DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

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

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

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

Prof. Dr.
Şahin Filiz

İslam ve Felsefe

Prof. Dr.
Şahin Filiz

İslam ve Felsefe

SAY

İslam ve Felsefe İslam uygarlığının tarihsel referanslarından yola çıkarak İslam'ın felsefesini yapmaya imkân tanıyacak yeni bir yaklaşım önermektedir. Sistematik olduğu kadar, eleştirel bir inceleme niteliği de taşıyan bu kitap, İslam felsefesinin çağdaş misyonunun ne olabileceğine ilişkin bir dizi öneriyi de içerme çabasındadır.

Kitap, tarihsel olarak Antik Grek ve daha önceki dönemlerin felsefe geleneğini izleyerek bir başlangıç yapıyor. Bu dönemler, İslam felsefesi ve onun tarihini anlamak açısından ihmali mümkün olmayacak bir zemin oluşturuyor. İşte İslam felsefesi, serüvenine buradan başlıyor. Genel anlamıyla İslam düşüncesi mademki bir serüvendir, şu ya da bu şekilde hayatiyetini sürdürecektir. Bu çalışma, bir yerde noktalanması mümkün olmayan İslam düşünce dinamizmine problematik açıdan yaklaşmayı; sorun çözmekten öte, hangi sorunların var olduğuna işaret etmeyi amaçlıyor. İslam felsefesi bununla birlikte, İslam'ın temel "olmazsa olmazları" üzerinde her türlü düşünsel, deneysel ve sezgisel insani aktları devreye sokmak gibi hayati bir rol üstlenmek zorundadır. İşte, *İslam ve Felsefe* bu zorunluluğu kendi çapında hissetmeye çalışan bir kitap...

internet satış:
www.saykitap.com
25 TL
ISBN 978-605-02-0387-5
SAY YAYINLARI

Prof. Dr. ŞAHİN FİLİZ

İSLAM ve FELSEFE

İslam Dünyasında Felsefe Akımları

Prof. Dr. Şahin Filiz

1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1991'de Felsefe ve Din Bilimleri'nden yüksek lisansını, 1995'te doktorasını tamamladı. 2000 yılında yine Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde doçentlik unvanını alarak İlahiyat Fakültesi'nde 20 yıl görev yaptı. 2000 yılında Harvard University, Near Eastern Languages & Civilizations bölümünde post-doktorasını yaptı. 2008 yılında Antalya Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne profesör olarak atandı ve halen bu görevini Felsefe Bölüm Başkan Yardımcısı olarak sürdürmektedir.

Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, İslam Tasavvufu, Türk Düşüncesi, Modern Batı Düşüncesi ve Sistematik Felsefe alanlarında lisans ve lisansüstü dersler vermektedir.

Şahin Filiz'in yayınlanmış telif ve çeviri kitapları, yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Prof. Dr. ŞAHİN FİLİZ

İSLAM ve FELSEFE

İslam Dünyasında Felsefe Akımları

SAY

Say Yayınları
Düşünce Dizisi

İslam ve Felsefe - İslam Dünyasında Felsefe Akımları /
Prof. Dr. Şahin Filiz

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0387-5
Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Yayıma hazırlayan: Selcan Karabulut
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 674 93 54
Matbaa sertifika no: 22858

1. baskı: Delta Yayınları, 1996
2. baskı: Say Yayınları, 2014

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/ sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Birkaç Söz 11
Neden İslam Felsefesi? 17
Mutlak Hakikati Arayış: Din ve Felsefe 25

FELSEFE 43
Felsefe ve Felsefi Düşünce 43
Felsefenin Temel Problemleri 46
Felsefenin En Önemli Problemi: Bilgi Sorunu 48
Düşünce Tarihi İçinde İslam Felsefesinin Yeri 51

İSLAM FELSEFESİNİN DÜŞÜNSEL KÖKLERİ 54
İslam Öncesi Arap Kültürü 54
İslam Öncesi İran Kültürü 55
Zerdüştlük (MÖ 600) 55
Maniheizm (Manişeizm) 57
İslam Öncesi Hint Kültürü 57
Budizm (Gelenek Karşıtı Hint Felsefesi) 60
İslam Öncesi Türk Kültürü 63
"Türk" Adı ve Ortaya Çıkışı 63
Türklerde Aile ve Toplum 64
Türklerde Din ve Düşünce 66
Yunan Kültür ve Düşüncesi 72
Avrupa Kavramı 72

Avrupa ve Hıristiyanlık 75
Yunan Felsefesi ve Batı 76
Sokrates Öncesi Dönem 78
Miletli Doğa Filozofları 79
Atina Dönemi 85
Sofistler 85
Sofistlerin Yunan Felsefesindeki Yeri 86
Sokrates 87
Platon 89
Aristoteles 91
Hellenistik Felsefesi 95
Yunan Felsefesinin Kaynakları 96

İSLAM DÜNYASININ FELSEFE İLE TANIŞMASI 99
İslam'dan Önce Ortadoğu'daki Felsefe Okulları 100
Çeviri Faaliyetleri 101
Latin Dünyasında Çeviriler 101
İslam'dan Batı'ya Çeviriler 103
İslam Felsefesinin Batı'ya Geçiş Yolları 106
Dönemler Olarak Çeviri Faaliyetleri 112
Eserleri Latinceye Çevrilen İslam Filozofları 113

İSLAM FELSEFESİNİN OLUŞUMU 119
İslam'ın Doğuşu ve Yayılışı 119
İslam ve Halifelik 122
İmam ve İmamet 126
İlk Müslüman Felsefesi 129
Mutezile 133
Eşarilik 135

SELEFİLİK VE SELEFİYECİ DÜŞÜNCE 141
Felsefi Düşünüşün Doğuş Nedenleri 165
İslam Felsefesinin Bölümleri 166

Doğu İslam Filozofları 176
Kindi (ö. 866) 176
Farabi (ö. 950) 180
İbn Sina (ö. 1037) 209
İhvan-ı Safa (Temiz Kardeşler) (946-1055) 221
Gazali (ö. 1111) 226
Gazali'den Sonra Felsefenin XII. Yüzyılı 232

XII. YÜZYIL SONRASI İSLAM FELSEFESİ 233
XI. ve XII. Yüzyıllara Kadar İslam Düşüncesinin Epistemik Karakteri 238
Ebu Hayyan Tevhidi'nin İnsan Felsefesi 247
XII. Yüzyıldan Sonra Bilgi Felsefesi 257
Gazali'nin İslam Felsefesine Etkisi 264
Felsefi Paradigmadan Teolojik Paradigmaya 266
Gazali'nin Mistik Deneyimi ve "Bilgi"nin Değişmez "İnanç"a Dönüşmesi 269
Gazali Entelektüalizminde Din-Akıl Düalizmine Dayalı Epistemoloji 270
Epistemik Kırılmanın Sonuçları 273
Batı'da Durum: Teolojiden Epistemolojiye Tersine Döndürülmüş Epistemik Süreç 277

BATI İSLAM FİLOZOFLARI 286
İbn Bacce (ö. 1138) 286
İbn Tufeyl (ö. 1185) 287
İbn Rüşd (ö. 1198) 287
Din-Felsefe İlişkisi 292
Dinin Felsefe Karşısındaki Pozisyonu 293
İşrakilik (İslam Aydınlanmacılığı) 294
Şihabeddin Sühreverdî El-Maktûl (1158-1191) 294

Sadreddin Şirazi (Molla Sadra) (1572-1641) 296
Mesnevi'de Türk Halk Felsefesi 302
Devrimci Bir Türk Sufi: Hacı Bektaş Veli 314
Modern Gelişmeler ve Modernleşme Yolunda İslam Düşüncesi 320
Türk Modernleşmesinin Tarihsel Bağlamı 324
Ziya Gökalp (1876-1924) 325
Gökalp'in Felsefi Görüşleri 326
Halk Masalları ve Hikâyelerinde İslam Öncesi ve Sonrası Türk Kültürünün Temel Unsurları 332
Ziya Gökalp'te Türk Felsefesinin İzleri 345
Muhammed İkbal'in Dünya Görüşü 377
İkbal'in "İslam'da Yenilenme" Görüşü 384
İkbal'in Felsefesinde Istırap Problemi 388
Din-Siyaset Bağlamında Türk Çağdaşlaşması 394
İslam Rönesans Çağı 395
Türk Çağdaşlaşması Yolunda Üç Girişim 397
Atatürk Devrimleri ve Türk Çağdaşlaşması 402
Genel Değerlendirme 403
Bibliyografya 406
Notlar 414

Merhum annem
Ayşe Filiz'in aziz anısına...

BİRKAÇ SÖZ

İslam ve Felsefe, İslam felsefesi alanında yazılmış klasik İslam felsefesi tarihi olmaktan öte bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkma iddiasını taşır. Bu, İslam felsefesi tarihi üzerinde kaleme alınmış kitaplardan biri olmamak veya en azından olmamaya çalışmak anlamına da gelebilir. İslam uygarlığı boyunca gelmiş-geçmiş felsefe sistemlerini ve filozofları kronolojik sırayla sunmak, yine bu çalışmanın amacı ve kapsamı dışındadır. Ancak bu, tarih içinde sıralanışı bozacak karmaşık bir inceleme yapıldığı anlamına da gelmez.

Düşüncenin sürekliliği ve kendi içinde taşıdığı temel dinamikleri bakımından İslam uygarlığı, kesintisiz bir oluş ve akış içerisindedir. Bu gerçek. İslam düşüncesinin çeşitli dönemlerinde birbirinden farklı paradigmaların işlevsellikleri bakımından, sürekliliğe yine farklı tonlar katarak yaşamaya çalıştıklarını, hatta hiçbir zaman yok olmadıklarını bize anlatır.

İslam dünyasında felsefi paradigmaların farklılaşarak varlığını devam ettirmesi, düşünce geleneğindeki sürekliliğe zarar vermez. Ancak problem, bu paradigmaları geri planda oluşturan ve şekillendiren tarihsel ve dini koşulların yeterince anlamlandırılmamasından kaynaklanmaktadır. İslam düşüncesinin sürekliliği yalnız kendi içinde değil, başka düşünce sistemleriyle olan kesintisiz ilişkisi için de geçerlidir. O halde

İslam felsefesinin serüveni hem kendi hem de kendi dışındaki çift yönlü sürekliliğinin sistematik bir dökümü anlamına gelmektedir. İslam uygarlığının felsefi sürecini hem tarih içinde kalarak hem de tarih dışına taşarak paradoksal bir yöntemle belirginleştirmek böylece mümkün olabilecektir.

İslam ve Felsefe, İslam felsefesi, "İslam medeniyetinin felsefesidir" anlamına da gelmemektedir. İslam felsefesi hep bir medeniyet felsefesi olarak anlaşıldığı için tarihsel klasik bir deyim olmanın ötesinde fazla bir anlam taşımamaktadır. Esasen bu "İslam felsefesi" ile "İslam'ın felsefesi" deyimleri arasındaki açık farktan kaynaklanmaktadır.

Önce bu deyimleri kısaca açıklayalım:

Dikkatli bir okur ya da felsefe nosyonuna çok uzak olmayan bir araştırıcı, "İslam felsefesi ve İslam'ın felsefesi" adlandırmasının en azından bir kelime oyunu olmadığını ayırt etmede gecikmez. Gerçekten de bu ayrım kuru lafebeliği ürünü olan bir adlandırma değildir. Bu adlandırmanın nedeni, eserin doğal akışı içinde yeni bir İslam felsefesi anlayışı ortaya koymanın gerekliliğini bir girişim olarak yeni bir kavramsal çerçeve etrafında tartışmaya açma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.

Soyut bir terim olarak "İslam felsefesi", insan zihninde birbirine benzer veya az çok uygun ya da büsbütün zıt birtakım anlamlar çağrıştırabilmektedir.

Birinci adlandırma olan "İslam felsefesi", klasik yorumuyla bir "İslam felsefesi tarihi" anlamını taşımaktadır. Bu bir tarihtir. Başka bir deyişle, "İslam uygarlık ve düşüncesi tarihi"dir. Neresinden bakılırsa bakılsın, İslam tarihi boyunca gelmiş geçmiş filozof ya da düşünce insanlarının ve onların düşünce sistemlerinin biyografik dizilişi, daha açıkçası kronolojik aktarımıdır. Böyle bir İslam felsefesi yaklaşımının

en fazla bir felsefe tarihi olduğu apaçık ortadadır. Felsefe tarihi, herhangi bir uygarlık dünyasında gerçekleşen felsefi düşünüş ve tavırların salt nakli olmakla ekonomi, hukuk veya din tarihinden büyük bir fark taşımaz. Olanın aktarılıp anlatılması felsefenin değil, tarih biliminin işi olduğuna göre, bu anlamda bir İslam felsefesinin olması gerekeni ele alan bir "felsefe" olarak değerlendirilmesi pek isabetli olmayacaktır. Ancak, "İslam felsefesi"ni ve onun doğasında yatan tarihsel yapıtaşlarını önceden bilmek İslam düşünce ve tarihi hakkında İslam'ın felsefesini hakkıyla anlamayı sağlayacak nakli birikimlerden haberdar olmak en az "İslam'ın felsefesi"ne daha çok taraftar olmak kadar zorunlu ve kaçınılmazdır. Yeterli derecede İslam felsefesi tarihi bilgisine sahip olmamak, "İslam felsefesi"ni yapmaya hatta bırakın yapmayı, yapılabilecek olanı tahmin etmeye bile en büyük engeldir.

İslam felsefesi deyiminden anlaşılan klasik anlamın böylece hakkını verdikten sonra "İslam'ın felsefesi" deyimi ne anlama gelmektedir?

İslam'ın felsefesi İslam felsefesinin, gerçek anlamı olmalıdır. İslam felsefesi belirli bir tarihsel kesitte başlayıp bitmiş bir olgu değildir. İslam'ın temel kaynaklarına, özellikle *Kuran*'a her çağ ve koşulda yeni bir bakış açısıyla farklı bir yaklaşımla ve sürekli değişen bir perspektifle eğilmek, varlık, bilgi ve değerde mutlakı arayan bir felsefe için, bir İslam felsefesi için vazgeçilmez ödevdir. Hem ödevdir hem de felsefe esprisinin doğasında yatan misyonun dinamizmine imkân vermektir. "İslam'ın felsefesi" deyiminden bu şekilde anlaşılan o anlam esasen ürkütücü ve itici değildir. Kindi'nin sözüyle, "Tanrı'ya elden geldiğince benzemeye çalışmak" olan felsefe, genelde din fenomeniyle ve özelde İslam'la taban tabana mutabıktır. İbn Rüşd'ün hikmet ile felsefeyi özdeşleştirmesi de bu gerçeğe işaret etmektedir.

"İslam'ın felsefesi", din olarak İslam'ın ve onun hemen bütün ilkelerinin felsefe açısından ele alınabileceğini, hatta alınması gerektiğini anlatmaktadır. Bu bakımdan "İslam'ın felsefesi" olur. İslam ve felsefeyi birbiriyle hiçbir zaman uzlaşamayan, dahası hep çatışan iki karşıt öge olarak görenler, farkına varmadan Tanrı ile insanı karşı karşıya getirip kavgaya tutuşturmaktadır. Onlara göre felsefe insana, din de Tanrı'ya aittir. Ancak bu kurmaca yargı göründüğü kadar sağlam ve tutarlı değildir. Diyalektik bir yaklaşımla sorunu ele aldığımızda, "felsefe ve din", ikisi birden hem Tanrı'ya hem de insana aittir. Tanrı'ya aittirler çünkü din ve düşüncenin ontik-epistemik ve etik tüm varlığı, kaynağı Tanrı'ya borçludur. İnsana aittirler çünkü her ikisi de yalnızca insan içindir. Felsefesiz, genel anlamda düşüncesiz bir din insanı ilgilendirmediği gibi, dinsiz bir düşünce de Tanrı'yı ilgilendirmez. O halde İslam din ve felsefenin akıl ve vahyin uzlaştığı bir din değil, şimdiye dek hiç ayrılmadıkları bir dindir. Bu bakımdan İslam'ın felsefesi olmalıdır.

Derli toplu söyleyecek olursak, birinci adlandırmanın anlam kapsamını göz ardı etmeksizin İslam felsefesi deyiminden asıl maksadın İslam'ın felsefesi olduğunu açıklıkla söyleyelim.

İşte *İslam ve Felsefe* İslam medeniyeti felsefesinden yola çıkarak İslam'ın felsefesini yapmaya imkân tanıyacak yeni bir yaklaşım önermektedir. Sistematik olduğu kadar eleştirel bir inceleme niteliğinde olan bu eser İslam felsefesinin çağdaş misyonunun ne olabileceğine ilişkin bir dizi öneriyi de içerme çabasındadır.

İslam'ın felsefeyle, felsefenin İslam'la tarihsel süreç içinde hep ilişkide olduğunu bu eserde özellikle vurguladım.

Kitap, tarihsel olarak Antik Grek ve daha önceki dönemlerin felsefe geleneğini izleyerek bir başlangıç yapıyor. Bu

dönemler İslam felsefesi ve onun tarihini anlamak açısından ihmali mümkün olmayacak bir zemin oluşturuyor. İslam felsefesi salt tarihi süreci içinde görülmediği için el-Kindi ile başlatılıp Muhammed İkbal ile sona erdiriliyor. Tarihsel bakımdan İbn Rüşd'le sona eren bu dönem, Muhammed İkbal'e kadar esasen uzun bir zaman dilimini dışta bırakıyor. Daha doğrusu kitabın sonundaki Ziya Gökalp ve Muhammed İkbal hariç tutulursa, İslam felsefesi tarihi görece de olsa İbn Rüşd'le sona erdirilmektedir. Pratik amaçların gereği olarak böyle bir yol izlemişsek de İbn Rüşd'den sonra ortaya çıkan İslam filozoflarını en azından teorik olarak unutmuyoruz. Ancak Şihabeddin Sühreverdî ve sonra Sadreddin Şirazi gibi filozofları anarken, özellikle Hocazade, Karabağı, Kınalızade Ali Efendi gibi Türk-İslam filozoflarını sırf müstakil bir Türk-İslam felsefesi çalışmasının konusu oldukları için anmamış olmamız herhalde anlaşılır bir tutum sayılmalıdır.

Eser, kendini müellifinden daha iyi anlatacağına göre, kısaca şunu söyleyebilirim: Bu kitap, İslam'ın felsefesinin olabileceğini hatta olması gerektiği düşüncesini taşıyan müstakbel araştırıcılar için bir cesaret kaynağı olabilirse, kendimi mutlu sayarım.

İlk basımına nazaran ikinci basımında bazı düzeltmeler ve eklemelerde bulundum. Günümüz felsefe sorunlarını ele alan makalelerimden bazılarını ekledim. İlk basımındaki birtakım eksiklikleri bu şekilde gidermeye çalıştım. Her araştırma eserinde olduğu gibi bu çalışma da bazı eksikliklerden uzak kalamayacaktır. Öncelikle okurlarımdan yapıcı eleştiriler gelir umudundayım. Türk okuru dikkat ve titizliğini bu araştırmadan esirgemeyecektir.

Bu çalışmada, "İlk Müslüman Felsefesi", "İkbal'in Dünya Görüşü" ve "İkbal'de Istırap Problemi" adlı bölümler, M.

Rafiqu'in *İslam ve Hint Felsefesi Karşılaştırmalı Bir Çalışma*'dan (Çev. Şahin Filiz; Kamer Yayınları, Ankara, 1993) olduğu gibi aktarılmıştır.

Eserin ikinci basımını gerçekleştiren Say Yayınları'na ve yayın koordinatörü Levent Çeviker başta olmak üzere emeği geçen tüm çalışanlarına en içten teşekkürlerimi sunarım.

Prof. Dr. Şahin Filiz
Konyaaltı, Antalya

NEDEN İSLAM FELSEFESİ?

Felsefenin temelinde inanç ve arayış vardır. Assisili Francesco' nun (XIII. yüzyıl) dediği gibi, "İnancın en mutlak objesi Tanrı, Tanrı'yı arayıştan ibarettir," cümlesi, felsefenin dur durak bilmeyen bir arayış serüveninden başka bir şey olmadığını veciz bir şekilde anlatmaktadır. Felsefe acaba bu arayışın serüvenini nasıl gerçekleştirmektedir? Bu arayışında mantığı bir araç olarak yedeğine alır. Fark şudur: mantık, kurulu önermelerin salt biçimsel doğruluğunu denetler veya sağlar, içeriğine müdahale etmez. Felsefe ise, mantığın sağlamış olduğu salt tutarlı, biçimsel, rasyonel formların içeriğini hazırlar. Akıl sadece işleyen bir makine değil, aynı zamanda kendi işleyişinin yön ve içeriğini de kontrol eden bir özdür. Amaç, akıl ile aklın işleyişi arasındaki dengeyi kurmaktır. Akıl, karşıdaki objede ya da çıkarımda iki öğe arar;

1. Biçimsel, formal ussal çıkarımsal süreç.
2. Bu sürecin içinde barındırdığı içeriğin doğruluğu.

Akla aykırılık, yani bir şey ya da durumun akla aykırı olması, acaba kendiliğinden varlık olan akli töze uygunsuzluk mu, yoksa akli işleyişe uygunsuzluk mu, anlamına gelmektedir?

Eğer akıla öz dersek, o zaman nakille akıl (her ikisi de sonuçla aynı yaratıcıya aittir, uyumlu olmalıdırlar) uyuşurlar; çakışırlar, eğer nakille (vahiy) aklın çatışması derken, öz olarak aklın işleyiş formunu kastediyorsak durum değişir. Aklın kendisi değil onun zaman ve şartlara göre kendi işleyişinin biçimselliğinde kullandığı araçlar ve bunların kullanılma yöntemleri öne sürülüyor ise, bu da tartışmalıdır. Akıl bir dizi yargılar üretir. Bundan mantıksal önermeler çıkar. Daha genel bir düzlemde kalarak söyleyecek olursak, aklın yargıları aynı zamanda felsefenin yargıları sayılmalıdır.

Diğer taraftan, dinin yargıları ve kurmuş olduğu teolojik önermeler var. Dinin önermeleri, sonuçta metafizik bir evrene yaslanır, felsefenin önermeleri ise rasyonel bir zihin evrenine dayanır.

Dini önermelere teolojik önermeler, felsefi önermelere de rasyonel önermeler diyebiliriz.

Öz olarak aklın kendisi vahye zıt olmamak zorundadır. Bu zıtlık ya da uygunluk aklın fonksiyonelliğinde ve biçimsel işleyişinde ortaya çıkar. Aklın doğru ya da yanlış işletilmesi bize bağlıdır. Öz olarak aklın vahiy ile çatışması beklenmez. Problem ise;

1- Aklın doğru ya da yanlış işletilmesinde ortaya çıkmaktadır.

2- Doğru işletildiği halde bile anlam içeriği bakımından yanlışlık varsa yine biz olguya ya da realiteye aykırı bir önerme kurmuş oluruz. O halde öz olarak aklın, vahye uyması hatta özdeş olması için akıl hem doğru işletilmeli hem de aklın üzerinde işlediği anlam içeriği doğru ve realiteye uygun olmalıdır.

Bu şartlar altında aklın kurduğu önermeler ile dinin kurduğu önermeler arasında çatışma söz konusu olmayacaktır diye beklenti doğar. Buna rağmen yine de aralarında bir

çatışma var gibi görünse de bu, aklın vahye aykırılığından değil, vahyin akli önermelerin uzandığı sferin (alanın) ötesinde bulunması ve aşkın (transandantal) olmasından dolayıdır.

Akıl acaba her şeyi kanıtlayıp tanımlayabilir mi? Aklın sınırı nedir? Bu sınırı belirleyen kimdir? Acaba vahiyle aklı tarif eden ve ona sınır çizen herhangi dogmatik bir ifade var mıdır? Eğer akla sınır çeken vahiy değilse başka nedir? Akıl kendi kendine mi sınır çekmektedir? Acaba akla sınır çekmenin gerekliliği, vahyin mahrem alanını tecavüz etmekle aynı anlama mı gelmektedir? Akla sınır çekmek etik bir kaygıdan mı kaynaklanmaktadır? Yoksa böyle bir endişe aklın kavrama kapasitesi ve ontolojik yapısıyla ilgili bir zaafın doğal ifadesi midir?

Vahiy, aklın çalıştırılması hususunda herhangi bir sınır getirmemektedir. Aksine *Kuran-ı Kerim*'de aklın sınırlandırılması değil, bilakis onun sınırsız şekilde çalıştırılmasına teşvik eden yaklaşık 700 ayet vardır. O halde akla sınır çeken vahiy değildir, diyebiliriz. Vahiy akla sınır çekmez. Ama vahiy, kendini aklın doğal sınırları olarak sunar. Aklın sınırını biz tekvini (yaratılış) bir zaafla açıklayabiliriz. Yoksa teşrii (dini) bir yasakla izah getiremeyiz.

Akıl her zaman kendine doğal sınırlar arar. Sartre'ın özgürlük denizinde mahkûmiyet duygusuna kapılması da buna benzer. Çünkü akıl burada kendi doğal sınırlarını aramaktadır. Akıl, engin denizde yüzmek için sahil ister. Hedefe varmak için üzerinde yürüyeceği zemin ister. Çünkü hedefler hep bir sınır gerektirir. Aklın her yerde kendisine ihtiyaç duyduğu doğal sınır da (aklın kapasitesi) vahyin kendisidir. *Kuran* da aklın doğal sınırlarını gösteren yasalar toplamıdır. Bu bakımdan din, aklın gerçek sınırlarını bulabildiği bir akıl özgürlüğü modelidir. Dolayısıyla din, "Özgürlüktür".

Rönesans'tan önce dinin akla getirdiği sınırlar, doğal değil yapaydır.

Her kabul edilen şey iman haline gelmeyebilir. Ama iman, bir kabul ve teslimiyettir. "Kabul olayında kabul edilecek herhangi bir şeyin, akıl ve mantık ölçüleriyle tartılması mümkün olmayabilir. İnsan bu ölçülere vurmadan da bazı şeyleri, önyargıları ve heyecanlarının etkisinde kalarak ya da dıştan dayatmalarla kabul etmek durumunda kalabilir. Diğer taraftan kabul, aklı ve mantığı temel alarak gerçekleşirse imanın da aynı ölçüde makul ve makbul olması düşünülür. Önyargı, heyecan ve zorlamalara dayanan kabul, acaba bize sağlam bir iman fenomeni sağlayabilir mi? Bunu söylemek çok zordur. İman hiçbir zaman bu ölçülere dayanarak gerçekleşmez. Bunlar belki iman hadisesinden sonra ortaya çıkabilecek durumlar olabilir. O halde imanın kendi içinde geçerli ve tutarlı olabilmesi, akla, mantığa ve objektif yargılara dayanmasıyla mümkün olabilir. Bu türlü bir iman fenomeninde, bireyin özgürlüğü büyük rol oynar. Diğerinde ise başkalarının heyecanlarının, duygusallıkların, önyargıların, bireye dışarıdan yapılan zorlamaların rolü büyüktür. Burada daha çok subjektivizm geçerlidir. Diğerinde objektivizm hâkimdir. İmanın kendi içinde tutarlılığı ve geçerliliği, eğer bireyin kendi varoluşundan doğan, hür bir eylemle meydana geliyorsa, burada bir şeyi, "bilerek", "isteyerek" ve "kabul ederek" inanma söz konusudur. Sırasıyla, bilme, isteme ve inanma aktları (eylemleri) kişinin salt özgür iradesine bağlıdır. İşte böyle bir iradeden doğan iman en başta akla, bilgiye, istemeye ve sonuç olarak da inanmaya dayanır. Zaten iman insanın alt-ruhi varlığından (biyolojik gereksinimleri) özgürleşerek, üst-ruhi varlığın (metafizik varoluşunun) belirleyici olmasına imkân vermiş olur. O zaman özgürlük, bu dünya bağına ve onun ilgilerine ancak kendi üst-ruhi varlığımızın izin verdiği ölçüde değer atfetmemiz anlamına gelmektedir.

Halbuki gerek bildirilip de inanılması gereken, gerekse bildirilmeden salt insanın spekülasyonuna açık olan olsun, felsefi yaklaşım hiçbir zaman reddi ve inkârı tehdit olarak kullanmaz. Çünkü felsefe mutlağı inkâr etmeyi değil, onu anlamayı öngörür. İnancına konu olan dogmaları gerekli rasyonel zemine oturtup, kalp ve akıl birlikteliğiyle idrak etmiş, sindirmiş ve daha sonra kabul etmiş olan kimsenin, felsefi yaklaşımı ile tartışmalardan kaçması kendi içinde bir çelişkidir. Buna rağmen, herhangi bir felsefi tartışmadan kaçmayı inanç öğelerinin ayakta kalmasının garantisi olarak düşünen insanların varlığı da göze çarpmaktadır. Bunun sebebini şöylece kestirebiliriz: Acaba iman kavramıyla kabul kavramı aynı şeyler midir?

Her şeyi Tanrı yaratmıştır, bu yüzden her şey düzen içindedir. Rönesans'taki düşünce, skolastik düşünceyi tamamen reddetmemiş, fakat bu bilgide eleme yapmıştır. Rönesans'taki düşüncenin temelini atanlardan biri de Duns Scotus'dur. Duns Scotus'u çıkardığımızda temelin çöktüğünü görürüz. Mistik düşüncenin temelini de akıl, deney ve duyular meydana getirir. Mistik düşüncenin ötesinde insan, metafizik bir düşünceye ulaşır. Aslında Hıristiyanlıktaki deneycilik anlayışının köküne indiğimizde, Hıristiyan dogmalarının yatmakta olduğunu görürüz. Yani deneysel bilgi dediğimiz bilginin aslında evrende işleyen eksiksiz bir düzenden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Evren, mükemmel bir şekilde işleyen düzenler manzumesidir. Bizim bildiğimiz XIV. yy Rönesans hareketinin öncesinde, "Küçük Rönesans" diye adlandırabileceğimiz bir dönem vardır ki bu da X. yy'da yaşanmıştır. O da Endülüs Emevi Devleti'nin kültürde ve her türlü ilim dalında zirvede olduğu parlak bir dönemi kapsar.

İman fenomeni alt-ruhi varlık ve onun dayatmalarından ne kadar çok bağımsız atmosferde gerçekleşirse, o kadar

gerçekçi, rasyonel ve o kadar da kendi içinde tutarlı bir kabul olabilir. İşte burada akıl, kabulden öncedir.

Tersi düşünüldüğünde kabul, imandan önce gelir. Yani alt-ruhi varlık imanın oluşma ve şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmişse burada akletme, isteme ve kendi içinde tutarlı kabulden söz etmemiz zorlaşır. Çünkü telkine bağlı önyargılar, heyecanlar ve aklı hiçe sayan kabul, aklı hiçbir zaman temele almayacak ve dışarıdan yapılan etkiler sonucunda şekillendirecektir ki, burada "bilme ve isteme" ve kendi içinde tutarlı bir kabulden söz edemeyiz.

İman fenomeni en az kendisi kadar geçerli postülalara ve makul gerekçelere dayandığından, geçici ve salt dünyevi ilgilerle belirlenmiş gerekçeler, kalıcı bir imanı meydana getiremezler. İşte biz buna "irrasyonel iman" diyebiliriz. Böyle bir iman felsefi bakımdan makul, teolojik bakımdan makbul değildir. Ne yazık ki İslam dünyasında iman kavramı ile irrasyonellik, hep birbirine yakın veya birbirinin müteradifi kavramlar olarak görülmüştür. Oysa iman, en azından başlangıçta rasyonel bir temele oturur. Bu rasyonel temel, çıldırmış bir aklın, kendini bilmez kuruntuların değil, kendini bilen aklın doğal davranışıyla oluşur. Aklın ve rasyonalitenin tarihte çeşitli gerekçeler ve nedenlerle haklı ya da haksız mahkûm edilmesine; imansız akıl, serbestçe eleştirilmesine rağmen, akılsız iman ve irrasyonel inanç bu denli sistemli bir biçimde eleştirilmemiştir.

Tekrar başa dönerek şu soruları tekrarlayayım: Akıl mı öncedir? Vahiy mi? Acaba bu öncelik-sonralık ilişkisi epistemik midir? Yoksa ontik midir? Hangisinin varlığı öbürüne bağlıdır? Vahiy akla mı, yoksa akıl vahye mi bağlıdır?

Eğer vahiy ontik bakımdan akıldan önce ise; acaba vahiy yokken insan da mı yoktu? Vahyin akıldan önce olduğunu

söylersek, vahyi anlayacak bir muhatap bulmak zordur. Bu bizi şu sonuca götürür. Önce vahiy vardır, sonra akıl vardır. Halbuki bu yanlıştır. Çünkü vahiy anlaşılmak ve anlatılmak, aynı zamanda yaşanmak için kendisini kavrayacak, değerlendirecek bir akla ihtiyaç duyar. İşte bu ontik yani "varlıksal önceliktir."

Eğer vahiy epistemik bakımdan akıldan öncedir, dersek şüphesiz ki vahiy aklı aşan (ama akla aykırı olmayan) bilgilerle akla hitap eder. Acaba bu bilgiler nelerdir? Vahiy insana üç türlü bilgi verir:

a) İnsanın hiç bilmediklerini bildirir.

b) İnsanın bilmediklerini ama az-çok aklıyla sezebileceği konularda kesin ve net bilgiler vererek aklı destekler.

c) İnsanın halihazırda bildiği şeylerden bahseder.

1. Maddeye Örnek: Öteki Dünya, Peygamberlik, Kaza-Kader gibi konularda, biz esasen hiçbir bilgi sahibi değiliz. Bunlar hakkında kesin ve net bilgiyi vahiy ile elde ederiz.

2. Maddeye Örnek: Tanrı'nın bir olduğu gerçeğini, vahiy olmadan da belki sezebiliriz. Ancak vahiy bu konuda bizim sezgimizi netleştirir ve bilgiye dönüştürür.

3. Maddeye Örnek: "Her canlı ölümü tadacaktır." Her canlının öleceği, evleneceği vs. gibi hususları biz biliyoruz.

Ama genel olarak söyleyecek olursak, vahyin epistemik karakteri kognitif (bilgisel) işaridir. Çünkü ayet kavramı bilgiyi göstermez ama bilgiye giden yolu işaret (delalet) eder.

Birinci maddeyi tekrar ele alalım: İnsanların hiç bilmedikleri şey nedir?

a) Bunlar ya Allah'ın bildikleridir ya da bildirmedikleridir. Yani gayb âlemi dediğimiz metafizik âlemdir. Daha önce belirttiğimiz gibi gayb âlemi ile ilgili ve bizim hiç bilmediğimiz bazı hususların, bize bildirildiğini söylemiştik. Diğer kalan kısmı ise tamamen Allah'ın ilahi mahremiyeti çerçevesindeki gayb bilgisidir.

Acaba insan metafizik âleme ait bilgiyi ya da gayb âleminin bilgisini merak eder mi? Şüphesiz ki eder. Hatta onu tümüyle bilmek ister. Peki, o halde, acaba metafizik bilgi peşinde koşmak, bizim için herhangi bir sakınca doğurur mu? Metafizik bilginin tümüne ulaşma isteği, teolojik argümanlarla (iddia, tez) engellenebilir mi? Engellenemez. Engellenememesi bizim onun tamamen bilmemiz sonucunu doğurur mu? Doğurmaması gerekir. Çünkü biz, bırakın metafizik âlemin tümünü bilmeyi, bildiğimizi zannettiğimiz ilgili hususlarda bile ancak spekülasyonlara dayanmaktayız. O halde metafiziğin bize bildirilen kısmında inançsal bir tavır, bildirilmeyen kısmında da spekülatif ve felsefi bir tavır takındığımızı söyleyebiliriz.

Bize metafiziğin bilinemez yönleri hakkında spekülasyon yapma özgürlüğünü ve hatta teşvikini veren vahyin kendisidir. Başta da belirttiğimiz gibi *Kuran* aklı ve akli düşünceyi ön plana çıkararak hem inançsal alanda hem spekülatif metafizik alanında aklımızı çalıştırmamızı ve bize bildirilen üzerinde bütün kognitif aktlarımızı faaliyete geçirmemizi tavsiye etmektedir adeta.

Felsefi akıl yürütmeler belki inanılması gereken dogmalar üzerinde gerçekleştirilirken, bunun anlamı inanılması gereken dogmaların yıkılması demektir, diye düşünenler olabilir. Halbuki gerek bildirilip de inanılması gereken, gerekse bildirilmeden salt insanın spekülasyonuna açık olan olsun, felsefi yaklaşım hiçbir zaman reddi ve inkârı tehdit olarak kullanmaz. Çünkü felsefe mutlağı inkâr etmeyi değil, onu anlamayı öngörür.

MUTLAK HAKİKATİ ARAYIŞ: DİN VE FELSEFE

Acaba mutlak gerçeklik nedir? İzafi (görece) gerçeklik nedir? Dine göre gerçekliğin çeşitli aşamaları vardır. Biz buna gerçekler hiyerarşisi (sıra-düzeni) diyoruz. Klasik deyimle yeryüzünden yani fizik âlemden metafizik âleme uzanan varlık kademeleri, aynı zamanda bilgi kademelerini de ifade eder. Her bir varlık kendi çapında bir bilgisel gerçekliği içinde bulundurur. Sözgelimi duyusal gerçeklikler vardır, bunlar beş duyumuzla her an ve her zaman görüp duyup dokunduğumuz, sonuçta duyumsal bilgilerimize temel teşkil edecek duyu nesneleri ve onların verileridir.

Deneysel gerçeklikler vardır. Düzenli evrenden devşirilen, aynı şartlar içerisinde aynı sonuçların alındığı deney, bize bu gerçekliği verir. Mesela; su 100 C°'de kaynar. Çünkü her deneyişimizde aynı sonuca ulaşmışızdır. İşte bu, deneyin defalarca tekrar edilip aynı sonucu verdiğini gösteren bir gerçekliktir.

Diğer taraftan rasyonel gerçeklikler vardır. Bunlar akla dayanırlar. Akıl ilkeleri ve onlara bağlı akıl yürütmelerle elde edilen bilgiler, bize rasyonel gerçekliği verirler. Matematik gerçekler buna örnek verilebilir. Bundan sonra yüzeysel sezgi, mistik sezgi ve nihayet vahiy bilgisi, bize mutlak gerçekliğin, gerçekliğe en yakın kavrayışını verebilirler. Bilgi ve onun gerçekliği, varlık ve onun kalıcılığı ile doğru orantılıdır.

En değişken ve en geçici varlığın kognitif gerçekliğinden, en sabit ve en kalıcı varlığın kognitif gerçekliği, varlık hiyerarşisini gösterdiği gibi, bilgi ve onun gerçekliğini de ifade eder.

O zaman kısaca gerçekliğin mutlaklığı, varlığın ve onun bilgisinin gerçekliğiyle doğru orantılıdır diyebiliriz. Şu halde en geçici ve en değişken varlığın gerçekliği de değişken ve geçicidir. Tersine, en kalıcı en sabit varlığın gerçekliğine ilişkin bilgi de, o oranda sabit ve kalıcıdır.

Kuran'da ve genel olarak dinde, bilgi ve varlıkta böylesine kozmik bir düzenden bahsedilmektedir. Bu düzen içinde din en geçicisinden en kalıcısına kadar her bir varlığa ve onun bilgisine ilişkin gerçekliğe, farklı tonlarda değer vermektedir. Fakat bilgi derecelerinin her biri üzerinde çeşitli örneklerle durulması, bilgiyi ve gerçekliği bulmuş olmanın değil, aramakta olmanın ifadesidir. İşte din insanın ancak bu varlık ve bilgi hiyerarşisini takip etmekle mutlak gerçekliği aramaya hazır hale gelebileceğini ima etmektedir. Dikkat edilirse *Kuran* mutlak gerçeklikten söz eder, ama onu tanımlamaya ve sınırlamaya gitmez. Çünkü böyle bir tavır, mutlak gerçekliğin, aynen daha alt gerçeklikler gibi geçici, kavranabilir, her an ulaşılabilir ve hatta sahiplenilebilir olduğu izlenimini doğurur. Böyle bir sakıncayı ve sanıyı (doxa) ortadan kaldırmanın tek yolu olarak *Kuran*, mutlağın ancak aranabileceğine işaret etmektedir.

Din, bize mutlağı verir. Ama onu tanımlamaz, sınırlamaz. İnsanın yapacağı şey, sınıra ve tanıma girmeyen mutlağı hep arar durumda olmaktır. Aranan bir şey konusunda biz dünyevi güçlerimizle kesin ve değişmez yargılarda bulunamayız. Böyle yaparsak, mutlağı belli bir kavrayış kalıbıyla bildiğimizi ve bulduğumuzu öne süreriz ki, bu da metafizik gerçekliğe doğru yükselen kognitif sürecin önünü tıkamak olur. Din böyle bir tıkanıklığa izin vermez. Bilgide, varlıkta ve ahlakta

sınırları çizilebilen kalıplaşmış, standart ve değişmez beşeri belirlenimlerin ötesinde din, sınırları çizilemeyen kayıtsız-şartsız bir bilgi fenomeni öngörür.

Dinin önerdiği bilgi ile insanın ulaştığını söylediği bilgi arasındaki fark, bu durumu daha iyi açıklar. Yani din, ulaşılabilen ve sahip olunabilen bir bilgiyi değil, ulaşılması gereken ve devamlı arayışla anlamlı hale gelen bir bilgiyi önerir. O halde metafizik bilgi, bilgiye ulaşmanın değil, onu aramanın bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan elbette dinin en ideal noktaya yerleştirilmiş olduğu mutlak gerçekliği bilmeye ve anlamaya çalışacaktır. Metafizik dünyaya ilişkin elde ettiği bilgi doğru olmakla birlikte, metafizik fenomenle özdeşleşecek kadar mutlak olmayacaktır. Mutlak gerçeklik ne kadar bilinse, ne kadar anlaşılsa bile kendisiyle, kendisine ilişkin bilgi arasında, daima uzun mesafeler bulunacaktır. Öyleyse insanın mutlak gerçeklik hakkındaki bilgisinin doğru olması, o bilginin mutlak gerçeklikle özdeş olduğunu göstermez. Yani bizim bilgimiz daima, mutlak gerçekliğin gerisinde kalacaktır. "İnsan ancak kesin bilgi ile özdeş olan ölümle tanıştığında bilgiyle mutlak gerçeklik arasındaki mesafe azalacaktır"; "Yakın gelinceye dek Rabbi'ne ibadet et" ayetinde olduğu gibi.

Öyleyse vahyin belirlemiş olduğu Tanrı ile kul arasındaki ilişki, hep mutlağı aramakla yoğunlaşan ve devamlı yeni anlamlar yüklenen bir konumdadır. Bu, en mutlak ve en gerçek Tanrı'yı kesintisiz aramak anlamına gelir. İşte bu arayış gölgeler evreninin sona ermesiyle son bulur.

Felsefe herhangi bir şeyi tüm boyutlarıyla ve bütün olarak araştırmak, soruşturmak ve değerlendirmek anlamındadır. Eşya ve olayları parça parça değil, bütün olarak ele alıp inceler. Kesin yargılara varmaktan ziyade aklı, en nihai noktasına kadar kullanarak tahliller (çözümlemeler) yapar.

Felsefenin görevi kesin bilgilere varmak ve birtakım önyargılarla gerçeği, kavramlara sıkıştırmak değildir. Felsefe devamlı araştırır ve değerlendirir. Bu bakımdan gerçeği bulmanın değil aramakta olmanın ifadesi olarak felsefe, bize olanı değil olması gerekeni, ne denildiğini değil, ne denilmek istendiğini göstermeye çalışır. Bilgiyi tek yönlü bir bakış açısına ya da önyargıya dayalı bir değerlendirme kalıbına sokmadan onu tüm yönleriyle kavramaya ve anlamlandırmaya çalışır. Tek yönlü bakış tabii ki her zaman yanlış olmaz. Fakat bu her zaman doğrunun kendisini temsil eden külli bir yargı da olamaz. Çünkü bilinebilecek bir objeyi veya bilinecek herhangi bir eşyayı felsefe, o eşyanın sübjektif mekân ile sübjektif zamanı içinde kavramayı yetersiz görür. Asıl olan, şeyi, o şeyin kendisinden bağımsız objektif zaman ve objektif mekân içinde kavramaktır. Böyle bir kavrayış bize, objenin tek bir tarafına bağımlı sübjektif bir bilgiyi değil, tüm yönlerine seslenen objektif bilgisini verir. Buna biz bilimsel tavır da diyebiliriz. Bilimsel tavrı biraz daha açıklığa kavuşturabiliriz. Bilginin ortaya çıkması için iki unsur önemlidir. Suje ve obje. Suje bilen insandır, obje ise bilmeye konu olan her şeydir. İkisi arasındaki ilişkiye de biz, bilgi adını veririz. Demek ki bilgi suje ile obje arasındaki ilişkiden ibarettir.

Felsefenin en önemli problemi, bu bakımdan bilgi teorisidir. Acaba suje ile obje arasındaki ilişki dediğimiz bilgi doğrulanabilir mi? Bu bilginin kaynağı nedir? Sınırı nerede başlar ve nerede biter? Bilginin geçerliliği nedir? Geçerlilikten amaç, bilginin doğrulanabilirlik oranıdır.

Bilginin doğrulanması için üç varlık alanının gözden geçirilmesi gerekir. İlki, fiziksel varlıklar alanıdır. Başka bir deyişle bu, nesneler (şeyler, fenomenler) dünyasıdır. Bu alana ait herhangi bir şey, bir obje bilinmeye çalışılır. Örneğin "karşımdaki nesne bir masadır."

Bu önermede masa ile bilen "ben" arasındaki bir ilişki söz konusudur. Bu bilginin doğruluğunu nasıl sınayabiliriz? Yukarıdaki önerme, karşımda bir masa olduğunu iddia etmektedir. Böyle olup olmadığını doğrulamanın en kolay yolu, o masanın var olup olmadığını araştırmaktır. Masa ya vardır ya da yoktur.

Bunun gibi fizik dünyada var olan pek çok şeyin bilgisini doğrulamak kolaydır. Ancak "Tanrı en büyük güçtür" önermesi, metafiziksel bir önermedir. Bu önermenin fizik dünyada ve fiziksel koşullarla doğrulanması mümkün değildir. Diğer taraftan, doğrulanamama imkânı, bu önermenin yanlışlığını göstermez. Çünkü bu önermenin doğrulanması, fiziki koşullarla mümkün değildir. Tamamen metafiziğe ait bir bilgi ilişkisi, ancak metafiziksel verilerle ve metafizik zeminde doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir.

Genel olarak dine gelince: Kilise, göreceliğin, yani insan davranışlarına rehberlik edecek hiçbir mutlak gerçeğin bulunmadığı inancının zamanımızın en büyük kötülüğü olduğu konusunda kesinlikle haklı; ama onu bulamayacağınız bir yerde –doktrinlerde, ideolojilerde, kural yapılarında veya öykülerde– ararsanız, mutlak gerçeği asla bulamazsınız. Bütün bunların ortak noktası nedir? Hepsi düşünceden oluşur. Düşünce, gerçeğe işaret edebilir ama asla gerçeğin kendisi değildir. Bu yüzden Budistler şöyle derler: "Ay'ı işaret eden parmak, ay değildir." Bütün dinler nasıl yaklaştığınıza bağlı olarak aynı derecede doğru ve aynı derecede yanlıştır. Onları egonun/nefsin ya da gerçeğin hizmetinde kullanabilirsiniz. Sadece kendi dininizin gerçek olduğuna inanırsanız, dininizi egonun hizmetinde kullanıyorsunuz demektir. Bu şekilde kullanıldığında, din ideoloji haline gelir, insanlar arasında çatışma, ayrılık ve hayali bir üstünlük duygusu yaratır. Gerçeğin hizmetinde kullanıldıklarında ise, çoktan uyanmış

olan insanların ruhsal uyanış yolunda size bıraktıkları tabelaları ve işaretleri görür, onları olması gerektiği şekilde izleyerek kendinizi biçimle tanımlamalardan özgürleştirirsiniz.[1]

Demek ki her varlık alanındaki bilgi ilişkisi o alanın şartları dahilinde doğrulanabilmektedir. Öyleyse fenomenler dünyasına ait bir bilgiyi metafizik alanda; metafizik varlıklar dünyasına ait bir bilgiyi de fiziksel varlığın şartlarıyla ölçmek, denemek ve doğrulamak, bilgi felsefesinin doğasına aykırıdır. Ancak bu problem, iki farklı alandaki bilginin belli düzeylerde ilişki içinde olmadığını göstermez.

Bilgi teorisi, bilmenin bilimi, mantık ise düşünmenin bilimidir. Düşünmek, bilmenin bir kısmı, bir bölüğüdür. Bir alana ilişkin bilginin, başka bir alanın kategorileriyle doğrulanmaya çalışılması, önermelerin salt biçimsel doğruluklarıyla ilgilenen mantığa (mantık bilimine) uygun görünse de bilgi teorisine yani bilmenin bilimine aykırıdır. Burada bilgi teorisiyle, mantık arasındaki fark daha da ortaya çıkmaktadır.

Bilgi teorisiyle mantık, bir bilme ve düşünme psikolojisinden, bilgiyi ve düşünmeyi çok belli bir açıdan araştırmakla ayrılırlar.

Bilme ve düşünmenin amacı, doğruluktur. Bunlar doğruyu hedef alan, bilme ve düşünmeyle uğraşırlar. Bilgi teorisiyle mantık, doğru olan bilginin yolu ve yöntemi üzerine bir bilimdirler.

Doğruluk nedir? Bilginin, yöneldiği objeye uygun olmasıdır. Her bilmede, suje-obje ilişkisi vardır. Sujenin, objeyi bilmesi onu değiştirmez. Objelerle bir ilişki kurulmasa da onlar vardırlar.

Obje nedir? Bilmeye konu olan fiziki, ruhi, tarihi ve matematik objelerdir. Obje düşünülebilen her şeydir. Mantık, genellikle objelerin bilimidir. Çünkü düşünmek, objeleri düşünmektir.

Her bilim dalı, objelerin belli bir kesimiyle uğraşır. Objeyi genel olarak alan veya bütün objeler için geçerli olan yasaları araştıran bilim ise ontolojidir. Bilgi teorisinin en çok üzerinde durduğu şey, bilginin en yetkin biçimi olan bilimdir. Bilim, bir önermeler bağlamıdır.

Bu eyleminden çıkmış olması, dinleyen ve okuyanda bunu karşılayan bir bilgi eylemi uyandırmış olmalıdır.

Algı; dar anlamda duyumsal (hissi) bir eylemdir. Bedenin belli organlarının işlemesine bağlıdır. Bu tür algılarda biz belli bir objeler dünyasını, mekândaki cisimler dünyasını öğreniriz.

Her bilinçte bir "ben", bir de obje bulunur. Her obje, açık ve seçik bir sınırlama ile verilmiştir.

Ama algımızın "ben" yönünü belirsiz olarak bilirim "Ben"in kendisini kavramaya girişince "ben"in yerine bir objeyi kavrarım.

Algıda sübjektif objektif yönler dualizmi: Gördüğüm renk ve biçim karşımdadır. Hiçbir müdahalem yok. Ses ve dokunmak da böyledir. Bütün bunları bir etkinlik olarak fark ediyorum. Gördüğüm renk ne etkin ne de edilgendir, sadece verilmiştir.

Her obje daha geniş ölçüde incelenmelidir. Bir masayı türlü yönler ve şartlarda görebiliriz. Masanın kendisi şu anda bana görünen görünüşünden daha çok şey kapsar. Algılarımızın fenomenal objesi de, kafamızda ya da gözümüzde değil dış mekândadır. Bunun için algı mekânı da bir fenomenal objedir.

Fenomenal Obje-Reel Obje

Fenomenal obje, görünüş olarak ortaya çıkar, ortadan çekilir. Algılayan kimsenin, algılanan obje karşısındaki durumuna bağlıdır. Reel obje, algılanan cisim ise, bize sürüp giden,

özdeş kalan şey olarak görünür, ben kendisini açıklamasam da o yine vardır. Anlık görünüş, benim algı dünyamla ilgilidir. Görünüşler, benim hareketime göre birbiri ardınca farklı farklı şekillere sahip olur. Öyleyse aynı bir reel objenin görünüşleri arasında, böyle bir yasaya uygun olan bir bağlantı vardır.

Reel obje her ne kadar dış cisimle bir olsa da, bu büsbütün doğru değildir. Bununla birlikte algımızın reel objelerini hep fenomenler ve bunların birbiriyle olan bağlantıları yardımıyla biliriz.

Fenomenal Özne-Reel Özne

Bu türlü ayrım yalnız objeler için değil, algının sujesi için de geçerlidir. Biraz önce acı, şimdi tatlı bir haz duyduğumu, bugün şu amaca, yarın başka bir amaca ulaşma isteğim olduğunu söyleyebilirim. Bu durumda bilincimin doğrudan doğruya fenomenal sujesinden söz ediyorum demektir.

Dış dünya, bilincimizin dışındaki dünyadır. Algılarımızla bunlarda verilmiş olan fenomenal objelerin temelinde, varlıkları da olan reel objelerin bulunduğunu, bunların algılanmadıklarında da aynı objeler olarak kaldığını nereden biliyoruz? Oysa objelerin görünüşlerinin, bizim davranışlarımızla değiştiğini, ortaya çıktığını, kaybolduğunu sonra yeniden göründüklerini görmüştük.

"Ben"in yalnız algılarımızın sujesi olmayıp, bilinçli olmayan bir anılar hazinesi, türlü bilgileri içinde bulunduran bir obje olarak da var olduğunu nereden biliyorum? Bu reel ben'in cismi olmayan bir ruh mu, yoksa kendimizle, beyin ve sinir sistemiyle özdeşleştirilebilecek bir şey mi olduğu sorusu başlı başına bir problemdir.

Gazali'ye göre rüyada karşımıza çıkan, dış gerçeklikleri (reel yönleri) olmayan, kendilerine reel bir dünyanın karşılık olmadığı görünüşlerdir.

Reel Bir Dış Dünya Tanıtlanabilir mi?

Berkeley, böyle bir reel dış dünyanın tanıtlanamayacağını, hatta böyle bir dünyanın gerçekte değil yalnız dilimizde var olduğunu söylemiştir. Yalnız fenomenler vardır; reel obje yoktur. Daha doğrusu masa, algı fenomenlerinin, yasalı bağlantısından başka bir şey değildir.

Bu görünüşün yanında fenomenlerin değil, reel objelerin algılandığını öne süren akım vardır. Biz bir görünüşün değil, masanın kendisini, bu reel cismi görürüz.

Bu cismin bilinçten bağımsız olduğunu anlarız, realitenin kendisi bize algıda verilmiştir. Bu görünüşler de tam bir çözüm değildir.

Din Doğrularının Reel ve Fenomenal Yanları

Kuşkusuz her disiplinin ve düşünce sisteminin dayanmış olduğu postülalar, değişmez doğrular ya da dogmalar vardır. Bunlar zaman, yer ve değişen şartlara göre farklılaşmazlar; çünkü daha önce de söylediğimiz (bilmeye konu olabilen) obje, bilmeye konu olan her şey olduğuna göre, değişmez postülalar da bu bakımdan objedirler. Nasıl ki biz, objeleri algılarken onların realitelerinde, herhangi bir değişiklik meydana getiremiyorsak, temel postülaların, daha özel bir ifadeyle dini doğruları algıladığımız zaman da, onlarda herhangi bir değişiklik meydana getiremeyiz. Konuyu şöyle bir misalle örneklendirebiliriz; karşımdaki masayı görüyorum, ona dokunuyorum ve sonunda onun bir masa olduğu algısına sahip oluyorum. Başkaları da aynı masayı algılıyor ve onu bilme eylemlerinin konusu yapıyorlar. Masa her zaman herkes tarafından algılanıp bilmenin konusu olmasına, herkese ve herkesin masa karşısındaki bulunuşuna göre fenomenal verileri değişmesine rağmen, masa, hep yine masa, yani yine

kendisi olarak kalmaktadır. Hiçbir sujenin algısı ve bilgi eylemi, masayı masa olmaktan çıkarmamaktadır. Açıkçası biz masayı algılasak da algılamasak da o vardır ve varlığı bizim dışımızdadır. Yani biz algıladığımız için masa vardı, diyemeyiz. Tersine masa bizim algımızdan bağımsız olarak var olduğu için biz onu algılıyoruz. İşte burada masa bizzat masa olarak, kendiliğinden bir objedir ve hiçbir değişiklik göstermeden öylece bulunmaktadır. Burada kişiye, yere ve zamana göre değişen algılar vardır. İşte, bu algılar, masanın kendisiyle özdeş olamazlar. Bunlar ancak masa objesi ile ilgili fenomenlerdir; fenomenal (tezahür eden) objelerdir. Yani masanın görünen yanlarıdır. İşte biz buna fenomenal obje diyoruz. Masanın reel objesi ise fenomenal objelerin toplamı değildir. Reel obje karşımdaki masanın bizzat kendisidir. Masanın reel objesi, bizzat kendisi olduğuna göre acaba biz onu, tüm fenomenal objeleriyle nasıl algılayabiliriz? Bu soruya cevap vermek oldukça zordur. Çünkü masayı, reel obje olarak algılamak için, tüm fenomenal objelerin bulunduğu tüm zaman, mekân gibi şartlarda sujenin aynı anda bilgi eyleminde, algı eyleminde bulunması şarttır.

Sıradan somut bir nesnenin veya maddi bir objenin tüm fenomenal yanlarıyla algılanıp bilinmesi; masanın reel objesinin olduğu gibi kavranması ne kadar zor ise, bu durum manevi objeler için hemen hemen imkânsızdır. Özellikle din doğrular ya da kavranmaya çalışılan, tanımlandığı ya da ulaşılabildiği zannedilen mutlak hakikatler, fizik dünyadaki maddi bir masa objesinden daha zor kavranabilirler.

Aklımıza şöyle bir soru gelebilir; acaba biz din doğrularını ya da vahyin mutlak hakikatini reel objeler olarak bilmiyor muyuz? Doğrular vahiy tarafından belirlenmiş ve tanımlanmamış mıdır? Eğer vahiy, doğruları belirlediyse, mutlak gerçekleri tanımladıysa, araştırmamızın ne amacı olabilir?

Doğrular belli ise bunu bilmece saymak ve yeniden araştırmak anlamsız olmaz mı?

Sorular esasen kendi içinde tutarlı gözükmemektedir. Çünkü maddi objelerdeki reel-fenomenal ayrımı, dinin belirlemiş olduğu mutlak manevi objeler için daha da geçerlidir. Kuşkusuz, mutlak objeler de algının ve bilmenin konusu olabilirler.

