerektiğini ve Hakk'a ulaşmanın bu sayede gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre mistik inanç aklı istidlal ile değil, aşkla elde edilir. Müşahedenin gerçekleşmesi, zühd hayatıyla mümkündür. Hristiyan mistiklerinden Saint Victor'a göre okuma, münacat

ve nefis muhasebesi, mistik faaliyetin üç derecesidir. Bu, insanı sadece amelî değil, ilmî olarak da zaman içinde cereyan eden şeylerden nefrete sevk eder. Ruh kendi kabına çekilmiş olursa, dil konuşmaz, zihin hissettiğini anlayıp açıklayamaz; akıl da susmaya mecbur kalır. Zihin ilâhî feyze kandığı zaman, aklın yapacağı bir şey kalmaz. İnsan bu ecel korkusuyla kendinden geçince, ruhunu saadet uykusu kaplar. Kısaca ifade edersek, Hristiyan mistisizminde esas, bütün kemâlâtın/olgunluğun ve her türlü nimetin yaratıcısı olan Allah'ın, akılla bilinmesi mümkün olmayıp, sadece aşk ile bulunabileceği fikridir.¹⁸¹

4.2. Tasavvuf ve Mistisizm

Gerek ilahi ve gerekse ilahi olmayan dinlerde görülen bazı benzerlikleri, bir önceki dinin etkisi olarak değerlendirmek doğru değildir. Her dinin de zahiri ve deruni boyutunun olması doğal olan bir durumdur. Diğer dinlerde *Mistisizm* ve *Kabbalizm* gibi inanışlar, kendi sistemleri içerisinde doğup gelişmişlerdir. Tasavvuf ise Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti doğrultusunda ortaya çıkan sözden ziyade amelî önceleyen bir olgudur. Tasavvuf, insan tabiatının bir özelliğidir. Her dinde tarihin derinliklerinden günümüze kadar, dini hayat içinde çeşitli şekillerde temayüz etmiştir. Hindistan'da Brehmen, Mısır'da *Hermes*, Yunan'da *Pythagoras*, *Sokrates* ve *Platon* meslekleri, Yahudilikte Kabbalizm ve Hristiyanlıkta Mistisizm tasavvufun diğer din ve felsefelerdeki tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Mistisizm kelimesi eski Yunancadan alınmış bir kavramdır. “Dilsiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri yummak” gibi anlamlara gelir. Terim olarak, ahlâken yücelme, rûhî saadete erdirmeye, özündeki hakikati kavrama, görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuuruna erdirmeye çabası olarak değeri-

¹⁸¹ Aynî, *age.*, s. 19-190; İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1990, s. 46; Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 88; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997, s. 45.

dirilir. Yani mistisizm, bir bakıma dinlerin ruhânî ve derûnî boyutudur. Bu tür mistik düşünce din kadar eski olduğu gibi, ilahi dinlerde olduğu kadar beşeri dinlerde de mevcuttur. Mistik tecrübenin ruhî duyuş ve derûnî anlayışları mahiyeti bütün dinlerde ve felsefî sistemlerde benzerlik arz eder. Bu benzerliğin temelinde insan faktörü yer alır. Çünkü insanın var olduğu yerde bu tür tecrübelerin olmaması mümkün değildir.

Mistisizmin özelliklerine kısaca göz atacak olursak;

1. Mistisizmde belli oranda gizlilik vardır. Her konu herkesle paylaşılmaz.
2. Maddeye karşı tavır vardır. Bunun adı zühd ve perhizdir. Dünyaya, eşyaya karşı tavır, manayı iç âlemi batını aramaktır.
3. Mistik hareketler belli bir terbiyeyi ve belli bir eğitim ve süreci gerektirir. Bu süreç uzun da sürebilir kısa da sürebilir. Bu kişinin kabiliyetleri ve eğitenin yeteneğine bağlıdır.
4. Mistik yolculukta merhaleler, makamlar ve dereceler vardır. Başlangıç ve bitiş noktaları arasında değişik özellikler vardır. Mutlak varlıkta fânî olma sonucu insanda tarifi imkânsız bir itmi'nan sükûn ve huzur hâli meydana gelir.
5. Mistisizm yaşanan bir hâldir. Teoriden çok pratiğe yöneliktir. Yaşanarak anlaşılır.
6. Mistisizm bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgi iç aydınlanma denen bir metotla yani keşf ve ilham yoluyla elde edilir.
7. Mistisizm ebedi felsefedir. Buna göre ilahi hakikat, tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli bölgelerde ve değişik kişilerce araştırılmış yolları gösterilmiştir.
8. Mistisizm yokluğa kavuşmadır. Kötülüğü temsil eden nefsin yok edilmesidir.

Şüphesiz mistisizm ile tasavvuf arasında birtakım farklılıkların olduğu göze çarpar. Bu farklılıklara bir göz atılacak olursa şunlar söylenebilir:

	Mistisizm	Tasavvuf
1	Mistisizmin iki karakteri vardır. Pasiflik ve metotsuzluk; mistisizmde insanın nereden başlayacağı ve nereye varacağı bilinmez.	Tasavvufta ise bunun tam tersi söz konudur. Başlangıç ve kemale ulaşma esnasındaki metot çok önemlidir.
2	Mistisizmde ıstırap önem taşır.	Tasavvufta ıstırapın özel bir yeri yoktur.
3	Mistisizmde terbiye metotları fertlerin karakter yapılarına göre farklılık arz etmez.	Tasavvufta terbiye metotları fertlerin karakter yapılarına göre farklılık arz eder.
4	Mistisizmde manevî yükseliş için kişisel gayret esas değildir.	Tasavvufta manevî yükseliş için kişisel gayret esastır.
5	Mistik düşüncede mistikler sadece vecd ehlidirler. İlim ehli olmaları şart değildir.	Tasavvufta sufiler hem vecd ehli hem de ilim ehlidirler.
6	Mistisizmde mürşit/şeyh/egitici ile beraber bulunmak (sohbet) ona intisab etmek/bağlılığını ifade etmek, olgunlaşma sürecini bir mürşidin gözetiminde gerçekleştirmek şart değildir.	Tasavvufta mürşit/şeyh/egitici ile beraber bulunmak (sohbet) ona intisab etmek/bağlılığını ifade etmek esastır. Olgunlaşma sürecini bir mürşidin gözetiminde gerçekleştirmek esastır.
7	Mistisizm ruhun cesede hâkimiyetini sağlama ameliyesidir.	Tasavvufta ruhun arıtılıp Hakk'a vuslata erdirilmesidir.
8	Mistisizmde mistisizmin teknik kuralları adap ve erkânı bulunmaz.	Tasavvufta tarikatların adab-erkân denilen teknik yöntemleri vardır.
9	Mistisizmde Evrad ezkâr şart değildir. Mistiğin yaptığı ibadetler sıradan herkesin yaptığı ibadetlerdir.	Tasavvufta ise herkesin yaptığı ibadetlerin yanı sıra, belli zamanlarda şeyhi tarafından talebesine tavsiye edilen zikir ve tesbihleri vardır.
10	Mistisizmde en son mertebeye ulaşmak ilme'l-yakîn/kesin bilgi derecesine ulaşmak demektir. Ve bu makamda kendini yok etme vardır.	Tasavvufta nefis terbiyesi kalp tasfiyesinden sonra ulaşılan manevî en üst makamlarda Hakka'l-yakîn derecesine ulaşma vardır. Ancak buradan geri dönüş ve canlı cansız tüm varlıkların hizmetine kendini adanmak vardır. ¹⁸²

¹⁸² Eraydın, *age.*, s. 45; Yılmaz, *age.*, s. 17; Kara, *age.*, s. 13, 17.

4.3. Yerli Kaynaklar

4.3.1. Kur'an-ı Kerim ve Tasavvuf Düşüncesi

1. Kur'an, kendisini takdim ettiği ifadelerle onu hayat ek-senine bir *şifa ve rahmet* kaynağı olarak insan hayatının tam ortasına oturtmaktadır. Sûfiler hayatlarını Kur'an merkezli bir şekilde tanzim etmeye özen göstermişlerdir.

2. İnsanın Allah ile ilişkileri bahsinde Kur'an'ın tarif ettiği takva tasavvufun varlığının sebebidir. **Takvâ, ihsân ve ihlâs**, Kur'ân'ın, insanın gönül dünyasına koymayı gerekli gördüğü üç önemli değerdir.

Kur'ân'da insanları takvâya çağıran (Bakara, 2/40, 41, 66; Âl-i İmrân, 3/75) ve İhsân duygusuna erenlerin, muhâcir ve ensârdan sonra önde gelen Müslümanlar arasında bulunacaklarını açıklayan âyetler (Tevbe, 9/100) vardır.

3. Âyetlerde oruç ve kurban emredilirken bu iki ibadetin takvâya erdirici özelliklerine dikkat çekilmektedir. Zekâtın bizzat kendisinin taşıdığı arıtma anlamı, aslında insan nefsinin cimrilik ve bencillik gibi kötü duygulardan arıtma anlamı taşımaktadır.

4. Kur'an-ı Kerim'de namaz için, "huşû"/huzur ve edep şartından bahsedilmektedir. Kurtuluşu hak eden mü'minlerin, ancak namazlarını huşû ile kılanlar oldukları ve onların da yararsız boş şeylerden yüz çevirdikleri (Mü'minûn, 23/1-3) anlatılmaktadır.

Sûfilerin anlayışına göre, bu âyette geçen *lağv* kelimesi Allah'dan başka kalbe giren her şey olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla huşu için şart görülen *lağv*den uzak bir namaz, sadece Hakk ile huzur hâlinde bir kalp ile kılınacak namazdır.

Sûfilerin namazın şartı olarak gördükleri huşu duygusu, aslında namazın en erdirici vasfı olarak geçmektedir. Kur'an'ın Allah ile ilişkilerde temel şart olarak gördüğü bu vasıflar, tasavvufun temel şartları olarak karşımıza çıkmakta ve tasavvufun Kur'an kaynaklı olduğunu göstermektedir.

5. Kur'an, Hz. Peygamberi merhamet ve şefkat gibi iki önemli ahlâki davranışın kaynağı olarak sunar. Bu davranışlar sayesinde insanların diğergâmlık/kendinden önce başkalarını düşünme özelliklerine erebileceği anlatılmıştır.

Buna karşılık insani ilişkileri gölgeleyen ve ayakları kaydıran en önemli engel, nefs ve şeytandır. Kur'an-ı Kerim'de kötü huyların merkezi ve temel kaynağı bu ikisidir. Kur'ân'da şeytan ve nefs konusunda insanlar uyarılmaktadır:

"Şeytan sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman sayın." (Fâtır, 35/6).

"Hevâ ve hevesini tanrı edineni gördün mü?" (Câsiye, 45/23).

"Nefs, şüphesiz kötülüğü çok emredicidir." (Yûsuf, 12/53) gibi ayetler, nefs ve şeytanın düşmanlığını ortaya koymaktadır.

6. Kur'ân, kötülüğün merkezi kabul edilen nefs ve hevânın/nefsin arzu ve isteklerini tezkiye/nefsin dizginlenmesi ile arıtılacağını (Şems, 91/9) itmînâna/huzura erdirileceğini (Fecr, 89/27) anlatmaktadır. Kur'ân, tezkiye işini peygamberlere has kutlu bir görev olarak görmekle birlikte (Bakara, 2/129; Cum'a, 62/2), kalp tasfiyesinden/kalbin temizlenmesinden de bahseder.

7. İnsanın manevî hayatına konu olan alanlardan biri de kalbin dünya ve masivaya/Allah'ın dışındaki varlıklara olan eğilimi ile alakalı konulardır. İçi geçici dünya lezzetlerinin sevgi ve zevki ile dolu bir kalp, elbette Hakk'a açılmaz. Çünkü Kur'ân, kalb-i selîm/temiz bir kalpten bahsetmekte ve bunun âhirette evlâd ve malın para etmediği sırada işe yarayacağını anlatmaktadır (Şuarâ, 26/88-89).

Kalb-i selîm: İçinde Allah'tan başkasına yer olmayan sadece Allah sevgisi ile dolu kalptir. Yâni içinde dünyâyâ ve fânî/geçici değerlere ait bir tutku taşımamak, kalp selâmetinin bir şartı olmuş oluyor. Bunun yolu da dünyaya karşı ilgi ve sevgisinden uzaklaşmaktan geçmektedir.

8. Kur'ân'da dünya konusundaki duyarlılığı artıracak pek çok uyarı vardır:

"Dünyâ metâi önemsiz, âhiret ise takvâ ehli için daha hayırlıdır" (Nisâ, 4/77).

"Bunlar, dünyâ hayatının geçici nîmetleridir. Hâlbuki varılacak yer, Allâh'ın katındadır." (Âl-i İmrân, 3/14).

"Dünyâ hayatı, bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir." (En'âm, 6/32).

"Bu dünya hayatı, aldatma metaından başka bir şey değildir." (Âl-i İmrân, 3/185).

Tasavvuf ve manevi hayatın temelini teşkil eden zühdün esası, dünyadan ve dünya nimetlerinin kalbi meşgul etmesinden kurtulmaktır. Âhiretin daimî/sürekli ve ebedî/sonsuz olduğunu bilip dünyanın geçici câzibesine ve fânî nimetlerine aldanmamaktır.

9. Kur'ân'da ıstıfa/kalbi saflaştırmak ve tasfiye/nefsin arzularını en aza indirmek gibi kavramlardan bahsetmektedir. Bu kavramların tasavvuftaki karşılığı, temiz muâmele/güzel ahlâklı olmak, hüsn-i mücâhede/nefsi ile güzelce mücadele etmek ve hakîkate sarılmakla olur.

10. Bütün bunlar ne ile olacaktır? Kur'an-ı Kerim, bu saflaşmanın formülünü de vermektedir. Kalbin tasfiyeye erip safvet/saflık kazanması ve itminana/kalp huzuruna ermesi de Kur'ân'ın beyanına göre **zikir** ile mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'de *"...kalpler ancak Allâh'ın zikri ile itmînâna/huzura erer."* (Ra'd, 13/28) denmektedir. Kur'ân'da 250'den fazla yerde geçen zikir kelimesi, bu işin önemini göstermekte ve zikirsiz olamayacağı belirtilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de zikir için *"Allah'ı çok çok zikrediniz."* ifadesi bulunmaktadır.

"Rabbini çok zikret. Sabah akşam onu tespih et!" (Al-i İmran 3/41).

“Rabbini içinden yalvararak yüksek olmayan bir sesle sabah akşam zikret.” (A’raf 7/205).

“Mü’minlerin kalpleri ancak Allah’ı zikretmekle tatmin olur/huzur bulur, İyi biliniz ki kalpler Allah’ı zikirle tatmin olur.” (Ra’d 13/28).

11. Bunlardan başka kalp eylemi sayılacak tevekkül, rıza, teslimiyet, tevbe, inabe/Allah’a yönelme, sıdk, sabır, şükür kanaat gibi konular, Kur'an-ı Kerim'in öğrettiği ve insan için gerekli gördüğü hususlardır. Bunları nazar-i itibara alarak meseleye baktığımızda, tasavvufun kurumlarıyla, kavramlarıyla, içeriğiyle ve kaynağı bakımından Kur'ani bir ilim ve müessese olduğunu görürüz.¹⁸³

4.3.2. Hz. Peygamber ve Tasavvuf Düşüncesi

Tasavvuf hayatına kaynaklık eden Hz. Peygamber'in zühd hayatı, onun hayatını konu alan sîret ve hadis kaynaklarında oldukça fazla yer almaktadır. Hz. Peygamber'in dünya ve dünyalığa karşı takındığı tavrının yanı sıra onun sade hayatı, ibadete düşkünlüğü, tasavvuftaki zühd hayatına kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.

1. Zühd, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarıp değer vermemeyi, ne varlığa sevinmeyi ne de yokluğa üzmeyi, hayata haz ve lezzet veren şeyleri tamamen terk etmeyi değil, azaltmayı ve sevgisini gönle koymamayı, nimet peşine koşarken esiri olmamayı hayat tarzı hâline getirmek olarak tanımlanmaktadır. Tasavvuftaki zühd hayatının Hristiyanlığın kendini dünyadan tamamen soyutlayan manastır hayatından alınmış gibi görmek yanlıştır. Azimet, şecaat, kahramanlık, şükür, tevekkül, kadere rıza, belalara sabır, fedakârlık, kanaat, gönül zenginliği, diğergamlık, cömertlik, tevazu gibi insanlığın her zaman özlemini çektiği ve muhtaç olduğu vasıfların gerçek kaynağının Hz. Peygamber olduğu gerçeği her zaman canlılığını korumaktadır.

¹⁸³ Kara, *age.*, s. 49.

2. İbn Abbas'ın rivayetine göre, Peygamber (s.a.v), peş peşe birkaç gece aç sabahlar, hane halkı da çoğu zaman akşamları yiyecek bir şey bulamazdı. Zaten ekmekleri arpa ekmeğiydi. Enes b. Mâlik'in rivayetine göre, Kızı Hz. Fâtıma Hz. Peygamber'e pişirdiği ekmekten bir parça getirmiş ve Allah Resulü, *"Bu nedir?"* diye sorduğunda; *"Pişirdiğim çörektir. Size getirmeden canım çekmedi."* demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber; *"Üç gündür babanın ağzına giren ilk lokma bu olacak."* diye karşılık vermişti. Ebû Hüreyre'nin rivayetine göre Allah Resulü'nün açlıktan karnına taş bağladığı olurdu.

Hz. Aişe anlatıyor: *"Dört ay geçerd ki, Allah Rasûlünün karnı buğday ekmeğiyle doymuş olmazdı."* O'nun hane halkı da üç gün peş peşe arpa ekmeğiyle karınlarını doyurmadan Allah'a kavuşmuşlardır. Ebû Hüreyre ve Hz. Aişe'den gelen bir rivayette, aylar geçtiği hâlde Allah Resulü'nün evinde bir çorba pişmediği ve aile halkının hurma ve su ile beslendiği, bazen de sağmal hayvanları bulunan komşularının gönderdikleri sütü içtikleri rivayet edilir.

Enes b. Mâlik der ki: *"Hz. Peygamber'in, öğle ve akşam, ekmek ile eti bolca bir arada beraber yediği olmamıştır."*

Hz. Aişe, diyor ki: *"Allah Rasûlü'nün midesine bir günde iki tür yemek birden girmedi. Et yediği zaman başka bir şey yemediği gibi, hurma ve ekmek yediğinde onların üzerine bir şey ilâve etmezdi."*

Ebû Nadr anlatıyor: Ben Âişe validemizin şöyle konuştuğunu duydum. *"Bir gün Allah Rasûlü ile birlikte oturuyorduk. Babam Ebû Bekir bize bir koyun budu ikram etti. Gece karanlığında Allah Rasûlü ile onu kesmeye çalışıyorduk."* Birisi, *"Kandiliniz ve ışığınız yok mu?"* diye seslendi. Dedim ki; *"Yakacak yağımız olsa, biz onu yerdik."*

Hz. Aişe'nin ifadesine göre O'nun yatağı içi hurma lifi ile dolu bir deriden ibaretti. Yemeğini yere oturarak yer ve *"Ben kulum, kul gibi yerde oturarak yerim."* buyururdu. O'nun dünya-

ya yönelmeyi ve ona kul olmayı yeren pek çok hadisi-i şerifi vardır:

"Kimin himmet ve kaygısı dünya olursa, Allah onun işini dağıtır, fakirliğini gözünün önüne koyar. Kimseye nasibinden fazla dünyalık gelmez. Niyyet ve himmeti âhiret olanın işini Allah Teâlâ toparlar (cem'), gönlüne zenginlik verir. O arkasını dönse de dünya ona gelir."

"Himmet ve kaygılarım teke indirip sadece âhiret kaygısı taşıyanı dünyasına Allah kâfidir. Kaygısını dünyaya dağıtanın ise Allah, hangi vadide helak olduğuna aldırış etmez."

3. Hz. Peygamber infak etmeyi çok severdi. Nitekim Hz. Bilâl'e: *"Ya Bilâl, infak et! İnfak etmekle Arş'ın sahibinin senin malını azaltacağından korkma!"* buyurmuştu.

Kendisinden bir şey istendiğinde derhal verir, eğer istenen şey kendisinde yoksa vaat eder ve eline geçen ilk fırsatta bu isteği karşılardı. Bir defasında ashâb-ı suffe: *"Yâ Rasûlallah, hurma yemekten ciğerlerimiz kavruldu."* demişlerdi de O, *"Medîneliler bize ne veriyorlarsa biz de size onu veriyoruz."* buyurmuştu.

Hz. Peygamber vermeye ve infak etmeye son derece heveskâr olduğu ve vermek hakkında, *"Veren el, alan elden hayırlıdır."* buyurduğu hâlde, istemek ve almak konusunda son derece müstağni/gözü tok idi. Ashabının da bu konuda müstağni olmasını öğütlerdi.

4. Evini süsleyen kızı Fâtıma'nın evine girmemiş ve *"Böyle süslü yerlere girmek bize yakışmaz."* buyurmuştu.

Ünlü hadis bilgini Buhârî'nin rivayetine göre, çoğu zaman el-bisesinde iki yama bulunurdu.

5. Kızı Hz. Fâtıma, el değirmeninde un, kuyudan su çekmekten ellerinin yarıldığını göstererek, kendisine ev işlerinde yardım etmek üzere, harp esirlerinden yardımcı istemişti de O, *"Ehl-i*

suffe böyle fakir yaşarken ve Bedir şehitlerinin yetimleri perişan bir hâldeyken sen bunu nasıl isteyebiliyorsun?" demişti.

Buyururdu ki:

"Allah bir kulunun hayrını murad ederse, dünyadan zühdünü kolaylaştırır, kendisine kusurlarını gösterir. Dünyadan el etek çekene yaklaşınız. Çünkü onun telkin ettiği hikmettir."

"Allah'ı tanı, karşında bulursun. Bolluk zamanında O'nu an, darlığa düşünce sana yardım eder."

6. Hz. Peygamber'in ibadet hayatı da tasavvuf düşüncesine kaynaklık etmiştir. Beş vakit farz namazına ilaveten, her gün sünnet ve nafil namazlar kılması, teheccüt, evvabin, duha ve tahiyyetü'l-mescid namazları onun yaptığı ibadetlerdi. Hz. Peygamber'in gecenin bir kısmını uyku ile geçirdiği, sonra ibadet için kalktığı, biraz istirahatten sonra tekrar ibadete başladığı bilinmektedir. Aile efradı uyuduktan sonra kalkar, dua ve münacat ile meşgul olurdu. Kuşluk vaktinde dört veya sekiz rek'at namaz kılardı. Yatsı namazından hemen sonra odasına çekilir, uyumadan önce Kur'an-ı Kerim okurdu.