Onların "belirlenmiş" ve "tanımlanmış" olmaları zaman, yer ve şartlara hatta algılayan sujelere, sujelerin algılama ve bilme eylemlerinin relatif (göreceli) karakterine göre değil, Tanrı'nın mutlak bilgisine göredir. Yani mutlak-manevi objeler Tanrı'ya göre "belirlenmiş" ve "tanımlanmışlardır", bunlar Tanrı'ya göre böyledir. Çünkü doğruları yaratan da, o doğruları tanımlayan da Tanrı'dır. Yoksa en somut bir şeyi dahi ancak tek bir perspektiften algılayabilen insan değildir. Peki, insan acaba sırf Tanrı'nın kendi katında reel obje olarak duran bu doğruları nasıl kavrayacaktır?

Masa örneğinde açıkça gördüğümüz gibi biz, somut bir nesneyi dahi ancak kendi bulunuş ve algılayış imkânlarımıza göre fenomenal olarak kavrayabiliyoruz. Vahiy doğruları için bu, çoktan geçerlidir. Vahiy doğrularının belirlenmiş ve tanımlanmışlıkları, onların suje insan tarafından reel objeler olarak algılanması imkânını vermez. Eğer bir kimse vahyin doğrularını reel obje olarak bildiğini ve kavradığını söylerse, masayı tek yönden fenomenal olarak algılayan kişinin, "benim masadan algıladığım fenomenal obje masanın reel objesinin özdeşidir" gibi ortaya koyduğu iddiadaki saçmalığa düşer. Nasıl ki masayı algılamamız onu değiştirmiyorsa fenomenal objeler masanın kendisini temsil etmiyorsa, vahyi algılamaya çalışan sujenin fenomenal algısı da vahyin kendisini temsil etmez. Ama algılama ve bilme ve hatta kavrama etkinlik olarak hep sürecek ve her türlü objeye yönelecektir.

Nasıl ki fenomenal obje, reel objeyi değiştirmiyorsa –masada olduğu gibi– din doğrularına ilişkin algılama ve bilme etkinlikleri de o reel objeleri değiştirmez. Değişen burada vahyin kendisi değil yer, zaman, suje ve sujeler arasındaki farklılıklara göre meydana gelen fenomenal algı ve bilgidir.

Fenomenal algı ve bilgiyi biz, özellikle dinin doğrularına ilişkin kullanırken, hep fenomenal objelerden söz ettiğimizi hatırımızdan çıkaramayız. Algılama ve bilme etkinliklerinde elde ettiğimiz sonuç, vahyin fenomenal-görüngüsel objeleridir. Yoksa onun reel objesi değildir. Çünkü vahyin reel objesi ancak Tanrı katında tanımlanmış ve sınırlanmıştır. Sınırlandırma ve tanımlamada genellikle deneylenebilen, gözlenebilen reel objeler söz konusu edilir. Fizik alandaki varlıkların relatif olmaları "tanımlanabilir" ve "sınırlandırılabilir" niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Ancak, masa örneğinde de gördüğümüz gibi en sıradan ve somut bir nesne obje olarak algılanamamaktadır. Ancak yine de tanıma ve sınıra bağlıdır bir bakıma.

Vahiy ve onun mutlak doğruları dediğimiz manevi-reel objeler için "tanımlama", "sınırlandırma" ve sonuçta "kavrama" etkinliklerinde bulunmak, işi daha da zorlaştırmaktadır. Çünkü tanımlanan ve sınırlanan her şey kendi benzerleri ile kendisinden farklı olan şeylere göre değerlendirilirler. Vahyin doğrularında benzerlik ve farklılık ögeleri geçerli olmadığı için "tanım", "sınır" ve "kavrayış" da söz konusu olmaz. Çünkü tanımlanabilen ve kavranabilen her şey relatiftir, mutlak değildir.

Bu bakımdan Tanrı'yı bildiğini söylemek O'nu bilmemektir. Tanrı'nın nitelendirilemez olduğunu söylemek, aynı zamanda O'nun bilinemez olduğunu söylemektir. Bilinemez olduğunu söylemek. O'nu bilmektir. Burada bilme ve kavrama kelimelerini felsefi anlamlarıyla kullanmaktayız. Yoksa

bunların sıradan ve günlük kavrama eylemleriyle ilgisi yoktur.

Dini metinler, tanımlardan ve sınırlandırmalardan hep uzak bir yapıdadır. Onların insanlık tarihi boyunca çok farklı şekille anlaşılması ve yorumlanması da bu karakterlerden ileri gelir. Eğer insanlar dini metinlerde en sıradan dini ögenin bile sınırlı ve belirli tanımına rastlayabilselerdi, bu metinlerin yaşanan çağa, şartlara ve toplumsal farklılıklara göre, sürekli yenilenen yorumlara kapalı olması gerekirdi. Halbuki böyle değildir. Dini metinler otantikliğini devamlı korumuştur. Onlar hep aynı kalmış ama yorumları zamana ve mekâna göre değişmiştir.

Başta yaptığımız adlandırmaya dönecek olursak, dini metinler burada reel, onların yorumu ise fenomenal objelerdir.

Basit bir şekilde söyleyecek olursak nasıl ki sujenin bilme eylemi objeyi değiştirmiyor ise hatta objenin varlığı veya yokluğu sujenin bilmesine bağlı değilse aynı durum dini metinlerle, metinleri yorumlayan kişiler için de geçerlidir. Değişen tek şey fenomenal algı, fenomenal objedir. Reel obje hiçbir zaman değişmez.

Aklımıza şöyle bir soru gelebilir. Fenomenal objenin, düşünce tarihinde, reel objeyi temsil ettiği inancı da mevcuttur. Bu bir inançtan öteye gidemez. Fakat bir de ortada karşılaştığımız bir çıkmaz vardır. İnsan reel objeyi ne zaman tanımlayabilecektir? Önce de söylediğimiz gibi öncelikle dini metinler için reel objenin bir sınıra ve tanıma sokulması mümkün değildir. Fenomenal algılar ancak bir anlama vakasıdır. Bu çabanın ürünlerini reel ile özdeş saymak, tekil bakış açısından elde edilen cüzi hakikati ontolojik reel hakikatin yerine geçirmek demektir. Ancak diğer taraftan da insan, akıl ve tecrübesinin sağlam ve güvenilir bilgilere dayanmasını bir ihtiyaç olarak görür. Mademki insan bu ihtiyacını ancak,

fenomenal objelerle karşılayabiliyor, o halde yapılacak şey nedir? Çünkü her bakış açısına göre reel obje, farklı bir algı alanında fenomenleşmektedir. Bütün fenomenlerin toplamı, acaba reel objeyi bizzat temsil eder mi?

Temsil edemez. Çünkü niteliklerin toplamı, mahiyeti oluşturmaz. Ancak ona ilişkin parçalı bilgiler verebilir. Burada reeli tanımak, parçalı bilgileri bir araya getirmekle değil, onları tartışma zemininde test etmek suretiyle belki mümkün olabilir. Aynı reel objeye ilişkin olarak çok farklı perspektiflerden elde edilen fenomenal objeler, tek tek ya da bir bütün olarak reel objeyi temsil edemeyeceklerine göre geride sadece tek bir çözüm yolu kalmaktadır. O da diyalojik (çok mantıklılık) ortamın oluşmasına imkân vermektir. Çok mantıklılığın bulunduğu bir ortamda, çok çeşitli fenomenal algıların birbirlerini hür bir şekilde test etme imkânı vardır. Çünkü aynı reel objeye ait fenomenal algılar içerisinde yanlış olanlar; reel objenin gerçekliğine en uzak nitelikleri taşıyanları, bunların tam tersi olan diğerleri tarafından elimine edebilirler.

Tek mantıklılık ise bunun tam tersidir. Esasen dini ve ilmi bağnazlığın da yegâne sebebi bu tek mantıklılık dediğimiz monolojidir. Çünkü monolojide, belli bir süjenin belli açıdan elde ettiği fenomenal algı ve obje, reel obje ile özdeş tutulur ve bu dini metinlerle yorumlar arasında hiçbir farkın olmadığı görüşünü dile getirir.

O zaman her bir süje kendi fenomenal algısını reel objenin yerine koyar. Dini metinler için düşündüğümüzde, bu metinlerden, anlaşılan manayı, metnin kendisi olarak görmek gibi bir durum ortaya çıkar. İşte bu da dini bağnazlığa yol açar. Böylece bir anlamıyla sapkın "düşünceler toplamı" dediğimiz ideoloji kendini gösterir. Monolojinin doğuracağı sonuç da zaten bundan başka bir şey değildir. Halbuki ilim ve dinin bu anlamda bir ideolojiye hiçbir tahammülü yoktur.

Kuran ve İnsan

"*Kuran* insanın özetidir" sözü bize *Kuran* ile insan arasındaki sıkı bağı anlatır. İnsanı tanımayan, onu meydana getiren beden ile ruhu ve bunların birbiriyle ilişkilerini kavrayamayan bir kimse, *Kuran*'ı ve onun yapısını da anlayamaz. Bu bakımdan insan ile *Kuran* arasında sıkı bir ilişki ve yakın bir benzerlik vardır. İnsan, kendi çelişkileri içinde yaşayan ve sürekli kendini aşmaya çalışan gizemli bir varlıktır. Üzülür, sevinir, kendini hür ya da mahkûm hisseder...

Kısacası insanın bir dakikası diğer dakikasına uymaz. Adeta hayatı bir paradoksal dizgeden ibaret görür. *Kuran-ı Kerim*'in deyimiyle insan kimi zaman "en şerefli varlık, kimi zaman hayvanlardan da aşağı bir mahlûk", kimi zaman "hür", kimi zaman da "kadere boyun eğmiş bir varlık" olarak tasvir edilir. Yine *Kuran-ı Kerim*'de insan kimi zaman zayıf bir varlık, kimi zaman da irade eden ve araştıran bir varlıktır. Kısacası; insan gerçeği böyle olunca *Kuran* da aynı gerçekten hareket etmiştir. Bu bakımdan *Kuran-ı Kerim*'de pek çok ayetin zahiren paradoksal bir görüntü vermesi kendi gerçekliğine ilişkin bir kayganlığı değil, insan tabiatına ilişkin bir yapıyı dile getirmesinden kaynaklanır. "*Kuran* insanın özetidir" sözü bu durumu anlatmaktadır. İnsanın çelişik özelliklerinin her an ve her yerde kendini göstermesi *Kuran*'ın anormal görmediği, aksine teslim ettiği bir gerçektir. Çünkü ona böyle bir paradoksal özelliği veren Tanrı'dır. Eğer *Kuran* insanı olduğu gibi kabul ediyorsa vahyin kayganlığından nasıl söz edilebilir.

Şems suresinde geçen "insan nefsine hem iyilik hem de kötülük ilham edilmiştir" anlamındaki ayet, insanın kendisine verilen akıl ve irade ile ve fıtratına uygun olması sebebiyle, iyiyi seçmek gibi doğal bir zorunluluğu ifade etmektedir.

Gerçekte insanın bu çelişkili yapısını sürekli yaşatmaya çalışması onu gerilime iter. Hatta aklın ve vahyin kontrolü olmadığı zaman kötülük yönü daha ağır basar. Çünkü nefsanî istekler caziptirler. Buna karşılık iradeyi gerektiren işler ise insandan çaba, fedakârlık ve sabır ister. İlkinde insan yorulmadan, zorlanmadan bir akış halinde kötü olana kayar. Burada zaten iradeye gerek yoktur. Kötülüğe yönelim kendiliğinden meydana gelir. İyi olana yönelim ise iradenin ve aklın çalıştırılmasıyla gerçekleşebilir. İşte, vahiy bu noktada iradeyi ve aklı fonksiyonelliklerinden mahrum etmek yerine onların bu dinamiklerini Tanrı'nın isteği doğrultusunda yönlendirir. *Kuran*'ın insanın paradoksal yaratılışını söz konusu etmesi insanın hem iyiye hem kötüye meyyal oluşunu anlatmak, daha doğrusu onun "günah işleyebilen bir varlık" olarak değer ifade ettiğini vurgulamak içindir.

Diğer yandan *Kuran* meleklerden söz ederken insanda olduğu gibi dual bir yapıdan söz açmamaktadır.

Kuran-ı Kerim'de böyle birbirine zıt gibi görünen ayetlerin bulunmasının diğer bir esprisi de, ayetlerin zaman ve mekân üstü anlama sahip olduklarını, dolayısıyla hiçbir beşeri yorumun onları belli bir anlam kümesine sıkıştıramayacağını vurgulamak içindir. İnsan nasıl değişken bir varlıksa dini metinlere yüklediği anlam da hem kendi yaradılışına hem yaşadığı şartlara hem de mekâna göre değişiklik arz edecektir. Çünkü *Kuran-ı Kerim* bu dünya ve onun içinde yaşayan insanlar için inmiştir; dünyevi şartları ve insani ihtiyaçları göz önüne alarak indirilmiştir.

Bu noktadan hareketle *Kuran-ı Kerim*'in öncelikle bir yeryüzü kitabı olduğunu söyleyebiliriz. İnsani ve fiziki şartları göz önüne almayan bir *Kuran*, daha önce değindiğimiz paradoksal (birbirine zıt görünen) ayetleri de ihtiva etmezdi. Her bir ayetin zaman ve mekâna göre yorumlarında meydana

gelen değişiklik, ana metni hiçbir zaman ortadan kaldıramaz. Dini metinler her çağ ve şartta aynı kalmakla birlikte onlara yüklenen yorumlar değişecektir. Çünkü dini metnin kendisi sabittir, hiçbir çağ ve şartta değişikliğe uğramaz, ekleme ve çıkarma yapılamaz. En önemlisi her şeyiyle ilahidir. Ama insani yorumlar tamamen beşere aittir. Bunlar değişebilirler ve değişmelidirler de. Değerleri, doğrulukları, ana metnin anlamına yakınlık ve uzaklıklarıyla ölçülür. Burada bizim için önemli olan ana metne en yakın yorumların tespitidir. Bununla birlikte böyle en yakın metni bulmak, sorunun temelden çözümü için yeterli olmayabilir. Şu anki şartlar altında temel metinlere doğruluğu en yakın olan bir yorum daha sonra geçersiz ve yetersiz kalabilir. O halde dini metinler hep aynı kalmakla birlikle ona yapılan beşeri yorumlar değişecektir. Bu zorunluluk, *Kuran*'ın yüklendiği misyondan ve vahyin çağlar üstü dinamizminden kaynaklanmaktadır.

Dini metinleri tek bir yoruma indirgemek beşeri anlayışla vahyi özdeşleştirmek demektir. Günümüzde örneğin özellikle fıkhın yenilenemez bir kurallar dizgesi oluşturduğu şeklindeki inancı buna bir örnek olarak verilebilir. Öyleyse biz dini metinler ile vahyin gelişinden bugüne onlara yüklenen beşeri algılayışları ve yorumları birbirinden ayırmak zorundayız.

İşte İslam felsefesi, hem akıl ile vahiy, din ile felsefe dini metinler ile beşeri yorumsamalar arasında varlığı kabul edilen, ancak ne olduğu bilinmeyen farka ve gariptir ki hem de paradoksal olarak ayrılmazlığa dikkati çeken "çok mantıklı" bir düşüntü zeminidir. Bu bir paradoksal durumdur. Paradoksal karakteristik, esasen "İslam felsefesi" deyiminin iki farklı ögesi arasındaki görünüşte tezadından değil, insan-Tanrı, akıl-vahiy, din-felsefe... ayrımlaşmasından, hem de zorunlu farklılaşmasından doğmaktadır. Yine aynı zamanda bunların zorunlu ilişki ve kaçınılmaz benzeşmesinden kaynaklanmaktadır.

İslam felsefesinin görünen evreninde kendini açığa vuran bu paradoksal durum, gerçekte onun temel dayanağı olan dini metinler için de aynı derecede geçerlidir. Tanım ve sınırlandırma felsefenin karakterine uygun değildir. Eşya ve olayları, tekil bir perspektifle tanımlamak, anlamak ve sınırlandırmaktan kaçan felsefe, her alanda en mutlak gerçekliğin, bulunmuş, söylenmiş ve telkin edilmiş bir fenomen olmadığı tezinden hareketle dini metinlerde kendi yapısına uygun bir zemin bulur. *Kuran*, bize ne Tanrı'nın ne insanın ne meleğin tanımını yapar. Hatta en sıradan bir eylem ya da nesnenin dahi tanımını yapmaz. Aklı da tanımlamaz, ona sınırlar çizmez. Özgürlük kavramı için de aynı hüküm geçerlidir. Örneğin insan, *Kuran*'ın bir yerinde "Eşref-i Mahlûkat'tır" bir başka yerinde "Esfel-i Safilindir". Bir yerde insan için özgürlükten söz edilir, bir başka yerde, onun her şeyiyle Tanrı'ya bağımlı olduğu vurgulanır.

Örnekleri çoğaltabiliriz.

İşte tam da bu noktada İslam ile felsefe yan yana gelir. *Kuran*, adı geçen konularda yalnızca niteliklerden söz eder. Örneğin Tanrı'yı tanımlamaz, ancak sadece O'nun niteliklerinden söz açar. Şu halde Tanrı, bahsedilen nitelikleriyle sürekli aranan, her buldum denildiğinde o bulunan şey olmayan mutlak bir gerçeklik, en ideal bir varlıktır. İnsan daha alt bir varlık olsa da "insan budur" gibi bir vargıyla tanımlanmaz.

Kısacası, tanımlama ve sınırlandırma *İslam ve Felsefe*'nin karakterine uygun değildir. İkincisi her ikisi de olanı değil olması gerekeni ele alır. Bu yüzden "İslam ve felsefe" düşünce evreninde birbirine en yakın iki kavramdır.

O halde, önce İslam felsefesi vardı, olmalıydı ve sonunda oldu. Sonra, İslam'ın felsefesi vardır ve olmalıdır. Eser, ikisini birbirine bağlayarak İslam felsefesine yeni bir yaklaşım getirmeyi düşlemektedir.

FELSEFE

FELSEFE VE FELSEFİ DÜŞÜNCE

Antik Grek düşünce tarihinde ilk kez Pythagoras'ın philosophos: hikmet sevgisi diye adını koyduğu felsefe, esasen tanımlamaz oluşu ile kendini gösterir. Yine de felsefenin bir yığın tanımına rastlanır. Bu çokluk ve çeşitlilik, felsefenin tanımlanabilirliğini anlatıyor olsa da, gerçekte bunun ne denli güç bir iş olduğunu imlemektedir.

İnsanın kendisi, evren ve Tanrı hakkında etraflı düşünmesi, eşya ve olayları bütüncül bir perspektiften anlamak, algılamak ve bilmek peşinde olması, nihayet bunlara ilişkin gerçekleri en derin noktasında yakalama çabasına girmesi şeklinde yapılan bir felsefe tanımı, bize felsefenin ne kadar geniş bir insani alanı kuşatmaya çalıştığı hakikatini ifade etmektedir. Ancak, "Ahmet bir insandır" önermesi bize, analitik bir tezden fazlasını sağlamıyor ve üstelik Ahmet'i benzerleriyle bir araya getirmemek, farklı olanlardan ayırmamakla, çözümleyici bir anlatımla tanımlayamıyorsa, söz konusu felsefe tanımı da aynı çıkmazı paylaşıyor, diyebiliriz.

Öyleyse, önce Ahmet'in bir insan olduğu tarzındaki analitik önerme ve tanımdan kalkarak bu felsefe tanımını da analitik bir yargı olarak öncelikle kabul etmek zorunluluğuyla karşı karşıya bulunduğumuzu bilelim.

Şimdi Pythagoras'ın "philo-sophos"unu sentetik yaklaşımla anlamaya girişerek, yeni bilgiler ekleyecek denemeler içine girebiliriz.

Felsefe, başlı başına bir araştırmadır. Soru sorma sanatıdır. O, herkesin ayırdına varamadığı şeylerin, fenomenlerin ve sonunda gerçeklerin ne olduklarına ilişkin temel sorular üreten bir düşünme etkinliğidir. Felsefe bir etkinliktir. Dur durak bilmeyen bir araştırma, bilme ve kavrama girişimidir. Burada kabul, teslimiyet, önyargı ve onamadan çok irade etme isteme, sorgulama, bitmez tükenmez bilme ve anlama çabası söz konusudur.

Karl Jaspers felsefeyi üç temel ögesiyle anlamlandırır: İletişim, birbirini anlama ve karşılıklı diyalog.

Felsefe her şeyi soru objesi yapmakla kendini belirler. Üç temel soru sorar; gerçek nedir? Her şeyin içeriği, neliği ve gerekçeliği nedir? Yaşam, evren ve tarihin anlamı nedir?[2]

1. O halde "ne" sorusu felsefenin ilk ve en esaslı sorusudur. Buradan araştırma ve bilgiye duyulan sonsuz sevgi, öğrenme ve kavramaya dönük mütecessis düşünme melekesi, philosophos'un ne anlama geldiğini açıklıkla ifade etmektedir.

Yine de bütün soruların felsefi olduğunu düşünmek doğru değildir. Örneğin "Nerelisin?" sorusu felsefi olmadığı gibi, "Konyalıyım" cevabı da felsefi değildir. "Ahmet hangi fakültede öğrenim görüyor?", "O, ilahiyat fakültesinde öğrenim görüyor," gibi soru ve cevaplar da benzer tarzda felsefi değillerdir. Çünkü sorulan şey sıradan, herkesin bilebileceği ve en önemlisi yüzeysel bir fenomeni ifade etmekte, verilen cevap da bu fenomeni yalnızca dile getirmektedir. Örnekleri felsefi bir soruyla ters-yüz edebiliriz. Ahmet'in ilahiyat fakültesinde öğrenim gördüğünü söylüyorsun... Peki, acaba ilahiyat nedir? İşte bu sorunun cevabı kolay kolay bulunamaz. Pek çok cevap verilebilir. Ancak bunlardan hiçbiri ilahiyat fakül-

tesinin neliği ile tam tamına örtüşemez. Çünkü onun anlamı bir fenomen ile ifade edilemez. Üstelik verilen yığınla cevabı bir araya getirmek, aralarında anlamlı korelasyonlar kurmak bu korelasyonların neye dayandığını, nasıl ve niçin oluşturulduğunu da açıklama zorunluluğu ortaya çıkar. Öyleyse felsefe sorduğu külli sorulara yine külli cevaplar arar. Bu bakımdan onu tanımlamak mümkün değildir. Varlık, bilgi ve değer gibi ana problemlerde felsefe hep en mutlak ve en derin hakikati amaçlar. Bu amaç onu din ile özellikle ilahi dinlerle paralel bir çizgide buluşturur. Unutmamalıdır ki, felsefe bir din, bir doktrin ya da kalıplaşmış bir fikirler dizgesi değil, belki fenomenleri ve onların arka planda gizlenen hakikatlerini araştırmak, öğrenmek ve kavramaktır. Eşya ve olayları bilme çabasıdır.

Felsefe herhangi bir fenomeni ya da vakıayı analiz ederken soyut kavramlar kullanır. Belki de onun zorluğu buradan kaynaklanmaktadır. Ancak insan, felsefe yapmak ile yapmamak arasında özgür değildir. Herhangi bir şeye karşı çıksa da onu kabul etse de her iki durumda da o halihazırda sahip olduğu fikirler topluluğu hep arka planda yerini almakla, gerekçesini önceden hazırlamış bulunmaktadır. Buna ideoloji veya dünya görüşü denilebilir.[3]

Felsefi düşünceyi şimdi daha net bir şekilde analiz edebiliriz. Felsefi düşünce, kapsamlı ve bütüncüldür. Mantıksal ilgileşim ve düşünceler arasındaki rasyonel bağlantı bu tarz etkinliğin en önemli karakteristiklerindendir. İnsanın yaşamı, içinde bulunduğu evren ve yaratanı hakkında en ciddi ve en köklü sorular sorulur, yine aynı düzeyde cevaplar aranır. Tanrı, evren, ruh, öz, mutlak, gerçeklik, aşkınlık gibi kavramlar, öyle bir çırpıda cevaplanıp tanımlanabilen hakikatler olmadığı için, bunlar hep araştırma ve bilmek iştiyakının sınırsız objeleri olarak kalmayı sürdürürler. Hiçbir insan,

bu hakikatlere ilişkin olarak getirdiği çözüm ve cevabı, o hakikatle özdeş tutamaz. "Mutlak hakikat yoktur" ifadesi, materyalist bir tutum olarak felsefenin önündeki en büyük engeldir. Bu yüzden felsefe ve felsefi düşünceye karşı çıkanların başında maddeciler gelir. "Mutlağı araştırmaya gerek yoktur; o zaten var ve bizim tanımlamamız içinde kendini gösterip durmaktadır. Bize düşen apaçık gerçeği yalnızca kabul etmektir" şeklindeki tutum da cahil dindarlara aittir. Bunlar da en az maddeciler kadar felsefi düşünceye muhalefet ederler. Oysa mutlak gerçekliğin var olması ile onun sürekli araştırma objesi olması arasında herhangi bir paradoksal durum söz konusu değildir.

Günlük Bilgi: İnsanüstü bir varlığın yani Tanrı'nın insanlardan seçtiği bir elçiyle yine insanlara verdiği insanüstü mutlak bilgidir. Olanı değil olması gerekeni bildirir. Her alanda mutlak olanı öngörür.

Bilimsel Bilgi: Sürekli gözlem ve deneylerle, neden-sonuç arasındaki bağlar belirlenerek bunların kesinliği ve değişmez oluşu kanıtlanan gerçeklerin bilgisi.

Felsefi Bilgi: Bilimin ve bilimsel bilginin de ötesinde gerçeği, en derin temeli ve en derin kapsamı içerisinde; deneylerin ilerisinde; zaman-mekân kayıtları dışında şaşmaz bir kesinliği amaçlar.

FELSEFENİN TEMEL PROBLEMLERİ

a) Varlık Felsefesi: Ontoloji, diğer adıyla varlık bilim, varlığı salt varlık olması bakımından inceler. Esasen bu metafiziktir. Varlık var mıdır? Varsa hangi alandadır? Varlık gerçek midir? Varlık ya fizik ya metafizik veya zihni alanda vardır ve gerçektir. İşte varlık felsefesi bu temel sorularla uğraşır.

b) Bilgi Felsefesi: Bilginin sınırı, kaynağı ve değerini araştırır. "Bilginin kaynağı nedir? Elde edilen bilginin doğrulanma

(verification) imkânı var mıdır?" gibi sorular bilgi felsefesinin sorularıdır! Daha sonra bu temel problem üzerinde ayrıntılı olarak duracağız.

c) Ahlak Felsefesi: Öteki anlamı, değerler felsefesidir. Etik ve estetik olmak üzere iki bölük değerlerden söz edilebilir.

Etik; başlı başına bir ahlak bilimidir. Ahlaki normlar alanında kendini gösterir. "İyi" ve "kötü" ahlakın eşya ve olaylara getirdiği yorum ve normlardır. Farabi'nin ahlak felsefesinden hareketle, etiğin çözümlemeye çalıştığı problemlerden bazılarını belirtelim:

Acaba genel geçer bir ahlak yasası var mıdır? İyi ve kötü yargılarının gerçekliği nedir? Biz bir şeyi "iyi" bir başka şeyi de "kötü" diye nitelendirirken, dayandığımız ölçütün kendisi nedir? Bu yargılar nefsimizden mi, objeden mi, yoksa o objeyi kavrayış yöntemimizden mi doğmaktadır?[4]

Acaba ahlaki normlar nesil be nesil hep aynı mıdır? Hiç değişmezler mi? Başkalarına aktarılabilir mi?

Kuşkusuz Farabi, bu problemleri kendi felsefesi doğrultusunda çözüme kavuşturmaya uğraşmaktadır. Ancak biz elde edilen çözüm yerine, genel geçer nitelikli bu soruları felsefenin temel problemlerinden biri olan etiğe açıklık kazandırmak için sorup öylece bırakıyoruz.

Estetik, değerler felsefesinin öteki boyutudur. Temel kavramları ya da normları güzel ve çirkindir. Diğer adıyla sanat felsefesi demek olan estetik, insanın sanatsal duygularının şu ya da bu tarzda objeye nasıl ve neden yöneldiği sorunu üzerinde durur. Acaba herhangi bir objeyle sanatsal açıdan bir ilişki kurduğumuzda ona neden güzel veya çirkin yargılarını yükleriz? Ölçümüz nedir? Beğeni ya da nefreti uyandıran salt objenin kendisi mi, obje ile kurulan ilişki mi, yoksa sujenin tutumu mu? İşte bu sorular da estetiğin ana problemlerini belirleyen sorulardır.

FELSEFENİN EN ÖNEMLİ PROBLEMİ: BİLGİ SORUNU

Bilgi nedir? Kaynağı, sınırı ve değeri nedir? En yalın tanımıyla bilgi "suje ile obje" arasındaki ilişkidir. Kaynakları çok çeşitli olabilir, sınırı, bilginin tanımına göre genişler ya da daralır. Değeri, bilginin doğruluk ve doğrulanma oranıdır.

Bilgi teorisi bilmenin bilimi, mantık da düşünmenin bilimidir. Düşünmek, bilmenin bir kısmı, bir bölüğüdür.

Bilgi teorisi ile mantık, bir bilme ve düşünme psikolojisinden, bilgiye ve düşünmeyi çok belli bir açıdan araştırmakla ayrılırlar.

Bilme ve düşünmenin amacı, doğruluktur. Bunlar doğruyu hedef alan bilme ve düşünme ile uğraşırlar. Bilgi teorisi ile mantık, doğru olan bilginin yolu ve yöntemi üzerine bir bilimdirler.

Doğruluk Nedir?

Doğruluk; bilginin yöneldiği objeye uygun olmasıdır. Her bilmede, suje-obje ilişkisi vardır. Süjenin objeyi bilmesi onu değiştirmez. Objelerle bir ilişki kurulmasa da onlar vardır.

Obje Nedir?

Bilmeye konu olan fizik, ruhi, tarihi ve matematik objelerdir. Obje, düşünülebilen her şeydir. Mantık genellikle objelerin bilimidir. Çünkü düşünmek objeleri düşünmektir.

Her bilim dalı, objelerin belli bir kesimiyle uğraşır. Objeyi genel olarak alan veya bütün objeler için geçerli yasaları araştıran bilim ise ontolojidir.

Bilgi teorisinin en çok üzerinde durduğu şey, bilginin en yetkin biçimi olan bilimdir. Bilim bir önermeler bağlamıdır.

Bir bilginin dille formüllendirilmiş bir önerme olması için mutlaka konuşan ve yazanın bir bilgi eyleminden çıkmış olması ve dinleyen ve okuyanda bunu karşılayan bir bilgi eylemini uyandırmış olmalıdır.[5]

Algı

Algı, dar anlamda hissi (duyumsal) algıdır. Bedenin belli organlarının işlemesine bağlıdır. Bu tür algılarda biz belli bir objeler dünyasını, mekândaki cisimler dünyasını öğreniriz.

Her bilinçte bir "ben" bir de obje bulunur. Her obje bana açık ve seçik bir sınırlama ile verilmiştir. Ama algımızın ben yönünü belirsiz olarak bilirim. Ben'in kendisini kavramaya girişince, ben'in yerine birey objeyi kavrarım.

Algıda Subjektif-Objektif Yönler Düalizmi

Gördüğüm renk ve biçim karşımdadır. Hiçbir müdahalem yok. Ses de böyledir. Dokunmak da böyledir. Bütün bunları bir etkinlik olarak fark ediyorum. Gördüğüm renk ne etkin ne edilgendir, sadece verilmiştir.

Her obje daha geniş ölçüde incelenmelidir. Bir masayı türlü yönler ve şartlarda görebiliriz. Masanın kendisi, şu anda bana görünen görünüşünden daha çok şey kapsar. Algılarımızın fenomenal objesi de kafamızda veyahut gözümüzde değil dış mekândadır. Bunun için algı mekânı da bir fenomenal objedir.[6]

Fenomenal Obje-Reel Obje

Fenomenal obje, görünüş olarak ortaya çıkar, ortadan çekilir. Algılayan kimsenin, algılanan obje karşısındaki durumuna bağlıdır. Reel obje, algılanan cisim ise bize sürüp giden, özdeş kalan şey olarak görünür. Ben kendisini açıklamasam

da o yine vardır. Anlık görünüş benim algı dünyamla ilgilidir. Görünüşler, benim hareketime göre birbiri ardınca farklı farklı şekillere sahip olur. Öyleyse aynı bir reel objenin görünüşleri arasında böyle bir yasaya uygun olan bir bağlantı vardır.

Reel obje her ne kadar dış cisimle bir ise de, bu büsbütün doğru değildir. Bununla birlikte algımızın reel objelerini hep fenomenler ve bunların birbiriyle olan bağlantıları yardımıyla biliriz.

Fenomenal Suje-Reel Suje

Bu türlü ayrım yalnız objeler için değil, algının sujesi için de geçerlidir. Kendimin demin acı, şimdi tatlı bir haz duyduğumu, bugün şu amaca, yarın başka bir amaca ulaşma isteğim olduğunu söyleyebilirim. Bu durumda bilincimin doğrudan doğruya fenomenal sujesinden söz ediyorum demektir.

Dış dünya, bilincimizin dışındaki dünyadır. Algılarımızla bunlarda verilmiş olan fenomenal objelerin temelinde, varlıkları da olan reel objelerin bulunduğunu, bunların algılanmadıklarında da aynı objeler olarak kaldıklarını nereden biliyoruz? Oysa objelerin görünüşlerinin bizim davranışlarımızla değiştiğini, ortaya çıktığını, kaybolduğunu sonra yeniden göründüklerini görmüştük.

Ben'in yalnız algılarımın sujesi olmayıp, bilinçli olmayan bir anılar hazinesi, türlü bilgileri içinde bulunduran bir obje olarak da var olduğunu nereden biliyorum? Bu reel ben'in cismi olmayan bir ruh mu, yoksa bedenimizle, beyin ve sinir sistemiyle özdeşleştirebilecek bir şey mi olduğu sorusu başlı başına bir sorundur.[7]

Gazali'ye göre, rüyada karşımıza çıkan şeyler, dış gerçeklikleri (reel yönleri) olmayan, kendilerine reel bir dünyanın karşılık olmadığı görünüşlerdir.

DÜŞÜNCE TARİHİ İÇİNDE İSLAM FELSEFESİNİN YERİ

İslam felsefesi tarih içinde iki ana döneme ayrılabilir. Bu ayrım, düşünce ve bilim alanındaki yoğunluk, hareketlilik ve üretkenlik bakımından değerlendirilmelidir.

Şemada görüleceği üzere VIII. ile XI. yüzyıllar arasındaki yaklaşık dört yüz yıllık dönem, İslam felsefesi ve düşüncesinin en verimli ve en üretken kesitine işaret etmektedir. Yeni Eflatunculuk aracılığıyla Antik Grek felsefesiyle tanışma, Yunan'dan Süryanice yoluyla yapılan çeviriler, felsefi düşünceye kolaylıkla dönüşebilecek rasyonel kelam ve kelamcılar, sistemci İslam filozofları, ansiklopedi geleneği, hemen her ilim dalında yetkin bilimsel çalışmalar işte bu dönemde görülebilmektedir. Daha doğrusu rasyonelliğin her şeye temel yapıldığı bu dönem, aktif niteliği ve adını, felsefi yapısından almaktadır.

Pasif dönem, genel olarak felsefi düşüncenin tavsamaya başlaması ile kendini göstermektedir. Artık her şeyin temelinde iman ve kabul vardır. İnsan araştıran ve isteyenden ziyade, iman eden ve "büyüklerin" önceki otoritelerin değişmez doğrularını anlamak ve aktarmakla yükümlüdür.

Tam bir teolojik kemikleşme dönemine girilmektedir. Aktif dönemde rastlanan o bilimsel ve felsefi genişlik, burada ya azalmıştır ya da ortadan kalkmıştır.

Pasif döneme nasıl gelindiği ve bunda hangi faktörlerin etkili olduğunu, Gazali'yi ele alırken genişçe analiz edeceğiz.

İslam Felsefesinin Özellikleri

1. Zaman Olarak (Aktif Dönem, Pasif Dönem)
2. Ülke Olarak (Hindistan, İran, Endülüs, Arabistan)
3. Konu Olarak (Bütün Felsefe Meseleleri)
4. İslam Medeniyeti dahilindeki tüm milletler.
5. Fikri Kök İtibarıyla (İslam, İran, Hint, Yunan, Arap ve Türk Kültürleri)
6. İşleniş Sahası Olarak (Yunan Felsefesi, Kelam, Tasavvuf, Filoloji, Edebiyat, Fıkıh, Hadis, Tefsir vs.)

İslam Felsefesi İçin İlk Başvuru Kaynakları

1. Carl Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Literatur*. Beş ciltten ibarettir. Arapça eser veren bütün İslam uluslarına ait her çeşit âlimin hayatı, eserleri hakkında eski ve yeni araştırmalardan söz eder. Son üç cilt zeyildir. En son ciltte de ayrıntılı bir kişi ve kitap adları vardır.
2. İslam Ansiklopedisi
3. İslam felsefesi tarihi üzerine yazılmış eserler.

Felsefe Tarihi ile İlgili Bazı Klasik Kaynaklar

1. İshak b. Huneyn (M. 910), *Tarihu'l-Etıbba ve'l-Hukema.*
2. Mesudi (M. 994), *et-Tenbih ve'l-Israf.*
3. İbn Cülcül (M. 994), *Tabakatü'l-Etıbba ve'l-Hukema.*
4. İbn Nedim (M. 987), *el-Fihrist.*

5. Ebu Süleyman Sicistani (X. yüzyıl), *Müntehab*.
6. İbn Fatik (M. XI. yüzyıl), Antikçağ felsefesi tarihi niteliğindedir.
7. Şehristani (1076-1153), *el-Milel ve'n-Nihal*.
8. Şehrazuri (1190-1214), *Nuzhetu'l-Ervah*.
9. İbn Kıfti (1172-1248), *Tarihu'l-Hukema*.
10. İbn Ebi Usaybia (1203-1270), *Uyunu'l-Enba*, 2 cilttir, kişi adlarına göre düzenlenmiştir.
11. İbn Hallikan (1211-1282), *Vefeyatü'l-Ayan*, 6 cilttir.

İSLAM FELSEFESİNİN DÜŞÜNSEL KÖKLERİ

İSLAM ÖNCESİ ARAP KÜLTÜRÜ

Cahiliye dönemi Arapları yaşama koşulları ve öteki milletlerle ilişkileri yönünden farklı kültür düzeyindeydiler.

Çölde yaşayanlar yarımada nüfusunun çoğunluğunu oluştururlar. Bunlar bedevi kabileleriydi. Yağmurlu mevsimler ve otlu yerler arayarak sürüleriyle birlikte münbit arazileri ararlardı. Bir mekânda sabit kalamadıkları için öğrenmeye ve derin düşünmeye fırsat bulamazlardı.

Cahiliye döneminde Araplar, uygarlık düzeyi itibarıyla değişik durumdaydılar. Farslardaki iyilik-kötülük dualizmi, Hintlilerin "acıdan kurtulma" inancı, Yunanlıların hareket, bilgi ve hikmet gibi problemleri ortaya koyup uzun boylu ve derinlemesine tartışacak kültür, bilgi ve dünya görüşüne sahip değildiler. Çünkü bakış açıları geniş, ufukları engin değildi. Nedenler ve bunların birbiriyle olan korelasyonu üzerinde derinlemesine ve genişlemesine felsefi bir düşünüş içine giremediler.

Bunlarla birlikte cahiliye Arabı:

Atasözleri, hikmetli sözler gibi geleneksel sanat ve ahlaki duyuşunu dile getiren değerlere sahiptiler.

Bunlar toplumun tüm kesimlerinde görülen, araştırmaya, delil ve ispata dayanmayan günlük yaşam deneyiminden çıkarılmış ibretli sözler ve deyişlerdir.

Hikmette ise Arap başarılı sayılabilir. Ancak bu hikmet, genellikle bir dizeyi veya bir beyti aşmayan fikri doğuş ve doğaçlamalardır. Asla düzenli, felsefi bir arayış ve kavrayışı dile getiremezler. Yani, ne bir problem ortaya atar ne bir çözüm getirir ne deliller ortaya koyar ne de aksi bir görüşü çürütmeye çalışır.

Özetlersek Araplar, yarımadanın, çok sınırlı olan yerleşik hayata ve tarıma elverişli yerleri hariç, genel olarak göçebe hayatı süren bir kavimdir. Bu itibarla Yemen'dekiler Basra ve Akabe körfezleriyle, Bahreyn bölgelerinde oturan eski zamanlarda çok önemli uygarlıklar kurmuş, kültür hareketleri geliştirmiş olmakla beraber yarı elverişli bölge sayılan Mekke ve Medine dolayları da dahil yarımadanın diğer bölgelerinin cahiliye çağındaki kültür hareketleri, hemen tamamıyla bu göçebe yaşamın zorunluluklarından doğan deneyim, âdet ve geleneklerin geliştirdiği bilgilerden ibaretti. Bu bilgilerin temsilcileri din adamları, bazı zeki ve ayrıcalıklı kimselerdi. Okuyup yazma da hemen yalnızca ticaretle uğraşanlar veya nüfuzlu seçkin kişilerce biliniyordu ve hep ticaretle uğraşan Mekkeliler bu hususta daha ileri bir durumda idiler. Büyük halk topluluğu ise tamamen cahildi.

Hilafet Bağdat'a nakledilince Fars etkisi yoğunlaştı. Farslar idari birimlerde de görev almaya başladılar. Bir süre sonra Farslarda milli uyanışlar başladı.

İSLAM ÖNCESİ İRAN KÜLTÜRÜ

Şehristani (1086-1153) İran'daki Zerdüştlük ve Manişeizm'den söz eder.

Zerdüştlük (MÖ 600)

Zerdüşt'ün nerede ve ne zaman vaaz ettiği tartışmalı olmakla birlikte, kesin olan şudur ki Pers Kralı Darius (MÖ 486) bazı

yazılarında Zerdüştçü deyişleri kullanmıştır. Darius zamanında Zerdüştçü öğreti, Perslerin imparatorluk girişimlerini başlattıkları sırada kendilerini içinde buldukları değişen dünyayı açıklamaya ve düzene koymaya çalışan bir adamın eseri ve yeni ortaya atılmış bir öğreti olarak görünür.

Zerdüşt'ün mesajı soyuttu. Ulu, cisimsiz ve evrensel bir Tanrı'nın, Hürmüzün (Ahura mazda) görkemini vazetti.

Zerdüştçülük hiçbir zaman Perslerden başka bir halkın dini olmadı. Ama kendinden sonraki fikirleri etkiledi.

Ateş kültü Hürmüz'e adanmıştı.

Yıldızlar kültünün, özellikle Güneş'in önemli bir rolü var: Güneş, Tanrı Mitra'da kişileştirildi. Mitra kültü, tarım ve hayvancılığa bağlıdır. Doğanın üretici güçlerinin simgesi olan Mitra, daha sonra ölüler koruyucusu ve savaş tanrısı oldu. Eski İran dininde tapınak yok, ayinler –dua ve kurban törenleri– uygun görülen yerlerde yapılıyordu.

Daha sonra, efsaneye göre Zerdüşt'ün kurduğu devlet dinine büyük önem verildi.

Çoğu bilginler Zerdüştlüğün Orta Asya'da, daha doğrusu Harezm'de doğduğunu tahmin ediyorlar. Bu öğreti, açıkça ikinci bir nitelik taşıyor: Buna göre, ışık ve iyilik Tanrısı Ahuramazda (Hürmüz), karanlığın ve kötülüğün Tanrısı Ahriman ile sürekli bir mücadele içindedir. Hürmüz, insanlara erdemi ve düzeni, tarımı ve zanaatları öğütler: Ahriman ise kötülük ve karışıklığı yaymaya çalışır. Öyleyse herkes Hürmüz'e itaat edip dindar olmalıdır. Her iyi insanın görevi, bu kavgada ışık'ın yanında yer almak ve Hürmüz'e uymaktır.

Akamanış Uygarlığı, belli bir eklektik tavrı sergilemektedir. Bu durum, devletin doğrudan doğruya askeri karakterinden kaynaklanmaktadır. Ganimeti toplarken başka halkların kültürel değerlerini da devşiriyordu. Ancak şu var ki, Pers İmparatorluğu ilkçağın Doğu ve Batı uygarlıkları arasında bir yakınlaşmayı da sağladı.

Maniheizm (Manişeizm)

Mani MÖ 215 yılında Hemedan'da doğdu. İbn Nedim, Mani'nin, biri Farsça, ötekiler Süryanice yedi kitabı ve birkaç risalesi olduğunu ama bunların kaybolduğunu söyler.

Manilik nur-zulmet ikiciliğinde Zerdüştlüğe benzese de güçlü bir düalizm, sert inziva yaşayışı ve neslin kökünü kurutmaya davet gibi inançlarıyla, kendine özgü bir din olduğunu gösterir.

İslam'ın bu tür inançlardan etkilenmesi mümkün görülmemekle beraber, Farslar gerek kendi hikmetlerini gerekse Hint hikmet ve mistisizmini İslam dünyasına aktarmayı başarmışlardır.

İSLAM ÖNCESİ HİNT KÜLTÜRÜ

Hindistan, hem coğrafyası hem de kültürüyle başlı başına bir dünyadır. Bir milyara varan nüfusuyla dillerin, dinlerin ve kültürlerin beşiği olan bu dev ülke, arkeolojinin tespitine göre en azından dört-beş bin yıl gerilere giden tarihiyle, hem insanlığın ilk uygarlıklarından birinin kalıntılarının hem de felsefi düşüncelerin bizce bilinen en eski kalıntılarının bulunduğu yerdir.

Yaklaşık MÖ 1600 yıllarında kendilerine Aryas (Arya'lar) diyen bir kavim Hindistan'ı yavaş yavaş ele geçirmeye başlar. Arya sözcüğü soylu, inanan, çiftçi anlamlarına gelebilmektedir. Dilbilim, 19. yüzyılda, Arya'ların dilinin Batı dillerine olan yakınlığının farkına varınca Hint, İran, Yunan, Latin, Slav, Cermen, Kelt ve Ermeni dillerini kapsayan dil ailesine "Aryan" ya da İndogermen diller dendi. Bu konuda yazılı belgeler olmasa da, onların bir kök dilden türemiş olduğunda görüş birliği vardır.

Vedalar

Hint felsefe tarihinde kesin zaman dilimleri bulmak çok güçtür. Hangi eser hangi yüzyıla aittir, tarihsel olarak bunu kanıtlamak da aynı şekilde zordur. Nedeni, Hintli düşünürlerin hep eser ve düşüncelerinin arkasına gizlenmeleridir.

Aşağı yukarı MÖ 1500 ile 500 yılları arasında olan çağ Vedalar çağı diye bilinir. Vedalar denince, tek bir kitapta toplanmış olan yazılar değil de, geniş bir yazın akla gelir ve bu çağın değişik dönemlerinde, kimlikleri bilinmeyen pek çok yazarın, ozanın katkısıyla oluşmuş olan bu metinler, çok daha eski çağların izlerini taşıyan mitleri ve dini düşünceleri içermektedir. Veda, Tanrı bilgisi, din bilgisi anlamına gelir ve eski çağlardan kalma pek çok bilgiyi günümüze taşır. Vedaların uzunluğu *Kitab-ı Mukaddes* uzunluğunun altı katıdır.[8]

Vedaların dört bölümü içinde felsefi bakımdan en önemli metinler Upanişadlardır (gizli öğretiler) (MÖ 750-500).

İlahiler Dönemi

Vedaların en eskisi ve aynı zamanda insanlığın yazıya geçirilmiş en eski düşünce ürünlerinden biri olan Rigveda'nın ilahileridir.

İlk tanrılar doğa güçleri ve gerçekleriydi. Rigveda, sürülerin çoğalması, iyi ürün alınabilmesi, uzun bir yaşam için, Agni (Ateş Tanrısı), İndra (Şimşek ve Yıldırım Tanrısı), Vişnu (Güneş Tanrısı) gibi tanrılara yöneltilmiş yakarışlar, dualar ve övgülerle doludur.

Felsefi düşüncenin ilk kıvılcımları burada şu soruya çıkmıştır: Bu tanrı bolluğunun ötesinde son bir gerçek, bir varoluş nedeni gizli olamaz mı? Sakın, bütün varlıklar tek bir kaynaktan çıkmış olmasın? Aynı sorular, ileride görüleceği üzere Yunan felsefesinde de geçerliliğini korumuş, tek ilke ve tek bir kaynak araştırması, ilk dönem fizikçi filozoflardan iti-

baren günümüze dek süregelmiştir. Esasen felsefenin ortaya çıkışı, hep ilk ilkeyi arama meram ve ısrarından kaynaklanmaktadır. Rigveda'nın yaratılış ilahisinde bu düşünceler ve her şeyin kaynağı olan ve tüm evreni kapsayan son gerçeği arayış, hep terennüm edilmiştir. Bu terennüm daha sonra tanrılara karşı alaycı bir kuşkuculuğa dönüşmüştür.

Kurban Törenleri Gizemciliği Dönemi

Kast düzeni oluşmuş ve rahipler kastı olan Brahmanlar toplum içinde ayrıcalıklı bir yer edinmişlerdir. Tanrı'ya ilişki kurma, özel yakarış ve tapınış biçimlerini yalnızca kendilerinin bilmesi gibi ayrıcalıklar Brahmanları en seçkin kast durumuna getirmiştir. Bu dönemden kalmış olan Brahmana metinleri denen yazın, neredeyse bütünüyle rahiplerin bu gizli kurban törenleri bilgilerini içermektedir.

Hint rahipleri, yani Brahmanlar, devlet içerisinde ve hatta bütün dünyada kendilerini herkesten üstün tutarlardı. İddialarına göre dünya nizamını idare eden onların ritüel büyülerindeki kuvvet ve gücünden başka bir şey değildi. Onlara göre her şey yaşamaktaydı ve dolayısıyla her şey onların emirlerine boyun eğecekti. Brahmanların bu garip ve büyüsel telakkileri sonraki devirlerde panteizm ve mistisizm için en esaslı ve yeni bir temel vazifesi gördü. Ancak Brahmanlar bu majik ve mitik görüşlerini bir felsefe sistemine dönüştüremediler. Bu düşüncenin sonradan felsefeleştirilmesi keyfiyeti ancak müteakip dönemlerde, yani MÖ 700-500 yıllarında oldu.

Upanişadlar Dönemi

Upa (yakın); sad (oturmak) demektir. Gerçeğe, ustaya yakın oturanlardan söz edilince bunun yani yalnız eriştirilmişler için gizli bir öğreti olduğu anlaşılır. Pek çok düşünürün çeşit-

li öğretilerini ve görüşlerini içerir. Upanişadlar Brahmana görülen katılaşmaya bir tepkidir.

Upanişadların havası oldukça ağır ve karamsardır. Tüm varoluş bir acı ve ıstırap çekmedir.

Hint düşünürlerinin Upanişadlarla saptığı yön olan gizemcilik, düşüncenin var gücüyle içe, öze yönelerek derinleşmesi ve yoğunlaşması, dış gerçeğin önemsiz görülmesine yol açmıştır. Tarihsel olarak felsefi tecessüs ve arayışın ilk kıvılcımları, Upanişadlarla ortaya çıkmıştır denilebilir.

İlk temel Hint felsefe öğretisi Upanişadların önemli olanlarında beliriyor.

Brahmana

Eskiden "yakarış", "büyülü söz", sonra "kutlu bilgi", anlamlarına gelen Brahman, uzun bir anlam transformasyonu sonucu "yaratılış ilkesi", "tüm evreni kapsayan" ve "her şeyin kaynağı ve barınağı olan" anlamında çok geniş bir kavram olmuştur.

Atman

Önceleri, "nefes", "soluk", "üfürük" anlamlarına gelirken uzun bir süre sonra "özbenlik", "benliğin özü" anlamını kazanmıştır.[9]

Maya, aldatıcı görünüş, boş bilgidir. Atman bunun tam tersidir. "Şunu aklına sok: Çokluk gerçekte yok".

Genedoğum

(Ruh göçü, Reenkarnasyon) ve Kurtuluş (Moksha)

BUDİZM (Gelenek Karşıtı Hint Felsefesi)

Buda MÖ 560 yıllarında Himalayaların güney eteklerinde küçük bir ülke olan Kapilavastu'da, bu ülkenin kralının oğlu olarak dünyaya geldi.

İbrahim b. Ethem'in yaşamöyküsüne benzer bir hayat seçerek, onca mevki ve mansıbı terk edip tek başına çileci bir yaşayışa kendini vermiştir. Sonra bu çileci yaşamı bırakarak aydınlığa çıkmanın dört yüce gerçeğini belirlemiştir.

1. Hayat acıdır.
2. Acıların kaynağı tutkulardır.
3. Tutkulardan kurtulan, ölüm-doğum döngüsünün dışına çıkar.
4. Kurtuluşa götüren yol ise Sekiz Basamaklı Yüce Yol'dur.

Budacılığın ilk biçimi, ateizme benzer. Ancak daha sonra farklı toplumlarda yeni yeni şekiller alarak kitaplı dinlere pek çok bakımdan benzerlik göstermiş ama bir süre sonra da Buda Tanrılaştırılmıştır.

Dharma

Varoluşu, birleşerek oluşturan en son ve en küçük parçacıklardır. Sürekli, kalıcı bir varlık ise hiç yoktur ve olmamıştır. Yalnızca sürekli bir çevrim ve akış, dharmaların kesintisiz bir oluş ve yok oluş süreci vardır.

Kalıcı bir şey olmadığı gibi bizim anladığımız anlamda bir tarih, bir geçmiş de yoktur. Buda da, böyle bir anlayışla geleneği ve geçmişin birikimini önemsememiş, geleneğe bağlı olduğunu göstermeye büyük önem veren Hint düşünürlerinin tam tersine, neredeyse hiçbir zaman, hiçbir konuda geleneklere dayanmamıştır.

Budacı düşüncede buna göre koskoca bir yokluk dışında Tanrı, yaratıcı, yaratılış ve benlik yoktur.[10]

Etki-Tepki Yasası, Genedoğum, Nirvana

Ana kavramlarıyla Buda'ya dayanan ünlü Yaşam Tekerleği ile Budacılar, her türlü oluşuma yol açan etki-tepki zincirini "On İki Katlı Yasa" olarak açıklamışlardır.

Genedoğuma götüren neden-sonuç zinciri, gerçekte zaman, yer ve kişi bakımından belirlenmişlik, seçilmişlik ve yazgı olmadığına göre, belirli bir kişiyi ve belirli bir yaşamı değil ayrı ayrı dharmaları etkileyerek yeni doğumlara, oluşmalara yol açar.

Bir bilge, bir ermiş olabilirsek o zaman bu doğum-ölüm döngüsünün acı veren sürekliliğine son verebiliriz. Ödülümüz, "bir alev söndüğünde ortaya çıkan durum" olan Nirvana'ya, hiçliğe ulaşmaktır. Buda bu hiçliği ruh dinginliği ve iç barış diye niteler.

Sonradan gelişen Budacı din Nirvana'yı her iki dünyaya da yayılmış bir mutluluk yaşantısı olarak görmüştür. Ancak köktenci ya da bozulmamış Budacılıkta ise Nirvana kesin bir hiçliktir.

Budacılık bugüne kadar gelen görünümüyle Mahayana (büyük taşıt). Hinayana (küçük taşıt) Budizmi diye ikiye ayrılmıştır.

Budacı öğreti, Nirvana'ya (çözülüşe) götüren iki yol tanır. Bunlardan biri, mantık işlemleriyle aşama aşama doğruyu ve gerçeği bulmak, öteki ise içe dalım (meditasyon) gibi belirli birtakım uygulamalarla derinliklerimizdeki, dolambaçlı yoldan geçerek gerçeğe varmaktır.

Hint kültürü ile İslam'ın karşılaşmasına gelince:

Halife Velid zamanında Sind'in fethi tamamlandı. Ebu Cafer Mansur döneminde fetih Kabil ve Keşmir'e kadar uzandı.

İki toplumun karşılaşmasıyla pek çok Hintli Müslüman oldu. Müslümanlar, Hint'in felsefesi yanında tıp, astronomi ve matematiğine de yakın ilgi gösterdiler.

İslam filozofu Biruni, Hint düşüncesi ile Yunan, Hıristiyan ve İslam felsefeleri arasında karşılaştırmalar yapar.

İslam felsefesi Hint felsefesinin özellikle Vahdet-i Vücut, Ruhların Tenasühü ve Nefis Tezkiyesi gibi telakkilerinden yararlanarak bunları kendi çerçevesi içinde yeniden anlamlandırdı.

İSLAM ÖNCESİ TÜRK KÜLTÜRÜ

"Türk" Adı ve Ortaya Çıkışı

"Türk" adının tarih sahnesine çıkışı VI. yüzyılda Göktürk devletinin kuruluşuna bağlıdır. Nitekim bu kavmi Çinliler Tu-kiu, Bizanslılar da Turkoi adı ile tanıyorlardı ki Orhun Yazıtları'nın bulunuşundan önce bu adların "Türk" olduğu anlaşılmıştı. Göktürk kağanları tabiiyetlerinde bulunan ve hatta kendi devletlerine karşı başkaldıran Oğuz Türkleri ve Kırgız uluslarını da Türk adı ile anıyorlardı. Türk adının bu kadar geniş bir anlam kazanması onun Göktürklerden önce mevcut olduğuna kanıt oluşturur. Nitekim eski İran ve Arap kaynaklarında Ak-Hunlar da (Hayatile) Türk adı altında gösterilmiş; destansı Turan adının Türk'ten geldiği anlaşılmıştır. I. yüzyıl Latin yazarı Pompenius Ural "Yayık" ve İtil nehirleri arasında bir Turkae kavminin yaşadığını kaydeder. Hatta ünlü Sinoloji bilgini De Groot Hunlardan önce Çin'in kuzeyinde Tik adlı bir kavmin bulunduğunu bu adın da Türk ile ilgili bulunduğunu ileri sürmüştür.[11]

W. Thomsen ve G. Nemeth[12] gibi ünlü Türkologlar Uygurca "kuvvetli" anlamında ve sıfat olarak kullanılan türk veya türük kelimesinin ad haline gelip Türk milletini ifade ettiği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Oysa, Munkacsi ve Vambery gibi bilginler Türk adının türemek kökünden gelmiş olduğu düşüncesinde idiler. Nitekim nizam, örf ve gelenek anlamında kullanılan "türe" kelimesi de bu köke bağlıdır. Bu görüşün tutarlılığı bakımından göçebe "yürük"

adının da yürümek kökünden doğduğunu kayda değer bulmak gerekir.[13]

Türklüğün öncüleri Hunlardır. Türklüğün bazı uluslar gibi kendisine ecdat yaratmasına gerek yoktur. Yazılı tarihten binlerce yıl önce Çin'de, Hindistan'da, Mezopotamya'da, Anadolu ve Orta Avrupa'da öyle kültür ögelerine rastlanır ki, bunların hareket noktasını bozkır kültüründe belki Türklerin ataları arasında aramak gerekir. Ancak bu zamanda onlara henüz Türk denmiyordu.