Hz. Peygamber'in zühd hayatının yanı sıra, gerek altı hadis kitap külliyatı olan Kütüb-i sitte'de ve gerekse Kütüb-i sittenin dışındaki hadis kitaplarında geçen pek çok hadis, tasavvufî hayatın kaynaklarını oluşturması bakımından önemlidir. Özellikle tevbe, zühd, sabır, riyazet ve mücahede, tevekkül Allah korkusu, zikir, hüzn, inziva gibi kavramlar bunlardan birkaçıdır.¹⁸⁴

- ❖ *"Dünyaya karşı zahid ol ki Allah seni sevsin, insanların elinde olan şeylere karşı zahidçe davran ki onlar da seni sevsin."* (İbn Mace Zühd 1).
- ❖ Ya Resûlallah iman nedir? Sabır ve cömertliktir buyurdular (İbn Hanbel, Müsned, V. 319).

¹⁸⁴ Kara, *age.*, s. 70; Eraydın, *age.*, 59

- ❖ *“Allah’a ve âhiret gününe inanan ya hayırlı bir şey söylesin veya sussun.”* (Buhari, ilim 38).
- ❖ *“Sağılan süt memeye girmedığı gibi, Allah korkusundan ağlayan kimse de cehenneme girmez.”* (Tirmizi, Zühd 8).
- ❖ *“Allah Teâla’nın yollarda gezen ve ehl-i zikri arayan melekleri vardır. Allah’ı zikreden bir cemaat buldukları zaman birbirlerine aradığınız buradadır, geliniz derler.”* ((İbn Hambel II, 359) .
- ❖ *“Ağlayınız, ağlayamazsanız ağlar gibi hüznölü olunuz.”* (İbn Mace Zühd 19).

5. TASAVVUFUN TARİHİ GELİŞİMİ VE BÜYÜK MUTASAVVIFLAR

Tasavvuf Tarihi, tasavvufun ortaya çıkışını, kurumlarını ve mutasavvıflarını, tarikatları ve tarikat kurucularını, diğer İslâmî kurumlarla ilişkilerini, tarihî seyri içinde inceleyen ilmin adıdır. Türkçede "Tasavvuf Tarihi" denilince genellikle "İslâm Tasavvufu" kastedilmektedir. Aynı zamanda tasavvuf tarihi, tasavvufî hayatın, tasavvuf düşünce ve müesseselerin fikrî yapılarını inceleyerek sûfîlerin hayatları ve tarikatları hakkında bilgi vermek de tasavvuf tarihinin ilgi alanına girer. Başlangıçtan günümüze kadar olan Tasavvuf Tarihi, genellikle kabul edilen görüşe göre *zühd*, *tasavvuf* ve *tarikat* dönemi olmak üzere üç döneme ayrılır.

1. *Zühd Dönemi*: Asr-ı saadetle başlayıp, tabiîn ve tebe-i tabiîn devrini ve ilk iki asrı içine alan, tasavvuf kavramının zuhuruna kadar olan dönemdir.
2. *Tasavvuf Dönemi*: Sûfî ve tasavvuf kavramlarının kullanılmaya ve ilk sûfî adlarının duyulmaya başladığı hicrî II. asrın sonundan, tarikatların zuhur ettiği devre kadar olan üç, üç-buçuk asırlık bir dönemdir. Tasavvuf bu dönemde ortaya çıkmış, kurumsal hâline gelmiş ve Cüneyd, Bâyezid,

Nûrî, Hallâc, Ebû Nasr es-Serrâc ve Gazzâlî gibi büyük sûfî ve mutasavvıflar bu dönemde yetişmiştir.

3. *Tarîkat Dönemi* ise Tasavvuf müesseselerinin en güçlüsü olan tarikatların ortaya çıkarak sosyal hayatın bir parçası hâline geldiği milâdî XI. yüzyıldan başlayarak, tasavvufî tefekkürün İbn Arabî gibi büyük temsilcilerinin yetiştiği; zaman zaman medrese-tekke çatışmalarının gündeme geldiği, şiir ve edebiyatta en değerli tasavvufî mahsullerin verildiği, günümüze kadar devam eden dönemdir.

Şimdi sırasıyla bu dönemleri ve temsilcilerini ele almaya çalışalım.¹⁸⁵

5.1. Zühd Dönemi Tasavvuf Düşüncesi

Zühd dönemi diye tanımlanan ve Tasavvufun temelini teşkil eden Hz. Peygamber ve ashabının zühdî hayatının esasları, daha çok kılık kıyafet, yeme-içme, barınma mekânı gibi dünya nimetlerine değer vermemek; zikir ve nafil ibadetle meşgul olmak, ibadet ve tefekkür için تنها yerleri tercih etmek, Allah'a karşı bir teslimiyet ve tevekkül içinde olmak şeklindeki rûhânî ve manevî fiillerle tevhid konusundaki sözler ve duygulardan oluşmaktadır. Tasavvufun esası sayılan zühd, takva ve rûhânî hayatın Hz. Peygamber'in hayatında özellikle yakın çevresindeki sahâbilerde derin izler bıraktığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin hayatında tasavvuf hayatının ilk örnekleri görülür. Bu nedenle tasavvuf üzerine araştırma yapanlar ve ilk kaynaklarını arayanlar, müesseseleşmemiş bir tasavvuf düşüncesini Hz. Peygamber ve sahabe hayatında aramak durumundadırlar.

Hz. Ebû Bekir (r.a), tasavvuf telakkisinde zühd ve takvası ile tasavvufî hayatın ashâb içindeki öncülerinden sayılır. Tasavvufî yapılanmaların en büyüklerinden olan Nakşibendi yolunun ilk mürşidi/önderi rehberi olarak kabul edilir. Nitekim Ebû Bekir Vâsitî; *"Bu ümmet içinde sûfiyâne sözler ilk defa Hz. Ebû Bekir'in*

¹⁸⁵ Yılmaz, *age.*, s. 85.

dilinden dökülmüştür." demiştir. Onun Allah Resulüne malının tamamını getirdiğinde; *"Çoluk çocuğuna ne bıraktın?"* sorusuna: *"Allah'ı ve Rasûlünü bıraktım."* cevabı meşhurdur. Haram mı helal mi olduğu konusunda şüpheli olan şeylerden sakınma konusunda gösterdiği titizlik, ondaki vera/takvanın bir üst derecesi duygusunun yansıması olduğu gibi, tasavvuftaki "helâl lokma" inceliğinin de esasıdır.

H. Ömer (r.a) Hz. Peygamber'in, hakkında: *"Her ümmetin il-hama mazhar (muhaddes) kişileri vardır. Bu ümmetin mukaddesi Ömer'dir."* (Buhari, Fezail 16) buyurarak övdüğü ve *"Hakk Ömer'in dilinden konuşuyor."* hadisiyle yücelttiği, hayatı boyunca asla dünyaya değer vermeyen Hz. Ömer (r.a), halife olduğu zaman bile üstünde on iki yaması bulunan bir hırka ile halka devlet başkanlığı ve halifelik yapmıştır.

H. Osman (r.a), Kur'ân okumaya düşkünlüğü, ağlaması, cömertliği, gece ibadeti, hayâsı ve sabrı sebebiyle sûfilere örnek olmuştur. Harama bakan bir gence; *"Ben senin gözünde zina eseri görüyorum."* diyerek basîretinin keskinliği ve firâsetini hissettirmişti. Allah elçisine en sıkıntılı zamanlarında servetiyle destek olması zühd hayatının önemli simalarındandır.

H. Ali (r.a), büyük tasavvufî yapılanmalardan biri olan Kadiri yolunun başı olarak kabul edilir. Cüneyd gibi büyük sûfilerin hakkında; *"Eğer Hz. Ali savaşlarla meşgul olmasaydı, bu bizim ilmimize dair çok şeyler söylerdi. Çünkü o, Allah'ın kendisine ledünnî ilim verdiği bir kâmil insandı."*¹⁸⁶ dedikleri, Hz. Peygamber'in *"İlim şehrinin kapısı"* diye tanıttığı bir insandı. Bu husûsiyetleriyle Allah Rasûlünün ashâbı içinde ince manalara, latif işaretlere, tevhid, ma'rifet ve iman konusunda veciz ifadeler söyleyen kişiydi.

¹⁸⁶ *Ledünnî ilim*: Allah tarafından öğretilen, susarak ve yaşanarak yani hâl ile öğrenilen ilimdir.

Allah Rasûlü ve hulefâ-i râşidînin hayatında zühhd, takva, sabır, tevekkül, cömertlik, feragat şeklinde yaşandığını gördüğümüz ruhani ve manevî hayatın diğer sahabilerce de benimsendiğini ve en güzel örneklerinin onlar tarafından da yaşandığını görüyoruz. Nitekim önceleri Hz. Peygamber'den dünyalık isteyen hanımları bile, gelen âyetten sonra bundan vazgeçerek züht hayatını benimsemişlerdi.

H. Aişe (r.a.); "Bir defasında giydiğim bir elbise çok hoşuma gitmişti. Halimden bunu fark eden babam Ebû Bekir; "Bilmez misin ki, insan dünya nimetine hayranlık duyunca, o duygudan kurtuluncaya kadar Allah kendisine gadap eder." dedi. Ben de o elbiseyi çıkarıp bir başkasına hediye ettim."

Ashâb-ı suffenin tasavvufî hayatın ilk örneklerini teşkil ettiği, hattâ sûfî ve tasavvuf kelimelerinin suffice kökünden geldiğini ise daha önce belirtmiştik.

Tabiîn Devri Zühhd Hayatına bakıldığında, birkaç örnekle bu dönemi yakından görmek mümkündür. Tasavvuf tabakat kitaplarında 200 kadar tabiîn zahidden bahsedilmektedir. Bunlardan en önemlileri arasında Veysel Karani, Ömer b. Abdulaziz, Herim b. Hayyân, Hasan Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Attâr, Ca'fer-i Sâdık zâhid tabîiler arasında yer almaktadırlar.

Hasan Basrî'nin pek çok tarikatın silsilesinde yer alması ve ilk tasavvufî düşüncenin sahibi sayılması dolayısıyla, tasavvuf tarihinde bir ekol olarak değerlendirilmiştir.

Bu devrin farklı ve renkli diğer siması *Veysel Karanî*'dir. Hz. Peygamber (s.a.v) devrine yetiştiği hâlde O'nunla görüşme şerefine eremediği için sahâbî sayılmayan, fakat Hz Peygamber'in gıyabî iltifatına mazhar olan Veysel'e Hz. Peygamber tarafından bir hırka hediye edildiği rivayet edilir. Veysel, tasavvuf tarihinde Uveysîlik yolunun sembolü olmuştur. *Veysel Karanî*, fakir, zahit, tenhalarda dolaşmayı, ibadet ve riyazeti seven bir kimse olarak anlatılır.

Tabiîn neslinin zühhd ve takva açısından farklı bir siması da Halife *Ömer b. Abdülaziz*'dir. Ömer b. Abdülaziz, Hulefâ-i

râşidinin beşincisi sayıldığı gibi, ikinci asrın müceddidi kabul edilir. Hz. Peygamber (s.a.v); "*Allah Teâlâ, her yüzyılın başında bu ümmetin hatalarını düzelten ve dîni tecdid eden/yeniden canlandıran birini gönderir.*" (Ebû Dâvûd, Melâhim 1.) buyurmuştur. Ömer b. Abdülaziz'in zâhidliği takvası varlık ve saltanat içindeki zahidliği ve adil yönetimi, gerçekten dikkat çekicidir.

Siyâsî tarih açısından Emevîler döneminde başlayıp hicrî II. asrın sonlarına kadar olan dönem, genellikle zühd yaşayışının bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönem, Asr-ı saadetten sonra rûhânî ve manevî hayatın zühd şeklinden tasavvufa dönüşünceye kadar olan hazırlık ya da ikinci zühd dönemidir. Bu dönemde yaşayan âbid ve zâhidler genellikle daha sonraki mutasavvıfların selefleri sayılırlar.

Bu dönemde yaşayan belli başlı zâhidler, başta Ebû Hâşim Sûfî (Ö.150/767) olmak üzere, Dâvud Tâî (Ö.161/777), Râbi-atü'l-Adeviyye (Ö.185/801), Fudayl b. İyâd (Ö.187/802) Şakîk Belhî (Ö.194/809) ve Ma'ruf Kerhî (Ö.200/815) gibi zâhidlerdir. Ebû Hâşim, "sûfî" unvanını ilk kullanan ve ilk tekke inşa eden şahıs olma özelliğine sahiptir.

Tasavvuf ve sûfî kelimeleri, hicrî ikinci asrın yarısından sonra kullanılmaya başlanmıştır. İlk defa tasavvuf tarifi yapan Ma'ruf-u Kerhî de bu asırda yaşayan mutasavvıflardandır.

İlk iki asırda İslâm dünyasında kendine has özellikleriyle karşımıza çıkan zühd mektepleri doğmuştur. Bunlar;

Zühd ve tasavvufu Kur'ân ve sünnet merkezli ele alan *Medine mektebi*,

Hız. Ali'nin devletine başkent yaptığı, Hız. Peygamber'in torunu Hız. Hüseyin'in şehit edildiği, şehadetinden sonra meydana gelen pişmanlık sebebiyle kendilerini ağlamaya, zühd ve ibadete verdikleri ve "Bekkâûn" ve "Tevvâbûn" adıyla anılan *Kûfe mektebi*,

İslâm tasavvufunda siyasetten uzak bir zühdî hayatın merkezi olmuş Hasan Basrî ile anılan, İslâm'da kitap ve sünnete dayalı ehl-i

sünnet anlayışını ilk sistemleştiren zâhid-sûfilerin merkezi olarak anılan *Basra mektebi*,

Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan, Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesi olayında hizmet gören sûfilerin merkezi olan *Horasan mektebi*'dir.¹⁸⁷

5.2. Kurumsallaşma veya Tarikat Dönemi Tasavvuf Düşüncesi

M. IX.-X. Asırlar, tasavvuf tarihinde büyük mutasavvıfların yetiştiği önemli bir dönemdir. Bu asırlar, İslâm siyasi, sosyal ve ilimler tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Abbasî Devleti'nin gelişme dönemi sayılan bu yıllar, Bağdat ve çevresinin bilim merkezi hâline geldiği yıllardır. Muhtelif topluluk ve kabilelerin birbiriyle kaynaşıp tanıştığı ve değişik kültürlerin buluştuğu bir dönemdir. Bâtınîlik ve Karmatîlik gibi bâtil cereyanlar, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik gibi ehl-i sünnet kelâm mezhepleriyle Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik gibi amelî mezhepler ve ardından felsefî cereyanlar hep bu asırlarda ortaya çıkmışlardır. Yine aynı asırlarda Şiiğin belli ölçüde teşkilatlanmış olduğu hesaba katılırsa, bu yüzyıllar hem siyasî, hem toplumsal hem de dinî açıdan son derece hareketli bir dönemdir.

Bu asırlar tasavvufun fıkıh, kelâm ve hadis gibi ilimlerden ayrılıp inkişâf ettiği tekâmül devresidir. İlk tasavvufî eserler bu dönemde kaleme alındığı gibi, ilk tasavvuf kavramları da bu dönemde kullanılıp yaygınlaşmaya başlamıştır. Tasavvuf tahalluk (eğitim) ve tahakkuk (keşf ve ma'rifet) boyutuyla bu dönemde büyük bir gelişme göstermiştir. Bu dönemin mutasavvıfları insan ruhunu tahlil etmekte; ona arız olan hâlleri beyan ederek geçeceği makamlardan bahsetmekte, kalp tasfiye-ve nefis tezkiyesi gibi konuları gündeme getirmektedir. Fena ve baka kavramlarıyla ittihad fikri ilk defa bu asırlarda Hallâc (ö. 309/921) ve Bâyezid (Ö.262/875) gibi mutasavvıflarca ifade edilmiştir.

¹⁸⁷ Yılmaz, *age.*, s. 92 vd.

Kadın mutasavvıf *Râbiatu'l-Adeviyye* ile başlayan sevgi ağırlıklı tasavvufî düşünce Ma'ruf Kerhî ile gelişmiş, H. III. ve IV. asırda tasavvufî telakkilerin ağırlıklı konusu hâline gelmiştir. II. asırda Hasan Basrî ve talebelerince temsil edilen Basra mektebinin hüzn ve korkuya dayalı tasavvuf telakkisi III. asırda artık yavaş yavaş yerini Allah aşkı ve muhabbete bırakmıştır. III. asırda yetişmiş ve eserleriyle daha sonraki dönemleri etkilemiş bulunan Haris Muhâsibî'nin de sevgi üzerine eser yazması veya eserlerinde sevgiye özel bir bölüm ayırması, bu dönem tasavvufunun "sevgi damgası" taşıdığını gösterir.

Hicrî ilk iki asrın zâhid-sûfîleri genellikle Basra, Küfe ve Horasan'dan yetiştikleri hâlde III. ve IV. asrın mutasavvıfları İslâm memleketlerinin hemen her tarafından, tasavvufun değişik boyutlarıyla ön plana çıkıp yetişmişlerdir. Basra, Küfe ve Horasan, tasavvufî canlılığını sürdürürken, Mısır, Nişabur, Şam ve özellikle Bağdat bu asırlarda büyük mutasavvıflar yetiştirmiştir.

Tarikat dönemi XII. asırdan günümüze kadar tasavvuf kurumunun müesseseleştiği dönem kapsar ve büyük tarikat yapılanmalarının ve kurumsal yapıların kurulup faaliyet gösterdiği döneme tekabül eder. Bu dönemde Gazzâlî (1058-1111) tasavvuf tarihinin önemli dönüm noktasıdır. Bu dönemin en önemli tarikatları arasında Bağdat'ta Abdülkadir Geylânî (1077-1166) tarafından kurulan Kadirîlik tarikatı, Basra'da Ahmet Rifaî (1118-1189) tarafından kurulan Rufaîlik tarikatı, Türkistan Bölgesinde Ahmet Yesevî (1093-1167) tarafından kurulan Yesevîlik tarikatı, Maverünnehir bölgesinde Bahaeddin Nakşbend (1318-1389) tarafından kurulan Nakşibendîlik tarikatı, bu dönemin ilk tarikatlarıdır.

XIII. asrın önemli tarikat yapılanmaları içerisinde, Harzemli Şeyh Necmeddin Kübra (1145-1221) tarafından kurulan Kübrevilik, Ebu'n-Necip Sühreverdî (öl.1167) tarafından kurulan Süreverdilik, İbn Arabî (1165-1240) tarafından kurulan Ekberilik, Kuzey Afrika'da Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah Şazilî (1196-1258)'nin kurduğu Şâzelilik, Mısır'da Ahmet b. Ali Bedevî (1199-1276) tarafından kurulan Bedevilik, Mevlânâ Celaleddin Rumî (1207-1273)

tarafından Anadolu'da kurulan Mevlevilik gibi tarikatların ortaya çıkıp geliştiği yıllardır.

XIV ve XV. asrın tarikatlarına bakıldığında, özellikle Anadolu'da Ahi Evran-ı Veli (1171-1261) tarafından kurulan Ahîlik tarikatının ve teşkilatının yayıldığı, Hacı Bayram Veli (1362-1430)'nin kurduğu Bayramilik, Hacı Bektaş Velî (1209-1271)'nin kurduğu Bektaşîlik ve Şeyh Edebâli (1206-1326) gibi mutasavvıfların faaliyetlerini sürdürdükleri görülür. Daha sonraki asırlarda ise İslâm dünyasında tüm tarikatların tarikat faaliyetlerini, kendilerinden sonra gelen temsilcileri tarafından yaygın bir şekilde sürdürdüklerine şahit olunmaktadır. Biz burada tasavvuf tarihinin önemli birkaç mutasavvıfına yer vermek istiyoruz.¹⁸⁸

6. BÜYÜK MUTASAVVIFLAR

6.1. Bâyezid Bistâmî

Hayatı

Bâyezid Bistâmî (800-875) İran'ın kuzey doğusunda, Şahrud vilayetine bağlı Bistam kasabasında doğmuştur. Dedeleri önemli bir mevkide bulunan tanınmış bir aile idi. Ailenin özelliği beşeri münasebetleri iyi, insan sevgisine önem veren ve insanlar arasında sevgiyi yaymaya çalışan bir aile idi. Babası, İsa efendi, Bistam'ın ileri gelenlerindendi. Helal lokmaya özen gösteren, Allah korkusunu daima kalbinde yaşatan, ibadete düşkün bir zat idi. Bâyezid Bistâmî, boyu uzun, beyaz ve zarif yüzlü, seyrek sakallı, ince ciltli bir zat idi. İlk tasavvuf eğitimini Hind'li mutasavvıf Ebû Ali el-Sindî'den almıştır.

Bâyezit Bistami, hayatı boyunca tasavvufi yaşayışı olan herkesten yararlanmaya çalışıyordu. 313 mutasavvıftan istifade ettiği rivayet edilir. Bâyezid Bistâmî Kendini tasavvufa verdikten sonra,

¹⁸⁸ Yılmaz, *age.*, s. 122 vd.

tasavvuf eğitiminde kendini son derece şiddetli zorluklara tabi tutmuştur. On üç yıl boyunca Suriye çöllerinde çok az uyku, yiyecek ve içecek dolaşmıştır.

Hız. Ali'nin torunlarından İmam Câfer-i Sadık'tan iki sene maneviyat dersi almıştır. Câfer-i Sadık, bir süre sonra kendisini, insanları irşad etmek ve eğitmek üzere görevlendirmiştir.

Bâyezid Bistâmî, gençlik yıllarında büyük sıkıntılara ve belalara maruz kalmıştır. O bütün bunlara sabretmiştir. Hatta kendi yaşadığı Bistam köyünden 12 defa kovulmuştur. Bistam halkı onun ölümünden sonra çok büyük bir veli zat olduğunu anlamıştır.

Bâyezid Bistâmî, kendisine yapılan bu kötülüklere rağmen, talebelerine şu nasihatte bulunurdu:

"Müslüman kardeşlerinize saygılı olunuz. Bu çok sevaplı bir iştir. Onlara hürmet etmek ve haklarını korumak çok güzel bir haslettir.

*Müslüman kardeşlerinize kin besleyip onlara karşı saygısızlık etmek büyük günahdır. Böyle davranışlarla kimseye iyilik kapısı açılmamış, iç kimse hayatta başarılı olmamıştır."*¹⁸⁹

Bir keresinde şöyle demişti: *"Bir sûfî, gayesine ancak kör, sağır ve dilsiz kalarak ulaşabilir."* Burada kör olmakla; harama bakmamayı, sağır olmakla; haram ve lüzumsuz şeyler dinlememeyi, dilsiz olmakla; lüzumsuz şeyler konuşmamayı ve kalp kırıcı sözler sarf etmemeyi anlatmak istemiştir. O İslâm'ın emirlerine küçük ve önemsiz bir şey olsa bile, İslâm'ın emir ve yasaklarına harfiyen uyulmasına çok titizlik gösterir en küçük bir sapmayı bile hoş görmezdi.

Bâyezid Bistâmî, **manevî tecrübelerine ayrıntılarıyla anlatan ilk sûfî** olup buna mi'rac/manevi yükseliş adını verir. Bu daha sonra Hallâc, İbn Arabî ve diğer sûfilerce de takip edilmiştir.

¹⁸⁹ Durusoy, Mahmut, *Bâyezid-i Bistâmî*, İstanbul 2008, s. 9 vd.

Tasavvuf Felsefesi ve Şathiye

Sufilerin kendilerinden geçtikten sonra veya bir başka ifade ile kendilerine daldıktan sonra söyledikleri sözlere **şathiye** denir. Şathiye-ler bazen zahirde söylenmeyecek kontrolsüz sözler olup söyleyeni sıkıntıya koyan sözler olabilmektedir. Bu geleneğin kurucusu Bâyezid Bistâmî, şatahât üslubuyla konuşan bir sûfidir. Bu yüzden sözleri bazen kendisi hakkında birtakım endişeler uyandırmıştır. Onun şatahat/taşkın ifadeleri, umumi olarak tasavvufî vecd konuları ve Allah'ta ittihat fikri üzerinde dönüp dolaşır. Bistâmî'nin fikirlerinde ve şatahatında -muhtemelen müşdidinin Hintli olmasından- Hint mistisizminin tesiri görülür. Onun "*Subhânî mâ a'zame şânî*" (Ben kendimi tesbih ederim, benim şânım ne yücedir) "*Leyse fî cübbetî sivallah*" (Cübbe-min içinde Allah'tan başkası yok) sözleri, ilk vahdet-i vücûd teren-nümleri sayılabilir.

Bâyezid fenaya erişini şöyle anlatır: "*Beni bir kerre, Karşısı-na aldı ve dedi ki: "Ey Bâyezid, halk Beni görmek istiyor."* Ben de dedim ki: "*Öyleyse beni vahdaniyetinle süsle, benliğini giydir, ahadiyyete erdir. Halk Senin sıfatlarını görünce Seni gördük desinler. O zaman Sen, Sen olursun, ben ise orada bulunmam."*

Bâyezid bu sözleriyle "*fena fillâh*"/*Allah'ta yok olma* ile benlikten geçmeyi manevî sekr/sarhoşluk hâlini anlatmaktadır. Bâyezid, tasavvuf kavramlarına "sekr" kavramını kazandırmış ve bu kavram muhabbet ve aşk kelimelerinin yanında önemli bir yer tutmuştur.¹⁹⁰

6.2. Cüneyd Bağdadî

Hayatı

Cüneyd Bağdadî (öl.909), kelam, fıkıh ve ahlâk konularında çok iyi tahsil görmüş ve tüm tasavvuf ve tarîkatlarda tasavvuf önderi olarak kabul görmüştür. Cüneyd Bağdadî, tasavvuf bilgisini

¹⁹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 126; Ülken, *age.*, s. 103; Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara, trsz., s. 92; Eraydın, *age.*, s.73.

Hız. Ali'ye borçlu olduğunu söyleyen ilk sûfidir. Çünkü o hem za-hirî ve hem de Bâtınî bilgi hazinelerine sahipti.

Cüneyd Bağdadî tasavvufî ma'rifetin/bilginin Kur'an ve Ha-dislerle sınırlandırılması gerektiğini açıkta ifade etmiştir. Onun ta-savvuf düşüncesinin ana merkezinde dinin emir ve yasakları vardır. Din ile mükemmel bir uyum içinde olan mutasavvıfın sağ elinde Kur'an sol elinde sünnetle yürüyen kimse hakiki tarikat yolcusu olabilir. Ona göre insanlara açık tam emin yol; Hız. Peygamber'in açtığı yoldur, zira doğru ve güvenilir bilgi, Allah tarafından Kur'an'da vahyedilen ve Hız. Peygamber tarafından beyan edilen bilgidir.

Tasavvuf Felsefesi

Cüneyd Bağdadî'nin tasavvufunun hareket noktası, Allah'ın insanla onu yaratmadan önce aktettiği/söz verdiği *ilahi misak/söz, yemindir*. İnsanın fikrî ve ruhî gayesi, zamanda yaratılışından önce zihn-i ilahide bir fikir olması hasebiyle kendi özünü ve kendi özüy-le Allah'ın zâtı arasındaki hudutsuz farkı tedricen kavrayışında yatar. Ezelinin zamana bağlı olandan ayrı tutulması Cüneyd'e göre Allah'ın birliğini doğru tanımanın, hatta Allah hakkında her gerçek bilginin alametidir.

Cüneyd, sahip olduğu sistematik kafa yapısı sebebiyle, ta-savvufun esaslarını yaymış ve geniş bir etki alanı oluşturarak, tesi-rini asırlar boyu sürdürmüştür. Cüneyd tasavvufu; *"Hakk'ın seni senden öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir."* diye tanımlarken insanın nefsini ıslaha etmesi ve Hakk ile ve Hakk'ın iradesiyle ha-reket etmesi anlamını kastetmektedir. Bir başka tarifinde Cüneyd: *"Tasavvuf insanlara uymamak için kalbi tasfiyedir."* der. Tabiî ahlâk ile yaşamak, beşerî sıfatları söndürmek, nefsi dâvalardan sakındırmak, ruhani sıfatları benimsemektir. O Allah'a kulluğu, bir insanın her şeyin Allah'a ait olduğunu ve O'nun tüm vücut ve mevcutların nedeni olduğunu ve onların yalnız O'na döneceğinin bilincine vardığı durum olarak tanımlar.

Cüneyd, tasavvuf kavramlarından tevhid konusunda söz söyleyen sûfilerin ilklerindendir. "Tevhid kadîm ile hadisin arasını tefrik etmektir. Allah'ın ezeliyet sıfatında tek olduğunu; O'nun fiilini işleyen hiçbir şeyin mevcut olmadığını bilip ikrar etmektir. *"En şerefli ve en yüce meclis, tevhid meydanında düşünerek yapılan meclistir."* Tevhid yakînden ibarettir. Yani, halkın harekât ve sekenâtının, şerîki bulunmayan Allah'ın fiili olduğunu bilmesidir. Bunu yapan Allah'ı tevhid etmiş olur. Tevhid bilgisi, tevhidin vücuduna zıttır. Tevhidin vücudu bilgisinden farklıdır, derken vecd ve cem' hâlinde Allah'tan başka bir şey görmemek, sahv ve fark hâlinde ise âlemi Allah, saymamak anlayışını ifade etmektedir. Cüneyd'in tevhid konusundaki fikirleri Bayezid ve Hallâc'inkilerden farklı bir konumdadır.

Cüneyd, tasavvufta şükür ilkesi yerine sabır ilkesini savunmuştur. Sabır; kişinin Allah'la ilişkisinde maneviyatının kuvvetli oluşuna delalet eder, der.¹⁹¹

6.3. Hallâc

Hayatı

Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Mansur el Hallâc (öl. 921), İran'da Şiraz'ın kuzeydoğusunda Bezda yakınlarındaki et-Tur'da dünyaya geldi. Büyük babasının Zerdüş dinine mensup, daha sonra Müslüman olmuş yün ve pamuk atıcısı "Hallâc" idi. Hallâc kendisi de bizzat bu mesleği icra etmiştir. Bundan dolayı da bu lakabı almıştır. Genç yaşta baba mesleğini icra etmek için Vasit'a geldiğinde tasavvufî hayatla burada tanışır. Üç mürşide hizmet eden Hallâc, üçünden de farklı alanlarda bilgi edinir. Birincisi, kendisinden Kur'an ve Hadis öğrendiği, hikmet ve tasavvufun hakikatinin ne olduğunu kavradığı şahis Sehl Tüsterî (öl. 896)'dir. İkincisi, kızıyla evlendiği, Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnete sıkıca bağlanmanın önemini, tevbenin zarureti ve manevî hallere itibar etmemek gerektiğini kendisinden öğrendiği Amr el-Mekkî (öl 909)'dir.

¹⁹¹ Kuşeyrî, *age.*, s. 139; Ülken, *age.*, s. 103; Altıntaş, *age.*, s. 100; Eraydın, *age.*, s. 77.

Üçüncüsü ise kendisine 20 yıl hizmet ettiği ve tasavvufî tecrübenin temelini teşkil edecek bilgileri öğrendiği Cüneyd-i Bağdâdî'dir.

Hallâc, 895 yılında hocasından ayrılarak kendi yolunu çizer ve diğer sûfilerden ayrılır. Diğer mutasavvıfların ona itimadı kalmamıştır. Zira hareketleri, onu umum Müslümanlardan ayırmaktadır. Sûfî elbisesini tamamen terk eden ve askerlerin "kaba" adını verdiği bir tür elbise veya murakka giyer. 895'ten 898'e kadar Tüster'de inzivaya çekilir. 898'den sonra seyahate çıkar. Hallâc, 898-902 yılları arasında Horasan'da dolaşır. Bir müddet Ahvâz'da kalır. Orada büyük itibar görür. Sonra Irak'a geçer. Fars ülkesine gider, fakat Kum'dan kendisini çıkarırlar. Hallâc 903'te ikinci defa hacca gider. Sonra Bağdad'a gelir. Gayr-i Müslimlere vaaz etmek üzere Hindistan ve Doğu Türkistan'a seyahat eder. 904-906 yıllarında buralarda vaaz eder ve kastlardan pek çok kimse onun telkiniyle Müslüman olur. Bugün bile, o Müslümanlara 'mansûri' denildiği rivayet edilir.

Şahsiyeti

Hallâc'ın görüşleri, sünnetle derunî tecrübenin mutlak bir uyum hâlinde olması doğrultusundadır. Vaazlarında daima Kur'an'a uymayı, çok sıkı bir riyazet yapmayı, ruha sinmiş bir ibadet anlayışına sahip olmayı, devamlı tövbekâr olmayı ve durmaksızın Allah'ı aramayı bildirir. Konuşmalarında en tanınmış ve en sahih hadislerle müracaat ederdi.

Hallâc, her kesimden insanlara hitâb etmiştir. Her kesime, onlar gibi giyinerek gitmiş ve onlar gibi konuşarak hitap etmiştir. Bunun içindir ki zaman zaman sözlerini anlamakta zorluk çekilirdi. Mutezili mezhebinden olanlara mutezili gibi, Sünni mezhebinden olanlara Sünni gibi konuştuğu söylenir. Bu sebeptendir ki Karmati propagandası yaptığı iddia edilir. Gerçekte Hallâc, Hz. Ali sempatanıdır. Mehdi gibi Hz. İsa'nın da döneceğini savunur. Ancak sünnete de sadık kalmayı istediği bilinir. Mevcut iktidara itaati emrederdi. Kalpleri kazanmaya çalışır, herkesin kulluk görevlerini yapması gerektiğini savunurdu.

Hallâc 906-908 yıllarında Mekke'de yalnız kalır. Orada takip ettiği tasavvufî yolun ve görevin tam şuuruna sahip olur. Allah'a kavuşmanın tezahürleri belirir: Arafat'ta şöyle niyaz eder:

"Ey vecde ulaşanların kılavuzu Allah! Ey Sultan! Ben Seni her şeyin üzerinde olarak tanıyorum. Ben seni "subhanallah" diyenlerin üzerinde tesbih ediyorum. "Allah'tan başka Allah yok" diyenlerin üstünde kabul ediyorum, Seni idrak edenlerin idraklerinin üstündesin diyorum. Ey Rabbim, Sana lazım gelen şükürü yapmakta benim aciz olduğumu biliyorsun; öyle ise bana uygun gelen şükürü benim için Sen kendine yap. İşte bu hakiki şükürdür."

Mekke'de bulunduğu sırada müridi Şakir'e **"Kâbeni yık!"** diye yazmıştı. Bunun anlamı; "Hayatını benim yaptığım gibi İslâm uğruna kurban et!" demekti. Nefsini terbiye et, kalbine yerleştirdiğin putları kır demekti. Hâlbuki bu fikirleri ile daha sonra Kâbe'nin ve Mekke'nin imhasını savunuyor diye suçlanacaktı.

Hallâc 908'de Bağdat'a geri gelir. Her yerde açık vaaz eder. Herkese hitap eder ve pek çok kimse onun yoluna girer. Allah'a kavuştuğunu ilan eden konuşmalarıyla halkı cezbeder. Hallâc, daha Cüneyd-i Bağdadi'nin meclisinde iken gösterdiği farklı olma hâlini, daha sonra devam ettirdiği ve alışılmışın dışında birtakım fikirler ileri sürdüğü için takibe uğradı. Bazı fikirlerinden dolayı muhalefet görmüştür. Hallâc'ın fikirlerine Sünni inancı sarstığı gerekçesiyle siyasi iktidar, kendini peygamberlere eş tuttuğundan, mucizeler gösterdiğinden ve Allah adına konuştuğu ile suçlayan fukaha, önceleri yanında olup sonra gaip imamın öldüğünü, Hz. İsa'dan başka Mehdî'nin olmadığını söyleyince kendisine cephe alan Şiîler ve İmamîlerin yanı sıra, havassa ait sırları ifşa ettiğini söyleyen eski arkadaşlarından bir kısmı da kendisine muhalefet etmiştir. Böylece Hallâc, zındıklıkla suçlanır ve uzun muhakemeler sonucu verilen öldürölme kararıyla 25 Mart 922 tarihinde kafası uçurularak öldürölldü ve cesedi yakıldı. Hallâc'ın bu şekilde bir sonla karşılaşması bir kısım tasavvuf çevrelerinde veliliğin miracı olarak değeriendi-

rilmiştir. Feridüddin Attâr, Hallâc'ın şehitliğini tasavvufun zirvesi olarak kabul edenlerden biridir.¹⁹²

Tasavvuf Felsefesi

Hallâc, Allah ile insan arasında yakın bir münasebetin olduğu kanaatindedir. Bu sebeple onun gayesi, ilahi birliği yaşamaktır.

“Ey Bir'im, Allah'ın bir olduğunu bana söyleterek beni bir kıl. Çünkü (bunun haricinde) hiçbir beşerî yol O'na götürmez. Ene'l-Hak, Hak Hak için bir haktır. Bir defa O'nun cevherinden kuşanunca artık ayrılık yoktur.” Burada Hallâc'a ait bir yol ve metot görülmüyor. Allah, insan için imkânsız olan birliği onda (insanda) gerçekleştiriyor. Bu yol aşk yoludur; çünkü Allah aşktır ve insanı kendi suretinde yaratmıştır. Kendi sevgisini dünyada göstermek için insanla kendisi arasında bu sevgiyi koymuştur.¹⁹³

Hallâc'a göre Allah kâinatı aşkla yaratır. Hallâc Allah'ın bu sevgisinin bir nişanesi olarak bir hadisten söz eder: “Allah insanı kendi suretinde yarattı.” Bu hadis, insanın ve kâinatın yaratılışındaki ilk esasen aşk olduğuna bir delildir. Hallâc'ın düşüncelerinde, Allah muhabbetir, muhabbet Allah'ın özünün özüdür. Ezelde Allah kendi sıfatlarında kendini temaşa etmiş ve onlar içinde en önemli olanını seçmiştir. Bu, Aşktır ve O, insanı yaratarak bu sıfatını görünür kılmak istemiştir. Buna bağlı olarak ezelde Allah'la insan arasında akdedilen misak (A'raf 7/172) karşılıklı sevgi anlaşmasıdır.¹⁹⁴

Hallâc'ın fikirlerine göre Hz. İsa, ilâhi “Kün”/Ol! emrinin bir ürünüdür ve veliliğin modelidir. Hz. İsa mehdidir; bir gün gelecek yerde ve gökte birer tane tahtı olacaktır.

Hallâc'a göre âhirette iyi ameller işleyen avam/sıradan insanlar için hissi bir mükâfat vardır. Havas/olgun insanlar için ise Cemalullah söz konusudur; bu husus, kesikli olarak gerçekleşecektir

¹⁹² Öztürk, Y. Nuri, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1996, 67.

¹⁹³ Öztürk, *age.*, s. 133.

¹⁹⁴ Aluntaş, *age.*, s. 102.

çünkü kesiksiz müşahade mümkün değildir. Allah'ın nurunun yayılması havassı hayran bırakır, kendilerinden geçirir, ta ki bu zevk devam etmesin ve onlar bırakmasınlar. Allah'ın nuruyla tekrar kendilerine gelince, gene zevk almaya devam ederler.

İnsan Anlayışı

Hallâc'a göre, insan iki cepheli bir kalptir; biri şeytani -ki maddeye eğilimlidir- diğeri ilahi -ki ruhtur- ve Allah'a yönelmiştir. Çünkü O'nun suretindedir. Tasavvufî yol; şehvânî isteklerden temizleyerek onu tamamen ruh kılacak şekilde kalbi temizlemektir. Kalbin bu tasfiyesi, şu hususları gerçekleştirmekle mümkün olur. Önce şeriata sımsıkı bir bağlılık gerektir, bu insana gerçek hürriyeti sağlar. *"Hürriyeti isteyen, itaati bulmaya yönelsin."* der Hallâc. *"Salık itaatin bütün şartlarını yerine getirince hür olur ve itaatin emirlerini engel ve yorgunluk olmaksızın yerine getirir. Bu hâl, peygamberlerin ve sıddıkların hâlidir."* *"Allah, bizi şeriatın ahlâki gereklerinden muaf tutacak herhangi bir manevî kolaylık ve Celâl'inden gafil tutacak bir durum, ne de davetinden ayıracak bir imtiyaz vermez."*

Allah, veli kulunun Kur'an'ın emirlerini tatbiki devam etmesini ister. Böylece veli, ibadetlerden muaf görülmemektedir. Sadece ibadet kâfi değil, aynı zamanda vera¹⁹⁵ da bulunmalıdır. Nafile ibadatlara devam edilmelidir. Kalbi Allah'ın koyduğu imanla dolu bir kimse için, Kur'an onu temsil eden bir işaret, imanı onu koruyan bir siper, tefekkür onun için yakan bir alev olur; abdesti bir tövbe, ibâdeti güzellikler neşreden bir koku niteliğindedir. Onun bedeninin sıhhati, salih amelleri, kendisini kötülüklerden ve günahlardan koruyan sığınağı da vera'dır. O âhiret için hareket eder, Allah'tan korkar ve daima Allah'ın huzurunda olduğunu hatırlar ve çıkarmaz.

¹⁹⁵ Vera: Allah korkusu ve haramlardan kaçınma konusunda ileri derecede titizlik göstermek.

Tasavvufî Terbiye Metodu

Hallâc'a göre hakikatlere ulaşmak için vesilelerden kopmak gerekir. Vesilelerden hakikatlere oradan da Hakk'a yönelmelidir; önemli olan budur.

Hallâc'ın tasavvuf tasfiye metodunda, Allah'a ulaşmak isteyen insan dünyayı arkasına almalıdır. Allah'a teslim olan rızık peşine düşmez. Hallâc'a göre, iki türlü rızık vardır: Dünya rızık, var olmak, zevk almak, sonra istemek ve varlığını sürdürmektir. Âhîret rızık ise, Allah'a geri dönmek ve O'nun tarafından kabul edilmektir. Allah'a dönmek, şehvî olan her şeyi terk etmektir. O sadece Allah'ı bilmelidir.

Hallâc'a göre manevî seyirde ulaşılan hâllere itibar etmemek gerekir. Hallâc, "vecdde, vecde getireni görmek gerektir" der. Tevekkülde kalmak yerine onu terk etmek ve Allah'ı bulmak lazımdır. Hâller fevkalade bir durum olmadığından, hemen uzaklaşması gereken anlardır. Esas mesele Allah'a ulaşmaktır.

Aşk Yolu

Hallâc, Rabia tarafından açılan yolda yürür; bu yol aşk yoludur. Allah'la insan arasındaki sevgiyi ifadede kullanılan aşk kelimesi, sonraları muhabbetle yer değiştirmiştir. Hallâc ikisini de kullanır, muhabbet aşk'a giderken bir dönemi teşkil eder. Aşk, insanı Allah'la birleştirir. Hakiki aşk, sıfatların değişmesidir (tebadül's-sıfat). Beşeri sıfatlardan soyulmak ve Allah'ın verdiği hüviyete girmektir. Bunu delillendirmek için Hallâc, meşhur kudsi hadisi zikreder:

*"Kulum bana nâfile ibadetlerle yaklaşır; öyle ki Ben onu se-
verim. Ben onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü ve
konuşan dili olurum. Artık o, Benimle duyar, Benimle görür
ve Benimle konuşur."*

Cüneyd ve diğer sûfiler gibi Hallâc da aşkın, sevenin sıfatlarından sıyrılması ve sevilenin sıfatlarıyla bezenmesiyle gerçekleş-

ceğine inanır. Sadece aşkın gerçekleştirebileceği psikolojik bir birleşme söz konusudur. Böylece seven ve sevilen her ikisi şuur planında bir şahsı meydana getirirler.

Hallâc, insanın tevhid kelimesini söylemekle Allah'ı gerçek mânâda birlediğine kâni değildir. Bunun gerçekleşebilmesi için Allah'ın müdahalesini şart koşar. Hakiki birlemenin (tevhidin), istediği kullarda, onların ağzından Allah tarafından yapılan tevhid olduğunu kabul eder.¹⁹⁶

6.4. Muhyiddin İbn Arabî

Hayatı

Muhyiddin İbn Arabî (1165-1240), 1165'te İspanya'nın Mürsiye şehrinde doğmuştur. İbn Arabî, dindar bir aileden geliyordu. Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu bir devlet idaresinde, felsefenin parıltılar kaydettiği bir ortamda yaşamıştır. İbn Arabî, İbn Tufeyl öldüğü zaman 28, İbn Rüşd öldüğü zaman 45 yaşındadır.