Tarihe adını yazdıran ilk Türk kavmi Hunlardır. Bilinen ilk yurtları da bugünkü Moğolistan olup Çin tarih kaynaklarında rastlanan adları Hing-nu) şeklindedir. Hing-nu sözü (heterojen) kadim Moğol, Tunguz vb. oymakların Hun-Türk önderliğinde bir topluluk oluşturduklarını ifade eder.[14]

"Türk" kelimesini, Türk Devleti'nin resmi adı olarak ilk kullanan siyasal oluşum, Göktürk imparatorluğudur. Bütün bunlar, "Türk" adının aslında belirli bir topluluğa özgü "etik" bir ad değil, siyasal bir ad olduğunu ortaya koymaktadır.

Coğrafi ad olarak Turkhia (Türkiye) tabirine ilk kez Bizans kaynaklarında rastlanmaktadır. VI. yüzyılda bu tabir Orta Asya için kullanılıyordu. IX.-X. yüzyıllarda Volga'dan Orta Avrupa'ya kadar olan alana bu ad verilmekteydi, (Doğu Türkiye Hazarların ülkesi, Batı Türkiye Macar ülkesi) XIII. yüzyılda Kölemen devleti zamanında Mısır ve Suriye'ye "Türkiye" deniliyordu; Anadolu ise XII. yüzyıldan itibaren "Türkiye" olarak tanınmıştır.[15]

Türklerde Aile ve Toplum

Tarih içinde Türk ailesi, çok büyük değişiklikler göstermiştir. Esasta ataerkil bir yapıdadır. Yalnız bu yapı Yahudilerde, Romalılarda olduğu gibi aile reisine geniş yetkiler veren, eş ve çocukları adeta bir mülkiyet ilişkisi ile babaya bağlayan bir

aile şekli değildir. Başlangıçta bozkır hayat ve şartlarına göre şekillenen Türk ailesi sosyolojik tasnifteki "geniş aile" tipinde görünse de, öteki kültürlerin geniş aile örneklerinden farklıdır. Eski Türk toplumunda kadın hürdür, ata binip ok atar, güreş tutar, savaşlara katılır, namus ve iffetine düşkündür, savaşlarda düşman eline geçmek büyük bir zillet sayılırdı.

Eski Türk toplumunda ailelerden akrabalık esasına bağlı olarak boylar meydana geliyor ve bu boylar aile adları ile anılıyordu.

Müslüman olduktan sonra aile yapısında köklü bir değişiklik olmamıştır. Nitekim İslam anlayışında ne tam geniş aile ne de tam çekirdek aile vardır.

Tarihimiz iyice incelenirse Türk ailesinin dirlik ve düzen içerisinde olduğu devrelerde devlet de dirlik ve düzen içindedir. Bu bakımdan Türk töresinde aile, ülke, devlet ve millet kavramları iç içe bir manzara sergiler.[16]

İslam öncesi Türk toplumunun temeli aile idi. Evlenen gençler, ev kurdukları için anne-baba ocağından ayrılıp başka bir evde yaşarlardı. Kadınlar hemen hemen erkeklerle eşit haklara sahiplerdi. Onlar da erkeklerle birlikte ata biner, kılıç kuşanırlardı.

Aileden sonraki en büyük sosyal birlik uruk (sülale) idi. Uruk veya soylar topluluğuna "boy" denilirdi.

Boyların siyasi birleşmelerinden Budun oluşurdu. Budunun dışında Han bulunurdu. Çok defa birden fazla Budun bir merkezden idare ediliyor ve buna bugünkü anlamda "il" deniliyordu.

Türk toplumunda idareci olanlar belli aileden gelirlerdi. Yönetilen geniş halk kitlesine Karabudun denirdi. Fakat beylerin idareci olmaktan öte bir ayrıcalıkları yoktu.

Türklerin en belirgin özelliklerinden biri güçlü bir teşkilatçılık yeteneğine sahip olmalıdır. Bozkır yaşamı, onların

özgürlük ve egemenlik hislerini, tarih boyunca devletsiz ve başıbozuk kalmamak şeklinde tezahür ettirmiştir.

Türkler kendilerinin Dünya'yı idare etmekle görevli olduklarına inanırlardı. Bu görevi onlara Tanrı vermişti. Kağanları kutsal ve Tanrı katından gelmişti. Orhun Abideleri'nden de anlaşıldığına göre Türk kağanlarının yaptığı işlerin Tanrı'nın iradesiyle olduğu inancı vardır. Hun imparatorlarına, örneğin Mete'ye "Gök Tanrı'nın tahta çıkardığı Tanrı Kut'u Tanhu" denirdi.

Türk Kağanları kudretlerini Gök'ten (Tanrı'dan) alırlardı. Bu nedenle iktidar gökten yere doğru kademe kademe dağılmaktaydı. Gökte bir güneş olduğu gibi yerde de bir Kağan bulunmalıydı.[17]

Türklerde Din ve Düşünce

Türklerin esasen kendilerine ait bir dinleri vardı. Şamanlık bu dine sonradan karışmıştır. "Şaman" kelimesi Tunguzcadır. Şamanlık da Sibirya'da ortaya çıkmıştır. Türkler "şaman" yerine "kam" derler. Kam, doğaüstü güçlerle temasa geçebilen insandır. Kam ve Şamanlar, din adamı olmaktan ziyade birer kabile büyücüsü durumundaydılar.

Türkler Tengri denilen tek bir yaratıcıya inanmaktaydılar. Her şeyi yaratan Tanrı göğün dokuzuncu katında otururdu. Gök dokuz kat olduğu gibi, yer de dokuz kattı. İnsanlar bunların orta yerinde bulunuyorlardı. Yukarı göğe doğru ruhlar, üstün varlıklar; aşağı yere doğru da aşağı ve kötü yaratıklar otururlardı. Tanrı'dan başka kutsal şeyler de vardı ama bunlar Tanrı değildi. Tanrı tekti.

Doğa güçlerinin ve doğaya dahil olan birçok şeyin birer ruhları bulunduğuna inanılırdı.

Cennet, iyi ruhların gideceği uçmağ denilen yerdi. Cehennem de tamuluk diye adlandırılırdı.

Gök-Tanrı bütün dünyanın yaratıcısı olmakla birlikte, ona zaman zaman "Türk Tanrısı" dedikleri de oluyordu. Türklerin başında Tanrı gibi gökte oturmuş bir sülalenin temsilcileri bulunması sebebiyle Tanrı âlemin nizamını Türklere vermişti.

İslam dışında Taoizm, Budizm ve Hıristiyanlığı seven Türkler kaybolup giderken İslam, tarihte ilk defa bütün Türkleri birleştiren bir din olmuştur.

Türkler dünyanın idaresinin Tanrı tarafından kendilerine ısmarlandığına inanırlardı. İslam'a girmekle onlar Allah'ın askeri oluyorlar, ellerine hiçbir yerde bulamayacakları eşsiz bir dayanak geçirmiş oluyorlardı.[18]

Ancak, dünyanın idaresinin Tanrı tarafından kendilerine verilmiş kutsal bir görev olduğu inancı, onları başkalarına zulmetmeye itmiyor, aksine başkalarını himaye etmeleri için bir dayanak teşkil ediyordu. Bu da Türklerin dini hoşgörüye ne denli önem verdiklerini göstermektedir.

Türkler, doğaüstü güce sahip olduklarına inanırlar ya da Tanrı'yla ilişkili sayılan her şeye karşı doğuştan saygılıdırlar ya da ondan korkarlar. Devletlerinde, sürekli olarak ibadet özgürlüğü, din adamlarına kendileri için dua etmeleri koşuluyla vergi bağışıklığı sağlayan Hoşgörü Fermanları çıkarılmıştır.

Türklerin, dini olan her şeye karşı her zaman büyük bir merakı olmuştur. Sürekli olacak yollarını İslam'da ve Müslümanlıkta bulmalarına kadar, birbirinin ardı sıra, dünyanın bütün dinlerini kabul ettiler. Müslüman olmalarından sonra bile, önceki kadar sıklık ve yoğunlukla olmamakla birlikte, diğer dini inançlara ilgi göstermeyi sürdürdüler. Dini metinleri dillerine çevirttiler, tanrı bilimcilere sorular sordular, kolokyumlar düzenlediler ve bunlara çeşitli dini inanç temsilcilerinden alabildiğince çok sayıda kimsenin

katılması için uğraştılar. Kimi zaman senkretizme eğilim duydular. Bir uç durum; Hintlileşmiş Türk Ekber Şah I. temeli Müslümanlıkla aynı olan, birbirinden ayrı cins öğelerden oluşmuş bir din kurdu.

Halkın, hükümdarının dinini benimsemesini isteyen Avrupa'nın tersine, Türkler Ekümenizmi kabul ettirmeye çalıştılar; barış içinde bir arada yaşamanın kesinlikle mümkün olduğunu söylediler. Bu, onların uygarlığa en büyük katkılarından biri olmuştur.[19]

Türklerde Tektanrılılık ile bir tür Çoktanrılılık bir arada bulunmaktadır. Bunlar, yalnızca aynı gerçeğin iki ayrı yönünü yansıtmaktadır. Bir süre sonra, hem özerk hem de tek bir Tanrı'ya bağlı tanrılara da rastlayacağız. Fakat hiçbir zaman, bu tür bir politeizm ne monoteizmi ne de Gök'ün üstünlüğünü unutturmaktadır. Gök'e başka güçlerin eklenmesi olgusu, zaten var olanın, yani Gök'ün temeldeki birliği üzerinde ısrar etmekle eşanlamlıdır.[20]

Bozkır Türk toplumunun asıl dini Gök-Tanrı dinidir. Eskiçağlarda başka hiçbir kavim ile ortaklığı olmayan bir inanç sisteminde Tengri en yüksek varlık olarak inancın merkezinde yer almıştı. Yaratıcı tam otorite sahibiydi. Aynı zamanda "göksel" mahiyeti haiz olup, çok kere "Gök-Tanrı" adı ile anılıyordu. "Gök-Tanrı" telakisinin toprakla ilgisi olmadığı için avcı, çoban ve hayvan besleyici topluluklara özgü bulunduğu, bu itibarla kaynağının Asya bozkırlarına bağlanması gerektiği genellikle araştırıcılarla kabul edilmiştir. M. Eliade'ye göre, Orta ve Kuzey Asya toplulukları için karakteristik bir sistem olan "Gök-Tanrı" R. Giraud'a göre doğrudan doğruya "bütün Türklerin ana kültü" durumundadır.[21]

İmparatorlukların kurulması, aynı zamanda, esas itibarıyla imparatorluğa ait olan ilahı yani Gök-Tanrı'yı ön plana

çıkarıyordu. Bu ilah, belki de halkın büyük çoğunluğunu pek ilgilendirmiyordu; çünkü aslında O, gökte tek bir Tanrı var olduğu gibi, yeryüzünde tek bir hükümdarın mevcut bulunması gerektiği hususunu kanıtlamaya imkân veriyordu. Ancak bu ön plana çıkma sadece bir bakıma geçerliydi; çünkü hükümdar ne denli güçlü olursa olsun, tebaasının sadakatini, ikincil ilahları öne sürmek suretiyle temin etmek durumundaydı ve bunu, totemleri de bertaraf etmek zorunda olması dolayısıyla, daha kuvvetli bir şekilde öne sürmek zorundaydı. Kaldı ki bu ilahlar, kendisinin daha hakan olmadığı ve büyük Tanrı ile ayrıcalıklı ilişkiler içine girmediği dönemde de, esasen onun kendi ilahlarıydılar.

Yeryüzünde her şey iyi gittiği ve evrensel uyum hüküm sürdüğü müddetçe ilahi kudretle donatılmış kağan yeterli olmakta, bu durumda Tengri müdahaleye gerek duymaz.

Tarih, felsefeyi doğrulamaktadır. İmparatorluğun mevcut olmaması halinde, aşiretlerin de dağılmış olduğu dönemlerde, bir zamanlar o denli güçlü olan Tengri ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha yakın, daha alt düzeydeki ilahi kudretlere yerini bırakır veya parçalara ayrılarak, çok sayıda tengriye bölünmeye başlar.[22]

İmparatorluk Allahı Tengri, çok doğal olarak, imparatorluk döneminde elde edemeyeceği şekilde ulusal Allah kimliğini elde eder. Prens ile Gök arasındaki ilişkiler her insanla gök arasında doğrudan ilişkiler kuruluncaya kadar genişler. Belki de mistik bir yönetimle okur-yazar bir Türk, onu tengrim "Allahım" şeklinde adlandıracak. Bir diğer Türk kendisini, Abd Allah şeklindeki İslami inancın oralara erişmiş olmasının hiçbir şekilde düşünülemeyeceği bölgelerde kendisini "onun esiri" yani kul olarak tanımlayacaktır. Daha genel olarak Tu-kiu, halkı onu Türük Tengrisi "Türklerin Tengrisi" şeklinde adlandıracaktır. Dolayısıyla yeryüzü-

nün merkezinde O'nun doruğu altında yerleşik bulunduğu anımsanmaktadır; ona sahip olma fikri evrensel niteliktedir. Kağan, O'nun kendi halkının insanları lehinde müdahalede bulunduğunu bilmekte ve bunu şu şekilde tekrar etmektedir, "Türk halkının adının ve ününün kaybolmaması için imparatorluğu veren Tengri'nin ve aynı Tengri'nin bizzat kendisi beni Kağan olarak tahta geçirmektedir."[23]

Gök-Tanrı itikadının esaslarını, başta Orhun Yazıtları olmak üzere eski Türk belgelerinde az çok tespit etmek mümkün oluyor. Tonyukuk Yazıtı'nda çok anılan Tengri, bazen "Türk Tengrisi" şekliyle o çağlarda milli bir Tanrı olarak görünmektedir. Göktürklerin bir "hakanlık" kurması onun isteği ile olmuştur.

Daha geç dönemlerde, Türkler arasında yayılan ilkel Şamanlığın eski Gök-Tanrı telakkisine dokunamamış olması çok ilginçtir. M. Eliade'ye göre, Ulu Tanrı söz konusu olduğunda Şamanlık sırıtıp kalmaktadır.[24]

Kağana yapılan başkaldırılar ve ona karşı işlenen suçlar Allah'a yapılan başkaldırılar ve günahlardır. Tengri'nin ve O'nun kağanın kutsal savaşı, temelinde dogmatik değildir. Bu savaş yalnız bozkırların anarşisine, küçük beyliklere karşı, totemizme karşı ve daha da önemlisi, Çoktanrılı görüşün zorunlu kıldığı yetki çoğunluğuna yönelikti. Aslında birliğe ve evrensel barışa karşı duyulan derin arzunun gereğini yerine getirmeye dönüktü.[25]

Türklerdeki savaş düşüncesinin dayandığı bir etikadan söz edilebilir. Gerçi etika pek belirgin değildi. Ancak şu belirgindi. Bir tabuya karşı gelmek ya da ayinlerin korumaya çalıştığı düzeni bozabilecek bir davranış yapmak yasaktı. Suya, ateşe saygılı davranmak, onları kirletmemek, doğadan, verebileceğinden çok istememek, kazara sahip-efendilerine karşı saygısız davranmamak gerekliydi. Birinci ödev, evrenin

güvencesi kağana itaat etmek, ona sadakatle hizmet etmekti. Düşmana boyun eğmek kolektif bir suçtu ve tecrübenin de gösterdiği gibi kolektif bir ceza gerektiriyordu.[26]

"Türk-İslam Felsefesi" deyiminin mantıksal ve tarihsel gerekçeleri:

Türk-İslam Felsefesi kavramını oluşturan kelimeler dizisinde Türk kelimesinin önceliği, kuşkusuz bilinçli ve ileriye dönük bir kültür zaruretinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir kavram, İslam felsefesi denilen ve birkaç yüzyıllık süreyle Avrupa felsefesine ve bilim hareketlerine esin kaynağı olan büyük bir düşünce alanına, her şeyden önce Türk kültürü açısından bakma zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

1. Birtakım doğulu ve batılı düşünürler Türklerin düşünce tarihine katkılarından söz etmişlerdir. Örneğin Cahız (ö. 869). Ali el-Hicazi (ö. 1151), Machiavelli (ö. 1527), Rousseau (ö. 1778), Voltaire (ö. 1784), Schopenhauer (ö. 1860).

2. İslam felsefesi içinde Türk orijinli filozoflar vardır. Örneğin Cüheni (ö. 699), Cehm (ö. 746), Ahmed Serahsi (ö. 899), Ebu Bekr Razi (ö. 933), Farabi (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), Birûni (ö. 1051), Sühreverdî (ö. 1191), Mevlana (ö. 1274), Sadreddin-i Konevi (ö. 1274), Nasıreddin Tusi (ö. 1274)... Türk asıllı filozoflardan sadece birkaç tanesidir.

Osmanlılar döneminde de yetişmiş birçok Türk düşünürü vardır. Taşköprülüzade (ö. 1561), *eş-Şakaik en-Numaniyesi* ile *Miftahu's-Saade* adlı eserlerinde, ayrıca Kâtip Çelebi'nin (ö. 1656) *Keşfu'z-Zünün* isimli eserinde, yine Ahmed Rifat'ın (ö. 1898) *Lugat-i Tarihiyye ve Coğrafiyye* adlı eserinde, nihayet Mehmet Süreyya'nın (ö. 1908) *Sicil-i Osmani* adlı eseriyle Bursalı M. Tahir'in (ö. 1926) *Osmanlı Müellifleri* isimli kitabında, Osmanlılar dönemi Türk düşünürlerinin biyografileri ve eserleri hakkında az-çok bilgiye rastlamaktayız.

3. Türk-İslam felsefesi deyimi, Türklerin aynı zamanda bazı İslam filozoflarını himaye etmiş olmalarından ötürü haklı bir deyimdir. Türkler Gazali, (ö. 1111), E. B. Bağdadi (ö. 1196), Abdüllatif Bağdali (ö. 1231) ve İbn Arabi (ö. 1240) gibi ünlü İslam filozoflarını korumuşlardır.

4. Modern çağda milli felsefe telakkisi yaygındır ve bu alanda örneğin İngiliz felsefesi, Fransız felsefesi, Amerikan felsefesi hakkında birçok eser yayımlanmaktadır.

Burada vurgulamak istediğimiz konu şudur: Köklü bir tarih ve düşünce birikimine sahip Türk ulusunun kendisine özgü bir felsefesi, dolayısıyla bir dünya görüşü vardır. Onun İslam felsefesi içindeki yeri, ayrıca bir araştırma konusudur. Yine de şu hususu belirlemeden geçemeyiz: İslam felsefesi içinde müstakil bir Türk düşüncesinden tarihsel olarak söz etmek mümkün ve hatta gereklidir. İkinci önemli nokta da, hem tarihselliği içinde hem şu anda hem de gelecekte, bu birikimin sürekliliği ile beslenen bir "Türk-İslam Anlayışı" varlığını sürdürmektedir.

YUNAN KÜLTÜR VE DÜŞÜNCESİ

Avrupa Kavramı

Avrupa, onu açık seçik düşünmeye çalıştığımızda yok olmakta, birliğini tanımaya çalıştığımızda parçalanmaktadır. Avrupa'yı Avrupa yapan bir köken ya da başka bir yere aktarılamayacak bir özgünlük bulmaya çalıştığımızda, kökenlerin de salt ona özgü bir şeyin bulunduğunu keşfediyoruz.

Avrupa, Asya'yla sınırı olmayan bir coğrafya ve sınırları değişen bir tarih kavramıdır. O, birden çok yüzü olan ve farklı yüzleri üst üste konulduğunda ancak belirsizlik yaratan bir kavramdır. O dönüşümler geçirmiş ve Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden beri, biri XV.-XVI. yüzyıl-

larında, diğeri XX. yüzyılın tam ortasında olmak üzere iki kez altüst olmuş bir kavramdır. Avrupa'nın birliği ancak çokluğunda ve çokluğu sayesinde vardır. Kendi de çoğulcu ve çelişkili olan bu birliği halklar, kültürler, sınıflar, devletler arasındaki karşılıklı ilişkiler dokumuştur. Modern Avrupa, düzen, düzensizlik ve örgütlenme güçlerinin bir arada var oldukları bir doğuş kargaşasında kendi kendini oluşturmuştur. Avrupa XX. yüzyıl başlarına kadar sadece bölünmeler çatışmalar, ayrılıklar içinde var olmuş, onu bir biçimde bu bölünme, çatışma ve aykırılıklar üretmiş ve korumuşlardır.

Avrupa ne zaman doğdu? Belirsiz bir soru bu. Çünkü bugün Avrupa olarak adlandırdığımız coğrafi mekândaki ilk insan yerleşimini mi, kendine özgü kültürel yapıların ortaya çıkışını mı, yoksa söz konusu mekâna, içinde yaşayan insanlara ve onların kültürüne zamanla şimdiki adını veren, kolektif bir bilincin yükselişini mi ifade ettiğini gösterecek bir ayrım içermiyor.[27]

Ancak bazı ayrımlardan yola çıkarak Avrupa kavramını tanımaya çalışabiliriz. "Avrupa" Bizanslılar ve onlardan sonra gelenler için Latin Hıristiyan dünyasını gösterir.

Hıristiyan dünyası ne kendisi tarafından ne öteki uygarlıklarca Yahudi olarak görülmüştür. Hıristiyan dünyası Romalı olarak algılanmıştır. Latinliği sadece Avrupa istemiştir.

Buradan, Avrupa ve onun kültürünü oluşturan ögelerin neler olduğu sorusunu cevaplama cesareti bulabiliriz. Avrupa'nın kültürünü birbirine indirgenemeyen iki öge oluşturur. Bu iki öge, bir yandan ilkin Yahudi, sonra da Hıristiyan geleneğidir; öte yandan da antik paganlık geleneğidir. Öyleyse Avrupa, önce Romalı, sonra Yahudi, sonra Hıristiyan'dır.[28]

Onun için bölünmelerden ve aykırılıklardan önce bir Avrupa gerçekliği düşüncesini bırakmak gerekir. Gerçekten,

ilk örnekleri Avrupa'da görülen Ulus-Devlet dediğimiz gerçeklikler, hümanizma ve bilim, Hıristiyanlığın parçalanmasından doğdular ve Avrupa kavramı, Ulus-Devletler arasındaki bölünmeler ve aykırılıklar sayesinde yayılabildi, kendini kabul ettirebildi. Avrupa birliğinin nasıl olup da birlik ve türdeşlik yokluğundan doğduğunu kavrayabilmek, iki ilkenin iyi anlaşılmasına bağlıdır:

1. Diyalojik İlke veya Çok Mantıklılık
2. Yinelenme ya da Döngüsellik İlkesi

Batı, 650 ile 750 yılları Müslüman saldırılarının etkisiyle şekillendi. Avrupa kimliğinin oluşmasında gerçek dönüm noktası, esasen, beşinci yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun parçalanması sonrasında karanlık çağlar olarak isimlendirilen sürecin başlangıcı değil sözünü ettiğimiz bu yüzyıllık dönem oldu. Roma İmparatorluğu barbar tehdidini ve sonrasında gelen İran tehlikesini İstanbul'a doğru kayarak bertaraf ederken bu defa İslam'la yüzleşmek zorunda kaldı.[29]

Diyalojik İlke

Diyalojik İlke veya çok mantıklılık ilkesi, iki veya daha çok sayıda farklı "mantığın" aynı birlik içinde karmaşık (tamamlayıcı, rekabet veya aykırılık durumunda) bir biçimde birbirlerine bağlı oldukları ama birlik içinde ikiliğin yitirilmediği anlamına gelir. Nitekim Avrupa kültürünün birliğini yaratan şey, Yahudi-Hıristiyan-Yunan-Roma sentezi değildir, her biri kendi mantığına sahip olan bu kertelerin, yalnız tamamlayıcılık değil, rekabet ve aykırılık ilişkileri içinde bulunmalarıdır.

Yaratma ya da yeniden yaratma süreçlerinin, sürecin her bir anının, ögesinin ya da kertesinin aynı anda başka anların, ögelerin ve kertelerin hem ürünü hem de üreticisi olduğu, kesintisiz bir üretim döngüsü gibi düşünülmesi gerektiği anlamına gelir. Nitekim XV. yüzyıldan itibaren kentlerin,

burjuvazinin, kapitalizmin, ulusal devletlerin, tekniklerin, bilgilerin, bilimin gelişmeleri, kendi kendini çeviren bir burgaca benzeyen bir "döngü" oluşturmuş, bu döngü de onu oluşturan özel gelişmelerin her biri üzerinde, onları geliştirerek ya da içine alarak retroaktif etkiler yapmıştır. Bu döngü, tıpkı hava ya da su kasırgalarında olduğu gibi görünüşte birbirlerinin zıddı olan akımların karşılaşmasıyla oluşan ama birbirlerini bütünlemeleri sonucu kendi kendini örgütleyen bir biçim ve etkin bir birlik kazanan bir "sarmal" halini alır.[30]

Avrupa'nın kökeninde özgün bir kurucu ilke yoktur. Eski Yunan ve Latin uygarlıkları ve onların temelindeki ilkeler Avrupa'nın kenarına aittir ve Avrupa'dan eskidirler: Hıristiyanlık ilkesi ise Asya'dan gelmiştir ve Avrupa'da yayılabilmesi ancak bininci yılını tamamlamasından sonra mümkün olmuştur. Avrupa fikri, hep diğer söylemler aracılığıyla ortaya konmuştu ki, bunların en önemlisi Hıristiyan alemi söylemiydi.[31]

Avrupa ve Hıristiyanlık

Hıristiyanlığı yüzyıllarca Avrupa'ya hapseden Doğu'yu ve Kuzey Afrika'yı İslamlaştıran İslam fetihleridir. (VII. yüzyıl)

Ancak Hıristiyanlık adına girişilen yeni fetihler Cebelitarık' ta durdu ve Hıristiyanlık Avrupa'nın dışına çıkamadı. Haçlı Seferleri de (1095-1270) daha önce Hıristiyanlığı ilk doğduğu Doğu topraklarına geri götürme hedefinde başarısızlığa uğradı. Haçlıları hem kendileri hem de Bizanslılar ve Müslümanlar, Avrupalılar olarak değil, Franklar olarak algılamaktadırlar. Gerçekte, kendi dışındaki bu ilk kolonileştirme girişimini başlatan da Avrupa değil, doğduğu toprakların çok uzağındaki, Avrupa'ya hapsedilmeyi kabul etmeyen Hıristiyanlıktır. Sonradan Bizans'ı ve Balkanları da Türklere

(XV. yüzyıl) bırakmak zorunda kalacaktır. Ama aynı anda, modern zamanlara adım atılması, bir yandan Amerika'yı Hıristiyanlığa bir yandan da Avrupa'yı laik düşünceye açarak Hıristiyanlıkla Avrupa'nın özdeşliğini kıracaktır. Demek ki, Hıristiyanlıkla özdeşleştirilebilecek olan tek Avrupa, Ortaçağ Avrupa'sıdır.

Ortaçağ Avrupa'sı Hıristiyan Avrupa'dır. Bununla birlikte bu Hıristiyan Avrupa, birlikten ve türdeşlikten yoksundur. Her şeyden önce Hıristiyanlığın birleştirdiği Avrupa, doğrudan Hıristiyanlık tarafından ikiye bölünmüştür. Doğu İmparatorluğu ile Batı İmparatorluğu'nun ayrılmasından (395) sonra Papa ile Patrik Kerularios'un birbirlerini sonsuza dek aforoz etmeleri üzerine (1054) Ortadoksluk ile Katoliklik arasında kesin bir bölünme olur.

Rönesans, o zamana kadar Hıristiyanlığın, Yahudiliğin, Yunan'ın, Roma'nın kültürel katkıları arasındaki su yüzüne çıkmamış aykırılıkları özgürleştirecek, başıboş bırakacaktır.

Önceleri doğrulanmayı Tanrı'da arayan akıl, yavaş yavaş kendini bütün inançların doğrulayıcısı olarak ortaya koyar ve nihayet XVIII. yüzyılda imana köktenci biçimde karşı çıkar.

Aklın yeniden uyanışına koşul olarak Yunan kaynaklarına dönülmesiyle birlikte, Yahudi-Hıristiyan dünya görüşüne ters düşen bir başka dünya görüşü yeniden dirilir. Rönesans'tan beri yapılan sayısız spekülasyonlar İnsan/Doğa/Evren ilişkisini tanımlamaya çalışır. Daha sonra felsefi Hümanizma, Hıristiyan imanıyla ilişkisini kesmesine rağmen insana doğaüstü bir konum vermeyi sürdürür ve evrenin tek öznesi haline gelen insana evrenin efendisi olan bir Tanrısallık vasfı verilir.[32]

Yunan Felsefesi ve Batı

Yunan felsefesinin temelini atan filozoflar Batı felsefesinin de ataları sayılırlar. Ancak şu gerçeği vurgulamak şartıyla bu

yargıyı kabul edebiliriz. Batı, Yunan felsefesine dayanmakla birlikte, bugünkü atılımcı ve girişimci ruhunu, Romalılık deneyimi ile kazanabilmiştir.

Roma deyimi, ileri gitmeyi, kaynaktan ayrılmayı anlatır. Hiç kimseye bir borcu olmama ve bir ustaları bulunmasını onur konusu yapan Yunanlıların tersine Romalılar, başkalarına borçlu oldukları şeyleri kolayca kabul ediyorlardı. Gururla sözüm ona yerlisi olduklarını ileri süren Yunanlıların tersine, Romalılar kökenlerini yerli olmayışa, sonradan kurulmuş olmaya, yeni bir toprağa yerleşmiş olmaya bağlıyorlardı.

Romalı olmak, eskinin deneyimini yeni olarak ve eskiyi, yeni bir toprağa aşılama yoluyla, kendini yenileyen bir şey olarak ortaya koymaktır. Eski olan şeyden, yani gelişmelerin ilkesini oluşturan işte bu yerleşmedir. Yeniden başlamak diye bir başlamayı yaşamak, Roma'ya özgüdür. Helenizm ile barbarlık arasında sıkışıp kalan, işte Romalılıktır. Romalı olmak, kendinden geride taklit edilecek bir klasiği olmak ve kendinden sonra ise kendine tabi kılacak bir barbarlığa sahip olmak demektir. Romalılar için Yunanlılar neyse, Hıristiyanlık için de Eski Ahit aynıdır.[33]

İşte ancak bu vurgudan sonra, Batı'nın Yunanlı olduğunu söyleyebiliriz.

Akdeniz'in doğusunda Eski Mısırlıların, Asurluların, Babillilerin ve Giritlilerin görkemli uygarlıkları donup yok olmaya yüz tutarken Yunanlılar, kendi uygarlıklarının en parlak dönemine, Perikles'in "Altın Çağı"na yaklaşmak üzeredirler.

Yunanlıların denizcilik ve ticaret alanlarında giderek artan etkinlikleri neticesinde ortaya çıkan tüccar ve gemici kitlesi, kendi töre ve geleneklerinin, düşünce ve inançlarının doğruluğundan ilk kuşku duyan kitleler oldu. Böylece düşüncelerin açıkça ortaya konabildiği ve konuşulabildiği

özgür ve demokratik bir ortam oluşur oluşmaz, felsefe ve bilim filizlenip serpilmeye başladı.

Yunan din ve mitolojisindeki "Homer dini", Yunanlı'nın kendisini huzurunda rahat ve özgür hissettiği bir Tanrı profili çizmekteydi. Buna karşılık Doğu'dan Yunanistan'a sokulan Eleusin Misterleri, Dionyssos Kültü, Orphiklik gibi gizemli ve dışa kapalı öğretiler ve gelenekler Pisagor'da Platon'da ve daha sonraları Yeni-Platonculukta çok yönlü ve derin izler bırakmışlardır.[34]

Yunanistan'da rahipler sınıfı olmamıştır. Yunanlı rahipler, genellikle, özgür düşüncenin ve felsefenin gelişimine engel olmamışlardır.

Yunan düşüncesinin dini geleneklerin etkisinden yavaş yavaş sıyrılmaya başlaması ve onların dar bakış açılarını, özgür ve akılcı düşünceye dayanarak eleştirmeyi ve doğayı genel doğal nedenlerle açıklamayı denemesi MÖ 550 yılları civarına rastlar.

Yunanistan'daki bu uyanma, aydınlanma çağı, Çin'de ve Hindistan'da da MÖ VI. yüzyılda düşüncenin parladığı yüzyıla denk düşer. Çin'de Lao Tse (MÖ 609-517), Konfüçyüs, Jainizmin kurucusu Mahavira (MÖ 599-527), Buda (MÖ 563-483) aynı yüzyılda yaşamışlardı.

Felsefenin doğduğu devir olan ve MÖ 700 ile 550 arasında geçen 150 yıllık zaman içerisinde, Hindistan'da yaşayan filozoflardan 110 tanesini tanıyoruz. Aynı zamanda Yunanistan'da ancak üç filozof, Thales, Anaximandros ve Anaximenes yaşamaktaydı.

MÖ VI. yüzyılda başlayıp MS VI. yüzyılda sona eren Yunan felsefesi başlıca üç doğal döneme ayrılır.

Sokrates Öncesi Dönem

Bu dönem, "temel varlık" arayan en eski dönemdir. Bir dizi düşünürün başlattığı bu akım, Eski Doğa Felsefesi adını

alır. Doğayı açıklamaya çalışan bu dönem filozofları felsefe yaparken serbestçe eleştirmeksizin içten geldiği gibi davranıyorlardı. Bu ilk dönem MÖ VI. yüzyıldan MÖ IV. yüzyıla kadar sürer.

Miletli Doğa Filozofları

Thales (MÖ VI. yy.): Thales'in doğup yetiştiği Milet şehri (Söke-Milas karayolunun Balat köyü) eski İona kolonilerinden biridir. İona bölgesi, MÖ V. yüzyıl başlangıçlarındaki Pers istilasına kadar, eski Yunan dünyasının kültürce en verimli parçalarındandır.

Thales, Güneş tutulmasının hesaplanmasında Babillilerden yararlanmıştır. Mısır'da bulunduğu pek belli değil. Su, ona göre her şeyin arkhesidir. Düz bir tepsi gibi olan yer de su üstünde, sonsuz Okeanos'ta yüzer.

Thales'in öğretisinde mitolojik öğeler vardır. Örneğin Okeanos, Yunan mitolojisinde tanrılar ile insanların babasıdır. Sonra Thales, suya Tanrısallık niteliği yükler. Onu felsefenin babası yapan, doğa görüşünü deneylere ve bu deneyleri düşünce ile işlemeye dayatmak istemesidir.

Söylendiği gibi Mısır'a gitmişse, Nil nehri dolayısıyla suyun önemini ayrıca orada da görüp anlamıştır. Doğayı açıklamak için girişilen bu en eski denemelerin altında yatan düşünce "Hiç'ten hiçbir şey meydana gelmez" düşüncesidir. Bundan dolayı kendisi meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan bir varlığı her şeyin ilk nedeni saymak gerekiyordu.

Thales ile onun hemen ardından gelenlerin öğretilerine bugün hylozoizm (hyle': madde, zoon: canlı) deniyor. Thales'in "Her şey tanrılarla dolu" dediğini Aristoteles'ten öğreniyoruz. Yani bu her şey canlıdır, her şey içinde Tanrısal bir yaratıcı gücü taşıyan su ile doludur, anlamına gelmektedir.

Anaximandros (MÖ 611-546): Miletlidir. Ana madde ona göre, Apeiron (sınırı olmayan) sonsuz bir şeydir. Thales de

yeri çevreleyen sonsuz ve sınırsız Okeanos'ta ana maddeyi bulmuştu. Ama sonsuz kavramını ilkin açık olarak belirleyip bunu maddeye yükleyen Anaximandros olmuştur. Bu sonsuz ilk maddeye o Apeiron adını vermiştir.

Doğada karşılaştığımız çeşitli ve karmaşık olayları, burada tek, yalın bir temele bağlamayı denemektedir. Anaximandros'u tam bir düşünür yapan da budur, bu yalınlaştırıcı açıklama denemesi, onun gerçekteki çokluğu, düşüncede bir birliğe bağlamak istemesidir.

Anaximenes (MÖ 550-500): Miletlidir. Milet okulunun, bu ilk doğa felsefesi çığırının üçüncü ve sonuncu düşünürü olarak da Anaximenes gösterilir.

Ana madde ona göre, soyut bir ilke olan Apeiron'un yerine somut bir ilke olan havadır. Bu, felsefe bakımından, Anaximandros'unkine göre bir gerileme sayılır.

Bununla beraber Anaximenes felsefeye iki yeni görüş getirmiştir.

1. Ruh kavramı

2. Ana madde (maddeyi canlı saymakla bu kavramın belirlenmesine katkıda bulunmuştur.)

Pythagoras (MÖ 580-500): Mısır'da uzun süre kaldığı için Doğu'nun din ve hikmetine yabancı değildir. Felsefe sözcüğünü tarihte ilk defa telaffuz edip ona "hikmet sevgisi" tanımını getiren odur. Bu sebeple felsefe ile hikmet arasında ilişki kurmaya çalışmıştır. Kozmos kavramını literatüre ilk dahil eden Pythagoras'tır.

Pythagoras Güney İtalya'da Kroton şehrinde yerleşip gizli bir dinin, efsanevi şarkıcı Orpheus'un kurduğu Orphik kültün çok çok etkisinde kalmış. Ruhun göçtüğüne, doğuşların dönümlü (periyodik) olduğuna, bedenden ayrılan bir ruhun insan ve hayvan bedenlerine girdiğine inanma, Trakya Dionysos'un tapan Orphiklerin başlıca inançlarıdır.

Pythagorasçılar aslında bir din topluluğu ama başlangıçtan beri bilim ve sanat ile de yakından ilgilenmişler, bu arada matematik ve musiki ile çok uğraşmışlardır.

Pythagorasçılar, sayıyı ideal anlamda değil, cisimsel olarak tasarlarlar. Dünya görüşleri düalist sınırlının, tekin, yetkin ile iyinin karşısında sınırsız çift ve yetkin olmayan ile kötü var. Ama nasıl sayıların temel birimi olan "bir" hem tek hem çift sayı ise onda her iki ilke de, nasıl bir araya gelip birleşmiş bulunuyorsa bunun gibi karşıtlar da evrende bir uyuma varırlar.

En büyük başarıları astronomi alanındadır. Kopernikus sistemine giden yol artık uzak değildir. Nitekim, gerçi bir hayli sonra, III. yüzyılda Pontuslu Heraklides ile Sisamlı Aristarkhos, yerin kendi ekseni ile güneşin etrafında döndüğünü ileri sürmüşlerdi. Ama o zamanlarda –sonra ta Kopernikus'a kadar– Aristoteles'in geosantrik görüşü ağır bastığı için bu anlayış yayılamamıştır.[35]

Pythagoras'ı saymazsak, buraya kadar sözünü ettiğimiz ilk Yunan filozofları, ağırlıklı olarak doğa felsefesi üzerinde durmuşlardır. Bu dönem, tam bir doğa felsefesidir. Genel özellikleri bakımından bu dönemde doğaya ilişkin görüşler, sistemli ve birbirleriyle bağlantılı değildir. Rasgele ve içten geldiği gibi ifade edilmiş fikirlerdir. Hep doğada ilk ilke aranmıştır. Yunan felsefesinin aynı zamanda başlangıcını oluşturan bu doğa felsefesi, felsefi çabanın yönünü hep doğaya çevirmiştir.

Elealılar

Ksenofanes (MÖ d. 570)

Parmenides (MÖ d. 525): Eleali filozoflar içinde en önemlisi Parmenides'tir.

Yunan mantıkı ve diyalektiğinin babası olan Parmenides (d. 525) yalnız çığır kuran bir filozof değil, yurdu Elea'da devlet adamı, kanun koyucu olarak da görev almıştır. İleri yaşlarda öğrencisi Zenon ile birlikte Atina'ya gitmiş, o zamanlar henüz genç Sokrates'le tanışmıştır. Dialektik'e yani salt kavramlarla çalışmaya eğilimlidir. Ona göre iki yol vardır.

– Doğruya giden yol

– Sanıya götüren yol

Bilginin amacı ve ödevi, var olanı düşünmektir; yanılması da. Var olan içinde var olmayanı düşünmeye, bunu varsaymaya kalkışmasıdır.

Şimdiye kadarki filozofların doğa açıklamaları hep deney ve düşünmeye ya da belli birtakım deneylerin düşünme ile işlenmesine dayanıyordu. Parmenides ise, deneyi bırakıp var olanın niteliklerini salt düşünme ile türetmeye çalışmaktadır. Heraklitos'un tersine o, çokluğu duyulara bağlar. Onun için duyular bizi yanıltırlar; duyu algıları bilginin yanlış kaynağıdır. O tek ve gerçek var olanı kavratan ise düşünmedir, dolayısıyla da bilginin doğru yoluna düşünme ile girilir.[36] Duyularımız bize evrende sürekli değişim olduğunu söyler. Ona göre değişim duygusu, duyularımızın bizi aldatmasından ileri gelir. Çünkü duyular yanıltıcı ve aldatıcıdır.

Heraklitos ve MÖ V. Yüzyılın Doğa Felsefesi

Heraklitos: İonia Filozoflarının dördüncüsüdür. Efes'lidir (Selçuk).

Varlığın temeline ateşi koyar. Yalnız bununla, doğada temelli ve sürekli olan değişme fenomenini belirtmiştir.

Kalıcı şeyler varmış sanısına kapılmamız, değişmenin kuralsız değil de belli bir düzene, belli bir ölçü ve yasaya göre olması yüzündendir. Bu ölçü, Logos'tur. Evrende egemen olan yasadır, düzen ve akıldır.

Evrende Tanrısal bir aklın (Logos) egemen olduğu öğretisi ile Heraklitos panteizme yaklaşmıştır. Bu panteist logos öğretisiyle Heraklitos, sonra Stoa felsefesine örneklik edecektir. Stoalılar onu, kendilerinden önceki filozofların en büyüğü sayacaklardır.[37]

Heraklitos'un öğretisinin tam karşıtını Elea adını taşıyan felsefe çığırında bulmaktayız. Bu çığırın başı olan Parmenides'in düşünceleri, açık olarak Heraklitos'a karşı bir polemiktir. Bu iki öğreti arasındaki ayrılık, felsefe tarihinin görüp tanıdığı gerçek anlamda ilk gerçek karşıtlıktır; genel olarak da metafiziğin en köklü ayrılıklarındandır.

Heraklitos değişimi esas alır. Her varlık değişir. Her şey zıddıyla kaimdir. Zıtlar çarpıştıkça varlıkta mükemmelliğe doğru yol alır. Böylece diyalektik, ilkel anlamıyla Heraklitos felsefesinde belirir. Spencer, Darwin ve Lamarck'ın evrim teorileri ilk tohumlarını onun felsefesinde bulur. Heraklitos aynı zamanda, felsefe tarihinde Logos terimini ilk kez kullanan filozoftur. Sonradan bu, Hıristiyanlığın temel kavramı haline gelecektir.

Demokritos (MÖ 460-370): Mekanist ve materyalist bir Yunan filozofudur. Demokritos, Teos'lu (Urla'nın güneyindeki Sığacık) olup, Yunanistan, Anadolu, İran ve Mısır'ı dolaşmıştır. İlkçağın en büyük doğa araştırıcısı sayılır.

Demokritos da, Empedokles ve Anaxagoras gibi, felsefesine Elealıların öğretisini çıkış noktası olarak ele alır.

Demokritos, atom nazariyesiyle mekanist bir doğabiliminin temellerini atmış oluyordu. Ancak onun bu anlayışı ilkçağda pek yayılıp gelişememiştir. Bu da Aristoteles'in uzun süren otoritesi yüzünden olmuştur. Çünkü Aristoteles'in doğayı açıklaması tam da Demokritos'un benimsemediği iki kavrama, erek ve raslantı kavramlarına dayanır. Demokritos'un doğa felsefesi ancak yeniçağın başlarında ele alınıp geliştirilecektir.

Mutluluk, ruhun zenginliğidir. Demokritos Euthymia'yı (ruhun iyi durumda alması) insan eyleminin son ereği yaptığı için bundan sonra Yunan etiğinde başlıca bir anlayış olacak olan cudaimonizm'in (mutculuk) kurucusu sayılabilir.[38]

Anaxagoras (MÖ 500-428): Anaxagoras da tıpkı Empedokles gibi pluralist ve mekanisttir. İonia'da Klazomenai'de (İzmir-Urla yakınındaki Güladası) doğdu. Bu dönemin en büyük doğa bilginidir. Matematikle ün yapmıştır.

Ona göre, görünürdeki oluşma ile yok olma, asıl olan, gerçekten var olan öz'lerin, spermatoların birleşmesi ve dağılmasından başka bir şey değildir.

Evreni kuran temel unsurların hareketi nasıl olmaktadır? Empedokles bu soruda bir düalizme varmıştı: Varlığın ilkeleri olan dört öge karşısına bunlardan ayrı, bağımsız bir ilkeyi bir oluş ilkesini koymuştu. Aynı şeyi Anaxagoras da yapar. Yalnız aralarında fark vardır. Empedokles düşüncesini mitolojik-edebi bir biçimde dile getirmişti. Anaxagoras'ta bu kalkıyor ayrıca. Heraklitos ile Empedokles'teki gerginlikler, karşıtlıklar yerine, evrenin birliği konulmaktadır. Anaxagoras, oluşu meydana getiren ilkeye Nous der.

Nous, aynı Heraklitos'un Logos'u gibi evrene hâkim olan güçtür. Bir farkla; Heraklitos'ta ateş, oluş sürecinin içinde erir ve her şeye dönüşür. Anaxagoras'ın Nous'u ise, hep öteki nesnelerin karşısında, onlardan ayrı ve kendi başınadır.

Kaos, Nous'la düzene girer. Platon ve Aristoteles bu düşüncesinden dolayı Anaxagoras'ı överler. Onlara göre bu düşüncesiyle o, öteki tüm filozoflardan ayrılmaktadır. Çünkü ötekiler evrenin oluşmasını hep kör, mekanik güçlerle açıklamaya çalışırken Anaxagoras bu oluşu sağlayan gücün bilinçli, telos'u göz önünde bulunduran bir ilke olduğunu tasarlamıştır. Bununla birlikte Anaxagoras evrenin oluşunun ayrıntılarında yeniden mekanizme gider. Teleolojik görüşü

sonuna dek sürdürmez. Telos düşüncesini felsefeye getiren ilk filozof odur.[39]

Atina Dönemi

İlk dönemden bu ikinci döneme geçildiğinde, o zamana kadar geliştirilen felsefelerdeki çelişkileri, tutarsızlıkları ortaya çıkaran ve bunların yetersizliğini göstererek Yunan felsefesinin yetiştirdiği üç büyük düşünüre zemin hazırlayan Yunan Sofistleri sahneye çıkacaklardır. Sofistlerin V. yüzyılın ortalarında meydana çıkmalarıyla Aristoteles'in MÖ 322 yılında ölümüne dek süren dönemde Mantık, Metafizik, Etik, Doğa ve Toplum Felsefesi, Estetik ve Eğitimbilim gibi felsefe branşları gelişmiştir.

İnsan Felsefesi

Bu döneme aynı zamanda "Attik Felsefe" dönemi, yani Atina felsefesi de denir. Sofistler, Sokrates, Platon, Aristoteles, Sokratesçi, Platoncu ve Aristotelesçi okullar bu dönemle birlikte ortaya çıkmışlardır.

Sofistler

Sofistler V. yüzyılın ortalarında yaşamışlardır. Sofistlerin relativizmi ile şüpheciliklerini doğa felsefesindeki uzlaşmazlıklar körüklemiştir. Sofistler tam da demagogdurlar. Yunan felsefesinin insan merkezli ilk ışıklarını yakmışlardır. Hatiptirler. Çünkü o sırada Atina'da demokrasi, siyaset, yönetim gibi konular gündemin başında yer alıyordu. Amaç, bu ortama hitabet sanatı ile katkıda bulunmaktı. Böylece siyasetin temelini atmış oldular. Eski değerlere, yerleşmiş gelenek ve ahlaki teamüllere karşı çıkmışlardır. Onlar için sabit ve izlenecek hiçbir değer yoktur. Hitabet, salt konuşma

formunun güzelliği olarak anlaşılırsa sabit değerler, yerleşik gelenekler tehdit altına girer ve ortaya herkese göre değişen "doğrular" ve "ahlaki değerler" çıkar ki işte bu tam bir rölativizmdir.

Heraklitos'un değişme düşüncesini hatırlayalım. Sofistlerin rölativizmi ile Heraklitos'un değişim teorisi arasında yakın bir benzerlik vardır.

En ileri geleneklerinden biri olan Protagoras, doğa felsefesine rağbet etmez. Kendisinden önce felsefenin başlıca konusu olan kozmos sorunu ile ilgilenmek boşunadır. Bu felsefede objektif olarak geçerli bir bilginin olmadığını Protagoras Heraklitos'un öğretisine dayanarak tanıtlamaya çalışır.

Protagoras'a göre duyu algısı ve bundan doğan sanı (doxa) biricik bilgimizdir. Her sanı doğrudur, hiç kimse yanlış bir şey düşünemez "İnsan her şeyin ölçüsüdür". Belli doğrular yoktur, gerçekler insanlara göre değişir: Yeni şekil alırlar.

Sonraki sofistlerin yaydıkları anlayışlardan en önemlisi "doğadan olan" ile "insanın koymuş olduğu" kurallar arasındaki karşıtlıktır.

Yalnız yasaların değil, ahlak kurallarının da çok değişik ve büyük bir kısmının insan eliyle konmuş düzenler (thesei, homo) olduğunu, herkes her yerde, her zamanda bağlayacak yasaların ise ancak doğa tarafından konulmuş yasalar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin sonraki sofistlerden Antiphon, doğal hukuk ile pozitif (insanın koyduğu) hukuk arasındaki karşıtlığı belirterek yalnız sanılara dayanan "konulmuş" (pozitif) yasaların güçsüz olduğunu söyler ve buradan insanların doğal olarak eşit olduğu düşüncesine varır.[40]

Sofistlerin Yunan Felsefesindeki Yeri

Felsefenin yönünü doğadan insana çevirmeleri, onların Yunan felsefe geleneğindeki yerlerini en açık biçimde anlat-

maktadır. Sofistlerle birlikte Yunan felsefesi tam anlamıyla insana yönelmiştir. Atina'da demokrasi, siyaset bilimi ve dolayısıyla hitabet sanatına olan rağbet, Sofistler sayesinde ortaya çıkmıştır. Hitabet sanatını en güzel şekilde icra etmeleri, dil ve edebiyatın gelişmesine büyük etkide bulunmuştur. Bunlar, sofistlerin olumlu yönleridir.

Olumsuz yönleri ise, Yunan din ve geleneklerini, ahlaki değer ve normları kökünden sarsmışlardır. Sabit doğrular onlara göre anlamsız olduğu için, rölativizmin egemenliği baş göstermiştir. Onlara göre bilginin tek bir biçimi, doğrunun biricik ölçüsü yoktur. Bunlar subjektif fenomenler olup kişiden kişiye, insandan insana değişirler.

Sokrates

Sofistlerle başlayan insana yönelik felsefe anlayışını daha kuvvetle vurgulayarak devam ettirir. Ancak sofistlerle bazı noktalarda çatışmış, onların rölativizmi doğmaya dönüştürmelerine ve para ile ders vermelerine karşı çıkmıştır.

Sokrates'e göre ruhta saklı doğrular vardır. Bunlar herkes için ortak olan doğrulardır, sorup soruşturma, üzerinde durup düşünme ile yukarıya çıkarılabilir, bilinir bir hale getirilebilir. İşte onun rasyonalizmi bu noktada kendini gösterir. Sokrates tümevarım (induction) yöntemini kullanır.

Doğa felsefesiyle hiç uğraşmamıştır. Kavramsal doğruyu araması da sadece ahlaki kaygılar yüzündendir. İnsanın ahlaken kendisini eğitmesi, yetiştirmesiyle bilim aynı şeydir. Araştırmada bulunacak tümel doğru, ahlak bilincine açıklık ve güven sağlayacaktır.

Sokrates'e göre erdem ile bilgi aynı şeylerdir. Bu yüzden bütün öteki erdemler, ana erdem olan bilginin (epistemenin) içinde bir araya gelmişlerdir. Bilginin kendisi nasıl edinilir

ve öğrenilirse erdem de aynı şekilde edinilir ve öğrenilir, öğretilir. Sokrates bu görüşüyle Sofistlerin getirdiği değer rölativizmini aşmayı denemiştir.

Episteme-erdem-mutluluk formatı, diamonionla Sokrates'in ahlak anlayışının tek yanlı rasyonalizmini tamamlayan bir etken olarak görülmektedir.

Sofistlere karşı çıkmasına rağmen Sokrates bazı görüşleriyle onlara benzer çizgi izler. Örneğin felsefenin insan-merkezli bu tutum içine girmesi, tartışma metodu vb. onun sofistlerle benzer yönlerini gösterir.

Sokrates'in sofistlerden ayrıldığı noktalar ise daha çoktur. Öncelikle o bir rasyonalisttir. Akılcı olduğuna göre sofistlerin aksine, ona göre akılda değişmez bir dizi ilkeler vardır. Bilgi, erdemde özdeş bir fenomen olduğuna göre, bağlayıcıdır ve sonuçta ahlaki bir değer ifade eder. Sofistler, herkesçe kabul edilecek sabit bir doğru olmayacağını söylerken Sokrates tam tersine üzerinde durulup düşünülürse tümel bir doğrunun bulunabileceğini öne sürer.

Sofistlerin bilgi anlayışı, her bakımdan tek kişiyi kanılarında bir rölativizme götürmüştür. Sokrates'in ise göz önünde bulundurduğu sağlam, herkes için geçerliliği olan bir bilgiye ve bir doğruya ulaşmaktır. O, doxa'nın karşısına epistemeyi koyar. Din gelenek otoritesine gözü kapalı bağlanmama konusunda Sokrates sofistlerle aynı fikirdedir. Yine de onun akla, düşüncenin objektif değerine, bireylerin üstünde bir normun bulunduğuna sarsılmaz bir inancı vardır.

Sistematik Dönem; Yunan felsefesinin ilk döneminde, doğa problemi, felsefenin temel uğraşısı olmuştu. İkinci dönemde, her şeyden önce, insan (antropos) sorunu incelenmişti. Üçüncü dönemde ise, ilk iki dönemde elde edilen

bilgilerin bir sentez içinde birleştirilmesi, kaynaştırılması işine girişilecektir. Bu dönemde metafizik problemlere yeni bir güçle dönülecektir. Bu yeni gelişmenin başını çekenler de ilkçağın en büyük iki filozofu olan Platon ile Aristoteles'tir.

Onların öğretilerine sistem niteliğini kazandıran da, sorunlarının çok yönlü oluşu ile bunları bir birlik içinde, bir sistem içinde işlemeleridir. Bilgilerin kapsayıcı bir felsefe öğretisi içinde sistemleştirilmesi denemesi Platon ile başlamış, Aristoteles'te en yüksek olgunluğuna erişmiştir. Aristoteles ile birlikte tek tek bilimlerin çağı açılacaktır.[41]

Platon (MÖ 427)

Yaygın söylentiye göre Platon Kuzey Afrika'ya da gitmiş. Bu yolculuğunda Mısır ve Kyrene'ye de uğramış, Mısırlı rahiplerden matematik ve astronomi öğrenmiş. Kyrene'de matematikçi Theodoros'un yanında çalışmış. Güney İtalya ve Sicilya gezileri onda matematik ve dini-mistik görüşlerin daha da uyanmasına, Pythhagorasçılardan etkilenmesine sebep olmuştur. Pythagorasçılardan etkilenmesi onun felsefesinin Sokratesçi öge yanında ikinci büyük ögesini oluşturur.

Platon bir problem düşünürüdür. Felsefeye Sokrates'in anlayışı çerçevesinde girmiş sonra bunu gittikçe aşarak kendi görüşüne ulaşmıştır. İdea öğretisinin bulunduğu diyaloglardan en önemli dört tanesi şunlardır:

Symposion
Phaidon
Phaidros
Politeia

Sofistlerin dünya görüşü yarara, hazza dayanıyordu. Platon bu anlayışın karşısına, tam bir Sokratesçi olarak, iyi kavramıyla çıkar.

"Doğru" sorununu Platon Menon diyaloğunda, Orphik-Pythagorasçı görüşten edindiği ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle çözer. Böylece Sokrates'i aşan ilk adımı atmış olur.

Buradaki düşünce şu: Ruh ölümsüzdür ve birçok defa yeryüzüne gelmiştir.

Platon'da iki ana düşünce vardı.

1. Ruhta bilinçsiz bir halde bulunan "doğuştan tasavvurlar"ın olduğu görüşü

2. Doğru sanı ile bilgi arasındaki karşıtlık

Doğru sanı ile bilgi arasındaki, dolayısıyla bunlara dayanan sıradan erdem ile felsefi erdem arasındaki bu ayrım yine bir gelişmeye yol açmıştır.

Platon; Sokrates'in bilgiyi, eldeki objenin kavramını belirlemeye çalışarak temellendirme görüşünü en kesin biçimiyle ele alır, bunu Elealıların bilgi ile varlık arasında bir bağlılaşma (correlation) olduğunu ileri süren savlarına öyle bağlar ki kavramlar birer gerçek, birer dayantı olurlar. Bilginin konusu olan ideayı Platon, "Bir olan"ındaki niteliklerle anlatır.

Platon'un idealarla ilgili kavramları, aynı zamanda ahlak kavramlarıdır. Eros güzel'e yönelir, ilgisi güzeledir. İmdi eros doğru olarak yönetilirse insanda felsefi bir coşu uyandırır, bu coşu'da bize güzel ideasını hatırlatır, anımsama yolu ile ideaları görmeye vardırır. Bu anlayışıyla Platon, Sokrates'in intellektüalizminden tamamıyla ayrılmaktadır.[42]

İlk dönemde idealar dünyası, içindekiler bakımından tamamen yüksek değerli bir dünyadır. Ancak, doğa sorunu ile karşılaşınca Platon, oluş içinde bulunan duyu dünyasının temel formlarını aramış, bu temelleri yine duyularüstü dünyada, ideler dünyasında bulmuştur. Bu yüzden de idelerin başlangıçtaki kadrosunu genişletmek zorunda kalmıştır.