İbn Arabî, Kurtuba, İşbiliye ve Lizbon'da okudu. Ebu Bekir İbn Halef, İbn Zerkûn ve Ebû Muhammed Abdullah el-İşbilî'den ders aldı. 1194'ten itibaren 30 yıl sürecek bir seyahate çıktı. Kuzey Afrika'yı dolaşan İbn Arabî, Tunus'tan Merakeş'e geçti. İbn Rüşd'ün cenazesinde bulundu. 1202'de Mağrib'i tamamen terk etti. Aynı yıl hacca gitti. Mısır'dan geçti. Daha sonra Kudüs ve Mekte'ye gitti. 1218'de Anadolu'ya, Konya'ya geldi. Sonra Halep, Musul (burada Tenezzülât-ı Mevsilîyye adlı eseri yazdı) ve Bağdat'a gitti ve nihayet Şam'da kaldı. Halkla yaptığı sohbet toplantılarında, vaaz ve irşad faaliyetlerindeki ağır ve nükteli bir ifade ile ortaya atılan müteâl hikmet ve hakikat bahisleri halkın zihnini karıştırdı. Ona delâlet/sapıklık, küfür ve zındıklık/dinsizlik isnad edildi. 1240'ta Şam'da öldü.

¹⁹⁶ Eraydın, *age.*, s. 252; Altıntaş, *age.*, s. 100; Kılıç, *age.*, s. 44.

İbn Arabî hakkında araştırma ve inceleme yapanlar, eserlerinin sayısının pek çok olduğunu söylerler. Kendisi bu sayıyı 289 olarak ifade eder.

Eserlerinin en tanınmışları:

el-Futûhât-'i-Mekkiyye,

Fusûsu'l-Hikem,

Tercümânü'l-Eşvâk.

İbn Arabî'den söz edilirken hemen tasavvufun onunla kazandığı felsefî çehre akla gelir. Bunun için onun tasavvufu, felsefî ve monist bir tasavvufî sistemdir. İbn Arabî'nin böyle bir düşünce tarzını benimsemesinde kendisine etki eden birtakım düşünce akımlarının etkisi olduğu muhakkaktır. Bunlardan birinin Yeni Eflatuncu tesirin olduğu bilinmektedir. Yeni Eflatuncu sistemde mistik bir düşünceye ve böylesi bir hayata önceden bir hazırlık söz konusudur. Çünkü zorunlu varlık olarak var olan varlıklar, tabiatları icabı Allah'a yönelmişler, ona ulaşmaya şevk duymaktadırlar.¹⁹⁷

Vahdet-i Vücûd Öğretisi

İbn Arabî'nin fikriyatının esası, varoluşçu tek gerçekçilik (monizm) dir. İbn Arabî, *Vahdet-i Vücûd* telâkkisini, İskenderiye mektebinin nazariyelerine istinad eden felsefî bir sistemin devamı olmaktan ziyade, İslâm dininin aslında olan ve onun akidelere/inanç esaslarına bağlı bir hakikat olarak açıklar. Bazı *muhkem* ve *müteşabih* Kur'an ayetlerini, Bâtîni manaları ve hakikat lisaniyla tefsir ederek bütün varlığın tek ve eşsiz *Vücûd-ı Mutlak'tan* geldiğini, her an Mutlak Zât'ın değişik tecellileriyle yok olmakta ve yeniden benzerlerinin yaratılmakta bulunduğunu anlatır. Ona göre, *Mutlak Zâtta* bilkuvve mevcut olan kudret ve nispetlerin bilfiil zuhur âlemine çıkması eşya ve kâinat suretinde açığa vurmuştur, ilk ve son, açık ve gizli odur. O'ndan başka varlık yoktur. Eşya ve

¹⁹⁷ Fraydın, *age.*, s. 261; Altıntaş, *age.*, s. 117.

kâinat, Allah'ın zahiri; Allah eşya ve kâinatın Bâtını ve ruhu mesa-besindedir. Yaratan, yaratılan, hâlık, mahlûk hep odur; çünkü vücut bir'dir.

İbn Arabî'ye göre, âlem mevhumdur/gerçek varlığı yoktur. Bu ise hayâlin manasıdır. Tabiatıta meydana gelen şey ondan başka değildir. Âlem denilen varlık, *ayân-ı sabite* suretlerinde Hakk'ın belirmesinden başka bir şey değildir.

İbn Arabî'ye göre varlığın kaynağı ve mutlak varlık, yüce Allah'tır. Mutlak varlık olması itibariyle *vücut* ve *varlık* Allah'ta birdir. Bütün varlıklar ondan başladığı gibi yine ona dönerler. Âlemin varlığı, izafî bir varlıktır. Âlem ezeli olarak mevcut ve geçici olarak namevcuttur. Yani, Allah'ın bilgisinde ezelden beri mevcut olması itibariyle âlem mevcut, varlığıyla Allah'ın dışında olması itibariyle namevcuttur. Allah varlığı itibariyle *Vâcubü'l-Vücûd* ve akıl üstüdür. Bu iki husus hakikatin iki cephesidir. Hak halka benzer. Ancak, Allah'la birleşmiş varlık yoktur; burada söz konusu olan, mevcut olay hakkında şuur sahibi olmaktır. Allah'ın ezeliliği ve kıdemi vardır. Bu yönden O, *Evvel* ve *Âhîrdir*, *Zâhir* ve *Bâtın'dır*. Âlemin kendi yokluğumuzla bâtinî ve varlığımızla zahirî olduğunu anlayabilmemiz için *gayb* ve *şehâdet* âlemlerini yaratmıştır.

Âlemin meydana gelmesinde yaratıcı prensip, âlemin akli ve *İlk Akıl* olan *Hakikati Muhammediyye'dir*. Bu, en yüksek ifadesini *İnsan-ı Kâmil'de* bulur.²⁷⁸ İnsan-ı kâmil hakikatin küçük bir mîsâlidir. İnsan-ı kâmil aynı zamanda *Âlem-i Suğra* (küçük Âlem)'dir; böyle olması itibariyle de *Âlem-i Kebîr'in* (büyük âlem) sıfatlarını yansıtır. Hakikat-ı Muhammedîye'nin kâinatın yaratıcı prensibi olması gibi, insan-i kâmil de kâinatın sebebidir. Âlem, insan-ı kâmil için yaratılmıştır; çünkü yalnız o, Allah'ı sever, O da onu sever. İnsan Allah katında, bakan bir gözdeki bebek gibidir.¹⁹⁸

Şimdi, İbn Arabî'nin düşünce sistemindeki vahdet-i vücûd anlayışının hâkim fikrî unsurlarını daha yakından ele almaya çalışalım.

¹⁹⁸ Alıntaş, *age.*, s. 123.

Sufîlere göre, zâtıyla kâim olan varlık birdir. O da Allah'ın varlığıdır. Bu vücûd, vâcib, kadîm ve ezelîdir. Artma, bölünme ve değişme kabul etmez. Onun şekli, sureti de yoktur. Buna mutlak vücûd denir ki, sırf ve hâlis varlık demektir. Hakk'ın vücûdu, yaratılmışlara nispetle bir ayna gibidir, bütün eşya onda görünür. Veya Allah, zâtıyla değil fiil ve sıfatları, haysiyetiyle bütün eşyada değişmeksizin görünür. Bu itibarla, eşya ona ayna olur. Artma ve çoğalma, vücudun görünüşlerinde (teayyunât) olup, kendisi bunlardan münezzehtir/uzaktır. Nitekim güneş ışığı bir olduğu hâlde, muhtelif renkli camlara vurduğu zaman, çeşitli renklerde görünür. Bu aynı vahid, görünüş ve kayıtları dırmalardan sıyrılmakla, yani mutlak oluşu ile Hakk'tır, ortaya çıkmalarıyla (teayyunâtıyla) yaratılmıştır ve âlemdir. Şu hâlde, âlem, Hakk'ın görünüşü (zahiri) ve Hakk, âlemin bâtınıdır. Vücudu, vücûd olmak dolayısıyla kimse bilemez. Bilinecek olan şey vücûd ile kâim olan suretlerdir. Allah'ın, zâtını görünüşlerden ayırarak bilmek imkânsızdır. Fakat tecellî haysiyetiyle bilmek mümkündür. Yaratılmışlar birtakım itibarî ve fanî şekillerden ibarettir. Bunların ortaya çıkışı akla ve hislere göredir. Eşyanın hakikatleri Hakk'ın varlığıyla sabittir. Ve asılları yoktur. Eşya aslında hayâl ve serap gibidir. Yaratılmışlar var olmazdan önce ancak Allah'ın zâtı vardı. Şimdi de onunla bir şey yoktur. İlâhî kemâllerin kendini göstermesi için noksanlıkların varlığına ihtiyaç vardır.

İbn Arabî'ye göre İlâhî isim ve sıfatların, zâta ait işlerin ilâhî ilimde suretleri vardır. Çünkü Allah, zâtını, sıfat ve isimlerini bilir. İlâhî zât muayyen nispette ve hususî görünüşte, bu suretlerde tecellî etmiştir. Bunlara *a'yân-ı sabite* denir.

İbn Arabî'ye göre çok olan Allah'ın isim ve sıfatları zâtın mertebeleridir. Vücûd, bu isimler ve sıfatlar itibariyle birçok suretlerde tecellî eder. İsim zât ile isimlendirilenin aynı, hususî mânâ itibariyle gayrıdır. Sıfat, ismin bâtını olup meydana çıkınca isimle oluşur. İsim de sıfatın zahiridir. Zât sıfatın bâtını ve sıfat zâtın görünüşüdür. Yine isim, eşyanın bâtını; eşya da ismin zahiridir.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Afifi, Ebu'l-A'la, *Tasavvuf*, çev.: H.İ. Kaçar, M. Sülün, İstanbul 1996, s. 11; Altıntaş, *age.*, s. 127.

Varlık Mertebeleri

İbn Arabî'nin düşünce sisteminde varlık birdir. Âlem o varlığın bir tecellî sahasıdır. Yalnız bu tecellîde bir ortaya çıkış (*teayyun*) dereceleri ve iniş (*tenezzül*) mertebeleri vardır ki bu derece ve mertebelerden geçerek tecellî hâsıl olur. Buna *tenezzûlat-ı sitte* denir. Bunlar da şunlardır:

1. **Lâ Taayyun Mertebesi:** Bu mertebe sırf zât mertebesidir. Vücûd her kayıttan uzaktır. Bu, aynı zamanda *Zât* ve *Ehadiyet* mertebesidir. Allah bu mertebede bilinmediğinden, bu mertebeye *gayb-ı mutlak*, *gaybu'l-gayb* de denilir. Burada Allah'ın adı "*Ehad*"dır. Bu mertebede zât-ı ulûhiyette bütün isimler ve sıfatlar yok olmuştur. Bu sebeple, burada bütün nispet ve şuûnlar sırf zâtın aynıdırlar.
2. **İlk Taayyun Mertebesi:** Allah bu mertebede zâtını, sıfatlarını ve bütün mevcutlarını birbirinden ayırmaksızın bilir. Bu mertebeye şu adlar verilir: *Vahdet*, *Hakikat-ı Muhammediyye*, *Vahdet-i Mutlaka*, *Mertebe-i Hüviyyet*, *İlm-i Mutlak*.
3. **İkinci Taayyun Mertebesi:** Bu mertebede Allah zâtını, sıfatlarını ve bütün mevcutlarını birbirinden ayırarak bilir, İlim suretleri birbirine ayrılık gösterdiklerinden ve suretler ilâhî sıfatların suretleri olduklarından, bunlara *vahidiyet*, *hakikat-ı insaniyye*, *ayan-ı sabite* denir. Bu suretler mümkünlerin hakikatleri ve dayanaklarıdır.
4. **Ruhlar Âlemi Mertebesi:** Bu, Mutlak Zât'ın bir derece daha latifliğini kaybetmesinden ibarettir. Burada her bir ruh, kendisini, kendi mislini ve kendinin başlangıcı olan Hakk'ı kavramıştır.
5. **Misâl Âlemi:** Bu parçalanmayı ve ayrılmayı kabul etmeyen lâtif mürekkeb/bileşik eşyalardan ibarettir. Ruhlar âleminde bulunan her ferdin, cisimler âleminde bürüneceği suretin benzeri bu âlemde meydana çıkar. Bunları muhayyile kuvveti kavradığı için bu âleme *hayâl âlemi* de denir.

6. Şehâdet Âlemi: Bu mertebe cisimler âlemi olup, parçalanmayı ve ayrılmayı kabul eden kesif ve karmaşık eşyadan ibarettir.

7. Mertebe-i Camia: Diğer bütün mertebeleri kendinde toplar ki bu da insandır. İnsan nur ve maddeye ait bütün mertebeleri kendinde toplar.

Zuhur mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe, *Lâ teayyün* mertebesi dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar. Cismanî ve ruhanî, vahdet ve vahidiyet mertebesinin cümlesini kendisinde toplayan en hayırlı tecelli en son örtü insandır. Her mertebe bir ilâhî ismin mazharı olmasına karşın insan-i kâmil mertebesi “ilâhî suret” üzere yaratıldığından, bütün isimleri bir araya getiren Allah isminin mazharıdır. Bu sebeptir ki insan, hakkın bütün isim ve sıfatlarıyla tam olarak tecelli edebileceği bir ayna mesabesindedir. Zuhûra tecelli, en mükemmel şekilde İnsan-ı kâmil’de gerçekleşmiştir. İbn Arabî’ye göre İnsan-ı kâmil, aynı zamanda âlemin ruhu, illeti ve sebebidir. Allah ismi, hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise insan-ı kâmil mertebesi de taayyün olarak en sonra olmasına rağmen, hakikatte bütün mertebelerin üstündedir.

İbn Arabî’nin *vahdet-i vücûd* öğretisine Allah-âlem münasebeti açısından bakıldığında, yalnız Allah’ın varlığı kabul edildiğine ve âlem Allah’ın sıfatlarının bir tecellîsinden ibaret olduğuna göre, âlemin varlığı Allah ile kâimdir. Âlem, gölge ve hayâlden ibarettir. İbn Arabî’ye göre vücûd birdir dedikten sonra, onun ancak vehim ve hayalde veya his ve akılda gölgesi olabilir. Şu hâlde âlem duyulara göre hakikî, basiret nazarına göre hayalîdir. Sufilere göre eşyanın hakikati vardır ve bu da onlarda tecellî eden Allah’ın varlığından ibarettir.²⁰⁰

Vahdet-i Şuhûd Öğretisi ve İmam-ı Rabbânî

İbn Arabî’nin *Vahdet-i Vücûd* öğretisine karşı çıkıp, *Vahdet-i Şuhûd* öğretisi geliştiren mutasavvıf İmam-ı Rabbânî

²⁰⁰ Kılıç, Mahmut E., “İbn Arabî” mad., TDVİA., İstanbul 1999, C.XX, (493-533) s. 501.

(1563-1624) olmuştur. Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu olan İmam-ı Rabbânî, Hindistan'ın Doğu Pencap bölgesinin Sirhind şehrindendir. Yaşadığı dönemde ve bölgede İslâm'a sokulmak istenen yanlış inanç ve uygulamalar karşısında yakınlarına, tanıdıklarına ve öğrencilerine yazdığı mektuplarla ve verdiği mücadele ile bilinir.

İmam-ı Rabbânî *vahdet-i vücûd* öğretisine karşı çıkarak *vahdet-i şuhûd* öğretisini geliştirmiştir. İmam-ı Rabbanî, müridin ilâhî varlık içinde erimesine karşı çıkmış, Allah ve âlem; Allah ve insan ikiliğinin devam ettiğini müdafaa etmiştir. Yani, âlem Allah'tan ayrıdır ve hakikidir. Ona göre, yüce Allah'ın bu âlemde sözü edilen şekilde hiçbir münasebeti yoktur. Yüce Allah, her şeyi ihatası ve yakınlığı zâtı ile değil ilmi iledir. Allah kemmiyetsiz ve keyfiyetsiz olduğu hâlde, âlem baştanbaşa kemmiyet ve keyfiyetten ibarettir. Kadîm, hadisın, vacip mümkünün aynı olamaz. Yaratıklar, yaratanın isim ve sıfatlarının görünme vasıtasıdır. İmam-ı Rabbanî'ye göre Âlem asla tek prensibe irca edilemez. Eğer o, bize bazen "bir" gibi görünüyorsa bu, istiğrak hâlindeki tek fikirciliğin haricîleşmesinden başka bir şey değildir ki, buna vahdet-i şuhûd yani görmek denir. Fakat bu hâl geçtikten sonra ayrı âlemler meydana çıkar.

İbn Arabî'nin Vahdet-i vücûd öğretisi ile İmam-ı Rabbanî'nin vahdet-i şuhûd öğretisinde birleştikleri ve ayrıştıkları noktalar bulunmaktadır.

Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd Öğretilerinin Birleştikleri Noktalar:

- ❖ Lâ taayyun ve taayyün âlemlerinin ayrılışı,
- ❖ İlâhî varlık mutlak varlıktır. Şu mânâda ki, âlemin varlığı izafî varlıktır, fakat yok değildir.
- ❖ Büyük ve küçük âlem, emir ve halk, âlem-i misâl Yani Eflâtuncu urûc, tecellî, ruhun mücerred olması gibi telâkkilerde İmam-ı Rabbanî Muhyiddin İbn Arabî ile aynı düşünmektedir.

Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd Öğretilerinin Ayrıştıkları Noktalar

Bu iki mutasavvıfın düşüncelerinde ayrıldıkları noktalara gelince:

- ❖ İbn Arabî'ye göre zât ve vücût aynıdır. İmam-ı Rabbanî'ye göre vücût zâttan ayrıdır ve ilk yaratılan şey odur.
- ❖ İbn Arabî'ye göre, sıfatlar Zâtın aynıdır. İmam-ı Rabbanî'ye göre sıfatlar zâttan ayrıdır ve katılmış (zâid) vücûd ile dışta mevcutturlar. Sıfatlar zâtın gölgeleridirler.
- ❖ İbn Arabî'ye göre, âlem sıfatların beliriş ve meydana çıkışından ibarettir. İmam-ı Rabbanî'ye göre âlem, sıfatların beliriş ve meydana çıkışından değil, ancak sıfatların gölgelerinin belirişinden ibarettir.
- ❖ İbn Arabî'ye göre, âlem hayâldir ancak Allah vardır. Yani, Allah âlemdir. İmam-ı Rabbanî'ye göre âlem, hayâl değildir. Çünkü böyle kabul etmek, âlemin objektif realitesini, aynı zamanda da Allah'ın ibda' sıfatını inkâr etmek olur. Sonra eğer âlem hayalden ibaretse o yok, tasavvurlarımız var demektir. Bu takdirde de tasavvurlarımız kaldırıldığında onun da yok olması lâzım gelir. Daha sonra âleme, Allah'ın varlığına kıyasla hayâldir deniyorsa, o zaman da âlem Allah olamaz. Çünkü Allah mutlak ve zorunlu, âlem ise mümkün ve geçicidir.
- ❖ İbn Arabî'ye göre, âlem gölgedir. Fakat aslın, yani Allah'ın kendisidir. İmam-ı Rabbanî'ye göre de âlem gölgedir ama bu gölge, aslın kendisi değil asıldan başka olan bir şeydir ve aslın kendisine bahşettiği vücûd ile dışta kendi nefsinde mevcuttur.
- ❖ İbn Arabî'ye göre, a'yân-ı sabite vücûdla ilgilenmemiştir. Binaenaleyh âlem yok, ancak Allah vardır. İmam-ı

Rabbanî'ye göre, bu doğru değildir. Zira bu takdirde hayâlden ibaret olan bir varlık hakikî varlığı nasıl sınırlandırılabilir.

- ❖ İbn Arabî'ye göre Allah bir bakımdan da âlemin ötesinde ve üstündedir. Bu itibarla hakikat tenzîh ve teşbîh arasını birleştirmektedir. İmam-ı Rabbanî'ye göre, Allah âlemlerden ganîdir; bu sebeple onu her hâl ve surette tenzîh etmek gerekir.
- ❖ İbn Arabî'ye göre, Allah'ın âlemde ve onun objelerinde tecellisi 'ân'dadır. İmam-ı Rabbanî'ye göre ise sürekli'dir.
- ❖ İbn Arabî'ye göre, vücûd bir ve o da sırf hayır olduğundan dolayı âlemde kötülük ve iyilik denen şeyler mutlak ve hakikî değil, nisbî ve izafîdir. İmam-ı Rabbanî'ye göre, vücûd-adem terkiibinden meydana gelmiş olan bu âlemin mahiyeti yokluk olduğundan ve kendi nefsinde de mevcut olması bakımından âlem, bütün kötülüklerin köküdür; kötülük ve noksanlıklar da hakikîdir.²⁰¹

Velayet Anlayışı

İbn Arabî'ye göre Allah hakkındaki bilgilerin en yücesi, peygamberlerin ve velîlerin en sonuncusuna verilmiştir. Bu ilmi, nebî ve resullerden görebilenler ancak *Hâtem-i Nübüvvet* olan Hz. Muhammed'in ışıqlıyla görürler. Velîler ise son velînin kandilinden müşahede ederler. Peygamberler o ilmi ne zaman müşahade etseler ancak *Hâtem-i Velayet* kandilinin ışıqlıyla görürler. Resûllük ve nebîlik sona ermiştir; velîlik asla nihayete ermez. Velîler de bu ilmi, *Hâtem-i Velayet* ışıqlından alırlar.

İbn Arabî'ye göre tasavvufî hayat, âlemin ve varlıklarının bu durumları konusunda şuur sahibi olmaktır. Öyle ise, âlem ve var-

²⁰¹ Sunar, Cavid, *Vâhdet-i Şuhûd Vâhdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960, s. 24; Erdem, Hüsameddin, *Panteizm ve Vâhdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990, s.48-55.

lıklar konusunda gerçekten bilgi sahibi olmak için tasavvufî hayat benimsenmelidir. İbn Arabî'ye göre tasavvufî hayat; Tek birlik hakkında şuur sahibi olabilmek için insan, *benini yok* etmelidir. Tasavvuf lisanında bu husus, *fenâ* olarak adlandırılır. Buna ulaşmak için de akılda, fikirde, zihinde, şuurda olanla (Allah'la) öylesine dolmalı, öylesine meşgul olmalıdır ki, ondan gayri bir şey kalmasın; böylece "*fenâ bi'l-mezkûr*" gerçekleşsin. Tasavvufî hayat için bu şarttır. Ontolojik mânâdaki bu *fena* şuuru, insanın esasta mevcut olmadığı, onun Allah'ın bir gölgesi ve tecellisi olduğu merkezindedir.

Aşk Anlayışı

İbn Arabî'nin fikirlerinde aşk önemli bir yer işgal eder. Bu aşk, hem zatî hem ontolojik hem de zarurîdir. Bu aşk, Allah için o olan ebedî cevherlere karşı duyulan aşktır. İbn Arabî'ye göre mutasavvıf, Allah bütün varlıkları sever veya bütün varlıklarda Allah'ı sever. Allah da, bütün varlıklarda kendini sever.

İbn Arabî'ye hem şiddetle hücum edilip kendisine zındık ve kâfir denilmiş hem de öğretilerine sahip çıkılıp ondan başka hiçbir sufiye nasip olmayan unvanla *Şeyh-i Ekber* adıyla anılmıştır. Onun etkisi, XIII. yüzyıldan itibaren başta Sadreddin Konevî, Fahrüddin İrakî, Mahmud Şebüsterî ve Molla Câmî olmak üzere pek çok mutasavvıf ve şaire ilham kaynağı olmuştur. Bir süre fikirleri Ekberîyye tarikatı olarak varlığını sürdürdükten sonra bütün tarikatlara nüfuz ederek yayılmıştır.²⁰²

6.5. Ahmed Yesevî ve Türk Tasavvuf Felsefesi

Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

İslâm düşüncesi tarihinin öncü şahsiyetlerinden biri, Ahmet Yesevî (öl. 1167) dir. Türklerin Orta Asya'da Müslüman olmalarına

²⁰² Ertuğrul, İ. Fenni, *İbadet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa kara, İstanbul 2008, s. 11, 301; Altıntaş, *age.*, s. 119, 128 vd.;

büyük hizmeti ve emeği olan bir mutasavvıftır. Basit ve sade telkinleriyle Orta Asya Türk topluluklarının İslâmlaşmasını sağlamış, Türk dünyasının en büyük ve en önemli mutasavvıflarından biridir. Sadece Orta Asya değil, aynı zamanda Anadolu tasavvufî düşünce hayatına günümüze kadar sürüp gelen bir tesiri söz konusudur. Menkıbevî hayatı Türk dünyasında yayılmış, velî mertebesine yükseltilmiş şöhretli bir mutasavvıftır. Türkistan'ın "pîr"i, "*mürşid*"i Ahmed Yesevî'nin türbesinin bugün bile akın akın ziyaretçisi bulunmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin tarihî hayatı ile menkıbevî hayatını birbirinden ayırmak âdeta imkânsızdır. Türk tasavvuf geleneğinin hareket noktası "Pîr-i Türkistan" Hoca Ahmed Yesevî, Güney Kazakistan'da Çimkent şehrine 7 km, bugün Türkistan adıyla tanınan Yesi şehrine 157 km uzaklıktaki Sayram kasabasında doğmuştur (bugünkü adı İsticap). Doğum yılı kesin olarak bilinmemektedir. 83 veya 88 yıl yaşadığı, 1166 yılında vefat ettiği şeklinde yaygın kanaat hâkimdir. Babası Sayram'ın ünlü âlimlerinden çok sevilip sayılan Şeyh İbrahim, annesi ise Kara Saç Ana'dır. Halkın inanışı, İbrahim Şeyh'in soyunu Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed el-Hanefî'ye çıkarılır. Küçük yaşlarda iken bile kerametleri her tarafa duyulan Ahmed Yesevî, ilköğrenimini yedi yaşında iken kaybettiği babası İbrahim Şeyh'ten almıştır.

Babasının vefatından sonra ise, onun eğitimini menkıbelerin Hz. Peygamber'in talimatıyla bu iş için görevlendirildiğini söyledikleri Şeyh Arslan Baba üstlenir ve Ahmed Yesevî'nin manevî babası olmuştur. Arslan Baba'dan tasavvufî ilgili ilk bilgileri alan Ahmed Yesevî, onun vefatından sonra yine onun önceden verdiği işarete uyarak dönemin ilim ve irfan merkezi olan Buhâra'ya gitmiştir.

Ahmed Yesevî, 27 yaşlarında, Buhâra'da, devrin önde gelen mutasavvıf ve bilginlerinden olan Şeyh Yusuf Hemedânî (öl.1133)'nin öğrencisi ve müridi olmuştur. Yusuf Hemedânî tefsir, hadîs ve tasavvuf gibi ilimleri çeşitli yerlerde tahsil etmiş, büyük âlimlerden ders almış, değerli ve büyük bir âlimdir. İlim ve fazilet

sahibi, zühd ve takvasıyla bilinen bir zattı. Yusuf Hemedânî'den dinî ve tasavvufî bilgileri onunla birlikte gezerek, görerek ve yaşayarak öğrenmiş ve öğrendiklerini de yalnız Türkistan'a değil, bütün Türk dünyasına güzel, sâde ve saf Türkçesiyle vermiş ve öğretmiştir. Nitekim o, şeyhi ve hocası Yusuf Hemedânî'nin vefatından sonra onun dergâhında halîfelik postuna oturmuş ve bir süre Buhâra'da hocasının görevlerini üstlenmiştir. Daha sonra Yesî'ye dönen Ahmed Yesevî, vefat tarihi olan 1166 yılına kadar burayı merkez edinmiştir. Ahmet Yesevî'nin yetişmesi sadece bu iki isimle sınırlı değildir. Hikmetlerinde İbrâhim Ethem, Şakîk-i Belhî, Ma'rûf-i Kerhî, Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd-i Bagdâdî ve Şiblî gibi mutasavvıflardan etkilendiği ve fikirlerinin zengin bir muhteva kazandığı görülmektedir.²⁰³

Yesevî ocağında öğrenimlerini tamamlayan genç-yaşlı Yesevî müritleri, Türkistan'dan Balkanlara kadar uzanan bütün Türk yurtlarında Hoca Ahmed Yesevî'nin saf ve sâde Türkçe ile söylenmiş "hikmet"lerini terennüm etmişlerdir. Bunlar eski Türk inanışlarının kalıntılarını İslamiyet'le uzlaştırmaya çalışan ve dolayısıyla kitabî dinin emirlerini tam olarak yerine getiremeyen henüz Müslüman olmuş insanlara İslâm'ın sıcak, samimî, hoşgörülü, Allah ve insan sevgisine dayalı gerçek güzel yüzünü tanıtmışlardır.

Ahmet Yesevî, 1167'de Yesî'de vefat etmiştir. Mezarına daha sonra Timur bir türbe yaptırmıştır. Ahmet Yesevî, farklı Türk boylarının ortak atası kabul edilir ve Türkmen, Özbek, Kırgız, Kazak Türkleri tarafından ziyaret edilir. Türk boyları, öldükten sonra da Ahmed Yesevî'nin türbesinin etrafında gömülmeyi isterler. Yeni evlenen çiftler, önce türbeyi ziyaret ederek aidiyet bilincini korumayı sürdürürler.

Ahmet Yesevî, Hz. Peygamber'in sünnetine son derece bağlı bir kişilik olarak tanınmaktaydı. Bu hususta onun sergile-

²⁰³ Eraslan, Kemal, Ahmet Yesevi, *Yesevîlik Bilgisi*, Ahmet Yesevi Vakfı yayınları, Ankara 1998, s. 82.

diği tutum, sadece Hz. Peygamber sevgisiyle açıklanabilecek önemli bir tutumdur. Şöyle ki; Hz. Peygamber'in ömrü üzerine bir ömür istemiyorum diyerek, Hz. Peygamber'in vefat ettiği yaş olan 63 yaşına geldiğinde, tekkesinin avlusuna bir çilehane hazırlatmış, merdivenle inilen ve ancak bir kişinin sığabileceği genişlikte mezarı andıran bir hücrede geri kalan ömrünü tamamlamıştır. Bugün bile, o hücre yerinde durmakta ve ziyaretçiler hayreteler içinde kalmaktadırlar.

Ahmet Yesevî'nin düşünce sisteminde, ilim ve ilmin davranışlara geçirilmesi çok önemlidir. Aynı zamanda tasavvuf düşüncesinin söz ile yaşanmasını değil hâl ile yaşanmasını önemseyen bir mutasavvıftır.

Eserleri

Eserlerinden *Dîvân-ı Hikmet*, Ahmet Yesevî'nin halk edebiyatından alınma şekillerle ve Türk şiirinin karakteristik dörtlükleriyle söylenmiştir: Hikmetler, bu dörtlüklerin belirli bir kafiyeleşmeyle arka arkaya sıralanması suretinde şekillenmiştir. Şiirlerin iç âleminde daha sonraki tasavvuf şiirlerinde görülen taşkınlıklar ve cezbe anında söylenmiş, anlaşılması zor ifadeler görülmez. Ahmet Yesevî, yerinde bir düşünüşle hikmetlerini her zaman etrafındakilerin anlayabileceği ölçüde tartarak söylemiş, çoğu kez dinî-ahlâkî öğütler veren Müslüman bir din adamı hüviyetine sahip olmuştur. Eserin gayesi halkı irşat etmektir. Menkibeler, münacaatlar ve feryatlar hep bu gaye için yazılmışlardır. Hikmetlerin telkin ettiği şey, erenlerin sözünü dinlemek, Kur'an ve Sünnet'e riâyet etmek, şeriat-tarikat birliğini sağlamak, riyâzat ve mücahedeat yapmaktır. Allah aşkının insanı insan edeceği vurgulanır.

Diğer bir eseri ise *Fakr-Nâme*'dir. Bu eserde fakrı, fakrın önem ve makamlarını belirten didaktik bir eserdir. Fakr-nâmeler'in esas konusunu teşkil eden fakr, tasavvufta tarikata yeni giren *sâlik* 'ten istenen, azla yetinerek dünya nimetlerini hiçe

sayması, nefsine düşkün olmaması, mütevazı olması, dünya ile ilgiyi keserek Allah'tan gayrıyı düşünmemesi, kendini yalnız O'na vermesidir. Seyri-süluktaki mertebeleri birer birer aşarak mertebe kazanan *sâlik* için nihayet Fenâfillâh mertebesine ulaşmaktır.

Türk Tasavvuf Felsefesindeki Önemi

Ahmet Yesevî'nin Türk tarihindeki önemi sadece yazmış olduğu manzumelerden ileri gelmemektedir. Bu durumu, İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı dönemlerde ilk defa Türkler arasında bir tasavvuf cereyanını vücuda getirerek insanlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş olmasından ileri gelmektedir. Yani Yesevîlik, Türkler arasında ve bir Türk tarafından kurulmuş ilk tasavvufî tarikattır. Daha sonraki dönemlerde yine özellikle Türk dünyasında çok yaygın olan Nakşibendilik ve Bektaşilik Yesevîlik'ten doğmuştur.

Üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise; Ahmet Yesevî sayesinde Türkler, İslâm dünyasında ve özellikle Orta Asya’da bulunan birtakım bâtil düşüncelerden korunarak Ehl-i sünnet itikadına bağlı bir İslâm geleneğini benimsemişlerdir.

Ahmet Yesevî'nin Tasavvuf Anlayışı, Kur'an ve Sünnete sıkı sıkıya bağlılığıyla izah edilebilir. Dinin emir ve yasaklarına bağlı kalınmadan yürütülmek istenen bir tasavvuf anlayışını reddeder.

*“Tarikata Şeriatsız girenlerin
Şeytan gelip imanını alır imiş,
İş bu yolu pirsiz dava kılanların
Şaşkın olup ara yolda kalır imiş.”*

Ahmet Yesevî'ye göre Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak, cennete girmek ve Hakk'ın dîdarına mazhar olmak için Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlanmak gerekir.

Yine ona göre bir insan için Hz. Peygamber'in sözleri, onu dünya ve âhiret mutluluğuna götürecek ışıklardır, prensiplerdir.

Bu gerçeğe şu beyitleri ile dikkati çeker:

“Sünnetlerin muhkem tutup ümmet oldum,
Yeraltına yalnız girip nurla doldum.”

Ahmet Yesevî'nin tasavvuf anlayışı, tamamıyla dört kapı kırk makam düşüncesine dayanır. O, bu tasavvufî düşüncesini bir eğitim sistemi olarak benimsemekte, bunu bir yaşayış tarzı ve İslâm dininin hayata uyarlanması olarak kabul etmektedir.

Dört Kapı Kırk Makam

Ahmet Yesevî'ye göre Allah'a ulaşmanın yolu, dört kapı ve kırk makamı geçmekle mümkün olur. Bu dört kapı ve kırk makam şunlardır. Bu kapılar **şeriat**, **tarikât**, **marifet** ve **hakikat** kapılarıdır. Bu kapıların her biri on makamdan oluşmaktadır.

İlk kapı *şeriat kapısı*dır. İman etmek, ilim sahibi olmak, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek, helal kazanmak, şefkat ve merhamet sahibi olmak, ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzere olmak, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'i-l münker sahibi olmak.

Tarikat kapısı; tevbe etmek, pîr'den el almak, nasihat dinlemek, yumuşak huylu olmak, mürit olmak, havf-u reca sahibi olmak, İslâm'ın beş şartını yerine getirmek, ilâhî aşk sahibi olmak, teferrüc sahibi olmak (manevî ilerlemede istikamet sahibi olmak) ve evliyalara yolunu seçmektir.

Marifet kapısı; edep ve hayâ sahibi olmak, emin olmak, sabır ve kanaat sahibi olmak, kibir ve riyadan uzak kalmak, vahdet-i vücud sahibi olmak, nefis terbiyesi, ene'l-hakk sahibi olmak, tecelli kılmak, dünyayı terk-âhireti seçmek, elest meclisinde buluşmaktır.

Hakikat kapısı; tevazu sahibi olmak, haset ve kinden uzak kalmak, cömert olmak, kimseyi incitmemek, sır sahibi olmak, zikir ve niyaz sahibi olmak, merâtıb-ı erbaa sahibi olmak (şeriat, tarikât, marifet, hakikat), dervişlik makamına ulaşmak, seyr-i süluk sahibi

olmak ve Allah'ın dîdarını/Allah'ın rahmetine merhametine kavuşmak- görmektir (ru'yetu'llah).

Ahmed Yesevî hem şer'î ilimleri/din ilimleri hem de tasavvufu iyi bildiğinden İslâm'ın emirlerini ve riyazatını birlikte tavsiye etmiş ve yazmıştır. Ona göre, beş vakit namaz kılmayanın din ile alakası yoktur. Bu da onun İslâm esaslarına ne derece bağlı olduğunu gösterir.

Ahmed Yesevî'nin tarikatında "*halvet*" büyük öneme sahiptir.

Halvet; yalnız kalmak, zihinsel konsantrasyonu sadece zikir ve Allah ile meşgul olmak, kalbini yanlış inançlardan temizlemek, davranışlarını kötü huy ve kötü ahlâktan temizlemek için تنها yerlere çekilmek demektir. Tasavvufta bu, belirli zaman diliminde tasavvuf öğreticileri tarafından öğrencilerine uygulanan kısa süreli bir uygulama olup aynı zamanda Ahmet Yesevî tarafından önemsenen bir uygulamadır.²⁰⁴

Ahmed Yesevî'nin Türk tarihindeki önemi, sadece şiirleri ve tasavvufî şahsiyeti değil, İslâmiyet'in Türkler arasında yeni yeni yayılmaya başladığı bir sırada hem İslâm dinini hem de ahlâkî ve tasavvufî hayatı Türklere sevdirmiş olmasıdır. Hocasından aldığı *Kitap ve Sünnet'e* bağlılığı her şeyin üzerinde tutan ve bunu manzumeleriyle halkına anlatan Ahmed Yesevî, felsefî fikirlerin inceliğinden henüz anlamayan Türkmenlere basit ve sade dinî ve ahlâkî esasları tasavvuf dairesinde anlatmıştır. Bu yönden, onun şahsiyeti ve tarikatı büyük önem arz etmektedir.

²⁰⁴ Ahmet Yesevî'ye göre, Halvet kelimesindeki her bir harfin ayrı manası ve önemi vardır.

Hı: harfî hali'den, yani içini ve dışını günah kirlerinden temizlemek demektir.

Lam: ley'l'den, geceleri uyanık olmak, ibadet ve zikirle meşgul olmak demektir.

Vâ: vuslat'dan, manevî gelişimini tamamlayıp manen Allah'a ulaşmak demektir.

Te: de hidayetden yani Allah'ın doğru yolu göstermesiyle manevî hedeflere ulaşmak anlamına gelir.

6.6. Mevlânâ Celâleddin Rumî

Hayatı

Türk-İslâm tasavvuf dünyasının en tanınmış en müessir ve en renkli simalarından biri, Mevlânâ Celâleddin Rumî (1207-1273)'dir. Mevlânâ'yı sadece Türk halkı değil, tüm dünya milletleri onu tanıdıkça meşhur ve ulu bir kişi, bir velî olarak bağrına basmakta, sevmekte ve sevmeye de devam etmektedir.

Mevlânâ Celâleddin Rumî, Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Annesi Belh emiri Rükneddin'in kızı Mümine hatun, babası, büyük âlim ve mutasavvıf Muhammed Bahaeddin Veleddir. Soyu hem anne ve hem de baba tarafı, ilim ve irfanla yücelmiş asil bir aileye mensuptur. Anne tarafından soyu Hz. Ali'ye Baba tarafından soyu Hz. Ebu Bekir'e ulaşmaktadır. Babası başta Necmeddin Kübra olmak üzere devrinin Türkistan'ın büyük âlim ve mutasavvıflarından ders almış âlim, fazıl ve maneviyat ehli bir zattı. Birtakım sebeplerden dolayı Mevlânâ henüz beş altı yaşlarında iken Bahaeddin Veleddin 1212 yılında ailesiyle birlikte Belh'ten ayrılarak uzun ve meşakkatli bir yolculuğa başlamış oldular. Küfe yolundan Mekke, Şam, Malatya, Erzincan, Akşehir ve Karaman'a gelirler. Karaman'da bir süre ikamet eden aile, Mevlânâ'yı 1226 yılında Hoca Şerafeddin Lala'nın kızı Gevher Hatun ile evlendirirler. 1228 tarihinde Selçukluların başşehri Konya'ya gelen aile, bundan sonraki hayatlarını Konya'da sürdürecektir. Bahaeddin Veleddin, ders ve sohbetlerine Konya'da devam eder ve 1231 tarihinde vefat eder.

Mevlânâ'nın ilk hocası, mürşidi ve babasıdır. Daha küçük yaşlardan itibaren dinî eğitim ve ilâhi ilimlerin tahsilinde gördüğümüz Mevlânâ'yı babasının vefatından sonra Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizi'nin manevî terbiyesinde yetiştir. Bir süre Halep ve Şam'da ilim tahsil etmek için bulunan Mevlânâ, hocası Seyyid Burhaneddin'den eğitimini tamamladıktan sonra Konya'da eğitim ve irşat faaliyetlerine başlar. Artık bütün zamanını eğitim ve irşat faaliyetleriyle geçiren Mevlânâ'nın sayısı yüzleri bulan talebeleri olmuştur. 1244

tarihi Mevlânâ için başka bir başlangıcın habercisiydi. Çünkü Şemseddin Tebrizî adında bir mürşit kendini anlayacak iç dünyasının ağırlığını kaldıracak birini ararken Konya'ya gelmiş, Mevlânâ ile bu tarihte karşılaşmıştır. Aralarında geçen bir konuşma ile ateşlenen dostluk, aylar sürecek olan sohbetlere dönüşecekti.

Mevlânâ Şems ile karşılaşmadan önce sadece bir medrese âlimi ve geleneksel bir sufi ve vaiz olan Mevlânâ, Şemsle kurduğu yakın ilişki sayesinde artık coşkun bir mutasavvıf olmuştur. Şiirden uzak olan Mevlânâ, bir anda hakikatin anlatımında şiir ve musikîyi kullanmaya başlamıştır. Aralarındaki bu dostluk, halk kesiminde ve talebeleri arasında dedikoduya sebebiyet verecek ve Şems'in Konya'dan ayrılıp Şam'a gitmesine sebep olacaktır. Ancak kıskançlık yine baş gösterdiğinde Şems bir daha dönmek üzere Konya'dan aniden kaybolur. Bu kayboluşa Mevlânâ'nın üzüntüsü büyük olur. Onun kederiyle gönülleri yakan hasretli şiirler yazar. *Divan-ı Kebir* veya diğer adıyla *Divan-ı Şems* işte bu şiirlerden oluşan bir eserdir. Bir inleyiştir, bir aşktır.²⁰⁵

Aslında Şems Mevlânâ'nın önünde bir engel teşkil etmekteydi. Mevlânâ'nın önünü açan Şems'in kayboluşu olacaktı. Şems'ten sonra kendisiyle dostluk kurdukları arasında Şeyh Selahaddin Zerkûbî ve Çelebi Hüsameddin bulunmaktadır. Mevlânâ, 17 Aralık

²⁰⁵ Mevlânâ Şemsi buldu da ne oldu? Şems Mevlânâ'ya ne verdi? Mevlânâ'nın diliyle dinleyelim.

Mevlânâ'ya sorarlar;

“Sen **Şems'ten önce** de namazını kılar, ibadetini yapar mıydın?”

“Yapardım...”

“Ondan önce de etrafındakilere iyilik etmeye çalışmaz mıydın?”

“Çalışırdım...”

“Peki öyleyse değişen ne?”

Bu sorular üzerine Hz. Mevlana şu hikmetli ve çarpıcı sözleri söyler.

“Şems gelmeden önce üşüdüğüm zaman ısınırdım... Şems geldikten sonra dünyada bir Müslüman dahi üşüyorsa, ısınmaya hakkım olmadığını öğrendim.

Şemsi tanımadan önce ben, acıkınca bir kap çorba içer, doyardım. Üşüyünce de ocağıma iki odun atıp ısınırdım;

Fakat şimdi, dünyanın bütün çorbalarını içsem doymam...

- Çünkü biliyorum ki dünyada aç olan insanlar var.

- Dünyanın bütün odunları yansa ocağımda artık beni ısıtmıyor.

- Zira biliyorum ki yeryüzünde üşüyenler var...

1273 tarihinde vefat etmiştir. Mevlânâ'nın ölüm gecesine ayrılık gecesi denmez, dostuna kavuştuğu ve ebedî vuslata erdiğini belirtmek için düğün gecesi anlamında “*şeb-i arûs*” denir.²⁰⁶

Eserleri

Mevlânâ'nın şiirleri ve mektupları arasında Arapça olanlar bulunmakla birlikte eserleri Farsça'dır.