Bu çerçevede ortaya çıkan ikinci problem de duyusal nesnelerin idealarına olan ilgileridir.

İdelerle nesneler arasındaki bağlantı sorununda başlangıçtaki durum bu idi. Şimdi doğa sorunu ile karşılaşıp da idea öğretisinde değişiklik yapınca, Platon bu görüşünü de bırakmıştır; İdeler artık nesnelerin ilk örnekleridir. (Paradiegmata) Nous (Evrensel Akıl) ya da Tanrı bu ilk örneklere bakarak yeryüzündeki nesneleri yaratmıştır. Şimdi "pay alma" ya da "bulunma" yerine yansılama "mimesis" geçmiştir.

İşte doğa sorununu bu anlayışla ele alan Platon, Timaios'un başlarında açık olarak: "Meydana gelen ve yok olan nesneler için gerçek bilgi (episteme) olamaz, bunlar için ancak bir inanç, bir kanı, inanılabilecek bir görüş olabilir," diyor. Dolayısıyla, ancak olasılık niteliği taşıyan doğabilimi, gerçek varlığı kesin olarak kavrayan *idea* öğretisinden bilgi değeri bakımından çok aşağıdadır. Doğa, oluş halinde bir dünya olduğu için öncesiz değildir, meydana gelmiştir, ona Demiourgos biçim kazandırmıştı ve tek bir yetkin dünya yaratmıştı.

Ahlak görüşünü kısmen değiştirmiş. Anlayışındaki bu değişiklik yüzünden Platon, gerçek mutluluğu sadece bilgili olmada değil, hazla birleştirilmiş bilgide arar.

Yeni devletin şekli de Politeia'nındakinden başkadır: Orada Aristokratik bir monarşi düşünülmüştü. Nomoi'de ise monarşi ile demokrasinin karışımı bir devlet şekli tasarlanır.

Matematiğin gittikçe önem kazanması, zaten Platon felsefesinin son döneminin ana özelliklerinden biridir. Bu gelişmede idealarda matematik varlıklar gibi bir şey olmuşlardır.[43]

Aristoteles (MÖ 384-322)

Kendisinden önceki gelişmeleri bir araya toplayıp bunu daha da ileri götürmüş olan Aristoteles felsefesi, çağının bütün bilgisini kucaklayan bir sistemdir. Aristoteles, Platon'dan

daha ileridir çünkü Platon felsefesinde emprik araştırmanın, doğabiliminin yeri azdır. Aristoteles'te ise bütün Yunan bilimi adeta canlı bir bütün olmuştur.

Mantık üzerine yazıları öteden beri Organon (alet) adı altında toplanmıştır. Organon deniliyor, çünkü bunlar yöntem sorununu, dolayısıyla bilimsel bilgiye götüren aleti incelerler. Aristoteles'in en büyük başarısı da bilimsel çalışmayı yöntemleştirmesidir.

Aristoteles büyük stilde bir araştırıcı, bir toplayıcı, bir gözlemcidir. Daha çok Anaxagoras'ın, Demokritos'un yolunda yürüyen bir bilgin tipidir. Gerçek bilgiyi arama ve onu "sağlam bir temele bağlama" gayreti Aristoteles'i mantığın kurucusu yapmıştır. Daha sonra Analytikalarda "doğru sonuç çıkarmanın" ne olduğunu araştırarak kendi buluşu olan tasım (sylogisma) öğretisini geliştirecektir.

Aristoteles mantığının kökleri Platon'un idea öğretisindedir. Platon gibi Aristoteles için de gerçek varlık tümeldir ve temelin bilgisi de kavramdır.

Platon'un idea öğretisi öz ile görünüşü, varlık ile oluşu birbirinden koparıp ayırmıştır. İmdi Platon'un birbirinden ayırdığı bu iki dünyayı –biri algılanan, öteki düşünce ile kavranan– kendi gerçek kavramında yeniden birleştirmek Aristoteles'in başlıca problemi olacaktır. İdea ile fenomen arasında öyle bir bağlantı kurmalı ki, bu bağlantı bize algılananı kavramsal bilgi ile açıklayabilmeyi sağlasın. Aristoteles için ideler dünyası duyu dünyasının içindedir. Bu arada, ona göre tümeli bilmek, başlı başına bir amaç değildir, ancak tekili anlamak için bir araçtır.

Doğru ile varlığın bir ve aynı oldukları düşüncesi, Platon'un da Aristoteles'in da bilgi teorisinin tümelidir. Tümel ise (genel olarak insan, genel olarak ağaç) mutlak olan, son olan konu değildir, sadece tek tek varlıklar için denen bir

yüklemdir. Bu anlayış, Platon ile Aristoteles'i birbirinden ayıran başlıca noktalardan biridir: Platon için tümel, yani idea bilginin amacıdır ve tekil de tek tek görünüşler-fenomenler aracılığıyla tümelin bilindiği şeydir. Tümel son konudur, doğru olan yargı da tümel üzerindeki yargıdır, tekin doğruluğu ancak tümelden pay aldığı ölçüdedir. Aristoteles'te ise tersine tümel tekilin aracılığıyla bilinir.

Aristoteles'e göre her obje için onun genel özünü gösteren bir öz-kavramı vardır. Aristoteles'e göre düşünmenin işlemesini çözümlediğimizde temel form olarak bir önermenin başka bir önermeden çıkarılmasını, yani tasımı buluruz (Syllogismos: Bir logos içinde bir araya bağlanma, sonuç çıkarma). Dolayısıyla Syllogism, Aristoteles mantığının çekirdeğidir, yöntem öğretisinin bütün görüşleri buradan çıkar.

Tanıtlamanın son temelleri artık tanıtlanamaz, açıklamanın son nedenleri artık açıklanamaz. Tümdengelim tümel'den kalkıp tanıtlayarak, açıklayarak özele doğru ilerler; araştırma ise arayarak, sınayarak özel'den tümel'e doğru yürür. Ancak bitmiş bir bilim kesindir, zorunludur (apodiktik); olmakta olan bir bilim de (araştırma) hep indüktifdir.

Kurduğu kavramların sağlam, açık ve tutarlı olmaları yüzünden Aristoteles iki bin yıl boyunca felsefenin büyük ustası sayılmıştır. Kendisi aynı zamanda bilim dinin de yaratıcısıdır; bugünkü bilimsel kavramlarımızın, terimlerimizin birçoğu onun formüllerinden çıkmıştır.

Aristoteles Heraklitos ile Elea metafiziği arasındaki karşıtlığı, gelişme kavramıyla aşmıştır. (Gelişme, form ile madde arasındaki ilgidir.) Oluş, salt olabilirliğin form yüzünden gerçekliğe geçmesi olayıdır. Varlık, buna göre, oluşta meydana gelmiş olan şeydir. Aristoteles Öz'ün görünüşlerinde kendisini bu gerçekleştirmesine entelekheia der.

Ağırlık merkezini oluş (genesis) kavramında bulan Aristoteles felsefesinin, kendisinden önceki felsefelerden başlıca bir ayrılığı da, ereklik kavramını esas olarak almasıdır. Platon bu kavramı bir postulat olarak ileri sürmüş, daha çok mecazi olarak kullanmıştı. Oysa Aristoteles bunu da rasyonel olarak işleyip temellendirmiştir. Kendisinden önceki metafizikte "oluş" mekanik bir olay diye anlaşılıyordu. Demokritte atomların çarpışması ve basınçları, Anaxapagoras'ta bile Nous başlangıçta işbaşında ama sonra bütün olup bitenler mekanik nitelikte. Buna karşılık Aristoteles oluş düşüncesi için hep organizmaların gelişmesiyle insanı planlayan, biçimlendirici çalışmasını örnek olarak alır.

Her oluş bir maddenin form kazanmasıdır, olabilirin "olmuş" olmasıdır.[44]

Oluşun nedenleri:

Maddi Neden (Causa Materialist)

Formal Neden (Causa Formalis)

Muharrik Neden (Causa Effiencies)

Ereksel Neden (Causa Finalis)

Ana madde ile form arasındaki ilinti relatiftir.

Tamamıyla formsuz olan salt ya da "ilk madde" (protehyle) yalnız bir olmaktır, gerçek (energia) değildir. Herhangi bir yerde bir form olarak gerçekleşmiş olmadan var değildir. Ancak, bu formsuz madde yalnız yokluk da (var olmayan ya da boş uzay) değildir, aynı zamanda reel etkilerle kendini gösteren nedendir. Maddenin varlığı, formların tek tek nesnelerde kendilerini tam olarak gerçekleştirememelerinde kendisini gösterir.

Salt form Tanrılıktır. Hiçbir olanakla ilgisi olmayan, kendi kendisine dayanan bir "salt edim" olan bu en yüksek varlık, bir düşünmedir. Tanrı tamamıyla salt tindir, noustur. Salt madde ile salt form arasında bütün varlıklar yer alır.[45]

Hellenistik Felsefe

Aristoteles, Kral Philippos'un (MÖ 359-336) oğlu İskender'in (MÖ 336-323) eğitmenliğini yaptı. Kuşkusuz Makedonya Kralları Yunan uygarlığına karşı hiç art düşünceleri olmadan içten bir hayranlık duymuşlardı. Ancak izledikleri Hellenleştirme politikası kendilerine bunun dışında yararlar da sağladı.

İskender'in çabaları Hellenizmin yayılış hareketini doğuya yöneltti. Ordusu MÖ 334'te İran'a kadar yürüdü ve bilinçli olarak Yunan uygarlığını yaymaya çalıştı.

Büyük İskender'in ölümünden hemen sonra kurmuş olduğu büyük imparatorluk parçalanmış, ancak Yunan kültürünün Yakındoğu ülkelerinde yayılma süreci durmamıştır. Böylece Yunan düşüncesi Doğu'ya has görüşlerin etkisi altında köklü bir değişime uğramış ve bu bölgede yaşayan insanlığın ortak malı, "kozmopolit" bir kültür olmuştur. Bu kültüre ancak 19. yüzyılda Alman tarihçi Droysen'in ortaya attığı ve önerdiği bir ad olan Helenizm, Hellenismus, Hellas (Yunanistan) adı verilmiştir.

Ortadoğu halkları Yunan sanatlarını, düşünüş ve davranışlarını benimsediler. Bununla birlikte kültürel etkileme, çok geçmeden çift yönlü bir olgu haline geldi.

Doğuyla ilişkisinden sonra Yunan uygarlığı Hellenistik uygarlık adını alarak yeni bir biçime bürünmeye başladı.

Hellenistik devletlerin, kültürün başlıca merkezleri yeni kentler olmaya başladı; Doğu'nun Babil, Memfis gibi eski siteleri gözden düştü; Antakya ve İskenderiye, kelimenin tam anlamıyla dünyanın merkezi oldu. Özellikle İskenderiye zengin kitaplığıyla çok ünlüydü.

Kesin bilimlerde, doğabilimlerinde ve özellikle askerlik sanatında ilerleme çok hızlı oldu. Örneğin astronomi bilimi doğunun astrolojisi ile iyi pekiştirildi. Ama felsefe için aynı gelişmeler söz konusu değildir. Düşüncelerini sözlü ya da

yazılı olarak dile getiren yığınla filozof görüyoruz, ne var ki çoğu, özellikle bireysel ahlak sorunları üzerinde durarak, kendilerinden önce gelenlerin öğretilerini sürdürüyor ve geliştiriyorlardı.

Kısacası, Aristoteles'in ölümünden sonra artık Yunan felsefesi çözülmeye ve nihayet tükenişe kadar gider. Bu dönemde dikkatler doğadan insana ve ahlak sorunlarına doğru kaymıştır. Stoacılık ve Epikürcülük burada başı çeker. Septisizm, Eklektisizm ve Yeni-Platonculuk hep bu dönemin sona ermesiyle ortaya çıkan felsefi görüşlerdir.

1. Stoalılar
2. Epikürcüler (Epikür MÖ 341-270)
3. Şüpheciler
4. Eklektiler
   a. Roma Eklektisizmi (Cicero MÖ 106-43)
   b. İskenderiye Eklektisizmi (Philon 25-50)
5. Yeni-Platoncular
   a. Plotinos (MÖ 205-270)
   b. Yeni-Platonculuğun ve İlkçağın Sonu

Hellenistik uygarlık, MÖ III.-II. yüzyıllarda Akdeniz havzasında yaşayan insanların büyük bir bölümüne nüfuz etmişti. Onu izleyen yüzyılda bu uygarlık, siyasal yaşamın merkezi olan Batı'ya, Roma'ya geçtiğinde de sürdü. Gitgide değişerek ortaçağda da varlığını devam ettirdi. Hellenistik düşünce, özellikle İslam dünyasında yeniden özümsenip yorumlanarak İslam uygarlığının Yunanla irtibatında özgün bir aracılık vazifesi gördü.

Yunan Felsefesinin Kaynakları

a. Biyografik Eserler: Tarihsel seyri içinde filozofları ve fikirlerini kaydeden eserlerdir.

b. Doxografik Eserler: Ele aldığı konuda, bununla ilgili görüş ve düşünceleri isim zikrederek nakleden eserlerdir.

Bununla birlikte, Yunan kültür ve düşüncesi, İslam felsefesinin kaynaklarından yalnızca biridir.

Yine de Yunan düşüncesinin, İslam kültür ve uygarlığının yegâne belirleyicisi ve kaynağı olduğunu ileri sürenler de vardır. Ernest Renan bunlardan biridir.

Renan'ın iddiasının aksine felsefenin beşiği Yunan değildir. Daha Yunan'dan önce matematik bilimlerin bir yandan Girit ve Kıbrıs yolu ile Mezopotamya'dan geldiğini, keşfedilen yeni tabletlerden Fisagor teoreminin Yunan'dan binlerce yıl önce Sümerler tarafından çözülmüş olduğunu, ilk hesap işlemlerinin bulunduğunu görüyoruz.

Çin'de Konfüçyüs (MÖ 551-479) vardır. Çin İmparatorluğu'nun kurucusu Fotti, *İ-King* adlı eserinde evrenin temelini anlatırken bir tek varlık var ve o tek varlıktan birbirine zıt iki prensip meydana gelmiştir, demektedir. Yine Çinli LaoTse (MÖ 604-524) Yunan filozofları ayarındadır. Hint'te Buda, İran'da Zerdüşt ve Yunan'da Sokrates birbirlerine paralel uygarlıkların doğurduğu büyük insanlardır.

Felsefeye yalnız Yunanlılardan başlamak doğru değildir. Milat'tan 600 yüzyıl önce Hint ve Çin'de doğa olayları üzerine düşünülmüş, kafa yorulmuştur. Zaten çalışmamızın başında felsefenin ilk olarak Hint ve Çin'de, yani doğuda ortaya çıktığını, ayrıntılı şekilde belirtmiştim.[46]

İslam felsefesi ve dolayısıyla İslam filozofları hakkında da aynı şeyler söylenmelidir. Örneğin Farabi, hem Platon'u (MÖ 427-347) incelemiş hem de Aristoteles'in birçok eserini ele almıştır. Platon'un eserlerinden bazılarını özetleyerek aktarmıştır.

Yeniçağda Kant'ın (1724-1804) *Saf Aklın Eleştirisi*'ni Gazali'den esinlenerek yazması bunu gösterir. Nitekim Platon'un

ideler teorisi kendinden önce gelen Parmenides (MÖ 544-450) tarafından ifade edilmiştir.

Platon da ideler teorisini açıkladığı esere Parmenides adını vermiştir.

Demek ki felsefe ve felsefi düşünce yalnız Yunan'ın değil, insanlığın tümünün ortaklaşa meydana getirdiği uygarlığın sonucudur.

İSLAM DÜNYASININ FELSEFE İLE TANIŞMASI

Kuran'dan veya genel bir ifadeyle İslam dininden başka, İslam felsefesi ve düşüncesine kaynaklık eden ve Müslümanların ilk karşılaştıkları en önemli yabancı felsefe "Helenistik felsefe"dir. Helenistik felsefenin temelinde Klasik dönem Yunan felsefesinin her türlü varyasyonları bulunmaktadır. Yunan İmparatoru Makedonyalı İskender (MÖ 356-323) on sene gibi kısa bir süre içinde Ortadoğu'yu, Mısır'ı, İran ve Pencab'a kadar uzanan Orta Asya'yı fethiyle bir imparatorluk kurdu. Genç yaşta ölümünden sonra bu imparatorluğun sınırları ancak Anadolu, Suriye, Mezopotamya, Mısır ve Kuzey Afrika'yı içine alacak kadar daralmıştı. Aristoteles'ten sonra Klasik Yunan düşüncesiyle bu ülkelerin çeşitli yerel inanç ve düşüncelerinin karışarak ortak bilim dili Yunanca ile ifade edilen ve MÖ 146 yılında Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine gelinceye kadarki dönemde oluşan felsefeye asıl Helenistik felsefe denir. Fakat daha sonra Roma ve Bizans döneminde de bu felsefe VIII. yüzyılın başlarında ortaçağ Skolastik felsefenin doğuşuna kadar varlığını korumuştur. Bu dönemde oluşan Yahudi, Yunan ve Latin Patristik felsefesinin temelini oluşturduğu için bu felsefeler de Helenistik felsefeye dahil edilmektedir. Atina'dan sonra Helenistik felsefe aynı zamanda sırasıyla MÖ 331 yılında kurulan İskenderiye, Roma, İstanbul, Suriye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran,

Cündişapur gibi yerlerde ve bu şehirlerde açılan merkezlerde temsil edilmeye başlandı. Hatta bunlardan İskenderiye kısa zamanda artık Atina'yı gölgelemeye başlamıştır.[47]

Bu kültür merkezleri ve medreseler, Yunan felsefesinin İslam dünyasına geçişinin en önemli aracılarıydı.

İslam'ın Zuhurundan Önce Ortadoğu'daki Felsefe Yuvaları

Süryaniler

Hindistan, Çin ve Bizans arasındaki ticari ilişkilerde İranlılar aracılık yaptığı gibi, Uzak Batı'da –hatta Fransa için bile– Süryaniler uygarlığın naklinde aracılık yaptılar. Aynı şekilde İskenderiye ve Antakya'dan aldıkları Yunan kültürünü doğu bölgelerine yayan Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur medreselerine getirenler Süryanilerdir.

Hıristiyan Kiliseleri

Yakubiler: Uluhiyet ve Nasutiyet Mesih'te birleşir.
Melkailer: Mesih'in biri ilahi, diğeri beşeri iki doğası vardır.
Nestüriler: İkinci görüşü daha sıkı savunanlar.

İslam'dan Önce Ortadoğu'daki Felsefe Okulları

1. Urfa Okulu: Farslar tarafından 363'te inşa edilmiştir. Burada mantık, felsefe okutuluyordu. Yakubiye'nin kültür merkezi olan Urfa'da dil, Süryanca idi. Yunancadan Süryancaya çeviriler yapılmıştır.

2. Nusaybin Okulu: Urfa kapatılınca Nesturilerin kültür merkezi olan bu medrese M. 481'de açıldı. Dili Süryanca olup Yunan'dan Süryancaya çeviriler yapılırdı. İran'a Yunan kültürü bu medrese, kanalıyla girmiştir.

3. Harran Okulu: Urfa yakınında bir Mezopotamya kenti olan Harran (M. 639). İslam fethinden sonra eski Sami putperestliği. Matematik ve astronomiye ait çalışmalar ve Yeni-Pisagorcu ve Platoncu spekülasyonlarla temasa geçti. İskender harekâtından sonra birçok bilgin ve filozof buraya gelmişti. Çoğunluğu Sabii olan Harranlıların bulunduğu bu medresede tedris Yunanca idi. Bu Harranlılar IX. ve X. yüzyıllarda Sabiiler diye biliniyorlardı.
4. Cündişapur Okulu: M. 241-272'de İran hükümdarı I. Şapur adına yaptırıldı. Hint ve Yunan bilim ve felsefesi tedris edilmiştir. Atina'dan kovulan Yeni-Eflatuncular buraya yerleşti.
5. İskenderiye Okulu: M. 331'de kuruldu. Eski Mısır, Mezopotamya, Anadolu Medeniyetleri, Yunan ve Doğu felsefesi Yunanca olarak tedris edilmiş, dersler Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından öğretilmiştir.
6. Antakya Okulu: Hıristiyani bir okuldur. Araplar İskenderiye'yi fethedince, İskenderiye Medresesi buraya açılmıştır. (M. 712-720)
7. Bağdat Okulu: Abbasiler döneminde, 832'de Halife Memun tarafından kurulmuştur.

Çeviri Faaliyetleri

İslam felsefesi ve filozoflarının Yunan felsefesinden yararlanırken başta Süryanca kanalıyla Yunancadan Arapçaya yapılan çeviri etkinliklerine nasıl eğildiklerini incelemeden önce, Yunan'dan ilk çeviriler olan Latin dünyasındaki çeviri faaliyetleri üzerinde durmamız doğru olacaktır.

Latin Dünyasında Çeviriler

Latinler, Yunan uygarlığı ile kontakt kurmadan önce, düşünce bakımından oldukça ilkeldiler. Ancak Yunan uygarlığı ile

temastan sonra bütün bilim, sanat ve felsefe dallarında genel bir kıpırdanış başladı.

Romalılar, Yunan uygarlığına ait olan büyük Yunanistan'ı ele geçirdikten sonra bu temas daha da yoğunlaştı. İlk aşamada Romalılar Yunan uygarlığına karşı büyük bir ürkeklik içine girdiler.

Latinler Yunan edebiyatını, bilimini, tarih ve felsefesini, kısacası bütün hümanizmasıyla birlikte Yunan düşüncesini taklit ettiler. Bu taklit, her alanda çok ateşli bir çeviri ve nakil ile mümkün oldu.

Romalılar Yunan felsefesini de izlediler. Yalnız bu, edebiyata nazaran çok geç ve gevşek oldu. Büyük Yunan filozoflarının eserleri İslam uygarlığında olduğu gibi teker teker ve büyük bir iştahla çevrilmedi.

Büyük Romalı hatip Ciceron, aynı zamanda Yunan felsefesi ile de ilgileniyordu. Şiir, tarih, hitabet ve felsefe konularında çalışıyordu. Onun bu dağınık çalışmalarındaki ortak yön, siyasi yaşam için en pratik ve en yararlı olanı arıyor olmasıydı. Yunan düşüncesinin bütün dallarını bu amaç için kullanıyordu. Bu nedenle Ciceron, Latin zihniyetinin en mükemmel temsilcisi sayılabilir. Orada artık bilim ve felsefe soyut ve karşılıksız incelemeler olmaktan çıkarak doğrudan doğruya siyaset ve ahlak yani toplumsal amaca yarayan araçlar durumuna gelmiştir.[48]

Bu nedenle Roma'nın gerçek filozofları yalnız Stoalılar oldu. Seneque, Epictete, Marcus Aureleus bu felsefeyi Yunan ve Doğu Akdeniz'den ziyade Latin dünyasında geliştirdi. Buna karşılık Latinlerde tarih ve hukuk kültürü çok büyük gelişme gösterdi.

Latinler Yunan uygarlığından tam olarak yalnız edebiyat ve plastik sanatları aldılar. Fakat soyut bilim ve felsefede Yunanlılardan yalnız siyasi hayat için faydalı olan yönleri aldılar. Teorilere ve prensiplere çıkmadılar.

Yalnızca siyasete bağlı ve pratik olma endişesi Romalıların soyut düşünce alanında barbar kalmalarına neden oldu. Fakat edebiyat ve plastik sanatlardaki gelişme, hatta bu egemen niteliğinden dolayı edebi bir felsefenin oluşumu Hümanizmanın gelişmesini ve sürmesini sağladı.

İslam uygarlığı ile karşılaştıracak olursak, Latin dünyasının tamamıyla zıt özellikleri olduğu anlaşılır. Gerçekle İslam medeniyeti aksine Eski Yunan'ın felsefe ve bilimine hararetle sarıldı. Soyut ve teorik düşünceyi devam ettirdi. Onlara Yunan biliminden çok daha geniş bir kapsam kazandırdı. Ancak Eski Yunan Hümanizmasına tamamen yabancı kaldı.

Müslümanlar içeriğe bağlandılar, Romalılar ise edebi görünüşe. Müslümanlar hakikat değeri olabilen bilimsel ve felsefi içeriği kendilerine mal etmeye çalıştılar. Romalılar estetik ölçülerle hareket ettiler.[49]

Fakat orta zaman sonlarında bir taraftan Latin uygarlığına varis olan, bir taraftan da Batı medreseleri ve Yahudiler aracılığıyla İslam bilim ve felsefesine çıraklık eden Avrupa, bu iki zıt gelişme alanını birleştirerek tekrar Eski Yunan'daki uygar olgunluğa dönmeyi başarmıştır.

Batı Orta zamanını Latin Uygarlığı, Hıristiyanlık, Cermen örf ve âdetleri oluşturmuştur.

Hıristiyanlık Latinleştikten sonra bir cemaat dini olmuş, âdetleri de Latin uygarlığının kalıbına girerek onunla kaynaşmıştı. O suretle ki Katolikliğin yayılması adeta Latin uygarlığının devamından başka bir şey değildir.

İslam'dan Batı'ya Çeviriler

Latin dünyası, Yunan uygarlığının büyük bir bölümünü İslam'dan miras olarak devralacaktır. İslamlığa karşı doğrudan savaşmakla birlikte Bizans dünyası bile onunla kalıcı bir ilişki içinde gelişecektir.[50]

Aristoteles'in eserlerinden *I. ve II. Analitikler*, *Sofistlere Reddiye*, *Topikler* 1125'te Arapçadan Latinceye nakledildi.

Diğer yönden de doğrudan doğruya İslam filozof ve sarihlerinin, Yahudi filozoflarının eserleri tercüme edilmekteydi. Böylece Batı'da Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Cebirol, İbn Memun gibi düşünürlerin birçok eseri Latinceye nakledilmiş bulunuyordu. XIII. asırda Organon şerhi müstesna olmak üzere İbn Rüşd'ün bütün Aristoteles şerhleri Paris Üniversitesi tarafından bilinmekteydi.

En büyük çevirmen Gundissalvi (M. 1151) Farabi ve Gazali'yi örnek almıştır. Albertus Magnus da (1206-1280) İbn Sina'dan etkilenmiştir.

Paris'te İbn Rüşdçülük hâkimdi. XIII. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da güçlü bir İbn Rüşdçülük (Averroisme) akımı belirdi. Bu hareket, İbn Sinacılık akımı ile karşılaştı ve çarpışmaya mecbur oldu. İbn Sinacılık, Augustinisme ile uzlaşarak ve evrilerek gördüğümüz gibi, bir Hıristiyanlık felsefesi halini almıştır.

XIII. yüzyılı sonlarına kadar dolduran ve nihayet İbn Sinacılığın evrilmesinden doğmuş Thomisme felsefesinin galebesi ile sona eren bu fikir mücadelesi, Batı orta zamanda İslam felsefesi geleneklerinin ne kadar güçlü bir şekilde yaşadığını gösterir.

XIV. ve XV. yüzyıllarda Batı üniversitelerinde büyük bir gelişme görülmektedir. Öklides, Calinos ve Batlamyus'un hemen bütün eserleri bu yüzyıllarda çevrilmişti.

Bu bilimsel çeviriler sayesinde artık deneysel ve pozitif alana girilmeye başlanmıştı. XIII. ve XIV. yüzyılların sırf dini ve cedelci olan zihniyetine karşı genel bir ayrılık ruhu uyanmaya başladı. Bir taraftan da Eflatun çevirileri gittikçe çoğalıyordu. Arapça çevirilerin yetersizliğinden dolayı uyanmış olan Helenizm merakı gittikçe güçlenerek nihayet XV. yüzyılda diğerinin yerini tutacak dereceye geldi.

Bundan dolayı XV. yüzyıl İslamizme karşı Helenizmin, Aristotelesçiliğe karşı Eflatunculuğun, cedelciliğe karşı deneysel zihniyetin çıktığı ve gittikçe onlara üstün gelmeye başladığı asırdır. İşte Rönesansı açan bu aksülameldir.

Latince ve İbranice dillerinde İslam felsefesinin Batı'ya tercüme ve etkisi X. yüzyılda başlar, yakınçağ felsefesine kadar devam eder. Ortaçağ ve Rönesans'ta bu etkiler çeviriler aracılığıyla olmuştur.

Aydınlanma döneminde ve Descartes'la başlayan ve Hegel'e kadar süren modern felsefedeki bu etki, doğrudan ve dolaylı olarak sürmüştür.

Batı'da bu yüzden felsefe geleneğinin başlamasında en önemli etken İslam felsefesidir.

Hıristiyanlığın M. 311'de Konstantin tarafından yayınlanan Milan fermanıyla diğer dinler arasında bir din olarak serbest bırakılması, M. 382'de de Theodocios tarafından resmi din olarak tanınması ve VI. yüzyıldan itibaren Batı'ya yayılmasıyla, kilise ve din adamları, felsefeye tepki gösterdiler. Skolastik çağ başlamış oldu. Bu durum felsefe için XI. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş değişti.

Batılılar, bu yüzyılın ikinci yarısından sonra İslam bilimine ilgi duyarak bu alandaki eserleri Latinceye çevirdiler. Müslüman filozofları ve onlar aracılığıyla ilgi duydukları Aristoteles ve Platon'u araştırdılar. Sonuçta bilimsel eserlerin yanı sıra sırf felsefi içerikli eserleri de Latinceye çevirmeye başladılar. Bu, daha önce İslam dünyasıyla Yunan-Helenistik dünyası arasında vaki olan kültür alışverişi ve aşamalarının, bu defa benzer şekilde Batı dünyasıyla İslam dünyası arasında ceryan etmesi anlamına geliyordu.

Fransiskenler, Yeni-Eflatunculuk ile Augustinciliği birleştirirler.

Dominikenler, Farabi, İbn Sina ve bunların Aristotelesçiliğini örnek alırlar.

İbn Rüşdcülük ve kiliseye darbe, bu dönemin baskın düşünsel karakteridir.

XII. yüzyıl Fransiskenlerle Dominikenlerin İbn Rüşdçülükle mücadelesine sahne olmuştur.

Albertus Magnus ve Saint Thomas ve sözü edilen iki mezhep Gazaliciliği İbn Rüşdçülüğün karşısına çıkardılar. XII. ve XII. yüzyıl felsefesi, İbn Rüşd ile Gazali'nin çarpışmasıdır.

XIII. ve XIV. yüzyılda Gazalicilik egemen felsefi görüş olarak varlığını sürdürürken XV. yüzyılda İbn Rüşd ve onun doğmasını sağladığı akımlar daha baskın gelerek Rönesans ve Reform hareketlerinin doğmasında büyük rol oynadı.

İbn Rüşdçülük-Kartezyanizm-Rönesans-Reform sıralaması İbn Tufeyl XVII. yüzyıl ve Aydınlanma Dönemi arasındaki ilişkiyi de anlamlı kılmaktadır.

İslam Felsefesinin Batı'ya Geçiş Yolları

İslam felsefe ve inancı VII.-X. yüzyıllar arasında gelişmiş göz doldurucu çalışmalar bu dönemde yapılmış ve bugünkü Batı uygarlığının temelini oluşturan Rönesans yolunun açılmasını sağlayacak kadar XI. yüzyıldan XIII. yüzyıla dek Batı'ya büyük ölçüde etki etmiştir. Sicilya ve Endülüs yoluyla İslam, IX. ve XI. yüzyıllarda olgunlaşarak Batı'yı etkisi altına almaya başladı. XII. yüzyılda Batı, İslam dünyasına ait eserleri tercüme etme faaliyeti içine girdi. Abu Kasım Allaf b. Abbas'ın (Albucasis) tedavi edici yöntemleri, Calinos (Galen) adıyla şöhret bulan bu şahsın metotları Batı'da uygulanmıştır. Don Jose Antonio Banqueri, Abu Zekeriya'nın *Kitabu'l-Hulasa*'sını, tarımsal alanda yaptığı çalışmalara temel olması bakımından Latinceye çevirmiştir. Latin dünyası İbn Zuhr'u (Aben Zohar) eczacılıkta en büyük bilgin olarak tanımıştır.

Matematikte, Batı dünyası sürekli şekilde İslam eserlerini tercüme etmişlerdir. Arkasından felsefi eserleri Latinceye çevirmişlerdir. Kilise ilahilerinin dar alanından kurtulmaları, musiki ile ilgili İslam eserlerini Latinceye kazandırmalarıyla mümkün olmuştur.

Salerno okulunu ilk kuranlar Müslümanlardır. Sonra bu İtalyanların eline geçmiştir.

İslam uygarlığı Endülüs ve Sicilya'ya doğru yayılırken Batı topraklarına sınır olan yeni bölgelerde sayısız ilahiyat fakültesi, felsefe ve bilim merkezi kurulmuştur. Nitekim bunlar içinde Nizamülmülk'ün kurduğu Nizamiye Medresesi, Bâtını ve İsmaililere cephe almıştır. Arkasından Mustansıriye ve Kemaliye Medreseleri kurulmuştur. Batı yakınındaki İslam topraklarında kurulan fakülteler bunları takip etmiştir. Granada, Cordoba, Seville, Toledo gibi her bir fakülte büyük birer üniversite idiler. Bu fakültelerde Yahudi ve Hıristiyan öğrenciler tahsil görmüştür. Bir Avusturyalı monark olan I. Sancho kuduz hastalığının tedavisi için XI. yüzyılda Cordoba'ya gitmiş. Oradaki İslam fakültelerini ziyaret etmiştir. İslam bilimlerini okutmak ve yaymak üzere Batı'da kurulan başlıca üniversiteler İtalya'da Salerno, Fransa'da Bologne ve Montpellier'dir. Arapçadan Latinceye ve İbraniceden yapılan tüm çeviriler, işte bu bilim merkezlerinde yapılmıştır.

Endülüs ve Sicilya fakülteleri ve nüfus yoğunluğu ve sosyal karmaşa ile ilişkili olarak eski bâtının skolastik ve bilimsel yetersizliği, İslam dünyası ile ilişki kurmayı zorunlu hale getirmişti. Fransa'da ve özellikle Normandiya'da bilimsel eğilimler papazlar arasında görülmektedir. Capet krallığının Fransız kralı Roben bir zamanlar Gilbert'in öğrencisiydi ve içtenlikle bilimsel uğraşılara yönelmişti. Güney İtalya'ya, Calabria ve Sicilya'ya hücum ettiği sırada, İtalyan fakültelerini görmüş ve onlardan pek çok şey almıştı. Bu yolla, Sicilya

ve Naples fakülteleri İslam biliminin batıya aktarılışında aracı rolü üstlenmiştir.

Birinci aşamada İtalya, İspanya ve Güney Fransa'dan pek çok öğrenci eğitim ve öğrenim görmek üzere İslam üniversitelerine devam etmişlerdir. Bu üniversitelerde matematik, felsefe, tıp ve kozmografya gibi dersler alan batılı öğrenciler, kısa süre içinde kurulacak olan ilk batı üniversitelerinde, dalında söz sahibi bilim ve düşünce adamı adayı olmuşlardır.

İkinci aşamada, ilk batılı üniversiteler İslam üniversiteleri örnek alınarak kurulmuştur. Binaların mimari stili, ders müfredat programları, izlenen metotlar tam olarak İslam üniversitelerininkine benzemekteydi.

XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar İslam dünyasındaki bilimsel kitaplar arasında, ancak bulunabilenleri çevrilmiştir. Yine de İslam filozoflarınca elyazması ile meydana getirilmiş yeterli sayıda nüsha yoktu. Latinler onları elde edemediler. Zaten pek çoğu yakılmış, savaş esnasında yok edilmişti. Bunlara ek olarak, İslam dünyasına ait kitaplar içinden Latinlerin seçtikleri kendi inanç ve ideallerine uygun oldukları ölçüde dikkate alınmıştır.[51]

İslam felsefesinin olumlu ya da olumsuz yönden Hıristiyan düşüncesine nüfuzu, şimdi tarihçiler arasında yaygın bir kabul görmektedir. İslam felsefesi Aristoteles'in hemen bütünüyle Batı'ya tanıtıldığı en önemli kanallardan biridir. Ancak ortaçağ İslam'ının İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük filozofları, sırf bir nakilci veya hatta yorumcu olmaktan daha öte şahsiyetlerdir. Onlar Aristoteles felsefesini az ya da çok Yeni-Platonculuğun ruhuna göre değiştirmiş ve geliştirmişlerdir. Birkaçı da Aristoteles'i, doğru veya yanlış olarak Hıristiyan teoloji ve inancıyla uzlaşmaz bir şekilde önemli noktalarda yorumlamışlardı. Bu yüzden Aristoteles, orta-

çağ Hıristiyan düşünürlerine, İbn Rüşd'ün verdiği biçimde, göründüğünden doğal olarak geniş anlamda Hıristiyan felsefesine, Hıristiyan hikmetine bir düşman gibi telakki edildi. Bu hakikat Augustin, Anselm ve büyük Hıristiyan filozoflarının ayak izi olarak papaz filozofu izleyen pek çok Hıristiyan geleneği taraftarlarınca Aristotelesçiliğe XIII. yüzyılda geniş çaplı muhalefetin nedenini açıklar. Oldukça kaba bir memnuniyetsizlik ve yenilik korkusundan, St. Bonaventura gibi bir düşünürün makul muhalefetine kadar farklı tonlardaki karşı çıkışlar, çeşitli derecelerde kendini göstermiştir. Ancak, İbn Rüşd gibi Müslüman bir filozofun Aristoteles'i doğru yorumlamış olduğunu iddia etmesi ve bu yorumun (tefsirin), önemli sorularda, Hıristiyan inancı ile çelişki arz etmesi göz önüne alınırsa, muhalefeti anlamak daha da kolaylaşır. Bu durum yine, Aristotelesçi sistem içinde, sadece Hıristiyan teolojisinin diyalektik ifadesini değil, değerli bir araç olduğunu değil, aynı zamanda doğru bir felsefi görüş keşfeden Hıristiyan filozoflar, özellikle St. Thomas Aquinas tarafından İslam filozoflarına neden bu denli eğildiklerini de açıklamaktadır. Çünkü böylesi düşünürler Aristotelesçiliğin, ille de Müslümanca ortaya konan tefsiri zorunlu olarak içermediğini göstermek durumunda kaldılar. Açıkçası onlar kendilerini İbn Rüşd'den ve Aristotelesçiliklerini de onunkinden ayırmışlardı.[52]

O halde St. Thomas Aquinas ve ötekilerin polemiklerini tam olarak anlayabilmek için ortaçağ İslam felsefesini biraz bilmek gerekir ancak sistemli düşünen bir akıl için, ad vermek gerekirse, baskın özelliği St. Thomas'ın muhalefetinin kutlanması –ki başında Siger of Brabant bulunuyor– olan bütüncü (integral) Aristotelesçiliği temsil ettiğini söyleyen bir filozoflar okulunun Paris'te ortaya çıktığını da bilmek zorunludur. Bu "bütüncü" Aristotelesçiler, kendilerini gerçek Aristotelesçi sayan bu grup, gerçek Aristotelesçilik derken İbn Rüşd tara-

fından tefsir edildiği şekliyle bir Aristoteles sistemini kastetmiştir. Bu yüzden, bu okulu ve Paris'teki karşıt hareketlerin önemli bir safhasını anlamak için, İbn Rüşd'ün ve doktrinin felsefe tarihi içindeki yerini yakından tanımak gereklidir.

İkinci aşamada Süryanice çeviriler Arapçaya çevrilmiştir. Muhammed (S.a.v. 596-632) devri öncesinden, 750'de Emevi hâkimiyetinin yerini Abbasilerin almasına dek, Araplar arasında özellikle fizikçi olarak çalışan bir grup Nesturi Hıristiyanı bulunmaktaydı. Süryani bilginler Bağdat'taki Arap sarayına davet edildiler. Öncelikle tıpla ilgili çalışmalar tercüme edildi. Ancak bir süre sonra felsefi çalışmalar da bu çeviri faaliyetleri kapsamına girdi. 832'de Bağdat'ta Aristoteles, Alexander of Aphrodisias, The Mistius, Porphyry ve Ammonius'un Arapça versiyonlarının üretildiği bir enstitü, bir mütercimler okulu kuruldu. Platon'un *Cumhuriyet ve Kanunlar* adlı eseri de tercüme edildi. Aynı dönemde yani IX. yüzyılın ilk yarısında, yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen Plotinus'un Enneadlar'ından oluşan bir derleme diyebileceğimiz *Aristoteles Teolojisi* adlı eser de tercüme edilmiştir. Yine Aristoteles'e atfedilen ama gerçekte Proklus'un Institutio Theologica'sı olan Liber de Causis'i de anmak gerekir. Aristoteles'in Yeni-Platoncu yorumcularının Arapça çevirilerindeki yanlışlık kadar bu tür atıflar da, Araplar arasında Aristotelesçi sistemin Yeni-Platoncu yorumunu popülarize etmiştir.

İbn Sina'nın eserlerinin bir kısmı XII. yüzyılda Latinceye çevrildiğinde Hıristiyan dünya kendisini ilk defa kalıplaşmış zihinlerde güçlü bir uyarıcı etkisi yapan son derece karmaşık bir sistemle karşı karşıya buldu. Nitekim Gundissalinus (ö. 1151) İbn Sina'nın Joannas Hisponus tarafından İspanyolcaya çevrilen eserlerini Latinceye tercüme etti ve faal akılı (aktive intellect), aydınlanmanın (illumination) kaynağı olarak Tanrı ile özdeş saymak suretiyle İbn Sina'yı bırakıp Augustin'e

yönelmesine rağmen, De Anima'sında İbn Sinacı psikolojiden (onun "uçan adam" alegorisini alıntılayarak) ve İbn Sina düşüncesinden yararlandı. Dahası De Processione Mundi'sinde, bu alana verdiği örnek takip edilmiş olmamasına karşın, İbn Sina kozmogonisi ile Hıristiyan doktrini uzlaştırmaya teşebbüs etti. Aristoteles'in metafiziği tam olarak elde edilmeden önce hangi doktrinin Aristoteles'e, hangisinin İbn Sina'ya nispet edileceği şeklinde bir belirsizlik hâkim oldu. Bu nedenle Roger Bacon sonuçta bu faraziyenin doğru ya da yanlış olduğunu kontrol edememekle birlikte İbn Sina'nın baştanbaşa Aristoteles'i izlemesi gerektiğini düşünmüştür. Sonuçta, İbn Sina'nın ilk güçlü muhalifi olan William of Auvergne (ö. 1249) İbn Sina'nın kozmogonisini bizzat Aristoteles'e izafe etmiştir. William bu kozmogoninin yaratış sürecinde birtakım aracılar kabul etmesi, böylece yaratılmış şeylere ilahi bir güç atfederek ilahi özgürlüğü (Tanrı'nın iradesini) inkâr ettiğini, dünyanın ezeli ve ebediliği düşüncesini savunduğunu, maddeyi bireyleşmenin prensibi haline getirdiğini, ayrı ve dağınık aktif aklı, insani ruhların etkin nedeni olarak değerlendirdiğini öne sürerek onun hatalı olduğunu söylemiştir.[53]

Üstelik William, İbn Sina'nın faal akıl doktrini inkâr ederek onu uygun bir tarzda Tanrı ile özdeşleştirir. Alxander of Hales, John of la Rochelle ve St. Albert gibi öteki düşünürler, ayrı (separate) bir faal akıl doktrini inkâr edenlerden, İbn Sina'nın soyutlama ve işraki zorunluluk doktrinini kullanır kılmışlar, halbuki Roger Bacon Marston, İbn Sina'nın yanlışının yalnızca ayrı ve aydınlatıcı akılla Tanrı'nın özdeşleştirilmesini içermekle neticelendiğini öne sürmüşlerdir. Belirgin bir monografiyi gerektirecek tarzda İbn Sina'nın etkisi sorunu üzerinde daha fazla durmadan bir kimse bilgi, işrakilik (illumination), özvaroluş ilişkisi ve maddeyi bireyleşmenin

prensibi olarak değerlendirmek gibi en az üç noktada onun Latin Skolastisizmini etkilediği söyleyebilir. İbn Sina'nın bir Latin Skolastiği tarafından eleştirilmesi, tabii ki o skolastiğin İbn Sina'dan hiçbir şey öğrenmediği anlamına gelmez. Örneğin St. Thomas bunu, İslam filozoflarının imkân (possibility) sorununu (treatment) eleştirmek için zorunlu görmüştür. En büyük skolastiklere ilişkin son yazılarında görünen etkinin tam olarak derecesini tayin etmek zor olsa da ancak bu durum St. Thomas'ın kendi kanununu kısmen İbn Sina doktrinini göz önüne almak yoluyla geliştirmediği anlamına gelmemektedir. Scotus, kesin bir şekilde İbn Sina'nın tam anlamıyla bir şakirdi sayılamasa da, yine de Thomas'a nazaran İbn Sina'nın etkisinde daha çok kalmıştır.[54]

635'te Suriye, 652'de Sicilya, 710'da İspanya, 834-845'te Napoli, Roma seferleri İslam düşüncesinin Batı'ya geçiş yollarındandır.

IX. yüzyılda Güney Fransa'dan Alpler'e kadar olan Müslüman akınları Batı Hıristiyan dünyasıyla İslam dünyasını yüz yüze getirdi.

Arapça, Latince bilen Yahudiler Sicilya'da Polermo ve İspanya'daki Tuleytula'da kurulan çeviri okullarında görev almışlardır.

Dönemler Olarak Çeviri Faaliyetleri

1. Dönem: X. ve XI. yüzyılda birçok batılı aydının Arapça öğrenip yoğun çeviri faaliyetlerine başlaması.

2. Dönem: XII. ve XIII. yüzyıllar. Sadece çevirilerle yetinilmedi. İspanya, Kuzey Afrika ve İran'daki bilim merkezlerine batılı öğrenciler gönderildi. İslam ülkelerindeki eserleri çevirerek Batı'ya aktardılar.

Hıristiyanlığın resmi din olarak tanınmasından sonra X. ve XI. yüzyılın sonlarına kadar Batı dünyası Aristoteles, Eflatun

ve Öklid'i bilmiyordu. Buna karşılık onlar ve diğerleri ancak İslam uygarlığında yaşama hakkı bulmuşlardı. Batı onları tekrar, ancak XI. yüzyılın sonlarından itibaren İslam'dan yapılan çevirilerle yeniden öğrenmeye başladılar.

Eserleri Latinceye Çevrilen İslam Filozofları

KİNDİ

Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *Risale fi Mahiyeti'l Akl*
2. *Fi Cevahiri'l-Hamse*
3. *Fi Mahiyeti'n Nevm ve'r-Rüya*
4. *Risale bi İcaz ve İhtisar fi'l-Burhani'l-Mantıki*
5. *Kitabu't-Tuffaha*

İbraniceye Çevrilen Eserleri

1. *Kitabu't-Tuffaha*

FARABİ

Farabi, İbn Masarra (ö. 931) ve İbn Gabriel (Avicebron, ö. 1058) gibi Yahudi filozofların aracılığıyla Batı'da tanınmayla başlamıştır.

Batılılar Farabi'yi Alpharabius, Avennasar, Abu Nazar, Albunasar, Albumasat AlFarabi gibi isimlerle anmışlardır.

Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *Kitabun fi'l-Akl*
2. *Kitabun fi'l-Füsuli'l-Müntezea li'l-İctiaat*
3. *Kitabun fi'l-Hitabe*
4. *İhsau'l-Ulüm*
5. *Meratibu'l-Ulüm*
6. *Tenbih ala Sebili's-Saade*
7. *Fi İlmi'l-Mizac*

İbraniceye Çevrilen Eserleri

1. *Fi'l-Akl*
2. *Cevabat li Mesail Suile Anha*
3. *K. Felsefi Eflatun ve Eczaiha ve Meratib Eczaiha min Evveliha ila Ahiriha*
4. *Fi'l-Füsül*
5. *Fusülün Yuhtacu İlayha fi Sınaati'l-Mantık*
6. *Kıyasu's Sağır*
7. *Ihsau'l Ulum*
8. *Risaletun fima Yengabi en Yukaddeme Kable Taallümi Felsefe*
9. *Fi Mahiyeti'n-Nefs*
10. *Münhal ila Sınaati'l-Mantık*
11. *Risale fi's-Safsata*
12. *Siyasetu'l-Medeniye*
13. *Şerhu Kitabi'l-Makülati'l-Aristütalis*
14. *Şerhu Kitabi'l-Muğalata'li Aristütalis*
15. *Talisilu's-Saade*
16. *Uyunu'l-Mesail ala Ra'yi Aristütalis*
17. *el-Kavi fi Şeriati'l-Yakin*

GAZALİ (Algazel)

Gazali'nin en önemli eserleri XII. yüzyıldan itibaren Latinceye ve İbraniceye çevrilmeye başlamıştır.

Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *Makasıdu'l-Felasife*
2. *Tehafütü'l-Felasife*
3. *en-Nefsu'l-İnsani*
4. *Mişkalu'l-Envar*

İbraniceye Çevrilen Eserleri
1. *Mizanu'l-Amel*
2. *M. Felasife*
3. *T. Felasife*
4. *M. Envar*

Meşhur Yahudi filozofu Rabbi Mose Almasnino (v. 1588) filozofları eleştiren Gazalici tavır takınmıştır. Tehafutu'l-Felasife'yi İbranice şerh etmiştir.

İBN BACCE (Aven-Pace ya da Avempace)
Latince ve İbraniceye Çevrilen Eserleri
1. *K. Tedbiri'l-Mutevahhid*
2. *Risaletu'l-Vida*

Ruhların kavuşup birleşmesi görüşüyle Batı'ya etki etmiştir.

İBN TUFEYL (Abubacer-Aben Tofel)

Hayy b. Yakzan adlı değişmeceli (metaforik) romanı XV. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Latinceye, XIV. yüzyılın ortalarında İbraniceye ve İngilizceye çevrilmiştir. 1904'te P. Bronnle tarafından İngilizceye çevrilip Londra'da basılmıştır. (The Awakening of the Soul)

İbn Tufeyl'in Etkileri

Hayy b. Yakzan Latinceye çevrilmeden önce İbn Tufeyl'in bazı felsefi fikirleri İbn Rüşd aracılığıyla biliniyordu. Ne zaman ki XVII. yüzyılda *Hayy b. Yakzan* Arapça ve Latince çevirisiyle yayımlandı, o zaman İbn Tufeyl Avrupa'da dini ve felsefi düşüncede devrim yarattı. Natüralizm ve Empirizm akımlarının doğuşunda önemli rolü oldu ve Aydınlanma felsefesinin ortaya çıkışına katkıda bulundu.

Avrupa'da edebiyat akımının doğmasına etki etti.

Robinsonad ya da Adasal roman diye adlandırılan roman türleri İbn Tufeyl'in etkilediği Batı Edebiyatına ilişkin örnekler arasındadır. Francis Bacon, Yeni Atlantis, Daniel Defoe, Robinson Crusoe gibi.

İbn Tufeyl'in İspanyol edebiyatı üzerinde de aynı türden etkisi vardır.

Spinoza'nın Descarteşçı rasyonalizmden uzaklaşarak sezgici bir mistisizme kaymasında İbn Tufeyl'in etkisi göz ardı edilemez.

İBN RÜŞD (1126-1198)

Latinceye 16 şerhi yapılmış, beş özgün eseri çevrilmiştir. İbraniceye 15 şerhi yapılmış, beş özgün eseri tercüme edilmiştir.

XIII. yüzyılda (1209-1215-1277) yıllarında Paris'te üç ayrı yapılan konsilde kilise ve din adamları İbn Rüşdçülüğü her defasında aforoz etmişlerdir.

İbn Rüşdçülük XIV. ve XV. yüzyıllarda da Yahudiler arasında devam etmiştir. (Musa b. Meymun, Josaph ben Juda)

Yunan'a ait eserlerin Süryaniceye tercümesi, IV. yüzyıldan VIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. VIII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar Yunanca eserleri gerek eski Süryanca çevirilerinden, gerek kendi düzelttikleri ve kısmen de yeniden düzenledikleri nüshalarından Arapçaya nakledenler yine Süryanilerdir.

Ebu Zeyd Huneyn b. İshak (809-873), oğlu İshak b. Huneyn (v. 910), Hubeyş b. Al-Hasan, Ebu Bişr Metta b. Yunus el-Kunnai (v. 940) Ebu Zekeriya b. Adiyy (v. 947), Ebu İsa İshak b. Zur'a (1008), Kusta b. Luka... Bu Süryani çevirmenlerden bazılarıdır.

Bilimsel ve felsefi eserlerin ikinci elden yani Süryaniceden yapılmış olmasının Yunan felsefesinin İslam dünyasına naklinde ortaya çıkardığı sonuçları şöyle değerlendirebiliriz.

Çevirilerde birtakım hatalar yapılmıştır.

Arapça ilk dönemlerde bilim ve felsefe deyimlerine ve terimlerine hazır bir dil değildi. Çünkü bu vadide bir geçmişi yoktu.

Çeviri yapanlar her iki dile de tam olarak hâkim değildiler. Elden ele, dilden dile birçok karışıklık ortaya çıkıyordu.

Eserler çoğu kere tam çeviri değil, adaptasyonlar halinde idi. Bu da kavramları ve anlamlarını altüst ediyordu.

Felsefe metinleri tam anlaşılarak çevrilmiyordu.

Dini baskı, felsefi nakillerde atlamalara, tevil ve saptırmalara neden oluyordu.

Sonuçta bu çeviri ve adaptasyonlar İslam dünyasında yoğun bir düşünce etkinliğinin başlamasına, uzun tartışma ve çatışmalara neden olmuştur.

Ancak bu, geleneksel tarihsel bir kanıdan öteye tam bir bilimsel tespiti ifade etmez. Şöyle demek daha isabetli olacaktır:

Bu tercüme ve adaptasyon etkinliklerinin, felsefi tartışmaların kızışmasında, dolayısıyla İslam felsefesinin doğuşunda etkili olduğu inkâr edilemez. Bununla birlikte, iddiaların aksine bu faaliyet sırasında abartıldığı kadar bol eserin çevrildiğini söylemek zordur.

Aksine eksik ve yanlış çeviriler İslam dünyasında yeni ve özgün, orijinal bir felsefenin doğuşuna neden olmuştur. Aksi durumda Cumhuriyet dönemi çevirileri gibi olurdu ve bugün olduğu gibi filozof yetişmezdi.

Şu halde İslam filozofları, Yunan felsefesini tam ve sistemli bir şekilde bilmiyorlardı. Esasen bu durum, İslam felsefesinin Yunan felsefesiyle aynı şey ve onun taklidi olduğu tezini çürütmektedir.

İslam felsefesinin Arapçaya çevrilen Yunan felsefesinden aktarma olduğunu söylemek şu nedenlerden dolayı mümkün değildir:

Yunancadan Arapçaya yapılan çeviriler eksik ve hatalıdır.

Yunan eserlerinin tümü İslam dünyasına tercüme edilmemiştir.

Tercümelerde dine uygun olmayan, dinle ters düşen bölümler atlanmıştır.

Tercüme yapanlar dillerden hiç olmazsa birine tam vakıf değildiler.

Arap dili felsefi kavramlara hazır değildi.

Tercümeler ikinci elden yapılmıştır.

İslam filozofları bilgiye ve hakikate olan derin saygıları sebebiyle Yunan filozoflarını üstat kabul etmişler. Onların bu tutumu, dışarıdan bakan insanları İslam felsefesinin Yunan'ın kopyası olduğu sonucuna itmiştir.

En önemli sebep de, temas kurulan Yunan felsefesinin Yeni Eflatuncu yorum ve anlayış çevresinde ortaya çıkan ve saf Yunanlı olmaktan uzaklaşmış bir felsefe olmasıdır.

Oysa İslam felsefesinin en temel ögesi ve kaynağı yine İslam'ın kendisidir.

İSLAM FELSEFESİNİN OLUŞUMU

İSLAM'IN DOĞUŞU VE YAYILIŞI

Vahyin gelişi, içeriği ve mesajı: Teknik koşulları göz önüne alınca vahyin geliş tarzı ile ilhamın geliş tarzı arasında çok önemli ayrılık yoktur. İlham, sübjektif bir bilgi telakkisi olarak ortaya çıkar. Sübjektiflik teknik koşulların yalnız o ilhama mazhar olan kişi için gerçekmiş olması anlamına gelir. Hz. Peygamber de, vahyi böylesi bir yolla almıştır. Onun ayetleri Allah'tan telakki tarzı, tümüyle kendi sübjektifliği içerisinde cereyan etmiştir. Yani kendisi dışında ikinci bir kişi aynı tecrübeyi yaşamamış, ancak onda meydana gelen haller gelen vahye işaret olarak kendisini göstermiştir. Demek ki ilham ve vahiy, telakki yöntemleri ve teknik koşulları itibarıyla sübjektiftir. Sonuçta bağlayıcılıkları açısından farklılaşsalar da bu bize, sübjektif alış yönteminin bir "kontingent" durum ifade ettiğini anlatır. Vahiy, tümüyle herkesi bağlayıcıdır. Ancak ilham ikinci bir kişiyi bağlamayabilir. Bununla birlikte ilhamın bağlayıcılığı ile onun imkân ifade etmesi arasında çok fark vardır. Bir kimse, ilhamın imkânını, onun kontingent oluşunu inkâr ederse, sübjektif telakkiyi de reddetmiş olacağından aynı itirazı, vahyin telakki tarzına da yöneltebilir. İşte bu sakıncadan uzak durabilmek için sübjektif bilgi edinme yönteminin en azından kontingent olduğunu bilmek gerekir.

Vahyin içeriğini epistemik bakımdan ele almış ve dinin bize üç türlü bilgi verdiğini daha önce söylemiştik.

Vahyin mesajı hazır, bulunmuş ve sınırları belirlenmiş bilgi vermeyi amaçlamaz. O, bilgiyi değil, bilgiye giden yolu gösterir. Varlık bilgi ve ahlakta en aşkın, en mutlak ve en doğru olanı araştırmayı amaçlar.

Hz. Muhammed'in insani yönü: Hz. Muhammed'in insanken başka kişi, başka kişiyken peygamber olması mümkün değildir. Ontolojik bir ayrım yoktur. Ayrılık, bağlayıcılığı yönünden yapılır. Peygamberin nassa dayalı hareketleri ile peygamberlik yönünü gösteren hareketleri arasında benzerlik vardır. Peygamberin takriri ve fiili sözleri insanlık yönüyle alakalıdır. İki hadis arasındaki farkı görmek İslam felsefesi sorunu demektir. Sahabenin samimi oluşu bu ayrımı yapmayı güçleştirmiştir. Ancak Peygamber'in hareketlerini ayırmakta fayda vardır. İslam felsefesi *Kuran* bilimlerinin tamamını içine alan bilimdir.