Dîvân-i Kebîr (Divân-ı Şems-i Tebriz'i): Gazel ve rubailerden meydana gelen bir eserdir. *Fîhi mâ fîh*. Sohbetlerinin vefatından sonra derlenmesinden meydana gelmiştir. *Mecâlis-i Seb'a*. Mevlânâ'nın vaaz ve sohbetlerinde yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır.

Mesnevi: Tasavvufî düşüncenin bütün konularını içermekte ve İslâm kültürünün en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Mesnevî okuyucuya daima bir şeyler vermek ister. Bunun için münasip hikâyeler bulur; uygun gelen Kur'an kıssaları bu hikâyeleri süsler; çoğu kere düşündürücü buluşlar kendini gösterir; konuyu okuyucuya iyice aktarabilmek için gülünç hatta farklı hikâyelerden faydalanılır. Her hikâyenin, her mısrasının altında daima ahlâkî bir kaide, Kur'anî bir mânâ bulunduğundan Mesnevî'ye *mağz-i Kur'an* (Kur'an'ın iç yüzü) denir. Verilmek istenen dinî, ahlâkî, tasavvufî fikir, çeşitli açılardan okuyucuya takdim edilir; bu sebeple de *Meşşâî* felsefesinin pek çok meseleleri, yaratılış ve dünya telâkkileri ve meşhur sufilerin menkıbeleri sergilenir.

²⁰⁶ Mevlana'nın Vasiyetine Kulak verelim.

"Ben Size, gizli ve alenî, Allah'dan korkmanızı,

az yemenizi,

az uyumanızı,

az söylemenizi,

günahlardan çekinmenizi,

oruç tutmaya ve namaz kılmaya devam etmenizi,

dâima şehvetten kaçınmanızı,

halkın eziyet ve cefâsına dayanmanızı

avam ve sefihlerle/kötü kimselerle düşüp kalkmaktan uzak bulunmanızı,

kerem sahibi olan sâlih kimselerle beraber olmanızı vasiyet ederim.

İnsanların hayırlısı, insanlara faydası dokunandır. Sözün hayırlısı da az ve öz olanıdır. Hamd, yalnız tek olan Allah'a mahsustur. Tevhîd ehline selâm olsun."

Şahsiyeti

Mevlânâ Celâleddin Rumî her güzel yaratık karşısında duygulanan, heyecanlanan hassas bir gönül adamı ve şairdir. O, musikî konusunda da çok hassastır; çünkü musikî onu vecde ulaştırmaktadır. Bu yüzden o, şiir ve musikî ile temsil edilir. Bu derece duygulu, heyecanlı ve hassas olmasından dolayı şiirleri coşturucu ve şevklendiricidir. Tasavvufî şiirleri daima temsil ve hikâyelerle doludur. Duygulu ve hassas bir şair ve mutasavvıf olarak Mevlânâ'nın çok müşahhas, canlı ve müşahit bir zihniyeti vardır. Şiirleri canlı ve zevkli hikâyelerle süslüdür; hatta tehlikeli şakalar bile mevcuttur. Bu hususiyetiyle Mevlânâ çok iyi bir zihniyetin, coşkun bir aşkın ve cihanşümül bir cana yakınlığın timsalidir.

Mevlânâ, İslâm düşünce tarihinde *hukema* diye bilinen Müslüman düşünürlerin üstünde yer alan bir din felsefecisi olarak kabul edilmektedir. Kendinden önceki düşünce sistemlerinden neyi almışsa kendi bakış açısıyla derinleştirip geliştirmiştir. Hiçbir akım veya ekole mensup olmayan Mevlânâ, doğru kabul ettiğini alır, etmediğini reddeden bir fikri yapıya sahiptir.

Tasavvuf Felsefesi

Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinin bütününe aşk, güzellik, musikî ve semâ hâkimdir. Mevlânâ'nın bu estetik anlayışında, aşk ve güzellik, Allah'ın bir yansıması ve tecellisidir; çünkü ona göre, bütün varlıklar Allah'tan söz eder. Bu açıdan, İbn Arabî'de olduğu gibi, Mevlânâ düşüncesinde de, halk Hak'tır. Herkesi ve her şeyi kucaklayan fikriyatı ile Mevlânâ, dinleri aşan bir tasavvuf anlayışı sergiler. Mevlânâ'nın tasavvufunda esas, gönül sahibine erişmek ve cevher olmaktır.

Nitekim şöyle buyurur:

"Allah ile oturup kakmak isteyen kişi, velîler huzurunda otursun.

Velîlerin huzurundan kesilirsen, helak oldun gitti. Çünkü sen, küllî olmayan bir cüzsün.

Şeytan, birisini kerem sahiplerinden ayırırsa onu, kimsiz, kimsesiz bir hâle kor, o hâlde de bulunca başını yer, mahvedip gider."

"Velîlerin huzurundan uzaklaşman hakikatte Allah'dan uzaklaşırsın."

"Mânâ ehliyle düş kalk ki, hem ata ve ihsan elde edesin, hem de fetâ (yiğit, cömert) olasın."

Bu cisimde mânâsız can; hilâfsız, kılıf içinde tahta kılıç gibidir.

Kılıfta bulundukça kıymetlidir. Çıkınca yakmaya yarar bir alet olur.

Tahta kılıcı muharebeye götürme, âh u figâna düşmemek için önce bir kere muayene et;

Eğer tahtadansa, yürü başkasını ara; eğer elmassa sevinerek ileri gel!

Elmas kılıç, velîlerin silâh deposundadır. Onları görmek size kimyadır.

Bütün bilenler, ancak ve ancak bunu böyle demişlerdir: Bilen, âlemlere rahmettir.

Gülen nar bahçeyi güldürür. Erler sohbeti de seni erlerden eder.

Katı taş ve mermer bile olsan, gönül sahibine erişirsen cevher olursun.

Temizlerin muhabbetini tâ canının içine dik. Gönlü hoş olanların muhabbetinden başka muhabbetlere gönül verme.

Ümitsizlik diyarına gitme, ümitler var. Karanlığa varma, güneşler var.

Gönül, seni, gönül ehlinin diyarına; ten, seni su ve çamur hapsine çeker.

*Agâh ol, bir gönüldeştten gönül gıdasını al, onunla gönlünü gıdalandır. Yürü, ikbâli bir ikbâl sahibinden öğren.*²⁰⁷

Aşk Felsefesi

Mevlânâ hayatın ve tarihin dinamizmini evrensel aşkla açıklar ve her şeyde ilahi aşkın bir parçasını bulur. Her atom bu aşkla döner ve bu aşkla yüceliğe doğru yol alır. Bu yol alış ve arayış sadece muttaki olanın değil, bütün mahlûkâtın bir yönelimidir (Mesnevî V, 2008-20014). Aşkın canlı cansız bütün mahlûkatta oluşu, hayatın oluşumunu sağladığı gibi insanı da ölümsüzlüğe ulaştırmaktadır. Çünkü Allah, bu evreni aşkla yaratmıştır ve bu aşkın amacı da insandır. İnsanlara sunulan aşk Allah'ın büyük aşk denizinde sadece bir damladır. İnsan ise bir testidir ve testiye denizi doldurmaya imkân yoktur, öyleyse insanın varlığıyla aşk denizine katılması gerekmektedir (Mesnevî I; 19-30). Mevlânâ'da aşk, yaşanarak anlamı bulunan ve kendini yaşayanlara açan bir yaşantıdır. Bu nedenle aşkı, düşüncenin ve dilin sınırları içerisinde bulmak mümkün değildir. Çünkü aşk yokluk denizidir. Yokluk denizinde dil ve akıl çaresizdir. Ama nasıl ki ateş, yün ve pamuk içinde gizlenemez se aşk da öyledir. O, bütün varlıklarda, olaylarda, ifadelerde kendini dışa vurmaktadır. Allah ile yarattıkları arasında evrensel bir bağ olduğunu söylediği aşk, insanı ilahi hakikatlere bulaştıracak asli yoldur. Aşk Allah'ın bütün varlıklarına lütfettiği var oluş ve kendini buluştur. Bütün varlıklar aşkla varlığa kavuşmakta ve canlanmaktadır (Baykan, 2005; 90).

Onu vecde ulaştıran, bu âlemden alıp manevî âleme gönderen semâ'dır. Bu geçişi Mevlânâ temsillerle dile getirmeye çalışır. Bu konudaki hissiyatını dile getirerek her şeyde bulunduğu güzelliğe methiyede bulunur. Cemâl sahibi Allah, güzeldir; o "Güzel" tarafından yaratılmış her şey de güzeldir; varlıkların hepsi onun güzelliğinden bir şeyler taşır; böylece, güzel âdeta Allah'la karışmış-

²⁰⁷ Mevlana, *Mesnevi*, C. I, 711 -717; 721-726; C.II, 2163-2165, 2214

tır. Allah aşkını dile getiren mısralarıyla dost ve arkadaşlarına da seslenir; bu tarzda, dost ve arkadaş sevgisiyle Allah aşkı birleşir. Çünkü ondan ayrı ve onsuz bir şey düşünmek mümkün değildir. Bu sebeptendir ki, Mevlânâ'nın şiirleri beşerî aşka da hizmet edebilecek özellik arz eder.

Mevlânâ'nın tasavvufunda, yaratılışın, hayâtın mânâsı aşktır. Aşk ise, kimseye niyazı, ihtiyâcı olmayan Allah'ın vasıflarındandır. Ondan başkasına âşık olmak da geçici bir hevestir. Yaratılışın sebebi, bütün hastalıkların tabibi; böbürlenmenin, bencilliğin devası, elemelerin merhemi ilâhî aşktır:

"Aşk, o şuledir ki, parladı mı sevgiliden başka ne varsa hepsini yakar."

"Aşk, kimseye niyazı ve ihtiyâcı olmayan Allah'ın vasıflarındandır. Ondan başkasına âşık olma, geçici bir hevestir."

"Ey bizim kibir ve azametimizin ilâcı, ey bizim Eflâtunumuz! Ey bizim Calinus'umuz!"

Toprak beden, aşktan göklere çıktı; dağ oynamaya başladı, çevikleşti.

Ey âşık! Aşk; Turun canı oldu. Tur sarhoş, Musa da düşüp bayılmış...

Kimin aşka meyli yoksa o kanatsız bir kuş gibidir, vah onul." ²⁰⁸

Dünyaya Bakışı

Dünyayı bir sebepler âlemi olarak kabul eden Mevlânâ, dünyada hiçbir şeyin sebepsiz elde edilemeyeceğini, sebepleri bilmenin işleri kolaylaştıracağını, ancak sebeplerin sadece birer alet olduğunu, işi yapan olmadığını, bu sebeplerin aslında Allah'ın yaratmasında birer bahane ve işi yapanın görünmesine engel olarak

²⁰⁸ Mevlana, *Mesnevî*, C. I, 23-26; C.V. s. 588; C.VI, 972

var edildiğini söyler (Mesnevî V; 2383). Filozofları nedensellik dolayımında eleştirdiğini gördüğümüz Mevlânâ, filozofların sadece sebeplere ve vasitalara baktıkları için bu dünyada sebepleri bol miktarda bulduklarını, çoğalttıklarını ve bu durumun da sadece gerçeğin üzerindeki perdeleri artırmaktan başka bir şey olmadığını söyler. Filozofların *“Tanrı dilediğini yapamaz, sadece sebeplere ve tabiata göre iş görür.”* dediklerini aktararak bu söylemlerinin çok yanlış olduğunu, doğayı ve doğadaki sebepler zincirini yaratan ve her an yeni sebepler var eden Tanrı’nın kendi yarattığı tabiata karşı aciz kaldığından nasıl söz edilebilir, diye sorar.

İnsan sahip olduğu akıl ve mantığıyla hayatta karşılaşacağı sorunların üstesinden gelebilir. Dahası akıl asıldır, cevherdir, akıl olmadan oruç ta yoktur namaz da. Akıl sahibi insan yüzlerce karanlıktan geçerek aydınlık bir mekâna çıkmış gibidir, ama bilinmelidir ki insanın akıl ve mantığı yine de çok sınırlıdır. İnsan bilmeye kabiliyetlidir, ancak her şeyi bilemez dahası insanın nefsi, aklını yalnızca yönlendirebilir. Her şeyi yaratan ve öğreten Allah’tır. İnsan sebepleri kovalamakla bir yere varamaz. Onun içindir ki Allah doğru yolu göstermek için peygamberlerini ve vahyi göndermiştir. (Mesnevî III; 2508) Mevlânâ’ya göre, Allah bütün varlıkların esası ve gayesi, hayat ise bu gayeyi aramaya matuf bir faaliyettir.

Varlık Felsefesi

Mevlânâ’ya göre varlığın temeli manevîdir. Varlığın esası kendimizde ruh veya ego olarak tanımladığımız şeye benzer. Kozmik neftsen sudûr eden sonsuz sayıdaki nefslere, varlığın bütünü oluşur. Bu görüşe göre madde bile ruhîdir. Hayatsız madde yoktur; en küçük derecelerdeki varlıklarda bile canlılık vardır. Toprak, su, hava bize ölü görünseler de Allah nezdinde canlıdır. Bütün varlıklar ilâhi ruhun bir şekilde taşmasıyla Allah’tan zuhur etmiştir. Fakat her varlık veya nefis görünmeyen bir güç tarafından aslına dönmeye zorlanır. Mevlânâ’nın aşk dediği bu güç, tüm varlığın tekâmülcü prensibidir. Fenomenal dünyada mertebeli bir yapılanma vardır ve her mertebede nefslere kendini gerçekleştirme noktasında üstün veya

düşük bir yapıdadır. Bu çerçevede Hz. Âdem'in cennetten dünyaya indirilmesi doktrinine de değinen Mevlânâ, bu olayı değişik açıdan yorumlar. Nefsin düşmesinin asıl sebebi, cennetik bahçeler veya akarsular değil, ulûhiyetin bölünmezliğidir. Düşüş insanlarla veya Âdem ile Havva'nın itaatsizlikleriyle bağlantılı değil, bu bir evrensel kozmik fenomendir. Her şeyde aslına dönme eğilimi prensibi, dünyanın her yerinde bütün varlıklar için geçerlidir.

Allah-Âlem İlişkisi

Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin fikirlerinde yüce Allah, *Zât-ı Mutlak'tır, Mutlak Varlık'tır*. Onun için âlemde bir tek varlık vardır. İkilik sadece teferruattadır. İnsanların bakışlarına göre eşya şekillenir, âlemde tekliği ve birliği görmek için ben(lik)'ten vazgeçmek gerekir. Yüce Allah *"Yüzünü ne tarafa çevirirsen Allah oradadır."* (Baka 2/115) der. İşte bu birliğin izahıdır.

Âlemin yaratılışı konusunda Mevlânâ'nın fikirleri, tıpkı diğer mutasavvıflar gibi, *"küntü kenzen"* ifadesine dayanır. *"Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve kâinatı yarattım..."* ifadesi sonucu âlem var olmuştur.

Elbette, bütün mutasavvıflarda olduğu gibi Mevlânâ'da da Allah'tan sonra insan en ön sırada yer alır. Çünkü insan, yüce Allah'ın yeryüzünde halifesidir. Yüce Allah'ın bütün sıfatlarına mazhar olan yegâne varlık insandır. İnsan büyük bir âlemdir. Gayesi yaratıcıya geri dönmektir. Bu dönüş için, zevklerden, arzulardan geçmek lazımdır. Her şey insandadır, o, Allah'ın cemâlinin aynasıdır.

Manevi Olgunluk Aşamaları/Seyr-ü Sulûk

Tasavvufta *seyr ve sulûk*²⁰⁹ derece derecedir. Talipler ve salıklar²¹⁰ *riyazat ve mücahede*²¹¹ yolundadırlar. Arzuları vuslat²¹² ol-

²⁰⁹ Manevi yolculuk.

²¹⁰ Manveyat yoluna girenler.

²¹¹ Mücahede: İnsanın nefsinin arzularına, kötü isteklerine ve şeytanın isteklerine karşı direnir ve savaşması demektir. Bu savaşın silahı ibadetler, zikir, tesbih ve duadır.

duğu için, gayelerine erişince yani visal gerçekleşince onunla mesrur/sevinçli olurlar. Salıkların en büyük mücadeleleri nefisleriyle yaptıkları savaştır. Uzun arzu ve emellerinden geçerek bu savaşı kazanabilirler. Nefisleri yenmek, ona hâkim olmak suretiyle aşka doğru yol alınır. *Âşıklar* Allah'ta yok olmuşlardır. Gerçek aşığa Allah aşkından başkası haramdır. Seven sevgilinin uğrunda her şeye razı olur. Öyle ise, kul da Allah'ından gelen her şeye razı olmalıdır.

Mevlânâ'nın, bir olgun insan olarak manevî vazifesi, yaratılışın gayesi çerçevesinde, insanların hidâyetine/doğru yolu bulmalarına ve ebedî mutluluğuna sebep olabilmektir. Bu ilâhî gayenin gayreti ve yüklendiği manevî vazifenin şuuruyla;

"Biz pergel gibiyiz. Bir ayağımız Şeri'at'de (âyet, hadis, icma-i ümmet ve kıyas-ı fukahâ üzerine kurulmuş olan din kaidelerinde) sağlamca durur, öteki ayağımız yetmiş iki milleti dolaşır."

demektedir.²¹³

Ali Nihat Tarlan'ın ifadesiyle Mevlânâ;

"İnsanlığı bütün zayıf taraflarıyla kucaklayan bir gönüldür. Mevlânâ bir sevgi okyanusudur. Yaratılışın sert kabuğunu delip içine nüfuz eden bir görüştür. Maddenin bütün kesafetini ayaklar altına alıp saf bir ruh hâlinde başka bilinmeyen âlemlere yükselştir. Mevlânâ İslâm'ın asıl ruhu olan geniş bir hoşgörölülüktür. Mevlana her cepheden insanlığın timsalidir. Çünkü o, ruhların ezeli derdi olan aşk ve iman ilacını Muhammedi eczaneden tertip edip beşeriyyete sunmuştur."

6.7. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli

Hayatı

Hacı Bektaş-ı Veli, Osmanlı Devleti'nde XIV. yüzyıldan itibaren, sosyal ve siyasi bakımdan büyük etkinliği olan, II. Mahmut

²¹² Allah'a ulaşmak.

²¹³ Beytur, Midhat Bahari, *Mesnevi Gözüyle Mevlânâ*, İstanbul 1965, s. 103.

tarafından Yeniçeri Ocağı ile birlikte kapatılan, Abdülaziz zamanında tekrar canlanan ve 25 Kasım 1925 tarihinde Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasına kadar devam eden *Bektaşî* tarikatının kucusudur.

Ahmet Yesevî ocağından ve Horasan erenlerinden olan bu Türk tasavvuf filozofunun gerçek ismi, Seyyid Muhammed bin İbrahim Ata'dır ve Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli olarak bilinir. Horasan'ın Nişabûr şehrinde 1281 senesinde doğdu. 1338'de vefat etti. Hayatının büyük bir kısmını Sulucakarahöyük'te (Hacıbektaş) geçiren Hacı Bektaş-ı Veli, ömrünü de burada tamamlamıştır. Mezarı, Nevşehir iline bağlı Hacıbektaş İlçesi'nde bulunmaktadır. Hünkâr lakabı ile de anılmaktadır. Hacı lakabı ise bir menkıbe/keramete dayanmaktadır. Hocası Lokman Parende Horasan'dan hacca gider. Arafat'ta vakfede iken, arkadaşlarına *"Bugün arefe günü şimdi bizim evde bişi pişirirler."* der. Lokman'ın bu sözü Hacı Bektaş'a malum olur. Hemen Lokman Parende'nin evinde pişen bişiden bir tepsiye koyarak göz açıp kapayıncaya kadar Arafat'a Lokman Parende'ye ulaştırır. O da bunu yer. Hac dönüşü Lokman Parende'yi karşılamaya gelenlere; *"Ben değil, asıl hacı olan Bektaş'tır"* der. Soyu baba tarafından Hz. Ali'ye dayanır.

Hacı Bektaş-ı Veli, ilk eğitimini Nişabur'da yaptı. Arapça ve Fars'a okuyup yazabilecek derecede iyi öğrendi. Şeyh Lokman-ı Parende'den aldı. Lokman-ı Perende, Ahmed-i Yesevî'nin halifelerinden olup, devrinin dini ve manevi ilimlerinde derin bilgilere sahipti. Hacı Bektaş-ı Veli, Lokman-ı Perende'nin en yakın talebesiydi.

Anadolu'ya Gelişi

Hacı Bektaş-ı Veli, eğitimini tamamladıktan sonra Anadolu'ya geldi. Halka doğru yolu göstermeye başlayan ve kıymetli talebeler yetiştiren Hacı Bektaş-ı Veli, kısa zamanda tanınarak büyük rağbet gördü. Bu sırada Anadolu'da dini, iktisadi, askeri ve sosyal bir teşkilat olan ve kendisinin de bağlı olduğu "Ahilik Teşkilatı" ile büyük hizmetler yapan Hacı Bektaş-ı Veli ve talebeleri, Osmanlı sultanları tarafından da sevildi ve hürmet gördü.

1338 senesinde vefat eden Hacı Bektaş-ı Veli'nin derslerini ve sohbetlerini takip ederek onun tarikatına bağlananlara, tasavvuftaki usûle uyularak "Bektaşî" denildi.

Bu sıralarda kuruluş devrinde olan Osmanlı Devleti'nin sağlam temeller üzerine oturmasında büyük hizmetleri oldu. Sultan Orhan zamanında teşkil edilen "Yeniçeri ocağına dua ederek, askerlerin sırtlarını sıvazladı. Böylece Hacı Bektaş-ı Veli'yi kendilerine manevi pir olarak kabul eden Yeniçeri Ordusu, manevi hayatını ve disiplini ona bağladı. Hacı Bektaş-ı Veli, asırlarca Yeniçeriliğin piri, üstadı ve manevi hamisi olarak bilindi. Bu bağlılık ve muhabbet, Yeniçerilerin sulh zamanındaki talimleri ve harplerdeki gayret ve kahramanlıklarında çok müspet neticeler verdi. Bütün bunlar, halk ile Yeniçeriler arasındaki yakınlığı kuvvetlendirdi.

Yeniçeriler, dervişler gibi cihad azmiyle dolu ve görülmemiş derecede kahraman ve fedakâr oluşlarında, bu hadiseler müspet tesirler gösterdi. Yeniçerilerin;

"Allah, Allah! İllallah!

Baş uryan, sine püryan, kılıç al kan.

Bu meydanda nice başlar kesilir.

Kahrımız, kılıcımız düşmana zıyan!

Kulluğumuz padişaha ayan!

Üçler, yediler, kırklar!

Gülbang-i Muhammedi, Nûr-i Nebi,

Kerem-i Ali... Pirimiz, sultanımız Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli..." diyerek savaşa başlamaları, bunun manidar bir ifadesidir.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin en önemli eseri **Makalat**'tır.

Makalat'ın asıl nüshaları tetkik edildiğinde, onun; İslâm dini inançlarına sıkı sıkıya ve sağlam bir şekilde bağlı, Kur'an-ı Kerim'in prensiplerine ve Hz. Peygamber'in sünnetini son derece özümsemiş, Allah'a yakın bir veli kul olduğu ve İslâmiyet'e uymayan davranışlara şiddetle karşı çıktığı görülmektedir.

1338 senesinde vefat eden Hacı Bektaş-ı Veli'nin derslerini ve sohbetlerini takip ederek onun tarikatına bağlananlara, tasavvuftaki usûle uyularak "Bektaşî" denildi.

Tasavvuf Felsefesi

Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılın Anadolu'sunda siyasi ve sosyal istikrarsızlıkların kol gezdiği bir ortamda Türk insanını engin sevgi, hoşgörü, birlik ve kardeşlik felsefesiyle kucaklayan ulular kervanının en önemli ismidir. Yaşadığı dönem sonrasında Hacı Bektaş-ı Veli etrafında şekillenen tasavvuf felsefesi geleneğinin temeline birtakım Bâtîni, Hurufî ve şîî vasıflı gelişmelere alet edilmiştir. Oysa ki, Hacı Bektaş-ı Velî, fikirlerini tamamen Ahmet Yesevi ocağının ölçülü imanına, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye kadar ulaşan gerçek iman ve ibadet kalıpları içinde sınırlayabilmiş büyük bir Türk filozofudur.

Makalat isimli eseri, bütünüyle halk kitlelerini kucaklayan kolayca anlaşılabilen, öğrenilebilen ve uygulanabilen bir biçimde kaleme alınmıştır. Bu eser Türk tasavvuf felsefesinin tüm renklerini içinde barındıran bir eser konumundadır. Tasavvufu “ebep” ten ibaret gören Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, edebi her şeye ve her hususa yayar. Anadolu tasavvuf felsefesinin en önemli yaklaşımlarında biri olan “edep” Türk tasavvuf geleneğinde her alana yayılır.

Bir fikir vermesi açısından Türk tasavvuf felsefesinin edep konusundaki yaklaşımlarına yer verecek olursak Anadolu'da yaygın pek çok tarikatla birlikte Bektaşilik tarikatında da görülen **edep örnekleri** şöyledir:

- ❖ Kapı ve pencere sertçe örtülmez, sessiz ve dikkatlice örtülür. “kapıyı kapat veya kapatın” denmez. Allah kimsenin kapısını kapatmasın, kapınız kapanmasın. Bunun yerine “kapıyı ört”, “kapıyı sırı” denmelidir.
- ❖ “Işığı söndürmek” sözü edebe aykırıdır. “ışığı dinlendirmek” sözü kullanılır. Karşılığında da “ışığı uyandırmak” sözü söylenir.
- ❖ Yürürken yere sert ve gürültülü basmamak gerekir. Çünkü yerin de canı vardır ve bizi başının üstünde taşımakta-

dır. İçilen sigaranın izmariti, yenilen meyvenin artığı, so-kağa veya yere hışımla atmak değil, bir teşekkür hissiyle bırakılır.

- ❖ Kapıdan içeriye girilirken, çıkılırken arka dönülmez. Bunun için de ayakkabı uçları dışarıya değil içeriye doğru çevrilir. Ayakkabıları dışarıya doğru çevirmek, çık git bir daha gelme demektir.
- ❖ Uyuyan kişinin uyandırılması gerekirse, hafifçe yastığına parmak uçlarıyla dokunulur ve “agâh ol erenler”/(Uyanın) diyerek uyandırılır.
- ❖ Yatağa giren kimse, yastığını öpüp yorganıyla görüşerek, sağ yanına yatar; kalkarken de, yine sağ tarafından “bes-mele” ile (Bektaşiler; Esselamü aleyküm Ya Fettah Ya Ali) sözüyle kalkarlar.
- ❖ Bir kimse kapıdan içeri girince, küçük olsun büyük olsun ayağa kalkılır. Çünkü o kimseyle birlikte onu koruyucu melekler birlikte içeri girer. Dolayısıyla o kişiyle birlikte meleklerle de hürmet edilmiş olur.
- ❖ Bir kimseyi kapıdan uğurlarken arkasından yedi adım gidersen yedi cehennem kapısı kapanır. Sekiz adım gidersen sekiz cennetin kapısı açılır.

Bu davranışlar sadece tasavvuf çevrelerinde değil, günlük hayatın her safhasına yayılmıştır.

Hacı Bektaş-ı Velî, insanlığına seslenişi şöyledir:

Hararet nârda'dır, sac'da değildir.

Kerâmet baştadır, tâc'da değildir.

Her ne arar isen, kendinde ara,

Kudüs'te, Mekke'de, Hâc'da değildir.

Onun din anlayışı, her türlü gösteriştin ve şekilcilikten uzaktır. Onun dininin esasını, insan sevgisi, barış, hoşgörü, kardeşlik, doğruluk, dürüstlük gibi erdemli ilkeler oluşturur.

O, Cenneti, Mekke'de, Kudüs'te, Hirâ Dağı'nda değil, kalplerde, gönüllerde arar. O, "Ellerin Kâbesi var, benim Kâbem insandır." diyerek insanı yücelten ve ona değer veren bu erdemli düşüncesini şiirsel bir ifade ile izâh etmiştir.

Dört Kapı Kırk Makam

Dört Kapı Kırk Makam şeklindeki Kâmil (olgun) insan olma ilkelerini, hocası Ahmet Yesevî'nin geleneğini Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin daha da geliştirdiğine inanılır. Hacı Bektaş-ı Veli, **“Kul Allah’a kırk makamda erer, ulaşır, dost olur.”** buyurmuşlardır. İslâm tasavvufunun önemli prensiplerinden sayılan bu prensipler aşama aşama insanı olgunluğa ulaştırır. Bir başka yorumu göre ise şeriat anadan doğmak, tarikat ikrar vermek, marifet nefsini bilmek, hakikat Hakkı özünde bulmak yollarıdır.

Dört Kapı şunlardır:

1. Şeriat
2. Tarikat
3. Marifet
4. Hakikat

Her kapının on makamı vardır:

Şeriat kapısının makamları

1. İman etmek
2. İlim öğrenmek
3. İbadet etmek
4. Haramdan uzaklaşmak
5. Ailesine faydalı olmak
6. Çevreye zarar vermemek
7. Peygamberin emirlerine uymak
8. Şefkatli olmak
9. Temiz olmak
10. Yaramaz işlerden sakınmak

Tarikat kapısının makamları

1. Tövbe etmek
2. Mürşidin öğütlerine uymak
3. Temiz giyinmek
4. İyilik yolunda gayret etmek
5. Hizmet etmeyi sevmek
6. Haksızlıktan korkmak
7. Ümitsizliğe düşmemek
8. İbret almak
9. Nimet dağıtmak
10. Özünü fakir görmek

Marifet kapısının makamları

1. Edepli olmak
2. Bencillik, kin ve garezden uzak olmak
3. Perhizkârlık
4. Sabır ve kanaat
5. Hayâ
6. Cömertlik
7. İlim
8. Hoşgörü
9. Özünü bilmek
10. Ariflik

Hakikat kapısının makamları

1. Alçakgönüllü olmak
2. Kimsenin ayıbını görmemek
3. Yapabileceğin hiçbir iyiliği esirgememek
4. Allah'ın her yarattığını sevmek
5. Tüm insanları bir görmek
6. Birliğe yönelmek ve yöneltmek
7. Gerçeği gizlememek

8. Manayı bilmek
9. Tanrısal sırrı öğrenmek
10. Tanrısal varlığa ulaşmak

Ahlâk Felsefesi

Ayrıca, aşağıdaki sözler, bu büyük insanın, düşünce dünyasının zenginliğini ve ölümsüzlüğünü gösteriyor:

- ❖ Doğruluk, dost kapısıdır.
- ❖ Doğruluk, yüz aklıdır.
- ❖ Göze nur, gönülden gelir.
- ❖ Asıl kör nankördür.
- ❖ Okunacak en büyük kitap, insandır.
- ❖ En büyük keramet, çalışmaktır.
- ❖ Âlem, Âdem; Âdem de Âlem içindir.
- ❖ En yüce servet ilimdir.
- ❖ Mürşitlik, alıcılık değil vericiliktir.
- ❖ Bizim semahımız ilâhi bir aşktır.
- ❖ Bilim, gerçeğe giden yolları, aydınlatan ışıktır.
- ❖ Çalışmadan geçinenler, bizden değildir.

Hacı Bektaş Velî, ahlâk felsefesini, işte böyle ifade etmiştir:

"Nefsine, hiddetine, eline, beline, diline sahip ol."

(E)line

(D)iline

(B)eline sahip ol.

"Düşmanınızın Bile, İnsan Olduğunu Unutmayın"

Bu ifade ile o çağdaş siyaset bilimcilerine ve insan hakları savunucularına ders niteliğinde öğüt vermiştir.

Ayrıca, "**Hiçbir milleti aşağılamayınız.**" diyerek de, dünya insanlık ailesinin geleceğini tâ o günden görmüş ve bugün bile ulaşılamamış düşünceleri ile yolumuzu aydınlatmıştır.

Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî geleneği, Ahmet Yesevî geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Bunun için onun söyledikleri tıpkı Ahmet Yesevî gibi pratik ahlâki erdemleri önceler. Özellikle erdemli insan, kurtla kuzuyu, arslanla ceylanı, yani farklı yaratıkları, farklı düşünceleri, zıt fikirleri "Sevgi ve muhabbet kucağımızda, dost ederiz biz." Diyerek sevgi potasında eritiyor. Şöyle ki:

Sevgi muhabbet kaynar; yanan ocağımızda.
Bülbüller şevke gelir, gül açan bağımızda.
Hırslar, kinler yok olur, aşkla meydanımızda.
Arslanlarla ceylanlar, dosttur kucağımızda.

Bu gönül adamı bir başka deyişinde dostluk, aşk ve muhabbet hususunda şunları söyler:

Dostumuzla beraber, yaralanır kanarız.
Her nefeste aşk ile Yaradan'ı anarız.
Erenler meydanına, vahdet ile gir de gör.
Kırk budaklı şamdanda kırkımız bir yanarız.
Edep, erkâna bağlıdır; ayağımız başımız.
Güllerden koku almıştır, toprağımız taşımız.
Soframızda bulunan, lokmalar hep helâldir.
Yiyenlere nûr olur, ekmeğimiz aşımız...

6.8. Hacı Bayram-ı Velî

Hayatı

Hacı Bayram-ı Velî, (1348/50-1430) Ankara'nın beş kilometre kadar kuzeyinde Solfasıl köyünde (bugünkü Solfasol mahallesi) dünyaya gelmiştir. Soyu hakkında fazla bilgimiz olmamakla bera-

ber Anadolu'ya gelip yerleşen Türk-oğuz boylarından olduğu bilinmektedir. Hacı Bayram-ı Velî'nin babasının adı Koyunluca Ahmed'dir. Annesi hakkında bir bilgiye sahip değiliz, ancak mezarı bu köyde bulunmaktadır.²¹⁴

Hacı Bayram-ı Velî'nin esas adı Numan'dır. Hacı Bayram-ı Velî, gençlik yıllarında iyi bir medrese eğitimi almıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, matematik, astronomi, felsefe, edebiyat, Arapça ve Farsça gibi çeşitli derslerden icazet almıştır. Hacı Bayram-ı Velî tasavvuf yoluna girdiği kırk beş yaşlarına kadar yaklaşık yirmi yıl Melike Hatun'un yaptırdığı Kara medresede müderrislik yapmıştır. Hacı Bayram-ı Velî tasavvuf yolunu Kayseri'de Somuncu Baba diye bilinen Ebu Hamiduddin Aksarayî vasıtasıyla bulmuştur.²¹⁵

Hacı Bayram-ı Velî 1395'li yıllarda şeyhi Hamiduddin Aksarayî ile beraber Osmanlı Devleti'nin başşehri Bursa'ya hicret ederler. Kendisi Çelebi Sultan Medresesinde müderrislik, hocası ise Ulu Caminin karşısında açtığı bir fırında ekmekçilik yapar. Sonra Hacı Bayram-ı Velî ile birlikte önce Şam'a oradan da Mekke ve Medine'ye gitmiş ve Hac farızasını yerine getirdikten sonra 1403 senesinde Aksaray'a yerleşmişlerdir. Şeyhinin 1412 senesinde vefatı üzerine Hacı Bayram-ı Velî yerine geçer ve tasavvuf eğitimi vermeye başlar. 18 yıl hocasına hizmet eden Hacı Bayram-ı Velî tekrar 1412 senesinde kendisi altmış yaşlarında olduğu hâlde Ankara'ya dönmüştür.²¹⁶

Hacı Bayram-ı Velî Ankara kalesinin kuzeybatı bölgesinde Ulus semtinde eski Hristiyan Ogüst mabedinin yanında maneviyat eğitimi yaptıracak zaviyesini inşa ettirmiştir. Bayramîlik adında yeni bir tarikat kurmuştur. Hacı Bayram-ı Velî, Ankara ve civarında oldukça geniş kitleleri etkileyerek yayılmıştır.

²¹⁴ Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994. s. 105

²¹⁵ Aynı, M. Ali, *Hacı Bayram Velî*, sad.: H. R. Yananlı, İstanbul 1986, s. 69; Cebecioğlu, *age.*, s. 118.

²¹⁶ Cebecioğlu, *age.*, 146; Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram Velî Yaşamı Soyû Vakfı* (I-II), Ankara 1983. C. I, s. 22.

Hacı Bayram-ı Velî ömrünün sonuna kadar Ankara'da müritlerini terbiye etme, zikir meclislerini yönetme, halk ve yüksek tabakadan insanlara sohbet etme, helâl rızık kazanmaya çalışma gibi faaliyetlerle meşgul olmuştur. Hacı Bayram-ı Velî 1429 tarihinde vefat etmiştir. Vefatından birkaç yıl önce yaptırdığı ve kendi adıyla anılan caminin yanına defnedilmiştir. Kabrinin üzerine daha sonra inşa edilen türbe bugün Ankara'nın en önemli ziyaretgâhlarından biridir.²¹⁷

Şahsiyeti ve Etkileri

Hacı Bayram Velî, dört şiiirden başka yazılı eser bırakmamıştır. Yazılı eser vermekten ziyade toplumu harekete geçiren ahlâkçı bir rol oynamış, insan yetiştirmeye önem vermiştir.

Faaliyetleri, Osmanlı Devleti'nin ahlâki, dini, iktisadi ve siyasi açıdan geniş ölçüde kendisinden etkilenmiştir. Yetiştirdiği önemli şahsiyetlerle dinî, ahlâkî, iktisadî ve hatta siyasi açıdan Anadolu insanını geniş ölçüde etkilemiştir. Bunların arasında Akşemseddin,(1390-1459) Bıçakçı Ömer Dede, (öl. 1496) Eşrefoğlu Rumî, (öl. 1469) Molla Zeyrek, (öl.1497) Yazıcıoğlu Mehmet Bîcan (öl. 1451) ve Yazıcıoğlu Ahmet Bîcan (öl. 1466) kardeşler gibi şahsiyetler bulunmaktadır (Mazıoğlu, 1990; 102) .

Hacı Bayram-ı Velî etrafında toplanan insanları durumlarına göre değerlendirir ve kendilerine nasihatlerde bulunurdu. Müritlerini tembellikten uzaklaşmaya, bol kazançlı geçim sahalarında iş yapmaya, öğrenim düzeylerini artırmaya, el sanatları, pazarlama, ticaret, esnafılık gibi çeşitli mesleklerde ilerlemelerini tavsiye etmiştir.

Yanına sanattan anlayan biri geldiğinde, “*Sanatınla meşgul ol, çalış, kazan, ye, yedir, alının teriyle geçimini temin et. Kimseye avuç açma.*” diye tesviyelerde bulunuyordu.

Hacı Bayram-ı Velî, sadece tavsiye eden bir konumda olmakla kalmıyor aynı zamanda kendisi de buğday, arpa ve burçak ekip

²¹⁷ Bayramoğlu, *age.*, C. I, s. 22; Cebecioğlu, *age.*, 138)

biçiyor; müritlerine yaşayarak örnek oluyordu. Koyduğu imece usulü ile hasat zamanı tarlalarda kolektif olarak çalışıp herkesin ürünü yardımlaşma ve dayanışma ile birkaç saat içinde kaldırılıp ambarlarına taşınıyordu. Bu iş sadece ürün kaldırmakla kalmıyor; aynı zamanda yardımlaşmanın verdiği manevi hazzın şuuruna varılmasına da katkı sağlıyordu.

Toplumu zenginler ve fakirlerden ibaret gören Hacı Bayram-ı Velî, bu iki gurubun arasında köprülerin kurulmasını içtimai ve iktisadi güvenliğin sağlanmasını ve yoksulların hamiliğini öncelikli faaliyet alanı olarak belirlemiş ve bu yolda çeşitli faaliyetler yürütmüştür. O sık sık kendisi önde, dervişleri arkada çarşı ve pazar dolaşır, Ankara esnafının zenginlerinden sadaka, zekât ve yardım toplar, bu paraları cemiyette zor şartlarda yaşayan yoksullara, yetimlere, dullara dağıtırdı. Bu yönüyle aynı zamanda Anadolu'da yaygın olan Ahilik kültürünün uygulamaları yaşatılmış oluyordu.

Hacı Bayram-ı Velî çok iyi derecede Arapça ve Farsça bilmesine rağmen, Türkçeye rağbet etmesi ve şiirini Türkçe yazması, Anadolu insanı ile sıcak bir bağ kurmasına ve milli birlik ve birliğe zemin hazırlamıştır.

Hacı Bayram-ı Velî'nin faaliyetleri ve fikirleri Bayramiyye tarikatı etrafında şekillenmiştir. Kendisinden sonra tarikat bazı kollara ayrılmıştır. En önemli kollar Akşemseddin'in ve Bıçakçı Ömer Dede'nin devam ettirdiği tarikat kollarıdır.²¹⁸

Tasavvuf Felsefesi

Hacı Bayram Velî, XV. yüzyılda Türk İslâm düşüncesine ışık tutmuş önemli düşünürlerindendir.

Hacı Bayram Velî'nin şiirlerinde büyük bir ilmî, felsefî ve tasavvufî derinlik vardır. Çünkü o tasavvuf yolunu benimsemeden önce ilimle meşgul olmuş medrese müderrisliği yapmıştı.

²¹⁸ Cebecioğlu, *age.*, s. 335.

Hacı Bayram Velî, Ahmet Yesevî geleneğinden gelmektedir. Tıpkı Yunus, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî gibi sadece kendi çağ ve insanına hitap etmekle kalmamış, onların mesajları, Anadolu'dan İslâm âlemine, hatta bu sınırları da aşarak tüm insanlığa ulaşmıştır.

Bugün Batı'da tasavvuf ve İslâm felsefesi alanında yapılan ciddi çalışmalar da bunu ispat etmektedir. Onların kullandıkları evrensel dil, geliştirdikleri evrensel davranış, sadece Müslümanları değil, hangi din ve ırktan olursa olsun, birçok insanı kendilerine çekmiş ve adeta bir cazibe merkezi olmuşlardır. Bu gibi şahsiyetler, topluma örnek olmalarıyla, kurdukları tekkeler ve vakıflarla, inşa ettikleri eğitim yuvalarıyla, ilim ve irfanlarıyla kurdukları vakıflarla devletin sırtına yük değil, yöneticilerin sırtından yük alan insanlar olmuşlardır.

“Bilmek”, “bulmak” ve nihayet “olmak” şeklinde, insanın olgunlaşma sürecini çizen Hacı Bayram Velî, Tasavvuf felsefesinin “şeriat”, “tarikât”, “hakikat” sıralamasına uygun bir seyir takip etmiştir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin fikirlerini yakından anlayabilmek için şiirlerinden yola çıkarak tasavvuf düşüncesini ele almaya çalışalım.

İlahi Zikir

*N'oldu bu gönlüm, n'oldu bu gönlüm
Derd ü gamınla doldu bu gönlüm
Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm
Yanmada derman buldu bu gönlüm
Gerçi ki yandı gerçeğe yandı
Rengine aşkın cümle boyandı
Kendinde buldu kendinde buldu
Matlabını hoş buldu bu gönlüm
El fakru fahri el fakru fahri
Demedi mi âlemlerin fahri
Fakrını zikret fakrını zikret*

*Fakru fenada buldu bu gönlüm
 Sevâd-ı âzâm sevâd-ı âzâm
 Bana k'olupdur arş-ı muazzâm
 Mesken-i canân mesken-i canân
 Olsa acep mi şimdi bu gönlüm
 Bayrami imdi bayrami imdi
 Bayram ederler yar ile şimdi
 Hamd'ü senâlar Hamdû senalar
 Yar ile Bayram kıldı bu gönlüm*

Hacı Bayram-ı Velî bu şiirinin başlangıcında *dert, gam, yanmak derman* gibi her zaman insanın içinde bulunabileceği hâllerden söz eden kavramlarla başlamıştır. İnsanoğlu, ruhlar âleminde Allah'ı görmüş tanımış idi. Ona ahid/söz vermiş ve “*Sen bizim Rabbimizsin.*” (A'raf 7/172) demişti. Oradan bu âleme intikal, insan için bir dert yükü olmuştur. Çünkü orası rahatlık ülkesi, burası ise mihnet ve sıkıntı diyarıdır.

İşte Hacı Bayram-ı Velî, o rahatlık ülkesinden ayrı kalmaktan dolayı şikâyetçidir. Yani “*Ey Rabbim Sen'den uzaklaştığım için gam ve keder içerisindeyim.*” demektedir.

Âşık sevgilisinden uzak kaldığı için onun ateşiyle yanar. Ancak sevginin alameti fedakârlıktır. Yani seven sevdiğinden gelen her şeye katlanmalıdır. Hacı Bayram-ı Velî de “*Aşkınla gönlüm o kadar dolu ki, gönlüm onunla yandı.*” demektedir. Fakat bu yanış, ayrılık acısını ortaya çıkarmıyor. Ancak o yanış zevk verir; kişinin olgunluğu, canını cananı için feda etmesiyle ortaya çıkar. Feda etmiyorsa o kişi noksandır. Hâsılı bu yanışla, gönülde Allah'tan gayri bir şey, Allah'tan gayri bir dert kalmaz.