Vahyin gelişi, içeriği ve mesajı, İslam felsefesi için son derece önemli konulardır. Vahiy başlı başına ontik, epistemik, etik ve estetik değeri itibarıyla sorunsallığı ve canlılığını hep muhafaza edecektir.

Öte yandan, onun peygamberlik ile insanlık yönü arasındaki ilişkisinin, benzerlik ya da farklılığın problematik boyutları da, yine İslam felsefesinin oluşumu için yeterli nedenler arasında yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in döneminde ortaya çıkan problemleri siyasi, sosyal ve dini alanlardaki yansımaları ve bunların günümüze dek hareketli tartışmalara kaynaklık etmeleri, yine İslam felsefesinin varoluşunu, meşruiyetini güçlendirmektedir.

Sonra dört halife dönemi ve bu dönemdeki siyasi ve sosyal problemlerin dini, kelami, felsefi alandaki görünümleri,

itikadi bölünmelere yol açacak kadar düşünce platformunu canlandırmıştır. Özellikle hilafet müessesenin çok tartışıldığını ve bundan böyle de tartışılacağını söylemek zor değildir. Örnek olarak bu sorun üzerinde durabiliriz.

Hilafet-Saltanat sorunu: İslam'da halife kavramı geniştir, bütün insanlar halifedir. Halifenin dini anlamda görevi Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmektir. Siyasi yönden halife kavramı dardır. Kimse Tanrı adına hüküm veremez. Halife sadece hizmetçidir. İslam'da teokratik bir sisteme rastlanmaz. Peygamberin yaptığı Tanrı'dan aldığını insanlara bildirmektir. İslam'a göre Peygamber Tanrı adına hükümde bulunamaz. Devletin dini esasa dayanması ile devletin dine saygılı olarak yapılanması arasında fark vardır. Saltanat ve hilafetin dini yönden farkı yoktur. Hilafet ve saltanat İslam'a uygun bir şekilde yapılandıktan sonra aralarında dini yönden fark olmaz. Önemli olan devleti iyi yönetmek ve adaleti sağlamaktır.

Ancak hilafet ve saltanat meselesi, öyle boyutlara ulaşmıştır ki, birini savunan ile ötekini reddeden arasında inanç ayrılığına varacak bölünmeler meydana gelmiştir. Oysa dinin istediği, şekli, kalıbı ve yapısı nasslarla belirlenmiş bir rejimi kurmak değil, tebaaya en temel insan haklarını sağlayacak mekanizmanın, adil bir yapının oluşturulmasıdır. Devlet insanları dindar yapmak ve onlara dini empoze etmek için değil akıl, nesil, sağlık ve güvenlik gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak için vardır. Devlet dindar olmaz halk dindar olur ve devlet de dindar halkın taleplerine uygun bir mekanizma işletir.

Ne yazık ki, bugüne değin hilafet ve saltanat, teorik çerçeve içinde siyaset felsefesi açısından değil, hep kişiye ve çağa bağlı kalınarak anlaşıldığından, kısır çekişmeler sürüp gitmektedir. Bu da Müslümanların siyaset teorisi yani siyaset

felsefesi oluşturmalarına imkân tanımamaktadır. Bu problemi daha sonra ayrıntılarıyla tartışmaya açmak üzere burada noktalayabiliriz.

Emeviler (661-750): Emeviler dönemi halifeliğin bittiği yeni bir dönemdir; Şam, Basra, Küfe İslam dünyasının merkezleridir. Emeviler bir zamana kadar Bizans sikkesi kullanmıştır. İslam dünyasının reel anlamda yabancı fikirlerle karşılaştığı dönem Şam yoluyla gerçekleşmiştir. Emeviler döneminde tercüme hareketi başlamış; ilk tercümeler tıp, matematik ve astronomi alanında olmuştur. Sistemli ve kapsamlı bir şekilde tercüme yapılmamıştır. Felsefe mektepleriyle Müslümanların münasebetleri, Abbasiler dönemindedir.

Emeviler'de (661-750) merkez bölgeler Şam, Basra ve Kufe'dir. Toprakları Atlas Okyanusu'ndan Hint ve Türkistan hudutlarının ötesine, Hint Okyanusu'ndan Kafkasya ve İstanbul surlarına kadar uzanır. Emeviler döneminde başlayan çeviri etkinlikleri, Abbasilerin devlet politikası haline geldi. Bilimsel çalışmalar hızlandı. Daru'l Hikme denilen uluslararası çeviri ve bilim üretme merkezi bu dönemde kurulmuş oldu.

İslam ve Halifelik

İslam kaynaklarında bugün de yaygın kullanımda olan birtakım kavramlar vardır. Tarih içinde uğradığı anlam değişiklikleri üzerinde sistematik bir görüş ortaya koyabilmek için Batı'da olduğu gibi, bizde de filolojik araştırmalar yapılmalıdır. Bu durum, bazı kavramları yakından incelememize engel değildir. Kimi kavramlar ad olarak ortadan kalkmış, kimileri de adını koruyup anlam kaymalarına uğramıştır. Her iki tür kavram incelenmeye değerdir. "Kendi gitmiş, adı kalmış yadigâr" olan pek çok kavram vardır. "Ulü'l-emr",

"imamet", "hilafet" ve "saltanat" bunlar arasında en dikkat çekici olanlardır.

Anlamları tarih içinde bazı değişmeler geçirdiyse de, bu kavramlar günümüzde hâlâ tüm canlılığı ile tartışmaların odağında yer almaktadır. Anlam farklılaşmaları dikkate alınmadığı gibi, bu hatadan doğmak üzere birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Oysa aralarındaki anlam farklılığı çok açıktır.

Ulü'l emr, emir sahibi demektir. Türkçemizde kullandığımız "emir", doğrudan doğruya "emretmek", "buyurmak", "yetki" ve "otorite" anlamlarına gelir. Arapçadan geçmiştir ancak Arapçadaki geniş anlam evreni, adı kadar dilimize yansımış değildir. Buna göre Ulü'l emr, Arapçada emir kavramının geniş anlamıyla, hem yetki hem de ehliyet ve liyakat sahibi demektir. "Emir", Arapçada sadece "buyurma değil iş, durum, yetki, marifet" gibi anlamları içerir. Ulü'l-emr, şu halde, yetki ve liyakat sahibi demektir.

Ulü'l emr kavramı şu ayette geçer: "Siz ey imana ermiş olanlar! Allah'a, Peygamber'e ve aranızdan Ulü'l-emre itaat edin (Ulü'l-emr) ve herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'ine götürün."[55]

Ayete dikkatlice bakalım. Burada Ulü'l-emr, sadece yetki sahibi değil, ehliyet ve liyakati olan kimsedir. İtaat edilme meşruiyeti, bu özelliğinden kaynaklanır. Allah ve Peygamber'e itaatle birlikte anılması onun bu iki kaynaktan devşirdiği meşruiyet nedeniyle değil, insanların ona emanet ettikleri yetki ve salahiyet nedeniyledir. Çünkü kimin Ulü'l-emr olacağına karar verecek olan halktır, yoksa Allah ve Peygamber karar verip seçmez. Ayet çok açıktır. Eğer kime Ulü'l-emirlik verileceğine Allah ve Peygamberi karar vermiş olsaydı, ayetin devamında "anlaşmazlığa düşülen herhangi bir konuda onu yani konuyu Allah'a ve Peygamberine götü-

rün" denilmezdi. Mademki herhangi bir anlaşmazlık durumunda ilk götürülecek merci, Allah ve Peygamberidir; yani ilahi ilkelerdir, o zaman Ulü'l-emr, halkın kendisine emanet ettiği yetki ve otoriteyi, yine halk için kullanacaktır. Başka bir deyişle, Ulü'l-emr, dini ya da ilahi bir anlamı değil, insani ve dünyevi bir anlamı daha çok içermektedir.

Allah, Siyasi Egemen Değildir

Ulü'l-emr, Allah adına ve Peygamber'e vekâleten emir ve yetki kullanmadığına göre bu sıfatını, sahip olduğu liyakat ve ehliyete borçludur. Çıkabilecek anlaşmazlıkları çözmekte yetersiz kalırsa, durumun Allah'a ve Peygamberine götürülmesi gerekir. Bu ise gidip iki merciyle kişisel olarak görüşüp fikir almak değil, insanlar arasında adaleti temin etmek için ilahi ahlak ve hakkaniyet ölçülerine başvurmak demektir. Başka bir yazımızda, hak ve adaletin tamamen insani ve dünyevi bir yorum ve pratikler açısından değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştık.

İslamiyet diğer dinler gibi, siyasi yönü de olan bir dindir. Ancak siyasi rejim öneren, bir devlet modeli ileri süren bir ideoloji değildir. Allah, siyasi bir varlık olarak algılanmamalıdır. Ulü'l-emr, dini bir otorite ve egemenlik yetkesi olarak görülemeyeceğine göre, "Allah'ın hâkimiyeti", siyasi bir referansa dayanmaz. Egemenlik siyasi değil, ontolojiktir; tüm varoluşu ve varlığı kuşatan bir kavramdır.

"De ki: 'Ey mutlak egemenlik sahibi (malike'l-mülk) Allahım! Sen egemenliği dilediğine verirsin, dilediğinden alırsın; dilediğini yüceltirsin, dilediğini alçaltırsın. Bütün iyilikler senin elindedir. Doğrusu Sen istediğini yapmaya kadirsin.'"[56]

Mülk, adalet ve yetki demektir. Bunun dini bir anlama sıkıştırılması, ayetin anlam kapsamını daraltır. Allah'ın egemen-

liği, Müslümanların siyasi egemenliği olarak yorumlanamaz. Öyle olsaydı, "dilediğini yüceltip dilediğini alçaltmaz"dı. Aksi halde, Allah egemenliği yalnızca Müslümanlara verir; onları yüceltir, kâfirleri alçaltır, denilirdi. Demek ki burada, egemenlikten kasıt, siyasi olmadığı gibi, hilafetle ilgili de değildir. Egemenlik ve yüceliği Allah, kimi ya da kimleri isterse istediğine vermektedir. Egemenlik verilerek yüceltilen kimse, halife unvanı almaz. Alsa idi, Allah'ın hâkimiyeti kavramından, siyasi bir hâkimiyet anlamı çıkarmak zorunda kalırdık.

O halde halife ve hilafet ne anlama geliyor?

"Zira O sizi dünyaya mirasçı yapmış (caale lekum halaifa) ve bazınızı diğerlerine derecelerle üstün kılmıştır ki bahşettiği şeyler aracılığıyla sizi sınayabilsin."[57]

Diğer bir ayette de bu "halife" kavramına biraz daha açıklık getirilmektedir. "Bütün insanlar yeryüzünün halifesidir."[58] O halde "halife", İslam tarihinde Hz. Muhammed'den sonra oluşturulmuş siyasal bir unvan olarak günümüze kadar gelmişse de ayetlerde, tüm insanlar için kullanılan varoluşsal bir niteliktir. *Kuran* hilafeti tüm insanlığa vermiştir. Tek bir kişi ya da kuruma Allah adına devredilen siyasi bir yetke değildir. Hilafet yeryüzündeki bütün insanların paylaştığı, bununla birlikte, Allah'a benzemek için yarışmalarına gerekçe olan ahlaksal bir sıfattır. Hangi dinden olursa olsun, Allah hilafeti tüm insanlığa vermiştir. Ahlaki ilkelere uygun davranmak, ilk sofilerden Muhasibi'nin (ö. 857) dediği gibi O'nun ahlakıyla ahlaklanıp ahlaklanmamak tamamen insana bağlıdır.

Demek ki hilafet, insani ve ahlaki bir niteliktir. Halife ise tüm insanlardır. En iyi halife de, Tanrı'ya ahlak ve huyca en çok benzeyendir.

Halife ve hilafet, ahlaki ve insani liyakat anlamına geliyorsa İslam'da siyasi gücü Tanrı adına elinde tutan ruhani bir lider olabilir mi?

İslam'da Ruhani otorite anlayışı nereden çıktı?

661 yılında Ümmet'in parçalanmasına neden olan büyük tartışma, otorite ve iktidar arasındaki hiyerarşi ilişkisi üzerinedir.

Hz. Muhammed'in siyasal ve dinsel zaferiyle oluşan yeni faktör, yalnızca Kureyş kabilesinden Peygamber'in de mensubu olduğu Haşimi ailesi ile Süfyanoğulları ailesi arasındaki rekabetin daha karmaşık hale gelmesi sonucunu doğurdu.[59] Arkoun, Hz. Muhammed'in Medine'de kurduğu cemaat gücüne bağlı örgütü, devlet olarak nitelendirmektedir.[60] Oysa onun zamanındaki siyasi güç, bir müminler cemaatinin, de facto varlığından oluşan bir güçtü. Yoksa bir devlet değildi. Ancak tarihsel zorunluluklar sonucunda bir hilafet kurumu oluşmuştur. Bizzat Peygamber'in bu yolda açık bir vasiyeti yoktu. Hz. Muhammed'in vefatından sonra oluşan bu hilafet kurumu ise özellikle ganimetlerin paylaşılması konusunda çıkan anlaşmazlıklar yüzünden çökmüştür.[61] Her türlü siyasi aktiviteyi devlet saymak doğru bir görüş değildir. En geniş çaplı sosyal organizasyon biçimi olarak "Devlet", teşkilatlanmış teşri ve icra organlarına sahip ve cemiyetin diğer kurumlarını kendi bünyesinde toplayan bir kurumdur. Böyle bir kurumlaşma hadisesi Peygamber zamanında yoktu.[62]

İmam ve İmamet

İmam, bugün kullandığımız anlamda camii ve din görevlisi değildir. İslam tarihi içinde İmam, devlet başkanı olarak bilinmektedir. Ancak bu da, halife ve hilafet kavramları gibi, Hz. Muhammed döneminde bilinmiyordu. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların kendi aralarında çıkan

bitmez tükenmez siyasi çekişmeler, türlü mezhepleri ve dini grupları yaratmıştır. Halife ve hilafet, Sünni literatüre ait olduğu gibi, imam kavramları ve imamet Şiiliğe aittir. Her ikisinin de tarihsel kökleri vardır ancak dini nasslara (delil ve dayanaklara) dayanmaz.

Emeviler Peygamber'in getirdiği meşrulaştırma usullerini değil, gücü kullanmışlardır. Hariciler ise *Kuran*'daki "Hâkimiyet (hüküm) yalnızca Allah'a aittir" düşüncesinden başkasını kabul etmediler.

Kuran'da ve Peygamber'in eyleminde ifadesini bulan başlangıç modeline bağlılık, bu modelin sürekliliğini ve ortodoksisini korumak için yapılan dinsel çatışmalar çevresinde cereyan ediyor. Böylece Sünnilikteki Halife ve özellikle de Şiilikteki İmam, hem iktidarın hem otoritenin canlı simgesi olan kutsal varlıklar oldular. Hem İmam hem de Halife kelamcı-fıkıhçılar tarafından Şafii'nin (ö. 820) kurduğu gelişmiş bir bilim olan usuli-fıkıh'ın yardımıyla kutsallaştırılan ve aşkınlaştırılan Şeriat'in kesin bir biçimde uygulanmasıyla uğraşıyordu.[63]

Türk İmam Maturidi'ye Nebilerden ve resullerden sonra bir İmam veya devlet başkanı seçimi, kamu tarafından kabul edilmiş bir haktır (bir vecibe). Din ya da dini nassların değil, kamunun seçim hakkı ile ortaya çıkan başkanlıktan söz edildiğine özellikle dikkat etmemiz gerekir. Maturidi, devlet başkanının bir vecibe olduğunu söylerken, kamusal anlamda bir zorunluluğu dile getirmiş olmaktadır.[64]

Devlet başkanının özellikleri arasında Ali evladından ve masum olma şartı koyan Rafizilere karşı Sünnilik, sadece yönetim liyakat ve ehliyetini şart koşar. Bu da dinsel değil, kamusal bir şarttır. Sünnilikte, "benden sonra hilafet 30 yıldır" sözü Peygamber'e atfedilse de bu rivayet sağlam değildir. Çünkü Peygamber, halife veya hilafet kavramlarına yer vermemiştir.

Şiiliğe göre imamet yani devlet başkanlığı, din ve dünya reisliği anlamında manevi bir kuvvettir. Hilafet ise, zahiri ve dünyevi teşkilattır.

Şiilere göre imamet, mukaddes ve ilahidir. Dünya imamlardan boş değildir. İdare değillerse, gizlidirler. Ali evladından olmak zorundadırlar. Çünkü imamlar masum, efdal (en erdemli), mansus (daha önceki masum imam tarafından atanmış) ve müçtehittirler.

Masum demek, günahtan korunmuş olup, ne yaparsa yapsın hata olamaz ve ne derse ona itaat edilir. Dini esasları ilga edebilir, yenilerini koyabilir. Herkesten iyi ve günahsızdır.

Ehl-i sünnet'e göre ise tüm bu koşulların hiçbir dayanağı yoktur.[65]

Hilafetin Dini Bir Kuruma Dönüştürülmesi

Halife, sonradan dinsel gerekçelerle kutsallaştırılan siyasi bir kavram olarak belirmiştir. Modern tarih, parçalı toplumlara özgü iktidar pratiğini ve görüşünü içeren kolektif bilinci, her siyasal iktidarı tanrısal bir kerteye bağlayan kabile ötesi görüşe dönüştüren sosyo-kültürel süreci anlamaya çalışmaktadır. Pratikte hegemonya savaşları iktidarın ele geçirilmesini ve uygulanmasını gerektirdi ama hukuksal-teolojik söylem genişledi. Emeviler'in Şam'da (661-750), daha sonra da Abbasiler'in Bağdat'ta (750-1258) devlet kurumlarının kutsallaştırılmasında ve aşkınlaştırılmasında büyük bir güce sahip özerk bir akıl alanı haline geldi. Ulemanın elindeki bu hukuksal-teolojik akıl alanı günümüzdeki İslamcı hareketlerin yürürlükteki iktidara karşı çıkmak için kullandıkları bir kavramlar ve meşrulaştırma yöntemleri toplamı üretiyordu.[66]

Temel kaynak *Kuran*, sanıldığının aksine, Ulü'l-emr'in dine dayalı bir devleti yönetmeyi öngören ve siyasal bir anlam içeren "şeriat"tan söz etmemektedir. Bununla birlikte, "Şeriat" kavramı bazı türevleriyle *Kuran*'da geçmektedir. "Şeriaten" (yol olarak),[67] "Şir'a" (sistem) ve hayat tarzı (minhac),[68] "mensek" (ibadet tarzı),[69] "şara'a" (dinde uygun görmek), yol-yöntem göstermek[70] gibi anlamlar içeren bir "şeriat" kavramını görüyoruz. Bu, dini bir rejime kaynak olarak gösterilmediği gibi, bunun uygulayıcısı olarak da ne halife ne İmam ne de Ulü'l-emr'den söz edilmektedir. Hatta "Allah adına şeriat uydurmak" eleştirilmektedir:

"Yoksa onlar, (bu dünyadan başka bir şeyi önemsemeyenler) Allah'ın asla izin vermediği şeyleri kendileri için (hukuki ve) ahlaki bir yükümlülük haline sokan sözde uluhiyet ortağı güçlere mi inanırlar?"[71]

Allah adına ne yönetim ne de yönetici tayin etmenin İslam'dan kaynaklanan geçerliliği yoktur. Bu bakımdan Işid ya da benzeri terör örgütlerinin halifelik ilanı tamamen batıldır ve İslam'da hiçbir meşruiyeti yoktur.

İlk Müslüman Felsefesi

Her şeyden önce, Müslüman felsefesinin Arapların felsefesi demek olmadığını, açıklıkla belirtelim. İslam felsefesi terimi her ne kadar şimdi gittikçe artan bir moda haline geliyorsa da, Müslüman felsefesi, aynı zamanda İslam'la da eşdeğer değildir. Bu, coğrafi münasebetlere bakmaksızın, Müslümanlar tarafından ortaya konan bir felsefedir. Bununla beraber, bu kısa araştırmada biz, İslam'ın doğuşundan itibaren iki yüz yıllık Müslüman felsefesinin ilk başlangıç noktalarıyla ilgilenmekteyiz. M. M. Sharif'e göre Müslüman felsefesi, gelişiminde aşağıdaki aşamalardan geçmiştir.

1- VII. yy.	2- VIII. yy.	3- IX. yy.	4- XII. yy. ve Sonrası
Teolojik Aşama (Birinci Kelam)	**Mistik Aşama**	**Bilimsel-Sistematik Aşama**	**Gazali ve Orta Yolcular**
a. Akaid b. Kelam	a. Sufilik b. Tasavvuf	a. Tarih b. Tasavvuf c. Din d. Siyaset e. Hukuk f. Doğa g. Salt felsefe ğ. Ahlak	a. Bâtıniler b. Sufiler c. Kelamcılar d. Filozoflar e. Tarikatler

a. Teolojik Felsefe (Birinci Kelam)[72]
b. Mistik Aşama
c. Felsefi ve Bilimsel Aşama
d. Orta yolu tutanlar vs. el-Gazali ve Razi gibi.[73]
e. İkinci Kelam[74]

Tabii ki burada, Müslüman felsefesinin gelişmesinin ilk aşamasını konu edineceğim.

İlk olarak, Müslüman felsefesinin birinci aşamasının biçimlendiği felsefi iklime kısaca bir göz atalım. Yunan felsefesi, özellikle Eflatun ve Aristoteles felsefesi, o günlerde Hıristiyan ve Müslüman düşünürlerin büyük takdirine mazhar olmuştu. Bununla birlikte, saf Yunan felsefesi onlara ulaşamadı. Gerçekte, onların elde ettikleri şey, Plotin (MS 205-270) ve öğrencileri tarafından yapılan yorumlardan oluşan felsefeydi.

Böylece, MS üçüncü yüzyılda, Alexandria, başta Yeni-Eflatunculuk olmak üzere yabancı tesirlerle renklenmiş felsefenin merkezi oldu. O'Leary, bu yabancı tesirlerin, Hint

tesirlerine de kapsamış olabileceğini düşünür. MS dördüncü yüzyıl sıralarında, Suriye'deki Nisibis de, Yeni-Eflatuncu felsefenin merkezi oldu. Buradaki bütün çalışmalar, yerli halkların yararına olmak üzere Suriye'de yapıldı. Beşinci yüzyılda, Nestorious ve onun takipçileri Yeni-Platonculuk'tan hayli etkilenmiş olan Hıristiyanlığın kendilerine ait adaptasyonunu ileri sürerek Nisibis'teki okula yine bir hız kazandırmışlardı.

Süryani diline aktarılan Yeni-Platoncu çalışmaların pek çoğu, Nesturiler ve sonrakiler tarafından yapılmıştı. Bu kişiler, Süryaniceden verimli Arapça çeviriler üreten kimselerdi. Bu dönemde ilgi odağı olan temel konular; felsefe, mantık, ilahiyat, tıp, kimya ve astronomi idi.[75]

Bu gelişmeler esnasında, dini doktrinlerle felsefi taleplerin uyuşmasında rol oynayan motivasyon, devrin belirgin bir özelliği olmuştur. O'Leary'nin tartışması da bu noktada belirir: Ona göre dinin bazı zaman gündemden çıkmadığı günler vardır ve ondan sonra felsefe, kaçınılmaz şekilde kendi gücünü tekrar ortaya koyar. Dini doktrinler de, felsefeyi teyit etmek için tekrar yeni bir kalıba girmek zorunda kalırlar. Bu kısaca İskenderiye, Suriye, Mezopotamya ve İran'ın ilk Müslüman fatihleri tarafından elde edilen çabuk başarının ve M. 661'de Arap hükümdarının Şam'da kurdukları Emevi Devleti'nin hâkim atmosferiydi. Basra, Kufe ve Bağdat, öğrenimin aktif merkezi idi ve Bağdat aynı zamanda, M. 762'de kurulan Abbasi Devleti'nin başşehri olmuştur. İşte bu yolla Müslümanlar Yunan felsefesiyle temasa geçmişlerdir. Bu temas ve Müslüman felsefesinin ilk başlangıçları, R. A. Nicholson'un şu sözleriyle en iyi biçimde tanımlanabilir; "Müslüman teolojisi, felsefe ve bilimi, ilk lüks hamlelerin Hellenistik kültürü özümlemiş bir ruh üzerinde gerçekleştirmişlerdir."[76] Bununla birlikte, Müslüman felsefesi, kendi kalıtsal mecburiyetlerinin bir sonucu olarak yetişmiş

ve gelişmiştir, denilebilir. Her şeyden önce İslam, takipçilerini tabiattaki eşya hakkında düşünmeye, akıl ve idrak güçlerini bu yönde çalıştırmaya teşvik etmek suretiyle daima pozitif ve deneysel bir evren görüşü ortaya koymuştur. Bu tavır, Müslümanların tümevarımsal metodu ilk geliştirenler ve böylece modern bilimlerin ilk habercileri olmaları şeklinde İslam öğretisine uygun düşmekteydi. İkinci olarak, değişik halkın kültür ve inançları İslam'a katkıda bulunmuştur. İlk şevkten sonra onların, çeşitli dini problemler üzerinde şüpheleri ve kendileri için rasyonel bir temel sağlamak için ortaya çıkan ihtiyaçları göz önünde bulundurmaya başlamaları tabii idi. Gerçekte, İslam'daki ilk felsefe, Müslüman ilahiyatçılardan bir kısmının bu gayreti neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple ortaya çıkan İslam doktrinleri ile aklın istekleri arasındaki bu uzlaşmalar vasıtasıyla, onların felsefesi "kelam" ya da "akıl ilmi" olarak adlandırılmıştır. Böylece İslam felsefesinin ilk aşaması olan "Theologico-philosophical" dönem, gayret ve çabaları birbirinden farklı iki ekolü ortaya çıkaran bu Kelamcılar tarafından temsil edilir. Bu ekoller, 1. Rasyonalist Kelam (Mutezile), 2. Ortodox Kelam'dır (Eşarilik ve İslam skolastisizmi).

Grek bilimleri ve felsefesiyle karşı karşıya geldikten sonra Müslümanlar, kendi dinlerinde birtakım problemler gördüler. Şehristani'ye göre[77] İslam düşüncesinde değişik ekollerin oluşmasına sebep olan dört temel problem vardır.

a) İrade hürriyeti problemi.

b) Allah'ın sıfatları problemi.

c) İnançla-amel (iman-amel) münasebeti problemi.

d) Akıl ile vahiy arasındaki çatışma.

Yukarıda adını verdiğimiz iki ekol, bu problemler hakkındaki değişik görüşlerin bir sonucu ve mahsulüdür. Bazı düşünürler, kendi dini doktrinlerini aklileştirmeye meylet-

miştir ve akla, vahiy veya Allah'ın kelamı karşısında öncelikli bir statü vermişlerdir. Ötekiler de, her ikisini uzaklaştırma teşebbüslerinde, vahye, akla karşı olarak, öncelikli önem vermişlerdir. Bu ekoller, zaten söylendiği gibi, zikredildikleri sıra ile Mutezile ve Eşariliktir.

İrade hürriyeti problemi ile ilgili olarak, ekoller birbirine zıt düştüler. Bunlar Cebriyye ve Kaderiyye'dir. Biri irade hürriyetinin olmadığına, külli bir belirlemenin hâkim bulunduğuna inanıyordu. Diğeri ise iradenin tamamen hür olduğunu tasdikliyordu.[78] Hasan Basri (d. 110 A. H.), böyle kişilerin ne mü'min ne de kâfir olacağını söyledi. Böylece, o hocasından ayrılmış ve kendi görüşlerini serbestçe yaymaya başlamıştır. Hocasının ders halkasından çekildikten sonra "ayrılan" (Mutezili) diye adlandırıldı ve ekolüne Mutezile denildi.

Mutezile

Daha önce belirttiğimiz gibi İslam felsefesindeki bu ekol, rasyonalist (akılcı) bir ekoldür. Allah'ın birliği ve Allah'ın adaleti olmak üzere iki ana doktrine dayanır.

Allah'ın varlığını sürekli kılmak için onlar, ilahi sıfatların Allah'ın özünde ayrı olmadığı ve bu sebeple Allah'ın varlığıyla sıfatların varlığının bir olduğuna inanmışlardır. Allah, kendisiyle ebediyen birlikte var olan hiçbir sıfata sahip değildir. O'nun özü ve mahiyetinde mündemiçtir. Allah, kendi özünün erdemiyle, her şeye gücü yeten, her şeyi bilendir. Allah, bu sıfatlara özünden ayrı olarak sahip değildir. Bu doktrine uygun olarak, Arapça harflerle yazılmış halihazır *Kuran*'ın şeklinin ezeli olduğunu inkâr etmişlerdir. Onlara göre *Kuran*'ın ebedi olduğunu öne sürmek Allah'ın ikinci şahsı var demektir ve o zaman Allah kesinlikle "bir" telakki edilemez. Vasıl b. Ata'nın "Kim Allah'tan başka ebedi bir

özellik kabul ederse, iki ilah kabul ediyor demektir."[79] sözü, işte bu ruh hali içerisinde söylenmiştir.

"İlahi Adalet" adlı ikinci doktrinlerinden hareketle, Mutezile mantıki olarak irade hürriyeti vermeksizin Allah'ın insanı cezalandıramayacağı şeklindeki bir sonuca vardılar. Çünkü Allah insanoğlunu kendi fiillerinden dolayı sorumlu tutar. O'nun adaleti, insanı hür kıldığını gösterir. İnsan, kendi şansını kurar veya bozar. Kusurlu veya erdemli yolu takip etmek, insanın gücü dahilindedir. Mutezililer, irade hürriyeti konusundaki doktrinlere aşağıdaki ayetlerde destek bulurlar.

"Kim yararlı iş işlerse, kendi lehinedir." (41/Fussilet 46)

"Dilediğinizi işleyin, doğrusu O yaptıklarınızı görendir." (41/Fussilet 40)

Bu ekolün yeni bir doktrini daha vardır. Bu doktrine göre akıl, iyi ve kötünün gerçek ölçüsüdür. Bu problem, Müslüman düşünürler arasında çok değişik görüşlerin bir sebebi olmaktadır. İyi ve kötünün manası, yararlık ve eksiklik, fayda ve kayıp, ödül ve mükâfat kavramlarının müteradifi olarak görülmektedir. Düşünürler, aklın hangi fiillerin ödüllendirmeye ve cezalandırılmaya layık olduğunu ortaya koyabilen bir ölçü olduğu gerçeği karşısında anlaşmazlık içindedir. Bununla birlikle Mutezililer, aklın, ödüllendirilebilen ve cezalandırılabilen fiillerin tam bir ölçüsü olduğunu savunurlar. Vahiy, aklın dikte ettiklerini sadece teyit ve tasdik eder.[80]

Mutezililer aynı zamanda, insanın gücünü aşan vazifeleri Allah'ın yükleyemeyeceğine inanırlar. Bunun sebebi şudur: Allah adildir ve tedbirlidir. Üstelik Allah, akıldışı bir tarzda davranamaz. Benzer bir şekilde, onlar kötülük yapanları mükâfatlandırma veya iyilik yapanları cezalandırmanın Allah için imkânsız olduğunu ifade ederler. Şimdiye kadar,

Eşarilikle alakalı olan husus, henüz ifade edilen problemler hakkındaki değerlendirmenin tersyüz edilerek ele alınmasını gerektirmektedir.

Vasıl b. Ata dışında bu ekolün önde gelen fikir adamları; Basralı Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 226 H.), İbrahim b. en-Nazzam (ö. 231 H.) ve onun öğrencisi el-Cahiz (ö. 255 H.) idi. Emevi hükümranlığı döneminde bu ekol, özellikle halife Yezid'in saltanatı sırasında sarayın desteğini alabiliyordu. Abbasi Halifesi el-Mansur (136-156 H.) tarafından bu ekole güç ve hız verilmiş, Müslüman ilahiyatçılar da, İslam'a yönelen saldırılar karşısında Mutezile'nin İslam'ı savunmada gösterdikleri büyük fikri katkılarından yararlanmışlardır. Hicri IV. yüzyıla kadar, rasyonel alanlardaki doktrinlerini doğrulayan *Kuran* üzerinde yorum yapan pek çok kimse vardı. Memun'dan sonra, el-Mutasım ve el-Vasık da aynı zamanda bu ekolü himayeleri altına aldılar. Fakat Vasık'ın ölümünden sonra hemen hemen bütün halifeler Mutezile hareketine karşı çıkmışlar ve rasyonalist oldukları için Mutezililere zulmetmişlerdir. Netice olarak, yüz elli yıl içinde Mutezile hareketi, Müslüman imparatorluğunda tamamen silinmiş ve yerini Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin skolastisizmi almıştı. Böylece Mutezililer, genel İslam inancının dışındaki bir ekolün mensubu olarak değerlendirilmişlerdir. Bu noktada De Boer diyor ki: "Dindar kimse, mantıki yargılardan ziyade ispatlanmış bir güce ihtiyaç duyar. İnsan toplulukları, entelektüel seviyedeki izahından çok, kendilerine yüksek bir yerden ısmarlanan bir dini kabule daha fazla hazırdırlar."[81]

Eşarilik

Eşarilik, Mutezile'nin akılcılığına karşı bir reaksiyonun neticesi olarak gelişti. Bu ekolün gelişmesinde esasen üç temel faktör vardır:

1. Müslüman ilahiyatçılar. İslam'ın rasyonalizm karşısında bağlayıcı gücünü kaybedebileceğinden korkuyorlardı.

2. Akılcı olmayanlar yani (rasyonalist olmayıp Mutezile'nin dışında kalanlar). Memun'un ve hemen arkasından gelen ardıllarının saltanatları sırasında zulme uğramışlardı.

3. İhvan-ı Safa'nın akıl ile vahyi uzlaştırma girişimleri Eşariliğin daha da gelişmesine sebep olmuştur. Artık Rasyonalizme karşı bir reaksiyon merhalesi kurulmuştu. Cübbai'nin talebesi ve son Mutezile hocası olan Ebu'l-Hasan el-Eşari (d. 260 H.), Mutezile'yi terk etmiş ve Sünni çizgileri baştanbaşa kurmaya başlamıştır. Bu gelişme, Eş'ari ile Cübbai arasında meydana gelen bir tartışmayı takip etmiştir. Olay şöyle cereyan eder:

Eşari Cübbai ve üç kardeşin durumunu sorar, onlardan biri, gerçek inanan, erdemli ve dindar bir kimsedir. İkincisi, inançsız "kâfir", sefih ve ayyaşın tekidir. Üçüncüsü de sabi bir çocuktur; hepsi de ölür. Eşari bunların her birinin ne olduğunu sorar. Bu soruya Cübbai şöyle cevap verir: "Dindar olanı, cennette yüksek bir mevkiye hak kazanır, kâfir olan kardeş cehennemin derinliklerindedir ve sabi çocuk da kurtuluşa eren kimselerin arasındadır." Eşari bunun üzerine der ki: "Şimdi bir düşün, çocuk, dindar olan kardeşinin işgal ettiği yere yükselmek isterse bunu yapmasına izin verilir mi?" Cübbai, "Hayır, ona, kardeşin Allah'a itaat yolunda çok şeyler yaptı ve uğurda gayret etti, sen ise, bu kadar çok ibadet edemedin" cevabını verir Eşari: "Öyleyse şöyle düşün, çocuk, 'Bu benim kusurum değildir, sen ne yeteri kadar uzun yaşamama müsade ettin ne de sana itaatimi ispat edecek vasıtalar verdin' derse, sen ne cevap verirsin?" diye karşılık verir. Cübbai cevaben şöyle der: Bu durumda Kadir-i Mutlak olan Allah der ki: "Eğer yaşamana izin vermiş olsaydım, sen itaatsizlik eder, şiddetli cehennem azabına maruz kalırdın,

bunu ben önceden biliyordum, ben işte bu yüzden senin yararına olanı yaptım" cevabını verir. Eşari, Pekâlâ düşün ki, kâfir kardeş şöyle dese: "Ey kâinatın Allah'ı, mademki sen, onu neyin beklediğini biliyordun, beni de neyin beklediğini biliyordun, neden onun yararına olanı yaptın da benim yararıma olanı yapmadın" karşılığını verince Cübbai, cevap verecek kelime bulamadı.[82] Buradaki olay, dini meselelerin akıl veya sadece zihin tarafından karara bağlanamayacağını göstermektedir.

İşte bu yolla yeni bir Sünni ekol ortaya çıktı. Bu ekol, kurucusu Eş'ari'den sonra yine onun adıyla Eş'arilik diye adlandırıldı. Ona göre, Allah'ın sıfatları, ne O'nun zatının aynı ne de zatı ve özünden ayrıdır. Sıfatlar Allah ile birlikte ezelidir. Şimdiye kadar onları kullandığı kavramla ilgili olarak, sıfatlar Allah'ın dışındadır.

Şimdiye kadarki uygulamalarıyla ilgili olarak da "sıfatlar Allah'ın zatı içinde mündemiçtir. Böylece onlara göre; kendilerinin sıfatlar doktrinininde hiçbir çelişki bulunamamaktadır" görüşü şekillenmiştir.

İrade hürriyeti problemi ile ilgili olarak, Eşarilik sıfatlar Allah'ın insan fiillerini önceden takdir etmesine rağmen, insana o fiilleri işlemede kısmi güç verildiğini ima eden kesb (acqusition) teorisine inanmaktadır. Yerine getirme işi kısmen insana bağlı olduğuna göre böylece, bir eylemin temeli Allah'a dayanır. Böylelikle bu ekol, insanın kesin irade özgürlüğünü inkâr eder. İnsan, basit bir eyleme gücüne sahiptir. Belli insan tarafından yerine getirilmesi için her eylem önceden Allah tarafından düzenlenmiştir. İnsanın herhangi bir eylemi tamamlama niyeti, onu fiillerinden sorumlu kılar.

İrade hürriyeti meselesi, çözüme devamlı meydan okumaktadır. *Kuran*'da biz, insan hürriyetini hem inkâr hem de

teyit eden her iki ayeti bulabiliyoruz. *Kuran*'da kaderle ilgili olarak en net ayetleri aşağıya alıyoruz:

"Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce o, Kitab'da bulunmasın (57/Hadid 22)."

"Her şeyi apaçık bir Kitab'da saymışızdır." (36/Yasin 12) Eşariliğin diğer temel doktrinlerden bir kısmı burada zikredilmiş olabilir: *Kuran*, yaratılmamıştır ve ezelidir; iyi ve kötü, Allah'ın iradesine göre ortaya çıkar; Allah, hüküm günü ölüyü diriltecektir. Mü'min, cennette Allah'ı görme imkânına sahip olacaktır. Bu ekolün, Sünni ilahiyatçıların görüşleriyle ahenk içinde olması sebebiyle, pek çok ilahiyatçı, bu mezhebi hoş karşılamıştır. Zaten bu mezhep, Sultan Alparslan ve onun veziri Nizamü'l-Mülk'ün himayesini kazanmada başarılı olmuştur. Yeryüzündeki Sünni Müslümanların çoğu, bu mezhebin takipçileri olmuştur. Eş'aricilik daha önce de söylediğim gibi, vahyi akıldan üstün tutar, öncelik tanır. Sadece bununla yetinmemiş, vahyi savunmak için kelam ilmi denilen bir akıl ilmi icat etmiştir. İmam Gazali, bu ekolün iyi bilinen temsilcisidir.

Eşariler aklın yararlı, yararsız, kusurlu ve kusursuz şeylerde hakem olmasına rağmen, ahirette herhangi bir fiilin ceza veya mükâfat göreceği sorununu sadece vahyin belirleyeceğini kabul ederler. Eşarilere göre Mutezililer, insanoğlunun gücünü aşan vazifeleri Allah'ın yükleyemeyeceğine olan inançlarından dolayı O'nun gücünü sınırlamaktadırlar. Onlar, Allah'ın uygulama dışında her şeyi yapabileceğine inanırlar. Allah insanoğluna böylesine yükler yüklemez. Benzer şekilde Allah'ın irrasyonel davranabileceğini ama pratikte böyle yapılmadığını kabul ederler. Aynı şekilde, dindar kişiyi ödüllendirme ve yoldan çıkmış kimseyi de cezalandırmanın Allah için zorunlu olmadığını söylerler.

O istediğini cezalandırır, istediğini mükâfatlandırır. Fakat Mutezile, bütün bu meselelerde, Allah'ın akla aykırı davranamayacağını kabul eder. Biz, bu ekol hakkındaki tartışmayı De Boer'in Eşari hakkındaki bir sözüyle bitiriyoruz. Eşari (873-935) Allah'a ait olanın Allah'a, insana ait olanın da insana nasıl vereceğini anlamış bir kimseydi.

Eşariler Allah'ın varlığını cevherlerin değişmesi hakikatinden faydalanarak ispat etmişlerdir. Cevherler değiştiğine göre sürekli ve ebedi olamazlar. Bu da ebedi ve değişmeyen bir yaratıcı kavramına iletir. Tartışma daha sonra, dünyanın değişen karakterinden Allah'ın varlığının vücubi olduğu sonucu üzerinde temellendirilmiştir.

Bu durum bizi, İslam felsefesinin teolojik-felsefi aşamasını temsil eden iki ekolün kısa bir değerlendirmesinin sonuna getirmektedir. Açıktır ki akla veya vahye öncelik verilmesi göz önüne alınınca, iki ekol birbirine kıyasla esasen farklılık göstermektedir. Skolastik ekolün, aklın dini meselelerdeki yetersiz olduğunu ısrarla savunmasına rağmen, insanın kendi hayatında bir rehberlik için akla başvurması daima kaçınılmaz olacaktır ve O'Leary'nin ilk sözlerinde işaret ettiği gibi felsefe, dini doktrinleri rasyonel kalıplara dökmekteki becerisini tekrar ispat edecektir.

Bunun bir delili olarak İslam felsefesi, temel teolojik problemlerin çözümünün ilk aşamasında büyük ölçüde kendi içindeki meselelerle ilgilendi. İslam felsefesi kelami tartışmalar aşamasında, mistisizm veya sufizmin geliştirilmesine odaklandı. Bu ekolün gelişiminin neticeleri, İslam'da bizzat mevcuttu. Bu, büyük ölçüde Yeni-Platonculuk ve Hint-İran felsefesinden etkilenmişti. İslam Peygamberlerinin mistik bilgileri vardı. O meditasyon için sık sık Hıra mağarasına giderdi. Yoğunluk olarak Allah'la tam bir meşguliyet halinde bulunuyordu. Dahası, Hz. Peygamber'in haklı olarak ilk sufi-

ler sayılabilecek bazı sahibeleri vardı. Onlar zühd ve takva hayatına yöneldiler. Bununla beraber İmam Hasan Basri, ilk İslam mistiği olarak tanınır. Ondan sonra, biz diğer bir sufi, Rabia (M. 776) ile karşılaşıyoruz. Sonra İslam mistisizminin direği sayılan Zünnûn-ı Mısrî'yi (ö. 859) görüyoruz. Bayezid Bistami de Zünnûn-ı Mısrî'nin bir çağdaşı olarak, büyük bir sufi idi. O, kendinde yokluk ve Allah'ta fena doktrinini destekledi. Bu durum İslam'da panteizmin gelişmesini sağladı. Bu ekol bâtını hayat üzerinde ısrar ve İslam hukukunun zahirini (şeriati) ihmal etti.

İslam felsefesinin gelişiminin dördüncü aşaması, tam veya sistematik felsefe tarafından tayin edilir. Burada biz, el-Kindi (M. 873), el-Farabi (H. 950), İbn Sina (M. 1332-1406) ve diğerleri gibi, doğulu büyük filozoflardan müteşekkil bir galaksiye şahid oluyoruz. Önce de işaret edildiği gibi, M. M. Şerif, Gazali (d. 1059) ve İmam Razi'yi, felsefe ve mistisizmi terkip eden kişiler olarak, orta yolu tutan kimselerin arasına yerleşmiştir.

İslam felsefesinin gelişmesine dair yukarıda verilen izahın kıymeti, genel bir taslak mahiyetindedir ve daha doğrusu şekille ifade etmek gerekirse, bir giriş olarak tanımlanabilir. Sınırlı sayfalarla dile getiren makalenin kısa tabiatı ile ilgili olarak konu hakkında tam bir hüküm vermek kolay değildir. Bununla beraber, daha çok okumaya ilgi duyan genel okuyucu için bu mütalaanın başarılı olacağı beklenir.

SELEFİLİK VE SELEFİYECİ DÜŞÜNCE

"Selefiye" ve "Selefiyecilik" arasında bariz bir ayrım yapmanın zorunlu olduğunu hemen belirtelim. Selefiye tarihsel bir olgudur, var olanın resmidir. Yaşanmış ve uygulanmış "kendiliğinde" bir tavrı temsil eder. Aynen sufilik gibidir. Sufilik, nasıl ki herhangi bir tartışma, iddia, tez, antitez vs. savunma ya da taarruza başvurmadan iç tecrübe hayatının salt bir resmi ise Selefilik de öyledir.

Selefiye ilk nesil Müslümanlarının adıdır. Gazali din-felsefe veya akıl-vahiy ilişkisini ele alırken, Selefi Müslümanları istisna eder. Gazali'ye göre Selef basiret ehlidir, bunların mezhebi apaçıktır ve hiçbir şüpheye yer verilmez (İlcam, s. 3). Ona göre Sahabe ve Tabiin'in temsil ettiği bu mezhebin geçerli olduğu zamanlarda kalplerin her türlü fitne, şaşırtma ve yanılgıdan korunduğu sükun zamanlarıdır. O dönemde Selef'e karşı çıkan, fitneyi körüklemiş, günaha yol açmış olurdu. Bugünse (Gazali kendi dönemini kastediyor) her yanda fitne, kuşku, karışıklık ve kalplere boş şeyleri sokma gayretleri büyük ölçüde yaygınlaşmıştır. (İlcam, s. 28)

Selefiye, Gazali'nin iddia ettiği gibi bugünkü anlamda bir mezhep değildir. Ayrıca, Sahabe ve Tabiin'in, İslam'a bütün kalpleriyle gönül verdikleri kuşku götürmemekle birlikte, yaşadıkları dönemin sosyal ve siyasi şartlarına nostaljik bir özlem duymakta gerçekçi davranmamaktadır. Çünkü insan yeryüzünde var oldukça fitne de var olacaktır.

Selefiye, en genel anlamda Sahabe ve Tabiin'in dini teslimiyet ve yaşayışlarını ifade eder. Geleneğin harfi harfine takip ve nakli çok önemlidir. Gerçi İbn Hanbel'e gelinceye dek sistematik bir Selefi düşünceden söz etmek zordur. Ancak, İbn Hanbel, zahirci olması ve hermenetik'e yeterince yol vermemesi bakımından "bu olmakta olan" veya "olmuş olan", "olması gereken"e irca etmiştir veya kendinden sonrakiler bunu böyle algılamışlardır.

Selefiye çok yerde aklın da, naklin de delil olduğunu kabil durulur. Vahiy aklı önceler. Özetle, insanın –aklı olmasına rağmen– dini dogmalar ve bu dogmalardan çıkarsanan yargılar karşısında tek yapacağı şey kabul, itaat ve teslimiyettir. Bunun için akla, bireysel otonomluğa ve tercih hakkına ikinci derecede önem verilir ki bu da bir bakıma, bireysel özgürlüğün olmaması anlamına gelir.

Selefi anlayış ve yaşayış tarzı, İbn Hanbel (780-859) ile sistemli bir mezhebe dönüşür. Ahmed b. Hanbel Selef ve Sünnet yolunun en büyük mümessili olmuştur, bunu yaymak için çalışmıştır. Mutezile'ye, Cehmiyye'ye ve Mürcie'ye karşı şiddetle mücadele etmiş ve onlara reddiye yazmıştır.

Mütevekkil'in halife oluşundan sonra Amam'ın sosyal durumu değişmiştir. Bu halife, muhaddislere yakınlık göstermeye başlamıştır. Mütevekkil, İmam'ı danışman edinmiş ve mühim meseleleri ondan sormaya başlamıştır. Devir, artık nassçılığa doğru bir eğilim göstermiş. Mutezile'ye ve Kelamcı ekollere karşı baskı başlamıştır.

İbn Hanbel, hadis ehlinin en büyük imamıdır. Sened'e çok büyük önem vermiş ve hadisleri Peygamber'e ulaştırmaya çalışmıştır. O, doğası gereği, hadis yolunu çok genişletmek istemiştir. Akıldan ziyade nakli öne almıştır. Onun fıkıh ekolü, nass'a (dogmaya) geniş yer veren bir kimlik taşımaktadır. Bu nedenle onu alabildiğine genişletmek istemiştir.

Hadis toplama faaliyetine özel önem vermesinin sebebi de budur. Böylece İslami hükümlerin uygulanması konusunda geniş bir literatür toplamış ve hadisi bir bilim disiplini haline getirmiştir. Onun ve öğrencilerinin yaptığı iş, tarih ve tarihçiler için, hukuk tatbikatı ve hukukçular için çok mühimdir. Ahmet Hilmi'ye göre İbn Hanbel, İslam hukukunun, hatta iman manzumisinin uygulanması, toplumlardaki etki ve yansımalarını ortaya koymuştur. Onun yolunun karakteristik özelliklerinden biri de sedd-i zerayi (İhtiyat payları) denilen, harama sebep olan şeylerin ve araçların yasaklanmasıdır. Hanbelilik, zeraya ile amel etme açısından, mezheplerin en şiddetlilerinden biridir. Bu sedd-i zerayi Gulat-ı Hanabıle tarafından, kötüye kullanılmıştır. İlginçtir ki bütünüyle bir yöntem olan bu mekanizma, insani bir tarz olan bu kural, Tanrı adına "haram kılma"nın; hukuk yoluyla ahlakı determine etmenin bir aracı gibi kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in fitne zamanı olduğu gerekçesiyle kendi döneminde silah satışını hukuken yasaklamış olması dinin de aklın da kabul edebileceği bir davranış olmakla birlikte, hukuki yasağın daha sonraki dönemlerde dini-ahlaki tahrime dönüşmesi ya da dönüştürülmesi, en azından yasak kavramının haram kavramıyla karşılanması hukuk-ahlak ilişkisini, hukukun lehine açıklamak anlamına gelmektedir. Nitekim Filebeli Ahmet Hilmi, "tahrim etmiştir" ifadesini rahatlıkla, geçici hukuki özdeşleştirerek kullanmaktadır.[83]

"Sedd-i Zerayi" kuralıyla Selefi hukuk anlayışının en sert ve en katı sonuçlarını verdiği akım, tarihte Gulat-ı Hanabile denilen grubun dünya görüşüdür. Gulat-ı Hanabile denilen bu akım, namaz kılmak, oruç tutmak gibi türlü ibadetleri yerine getirmeyen Müslümanları birinci derecede saldırı objesi ittihaz ederken, bu tavrını neden Hanbeli mezhebinden esinlenerek geliştirmiştir?

Hanbeli mezhebi, kendi içinde böylesi bir akımın doğmasına elverişli bir zemine oturmaktadır. İbn Hanbel, rey ve içtihada göre ahkâm istihracını daraltmış ve bu yola zaruret olmadıkça girilmemesini telkin etmiştir. *Kuran* ayetlerini tevile kalkmayı da doğru görmemiştir. Böylelikle o, Selefiliğin büyük imamı unvanını almıştır.[84] Tevilin, rasyonel yorumsamanın ve reyin önünü zahirci nassçılığı ile tıkayarak kendinden sonra gittikçe katılaşacak ve bu tavrı bir doktrin haline dönüştürecek "Selefiyecilik"i hazırlamıştır. Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiye, İbnu'l Kayyım el-Cevziyye ve nihayet Muhammed b. Abdilvahhab'ın temsil ettiği bu anlayış, doktriner bir "Selefiyecilik" akımı olarak ortaya çıkacaktır. Ancak hemen söylemek gerekir ki Ahmet b. Hanbel'in bir mezhep çatısı altında sistemleştirdiği "Selefiye", felsefi bir doktrin olmaktan çok kendinden önceki Sahabe ve Tabiin'in mevcut nassçılığı üzerinde yürümeye çalışıyordu. Bu bakımdan buraya kadar vurgulamaya çalıştığımız "Selefiye" anlayışı "olan'ın tasviri"dir ve Sufilik kavramına benzer sufilik, tasavvufa dönüşmekle nasıl bir felsefi sistem şeklinde ortaya çıktı ise Selefiye de "Selefiyecilik" felsefesine aynı şekilde ulaştı. İşte özellikle İbn Hanbel'den sonra "Selefiye", "Selefiyecilik" olarak birtakım ilke, yöntem ve tezler ileri sürerek felsefi bir nosyona büründü.

"Selefiye"nin Nakil-Zahir-Hukuk-Ahlak zinciri, doktriner bir yapı içerisinde "Selefiyeciliğin" temelini oluşturmuştur. Akıl-Bâtın-Ahlak çizgisi tamamen dışlanmış; aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya doğru süren bir determinasyon benimsenmiştir.

İkinci yani Akıl-Bâtın-Ahlak zinciri sübjektiftir, bireysel varoluşu ve sorumluluğu öngörür. En latif, en manevi olan en kesif olanı belirler. Birincisi yani, Nakil-Zahir-Hukuk objektiftir; bunun tam tersidir. Burada belirleyen şey görünen, deneylenip gözlemlenebilen somut verilerdir.

İbn Hanbel ve İbn Teymiye *Kuran*'ı harfi harfine yorumlamışlardır, ancak gerçekte bu yaklaşım, sırf modern bir yaklaşımdır. Çünkü modernite insanı, mutlak özne statüsüne yükseltmektedir. Doğaldır ki, insan özne olunca, Tanrı ve vahiye obje olmak kalır. Modern Müslüman kendini değiştirme ve evrenin hâkimi olma arzusundadır. *Kuran* ise Müslümanları Tanrı'nın elleri altına koymaktadır.[85] Zahir âlimler bizi, literalist bir yaklaşımla Kitap ve Sünnet'te ne yazılmışsa ona uymamızı, geri kalan ölçütleri her zaman reddedebileceğimizi söyler. Sözün (logos'un) egemenliğidir bir bakıma bu. Gellner'in ifadesiyle scriptural bir söylemdir.[86]

Öte yandan Sünni İslam'ın sağ kanadı olan Hanbelilik, İslam'da tasavvufun bir hayat tarzı olarak doğuşuna daima kuşkucu bir gözle bakmıştır. Bu kanadı oluşturan, Hanbeliler yanında Hadis ehlidir. Aslına bakılırsa Hanbeliler'le Hadis ehli, mutlak anlamda olmasa bile hemen hemen aynı gruptan ibarettir. Kontrolden uzak teorik düşünceye güvenmeyen Hanbeliler, hem akli felsefenin hem de teorik tasavvufun açıkça düşmanı olmuşlardır.[87]

Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in oluşturduğu Selefi çizgi, doktriner hüviyetini tüm keskinliği ile Muhammed b. Abdilvahhab'ta kazanmıştır. İbn Abdilvahhab'ın "Tevhitçi" görüşü Allah'ın birliğinin bozulmazlığı ve tecavüz edilmezliği prensibine dayanmaktadır. Dört hukuk ekolü içinde en muhafazakârı ve hadisin lafzına bağlılık konusunda uzlaşma kabul etmez bir prensibin savunucusu olan Hanbeli ekolünün her biri püritan reformist olarak temayüz etmiş ancak şartların gereği başarıya ulaşamamış İbn Teymiye (1263-1328). İbn Kayyım el Cevziyy'e (1292-1356) gibi âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerden etkilenmiş olması sebebiyle, İbn Abdilvahhab'ın görüşleri yeni

değildir. İbn Abdilvahhab daha evvel Hanbeli âlimlerince sistematik biçimde ele alınmış olan fikirleri diriltmiş, İslam dinini Sahabe dönemindeki safiyetine kavuşturmak isteyen ve bunu fikri alanda yürütmekten çok "cihat"la uygulamaya kalkmak suretiyle İbn Teymiye'nin başaramadığını siyasi destekle başarmaya çalışmıştır.[88]

Peki, acaba Teymiye'nin "Selefiyecilik" düşüncesindeki yeri ve ağırlığı neydi?

İslami egemenliğin bölünen devletle başa çıkmasını sağlamak için yapılan ideolojik bir girişim olarak Abbasiler'in dağılmasıyla birlikte "ümmet" kavramı ile "Şeriat" kavramı yan yana gidecektir (Abbasiler üzerinde Büveyhiler'in egemenlik kurduğu, Mısır ve Suriye'de Fatimi hanedanının yükseldiği bir zamanda yaşayan Bağdadi ve Maverde, ümmet kavramına dini ve dolayısıyla ideolojik bir anlam yüklediler). Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı yağmalamalarıyla eski düzenin yıkılması hukukçuların entelektüel tutarlılığını bozmuştu. İbn Teymiye şeriatın, topluluğun birliğine üstünlüğünü vurgulamakla görülmemiş aşırılığa varacaktır. İbn Teymiye, siyasal ve simgesel olarak asıl ağırlığı, ümmetin kalıcı ve sağlam birliğini sağlayabilecek tek araç olarak, şeriate yükler.[89] Daha çok yeni bilginlerin pragmacı-gerçekçi içtihadının temsil ettiği taklid'i reddederek, tevhit kavramından hareket eder. *Kuran* ve Sünnet'e geri döner ve İbn Hanbel ile aynı çizgide ama daha katı bir tarzda ki bu İbn Abdilvahhab'ta doruğa ulaşacak ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tam bir felsefi doktrine dönüşecektir, onları yorumlar hem İslam'ı çoğulculuğa (mezhepler, mistik akımlar vs.) hem de hukuki yenilik ve hilelere (bida, hıvel) güçlü bir biçimde karşı çıkarak ve hükümdarı var gücüyle daha yüksek standartlara zorlayarak bunu yapar. Bu nedenle onun fikirleri militan redçilik ile Selefi tutuculuğun bir

karışımını, gelecekte birçok İslami harekete çekici gelecek bir karışımı temsil eder.[90]

İbn Teymiye Tanrı'nın zatına ve sıfatına değgin ayetleri zahiri anlamları ile almış, temsile gitmemiş ancak sahih olan tevili kabul etmiştir. O, aklın delil olduğunu fakat şeriatın içinde bulunduğunu, aklı naklin karşısına çıkarmanın yanlışlığını öne sürmüştür.[91]

Diğer yandan İbn Teymiye, tasavvufun mükaşefe delilini sübjektif sayarak Selefiyeciliğin, hukukun ahlaka üstünlüğünü ima eden tavrının ilk ışıklarını yakmıştır. *Kuran*'ın zahiri anlamından ayrılmayı kabul etmemesi, zaten beklenen sonucu önceden haber verir görünmektedir.