Hacı Bayram-ı Velî'ye göre yanmak, kendini bulmak, aşkın boyasına boyanmak, matlabını hoş bulmak gibi kavramlarla yine Hacı Bayram-ı Velî, insanın olgunlaşma aşamalarından bahsetmektedir. Yani, “*Gönlüm her ne kadar yandı ise de bu, boşuna değildir, bu yanışla mahva ulaştım, ancak bu mahv ile yokluğa değil,*

varlığa ulaştım.” demektedir. Bu şekilde gerçeğe ulaştıktan sonra, aşkın tesiriyle her şey sevgiliden bir eser olarak görünmeye başlar. “*Gönlüm artık âlemde bir düzensizlik görmüyor her şey aşk ile Allah’ı tesbih ediyor.*” Hacı Bayram-ı Velî; her şeyin kendisinde olduğu gibi aşkla dolu olduğunu, onu tesbih ettiğini onun kanunlarına tabi olduğunu söylüyor. Aşkla dolu olan insanın aşkın boyasına boyanması, tasavvuf felsefesindeki hâl aktarımını çağrıştırmakla beraber Kur’an-ı Kerim’de geçen *Allah’ın boyası ile boyanmak* ayetine telmihtir. (Bakara 2/138)

Hacı Bayram-ı Velî’ye göre İnsanın nefsinin olgunlaşmasında kat edilmesi gereken önemli merhalelerden biri kulun fakrının farkında olmasıdır. Yani Şiirdeki “*el Fakru Fahri*” (fakirlik övüncümdür), hadisinde geçen fakirlik, Allah’ın doksan dokuz isminden biri olan el-Ganiyy’in/Mülk Sahibi hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Allah karşısında kulun kendini *aciz* bilmesidir. Bu tarz bir düşünce, insanı, Allah’a yöneltir.

Kur’an’ın ifadesiyle Allah zengin, kullar fakirdirler yani, kullar daima Allah’a muhtaçtırlar.²¹⁹

Hacı Bayram Velî’nin işaret ettiği ve mutasavvıfların büyük çoğunluğuna göre bir övünç vesilesi olan fakr; kişinin ne kadar dünyalığı olursa olsun, gönlünü meşgul etmemesi, dünya malının gönlünde değil, sadece kesesinde ve kasasında kalmasıdır.

Hacı Bayram-ı Velî’ye göre bu âlem artık vuslat âlemidir. Mülk, Ceberût ve Melekût âlemleri²²⁰ insan ölçeğinde küçülür. Allah’ı bulanın kalbi öyle yücelir ve genişler ki insanın düşünebi-

²¹⁹ Muhammed 47/38, Fâtır 35/15.

²²⁰ *Mülk Âlemi*: Ay, güneş insan ve diğer varlıkların bulunduğu âlem, *Melekût Âlemi*: Nefisler, ruhlar ve semavi akılların bulunduğu âlem, *Ceberût Âlemi*: Mülk âlemi ile melekût âlemi arasında bulunan âlem. Mülk âleminin üstünde melekût âleminin altında yer alır. Bu âleme mutasavvıflar berzah âlemi derken, İslâm filozofları ilk cevher, ilk akıl, Hakikat-i Muhammediye mertebesi olarak kabul etmektedirler. Eflâtun’un ideler âlemi bu âleme tekabül etmektedir. Erdem, Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayyese*, Ankara 1990, s. 49; Cebecioğlu, *age.*, s. 171.

leceği nesnelerin hepsini içine alır. İnsan kendini arşta zanneder. Yani adeta arşı aşağı indirir. İnsan muhayyilesi bu halet-i ruhiye içerisinde, beşeri kayıtlardan kurtulup ilahi planda bir varlık sahibi olur.

Son olarak Hacı Bayram-ı Velî'ye göre, mâsivânın/dünya sevgisinin kalpten çıkması sonucunda meydana gelen vuslat, yani Allah'a ulaşma hâli gerçekleşmiş olur. Artık onun gönlü kavuştuğu sevgilisi ile bayram etmektedir. Tıpkı maneviyatta üstadı, Ebu Hamid'le bir bayram günü Kayseri'de buluştuklarında yaptıkları bayram gibi, burada kendi metafizik tecrübesinden bahsederek muhabbet vasıtasıyla yârine yani çok sevdiği Allah'a kavuştuğunu, O'nun tecellilerini müşahade ettiğini ifade etmektedir.

Bütün bunlar gösteriyor ki, insan aşkın (müteâl) varlık olan Allah ile temasa geçmesi, akıl ile değil, metafizik planda kalp ile olmaktadır. Onun için Hacı Bayram-ı Velî kalp eğitimine çok önem vermektedir.

İlahi Taksim

*Çalabım bir şâr yaratmış İki cihan aresinde
Bakıcak Didâr görünür Ol şehrin kenaresinde.*

*Nâgihân ol şâra vardım Ol şarı yapılırd gördüm
Ben dahi bile yapıldım Taş u toprak arasında*

*Şâkirtleri taş yonarlar Varıp üstâda sunarlar
Çalâb'ın adın anarlar Ol taşın her paresinde*

*Ol şârdan oklar atılır Gelip ciğere batılır
Arişler sözü satılır Ol şehrin bazaresinde.*

*Şehir dediğin gönüldür Ne cahildir ne kâmilirdir
Âşıklar canı sebildir Ol şehrin kenâresinde*

*Bu sözüm arişler anlar Cahiller bilmeyip tanlar
Hacı Bayram kendin anlar Ol şehrin minaresinde*

Buradaki “şâr” ifadesi Türkçedir ve “şehir” manasındadır. Sembolik ifadesiyle “şâr”dan maksat kalptir. Yani, şehir, kent, gönül demektir. Allah, insanın bedeni ve ruhu arasında maddi ve manevi dünyanın birleştiği yerde bir şehir yaratmıştır. O şehrin adı gönül şehridir. Bu mısralar, sevgilinin o şehirde yaşadığı ve o şehir aracılığıyla görüleceğini anlatmaktadır.

Hacı Bayram-ı Velî, gönül inşasında çalışanların bir mürşid-i kâmil nezaretinde zikrullah’ın gönül inşası için ne kadar önemli olduğunu anlatmaktadır. Şiirde geçen taş yontmak nefis terbiyesi anlamına gelir. Toprak ise, kişinin tevazusunu, fena yani mahviyyet hâlini temsil eder.

Hacı Bayram-ı Velî’ye göre kalbi tasfiye ve nefsi tezkiye yolunda çaba göstermeyenler, kalben elde edilen keşfi bilgilere ve sırlara ulaşamazlar. Onlar bu konuda cahildir, boşuna konuşurlar.

Hacı Bayram-ı Velî’nin sözünü ettiği minare sembolizminde minare kelimesini kullanmakla kalp şehri minareye benzeterek insanların adeta minare mesabesindeki yüce değerlere mürşidi kâmil-lerin eğitiminden geçerek ulaşılabilmesine işaret edilmektedir.

İlahi Savt

Bu şiirinde Hacı Bayram-ı Velî, dünyanın sıkıntı ve mihnet yeri olduğunu, güle oynaya gelip, insanı aldattığını, zengini fakir, fakiri zengin ettiğini, fitnesinin çokluğunu, fâniliğini dile getirirken; vefasız, inanılmaması, kanılmaması gereken bir yer olduğunu ve insanı hâlden hâle soktuğunu ifade etmektedir.

*Hiç kimse çekebilmez güçtür feleğin yayı
Derdine gönül verme Biri götürür vayı*

*Oynayı gelir adlar Çünkü eli çabuktur
Bir bunculayın fitne Kande bulur arayı
Bir fani vefasızdır Kavline inanma hiç
Gâh bayı eder yoksul Gâh yoksul eder bayı*

*Çün yüzünü döndürdü
Bir lahza karar etmez*

*Nic seri pay eder Döner ser eder payı
Vaiddir o vahdette Kesrette kani tefrik
Hızr ermedi bu sırra bildirmedi Musa'yı
Hayran kamu âlimler Bu maninin alında
Kaf'tan kaf'a hükmeder Bilmez bu muammayı
Miskin Hacı Bayram sen Dünyaya gönül verme
Bir ulu imârettir Alma başa sevdâyı*

Hacı Bayram-ı Velî, bu şiirin tüm dizelerinde dile getirdiği husus, dünyanın insana neler yaptığı ve insanı ne hâle soktuğunun bir şikâyetidir. Son dizelerde bir mutasavvıf olarak dünyaya karşı tavrın ne olması gerektiği hususunda bir çerçeve çizmektedir. “*Miskin Hacı Bayram sen Dünyaya gönül verme.*” ifadesiyle Hacı Bayram-ı Velî, dünyaya gönül verilmemesi gerektiğini evvela kendi nefesine hitap ederek istemektedir. Bu tavır, kanaat, tok gözlülük, olgun kişiliğin birer işaretidir. Aynı şekilde hırs ve tama’ın gönülden atılması ile cemiyette insan sevgisini ve manevi dirilişi sağlamaya zemin hazırlayacaktır.

İlahi

Yaratan ve yaratılanın sırlarına ulaşan Hacı Bayram-ı Velî, kâinattaki güzelliklerin seyrine daldıktan sonra elde ettiği manevi gerçeklikleri bu şiirinde anlatmaktadır. Bu şiir; Tasavvufun en üst mertebesi Hiç’lik makamını dile getirir. Aynı zamanda bu tek ve yegâne varlığın Allah olduğu ve O’ndan gayrisinin fani olduğu gerçeğinin dile getirilişini anlatan bir şiirdir.

Hacı Bayram Velî’ye göre kendini bilmek; bu dünyada yaşarken neye yaradığımızın bilincine varmak, kendini bilmek; kendi içindeki benliğini tanımak, kendini arındırmak, yabancı düştüğü duyarlığın ayırımına vararak onunla uyum sağlamak kendisiyle barışık yaşamının bilincine varmak, diye yorumlanabilir.

*Bilmek istersen seni Can içre ara canı
Geç canından bul anı Sen seni bil sen seni*

*Kim bildi eḫalini Ol bildi sıfatını
Anda gördü zatını Sen seni bil sen seni*

*Görünen sıfatındır Anı gören zatındır
Gayri ne hacetindir Sen seni bil sen seni*

*Kim ki hayrete vardı Nura müstağrak oldu
Tevhid-i zatı buldu Sen seni bil sen seni*

*Bayram özünü bildi Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu Sen seni bil sen seni*

Hacı Bayram Velî, bu şiirinde benliği ortadan kaldırmayı, fakr ve mahviyet makamını kazanmayı telkin etmektedir. Candan geçmek bir türlü nefis eğitimi gerektiren bir husustur. Burada Allah'ı bilmenin yolunun insanın kendini bilmesiyle bağlantılıdır. “*Sen seni bilince göreceksin: ortadan, ben, sen, o gibi ayrılıklar kalkar. Bilen de, bulan da, arayan da bir olur. O zaman ayrılıkların, çekişmelerin anlamı kalmaz.*” Yani bu mısralara birer kelime ekleyerek söyleyecek olursak; (Eğer) *bilmek ister isen seni (Önce) sen seni bil sen seni.*

Kişinin haddini bilip yaratılışının sırrına ermesi, Hakkın tecel-lisine mazhar olması, hep kendini bilmekten geçmektedir.

Hacı Bayram-ı Velî bu şiirinde kendi tasavvufi çizgisinin ana unsurlarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tasavvufîta önemli olan nefis terbiyesinin gerçekleştirilmesinde geçmesi gereken mer-haleleri anlatmaktadır.²²¹

²²¹ Bolay, Süleyman Hayri, “Hacı Bayram Velî'nin Dünya Görüşü”, (IV. Vakıf Haftası, Türk Vakıf Medeniyet Çerçevesinde Hacı Bayram Velî ve Dönemi Semineri içinde (181-184)), Ankara, 2-3 Aralık 1986. s.183; Günay, Umay, “Hacı Bayram Velî'nin Hayatı ve Eserleri”, (Hacı Bayram Velî Sempozyumu Ankara 1990. içinde) (72-75) s. 74; Güzel, Abdurrahman, “Hacı Bayram Velî'nin Üç İlahisinin Tasavvufî Açısından Açıklanması”, Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 8-9 Mart 1990 (76-86) s. 77.

Hacı Bayram Velî'nin düşüncelerinde kurtuluşun tasavvuf yolu ile bir mürşidin terbiyesinden geçmekle ve kendimizi tanımakla mümkün olabileceğini hakikat âşıklarına anlatmakta ve yol göstermektedir. Hacı Bayram Velî, bu son ilahisinin her kıtanın sonunda nakarat şeklinde dile getirdiği “*sen seni bil sen seni*” ifadesiyle anlatmak istediği husus, hakiki irfanın, insanın kendini bilmesinden geçtiğini anlatmış olmaktadır.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992
- Adamson, P. Taylor R. C., *İslâm Felsefesine Giriş*, çev.: Cüneyt Kaya, İstanbul 2007
- Adıgüzel, *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları*, Ankara 2005.
- Afifi, Ebu'l-A'la, *Tasavvuf*, çev.: H.İ. Kaçar, M. Sülün, İstanbul 1996
- Akyol, Taha, *Bilim ve Yanılgı*, İstanbul 2010
- Alper, Ö. Mahir, *İslâm Felsefesine Giriş*, (İslâm Felsefesi Tarihi I-II içinde) edit.: B. A. Çetinkaya, Ankara 2012
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara 1997
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara, trsz.,
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun*, Ankara 1997
- Aydın, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997
- Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram Veli*, sad.: H. R. Yananlı, İstanbul 1986.
- Aynî, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad.: H. Rahmi Yananlı, İstanbul 1992.
- Bayhan, Nevzat, "Bunları Biliyor muydunuz?" Sızıntı, Haziran 1991, Yıl 13. Sa.: 143; Ocak 1996, Yıl. 17, sa. 204.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998.
- Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram Velî Yaşamı Soyu Vakfı* (I-II), Ankara 1983. C. I
- Bedevisi, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, İstanbul 2002

- Bekiryazıcı, Eyüp, *İslâm Düşüncesinde Felsefî Ekoller, İslâm Felsefesi Tarihi I-II içinde*, edit. B. Ali Çetinkaya. Ankara 2012.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *İslâm Düşüncesinde Felsefî Ekoller, İslâm Felsefesi Tarihi I-II içinde*.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005
- Beytur, Midhat Bahari, *Mesnevi Gözüyle Mevlânâ*, İstanbul 1965, s. 103.
- Bircan, H. Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Muthuluk*, İstanbul 2001
- Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul 2013
- Bolay, Süleyman Hayri, "Hacı Bayram Velî'nin Dünya Görüşü", (IV. Vakıf Haftası, Türk Vakıf Medeniyet Çerçevesinde Hacı Bayram Velî ve Dönemi Semineri içinde (181-184)), Ankara, 2-3 Aralık 1986
- Buhârî, İman
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994
- Çağrı, "Gazzâlî", DİA, İstanbul 1999, XIII, ss. 500-504
- Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 2013.
- Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.
- Çetinkaya B. Ali, *İhvan-ı Safa, İslâm Felsefesi Tarihi I içinde*,
- Çubukçu, İ. Agah, *Gazzâlî ve Bâtınlık*, Ankara 1964
- İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ, I-IV*, nşr.: Bustan el-Bustânî, Beyrut trsz. C. II
- Dağ, Mehmet, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİFD*, sy. 5, Samsun 1991.
- De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993
- Durusoy, Mahmut, *Bayezid-i Bistami*, İstanbul 2008
- el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, (İlk Felsefe Üzerine), çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994
- el-Ma'sumi, M. Sağır H., İbn Bacce, çev.: İlhan Kutluer, *İslâm Düşüncesi I-IV*
- en-Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999

- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997
- Eraslan, Kemal, Ahmet Yesevi, *Yesevilik Bilgisi*, Ahmet Yesevi Vakfı yayınları, Ankara 1998
- Erdem, Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990
- Ertuğrul, İ. Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa kara, İstanbul 2008
- Fahri, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev.: M. İskenderoğlu, A. Arkan, İstanbul 2004
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 2004
- Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, çev.: Nafiz Danışman, İstanbul 1990
- Fârâbî, *Risale fî ma Yenba'i en yukaddeme kalbe ta'allumi'l-Felsefe*, çev.: İzmirli, İ. Hakkı, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, *İslâm'da Felsefe Akımları* içinde, İstanbul 1997.
- Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'ade*, (Mutluluğu Kazanma) çev.: Hüseyin Atay, Ankara 2001.
- Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", (çev. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (içinde), İstanbul 1990, II, 112-120;
- Ferruh, Ömer, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-ı İbn-i Haldûn*, Beyrut, 1983
- Filiz, Şahin, *İlk İslâm Hümanistleri*, Konya, 2002
- Gazzâlî, *İhyau Ulumu'd-Din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1975
- Gazzâlî, *Me'aricu'l-Kuds*, Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev.: Serkan Özbu-run, İstanbul 1995
- Gazzâlî., *El-Munkızu min ed-Dalâl*, çev.: Hilmi Güngör, İstanbul 1990
- Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtiniyye*, (Bâtınlılığın İç Yüzü) çev.: Avni İlhan, Ankara 1993
- Goodman, L. E., İbn Bacce, *İslâm Felsefesi Tarihi I-III* içinde, edit.: S. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev.: Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, İstanbul 2007, ss. 347-368.
- Görgün, Tahsin, DİA., "İbn Haldûn maddesi", C. IXX, İstanbul 1999, ss.538-555
- Günay, Umay, "Hacı Bayram Veli'nin Hayatı ve Eserleri", (Hacı Bayram Veli Sempozyumu Ankara 1990. içinde) (72-75)

Güzel, Abdurrahman, “Hacı Bayram Velî'nin Üç İlahisinin Tasavvufi Açıdan Açıklanması”, Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara 8-9 Mart 1990 (76-86) s. 77.

Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003

İbn Haldûn, *Mukaddimet-ü İbn Haldûn*, thk., Abdul Vahid Vafi, Kahire, tarihsiz (ts).; Türkçe tercümesi; Uludağ, Süleyman, *Mukaddime I-II*, İstanbul 2004.

İbn Haldûn, *Şifau's-Sail*, Tasavvufun Mahiyeti, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1984

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985

İbn Sînâ İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan*, nşr.: Ahmet Özalp, İstanbul 1996.

İbn Sînâ, *el-Kamun Fi't-Tıb*, çev. Esin Kahya, Ankara 1995

İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyât)*. thk.: İbrahim Medkür, (I-II), Kahire 1961

İsa, Ahmet, Ali, Osman, *Müslümanların Rönesansa Katkıları*, çev.: Emre Miyasoğlu, İstanbul 2011.

İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1990

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Bursa 1985.

Karaman, Hüseyin, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 2004

Karaman, Hüseyin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Rize 2010.

Karaman, Hüseyin, *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde C. II, ss. 233-255

Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004

Kaya, Mahmut, “Meşşâiyye”, *DİA*, XXIX, ss. 393-396.

Kaya, Mahmut, “İşrâkiyye, TDVİA, XXIII

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003

Kaya, Mahmut, Kindî, *İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması*, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, edit.: C. Kaya, İstanbul 2013.

Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2003

Kellek, Cengiz, *Müellefe-i Kulüb*, TDVİA, C. XXXI

Kılıç, Cevdet, *Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması*, FÜİFD, Elazığ 2008, 13/2, ss.55-72.

- Kılıç, Cevdet, *Hak Dini ve Halk Dini*, Ankara 2014
- Kılıç, Cevdet, İbn Haldun, kitaba bölüm, Atatürk Ün. Açık Öğretim İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Tarihi. Erzurum.
- Kılıç, Cevdet, Plotinus'ta Sudûrla İnlen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı, *Kelam Araştırmaları* 7;1 (Ocak 2009) ss. 39-56.
- Kılıç, Cevdet, Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri, İslâm Felsefesi Tarihi I-II, içinde edit. B. Ali Çetinkaya, Ankara 2012, C.II, ss. 35-72
- Kılıç, Cevdet, *Varlık ve Mertebeleri*, Ankara 2014
- Kılıç, Mahmut E., "İbn Arabî" mad., TDVİA., İstanbul 1999, C.XX, (493-533)
- Kumeyr, Y. *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, İstanbul 1992
- Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991
- Leaman, Oliver, "İbn Miskeveyh", *İslâm Düşüncesi Tarihi I-III*, içinde, edit.: S.Hüseyin Nasr, O. Leaman, çev.: Şamil Öcal., H. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007
- Mehmet Aydın, *İçeride Kritik Bakış*, İstanbul 1999
- Müslim, İman
- Nasr, S. Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev.: Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul 1988
- Öztürk, Y. Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul 1996,
- Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 200, s. 59 vd.
- Plâton, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1997
- Râzî, Ebû Bekir Zekerîya, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, Paul Kraus (ed.), *Resailü Felsefiyye* (içinde), Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, ss. 99-111.
- Râzî, *et-Tibbu'r-Rûhânî*, *Resâilü Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982
- Sarioğlu, Hüseyin, Bir Denge Filozofu İbn Rüşd, İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, edit.: C. Kaya, İstanbul 2013
- Saruhan, M. Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara 2005.

- Sunar, Cavid, *Vahdet-i Şühûd Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960
- Süngü, Ahmet, *İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesi*, SDÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İsparta 2009
- Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 2006, s. 223-224.
- Toktaş, Fatih, *Meşşâî Felsefe*, İstanbul 2004, s. 14 vd;
- Topbaş, O. Nuri, *Tasavvuf*, İstanbul 2002
- Tümer, Günay, Bîrûnî, TDVİA, C. VI, ss. 206-215.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İFAV, İstanbul 1998, s. 15-192;
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul,: 1998
- Üçer, İ. Halil, Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali, (İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler içinde, edit: C. Kaya) İstanbul 2013
- Ülken, H. Ziya, İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi, İslâm Düşüncesi Tarihi I-IV İçinde, Edit.: M.M. Şerif, çev.: M. Alper Tuğsuz, C. IV, ss. 143-180
- Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995
- Ülken, H.Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1993
- Yakıt, İsmail, Durak, Nejdet, *İslâm'da Bilim Tarihi*, İsparta 2002
- Yıldız, H. Dursun, (red.) *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, III.
- Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2009
- Yılmaz, Faruk, *İslâm Felsefesi*, Ankara 2011