İbn Abdilvahhab, İbn Teymiye ile İbn Kayyim'in şer'an yasaktır, dedikleri fiilleri, hep küfrü gerektiren amelden sayarak[92] hukukla ahlak arasındaki mesafeyi gittikçe açmıştır.

İbn Abdilvahhab ve Vahhabilik, ilhamını İbn Teymiye'den devşirmiştir. Teolojik bakımdan, çağdaş İslami hareketlerin çoğunun başlıca esin kaynağı, Abbasi hanedanının çöküşü sırasında Suriye'de yaşayan bu güçlü düşünürden gelmiştir. Tatarların karşısında dehşete düşen ve zamanın siyasetçilerinin Moğol işgalciler ve Haçlı göçmenlerle uzlaşmaları karşısında nefret duyan İbn Teymiye, çürümüş hükümdarlara itaat etmemek için güçlü gerekçeler bulmaya çalıştı. İbn Teymiye'nin öğretileri geçmişe daha fazla yönelen bir tür İslam'ı savunan püriten, militan hareketler üzerinde daima bir etki yaratmıştır. Arabistan'da Muhammed b. Abdilvahhab ve Kuzey Afrika'da Muhammed Senusi (XIX. yüzyıl) ve bir ölçüde bu yüzyılın ilk yarısında Mısır'da yaşayan muhafazakâr eğilimli Reşit Rıza, İbn Teymiye'nin müritleri arasında yer aldı.[93] Bu Sünni (Vahhabi) hareket, İbn Teymiye'nin düşüncelerinden yola çıkarak yaklaşık XII./XVIII. yüzyılın ortalarında Merkezi Arabistan'da aşırı derecede muhafazakâr

bir Hanbeli kılıkla ortaya çıktı. Bu "Selefiyecilik" hareketini başlatan Muhammed b. Abdilvahhab, gençliğinde tasavvufa intisap etmiş, daha sonra İbn Teymiye'nin eserlerinin etkisi altına girmiştir. İbn Teymiye'nin yaptığı şekilde ve onun etkisiyle ortaçağın otoritelerini aşmayı ve Selef'in sünnetine dönmeyi gerekli gördü. Böylece o, ortaçağ İslam dünyasının söz ve yetki sahibi kişilerine muhalefet ederek sadece iki otorite kabul etti: *Kuran* ve (Sahabenin ortaya koyduğu örneklerle birlikte) Sünnet.[94]

Vahhabilik, doğrudan İbn Teymiye'den etkilenmemiştir. Ondan önceki Hanbelilik İbn Teymiye'nin de ilham kaynağıdır.

Hanbeli mezhebinin diğer İslam bölgelerinde fazla taraftar bulmamasına rağmen, Necid bölgesinde çoğunluk tarafından benimsenmesi, Necid'deki emirliklerin kadılarının her birinin çeşitli vasıfları yanında "Hanbeli" diye de anılmaları ve Kahire, Şam gibi ilim merkezlerinde Hanbeli bilginlerinin ya hocalarından ya da öğrencilerinden birinin Necid'li olmasından anlaşılmaktadır.

Buna göre, Necid bölgesinde Muhammed b. Abdilvahhab'ın ortaya çıkmasından çok önce Hanbeli mezhebinin hâkim olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan, Hanbeli mezhebinin alabildiğine katı olması ve sadelik arz etmesi, Arap yarımadasında dış tesire en az maruz kalan Necid'li yanında, sadeliğin önde gelmesi nedeniyle doğalarına yakınlığı, yayılmasını kolaylaştırmış, hatta Necid bu mezhep için elverişli bir ortam olmuştur.[95]

Böylece Vahhabilik İbn Teymiye yoluyla Hanbeli hareketinin içinden çıkıp büyüdü ve tasavvufa karşı düşmanca bir tavır aldı.[96]

Acaba "Seleficilik" Vahhabilik'le birlikte nasıl bir forma büründü ve neyi değiştirmeyi amaçladı?

Önce Vahhabiliği ana hatlarıyla inceleyelim:

XVIII. yüzyılın ortalarında merkezi Arabistan'da aşırı derecede muhafazakâr bir Hanbeli kılıkta ortaya çıkan Vahhabilik'in[97] kurucusu Muhammed b. Abdilvahhab'tır. Vahhabiliğe Türk tarihinde "Haricilik" hareketi olarak bakılmış ve o şekilde adlandırılmıştır. Davranışlarındaki sertlik, imanlarındaki tutuculuk ve kendi inanışlarında olmayanları ve imanıyla amel etmeyenleri küfürle suçlamaları Haricilerle benzeştikleri yolundaki kanaati güçlendirmektedir.[98]

Bununla birlikle Vahhabiler kendilerine "muvahhidün" derler ve kendilerini İbn Teymiye'nin açıkladığı şekilde Ahmed b. Hanbel'in mezhebini devam ettiren Sünniler olarak görürler. Nitekim onlar "biz itikatta selef, amelde de Hanbeli mezhebindeniz". Esasen İbn Hanbel, itikat hususunda selef mezhebinin nassçı (eseriyle) kolunu temsil eder. Onun ameldeki yolu da budur. Dolayısıyla biz, amelde ve itikatta Hanbeliyiz, Vahhabi diye bir şey yoktur. İbn Abdilvahhab ise, bu mezhebi yenileyen bir şeyhülislamdan başka bir şey değildir," derler.[99]

Kitabu't-Tevhid, Keşfu'ş-Şubuhat, Usulu's-Selase... İbn Abdilvahhab'ın başta gelen eserleridir. Bu eserler göz önüne alındığında Vahhabiliğin temel bazı ilkeleri belirlenebilir.

En başta geleni, Tevhit ilkesidir. Tevhid-i Rububiyet ve Tevhid-i Uluhiyet, bu ilkenin iki tür açılımıdır.

Rabblık anlamındaki izafe de diyebileceğimiz "Tevhid-i Rububiyet" İbn Abdilvahhab'ın Tanrı-Evren ilişkisine yaklaşımının bir yüzünü oluşturur. Buna göre, yaratılan ve icat edilen şeylerin Tanrı'ya izafe edilmesi gereklidir. Bu türlü bir izafe bütün yaratıkları içine alır. Örneğin; "Allah'ın Semaı", "Allah'ın Arzı". Bütün yaratılanlar Allah'ın kulları, bütün mallar da Allah'ın mallarıdır."[100]

Vahhabilikte Tanrı-Evren ilişkisinin öbür yüzünü kompoze eden Tevhit ilkesinin ikinci açılımı da "Tevhid-i Uluhiyet'tir, buna Uluhiyet anlamındaki izafe" adı verilmektedir. Sevmesi, emretmesi ve razı olması anlamında Allah'ın kendisine özgü kıldığı şeylerin O'na izafe ve nispet edilmesidir. Örneğin "el-Beytu'l-Atik'in, orada kendinden başka hiçbir kimseye ibadet edilmemek üzere O'na ibadete hasredilmesi, ganimetin beşte bir'i, Fey...[101]

Bidatlerle mücadele, *Kuran* ve Hadis'in lafzına bağlılık ve Allah ile kul arasına hiçbir aracının giremeyeceği gibi öbür ilkeler, Tevhit ilkesinin türevleri ve sonuçlarından ibarettir.

Bu ilkelere göre Allah'ın emirleri ve Peygamberinin Sünneti dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi (bid at) ve tevessülü terk ederek Allah'ı birlemeye Tevhid-i Ameli denir. İman ile küfrü ayırt eden, ameli tevhiddir. Tevessül kabul edilmeyeceğine göre ayrıca şefaat da yoktur.[102]

İbn Abdilvahhab'a göre Tevhit ancak kalp, dil ve amelin birlikte bulunması ile gerçekleşir. Bunlardan herhangi birini ihlal eden bir kimse Müslüman olmaz. Tevhid'i bilir ama onunla amel etmezse o kimse aynen Firavun, İblis ve benzerleri gibi inatçı bir kâfirdir.[103]

Amel-iman ayrılmazlığı, Vahhabileri, Hanbeliler gibi katı bir zahirciliğe sürüklemiştir.

Tanrı anlayışları buna en iyi örneklerden biridir. Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili *Kuran*'da geçen ayetler, Vahhabilere göre, olduğu gibi alınmalı; ister muhkem ister müteşabih olsun, zahirlerine göre anlamlandırılmalıdır. Ümmetin Selefi, Allah'ın zat ve sıfatlarını bildiren müteşabihleri tevile yanaşmamışlar ve onlar Allah'ın kendini vasfettiği ve Peygamberinin de O'nu sıfatlandırdığı niteliklerin varlığını temsil ve tatile yanaşmaksızın kabul etmişlerdir. Vahhabiliğe

göre tevil bidat ehlilin işidir. İbn Abdilvahhab'ın, Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda Ahmed b. Hanbel'i taklit ettiği ortadadır. Müteşabihlerin ve Allah'ın sıfatlarının, zahir anlamlarıyla olduğu gibi kabul edilmesi Allah'ın cisimlere benzemediğini de ve dolayısıyla Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşabih hükümlerin tevil edilmesinin Allah'ın teşbih, tecsim ve tatilden tenzih için caiz ve hatta zorunlu olduğunda birleşmişlerdir.[104]

Acaba Vahhabilik akımı, gelenekçi mi yoksa reformcu bir akım mıydı?

Önce "gelenekçi" ve "reformcu" nitelemeleri üzerinde durayım.

Ulema ve mollalar, siyasal sistemin niteliğini sorgulamadan[105] şeriatın tam anlamıyla yürürlüğe konmasını talep etmektedir. Olumsuz açıdan laikliğe, yani iktidar odağına belli bir yer açan bu tavrı, kelimenin dar anlamıyla köktencilik olarak adlandırmak mümkündür.[106]

Köktencilikte –bu kavram aşırı dini– dindışı tüm doktrinlere ad olarak kullanılabilir iki akım var: Biri gelenekçi, öteki reformcu. Gelenekçi, temel metinlerle yorumcular tarafından geliştirilen şerhler arasında bir süreklilik olduğunu kabul eder. Temel ilke olarak taklidi alır, yani kendisinden önce söylenmiş olanları kabul etmekle birlikte en küçük yeniliği reddeder,[107] büyük mezheplerden birine katılır, şeriata bakış açısı esas olarak hukuki ve ahlakçıdır.[108] Ancak bu ahlakçılık, hukuka bağımlı bir ahlakçılıktır.

Köktenci tavrın gelenekçi çizgisi, tam olarak Vahhabilik hareketini tasvir etmektedir. Her türlü tevil, yorum ve fıkhi hükümleri bidat diye nitelendirmeleri, Hanbelilik gibi büyük bir mezhebe mensup olmaları ve konumuz açısından en önemlisi de dine hukuk penceresinden bakmaları onların kökten-gelenekçi olduklarını göstermektedir.

Her şeyden önce İbn Abdilvahhab "inanç" ve "geçmiş"e (Asrı Saadet devrindeki uygulamayı ve hadisler ve onların tatbik biçimi) ağırlık veren Hanbeli hukuk ekolünde yetişmiş biri olarak geleneksel İslamcılık cereyanının başlatıcısı olmuştur. Buna karşı Osmanlı, "akıl"a (Nass'dan hüküm çıkarabilme) önemli bir yer veren Hanefi hukuk ekolünün etkisinde kaldığı için Vahhabilerce "pozitivist" ve "rasyonalist" diye nitelendirilmiştir.[109]

Vahhabiler, Hanefi hukukunu "rasyonalist" ve "pozitivist" diye nitelendirirken acaba Hanbelilik'ten beri süregelen Selefi çizgiyi ne oranda temsil edebilmiştir? Daha doğrusu Selefiyecilik, İbn Abdilvahhab'ın anlayışında akla ve somut kognitif verilere karşıt bir doktrini mi savunuyordu?

Selefiyecilik, Vahhabilikte nasıl anlamlandırılmaktadır? Ve ne gibi bir form kazanmıştır?

Şimdi bu nokta üzerinde duralım:

Vahhabilik, Selefi olduğunu söylemekle birlikte, çok yerde ondan ayrılmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi selef, çok yerde aklın da, naklin de delil olduğunu kabul etmiştir. İbn Hanbel akıl zayıftır, güvenilmez demiştir. İbn Abdilvahhab ise akıl naklin karşısına çıkarılamaz, nakil akıldan öncedir, görüşünü savunmuştur. İbn Abdilvahhab, Selefi imamlara muhalefet ederek akıl ve nakil sorunlarıyla uğraşmamış, aklı bir kenara itmiştir. Ona göre, Peygamber devrinde olmayan her şey bidat ve sapıklıktır. Şu duruma göre kendi bağlı bulunduğu İbn Hanbel ve İbn Teymiye de birer din felsefesi yaptıkları için, delalettedir, demektir. Onun telakkisine göre, İslam'da meydana gelmiş bütün uygarlık eserlerini de bidat olarak görmek ve reddetmek gerekir.[110]

İbn Abdilvahhab Selefi görüşü böylece yenilemiş, Vahhabiliği kendine özgü bir Selefiyecilik anlayışıyla oluşturmuştur. Zaten akla yeter derecede yer vermeyen, naklin

zahirinden ayrılmayı bir çeşit heteredoksi sayan Selefilik, Vahhabiliğe dönüşürken kendi çapında felsefi bir doktrin olmuştur. Artık yaşanan, teslim olunan ve öylece kabul edilen öğretiler yerini "olması gereken", "kabulü kaçınılmaz" dogmalara bırakarak Selefiyecilik köktenci, ihtilalci ve redd-i mirasçı, diğer yandan da gelenekçi bir akım olup çıkmıştır.

Dinin temel kaynaklarına dönmeyi şiddetle savunarak İslam'ı safiyetine kavuşturma hedefine yönelik olarak ortaçağın otoritelerini tanımayan ve içtihat üzerinde ısrar eden Abduh'un başlattığı Selefiye hareketi de İbn Abdilvahhab'ın keskinleştirdiği Selefiyecilik'ten etkilenmiştir.[111]

Bu etki yalnızca Abduh'a ve onun hareketine özgü kalmadı. Vahhabilerin içtihat hakkı üzerindeki ısrarları ve taklidi yermeleri özgür düşünceye yol açan güç oldu; Fazlurrahman'a göre ilk safhalarda onlara karşı gösterilen dini ve siyasi alandaki şiddetli muhalefete rağmen, onların bu tutumu, daha sonraları İslami gelişmelerin karakterini belki de herhangi bir faktörden daha çok etkiledi. Yine Fazlurrahman, Vahhabiliğin olumlu etkilerini sıralarken İslam dünyasında yozlaştırıcı düşünce ve tutumların ayıklanmasında onun rolünü vurgular.[112]

Fazlurrahman'ın düşüncesi kendi içinde çelişkilidir. Esasen bu tutarsızlık öncelikle Vahhabilik'ten kaynaklanmaktadır. Şimdi bir yandan içtihad üzerinde ısrar edeceksin, diğer yandan Ockham usturası gibi, nasslara ilişkin tüm insani yorumlama ve çıkarsamaları, daha doğrusu *Kuran* ilimlerini bir kalemde silip atacak, sonra da zahire tutunup "orijinal", "çağdaş" ve "problem çözücü" içtihadlar üreteceksin. Bir yandan zahir'in dışına çıkmayacaksın, diğer taraftan, geleneksel tarzın yararlandığı tüm zengin vasıtaları yok sayarak, zahire tutunmakta bundan daha zengin bir malzeme meydana koyacaksın üstelik gelenekçi olduğunu öne süre-

ceksin. Ameli iman "olmazsa olmaz şartı" sayacaksın, sonra da özgürlükten söz edeceksin.

Çelişkileri konu ilerledikçe vurgulamaya devam edeceğim.

İyi ama bu denli katı, sert ve çelişki dolu bir akım, İslam dünyasında şu ya da bu şekilde neden tutundu veya en azından nasıl İbn Abdilvahhab, Der'iyye'de *Kitabu't Tevhıd* adlı kitabındaki görüşleri yaymaya, insanları şirk ve bidatlerden kurtararak dine girmeye davete başlar. Kendilerine uymayanları kılıçla yola getirmenin gerekliliği üzerinde durdu. O, kabir ziyaretleri, tarikatlere intisap gibi batıl şeylerle tevhitten sapıklığını ve böyle yapanların kan ve mallarının helal olduğunu ilan etti. Bütün bu tedbirler, zaten bu tür işlere yatkın olan Necid bölgesi halkına pek çekici gelmiştir. Nitekim bu bölge Hz. Muhammed devrinde Müslüman olmakla birlikte, çok önceleri Yemen ve Aden, İran ve Hint, Irak ve Şam'ın etkisi altında çeşitli inançlara sahne olmuştu. Hz. Peygamber'den sonra Museylemetü'l Kezzab, Secah, Tuleyha ve Esved el-Ansi gibi yalancı peygamberler yine bu bölgede çıkmıştı. Sonraki dönemlerde muhtelif isyancı gruplar burada görülmüştü. Kısaca isyankâr ruhlu ve yağmacılığa eğilimli idiler ve cehalet yaygın idi. İşte bu anlayıştaki bölge halkına, İbn Abdilvahhab'ın ganimet vaat eden fikirleri cazip gelmişti. Öyle ya, bir müddet evvel saldırganlık ve yağmacılıkla elde edilen ganimet, bu defa "Tevhid" dinini yaymak için cihat adına kutsallık kazanıyor ve yasallaşıyordu.[113]

Şimdi Vahhabiliğin görüşlerini ana hatlarıyla şöyle belirleyebiliriz:

Vahhabilik akla, rasyonel düşünceye ve tarihsel birikime, Osmanlı Devleti'ni hedef alarak başkaldırmış, tepki göstermiştir. Bunun için yeni bir doktrinle ortaya çıkmak yerine, İbn Hanbel'den gelen Selefi-zahirci yöntemi keskinleştirmiş,

katılaştırmış ve felsefi bir bakışla yeniden ifade etmiştir. Hem geleneği savunması hem de gelenekle ilgili her türlü birikimi inkâr etmesi, Vahhabiliğin çelişkili ideolojik yaklaşımını göstermektedir.

İçtihad düşüncesini vurgulaması, geleneksel anlayışta nesneleştirilmiş mümine, özne statüsü tanıyor görünmektedir. Ancak zahir bütün öznel yaklaşımlara kapalı tutulduğu için insan yine nesneye dönüşmektedir. Bunun anlamı şudur: Önce yasama, sonra olay, önce zahir sonra bâtın veya olayların vukuundan önce kadifikasyonun baskınlığı... Buna göre, en genel anlamda, insan, birey olarak, zahiri anlamlandıran değil, zahirin anlamlandırdığı, hatta tanımladığı pasif bir nesneden ibarettir. Peki, zahir vahiyden oluşmuyor mu? Vahhabiliğe göre burada tam da bu anlamda bir zahir kastedilmez. Bunun için de ağırlıklı olarak kategorik hukuk vardır. O halde hukuk belirleyen, ahlak da belirlenen şey olur. Halbuki İslam'da ve hemen öteki tüm dinlerde, ahlak hukuku determine eder. Böylece ahlak ile hukuk arasındaki uçurum, giderek ahlakın aleyhine büyümüş olmaktadır.

Vahhabiliğe göre zahirin niteliği objektiflik olup geçerliliği üzerinde tartışmak imkânsızdır. Bâtıni ya da rasyonel tutum, sübjektif bir niteliğin ifadesidir ve geçerliliğinden söz edilemez. Halbuki bu mantık, vahiy ve onun telakkisi fenomenine de zarar verici niteliktedir. Nihai noktada vahiy, hiçbir somut gözlem ve deneye, davranış ve fiile bağlı olmadan peygamberin salt sübjektif telakkisiyle ortaya çıkmıştır. Böyle bir mantığı sonuna kadar götürdüğümüzde peygamberin vahye ilişkin öznel telakkisini de en azından teknik bakımdan güvenilir bulmamak gerekir.

Şu halde Vahhabiliğe göre ahlakın temeli hukuki düzenlemelerdir, diyebilirim. Yapılan davranış ve gerçekleştirilen eylemler hukuka uygunluğu ölçüsünde ancak ahlaka uygun

sayılabilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Vahhabiliğe göre iman etmek, en genel kavramla söyleyecek olursak ahlaklı olmak, davranışlarla teyit edilip tanımlanamadığı sürece geçerli değildir. Tersinden tuttuğumuzda, bu sorun ortadan kalkar. İnsan, zahiren şeri hukuka harfi harfine riayet ettiği zaman, ahlaklı ve dindar olmanın yeterli koşullarını da yerine getirmiş olur. O zaman her iyi vatandaş, aynı zamanda "iyi bir dindar" olmuş olur.

Vahhabilik akımı, kendinden sonraki dini ıslah hareketlerine de hemen hemen kendi damgasını vurmuş görünmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasının geri kalmışlığı üzerinde düşünen bir akım vardır. Bu, üç İslam düşünürü Cemalettin Afgani (1838-1898), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşit Rıza (1856-1935) tarafından temsil edilen Selefiye (seleflere dönüş) hareketidir. Bu akım bütün reformcu fundamentalist hareketler gibi örf-âdet hukukunu, dervişliği ve öteki dinlerle yakınlaşmayı reddetti. Selefilik (ya da Selefiyecilik), ulema geleneğini, mezhep, kültür (felsefe), teoloji vs. hepsini reddederek seleflerinin önüne geçti. Selefilik, reform mantığını sonuna kadar götürür. Daha önceki dini birikimleri göz önüne almadan içtihat hakkı talep eder.[114]

Abduh'un bazı taraftarları, geleneksel tasavvuftan ve daha çok yerel hurafelerden ziyade, şeriat eksenli bir İslami ortodoksluğu yeniden kurmaya çalışan ulema arasındaki Selefiye hareketini başlattılar. Selefiye hareketindekilerin birçoğu için, sosyal bağlılığın fiili birimi bir bütün olarak İslam dünyası olmalıydı ama Arapları en üstün Müslümanlar olarak yüceltmeye yöneldiler. Böylece, Arapçanın ortak dil olması gerektiği tezinden hareketle işi pan-Arabizm'e kadar vardırdılar. Bununla birlikte, bu hareket herhangi bir radikal sosyal değişimden yoksundu. Sonuç olarak modern tekno-

lojiye uyarlanmış saf bir şeri hayatı yenilemeye vakfedilmiş ama insan ilişkileri ile ilgili modern düşüncelere en az ödün veren bir hareket olarak, daha uzlaşmacı yirminci yüzyıl formu içinde, kendini Arabistan'daki Vahhabi hareketiyle sıkı bir yakınlık içinde buldu.[115]

Abduh'un Selefiye hareketi Vahhabiliğin öyle etkisi altında kalmıştır ki, Ezber'deki konferanslarında İbn Abdilvahhab'ın görüşlerini açıklıyor bile denmiştir. Her iki hareket *Kuran* ve Sünneti tasdik eden yolları araştırarak ortak ilham kaynağını paylaşmışlar fakat pratik olarak problemlere yaklaşımlarında farklılık göstermişlerdir. Aslında Abduh, rasyonalist ve liberal eğilimiyle Vahhabiliğin katılığını yumuşatmış ve onu daha kapsamlı şekilde aşmıştır.[116]

Görüldüğü gibi Vahhabiliğin yeniden biçimlendirdiği Selefilik, Selefiyeciliğe dönüştükten sonra tekrar Abduh'un ellerinde daha yumuşatılmış, gelenekselcilikten arınmış ve modern söylemlerle donatılmış bir yapıyla ortaya çıkmıştır, ancak dini siyaset-hukuk sorunları üzerindeki vurguları, çok farklı tonlarda değildir. Onun için ikisi de Selefiyeciliktir.

Selefiyecilik tarihi şer'in (Allah'ın emri) ve şer'i tarihin içinde yorumlar, tıpkı devleti dinde, dini de devlette yorumladığı gibi. Gerçekte onun kimliğini biçimlendiren de odur.[117]

Böyle bir yorum siyasallaşan bir din modeli, hukukla beliren bir dindarlık tipi önermektedir.

Siyasi İslam savunucuları, geleneksel içtihadın din ile siyaset arasında geliştirmiş olduğu yakın bağlantıyı koruma amacını güderken bağlantıdaki düzeni tersine çevirmek ister. Geleneksel hukukçular, siyaset ile din arasında, siyasi iktidara bir dini yasallık kazandırarak bağlantı kurmuşlardı. Siyasi İslam'ı savunanlar da din ile siyasetin birbirinden ayrılamayacağını düşünürler, ancak şimdiki durumda, mevcut devleti

meşrulaştırma değil de ona direnme konumunda oldukları için zihinlerdeki belirli bir dini siyasileştirmeye çalışmaktadırlar. İbn Teymiye gibi birkaç istisna dışında, onları pratikte ne siyasi teamül ne de resmi içtihadın esas yapısı ilgilendiriyor. Aslında Sünni olmalarına rağmen kavram ve uygulamaları Sünni karşıtı mezheplerden ödünç alma konusunda hiçbir kuşkuya kapılmadıkları görülüyor. Başlıca kavramları olan "hâkimiyet'in Haricilerden ve sık sık uyguladıkları" takiyye'nin ise Şiilerden esinlenmiş olduğu görülmektedir.[118]

Özellikle Selefiyeci hareket, zihninde kurguladığı bir dini ya da dini bir anlayışı, siyasileştirmeye giriştiği için hukuki kodifikasyonlarla temellenen ve ancak onunla kontrol edilebilen bir ahlak görüşü kurmaya çalışmaktadır.

Siyasi İslam, yeni bir görüştür. O, geçmişte var olan herhangi bir duruma veya geçmişte formüllendirilen herhangi bir kurama bir geri dönüşü temsil etmemektedir. Geçmişten gelip de muhafaza edilen şey, siyaset ile dini birbirine bağlayan hukuki gelenektir. Siyasi İslam'ı müdafaa edenler iki alan arasındaki geleneksel ilişkiyi, tarihsel olarak görüldüğü gibi dinin siyasete değil, siyasetin dine bağlı hale gelmesi için tersine çevirmek isterler.[119]

Siyasallaşan bir din ile hukuki geleneğin Selefiyeciler tarafından reddi imkânsız dini postulatlar olarak dayatılması, toplumu yukarıdan aşağıya şekillendirme ve yönlendirme amacını taşıyarak ahlakın bireysel dindarlığı öngören esprisini ortadan kaldırmakta, bu da ahlaki özgürlüğün hukuki tanımlamalarla gölgelenmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu tavrın modernite ile yakın bir benzerliği vardır.

"Toplum mühendisliği" modernitenin kapsamlı bir entelektüel faaliyetidir. Tanzimatçılar, Jön Türkler ve Kemalistler modernliğin asgarilerinden birini başarmaya çalışıyorlardı. Onların muarızları olan İslamcıların yaptığı bundan farklı

değildi. Sadece farklı gibi gözüküyordu. Bunun bir sebebi, yapılmak istenenin daha yerlici ve moral bir çizgide yapılmasıydı. Oysa, tarihsel olarak yurttaşa alternatif olarak kurgulanan sterotip bir mümin ya da siyasal topluma alternatif olarak kurgulanan bir ümmet mevcut değildi ve bu kavramsal çerçevelerin içini doldurmak yine esaslı bir "toplum mühendisliğini" gerektirmekteydi. Geçen yüzyılın ve bu yüzyılın İslamcı siyasi düşünüşünün ortak paydasının geleneksel İslami hayatın parçalı kimlikler dünyasını birleştirme gayreti olması rastlantı değildir.[120]

Selefiyecilik özellikle Abduh'la birlikte, temeline daha ziyade tepkiselliği yerleştirdiği dini modelin çerçevesini dolduracak alternatif proje olarak görünmemektedir. Esasen bu, deyim yerindeyse, bir "Mega-Anlatı"dır.

Lyotard'ın postmodernliğin en belirgin vasfı olarak ortaya koyduğu mega-anlatıların öldüğü iddiası, Müslüman aydınlara da oldukça çekici gelmektedir.[121]

Oysa mega-anlatıların Marksizmle ve diğer ideolojilerle sınırlı olmadığı da bir vakıadır. İslam'ın hele hele modern, sistemleştirilmiş ve radikalleştirilmiş İslam'ın dünya görüşünün tekil, monist ve hatta monolitik bir söylem teşkil ettiği unutulmamaktadır. Kültürel alanların sanat, ahlak ve bilim şeklinde ayrışmaları gibi modern bir gelişmeyi kabul etmek şöyle dursun, siyasal pratikle itikadi teoriyi, toplumsal düzey ile kozmolojik düzeyi aynı perspektife sığdırabilen bir "mega-anlatı" şeklinde takdim ettikleri İslami dünya görüşünün postmodernlerin o kadar hücum ettikleri mega-anlatıların kendisi olduğu nedense hatırlarına bir türlü gelmemektedir.[122]

Genel anlamda Selefiyeciliğin (Vahhabilik ve onun etkisinde kalan Abduh hareketi) kendi içinde birtakım tutarsızlıklar içerdiğine işaret etmiştik. Hem içtihat vurgusu hem

de her türlü yeniliğin bidat olarak kategorize edilmesi, bu çelişkilerin başında gelmektedir. Yenilik karşıtlığı asla ve öze dönüşün, içtihat vurgusu da çağdaş dünyada dinin ihyasının koşulu olarak görülürken esasen bu suretle "her türlü insani deneyim ve birikimi", siyasi kimliği ile öne çıkan ve ahlakı hukukla garanti altına almaya çalışan radikal bir "mega-anlatı"dır. Buna Arap tarihinde rasyonel bir açıklama getirmek zor değildir. Daha doğrusu, bu bir tür "Arap merkezli bir İslam" söylemidir.

Erken bir devirde, teamül veya kaideyi örf anlamını taşıyan "sünnet" hakkındaki eski Arap görüşü, İslam'da kendisini yeniden göstermiştir. Araplar, gelenek ve teamüle bağlı idiler ve hâlâ da bağlıdır. Araplara göre örf kabilinden olan her şey doğru ve güzeldir, ataları tarafından yapılan her şey taklit edilmeye layıktır. Bu, Araplar için önemli bir ölçü teşkil ediyordu. Onların uygun olmayan bir çevrede dar bir sınır üzerinde bulunuşları, nazik yaşayış dengelerini altüst edecek yenilik ve tecrübeler için kendilerine fazla bir imkân bırakmıyordu. Bu sünnet veya teamül (emsal) fikrinde, Arapların muhafazakârlığı bütünüyle ifadesini bulmuştur. Şüphesiz onlar, sünnetin nispeten yakın bir geçmişte bir şahıs tarafından konulmuş olabileceğini kabul etmiştir fakat bu durumda o şahıs bütün grubun lideri, sözcü ve temsilcisi sayılmıştır. Sünnet fikri, her yeniliğe karşı muazzam bir engeli temsil eder. Bir şeye itibar etmemek için onun yeni bir şey olduğunu söylemek yeterliydi ve bu durum hâlâ da böyledir. İslam bu engeli aşmaya çalışmış, fakat tek bir Arap zümresi arasında da olsa, hâkimiyet kurunca, eski muhafazakârlık kendini yeniden göstermiştir. Kısa bir zaman önce her yenilik olan şey şimdi sapılması gereken bir durum olmuş, yeni bir sünnet haline gelmiştir. Eski Arapların bu sünnet anlayışı, İslam hukukunun temel kavramlarından birini teşkil etmiştir.[123]

Selefiyeciliğin orijinal referansını temsil eden Hanbeli ekolünün Ehl-i eser ya da Eseriye diye anıldığını daha önce dile getirmiştik. İbn Hanbel'in nakle, özellikle rivayet edilen hadis geleneğine karşı son derece titiz davranması, anlaşılmasından ziyade derlenip toplanmasına öncelik tanıması, dolayısıyla nakli akla tercih etmesi ile kendini gösteren zahircilik, Vahhabilik ve onun etkisi altında ortaya çıkan öteki Selefiyeci akımların da hukukun ahlakı tanımlamasıyla en extrem kerteye gelmiş bulunmaktadır. Arapların atalarından süregelen âdet ve göreneklerin İslam'dan önce de "sünnet" diye anılması, daha İbn Hanbel'le birlikte başlayan katı gelenekçilik ve titiz nakilciliğin ne anlama geldiğini göstermede önemli bir ipucu sağlamaktadır. İslam doğduktan sonra bu "sünnet" fikri dini bir nosyonla daha bir kökleşerek ahlaki yaşayışın ve dindarlık duygusunun belirleyici ilkesi konumuna yükselmiş, ahlaklı olabilmenin yolunun "gelenek"le temellenmiş hukuki düzenlemelere uymaktan geçtiği artık dinin vazgeçilmez postulalarından biri haline gelmiş ya da böyle sanılmıştır.

Günümüzde "*Kuran* ve Sünnet ışığında değerlendirmek gerekirse", "Tek kaynak *Kuran* ve Sünnettir", "*Kuran* ve Sünnet dışında her şey tartışılabilir"... gibi söylemler esasen, İbn Abdilvahhab'ın "Tevhid'e aykırıdır" diye yadsıdığı dinin deruni boyutlarını ve insani birikimleri, hatta İslam uygarlığını tümüyle yok saymanın, nakilde ifade edilmeyen her şeyi bidattır gerekçesiyle dışlamanın bir başka biçimde dile getirilmesine eşdeğer görünmektedir.

İbn Abdilvahhab'ta doruk noktasına ulaşan bidat sendromu, İslam düşüncesini ve İslam dünyasını hâlâ sıkıntıya sokmaya devam etmektedir. İbn Abdilvahhab, İslam'ın ilk devirlerinden itibaren Allah'ın Kitab'ı ve Peygamberin Sünneti'nde bulunmayan sonradan eklemlenen her türlü

dini uygulama ve ibadet biçimini bidat saymaktadır. Böylece *Kuran* ve Sünnet'te bulunmayan bir şeyi (bidat) ortaya koyan kimse melundur ve ortaya koyduğu bu şey de reddedilir.[124]

İbn Abdilvahhab, bidat konusunda tamamen İbn Teymiye'ye uyar ve hatta ondan da aşırı gider. Ona göre Kitab ve Sünnet'te olmayan her şey, yani bidatler, sapıklık alametidir. Ayrıca "akaid" konusunda kelamcıların, helal ve haram konusunda fakihlerin sözleri delil olamaz. Namazı terk eden kimse kâfirdir ve onlar hakkında dinden çıkmış (mürted) hükmü verilir.[125]

Vahhabilere göre bir başka bidat de delillerle ilgilidir. Kesin delil *Kuran*'dır. *Kütüb-i Sitte* denen altı hadis kitabındaki dirayet ve rivayet yönünden sabit olan hadisler de delil olur. Şiilerin, kelamcıların, mutasavvıfların, ahlakçıların dayanakları olan hadisler mutlak surette uydurmadır (mevzu). *Kuran* ve Hadis'e dayanan tema ve içtihad muteberdir, başkası geçerli olamaz. Aklın delil olması söz konusu değildir. *Kuran* ve Sünnet zahiri anlamlarıyla değerlendirilir ve anlaşılır. Bu anlamda müteşabihler de delildir ancak zahiri ile ele alınır, ona göre manalandırılır. Bu işte aklı ve tevili karıştırmak ise bidattır, küfürdür.[126]

Ebu Hasan Eşari, kendisinden yaklaşık bin yıl sonra gelecek olan İbn Abdilvahhab'ın bidat görüşünü, çok garip-semektedir. Eşariye göre bir kısım insanlar hareket, sükûn, cism, araz, bütün, parça, Allah'ın sıfatları vs. hakkında konuşmanın bidat ve sapıklık olduğunu daha kendi devrinde ileri sürmektedir. Onlara göre, Hz. Peygamber ve Ashab'ı hemen her şeyi açıklamışlardır. Eğer bu hususlar dine ait olsalardı, bunlardan haberdar bulunmamaları mümkün olmazdı. Halbuki Eş'ari bu meselelerin temellerinin *Kuran*'da bulunduğunu vurgulamaktadır.[127]

Eş'ari bu hususu örnek vererek açıklıyor:

"Örneğin hareket ve sükûn Hz. İbrahim kıssasında sönüp giden, bir yerden bir yere hareket eden güneş, ay ve yıldızların devamlı kımıldadığı ama Tanrı'nın hareket halinde olmadığına işaret edilir. Ama bunun idraki elbette akılla mümkündür. Hz. Peygamber'in konuştuğu ya da konuşmadığı her hususun kökeni *Kuran*'da vardır. Eğer O, yaşadığı dönemde her şeyi bir kurala bağlayarak belirleseydi bugünkü ihtilaflar olmazdı."[128]

Demek ki Peygamber, devrinde her şeyi bir kurala bağlamamıştır. Zaten buna gerek yoktu. Üstelik böyle bir şey insanlığın gelişimi için büyük bir engel teşkil edebilir. *Kuran*'ın ya da Sünnet'in sustuğu yerler özellikle çoktur. Bunların susması, İslam'da yasaklanan alanın serbest bırakılan alandan zannedildiğinin tersine çok daha dar olduğunu göstermesi bakımından hayli ilginç bir noktayı ortaya koymaktadır. O halde susmak bidat diye boğulmak istenen yeniliklere kapı açmanın garantisi olmaktadır.

Nassların özellikle konumuzu ilgilendiren hukuki meselelerde "susması" gerçekten dinin siyasallaşmasına karşı en büyük tedbir olarak belirmektedir. İnsan, her şeyden önce, hiçbir beşerin bozup değiştiremeyeceği *Kuran*'a başvurmak durumundadır. *Kuran*'ın sustuğu (hüküm koymadığı) yerlerde Peygamber, ashabı ya da başkalarıyla istişare ederek sağduyu ve mantıksal düşünce yardımıyla hükümler çıkarırdı.

Allah *Kuran*'da emretmektedir. Ama *Kuran*'ın anlaşılması beşeridir, Hz. Peygamber devrinde ilga edilmemiş gelenekler de insan kökenliydi, ilahi kanunun sustuğu hallerde meseleler aklın yardım ve gayreti ile çözülüyordu.

Özellikle Reşit Rıza ile gündeme gelen ve hatta tarihte sadece onun tabiriyle ortaya çıkmış olan "İslam Devleti"

deyimi, İslam'da iktidar biçimini belirleyen iktisadi nasslardan çıkarılmış değiştirilemez bir proje olarak dile getirilmiştir. Bu, Selefiyeciliğin ruh ve mantalitesine uygun düşen sınırları, her biri birer anayasa maddesi derecesine indirgenen ayetlerle çizilmiş teokratik bir nizamdan başkası değildi.

Erol Güngör'ün yerinde ifadesiyle, devletin dini esaslara dayandırılması işte bu teokratik görüşün bir sonucuydu. Halbuki, devletin dini esaslara dayanması ile, devletin dine uygun bir kimlikle yapılanması arasında fark vardı. İslam tarihinde Peygamber döneminde bile birinci yol hiç benimsenmemiştir. Çünkü din, hukuki düzenlemeler bütünü olarak görülmemiştir.

İktidara hiçbir sınırlama yoktur; Allah'ın zımni emir veya onayı ile Hz. Peygamber yine bir kanun vazedebilir, eski bir kanunu ortadan kaldırabilir veya değiştirebilir, eğer İslam'la çelişmiyorsa ülkenin İslam öncesi dönemine ait bir uygulamasına geçerlilik kazandırabilir... Gerçekten de İslam öncesi döneme ait birçok inanç, ibadet usulü, kanun, sivil veya askeri nizam, adli organizasyon, devlet kurumu, vs. husus vardır ki Hz. Peygamber onları kabul etmiş, iyi bulmuş ve muhafaza etmiştir. Aynı şekilde reformlar, değişiklikler ve yeniden vazedilmiş maddeler de yok değildir. Kısaca, hangi alanda olursa olsun Peygamber döneminde iktidar için bu anlamda hiçbir sınırlama söz konusu değildir.[129]

O halde bu sınırlamayı getiren kimdir? Veya dinin hiçbir zaman diliminde ve hiçbir koşul altında değişmez bir hukuki düzenleme getirdiği tezi, neye dayanarak ileri sürülmektedir? Tarihin belli bu kesitinde tatbik edildiği varsayılan bir nizam, sosyal şartlar ve insani ihtiyaçlar değiştikçe yeniden *Kuran*'a başvurarak yenilenmesi ve olayların önünde değil arkasında bulunması gereken "zaruri ahlak" alanının dışsal bir yansımasından başka ne olabilir?

Her şeyin nakille belirlenip tanımlandığını söylemek, bunun dışında kalan çok geniş bir insani alanı bidat olarak mahkûm etmek, işte İbn Hanbel'den başlayıp İbn Abdilvahhab'ta hemen en katı formunu bulan "Selefiyecilik" doktrininin alametifarikası olmuştur.

"Selefiye ya da Selefiyecilik" her türlü gelişmenin önüne çıkmış, her çeşit yeniliğe kapalı kalmış, her neviden icat, keşif veya buna benzer şeyi, "bidat" damgası ile karalamış, böylece muhafazakâr değil, tutucu olmuştur. Bu babtan olmak üzere türbelere ve hatta camii minarelerine dahi bidat damgası vurup yıktırmaya kalkan ve eline imkân geçtiğinde yıkan bir anlayış, daha doğrusu anlayışsızlık, elbette hür düşünceyi sindiremeyecekti. Nitekim Selefiye cereyanının temsilcilerinden ve en hızlılarından Kadızadeliler İstanbul'daki heybetli Selatin camilerine esaslı suretle kafayı taktıkları gibi felsefeye de kafalarını takmışlardı ve "felsefecilerin kanının helal, katlinin vacip olduğu" yolunda fetva vermişlerdi. Bilgi anlayışında en zayıf nakli delili en kuvvetli akli delile tercih eden Selefiye katı bir hikmet, felsefe ve ilim düşmanlığı sergilemiştir.[130]

Görüldüğü gibi Selefiyecilik, zahirci tanımıyla ahlak-hukuk ilişkisinde ahlakın lehinde olan ve "zorunluluk" ifade eden geniş alanı, hukukun lehine çevirmiş, bu suretle hukukun alanını ahlakın aleyhine genişletmiştir. Böyle olunca ahlak, belirleyici olmaktan çıkmış, yerine hukuk geçmiştir.

FELSEFİ DÜŞÜNÜŞÜN DOĞUŞ NEDENLERİ

Fıtri Nedenler

Merak ve Tecessüs Ruhu: İnsan doğuştan aceleci ve merak sahibi bir varlıktır. Felsefi tecessüs ruhu insana, çevresindeki eşya ve olayları bilme ve anlama, anlamlandırma motivasyo-

nu aşılamıştır. İnsan bu anlamda isteyen, irade eden, araştıran ve yapan bir özne olma duygusundan hiçbir zaman uzak kalmamıştır.

İnsan Özgürlüğü ve Birey Olma Arzusu: İnsan, öteki varlıklara nazaran, birey olmayı ve özgürce var olmayı en fazla talep eden canlıdır. Eğer insanda birey olma arzusu bulunmasaydı farklı düşüncelerden söz edilemezdi.

Dahili Nedenler

Sosyal, Ekonomik ve Siyasal nedenler şeklinde üç ana başlıkta toplamamız yeterlidir.

Dış Nedenler

Coğrafi alanın genişlemesi ve düşünce akımlarının çoğalması. 660 yılındaki tartışmalar tam bir felsefi nitelik taşımazlar. 715'li yıllarda ise durum değişmemiştir: Mutezile ve Cebriye gibi birbirine taban tabana zıt iki düşünce ekolü ortaya çıkmıştır. Ancak tüm bunların temelinde insan özgürlüğü sorunu bulunuyordu.

İSLAM FELSEFESİNİN BÖLÜMLERİ

Kelam

Akaid: Bu aşamada tez ve karşı tez yoktur. Yalnızca bir dizi inanç esasları vardır. Bunlarla ilişki, inanmak ya da inanmamak tarzında ortaya çıkar. Yani akaidde felsefe yoktur. Ve akaid, felsefe değildir.

Kelam: Kelam, inanç esaslarının tespiti, onları rasyonel temellere oturtma çabası ve savunusu anlamına geldiğinden tam bir felsefe nosyonu taşır.

a. Sufilik

b. Tasavvuf

Sufilik bir yaşayış, tasavvuf ise bu yaşayışın felsefesidir.

Kuşadalı İbrahim'in (v. 1845) tasnifiyle tasavvufu tarihsel süreci içinde şu şekilde bölümlendirebiliriz:

Tekke Öncesi Devir

- Asr-ı Saadet Devri
- Zühd ve Zahidler Devri

Bireysel iç duyuşa ve sübjektif bir dindarlık anlayışına dayalı mistik tavrı bu dönemde görebiliriz.

Tekke Devri

- Tarikat Öncesi (VIII. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar)
- Tarikatlar Dönemi (XII. yüzyıldan bugüne)[131]

Tarih boyunca tasavvuf doktrini hem kendi içinde hem de dışarıda değişik biçimlerde eleştirilmiştir. Kuşkusuz bu, tasavvufun hem kendi içinde barındırdığı birtakım problemlerden hem de felsefi bir tavırla kendini başkalarına anlatma ya da kimi zaman savunma girişimlerinden doğmaktadır. En önemli problemler arasında Vahdet-i Vücud ile panteizm ilişkisi sorunu yer almaktadır.

Akıl-Vahiy

Fizik-Metafizik

Aşkın-İçkin vs.

Kavramları arasında da benzer türden ilişki sorunu yer almaktadır.

Doğa Felsefesi

İslam'da doğa felsefesi Mutezile ekolü ile bilim hareketlerinin birleşmesiyle doğmuştur. Sokrates'ten önceki Yunan filozoflarıyla İbn Mukaffa tarafından çevrilen Hint felsefesinin etkisi altındadır. Doğa felsefesi deyince tabiiyyun (naturalites) ve dehriyyun (materyalist) Bâtıniler (Esoteriques) ve İhvan-ı Safa'yı (Ansiklopedisler) anlıyoruz.[132]

Naturalist İslam filozofları da İslam felsefesi içinde kendilerinden söz ettirmişlerdir. Bazıları;

Ahmed b. Tayyib Serahsi (v. 889)

İbn Ravendi (ö. 910)

Ebu Hayyan Tevhidi (X. yüzyıl)

Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyya Razi'yi (ö. 932) sayabiliriz. Bunlardan sadece İbn Ravendi ve Ebu Bekr Zekeriyya er-Razi üzerinde kısaca duralım.

Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyya Razi'nin (ö. 932) metafizik doktrinini oluşturan beş sonsuz ilke; Madde, Mekân, Zaman, Nefs ve Bari'den oluşur.

Bu Müslüman doğa filozofları, felsefenin varlık, bilgi ve ahlak problemlerini naturalist mantaliteyle açıklamaya çalışmışlardır.

Öklid ve Ptoleme, Hipokrat ve Galen, Aristoteles'in bazı kitapları ve bunlara ek olarak Yeni-Platoncu etkiler Müslüman doğa felsefesinin temelini oluşturur.

Evrenin öncesizliği ve ezelden beri müteharrik bir maddenin varlığı görüşü astronomi ile birbiri içine girmişti. Ve feleklerin hareketleri kadim ise hiç kuşkusuz yeryüzü üstündeki değişikliklerde kadimdirler, aynı şekilde insan soyu da kadimdir ve kendine has bir yörünge üzerinde boyuna devretmektedir. Bu nedenle âlemde yeni olan hiçbir şey yoktur.

Razi, tecrübe istikra metotlarını kabul ederek bilgiyi yalnız duyu verilerinden ibaret gören ilk İslam empiristidir. Batı'da Rhazes, Alrazes, Albubator adlarıyla tanınmaktadır. Hipokrates ve Galen'i şerhetti. Razi Aristoteles'i reddederek Sokrates'ten sonraki felsefeyi gerileme dönemi felsefesi sayarak Thales'ten Pythagoros'a kadar olan filozoflara dayanır. Doğabilimleri ve tasım tıpla ilgilenmesi yaşamının büyük bir bölümünü uygulamalı araştırmalar içinde geçirmesi onun felsefi doğrultusunu belirlemiş ve yöntemine daima kuşkulu bakmasına neden olmuştur.

Razi'nin en önemli eseri *el-Havi*'dir. Latinceye *Liber Continens* adıyla çevrilmiştir. Din konusunda büyük bir hoşgörü ve özgürlük duygusunu taşır. İslam camiasında bütün dinleri toplamayı ilk kez öneren odur.[133]

İbn Ravendi (ö. 910) İslam felsefe geleneğinde en önde gelen dehri (materyalist) olarak bilinir. Mutezili, Şii ve Sünni kaynakların hemen hepsi onun kabulü güç düşüncelerin sahibi tehlikeli bir sapık olduğunda birleşmektedir.[134]

Bununla birlikte İbn Ravendi'nin hocalarından Ebu İshak el-Varrak'la sırf dini endişeden kalkarak mücadele ettiği öne sürülmektedir. Varrak, bir heresiograftır. Önce Mutezile sonra Şiaya katılan ve sonunda seneviliği yaymaya çalışan bir mülhid olarak görülmektedir. Kısacası İbn Ravendi Varrak'ın İslam'a yönelttiği eleştirileri cevaplamaya ve dinin temel nasslarını savunmaya çalışmıştır. Bu durum İbn Ravendi'nin yeniden yorumlanması gerektiğini gösteren sebeplerden biridir.

Öteki bir neden de İmam Maturidi'nin *Kitabu't-Tevhidi*'nde çizilen İbn Ravendi'nin portresidir. *Kitabu't-Tevhid*'e göre inkârcı fikirlere karşı İslami manada reddiye yazan filozof İbn Ravendi idi. İnkârcı fikirlerin babası ise hocası Ebu İshak el-Varrak'tır.

İbn Ravendi hakkında benzeri iyi şahadette bulunan bir başka müellif de Seyyid Şerif Murtaza adlı Şii bilgindir.[135]

Metafizik Merkezli Felsefe

Metafizik merkezli felsefe varlığın sırf varlık olarak ele alındığı felsefe anlamına gelir. Diğer adıyla bu İlahiyat'tır. Salt felsefenin devamı niteliğindedir. Felsefenin en geniş kapsamı ve anlamı ile kendini gösterdiği bir alandır bu. İşte Meşşailik İslam felsefesinin hemen her alanda etkinlik gösterdiği metafiziği merkez aldığı bütüncül bir İslam düşüncesi geleneğine işaret eder.

Meşşailik

Doğu İslam Meşşaileri
Batı İslam Meşşaileri

Önce İslam meşşailiği üzerinde duralım. Daha sonra da Doğu ve Batı İslam Meşşailerinden başlıcalarını tanımaya çalışabiliriz.

Meşşailik'in kelime anlamı yürüyücülük (peripatetism) demektir. Terim olarak genelde Aristoteles felsefesinin benimsenmesi, özelde İslam Aristotelesçiliği anlamına gelir. Aristoteles düşüncesini benimseyen İslam filozoflarına Meşşailer denir. Bu ekole İslam dünyasında Kindi, Farabi, İbn Sina gibi doğulu, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi batılı İslam filozofları dahildirler.

Ancak İslam filozoflarından hiçbiri anlamda Aristotelesçi sayılmazlar. Çünkü hiçbiri her konuda harfi harfine onu izlememiştir. Yeri gelince Aristoteles'ten, yeri gelince Platon ve Yeni-Platonculuktan esinlenmişlerdir. Mantık alanında Aristotelesçilik daha çok etkilidir. Dolayısıyla İslam filozoflarının eserleri eklektiktir. Bu yüzden Kindi, Farabi ve İbn Sina'yı tam anlamıyla Aristotelesçi saymak doğru değildir.

Hatta Farabi'nin kendisi, yanlış kaynaklara dayanarak ve doktrinal yanlışlıklar yaparak Aristoteles ve Platon'un eserlerini birleştirmeyi denemiştir. *K. Cem Beyne Re'yi'l-Hakimeyn* adlı çalışması bu durumu açıkça anlatmaktadır.

İbn Rüşd biraz farklıdır. İslam dünyasında gerçek anlamda bir Aristotelesçi'den söz edeceksek o da İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün, özellikle Farabi ve İbn Sina'yı, Aristoteles'in felsefesini bozmak ve onu Platonculuk ya da Yeni-Platonculukla karıştırmakla suçlaması hem kendinin ne kadar Aristotelesçi olduğuna hem de Farabi ve İbn Sina'nın gerçek anlamda Aristotelesçiler olmadığına başka bir delildir.

İbn Rüşd'ün bile Aristotelesçiliği sınırlıdır. Genel felsefe ve metafizikte Aristotelesçi olmasına rağmen ahlak ve siyasette büyük ölçüde Aristoteles'ten ayrılır, bazı ahlak ve siyaset konularında Platon'u izler.

O halde İslam dünyasında Meşşailik, bağımsız bir ekol olmaktan öte, Aristoteles'in bazı İslam filozofları üzerindeki etkisinden ibarettir.

Meşşai Akılcılığı

Eskiden beri filozofların iki grupta toplandığı söylenir:

a) Universal temeli olan bütün fikirlerin (mesela mekân, zaman, sebeplik, cevher, iyilik, erdem vs.) bizde doğuştan bulunduğu, insan aklının varlıktaki zaruri münasebetleri kavrayacak güçlere sahip olduğunu savunan görüşe Doğuştancılık-Akılcılık apriori felsefesi, transandantal idealizm adları verilir.

Bu türlü görüşe kısaca suje ağırlıklı felsefe denilebilir ya da sujeyi temel alan felsefi sistem adı verilir.

b) Tümel bilginin temeli olan fikirlerin bize yalnızca tecrübeden, duyulardan geldiğini, insanın veya insanlığın birikmiş tecrübeleri yardımıyla zihin gittikçe duyulardan hayallere, ayrı konkre kavramına, oradan soyutlarına, sonunda en genel fikirlere yükseldiğini kabul eden görüşe Deneycilik, Yalın Realizm adı verilir. Yeniçağın zihni, boş bir levha kabul etmesine de Radikal Deneycilik denir.

Bu da objeyi alan ve obje ağırlıklı felsefe sistemidir.

Akıl Hakikati ile Olgu Hakikatinin Uyarlığı: Eflatun'a göre filozofun bilgisi idelerin hakikatine bağlıdır. Nitekim halkın bilgisi de (doxa) oluş halindeki duyular âlemine uygundur. İbn Sina bu uyarlığı çok açık ifade ediyor. İslam filozofları, "bilgi olan'a (ma vakaa) uygundur, biz akıl aracı

ile şeyleri, âlemi ve Allah'ı bilebiliriz," derler. Dogmatizm, ilkçağ ve ortaçağ felsefelerinin genel vasfıdır.

Ebu Bekr Razi ve Cabir b. Hayyan gibi tabiat filozoflarına göre aklın mutlak değerine güvenilmez. Bütün bilgimizin kaynağı tecrübedir. Fakat tecrübeyi aşan mistik ve gaybı bazı bilgiler vardır ki, onları akılla ispat edemeyiz. İbn Heysem ve Allaf gibi şüphecileri ve bir dereceye kadar isimciliğe meyleden bazı Eş'ari kelamcılarını da zikredebiliriz.

Meşşai akılcılığı temel noktalarıyla şu şekilde açıklayabiliriz.

Bilgiler doğuşla birlikte vardır. Ancak üstü örtülüdür. Bu görüş, Platon'a aittir.

İnsan, dünyaya içinde birtakım prensipler bulunan akılla gelir (Ayniyet, Çelişmezlik, Üçüncü Seçeneğin Yokluğu). Bu prensipler normal olan her insanın aklında mevcuttur. Bunun yanında bedihi bilgiler de zaten vardır. Bu bilgiler deneyle kazanılmaz. İnsan dünyada fikir üretmeye başlayınca bu bilgiler onu yönlendirir, kıyas yapma imkânı verir ve gerçeğin bulunması böylece mümkün olur. Bu Aristoteles rasyonalizmidir.

İslam dünyası Meşşailiği, bilgilerin doğuştan olduğu yönünde Platon'a, kıyasla elde edileceği yönünden de Aristoteles'e bağlılık olarak görürler.

Meşşailer, rasyonalist tutumlarını, nasslara akılcı yaklaşımları yoluyla somutlaştırmaktadır. Akla öncelik tanımış ve onu temel almışlardır. Dini metinleri rasyonel olarak yorumlamışlardır. Meşşai akılcılığı; a. Deney öncesi akılda bir dizi bilgi formlarının, zihin kategorilerinin hazır bulunduğunu savunur, b. Buna göre biz, bu bilgi formlarıyla yeni bilgiler elde edebiliriz.

İslam Meşşailerinin rasyonalizmi en somut ifadesini, Tanrı evren ilişkisinde bulur. Acaba, bu ilişki bir yaratma mı, südur mu (emamation), yoksa hareket ilişkisi midir?

İslam Meşşaileri südur ile yaratma figürlerini uzlaştırma çabası içine girerek farklı bir Tanrı-Evren ilişkisi kurmayı denerler. Evren sonradandır (hadis) ve yaratılmıştır; Tanrı ezelidir ve yaratıcıdır. Ancak evrenin sonradanlığı zamanı değil, zatıdır. Tanrı'nın ezeliliği de aynı şekilde, zamanı değil, zatıdır.

İslam filozoflarına göre, Tanrı ile evren arasında zaman aralığı yoktur. Aralarında zati değil zaman bir mesafe vardır, diyen kelamı görüş, onlara göre doğru değildir. Böyle düşünürsek aradaki zamanı Tanrı'nın etkinlikleri uzak kaldığı bir boşluk olarak düşünmek zorunda kalırız. O halde öncelik-sonralık ilişkisi, zatı bir mahiyet taşır. Buna göre, varlıklar Tanrı'dan sudur (yaratma figürleri ile birlikte) yoluyla meydana gelmişler ve gelmektedirler.

Bununla birlikte bu görüş de Tanrı'nın evrenle olan ilişkisini tam olarak açıklayamamakta, birtakım çıkmazlardan kurtulamamaktadır.

Aristoteles, varlığın bütün gerçek derecelerini açıklayan felsefesiyle bir yandan Eflatun'un duyular ve akıl dünyasını kesin olarak ayıran ve gerçekliği yalnız akıl (ideler) dünyasına veren felsefesinden, bir yandan da akıl dünyasını duyular dünyasına indiren Heraklitos'un felsefesinden ayrılmış, onların iki zıt kutuptaki buhranlarından kurtulmuş oluyor.

Halbuki Hıristiyan ortaçağında bu üç görüş tamamen birbirinden ayrı idi.

1. İsimciler (Nominaliste): Bilginin cins, tür gibi gerçekleri değil, yalnız isimleri ifade ettiğini kabul ederler.

2. Kavramalar (Conceptualiste): Bilginin, yalnız zihinde var olan kavramları ifade ettiğini fakat gerçek cinslere karşılık olmadığını düşünürler.

3. Gerçekçiler (Realiste): Bilginin, cins, tür gibi tümelleri dış gerçekler olarak kavrandığına kanidirler.

İslam Meşşailiği ve Aristoteles

İslam filozoflarının anladığı anlamda Aristoteles kimdir?

Nefs, evrenin merkezinde bulunur. Üstünde Tanrı ve Akıl, altında doğa ve madde vardır.

Nefs Tanrı'dan gelir. Aklın aracılığıyla maddeye geçer ve cisimle hallolur. Sonra asıl mekânına yükselir. Nefsin hayatı ve âlemin değişiklikleri bu üç tavırda cereyan eder. Madde, doğa, duyum ve imgelem burada içeriklerini yitirir. Her şeyin varlığı Akıl'la kaimdir. Akıl her şeyi bünyesinde toplayandır ve her şey Akıl'da bir'dir; Nefs de Akıl'dır fakat cisimde kaldığı sürece potansiyel halde, iştiyak duyan bir Akıl'dır. Bu akıl yüksek âleme, yıldızlar âlemine, tahayyül ve şehvetlerden kurtulmuş ruhani bir hayat yaşamasını sağlayacak iyilik ve mutluluk evrenine tutkundur.

Theologia ve *Liber de Causis* Aristoteles'e nesbet edilen bu iki Yeni-Platoncu eserde İslam Yeni-Platonculuğuna intikal eden hemen bütün fikri unsurlar mevcuttur.

1. İlk ilke ya da Tanrı'nın mutlak aşkınlığı
2. Eşyanın ondan süduru ya da feyezanı
3. Tanrı'nın yaratmasında aklın vasıta, eşyanın suretinin mahalli ve insani aklın aydınlanmasında kaynak olarak rolü
4. Nefsin akli âlemindeki durumu ve akıl âlemi ile his âlemi arasındaki bağ veya ilişki olması
5. Kozmik skalada maddenin "Bir"den sadır olan en düşük şey olarak hakir görülmesi

Arapçaya ilk tercüme edilen eserlerden biri *Sidhind* (Brahmagupt) adlı hinduca, astronomiye dair bir eserdir. Fazari'nin tercümesi olan bu eser İslam astronomisinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

İlahi kudret ve insan kapasitesinin zıtlaşması meselesindeki zorunlulukların üstesinden gelmek için Nazzam (ö. 835) gibi bazı seçkin düşünürler çeşitli felsefi yollara başvurdular.

1. Hem doğa hem de eşyanın gizli özelliklerinin başlangıçta Allah tarafından yaratılması (Kümun)

2. Bu özelliklerin daha sonra doğal fiiller vasıtasıyla açığa çıkması (zuhur) görüşüyle âlemdeki her fiili dolaylı olarak Allah'a ve doğrudan ikinci derecede olan doğal öznelerle hamletmeye çalışır.

Tab teorisi: Nesnelerdeki kesin hareket prensibi demektir.

Acaba Mutezililer Tevhid görüşünün aklileştirilmesinde nereden etkilendiler?

Tevhid konusundaki görüşlerin aklileştirilmesinde Mutezile bilginlerin, Aristoteles'in, kendisine zat ve sıfatın, düşünce ve düşünce objesinin aynı olduğu saf fikir şeklindeki Tanrı anlayışı ile Plotinus'un, düşünce ve oluşu aşan ve sadece selbi olarak bilinen Tanrı görünüşünden etkilenmiş oldukları görülür. Ancak tuhaftır ki bu görüş, Arapça kaynaklarda Aristoteles ve Plotinus'tan daha önceki bir Yunan otoritesine, yani umumiyetle İslam müelliflerince Tanrı'da öz (zat) ve sıfatın birliği öğretisiyle bilinen Empedokles'e atfedilir.

İslam Meşşailiğini (Rasyonalizmini) Eleştiri Noktaları

1. Nedenler zincirinden vacibu'l-vücuda geçiş, istidlali değil bir "atlama"dır.

2. Filozofların, mümkün varlıklarda mahiyetin varlıktan ayrı olduğunu söylemeleri tutarlıdır. Allah'ta zat, mahiyet ve vücudun aynı olması onu bir terkipten ve bir sebebin eseri olmaktan kurtarır. Bu da başka bir problem çıkarır. Kelamcıların Allah'ta mahiyet ve vücut ayrıdır demeleri onu bir sebebin eseri durumuna sokmaktadır.

3. Filozofların Allah'ın ezeliliği ile âlem arasını, zaman ya da adem (yokluk) gibi kavramlarla açmamaları tutarlıdır. Ancak bu hüküm de yine bizi âlemin ezeliliği düşüncesine

götürmektedir. Böyle olunca âlemin ezeliliği, mantıki çıkarımla mümkün olmamaktadır.

4. Südur teorisinde, varlıkların ademden değil Allah'tan çıktığını söylemek, varlıkların Allah'ın bir parçası olduğunu iddia etmek değil mi?

DOĞU İSLAM FİLOZOFLARI

KİNDİ (ö. 866)

Kinde kabilesine mensuptur. Tam adı Ebu Yusuf Yakub b. İshak'tır. İlk Arap filozofu olarak ünlenmiştir.

Memun, Mutasım ve Vasikin himayelerine girdi. Felsefi ve kelami görüşlere şiddetle karşı çıkan Mütevekkil'in hilafete geçmesiyle durumu tehlikeye girdi. Uygarlık tarihçisi ve tabibdir.

Kelamda Mutezili idi.

Felsefe ile şeriat arasında bir köprü kurar.

İlk sistemli felsefe yazarı ve vahyolunan nasslara akli usuller tatbik etme fikrinin önemli savunucusudur.

Ona göre, ilahi bilgi olan vahy aklın üstündedir.

Yoktan (ex nihilo) yaratma, cesetlerin haşrı, mucizenin imkânı, peygambere gelen vahyin doğruluğu, âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve yok edildiğini savunur.

Kindi, âlem ve mucize gibi temel meselelerde Yeni-Platonculara ve Meşşailere karşı açık bir tavır almıştır.

Eserlerinden bazılarını analım:

1. *Mülhidlerin Delillerinin Reddi* (Peygamberlerin davalarını savunmak amacıyla kaleme alındı.)

2. *Felsefetu'l-Ülа* (Mutasıma sunu)

Kindi'ye göre felsefe, "İnsanın gücü nispetinde eşyanın hakikatlerini bilmektir.", "Her gerçeğin sebebi olan ilk Hakk'ın ilmidir."

Metafizik bilgi, Aristoteles'in dediği gibi, eşyanın sebeplerinin bilgisidir. Çünkü bir şeyin sebeplerini bildiğimiz ölçüde onunla ilgili bilgimiz daha yüksek ve tam olur. Bu sebepler dörttür: MADDİ, SURI (Formel), FAİL (Muharrik) FİNAL (Mütemmim)

Kindi, şu dört soruyu araştırır: Var mıdır? Nedir? Nasıldır? Niçin?

Mutlak BİR

"Yokluğu düşünülmeyen yahut varlığı için kendinden başka sebebi olmayan," Tanrı'dır.

Değişmez ve fesada uğramaz. Değişme ve bozulma aynı cinse ait comman contraries'ın vaki olmasından ileri gelir.

Kindi'ye göre âlem ister ex nihilo'dan isterse ezeli bir maddeden yaratılmış olsun, hem muhdes hem de sonludur.

Zaman hem başlangıcı hem de sonu itibariyle sonlu ve sınırlıdır.

Kindi'nin *Hududu'l-Eşya ve Rüsumuha* adlı eseri İslam'da fikir ve felsefi terminolojinin Müslümanlar arasında gelişmesi bakımından önemlidir.

Allah, Âlem ve Nefs

Âlem, Allah'ın yaratığıdır. Fakat O'nun bu fiildeki tesiri birçok vasıtanın aracılığı iledir. Kâinatta olan her şey diğerlerine sebep-netice bağı ile bağlıdır. Maddi âlem ile ilahi akıl arasında orta mertebede nefs bulunur ve felekler âlemi nefsden südur eder. İnsan nefsi fani olmayan basit bir cevherdir, akıl âleminden his âlemine inmiştir. Oluş ve Yokoluş (Kevn ve Fesad) âleminde sabit bir şey olmadığı için mutluluk da yoktur. Mutluluk, ezeli akıl âlemine dönmekle kazanılır.

Akıl Kuramı

Kindi, kendisinden sonra gelecek olan İslam filozoflarından çoğunun da küçük değişikliklerle benimseyeceği klasik bir akıl tasnifi yapar ve bunu dört çeşit olarak belirler.

1. Akl-ı Evvel: Daimi olarak fail, mevcut her şeyin aslı ve sebebi.

2. İnsan nefsinde KUVVE olarak bulunan akıl.

3. İnsan nefsinde BİLFİİL bulunan, meleke halindeki akıl.

4. FİİL halindeki akıl. Nefs onunla dış'ta yapmak istediğini yapar. Aklın kuvveden fiile geçişini ilk sebep sağlar.

Böylece asıl aklı biz Allah'tan telakki ederiz. Buna aklu'l-müstefad denir. Kadim felsefenin, bizim eşyaya ait bütün bilgimiz dışımızda bulunan bir kaynaktan gelir, şeklindeki görüşü, İslam felsefesinde aklu'l-müstefad şeklinde kabul edilir.

Kindi, *Kuran*'daki "Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler." 55/6 ayetini yorumlarken bu semavi cisimlerin (üstün varlıkların) hayal ve akıl sahibi olduklarını söyler, çünkü:

Âlemdeki oluş ve yokoluşun aykırı illetleri olarak bu semavi cisimler, Allah tarafından yoktan yaratılan bu tür canlı varlıklara, onlara uygun olan "canlı cisim sureti" verirler.

Yeryüzündeki varlıklarla karşılaştırıldıklarında bu semavi cisimler iki yönden üstündür: Onlar canlı ve ebedidirler. Onlara ait bu mesut durum, zıtlarının bulunmayışından ve dört unsurdan mürekkep olmayışlarındandır. Semavi cisimler büyümez ve koklama, tat alma ve dokunma güçlerine muhtaç değildirler. Fakat görme ve işitme gücünden mahrum değildirler.

Akıllı oldukları için bizden yukarıdadırlar.

Bizim varlığımızın yakın illetleri oldukları için Allah'ın takdirine uygun olarak semavi cisimler bizim akıllı varlığımızın da sebebidirler.

Nefs, düşünme, gadap ve şehvet güçlerine sahiptir. Canlı, büyümek için son ikisine ihtiyaç duyarken düşünme, onun kemaline katkıda bulunur. Çünkü semavi cisimlerde gadap ve şehvet yoktur.

Akıllı olan insan, kâinat ve yeryüzünün büyüklüğüyle kıyaslandığında varlığı bir hiç olur. Bu yüzden, insandan başka akla sahip semavi varlıkların da mevcudiyetine şahit oluruz. Şayet, akıllı bir varlık türü olarak yalnızca insanı ele alsaydık, kâinattaki yerinin ne kadar küçük olduğunu görmemiz kaçınılmaz olurdu. Bu ise, aklının akıllının aklı olmayana oranla hemen hiç denecek kadar az olduğunu ortaya çıkarırdı ki bu da Allah'ın hikmeti ve kudretini eksiltmek olurdu.

Hemen belirtmek gerekir ki Kindi'nin Allah ile yaratıklar arasında bir vasıta kabul etmesi, onun Hellenistik felsefeden etkilendiğini gösterir.

Kindi'nin en çok başvurduğu iki ispat metodu vardır: Müsellemat ve muhale irca. Bunlara Platon'un dikotomisi de eklenebilir.

Genel olarak felsefe öğretimi ve özet olarak da peripaten cism'e giriş olarak düşündüğü ve bugün elimizde bulunan protrepticus'u gibi felsefenin çetin yolunda yürümek isteyen ciddi ve samimi araştırmacıları uyarmak için kaleme aldığı önemli bir risalesinde Kindi, Aristoteles külliyatını son dönem Grek ve muhtemelen Atina tarzında tasnif etmiş, sonra gelen İslam filozofları genellikle bu tasnifi kabul etmişlerdir.

Kindi'nin Yunan Filozoflarından Ayrıldığı Noktalar

1. Âlemin Yaratılışı
2. Peygamberliğin Kabulü
3. Din-Akıl Birlikteliği
4. Allah'ın Varlığı ve Birliği

FARABİ (ö. 950)[136]

Ortaçağ Latince metinlerde ve eserlerde "Alfarabius" ya da "Avennasar" diye bilinen meşhur Türk filozofu Farabi'nin tam adı, Ebu Nasr b. Muhammed b. Tarkan b. Uzluk'tur. Farabi, İslam felsefesinin en güçlü filozoflarındandır. "İlk Muallim (öğretici)" Aristoteles'ten sonra, "İkinci Muallim" unvanıyla tanınmış; felsefe ve düşünce tarihinde bu unvanla anılmıştır. (1)

Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kindi (795-870) "İlk Arap Filozof" olarak adlandırılırken Farabi de ondan sonra, "İlk Türk Filozof" diye bilinmiştir. Farabi Maveraünnehr bölgesinde Farab ilinin Vesic köyünde yaklaşık 257/870 yılında dünyaya gelmiştir. (2) Yaklaşık olarak diyoruz, çünkü doğum tarihi genelde 259/870 olarak kabul edilmektedir. Ayrıca onun doğum tarihinin 258/871, 259/872, 260/873, 261/874 gibi farklı tarihler olduğunu söyleyenler de vardır. Doğum tarihi vefat tarihinden hareketle tespit edilmiştir. Ölüm tarihi ise kesin olarak bilinmektedir. O, 339/950 de Recep ayının bir cuma günü ölmüştür. Farabi öldüğünde seksen yaşlarında idi. (3)

Babasının bir Türk olduğu ve bir kumandan olarak görev yaptığı hususu neredeyse kesin bir bilgi olarak elimizdedir.

Farabi'nin soyu hakkında farklı görüşler de ileri sürülmüştür. İbn Ebi Usaybia, de Boer ve Henri Corbin Farabi'nin babasının İranlı bir komutan olduğunu, Cemil Saliba babasının Farisi, annesinin Türk olduğunu söyleyerek onun aslen Farisi olduğunu iddia eder. Mustafa Abdurrazık'a göre ise, Farabi'nin doğum yeri olan Vesic'in, o dönemlerin coğrafi sınırları kesin olarak tespit edilemediği, hangi ülkenin toprakları içinde ve kimlerin hâkimiyetinde olduğu bilinemediği için, bu ihtilafların ortaya çıktığını ve bundan dolayı nesebinin kesin olarak tespit edilemeyeceğini ifade etmiştir. Onun

Arap olduğunu söyleyen batılı araştırmacıların varlığına da şahit olmaktayız. Esasen hepsinin tek dayanağı, eserlerini Arapça yazmış olmasıdır. İbrahim Hakkı Aydın'ın da dediği gibi İslam âleminde ilim dili genelde Arapça olduğu için bu tür yanlış nesep tespitleri yalnız Farabi için değil, Arap olmayan pek çok âlim ve filozof için de ortaya konulmuştur. Oysa biz biliyoruz ki, batıda ilim dili 16-17. yüzyıla kadar hatta daha yakın dönemlere kadar Latince, doğuda da Arapça ve Farsça idi. Bir İngiliz olan Newton, Hollandalı olan Spinoza, Alman olan Leibniz eserlerini Latince yazmış ama kimse çıkıp da bunlardan birini ya da birkaçını Latin olarak görmemiştir. Farabi gibi Orta Asyalı Müslüman bir Türk'ün de eserlerini Arapça ya da Farsça yazması onu Türk olmaktan çıkarmaz. Hatta bu yanlış kanaate dayanarak bazıları "İslam felsefesi" yerine "Arap felsefesi" bile demiştir. (4)

Farabi'nin Türk olduğu yönündeki kanıtlar, bu iddialardan çok daha sağlamdır. Zaten en tercih edilen görüş de onun Türk olduğu şeklindedir. İsmindeki Tarhan ya da Tarkan ifadesi ile onun Türklere ait külah ve abayı sürekli giymesi Türklüğüne yeterli kanıtlardandır. (5) Farabi'nin milliyeti üzerinde durmak ve onun Türk olduğu hakikatini vurgulamak, bir filozofun düşünce sisteminin köklerini ve fikirlerinin kültürel temellerini iyi ve isabetli kavramak bakımından fevkalade önemlidir.

Eğitimi

Filozofumuz ilköğrenimine doğduğu yer olan Vesic'te başlamıştır. Suriye'ye yerleşmeden önce Horasan'da okumuş, bir süre Merv'de tahsil görmüş sonra da Bağdat'ta eğitimine devam etmiştir. Farabi, Şam'da da tahsil görmüş, gündüzleri bahçıvanlık yapmış, geceleri de kendini felsefe okumaya vermiştir. Bağdat'ta Aristoteles mantığının üstadı olarak bilinen

Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan (320/932 ve 330/942 tarihleri arasında) Mantık dersleri almıştır. Akabinde Horasan'a giderek Hıristiyan bilgin Yuhanna b. Haylan'la tanışmış ve aldığı dersleri sayesinde Mantık ve Felsefe hakkındaki bilgi birikimini ve eğitimini ilerletmiştir. Tekrar Bağdat'a dönen Farabi, Aristoteles ve Eflatun'un (Platon) kitaplarını incelemiş ve çeşitli eserler yazmıştır. Mısır'a da giden filozofumuz, bir müddet orada kalmış, oradan tekrar Haleb'e dönmüştür, Şam ve Halep bölgesinin sultanı olan Seyfüddevle'nin himayesine, iltifat ve iyiliklerine layık görülmüş, kendisine tahsis edilen günlük dört dirhemle yetinerek zahidane bir yaşam sürmüş ve seksen yaşındayken (339/950) yılında vefat etmiştir. Seyfuddevle'nin yakın ilgi ve ihsanına sahip olması ona, meşhur şair el-Mütenebbi'nin şiirlerinde ölümsüzleşen bu Hamdani sultanının sarayının üyeliği imkânını beraberinde getirmiştir. (6) Farabi'nin cenaze namazını bizzat Seyfüddevle'nin kıldırdığı söylenir. (7)

Bibliyografik ve biyo-bibliyografik eserlere bakıldığında bu aktardığımız bilgiler dışında, esasen Farabi hakkında çok geniş malumata rastlayamıyoruz. Elimizdeki bilginin çoğunu biyografi yazarı İbn Nedim'in (ö. 380/990) el-Fihrist'ine borçluyuz.

Farabi bugün Ortadoğu denilen bölgedeki hemen tüm ülkeleri gezip meşhur bilgin, filozof ve mantıkçılardan ders almış ve "İkinci Muallim" olarak tanınmıştır. Gezip tahsil gördüğü şehirler arasında özellikle Bağdat'ın önemi çok büyüktür. Bunun ilk nedeni, tahsil hayatının büyük bölümünü bu şehirde geçirmiş olmasıdır ve en önemli olan diğer neden de, Farabi'nin Bağdat Ekolü'ne mensup bulunmasıdır. Bağdat Okulu'nun Farabi üzerinde derin bir etkisi vardır. (8) Copleston'un yerinde tasnifiyle Bağdat Okulu, dolayısıyla Farabi Doğu İslam Felsefesi bloğuna aittir.

Daha çok felsefe alanıyla ilgilenmiş ve filozof olarak isim yapmış olmasına rağmen Farabi, doğal olarak felsefenin doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili bulunduğu öteki alanlarda da neredeyse söz sahibi olacak kadar kendini yetiştirmiştir. Matematik ve tıp bunlardan sadece ikisidir. Her ne kadar tıbbi alanda pratik yapmamış olsa da tıp bilgisi etraflı ve derindir. Musiki tahsili hem pratik hem de teorik bakımdan Farabi'nin gerçek üstat sayıldığı bir bilim dalıdır. (9) Daha doğrusu Farabi felsefe, matematik, musiki, mantık, kimya ve tıp eğitimi görmüştür. (10) Türk musikisinde meşhur ud enstrümanının mucidi Farabi'dir. Kendisi aynı zamanda mükemmel bir udidir. (11)

İbn Ebi Usaybia'nın kaydettiğine göre, üzerinde Farabi'nin elyazısıyla şu ibarenin yer aldığı Aristoteles'in *Kitabu'n-Nefs*'ine rastlanmıştır: "Bu kitabı yüz defa okudum." Başka bir rivayete göre, "Aristoteles'in *es-Semau't-Tabii* adlı kitabını kırk kere okudum. Kendimi onu yeniden okumaya muhtaç görüyorum" ifadesine yer verilmiştir. Farabi'ye atfen şöyle söylenir: Ona, "Bu alanda insanların en bilgini sen misin yoksa Aristoteles mi?" diye sormuşlar. Farabi, "Eğer Aristoteles döneminde yaşasaydım, öğrencilerinin en büyüğü ben olurdum," karşılığını vermiştir. (12)

Farabi'nin eğitim hayatı doğduğu kasaba olan Vesic'te, çok küçük yaşlarında başlamaktadır. İlk hocası Vesic'teki mahalle mescidinin imamıdır. Tahsil hayatını devam ettirebilmek için Farab'a gitmiş, burada Arapça öğrenmiştir. Hocalarının teşvikiyle Buhara'ya gidip orada tasavvuf ilmiyle meşgul olmuş, 310/922 yılında Bağdat'a gelmiştir. 50 yaşlarında gittiği Bağdat, özlemini duyduğu ilim ve felsefe öğretiminin merkezi sayılıyordu. Dini ilimlerden felsefi ilimlere yönelmesi, erken yaşlarında Eflatun ve Aristoteles'in eserlerine olan hayranlığı ile açıklanabilir. Farabi'nin ilmi ve felsefi yetkinli-

ğini kanıtladığı, bir filozof olarak ün saldığı dönem Bağdat'a gelişiyle birlikte başlamaktadır. Farabi, başta Türkçe olmak üzere Farsça ve Arapça da biliyordu.

Copleston'a göre Farabi, mensubu olduğu Bağdat Okulu kanalıyla İslam kültür dünyasının Aristoteles'in mantığıyla tanışmasını sağlamış, felsefe ve teolojiyi birbirinden ayırmayı mümkün kılacak tasnifler yaparak felsefenin İslam düşüncesi tarihinde kendi başına bir disiplin olmasına önemli katkıda bulunmuştur. Copleston'un felsefe-teoloji ayırımı konusundaki bu görüşleri temelden tartışmaya açıktır. Farabi'nin felsefe sistemi tümüyle İslam teolojisinden beslenmiştir. İslam literatüründeki adı kelam olan teoloji, Farabi'nin felsefesinde sadece yöntem bakımından felsefeden ayrı tutulmuştur. İkisi arasındaki ayırım, yapısal olmaktan çok yöntemseldir. Farabi felsefe ile teolojiyi ayırdı demek, yöntemleri bakımından sınırlarını belirledi demekse, isabetli bir görüş olur. Aksi halde, ilkçağ Yunan felsefesi hariç tutulacak olursa konusu, kalkış noktası ve vardığı sonuçlar bakımından hiçbir felsefe sistemi teolojiden uzak, teolojisiz bir felsefe değildir. Özellikle İslam teolojisi, Farabi'nin bütün felsefe eserlerinde en önemli konuların kaynağı olarak temel alınmıştır. Dahası o, din ile felsefeyi uzlaştırma gayesiyle Eflatun ile Aristoteles'in felsefesini karşılaştırarak ortak felsefi düşünceye sahip olduklarını kanıtlamaya çalışmıştır.

Bağdat Okulu, Arap dünyasında İskenderiye'nin felsefi ve tıbbi geleneğinin önde gelen mirasçısı olduğu için Farabi'nin bu okulla bağlantısı İslam dünyasını Grek felsefesiyle temasa geçiren ilk hat olmuştur. İbn Ebi Usaybia'nın naklettiğine bakılırsa Farabi, gramerci İbn Serrac'a Mantık öğretmiş; bunun karşılığında ondan Arap grameri dersi almıştır. (13)

İlk ilgi alanı Şeriat'le Eflatun'un ve Aristoteles'in çelişkilerinde ifade edildiğini gördüğü felsefeyi uzlaştırmak-

tı. Konuyu, *Kitabu'l-Cem' beyne Ra'yayi'l-Hakimeyn Eflatun ve Aristu* (İki Bilge-Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Arasının Bulunması) adını verdiği kitabında ele aldı ve kendi uzlaştırma nazariyesini tüm İskenderiye ve Hıristiyan geleneklerinin yaptığı gibi Aristoteles'in çalışması olarak yanlış ele aldığı, Eflatun'un çalışması olan Teoloji'den çıkardı. Farabi, maddelerle ilgilenen öğrenmenin iki dalının da (Doğal Yasalar ve Ahlaki Yasalar) aynı kaynaktan, Allah'tan çıktığına kanaat getirdi. Her ikisinin de tek ve aynı hakikatin kısımları olması gerektiğini, bununla birlikte değerlendirme şekillerinin değişik olabileceğini iddia etti. Şeriat ve felsefenin üzerinde çalıştıkları malzemede olduğu kadar gaye ve hedefte de bir oldukları sonucuna vardı, çünkü her ikisi de ilgilerini aynı hakikat yani Allah'ın yarattıkları ve düzeni üzerinde toplanırlar. (14) Din ile felsefeyi aynı hakikatin farklı yöntemlerle açımlanmaları olarak gören Farabi, eserlerinden bir kısmını bu tartışmaya ayırmıştır. Çağdaş araştırıcılardan George Makdisi Farabi'yi "amatör bir hümanist" olarak görür. (15) Bu adlandırmada başı çeken sebeplerden ilki kuşkusuz onun dini hakikatle felsefi hakikati bir ve aynı şeyler olarak görmesidir. Bundan daha geçerli bir neden de, Farabi'nin musiki, edebiyat, gramer ve dil gibi, bugün de temel çalışma ve tartışma alanları olarak varlığını sürdüren konularda tahsil görmesi; hatta birtakım eserler kaleme almış olmasıdır. Başta din olmak üzere tıp, musiki, dil, gramer, edebiyat, matematik ve kimyayı felsefe ile ilişkilendiren Farabi, insanı merkeze alan hümanist bir felsefi görüş ortaya koymuştur. Başka bir deyişle o, insana ve tabiata ilişkin her türlü varlık, bilgi ve sanatı, felsefenin bütünleştirici, sistemleştirici ve kapsayıcı formu içinde yine insana dönecek şekilde düzenleyip insanlaştırmıştır. Farabi, kendisinden önceki klasik İslam düşüncesinden farklı olarak, Tanrı'dan insana

(ya da dinden düşünceye) değil, insandan Tanrı'ya (ya da felsefeden düşünceden dine) doğru seyir izleyen bir sistem kurmuştur denilebilir. İşte bu felsefe, hümanist bir felsefedir ve bizce Farabi, "amatör" değil, "usta" bir hümanist olmayı hak etmektedir.

Farabi'nin hayatı hakkında daha sonraki biyografi yazarlarınca kaydedilen bir yığın hikâyecik varsa da bunların tarihsel doğruluğu kuşku götürmektedir. (16)

Zaman zaman özgün, bazen de eklektik görüşleriyle fakat esas Aristoteles mantığı üzerine şerhleri ve bağımsız araştırmalarıyla Grek mantık ve felsefesini kendi kültürüne başarıyla dönüştürmüş olan filozofumuz İslam felsefesini felsefenin tüm problemlerine eğilerek müstakil ve kendine özgü sistemli bir disiplin haline getirmiştir. Südur (taşma, türüm/emanation) teorisinin sistemleştirilmesi de Farabi'nin felsefesi sayesindedir. Psikoloji ve bilgi teorisinde olduğu kadar, metafiziğinde de Aristoteles'ten etkilenmiş, ancak bir yandan da Eflatun'un "Devlet ve Yasaları"na dayanan siyaset felsefesini çağdaş politik duruma büyük bir maharetle uygulayarak seçkinleşmiştir. Bununla birlikte, onun felsefe açısından asıl büyük başarısı veya önemi, İslam kültüründe felsefeyi en yüksek zirveye taşımış olması ve felsefe ile İslam teolojisini yöntem olarak birbirinden ayırmış olmasıdır. (17)

Farabi'ye göre mantık, saf felsefe için bir başlangıç ve hazırlıktır. Felsefe, fizik ve metafizik olarak iki kısma ayrılır. Fizik özel bilimleri (psikolojinin ilgi alanı içine giren bilgi teorisini de içeren psikolojiyi) kapsar. Metafizik fizik felsefesi ve teorik felsefeden oluşur. Metafizik etik ile ahlakı da içine alır. (18)

Yuhanna b. Haylan ve Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan aldığı mantık dersleri sayesinde, mantığın temel kavramlarını, analoji ilkelerini ve dili kullanma sanatını iyice öğrenmiş;

telif çalışmalarıyla bu alandaki yetkinliğini kanıtlamıştır. *Ihsau'l-Ulum* (İlimlerin Sayımı), Farabi'nin kendisinden önce hiçbir filozofun kaleme almadığı türden bir eserdir. İlimlerin Sayımı, adından da anlaşılabileceği gibi, ilimleri sınıflandırmakta; tanımlarını, gaye ve hedeflerini ortaya koymaktadır. *Ağradu Eflatun ve Aristutalis* adlı eserinde Farabi, felsefe sanatındaki ustalığını, hikmete olan vukufiyetini sergilemektedir. Önce Eflatun'un felsefesini, daha sonra da Aristoteles'in felsefesini ve özellikle de onun mantığını ele almaktadır. (19)

Farabi, mantık ile epistemoloji arasında ilişki kurarken de Aristoteles'ten etkilenmiştir. Mantığına Porphyrius'un (Forfiryus) Isaguji'sini ve Aristoteles'in Teolojisi'ni bilgilerine ekledi. Farabi Şeriat'in rasyonelliğini tasavvufun sezgiselliğiyle, işrakla birleştirdi. Eflatun'un kozmolojisi bu görüşü destekledi. Vahyi getiren meleğin aynı zamanda filozoflara formları veren aktif bilgi (logos) olduğunu ileri sürdü. Ona göre peygamberlik ve felsefe tek aynı idi. Farklılık, idraki kuvvetli olan bu kişilere verilen şeyin içeriğinde değil, bu kişilerin peygamber ya da filozof oluşlarındaydı. Farabi metafizik alanında sistemini bütün oluşların zorunlu temeli olarak Allah üzerine kurdu ve gnostik (irfani) mirasta İslam'ın bu temel önermesinin tasdikini buldu. Gerçekliği zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye bölerek kendi başına zorunlu, kendi başına nedene bağlı varlığı bir başka şeye bağlı ve henüz zorunlu olmayan tarzında gruplandırdı. Tanrı'yı birinciyle, yaratılışı ikinciyle ve gelecekte yaratılacaklarla insanın fiillerini üçüncüyle eşleştirdi. Kendisinden önceki Kindi gibi Farabi de Tanrı'yı vücut, kıdem, hayat, ilim, yaratmak, gibi vasıflarla zorunlu bir olarak tanımladı. Merhum I. Raci el-Faruki de günümüzde hep tekrarlanan ciddi bir yanlışı burada dile getirmekte, başta Farabi olmak üzere filozofların Tanrı'yı cüz'iyatı bilememekle suçladıklarını, bu nedenle

Gazali'nin tekfirini hak ettiklerini vurgulamaktadır. Hemen her kesimden okurun yakından bildiği bu temel yanlışın, temel bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ve bunun neden böyle olduğunu açıklamadan önce, Faruki'den nakille hatırlamakta yarar vardır. Faruki, Farabi'ye atfen şöyle diyor: Ona göre Tanrı, Eflatun'un sistemindeki gibi tek tek ve belirli şeyleri (cüz'iyatı) değil, genel şeyleri (külliyatı) bilir. Böylelikle Gazali'nin filozoflara karşı getirdiği itham bu şekilde doğrulanmış oluyordu. Çünkü görüşlerinin, evrende Tanrı'nın bilgisi, izni ve iradesi dışında zerre miktarı bir şey olmayacağı İslami anlayışla bir ilgisi yoktu. Filozofun Tanrı'sı gerçek bir "Deus Otiosus" idi. Bu aynı zamanda filozoflara Tanrı'dan çıkan bir dizi aklın (logoi) formların ve böylece yaratılışın dinamik kaynağı olan Faal Akıl'da sona erdiklerini iddia etmelerine de imkân vermedi. Böyle bir iddia onları politeizmin küfrüne götürürdü. (20)

Gazali başta Farabi olmak üzere İbn Sina ve diğer bazı İslam filozoflarını yirmi hususta eleştirmiş, özellikle üç noktada onları kâfirlikle suçlamıştır. Bunlardan biri hiç kuşkusuz onları, "Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği" iddiasını öne sürmekle suçlamış olmasıdır. İslam düşünce tarihi boyunca hep Gazali'nin isabet ettiği (yani Farabi ve İbn Sina'nın kâfirliğini haklı olarak tayin ettiği) öne sürülmüş; Gazali'nin haklılığı, filozofların haksızlığı vurgulanmıştır ve halen de aynı iddianın peşinden gidilmektedir. Oysa tam tersine, Gazali filozofları yanlış anlamış ya da hiç anlamamıştır. "Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği" diye nitelendirilen durumun ve anlatılmak istenilen gayenin yanlış anlaşılması bir kenara, bu ifadenin kendisi kasten bir saptırma eseridir. Farabi bir kere, "Tanrı'nın bilemeyeceği"nden değil, "bilmekle uğraşmaya ihtiyacı olmadığından" söz etmektedir. Yani Tanrı, tikelleri bilmek ihtiyacında değildir ve O'nun bilmesi ve bilgisi, bizim bilmemiz ve

bilgimizden çok farklıdır. O her şeyi külli/tümel olarak bilir. Enini-sonunu, evvelini-ahirini, başlangıcını-bitişini önceden; toptan ve eksiksiz bilir. Bu biliş komple bir bilişin egemenliğini ifade eder. Oysa bizim tikelleri bilmemiz O'nun bu külli bilişiyle hiç karşılaştırılamaz. Çünkü biz insanlar, herhangi bir olayı, şeyi ya da genel olarak adlandıracaksak bir objeyi ancak ve sadece "tikel" koşulları içinde bilebilir ve kavrayabiliriz. Bilmeye çalıştığımız bir şeyin önünü bilsek, sonunu bilemeyebiliriz. Tümel olarak bilemeyeceğimiz için bizim bilmemiz tikel niteliklidir. Şeyleri külli olarak kavrayamayacağımız için tikel surette biliriz. O halde bizim tikel bilgimiz parçalı, değişken, zaman zaman aldatıcı, gerçek olmayabilen ve yanıltıcıdır. Oysa Tanrı'nın bilgisi tümeldir ve O'nun bu bilgisinde ne bir değişme ne de bir yanılma söz konusudur. İşte Gazali'nin yanlış ve haksız yere yönelttiği suçlamanın temelsizliği kısaca böyle anlaşılmalıdır.

Farabi kendi senkretik felsefesini İslam akidesiyle uzlaştırmayı amaçlamıştır. O, bir de ruh temizliğine çok önem vermiş ve felsefi düşüncesinin temeline bunu yerleştirmiştir. Başka bir ifadeyle Farabi, İslam felsefesi tarihinde "rasyonel mistisizm"in ya da "akılcı tasavvuf"un kurucusu olma unvanını hak etmektedir. Doğal ve manevi bilimlerde araştırmalar yapılırken sonuçlara matematik ve mantık yoluyla varılmasını önerirdi. Felsefe bütün varlıkların bilimi olduğu için varlığa ulaşan Tanrı'ya benzemiş olur. Kindi de felsefeye "elden geldiğince Tanrı'ya benzemek" anlamını yüklerken İslam mistiklerinin de tasavvufu "Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak" diye tanımlamaları bir rastlantı değildir. Farabi'ye göre "burhan", gerçeği bulmak için bir yol olmaktan ibaret değil, bizzat gerçeğin kendisidir. Bu düşünce XII. yüzyıla kadar süren İslam düşünce geleneğinde mantık-varoluş bütünlüğünü ortaya koymaktadır. (21)

Farabi'nin fizik ve metafizik alanındaki felsefesi, tek bir amaca varıp bir bütün oluşturan üç bölümde incelenebilir: Ulûhiyet (ilahlık/ilahilik), Akıl ve Peygamberlik Teorileri. Bunların amacı Aristoteles felsefesini İslam akaidi ile uzlaştırmaktır. Bu düşünüş tarzı da Farabi'nin buluşudur. Kendinden sonra gelenler aynı düşünceyi sürdürmekle yetinmişlerdir.

Farabi bilimleri sınıflandırırken kuşkusuz Aristoteles'i izlemiştir. Aristoteles'in tasnifinde bilimler, 1. Teorik felsefe (bilgi ve gerçekleri anlamak, matematik, doğa bilimleri ve ilahiyat), 2. Pratik felsefe (iyiyi yakalamak, ahlak, ev yönetimi ve siyaset), 3. Şiir, edebiyat, sanat, estetik ve diyalektik, Farabi'de bütün olarak ikiye ayrılır. Matematik ve doğal bilimlerle ilahiyat teorik bilimlerin içine girmektedir. Farabi bunlara dil ve mantığı da ekler. Dil ona göre sözlere delaletleri bakımından kelimelerin, mantık kelimelerin kendilerine delalet etmeleri bakımından sözlerin bilgisidir. Bunlar bütün bilimlerin ve bilimlerin kişiden kişiye geçişinin zorunlu araçlarıdır. Bu nedenle dil ve mantık tüm bilimlerin başına konmuştur. Sonuç olarak, Farabi'nin Aristoteles'i izleyerek yaptığı bilim tasnifi, doğuda İbn Sina'dan başlayarak yapılmış olan ansiklopedi mahiyetindeki tüm eserlerde etkisini göstermiştir, denilebilir. (22)

Hatırı sayılır bütün müellifler Farabi'ye özellikle döneminin önde gelen mantıkçısı ve Aristoteles'in yorumcusu olarak en yüksek övgü payesini layık görmekte birleşmektedirler. Farabi, Yuhanna b. Haylan'dan mantık dersleri aldıktan sonra, kısa süre içinde bütün Müslüman çağdaşlarını geride bıraktı ve Kindi'nin mantıkta bıraktığı eksiklikleri tamamladı.

Farabi, birbiriyle uzlaştırılması mümkün görülen çeşitli sistemlerden bir sentez yaptığı için eklektik (seçmeci ve

uzlaştırıcı), bir metot izlemiştir. Aristoteles mantığına dayanan akılcı bir metafizik sistem kurmuştur. Metodu sonuçlamaya (istintac) dayanır. Akıl ve akıl yürütme (istidlal) yolunu tutar. Ancak tümüyle rasyonalist değildir. Matematik sonuçlamadan yola çıkarak Pythagoras ve Blaise Pascal gibi mistisizme ulaşır. Böylece başlangıçta akılcı ve mantıkçı olan Farabi, daha sonraları sistem olarak değil de bir ruh hali olarak değerlendirdiği mistik bir yöntemi benimsemiştir. Onun mistisizmi felsefi bir sistem çerçevesi içinde değildir. Farabi bütün maddi olayları manevi ve ruhi prensiplere irca ederek uzlaştırıcı bir doktrini (eclectisme spiritualisme) kurmaya çalışmıştır. (23)

Farabi felsefede otorite olduğu gibi tıp, matematik, musiki ve şiir ile de ilgilenmiştir. Tıp alanında *Risale fi't-Tıp* adlı eseri varsa da fiili olarak hekimlik yapmamıştır. Musiki sahasında durum farklıdır. Hem musiki hakkında eserler vermiş hem de bizzat musikişinaslık yapmıştır.

Farabi'nin musiki alanındaki en önemli çalışmalarından *Kitabu'l-Musiki'l-Kebir*, *Kitabun fi'l-Musiki* ve *el-Medhal fi'l-Musiki* özellikle önemlidir. İlk eseri, daha 1930'larda üç ayrı batı diline çevrilmiş bulunmaktadır. (24)

Farabi'nin kişilik yapısı diğer birçok filozof ve deha gibi, toplumsal yaşama yabancı ve kendi halinde bir görüntü çizmektedir. O sakin, yalnız ve kendi köşesine çekilip yaşamaktan hoşlanan bir düşünürdü. Genelde hayatını, doğa ile baş başa geçirmek isteyen her düşünür gibi Farabi de dünyada çalışmaları ve öğrencilerinden başka arkadaş ve çevre edinmemiştir. Kendi fikirlerinin yüksek düzeyi ile halkın anlama düzeyi arasında uçurumlar olduğundan, sosyal çevre ile pek ilgilenmemiştir. Denginin olmaması ve konuşup anlaşabileceği kültürlü ve aydın kesimin azlığı onu kendi çalışmalarıyla baş başa kalmaya sevk etmiştir. Böyle bir ruh hali içinde olan

Farabi, felsefenin yanında şiirle de ilgilenmiş, yalnızlığını, Allah ile arasında şiirlerle köprü kurarak giderme yoluna gitmiştir. Özlü ve zahitçe yalvarış ve dualarıyla ilahi varlıktan yardım istemekte ve kendinden sonra gelenlere bazı mesajlar vermiştir. Kendini yalnızlığa iten nedenleri şu mısralarla dile getirmektedir. (25)

"Gördüm ki zaman dengesiz, sohbet faydasız,
Her başkanda bezginlik, her başta bir sızı var.
Girip kendi evime, en iyisi şu dedim;
Şeref ve izzetimi korumakla yetindim". (26)

Dünyevi yaşamın geçiciliği ve aldatıcılığını anlatarak ulvi âleme ve sofiyane yaşayışa meftun olduğunu şu şiirinde dile getiriyor:

"Ey arkadaş! Asılsız şeylerin mekânını bırak,
Hakikatler ülkesinde olmaya bak
Ne ebedi bir yerdir bizim için bu dünya,
Ne de insan sıkışıp kalmalıdır buraya
Ne acele acele çöküp kalkan küre üzerine;
Düşüvermiş çizgilerden başka neyiz
Küçüğün küçüğü bir söz yüzünden,
Öteki beriki ile kavga ederiz neden?
Bize göklerin ötesi yaraşır iken,
Bu merkezde sıkışıp kalmak neden?" (27)

Başka bir şiirinde Farabi, iç âleminin derinliklerinde, isteklerinin engin âleminde gezinirken, ulvi arzuların olayların cereyanını düşünüp her şeyi var eden, her şeyin sahibi ve sebebi olan yüce Allah'a yönelerek şöyle der:

"Ey bütün her şeyin sahibi Hak!
Her şeyin kendi feyzinden fışkırdığı kaynak!
Ortasında nemli toprak ile denizlerden,
Bir de merkezi bulunan gök tabakalarının sahibi.
Sana yalvarıyorum, bir günahkâr olarak, imdat umarak,

Bu kusurlunun bu günahlarını, hatasını affet!
Ey şu bütünün sahibi, idarecisi, kendi feyzinle;
Unsurları benim de unsurum olan şu doğanın kirinden beni temizle." (28)

Eserleri

Farabi izlediği eklektik metodun doğal bir sonucu olarak döneminin her bilim dalı ile uğraşmış, hem sistematik hem de ansiklopedik bir düşünürdür. *İhsau'l-Ulum* adlı eserinde ilimleri beş grup altında toplar ve onları geniş bir şekilde açıklar. IX. yüzyıla kadar süren mantık çalışmaları X. yüzyılda Farabi ile en yüksek zirveye ulaşır. Mantığın bazı bölümlerinde Aristoteles'ten ayrılarak en büyük mantıkçı unvanını almıştır. Bibliyografik kaynaklardan anlaşılacağı üzere Farabi, mantık konusunda çok sayıda eser vermiştir. O, Aristoteles'in *Organon* adı altında toplanan mantık kitaplarını küçük muhtasarlar halinde kısaltmak suretiyle toplu olarak ele almış olduğu gibi, onları ayrı ayrı söz konusu da ederek orta muhtasarlar halinde daha geniş özetler yapmıştır ve nihayet, ciltler tutacak surette, onları büyük şerhler veya büyük muhtasarlar halinde, birer birer genişletmiştir. Bu arada o, mantıkta ihtiyaç duyulan konularda, küçük risaleler halinde eserler vermekten de geri durmamıştır. (29)

Ortaçağ biyografi yazarlarının eserleri hakkında naklettikleri bilgilere bakılırsa Farabi'nin felsefi üretkenliği oldukça göz doldurmaktadır. Ona nispet edilen felsefi eser sayısı yüzü bulmaktadır. Bununla birlikte, elimize ancak bir kısmı ulaşabilmiştir. Bu eserlerden birçoğu, son zamanlarda modern baskılarla gün yüzüne çıkmış ve yeniden gözden geçirilerek yayımlanmıştır. Farabi'nin eserlerinin büyük bir kısmı mantığa ve dil felsefesine dayanmıştır. Gerçekten Farabi'nin mantıksal kavrayış kıvraklığı İbn Haldun (732/1332-808/1406)

gibi ortaçağ biyograf ve filozofları tarafından sitayişle anılmış, ün ve şöhretini yaygınlaştırmıştır. (30)

Farabi devrinin neredeyse tüm bilimlerinde çok sayıda kitap ve makale yazmıştır. Genel olarak sınıflandıracak olursak onun eserleri, Aristoteles mantığı ve Yunan felsefesini Arapçaya aktaran, açıklayan ve yorumlayan makale ve kitaplarla, özellikle mantık, metafizik ve siyaset felsefesi alanında kendi görüşlerini içeren eserler olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci türden eserleri arasında Türkçe çevirisiyle *İkinci Analitikler Üzerine Şerh, Birinci Analitikler Üzerine Şerh, İsagoji Şerhi, Topika Üzerine Şerh, Sophistika Üzerine Şerh, Kategoriler Üzerine Şerh, Zorunlu ve Vucudi Mukaddimeler Üzerine Bir Risale* ve *Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Tasımlara Dair* adlı eserler bulunmaktadır.

Farabi'nin fizik, metafizik, siyaset ve mantığa katkıları ona İslam filozofları arasında kuşkusuz üstün bir yer sağlar. Özel olarak ilk felsefe tarihçilerinden biri tarafından Platon ve Aristoteles felsefesinin ustaca yorumu sebebiyle övülür. Bu iki eser, *İlimlerin Sayımı* ile birlikte Arapçadaki Aristotelesçilik ve Platonculuğa genel giriş mahiyetindeki eserlerin en kapsamlısı ve nitelik bakımından dönemin en üstün eserleridir. (31)

Bu üç eserden ilkinde Platon felsefesi, bölümleri ve bu bölümlerin tertibinde Farabi, Platon külliyatına dair geniş bilgisini sergiler ve bu külliyatla ilgili onuncu yüzyılda Müslümanların bilgi derecesine ışık tutar. Bu kitapta Farabi yalnızca bütün diyalogların ismini zikretmekle kalmaz, bunun yanında Platon'un risalelerini de anar ve onların konularıyla ilgili kısa açıklamalar yapar. Onun bu malzeme hakkındaki bilgisinin derecesi en iyi şekilde Platon'un büyük eserlerinden biri, bugün hâlâ mevcut bulunan *Kanunlar*'ının

özetinde kendini gösterir; bu eser, onun "büyük (hakim), İlahi Platon'un ahlak ve siyaset felsefesine duyduğu sevginin ve derin anlayışın apaçık tanığıdır.

Aristoteles felsefesi adını alan ikinci eser, insan mutluluğunun mahiyeti ve "ilmi bilgi"nin, insanın peşinden koşması gereken iyi hayatın nasıl bir zorunlu parçası olduğunun tartışılması ile başlar.

Kitabu's-Sema, *el-Asaru'l-Ulviyye*, *Kitabu'l-Meadin*, *Kitabu'n-Nebat*, *Kitabu'n-Nefs*, *Kitabu's-Sıhha ve'l-Maraz*, *Kitabu'l-Hayat ve'l-Mevt*, *Kitabu'l-Hiss ve'l-Mahsus* ve *Kitabu Hareketi'l-Hayavan* adlı eserleri de fizik ve kozmolojiyle ilgili birinci türden eserler arasında yer almaktadır.

Metafizikte Aristoteles'e, pratik felsefede Platon'a dayanmakla birlikte her iki filozofun görüşlerini daha genel bir açıdan ele alan kitapları vardır. *Telhisu Nevamisi Eflatun* (Eflatun Kanunlarının Özeti), *Felsefetu Eflatun* (Eflatun Felsefesi) ve *el-Cem' Beyne Ra'yayi'l-Hakimeyn* (İki Filozofun Görüşlerinin Bağdaştırılması) bu türden eserlerdir. (32)

Ihsau'l-Ulum (İlimlerin Sayımı), *Kitabu'l-Cedel* (Diyalektik), *Kitabu'l-Burhan* (İspata Dair Kitap), *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye* (İnsan Davranışı Üzerine Kitap), *Tahsilu's-Saade* (Mutluluğun Kazanılması), *el-Medinetü'l-Fazıla* (Erdemli Şehir), *Fususu'l-Medeni* (Siyaset Felsefesi) ve *Kitabu'l-Huruf* (Harfler Kitabı-Dil Felsefesi) adlı eserleri ise Farabi'nin kendine ait özgün görüşlerinin bir araya getirildiği kitaplardır. Farabi'nin eserleri kısmını tamamladıktan sonra bu ve başka eserlerinden bazılarının içeriklerinden söz edeceğiz.

El-Cem Beyne Rayeyi'l-Hakimeyn: Farabi bu eserinde Platon ve öğrencisi Aristoteles'in felsefesini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Her iki filozofun kısa biyografileri yanında felsefe sistemlerini kısa ama genel çizgileriyle anlatır. Platon'un akledilir âlemi, Mağara Benzetmesi, İdeler Âlemi, İnsani Nefs

ve Varlık görüşlerinden söz eden Farabi, Platon'un Tanrı'yı en yüce varlık mertebesinde gördüğünü ve O'nun varlığını hareket ve kozmos vasıtasıyla kanıtladığını söyler. Ahlak, siyaset, erdem ve devlet şekilleri başlıklarıyla da Farabi, kendi anladığı bir Platon profili çizer.

Aristoteles'in felsefesi, hayatından başlanarak Hareket, Heyula ve Suret, Nefs, İlk Muharrik, Ahlak, Siyaset başlıkları altında işlenir. Yeni-Platonculuk, Plotinus hakkında bilgi verilerek açıklanır.

İhsau'l-Ulum: Farabi'nin Türkçemizde *İlimlerin Sayımı* diye bilinen bu eseri, ilimler ve onların kategorileri üzerine yazılmış bir eseridir. Farabi bu eseri pratik bir gayeyle kaleme aldığını söylemektedir: "Bu kitabı, meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunlardan her birinin içinde bulunan bütünleri, bölümleri, onların bölümlerini ve bölümlerinin her birinde bulunan bütünleri tarif etmek amacıyla yazdık." Bu sözlerle kitaba başlayan Farabi, bu eser sayesinde insanların herhangi bir ilim dalını öğrenmek istediklerinde ona bakmak suretiyle çeşitli ilim dallarının konularını, neler öğrenebileceklerini ve neleri öğrenmelerinin gerekmediğini anlayacaklarını dile getirmektedir. Farabi Ihsa'da ilimleri beş ana kısım ve bunlara bağlı tali bölümler halinde inceler:

1. Dil İlmi ve Bölümleri
2. Mantık İlmi ve Bölümleri
3. Öğretim İlimleri: Sayı, Matematik, Astronomi, Musiki, Ağırlık Birimleri ve Tedbir İlimleri.
4. Tabiat İlimleri, İlahiyat İlmi ve Bölümleri.
5. "Medeni" İlim ve Bölümleri: Fıkıh ve Kelam İlimleri.

Ansiklopedik karakter taşıyan Ihsa, modern bilim dallarından bazılarını da içermektedir. Özellikle Sosyal Psikoloji (el-İlm el-Medeni), sayılan ilimler arasında yer almaktadır. İlahi İlimleri uzun uzadıya incelemekte ve yöntem sorunları

üzerinde durmaktadır. Gazali (ö. 1111) Farabi'nin "İlahi İlim" adlandırmasına karşılık, "Şer'i İlim" kategorisini kullanacaktır. (33)

Kitabu'l-Huruf: Bugün "Dil Felsefesi" ve "Hermönötik"in karşılık gelebileceği analiz ve yaklaşımlara yer verdiği bu eserini Farabi, bablar halinde yazıya dökmüştür. (34)

Ta'likat: Farabi bu eserinde tüm varlıkların Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiklerini anlatarak insani nefs ve çeşitleri, nefsin tanımı, akledilirler, sayı, birlik, varlık, felekler, yıldızların hareketi, varlığın birliği ve hakikat gibi birbiriyle ilişkili konuları eler. Konu çeşitliliği bakımından bu kitap da küçük bir ansiklopedi hüviyetindedir. (35)

Tahsilu's-Saade: Mutluluğun Kazanılması olarak dilimize çevrilmiştir. Bu eserinde Farabi, mutluluk felsefesi üzerinde durmaktadır. Kitabın ilginç yanlarından bir diğeri de, *İlimlerin Sayımı*'nda yaptığı ilim tasnifinden farklı bir sınıflamayı burada ortaya koymuş olmasıdır. Buna göre ilimler iki ana başlıkta incelenmektedir:

1. Nazari (Teorik) İlimler: Talimi İlimler (Riyaziye), Tabii İlimler, İlahiyat (Metafizik).

2. Ameli (Uygulamalı) ve Felsefi İlimler: Ahlak, Siyaset İlmi.

Medinetu'l-Fazıla: En meşhur eserleri arasında bulunan *el-Fazıla*, daha çok siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarını ilgilendiren bir eseridir.

Farabi'nin eserleri sadedinde zikrettiklerimizi tekrarlamadan, neşredilmiş kitap ve risalelerini şu şekilde sayabiliriz:

1. *Kitabu'l-Mille* (Neşr. Muhsin mehdi, 2. baskı, Beyrut, 1985).

2. *Risaletu't-Tenbih Ala sebili's-Saade* (A Critical Etition Prepared by Dr. Sahban Khalifad, Publications of the

University of Jordan Department of Philosophy, Faculty of Arts, Jordan University, First Edition, Amman, 1987).

3. *Fususu'l-Medeni* (Fusul al-Madani, neşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961).

4. *Fusulun Müntezaa* (Neşr. Fevzi en-Neccar, Beyrut 1971).

5. *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye* (Neşr. Fevzi en-Neccar, Beyrut, 1964).

6. *Risale fi'l-Akl* (Neşr. Maurice Bouyges, Beyrut, 1987).

7. *Risaletani Felsefiyyetan* (Neşr. Ca'fer Ali Yasin, Beyrut, 1987).

8. *es-Semeratu'l-Mardiyya* (AlFarabius Philosophische Ablandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften, Çev. Friedrich Dietrici, Leiden, 1890, E. J. Brill XXXIX 118s.).

El-Mardiyye'nin içinde yer alan eserler:

a. *Kitabu'l-Cem' Beyne Rayayi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristotalis.*

b. *Fi Ağrazi'l-Hâkim fi Külli Makalatin mine'l-Kitabi'l-Mevsum bi'l-Huruf.*

c. *Makalat fi Maani'l-Akl.*

d. *Risaletun fi ma Yenbağı en Yukaddeme Kable Taallumi'l-Felsefe.*

e. *Uyunu'l-Mesail.*

f. *Fususu'l-Hikem.*

g. *Risaletun fi Cevabi Mesail Suile Anhe.*

h. *Fi Ma Yasıhhu vela Yasıhhu min Ahkami'n-Nücum.*

9. *Resailu'l-Farabi* (Haydarabad, 1344-1349, Matbuatu Meclis Dairetu'l-Maarif el-Osmaniyye).

Resail'in İçinde Yer Alan Eserler:

a. *İsbatu'l-Mufarakat* (Haydarabad, 1345).

b. *Tahsilu's-Saade* (Haydarabad, 1345).

c. *et-Talikat* (Haydarabad, 1346).

d. *Kitabu't-Tenbih Ala Sebili's-Saade* (Haydarabad, 1349).
e. *Ed-Daava el-Kalbiyye* (Haydarabad, 1349).
f. *Zinon el-Kebir el-Yunaniyye* (Haydarabad, 1345).
g. *es-Siyasetu'l-Medeniyye* (Haydarabad, 1345).
h. *Kitabu'l-Füsus* (Haydarabad, 1347).
i. *Faziletu'l-Ulum ve's-Sınaa* (Haydarabad, 1347).
j. *Mesail Müteferrika* (Haydarabad, 1344).
10. *Fi'l-Hala* (Tercüme ve Neşr. N. Lugal-A. Sayılı, Ankara, 1951).

Felsefesi

İslam felsefesinde sistemci ilk filozof olarak Farabi de kuşkusuz felsefesini, felsefenin temel problemleri olan varlık, bilgi, ahlak üzerindeki görüşleriyle kurmuştur. Farabi'nin bu problemleri nasıl tartışıp sistemini hangi açıklama tarzına göre teşkil ettiğini, bunların her birini teker teker incelerken göreceğiz. Her ne kadar bu problemler genel felsefesini oluşturan birbirinden ayrılmaz unsurlar olsa da, filozofumuzun sistemini ana çizgileriyle görmek bakımından genel felsefesi üzerinde durmak, bunların daha iyi anlaşılmaları bakımından gereklidir.

Farabi'de felsefe ve ilim kavramlarının kullanılışındaki belirsizlik, felsefeyi ve ilmi kısımlarına bölerken seçilmiş olan ayırma ilkelerinin farklı oluşundan ileri gelmektedir. Bu ayırma ilkeleri Farabi'de bazen kitaplar, bazen genellik derecesi, bazen konu ve amaçlardır. Bununla beraber, ilimlerin doğrudan doğruya sayılması suretiyle yapılmış olan bölme ile bunların insan tarafından yapılmış olup olmadığı açısından yapılmış olan bölme en önemli iki bölme tarzıdır.

Farabi'de bilginin en belirsiz biçimde bölünmesi, herhalde *Kable Taallümi'l-Felsefe* (Felsefe Öğrenmeden Önce) derken kastettiği kitapların ilke olarak alınmış olduğu bölme şeklidir.

Kitaplar ya parçalı (cüz'i) ya külli (bütünsel) veya ikisi arası olurlar. Cüz'i kitaplarda sadece bir tek amaç güdülür, bunlar risaleleri teşkil ederler. Külli kitapların bir kısmı okunurken düşünülecek olan şeyleri içerirler. Kitapların bazısı felsefe öğretir felsefe öğretenlerin de genel ve özel olanları vardır. Özel olanların bir kısmı felsefe ilmini, bir kısmı ise felsefe yöntemlerini öğretir. Bir kısmı ilahi, bir kısmı tabii, bir kısmı ise matematik gibi konuları öğretir. İlimler genellik dereceleri bakımından cüz'i veya külli olurlar. Cüz'i olanlar bazı varlıkları ve bunların özelliklerini inceler. Genel olan ilimlerin konuları bütün varlıklarda genel olan şeyi inceler. İşte bu metafiziktir. Ama gerçekte ilimler konuları bakımından ilahi, mantıki veya tabii, riyazi ve siyasi olurlar. İlimlerin amaçları bakımından yapılmış olan bölme, Farabi'nin, ilmi ve onu öğrenmeyi yarara bağladığı eseri *Felsefetu Aristu*'daki bölme çeşididir. Oysa *İlimlerin Sayımı*'nda ilimler beş bölüm halinde sayılmışlardır. Bunlar 1. Dil ilmi ve kısımları, 2. Mantık ilmi ve kısımları, 3. Matematik ilimler: Sayı, Hendese, Menazır ilmi, Matematik, Astronomi, Müzik, Ağırlıklar ilmi, "hiyel" İlmi, 4. Tabii ilimler ve kısımları, İlahi ilimler ve kısımları, 5. Şehirler ilmi ve kısımları, Fıkıh ve Kelamdan ibarettir. Farabi, nihayet "Tenbih"te, konusu insan tarafından yapılmış olmak veya olmamak, bir yarar gözetmek veya gözetmemek gibi bir ayırma ilkesine göre ilimleri veya felsefeyi yine teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İnsan tarafından yapılmış olmayan konuların bir yarar gözetilmeden incelenmesinden ibaret olan "teorik ilimler" veya "teorik felsefe" üç kısma ayrılır; Matematik, Tabiat ilmi, Metafizik. İnsan tarafından yapılmış olan varlıkların bir yarar gözetilerek incelenmesinden ibaret olan "pratik (ameli) ilim" veya "pratik felsefe" ise, "hulki sanat" ve "siyaset" olarak ikiye ayrılmaktadır. *İlimlerin Sayımı*'nda sayılmış olan dil ilmi ve mantık bu bölmede bir

yana bırakılmıştır. Buradaki bölmede bulunan "İlahiyat" bu bölmede "Metafizik" adıyla ortaya çıkmıştır. (36)

Farabi'ye göre "kesin" (yakını) kanıtlarla elde edilen ilim bütün ilimlerin en önce geleni ve en şereflisidir. Diğer ilimler bunun yönetimi altındadır. İşte bu ilim en son mutluluğu oluşturur. Bu ilim, Farabi'ye göre, eskilerin söylediklerine bakılırsa, Keldaniler'de vardır, sonra Mısırlılara, sonra Yunanlılara geçti. Sonra Süryanilere, sonra Araplara geçmekte gecikmedi. Bu ilmin bütün içerdiği şey, Yunan dilinde tespit edilmiştir. Ona kesin olarak hikmet derler. Bunun sevgisine de felsefe derler.

Bağdat okuluna mensup olan Farabi örnek bir düşünürdür. İslami kültür dünyasının Aristoteles mantığıyla tanışmasına yardım etmiştir. Felsefeyi teolojiden ayırmıştır. Mantık saf felsefe için bir başlangıç ve hazırlıktır. Farabi felsefeyi, fizik ve metafizik olarak ikiye ayırmıştır. Fizik özel bilimleri (psikolojinin ilgi alanı içine giren bilgi teorisini de içeren psikoloji) kapsar. Metafizikten (fizik ve teorik felsefesinin iki branşı olan metafizik) ibarettir ve etik ya da pratik felsefeyi de içine alır. Kurduğu taslağa göre kelamin-teolojinin şu bölümleri vardır: l. Tanrı'nın her şeye yeten gücü ve adaleti, 2. Tanrı'nın ve öteki niteliklerin birliği, 3. Öteki dünyayı tasdik doktrini, 4. Müslümanların ferdi hakları, 5. Müslümanların sosyal ilişkileri. Şu halde Farabi, felsefeyi ayrı bir alan olarak ele alırken onu İslam teolojisinin yerine koymayı kastetmiştir. Aksine o, bir şema ve mantıksal form hazırlayarak bunları teolojinin hizmetinde kullanmıştır.

Buna ek olarak Farabi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada Aristotelesçi argümanlardan yararlanmıştır, dünyadaki şeylerin pasif bir şekilde hareket ettiği tarzında İslam teolojisine de uyan bu düşünceye dayanarak o şeylerin hareketlerini ilk muharrikten yani Tanrı'dan almak zorunda olduklarını

öne sürmüştür. Yine, bu dünyadaki şeyler olumsaldırlar (contingent), onlar zorunlu (neccesitly) varlıklar değildirler. Onların temeli, (essence) varlığa gelmeleri ve varlık olmaktan çıkmaları gerçeğinin gösterdiği gibi, varlıklarını gerektirmez. Bundan hareketle, onlar varlıklarını almışlar ve Farabi'nin genel sistemine bakıldığında mutlak olarak zorunlu, öz olarak var olan ve tüm olumsal varlıklar şeklindeki düşüncesinde Yeni-Platoncu etki ortaya çıkar. Buna göre südur temamı Mutlak Tanrı'nın ya da Intelligence'den türeyen Bir'de ve Evren-Ruhu'ndan nasıl çıktığını, kozmosu üreten fikirler ya da düşüncelerden nasıl taştığını, en yüksek ya da en dışsal (outer) sferlerden en aşağı veya en içsel (inner) sferlere kadar nasıl meydana geldiğini göstermek üzere söz konusu etmiştir. Şeyler (bodies) madde ve formdan oluşmuştur. İnsan zekâsı (intelligence), yani insanın aktif entelekhiyası, kozmik intelligence tarafından aydınlatılır. Dahası, insan zihninin (intellect) aydınlanması, şu gerçeğin bir izahıdır: Bir kere Tanrısal idelerimiz insan zihnindeki kavramlar şeylerin formlarının kaynağı ve örneği oldukları için kavramlarımız şeylere "uygun" düşerler.

Bu işraki doktrin sadece Yeni-Platonculukla değil aynı zamanda Doğu Mistisizmi ile de bağlantılıdır. Bizzat Farabi mistik bir okula veya sufi mezhebine intisap etmiş ve felsefi-dini bir yönelişe girmiştir. İnsanın en yüksek görevi Tanrı'yı bilmektir. Nasıl ki evrenin süreci Tanrı'dan geliyor ve yine ona dönüyorsa südur sürecinde Tanrı'dan çıkan (proceed) ve Tanrı tarafından aydınlatılan insan da O'na dönmekte ve O'na benzemektedir.[137]

Farabi, dilbilgisi, felsefe, musiki, matematik, astronomi ile döneminin öteki bilimlerini tahsil etmiştir. Felsefi bilimlerdeki yetenek ve derin vukufu sebebiyle Aristoteles ilk muallim olmakla kendisine İslam dünyasında el-Muallim-i Evvel, aynı anlama gelmek üzere Latin dünyasında da

"Magister Secundes" lakabı verilmiştir. Anadili Türkçeden başka Arapça ve Farsçayı iyi bildiği gibi felsefeyle ilgili birçok Yunanca ıstılaha da vâkıf anlaşılmaktadır.

Farabi, özellikle felsefi bilimler alanında mantıktan musikiye ve siyasetten ahlaka birçok eser bırakmıştır. Ayrıca tıp ve matematik alanında da eserleri vardır. Önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *İhsa ul-Ulum*
2. *Risale fi'l-Hikme*
3. *Makale fi'l-Halâ*
4. *et-Talikat*
5. *Kitabu'l-Musika el-Kebir*
6. *Risale fi Mahiveti'n-Nefs*
7. *el-Medinetu'l-Fadıla*
8. *Risale Tahsilu's-Saade*
9. *Risale fi Meani'l-Akl*
10. *Kitabu'l-Cebel*
11. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*
12. *Uyunu'l-Mesail*
13. *Kitabu'l-Ahlak*
14. *Risale fi'l-Huruf*

Farabi'nin Bilgi Felsefesi

Acaba bilgi mümkün mü ve biz neyi ne kadar bilebiliriz?

Farabi'ye göre hiç kuşkusuz bilgi mümkündür. İnsan şeyleri kendi bilgi akt ve güçleriyle çeşitli derecelerde anlayabilir, kavrayabilir, tecrübesinin objesi yapabilir ve eşyayı belirli ölçüde bilebilir.[138]

Farabi de Kant gibi, eşyanın bizatihi gerçekliğinin bilinemeyeceğini öne sürer. Öyleyse, biz eşyanın hakikatini (künhünü) değil prensiplerini, ilineklerini ve görüşlerini bilebiliriz. Bilmek demek, her şeyden önce varlıkları doğrulukla ifade edebilmek demektir.

Çocuğun benliğindeki (nefsindeki) doğal bilme yeteneği, ona, duyumlarının yardımı olmadan ilk bilgileri kazandırır.

Başta Farabi olmak üzere öteki filozoflar zaman zaman sezgi yoluyla eşyanın hakikatlerinin algılanabileceğini de ileri sürerler. Saf rasyonalizmden bir çeşit rasyonel tasavvuf yoluna geçerler. Metafizik alanın bilinmesi problemi karşısında sezgi yoluyla rasyonel bilinemezcilik sakıncası içine düşmezler.

Farabi Bilgi Teorisinin Genel Karakterleri

Bilgi ve Mantıksallık

Farabi'ye göre bilgi elde etmek için mantıksal doğrulardan yola çıkmalı ve elde edilen bilginin mantıksal kurallara uygun olması şarttır.

Bilgi teorisinin başında ve sonunda mantıksallığı ön şart olarak kabul eden Farabi, bilgiyi mantıksal temellere oturtur.

Doğrulukları mantıksal olarak kabul edilmiş bu bilgilere Farabi, bazen "Makbulat", bazen "Ulum-ı Meşhure" ve bazen de "Evail-i Mütearife" adını verir.

Aristoteles gibi Farabi de bu ilk bilgilerin diğer bilgileri elde etmede ve çıkarsama yapmada ilk öncüller olduğunu ileri sürer. Ona göre, öteki tüm bilgi türleri ancak bilginin ve hükmün ilk ilkeleri olan bu makbulat ve meşhurat ile kazanırlar. Bu ilk bilgiler insanın zihninde varoluş anından beri farazi olarak yerleşiktirler. Ancak insan bunların bilincine kimi zaman varamaz. Onları çağrıştıran bazı sözler işitince, o şeyin önceden zihninde bulunduğunun farkına varır. Farabi'nin bu ilk bilgileri kabul edişi, onun inneist (doğuştancı) olduğunu gösterebilir. Bunlar Kant'taki a priori bilgilerdir. İbn Sina, Farabi'nin bu düşüncesini daha da derinleştirir.

Gazali ise bu çeşit bilgileri el-Munkız da "zarurat ve bedihiyat" olarak adlandırır.[139]

Bilgi ve Duyumsal Kavrayış (Perception)

Aristoteles gibi Farabi de duyumsal algının gerçekleşmesinde beş duyunun rolünü dile getirir. Aristoteles'in "bir duyunun kaybı bir ilmin kaybıdır," sözü Farabi için de geçerlidir. His yoluyla ancak somut ve mürekkep varlıkların bilgisi elde edilebilir.

Nefis, maddeye bağımlılığı ortadan kaldırırsa kendi kendini de algılayabilir.

Duyumsal algıda bilgiler niteliklere, ilineklere ait olup parçalıdırlar.

Tefekkür, hatırlama ve hayal gibi iç kuvveleriyle eşyayı idrak ede ede nefis bilkuvve akıl haline geçer ve insani aklın oluşumunu sağlar.

Bilgi ve Rasyonel Düşünsellik

Farabi'ye göre gerçek bilgi, nazari ve akli olan bilgidir. Çünkü burada tümellik söz konusudur. Akıl yoluyla aracısız deneysel ve rasyonel bilgi elde edilirken tefekkür yoluyla aracılı nazari bilgi kazanır.

Akli ve nazari deney ve düşünme ancak mümkün varlıklar üzerinde olur. Zaruri olan şeyler üzerinde tefekkür ve akılla bilme mümkündür.

Akıl ve Aklın Çeşitleri

1. Teorik Akıl

a. Heyulani (Akl-ı Bilkuvve) Doğuştan gelen potansiyel akıl)

b. Bilfiil Akıl

c. Müstefad Akıl

d. Faal Akıl

2. Pratik Akıl (Aristoteles'in tasnifiyle aynı)

Teorik Aklın Çeşitleri

Farabi'deki bu akıl tasnifi, Kindi'ninkine çok benzemektedir.

Bilgi ve Sezgisellik

Farabi, rasyonel bilgiye mutlak gerçek bilgi diyebilmek için müstefad akl'ın elde ettiği akledilir formların gerçekten eşyanın gerçekleriyle uyuşmadıklarını tecrübe etmek gerektiğine inanmaktadır. Bu insani aklın üçüncü mertebesi olan müstefad aklın, dördüncüsü Faal Akıl'la birleşmesiyle olacaktır. Ancak bu yolla rasyonel bilgi tecrübenin konusu olabilir.

Müstefad Akıl bir sıçrayışta kendisinde var olan bütün varlıkların formları bulunan Faal Akıl'la iletişim kurabilir. Böyle bir kontakla da, insani akıl (Müstefad Akıl) kendisindeki akledilirlerin fail akılların şekilleriyle uygunluk içinde olup olmadığını kontrol imkânı bulur, sonuçta varlıklarından elde ettiği bilgilerin doğru olup olmadıklarını anlar. İşte bu Farabi'nin rasyonel tasavvufudur.[140]

Ontolojik kök itibariyle Farabi'nin bilgi felsefesi mutlak varlık olan Tanrı'ya dayanır.

Farabi'ye göre bilginin teorik değeri

a. İnsanın teorik aklını geliştirir ve onu daha çok düşünmeye iter.

b. Sokrates ve Aristoteles'in de dediği gibi bilgi insana erdem ve mutluluk kazandırır.

Pratik değeri ise insanın yaratıcılık kabiliyetini geliştirmesidir.

Farabi'nin Metafizik felsefesi dört bölümdür:

1. Ontoloji-Kulliler
2. Metafizik Teoloji
3. Metafizik Kozmoloji Tanrı-Evren İlişkisi
4. Metafizik Psikoloji

Farabi'de Ahlak Felsefesi

İnsanın seçme gücü, yani irade gücü vardır. Bu güç insana, sözü edilen beslenme ihtiyacının herhangi bir şekilde değil de "belli bir şekilde", "belli bir tarzda" giderilmesini telkin edecektir.

"Tabii iyilik" dediğimiz beslenme ihtiyacının karşılanması için "iyi yol" seçilmiş, bir iyilik, yine iyi bir yoldan yapılmış ise bu fiil ve davranış iyi hükmünü alacak, fakat tabii bir iyilik için kötü bir yol seçilmiş ise bu kötü damgasını yiyecektir.[141]

Seçme Melekesi (İhtiyar) Nasıl Çalışır?

Görünen âlemden idrake başlayan insan aklı, bulunduğu her seviyede içinde bulunduğu seviyeye uygun olarak hükümler verir ve bu hükümlere uygun olarak seçim yapar.

Bu seçime paralel olarak ortaya koyduğu gaye gerçek gaye ise, buna ulaşabilmek için seçilen yol doğru ve faziletli, şayet gaye gerçek değil gerçek olduğu zannedilen bir gaye ise veya gaye gerçek bile olsa, ona götüren yol ve vasıtalar iyi değil ise bütün davranışlar da kötü olacaktır.

Aklın mutluluğu tespit etmesi, seçme gücünün bunu zorunlu olarak almasını gerektirse de, faziletli yollara çeşitli şekillerde gidebileceği de unutulmamalıdır.

Sağlıklı akla sahip olanlar, kendileri için ortak yaratılışlarının gereği olan ortak düşünceleri kabule yatkındırlar.[142]

Gerçek mutluluğu bulmak herkes ve her akıl için mümkün olmadığına göre, bütün insanları veya birçoğunu içine alacak ortak özelliklere sahip gerçek mutluluğa yönelik iyi ve faziletli davranışları sağlayacak birtakım kurallar ortaya konulamaz mı?

Bazı insanlar üstün melekelere sahiptir. Her sahada üstün kabiliyet ve melekelere sahip insanlar meliklerdir. Bunlar

insanların en olgunu ve faal akılla bağlantısı bulunan kimselerdir. Bunlar, mutluluğa götürücü birtakım kurallar belirleyecekler ve bu kurallar topluluğun bütün fertleri için geçerli olacaktır.

Ahlaki davranışların hür irade ve seçime dayalı olması gerekirken bu mecburiyetin sebebi nedir?

Bir kere akılca olgun kişiler konulan bu kurallara kendi kendilerine oldukları zaman da uyacaklar, aynı gerçekleri bulacak ve gerçek karşısındaki tutumları aynı olacaktır.

İkinci kademe, gerçeği kendi başlarına bulamayacak olanlardır ki, bunlar gerçeği hazır halde bulacaklardır.

Bu kurallar bütün yer ve zamanları içine alacak sağlamlıkta değişmez kurallar olabilir mi?

Akıl âleminde farklılıklar yoktur. Akıl âlemindeki "değişmez varlık ve şekiller, bu âlemde göründükleri zaman, bu âlemin geçici ve değişken sıfatları içinde görünürler. Onların asılları hep aynı kaldıkları halde görüntüleri değişik olur. İşte ahlak sahasında da durum budur. Onların asılları değişmediği halde toplum ve yere göre ifa edilişlerinde farklılıklar görülür.

Ortaya konan kanun ve kurallar halka öğretim ve eğitimle intikal ettirilir ki, Melik şemsiyesi altındaki insanlar böylece dareyn saadetini temin etmiş olur.[143]

Farabi'nin Aristoteles'ten Ayrıldığı Noktalar

Aristoteles'e göre ilk muharrik evrenin merkezinde ve itici güç konumundadır. Farabi'ye göre evrenin var olma zorunluluğu, Tanrı'dan gelmiştir.

Aristoteles'in muharriki maddeye mekanik olarak etki yaparken Farabi'nin Tanrısı ise evreni bilerek yaratmıştır.

Aristoteles'e göre ilk muharrik külli (tümel) akıldır. Farabi'ye göre ise külli akıl Tanrı'dan südur eden ilk varlıktır.

Aristoteles, ilk muharrikle kâinat arasında aracılar kabul etmez. Farabi ise, kâinat Tanrı'dan südur (emanation) ederken ilk akıldan ayaltı âlemine kadar aracı varlıkların bir hiyerarşi izlediğini öne sürer.

İBN SİNA (ö. 1037)

Buhara yakınlarındaki Afşana'da doğmuştur. Bu yüzden Türk asıllı İslam filozofudur. On yaşında iken *Kuran*'ı ezberlemiştir. İsmail ez-Zahid'den fıkıh, Ebu Abdillah el-Natılı'den isagoji, öklid geometrisi ve Batlamyus'un (Ptolemy) Al-Macestisini okumuştur.

Doğu İslam filozoflarının en büyüğü kuşkusuz Avicenna veya İbn Sina'dır. İslam dünyasında skolastik bir sistemin gerçek kurucusu odur. Buhara yakınlarında doğmuş, Arap diliyle eğitim görmüş, çok sayıda eseri olup bunların önemli bir kısmı Arapça olarak kaleme alınmıştır. Küçük yaşlarda *Kuran*'ı, Arapça literatürü, geometriyi, hukuk ve mantığı başarıyla öğrenmiştir. Hocalarını geçerek teoloji, fizik, matematik ve tıp bilimlerini kendi kendine çalışmıştır. On altı yaşında iken uygulamalı olarak doktorluk yapıyordu. Daha sonra bir buçuk yıl süreyle kendini felsefe ve mantık öğrenmeye adadı, ancak Farabi'ye ait bir şerhe rastladığında, söylediğine göre, kırk defa okuduğu halde anlamadığı *Aristoteles Metafiziği* adlı eseri, sonunda tatminkâr bir şekilde anlayabildiğini de burada zikretmek gerekir. Yaşamının geri kalan kısmı, çok yoğun ve serüvenlerle doluydu. Birkaç sultana vezirlik ve uygulamalı doktorluk yaparken hayatın inişli çıkışlı yolculuklarını tecrübe etmiş, hükümdarların kimi zaman takdirini kazanmış kimi zaman tekdirini çekmiş, ancak hapishanede ve at sırtında bile nerede olursa olsun yazıları ve çalışmalarını hiç kesintiye uğratmadan, hep bir filozof olarak kalmıştır.

Günahlarından tevbe ettikten, sadaka, zekât verecek ve kalan mallarını dağıttıktan ve kölelerini azad ettikten sonra elli yedi yaşında Hemedan'da ölmüştür. Onun esaslı felsefi çalışması, mantık, (doğabilimleri de dahil) matematik, psikoloji ve metafizik içeren ortaçağlarda Sufficientiae diye bilinen *Şifa* adlı eseridir. *Necat* ilk çalışmasından alınan ve farklı bir tarzda düzenlenen bir metinler koleksiyonuydu.[144]

Eserleri

1. *el-Kanun fi't-Tıb*
2. *eş-Şifa*
3. *en-Necat*
4. *el-İşaret ve't-Tenbihat*
5. *Hayy b. Yakzan*
6. *Kitabu'l-İnsaf*
7. *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye*
8. *Kitabu'l-Hudud*
9. *el-Mebde ve'l-Mead*
10. *Uyunu'l-Hikme*
11. *el-Mesail fi'l-Mantık*

İbn Sina felsefesi, genel olarak söyleyecek olursak, Meşşailikten işrakiliğe doğru seyir izlemiştir. Onun psikolojisi metafiziğini hazırlarken metafiziği de işrak (illumination) fikirlerini hazırlamıştır ve bu yol onu tasavvufa götürmüştür.

Aşk felsefesi, onun tasavvufi fikirlerinin temelini oluşturur. İbn Sina *Risale fi Mahiyeti'l-Aşk* adlı küçük eserinde sevginin bütün varlığın esası olduğunu her şeyin sevgiden doğduğunu ve birliğe yine onunla dönüldüğünü söylemektedir.

İbn Sina felsefesi yaradılış, Allah'ın cüzileri bilmesi, Ahiret ve Peygamberlik olmak üzere dört noktada toplanmaktadır.

O yaratışı kabul etmekle birlikte, birden çoğa geçiş, yani feyz ve südur'a kanidir. Ama bu kanaati, yaratma, inaye ve

diriltme gibi İslam'ın üç temel prensibini kabulüne engel olmamaktadır.[145]

Kısaca, İbn Sina felsefesinin genel seyri şu şekilde oluşmaktadır: Psikoloji, metafizik, işrak, tasavvuf...

İbn Sina'nın felsefesi genel hatlarıyla *Şifa* adlı eserinde bulunmaktadır.[146]

İbn Sina herhangi bir sisteme bağlanmaz, hoşuna giden bir fikri her nerede olsa alır. O bu yüzden doğunun telifçi ve ansiklopedik bir düşünürüdür. Materyalleri toplayıp mezcetmesini iyi bilir. Gündüzleri tedris, geceleri telifle uğraşır. Eğer istenirse ilim, mantık ve fıkhı bile beyitlerle yazabilirdi.

İbn Sina Yunan bilim ve kültürüyle doğu hikmetini birleştirdi.

Ona göre eski düşünürler üzerine yeterince şerh yazılmıştı öyleyse şimdi insanlar kendi felsefelerini ortaya koymalıydılar.

İbn Sina'ya Göre Nefs

Ya nebati nefsin durumunda olduğu gibi doğma, büyüme ve beslenme ya hayvani nefsin durumundaki gibi cüzileri kavrama ve irade ile hareket etme, yahutta insan nefsinde olduğu gibi küllileri kavrama ve düşünüp seçerek hareket etme şeklinde ortaya çıkan organik cismin ilk yetkinliğidir.[147]

Öyleyse nefs nebati, hayvani ve rasyonel (insani ve natıka nefs) olmak üzere üç türlüdür.

Yukarıdan aşağıya akıllar ve onların hizmet hiyerarşilerini İbn Sina şu şekilde dile getirir:

1. Kutsal Akıl
2. Bilfiil Akıl
3. Heyulani Akıl
4. Ameli Akıl
5. Kuvve-i Vahime

6. Hafıza
7. Mütehayyile
8. Beslenme gücü

Tanrı'nın Kavranması Sorunu

İbn Sina, Tanrı'nın bütün varlıklar için açık olduğunu söyler. Onun zuhuru, zati gerçekliğinin ta kendisidir. O, zati bir perdeye sahip değildir. Aksi halde O, dışsal bir etkenden etkilenmiş olurdu. Bazılarının bu zuhuru kabule müsait olmayışlarından ötürü O, bu gibi insanların basiretine gizlidir. Şu halde O'nda görmeyenlerin gözünü kapatacak perde yoktur. Perde; kudretsizlik, zaaf ve noksanlıktır.

Fakat acaba bu noksan nasıl kaldırılır da Tanrı kavranabilir? Bunun için İbn Sina "açık rasyonel bir irfan" deyimini kullanır. İbn Sina'nın burada kastettiği şey nedir? O, "bizi Tanrı'nın varlığını kavramaya götürecek çeşitli yolların bulunduğuna işaret ettikten ve kendisi "Varlığı yine varlıkta bulmak ve bilmek" yolunu seçtiğini söyledikten sonra şu ayeti anar.

"Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz."

Bence bu bir kısım insanın yoludur diyen İbn Sina ayetin devamına geçer:

"Rabbin'in her şeye şahit olması yetmez mi?

Bu da sadece onun şehadetine başvuran sıddıkların yoludur."

İbn Sina sadece ortaçağda değil, modern çağda da etkisini sürdüren bir İslam filozofudur. Büyük İslam filozofları arasında Gazali, Fahreddin Razi ve diğerlerinin saldırılarına rağmen yüzyıllarca İslam felsefesi geleneğine egemen olmuş

son derece ayrıntılı ve mükemmel bir felsefe sistemi kuran hemen tek kişi odur. Bu egemenliği, sisteminin orijinalliğinden de kaynaklanmaktadır. Bu üstün yetenek kendisini, ünlü mirasçılarından biri olduğunu, tamamen akla ve düşünceye dayalı Helenistik geleneği İslam'a göre ve bir ölçüde onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin yollarını aradığı yöntem ve tezleri geliştirmekle ortaya koyar.

Thomas Aquinas ve Albertus Magnus'un Roma Katolik teolojisini geliştirmelerinde İbn Sina'nın önemli katkısı yadsınamaz.

İbn Sina düşüncesinin en başta gelen özelliği kavramları son derece itinalı bir yöntemle analiz ederek ve ayırarak tanımlar yapmasıdır.

Varlık Felsefesi

Mahiyet + Varlık = Tanrı dışı varlık alanı olurken Tanrı için mahiyet ve varlık, aynı özden ibarettir. Birbirinden ayrılmaz. Çünkü Tanrı kendi dışındaki varlıklar gibi mürekkep değil, yalındır.[148]

Farabi gibi İbn Sina'nın da varlık teorisi südura dayanır. Zorunlu varlık olan Tanrı'dan yalnızca ilk akıl çıkar. Çünkü bir ve mutlak anlamda basit olan bir varlıktan yalnızca bir südur edebilir.

Yeni-Platoncu südur teorisinden esinlenerek Mutlak Varlık'tan südur yoluyla gayri maddi akılların çıkarılmasıyla Aristoteles tarafından formüle edilen bir olan Tanrı'dan âleme, yani çokluğa hiçbir geçit olmadığı şeklindeki eli kolu bağlı ve savunulamaz bir Tanrı anlayışının eksiklikleri giderilmek istenmiştir.

Kuşkusuz, dinamik olması nedeniyle bu tür bir vahdet-i vücut mutlak ve eli kolu bağlı panteist bir Tanrı anlayışı türlerinden farklıdır, ama yine de antropomofizme götürebilir veya çıkış süreci tersine dönerek yaratıkların varlığının

Tanrı'nın varlığı içinde yeniden kaybolmasına yol açabilir. Şimdi böyle bir tehlikeye karşı alınan önlem, İbn Sina'nın mahiyet (öz) ve varlık doktrini olacaktır.

Buna göre Tanrı'nın basit olması demek O'nun mahiyeti (neliği) ile varlığı O'nda iki ayrı unsur olarak değil, bir tek varlıkla bir tek yekpare unsur olarak mevcut bulunuyor demektir. Ruh beden ilişkisinde İbn Sina, insan ruhunun bedenden bağımsız olarak var olabilmesi gücüne sahip bir cevher olduğunu kanıtlamak için iki ayrı delil getirir. Birincisinde, doğru benlik bilincine başvurur, diğerinde aklın gayri maddi olduğunu ispata çalışır.

İbn Sina felsefeyi en geniş anlamda mantık, felsefeye hazırlık, spekülatif felsefe (fizik, matematik ve teoloji) ile pratik felsefe (etik, ekonomik ve politika) diye iki gruba ayırmıştır. Teolojinin, birinci teoloji (ontoloji ve doğal teoloji ile aynı değerde) ve ikinci teoloji (İslami temalar da dahil) diye ikiye ayrıldığını göstermektedir. İşte bu, İslam teolojisini Grek teolojisinden ayırır. Hem Aristoteles'ten hem Yeni Eflatunculuktan ödünç almasına rağmen onun metafiziği, pürüzsüz bir şekilde tavzih ettiği kendine has özelliklerini göstermektedir. Bununla birlikte, İbn Sina önceki filozoflardan ne kadar çok yararlandıysa sistemini o kadar dikkatli ve bağımsız bir şekilde kurmuş ve onu özgün sistematik içinde kaynaştırmıştır. Örneğin O, aynen Aristoteles gibi varlığı metafizik varlık olarak ele almasına rağmen tecrübe yoluyla normal tarzda elde edilse de, zihnin zorunlu olarak varlık düşüncesini-idesini kavradığını göstermek için Aristotelesdışı bir tasvir yapar. Göremeyen veya düşünemeyen, uzayda öylece boşlukta duran ve hiç kimsenin dokunmadığı bir kimsenin birdenbire yaratıldığını farz et. Duyularını çalıştıramadığı, görme ya da dokunma yoluyla varlık nosyonunu elde ettiğimizi farz edersek o halde, bu kimse varlık fikrini

şekillendiremeyecek midir? Hayır, çünkü o, varlığının bilincine erecek ve kendi varlığını tenkit edecektir. Zahiri tecrübe yoluyla varlık nosyonunu elde edemese bile, bunu en azından kendi bilinçliliği yoluyla kazanacaktır.[149]

Bu cümleden olmak üzere O, *Kitabu'ş-Şifa*'ının psikoloji bölümünde "uçan adam" örneklemesini getirir. Burada "düşünüyorum" ile "ben" aynı anlamdadır.[150]

İbn Sina'ya göre zorunluluk nosyonu, aynı zamanda birincil bir nosyondur, çünkü tüm varlıklar zorunludur. Bununla birlikte, zorunluluğu iki kısıma ayırmak gerekir. Dünyadaki belli bir obje, kendiliğinden zorunlu değildir. Varlığa gelmesi ve yok olup gitmesi gerçeğinin de gösterdiği gibi bu objenin temeli varlığı zorunlu olarak içermemektedir. Ancak, varlığın zahiri (external) bir nedenin zorunlu eylemi ile belirlenmesi anlamında, zorunludur. Bineanaleyh İbn Sina için mümkün (contigent) bir varlık, bizzat varlığın özüne oranla değil dışsal bir nedenin zorunlu eylemine oranla varoluş anlamındaki bir varlıktır. Böylesi varlıklar gerçekten sebepli ve bu yüzden olumsaldır. Fakat hiçbiri nedenin daha az eylemiyle belirlenmez.

Bu, İbn Sina'yı, nedenler zincirinin sonsuz olamayacağı sonucuna iletir. Çünkü böyle bir durumda, herhangi bir şeyin varoluşu (existence) için hiçbir neden olmayacaktır, ancak burada, kendisi hiçbir nedene bağlı olmayan bu ilk neden bulunmaktadır. Bu nedensiz varlık (Being), Zorunlu Varlık, özünü (essence) ne başkasından alır ne de varoluşu onun (özünün) bir parçası şekillendirebilir. Çünkü parçaların bir araya gelişi ve düzenli bir bütün oluşturması, önceki bir birleştirici (uniting) nedeni içerecektir. Öz (essence) ve Varoluş (existence) bu yüzden zorunlu varlıkta özdeş olmalıdır. Bu mutlak (ultimate) varlık, kendiliğinden zorunludur, halbuki "olumsal" (Contingent-mümkün) varlıklar kendiliklerinden

zorunlu değildirler, ancak başkası yoluyla zorunludurlar. Böylece "varlık" kavramı, zorunluya uygulanırken olumsal varlık aynı anlama gelmemektedir. Öyleyse onlar bir cinsin türleri değil ama daha ziyade varlık, düzgün ve birincil derecede zorunlu varlığa aittir ve sadece ikincil ve anolojik bir olumsal varlığın doğrulanmasıdır.

Olumsal ve zorunlu arasındaki ayrıma, çok yakın olanı, kuvve ve fiil arasında yapılan ayrımdır. Kuvve halinde olmaklık, Aristoteles'in de söylediği gibi, herhangi bir şeyin öteki şey olarak değişime uğraması prensibidir. Bu prensip, hem failde (aktif kuvve) hem de mefulde (pasif kuvve) var olabilir. Dahası, İbn Sina "Salt Fiil" deyimini kullanmamakla birlikte, salt kuvvelilik ve ilk maddeyi gösteren daha alt düzey ile salt fiil ve zorunlu varlık gösteren daha yüksek düzeyi belirleyen kuvve ve fiilin dereceleri vardır. Bu noktadan hareketle İbn Sina istidlalini, Tanrı'nın gerçeklik (Truth), iyilik, sevgi ve hayat olduğunu göstermeye doğru ilerletir. Örneğin, sürekli etkin olan, kuvvelilik veya yoksunluk'a maruz bulunmayan varlık mutlak iyilik olmalıdır. Çünkü kutsal nitelikler ontolojik olarak birbirinden ayrılmaz, kutsal iyilik, mutlak (abzolute), sevgiyle özdeş olmalıdır.[151]

Bilgi Felsefesi

İbn Sina'nın bilgi teorisindeki tasavvufi izler İşarat, *Hayy b. Yakzan*, *Mantiku't-Tayr*, *Namaz*, *Aşk ve Kader* gibi eserlerinde görülür.[152]

Önce bilgi anlayışını baştan izleyelim.

Eski Yunan geleneğine uyarak İbn Sina bilgiyi, bilen öznenin bilinen nesnenin formunu soyutlaması olarak anlar. Büyük bir olasılıkla kendisinin geliştirdiği, farklı bilme melekelerindeki soyutlama gücünün dereceleri üzerinde ısrarla durur.

Algının dört derecesi vardır:

Birinci derecede algı, sübjektif veya idrak edenin kendi zihin durumuna aittir.

Dış dünyaya ait kavramalardır.

İbn Sina'nın algı hakkındaki anlayışının köşe taşını iç ve dış algılar arasında yaptığı ayrım oluşturur. (Locke)

Onun iç idraklerle ilgili fikrinin felsefe tarihinde başka örneği yoktur. İç duyuların ilki, diğer bütün duyuların kaynağı olan sağduyudur. Bu, duyu verilerini algılara dönüştürür.

Üçüncü meleke de hayal gücüdür, ancak bu defa tasavvurun nesnelerini birleştirerek ve ayırarak onlarla çalışır. İnsanda bu meleke akıl tarafından işgal edilmiştir ki böylece insanın hayal gücü tedbirli olabilsin ve bundan dolayı da pratik akla kaynak olabilsin.

En önemli iç meleke, Batı'ya da (vis estimativa = tahmin kudreti) geçen vehim gücüdür.

İbn Sina'nın psikoloji anlayışı içinde vehim doktrini oldukça orijinal bir unsurdur ve çağdaş psikologların öznenin belli bir nesneye gösterdiği "sinirsel tepki" olarak tesvir ettikleri şeye son derece yaklaşır.

Bu "sinirsel tepki" farklı düzeylerde işler, belli bir seviyede bir koyunun ilk defa bir kurt gördüğünde ondan kaçması veya annenin yavrusu için sevgi duyması gibi durumlarda olduğu gibi tamamen içgüdüye aittir.

Bu çağrışım ilkesi daha sonra Leibniz'de (Monadology, Çev. R. Latta, s. 232) yeniden ortaya çıkar ve irrasyonel veya otomatik çağrışım ilkesi günümüz deneysel psikolojisinde "şartlı refleks" adı altında (Pavlov'un çalışmalarıyla) derinlemesine incelenmiş olarak karşımıza çıkar. Vehim, algıya bağlı ön tahminlerde bulunduğu için, onun algıya bağlı hükümleri bazen yanlış olabilir. Aristoteles bu algı yanılmasına dikkat

çekmiştir. Fakat o, halihazır algıya bağlı hükümlerimiz üzerindeki geçmiş tecrübelerin etkisini fark edemediği için bunu açıklayamamıştır.

Akıl Teorisi

Tanrı mutlak iyilik olduğuna göre, zorunlu olarak iyiliğini yaymaya, onu yaygınlaştırmaya yönelir. Bu, onun zorunlu olarak yarattığı anlamına gelir. Madem ki Tanrı zorunlu Varlıktır, o halde tüm nitelikleri de (sıfatları) zorunlu olmalıdır. Bu yüzden O, zorunlu olarak yaratıcıdır. Sırayla bu, yaratmanın sonsuzluktan olduğunu, çünkü eğer Tanrı zorunlu olarak Yaratıcı ise ve sonsuzsa, yaratmanın da sonsuz olması gerektiği sonucuna götürür. Üstelik eğer Tanrı kendi doğasından kaynaklanan zorunlulukla yaratıyorsa, o zaman yaratmada hiçbir özgür irade bulunmadığı, Tanrı'nın başka türlü yaratamadığı veya fiilen yaratmasından ziyade başka şeyler yarattığı gibi bir sonuç ortaya çıkar. Maddi şeyleri aracısız-doğrudan yaratmak Tanrı için imkânsızdır. Bu yüzden, mantıksal olarak Tanrı'dan taşan (proceed) ilk varlık, ilk akıldır (intelligence). Bu Akıl, Tanrı'dan südur etmek anlamında yaratılır. O halde, bu varlık varoluşunu alır ve bu yolla ikilem başlar. Halbuki Bir'de Öz (essence) ve Varoluş (existence) düalizmi vardır. Bir bilgi düalizmi de söz konusu iken, birincil anlamda akıl mümkün olduğunca en az kendisini zorunlu olarak bildiği gibi Tek olanı veya Tanrı'yı bilir. İşte bu şekilde İbn Sina, gelişen bir yokluğu sergileyen ve böylece Tanrı'nın birliği ile yaratışın çokluğu arasındaki yarığı birleştiren On Akıl'ı Bir'den çıkarmaktadır. Onuncu Akıl "Formları Veren"dir. Bu formlar ilk maddeden alınmıştır, salt kuvvedir (veya formdan yoksun henüz potansiyelliktir, bu yüzden bir anlamda, "şer") ve böylece, türlerdeki çokluğun yeterliğini geri döndüren işte bu formlardır. Ayrı

ayrı akıllar, südur sürecindeki azalan sadelikleri ve Bir'e daha çok ya da daha az yakınlıkları bakımından yalnızca özel bir şekilde birbirinden farklılaşabilirler. Ancak, madde (matter) bireyleşme prensibi olduğu için, aynı spesifik form, bireysel somut objelerin çoğulluğu içinde çoğaltılabilir. Yine de ilk madde (prime matter) belirlenemezlik durumuna eşlik edecek ilk şey ve spesifik formun kabulünü sağlayacak şeydir. İlkin, bu Forma Corporetatis ve daha sonra, tek bir özel spesifik formun kabulü için maddeyi önceden düzenleyen dışsal nedenlerin eylemi yoluyla gerçekleşir.[153]

Onuncu akıl, Dator Formarum'unkinden farklı olarak başka bir fonksiyon gerçekleştirir. Çünkü o, insandaki aktif (bilfiil) aklın fonksiyonunu ele alır. İbn Sina, soyutlama analizi yaparken soyutlamanın nihai eylemi ve bir salt anlaşılabilirlik durumunda evrenselin kavranışı konusunda tam anlamıyla insan aklına (intellect) güvenmez. Zira akıl (intellect) bir kuvve durumundan bilfiil duruma tümüyle kendi gücünü kullanarak geçer. Halbuki hiçbir fail (agent) kendisi gibi bir failin tesiri altında bulunmak haricinde, pasif kuvvelilikten eyleme geçemez. Bu sebeple, İbn Sina, aktif ve pasif akılları birbirinden ayırır, ancak aktif akılı, insan aklını aydınlatan veya ona kendi akliliğini (intellectual) ve özlerin soyut kavrayışını bahşeden dağınık ve birleşik (unitary) akıl (intelligence) haline getirmiştir.

İbn Sina'nın zorunlu yaratış düşüncesi ve Tanrı'nın konkre objelerin çokluğunun doğrudan bilgisine sahip olduğunu kabul etmemesi, onu *Kuran* teolojisinin çeşitli yönleriyle karşı karşıya bıraktı ancak Aristotelesçi-Yeni-Platoncu sistem ile sunni İslam'ı uzlaştırmak için elinden gelen gayreti gösterdi. Örneğin, aktif aklın (intellect) ayrılığına (separateness) ilişkin görüşüne rağmen insan ruhunun ölümsüzlüğünü inkâr etmemiştir. Ölümden sonraki hayatın varlığını teyit eden

bir doktrini savunmuştur. Gerçi bunu, saf olarak idrak edilir (intelligible) objelerin bilgisinden ibaret ödül, böyle bilgiden mahrumiyetin sonucu olan ceza şeklinde entelektüalist bir tarzda yorumlamıştır. Yine bunun gibi, dünyanın Tanrı'ya olan bağı, yaratışın izah ve analizi zorunlu olarak südur (emanation) teorisini gerektirmiş. Bu bakımdan panteizme doğru kaymıştır. İbn Sina, doğrudan veya dolaylı, aracı olarak Tanrı'dan taşan (proceed) tüm varlıklarda varoluş-öz arasındaki farklılığı vurgulamak suretiyle kendini panteizmden kurtarmaya uğraşmıştır. İslam'ın ilahı kudret doktrini, spekülatif olarak yorumlandığında panteizme yol açar ve İbn Sina sisteminin bazı köklü prensiplerinin panteizmin lehinde olduğu, ancak onun kesinlikle bilerek panteist olmadığı rahatlıkla söylenebilir.[154]

İbn Sina, insandaki potansiyel akıl ile insanın dışındaki faal akıl arasında bir ayırım yapar. Bunlardan birincisi, ötekinin tesiri ve rehberliğinde gelişir, olgunlaşır. Asıl problem, insan bilgisinin kaynağı ile ilgilidir. İnsan aklı hazır hale geldiğinde bu kaynak, ona bilgi aktaran insanüstü aşkın bir akıl varsayılarak açıklanmaktadır.

İbn Sina'ya göre potansiyel akıl, her bireyde ayrı ayrı vardır.

İbn Sina'da akıl teorisinin en orijinal yönü, onun aklın çalışma tarzı ve bilginin kazanılma biçimi hakkındaki açıklamalarında yatar. Farabi'nin de kabul ettiği peripatetik doktrine göre akli faaliyetin nesnesi olan külliler, duyu tecrübelerinden soyutlandığı halde İbn Sina'ya göre bu doğrudan faal akıldan çıkar. Meşşai geleneği algı tecrübesinden doğan küllinin tarifini şöyle yapar: Önce birbirine benzer birçok ferdi algılarız, bunlar hafızada biriktirilir ve bu sürekli devam eden işlemden sonra faal aklın ışığı bunlar üstünde "parlar", böylece bütün fertlerde ortak olan temel özellik

bunlardan doğar. Bu teori ne adcılık ne de realizmdir. İbn Sina'ya göre külliler duyulardan elde edilen tasavvuflardan doğmaz, çünkü onlarda mevcut değildir. Bu nedenle zihnin görevi, duyu tecrübelerinin cüzileri üzerinde düşünüp fikir yürütmektir. Bu çaba zihni, aracısız bir sezgi fiiliyle (külli) özleri akılda idrake hazırlar.

İbn Sina'ya göre aslında bilmenin böyle mekanik olarak ve belirlenmiş surette meydana gelmesi doğru değildir. Bilginin kaynağı esrarengizdir ve her aşamada sezgiyi de içine alır. Hemen her türlü rasyonel bilgi hakkında "bana böyle geliyor" demek yerine, "ben biliyorum" demek doğru değildir.

Felsefi (veya mistik) şuur, orijinal ve yaratıcı iken bile büyük ölçüde faal akılla bir değildir.

İHVAN-I SAFA (Temiz Kardeşler) (946-1055)

Siyasi ve Ahlaki Durum

Abbasilerin bu dönemde İslam memleketi üçe bölünmüş, halifelerin otoriteleri ortadan kalkmıştır.

İran ve Bağdat'ta Büveyhoğulları

Halep'te Hamdaniler, Mısır'da Fatımiler, egemenliklerini kurmuşlardır.

Halifenin sadece dini bir sultası kalmıştır.

Ahlaki hayat bozulmuş, felsefi-dini münakaşalar, nefislerdeki imanı zayıflatmıştı. Bol servet ve eğlenceye düşkünlük, bütün haramları mübahlaştırmıştı. Nifak ve zulm had safhaya ulaşmış; haksızlık, çapulculuk almış yürümüştü.

Fikri Hayat

Fikri durum, terakki etmiş haldeydi. Bu asırda Mütenebbi Ebu Firas, Farabi, İbn Sina, Ebu'l-Ala ve İhvan-ı Safa gibi fey-

lesoflar ya da filozoflar yetişti. Felsefe ve edebiyatta zirveye ulaşılmıştı.

Bu asırda akıllar, İslam düşüncesinin Yunan, Fars, Hint fikirlerinden naklettiği şeyleri hazmetmiştir. Ayrıca bu fikir mozaiğine, Müslümanların kendi dininden ve diğer dinlerden öğrendikleri bilgileri de karışmıştır. Bağdat adeta düşünce ve inançların kavşak noktası olmuştur.

Abbasilerin üçüncü asrında olduğu gibi herhangi bir asırda ortaya çıkan siyasi-ahlaki fesat, ilmi-fikri kalkınmanın tavsaması söz konusu olunca, böyle bir durumda geri kalma sebeplerini araştıran, çöküşün çaresini bulmaya çalışan ve toplumlarını yükseltmek için gayret eden kişilerin ortaya çıkmasının tabii olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İhvan-ı Safa'nın hedefi de işte bu idi.

İhvan-ı Safa'nın Felsefi Görüşleri

Gayeleri: Müslümanları taassuptan kurtarmak, ilim zihniyetini, tabiat ilimlerine dayanarak felsefeyi hâkim kılmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar ahlakı yaratmaktır. Böylece şeriati yanlış inançlardan temizlemektir.

İleri gelenleri: Zeyd İbn Rufa, sekreteri Ebu Süleyman.

En önemli vasıfları, felsefe ve ilim zihniyetini topluma yerleştirmeye çalışmak amacında olmalıdır.

Yazdıkları Risaleler dört büyük kısma ayrılmıştır:

a. Matematik ve Felsefi ilimler

b. Tabii ve cismani ilimler

c. Psikolojik ve akli ilimler

d. Kanuni ve ilahi ilimler

Metot: Risaleler, eklektik bir yol tutar. Matematikte Pythagoras'a, mantıkta Aristoteles'e, metafizikte Platon'a, ahlakta Sokrates'e din felsefesinde Farabi'ye bağlıdır. Astronomi ve felsefede Pythagorasçılığın büyük tesiri altındadırlar.

Bilgi Teorisi: Bilginin doğuşu ve kökü konusunda tasavvuf ehli ile sansualistlerin ve naturalistlerin görüşlerini birleştirirler.

Duyular-Algı-Şüphecilik-Tasavvuf-Hakikat

Bilgide rehbere, öğreticiye ihtiyaç vardır. Fakat bu masum imam değildir. Herhalde onlar bu noktada sansualist kalırlar.

İlimlerin tasnifini de bu şekilde yapmaktadır:

Matematik ve Mantık: Sırf soyut şekiller ileri sürer.

Tabiat ilimleri: Astronomi ve fizik.

Zihin ilimleri: Tecrübe ve rasyonel psikoloji, insan ilimleri, fizikle metafizik arasında köprüdür.

Tevhid ve Kelam: Tabiatın metafizik prensibini araştırır.

Ahlak: Bütün ilimlerin yüksek hedefi ve insan toplumlarını düzenleyen kanunları veren ilimdir. Aristoteles ahlakı ve Kelile ve Dimme'den faydalanır.

Varlık: Plotin'in südur nazariyesini benimsemiştir. Südur ve Uruç: Her şey tek varlıktan çıkar, yine ona döner. Yaratış, bir meydana çıkış ve asl'a dönüş kavs'ından ibarettir.

Allah'ın varlığının ispatı: Âlemin estetik yetkinliği (kemal), bilgeliği ve iyiliğidir.

Meşşai (Aristotelesçi): İslam filozoflarından farklı olarak Allah'ın âlemi hür iradesiyle yarattığına inanırlar.

Âlem dört prensibe bağlıdır:

Allah, Faal Akıl, Âlemin ruhu, İlk madde.

Başlangıçsız bir âlem görüşüne karşı yaratışı savunduklarından, ilk maddeyi ezeli saymazlar. Ancak südurla yaratışı uzlaştırmaya çalışmaları sıkıntı ve çelişmelerinden biridir. Bunun için müphem ve mecazlı ifadelere başvurmuşlardır.

Evrimcilik (Evolution): Tabiatın bütün mertebeleri arasında sürekli bir gelişme olduğunu söylerler. Bitkilerin ilk derecesi, madenlerin son derecesine, onların son derecesi de hayvanların ilk derecesine bağlıdır (I. Resail, Tekvinu'l-

Meadin). Bu sürekliliği anlatmak için risaleler hayvanlardan insanlara geçişi açıklamakta, hatta maymunda insana benzer vasıfların nasıl başlandığını anlatmaktadır. Fakat Darwin teorisinin bu pek erken habercileri insandan sonra da melekler âlemine, oradan ilahi âleme ve mutlak varlığa doğru yükselişi anlatmaya devam ettikleri için, bir görüşün çağdaş evrimcilikle ilgisi olmadığı anlaşılır. Buna benzer fikirler Osmanlı devrinde E. İsmail Hakkı tarafından Marifetname'de de ileri sürülmüştür.

Ansiklopedi mahiyetindeki risaleleri 50-51 maddeden müteşekkildir.

İhvan-ı Safa felsefesi, daimi olarak harfler ve sayılarla oynayan bir matematik görüşle başlar ve sonra mantık ve fizik sahalarına intikal eder. Fakat her şeyi nefs ve onun kuvvetlerine bağlar ve sonunda mistik ve sihri bir yoldan marifetullah'a ulaşır.

Bizzat İhvan-ı Safa eklektik bir sistemleri olduğunu kabul eder. Onlar bütün milletlerin ve dinlerin hikmetlerini bir arada toplamak istediler. Şeriatın zahiri hasta ve zayıf nefisler ve avam içindir. Kuvvetli nefisler için derin felsefi nazariyeler hazımdır.

İlim nasıl kazanılır: İlim kazanmak için çeşitli yollar ve aletler vardır. Nefs, cisimler âlemi ile akıl âlemi arasında aracı bir konumda iken ona, ilim elde etmek için üç yol açmıştır. Nefs duyular yoluyla kendinden aşağıdakileri burhan yoluyla kendinden üsttekileri ve nihayet kendi zatını ve özünü de akli teemmülle veya doğrudan doğruya sezgi ile öğrenir.

Allah ve Âlem

Bütün âlem maddi-manevi her türlü fark ve tezaddan münezzeh olan, en büyük mevcut Allah'tan südur tarıkıyla sadır

olmuştur. Eğer şimdi ve tekrar bir yaratmadan bahsediliyorsa bu mütekelliminin bahsettiği manada anlaşılmalıdır.

Din Felsefesi

İhvan'ın en üstün öğretisi budur. Bunun gayesi, ilim ve hayatı, felsefe ile itikadı yekdiğerine uydurmaktır. Hıristiyanlık ve Zerdüştlük mükemmele yakın dinlerdir. İtikad akla istinad eder. Allah ile mahlûku arasında bir üçüncü Uknum olan Faal akıl vardır. Gazaba gelen, ceza ile tehdit eden bir Allah'a inanmak gayri aklidir. Asıl ceza, cehennemi dünya ve bedendir.

İhvan'ın Ahlak Görüşleri

Eklektik olmakla beraber, zühde dayanan ruhi bir karakter arz eder. Bu görüşe göre insan hakiki tabiatına uygun olarak hareket ederse doğru olanı yapar ve bir iş nefs tarafından hür olarak yapılırsa medhe layıktır. Akli teemmül neticesi olduğu müddetçe efdaldir ve nihayet hareketlerini ilanı kanuna uygun olarak yapanların mukâfatı, bunların semaların melekutuna yükseltilmeleridir. Fakat nefs, bu durumda da daha yükseklerin iştiyakı içindedir. Bundan dolayı aşk, en üstün fazilettir ve gayesi ilk mahbub olan Allah'a erişmektir. Bu muhabbet bu hayatta sabretmek ve bütün yaratıklardan razı olmak şeklinde ortaya çıkar.

İslam dünyasında ansiklopedi geleneği ve ansiklopedik bilgi anlayışı, görüldüğü gibi Batı'dan altı yedi yüz yıl önce başlamıştır. Batı bu geleneği ancak 18. yüzyılda meydana getirebilmiştir. O halde İhvan-ı Safa ve onların ortaya koyduğu felsefi ve bilimsel ürünü, salt İsmaili ekolünden oldukları ve bu siyaset doğrultusunda faaliyette bulundukları gerekçesiyle göz ardı etmek, en azından, ansiklopedik düşünüşün

ancak Batı'da ortaya çıktığı şeklinde bir tezi kabule zorlanmak demektir.

GAZALİ (ö. 1111)

Bilgisinin genişliği, düşüncesinin orijinalliği ve vefatından sonraki derin etkisi, hep Gazali'nin dini ve felsefi düşünce tarihinde seçkin bir yeri işgal ettiğini dile getirir. Onun İslam'daki selefi ve sufi tavrı ve buradaki başarısı, teşkil ettiği kombinezonun ümmet arasında yaygın bir kabul gördüğüne delildir.

Gazali, hem modern düşünenlere hem de gelenek içinde onunla avunmayı yeğ tutanlara kaynak olabilmektedir.

Yirmili yaşlarındayken Nişapur'daki Nizamiye Medresesi'ne giderek "İmamu'l-Harameyn" olarak tanınan Ebu'l-Meali Cüveyni'den ders okudu.

Nizamülmülk 484/1090'da onu Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin (Kuruluş 458-60/1065-67) kelam kürsüsüne tayin etti.

İhya-u Ulumi'd-Din (Revivification of the Sciences) adlı kitabında Gazali, dünyanın zamanda yaratılışını savunan ve İbn Sina'nın Süduru ve dünyanın ezeliliğine ilişkin görüşlerinin reddini içeren sunni doktrini savunarak kendi pozitif düşüncelerini ortaya koymuştur. Yine, yaratıkların bir kısmı üzerindeki herhangi bir nedensel aktiviteye değil, ilahi güce dayandırmak için neden ve etki arasında bağlantı kurarak Tanrı'nın evrensel nedenselliği doktrinini savunmuştur. Filozof sonuç veya sürekli bağlantıyı görür, gerçekte bir olayın diğerini takip etmesi basit bir tarzda Tanrı'nın güç ve eylemine bağlı olmakla birlikle neden-etki ilişkisi sonucuna varır. Başka bir deyişle o vesileci bir doktrini savunmuştur.

Gazali, Helenleşen seleflerin sunni olmayan yönelişlerine karşı çıkmak düşüncesinde basit bir filozof olmaktan öte bir kişilikti. Aksine sağlam bir sufi, bir mistik ve ruhani yönü

olan bir yazardı. Çalışmasını Bağdat'ta kestikten sonra zühdi ve tefekküri bir hayat yaşadığı yer olan Suriye'ye döndü. Kimi zaman gerçekten inzivaya çekildi ve bazı öğrencileri oldu. Hatta, inzivaya çekildiği Tus'ta bir tür teolojik kolej ve bir sufi okulu kurdu. Ancak onun asıl ilgisi, dini, mistik anlamda yeniden diriltmekti. Yalnız önceki İslam kaynaklarından değil, Yeni-Platoncu fikirlerden hatta Yahudilik ve Hıristiyanlıktan da yararlanarak karakteristiği bakımından panteist değil personalist olan ruhani bir sistem kurdu. Gazali'nin ifadelerinden bir kısmı, ilk bakışta panteizmi çağrıştırıyor görünmekte, ama o Yeni-Platonculuğu, spekülatif olmaktan çok dini mistisizmin hizmetine adamıştır. Evrenle Tanrı'yı özdeşleştirmeye kalkmaz, daha çok, kaza-kader ve kuvvetle vurgulanan dini mistisizmle ilişkilendiren ilahi tümnedensellik doktirinini birleştirmesi, onu bir çeşit panenteizme sürüklemektedir. Semitik Tektanrıcılık, Yeni-Platonculuk ışığında değerlendirildiğinde ve mistisizmle birleştirildiğinde onu muhtemelen başka bir istikamete götüremedi. Salt felsefi spekülasyon alanında, bir dereceye kadar septik bir tutum sergiler ve İslam teolojisini Aristotelesçi felsefeye bir tepki olarak ortaya koyduğu kadar, dini mistisizmini de rasyonalizmin karşısına bir protesto olarak koyar.[155]

Aklın teolojik sınırlarının farkına varan Gazali tam bir şüpheciliğe düştü ve akıl sağlığını yitirdi.

Eserleri

1. *İhya*
2. *Mişkatu'l-Envar*
3. *el-Munkız min ed-Dalal*
4. *Mufassal*
5. *Mizanu'l-Amel*
6. *el-İktisad fi'l-İtikad*
7. *Huccetu'l-Hakk*

8. *Cevahiru'l-Kuran*
9. *Makasıdu'l-Felasife*
10. *İleamu'l-Avam ll. Tehafütü'l-Felasife*

Özgün Bir Felsefi Yöntem

Gazali'nin düşünce sistemi, bilme iştiyakı ve şüphe etme metoduyla kendini gösterir. Bu metodun en iyi ifadesi, kendi ünlü otobiyografisi olan ve ölümünden beş yıl önce yazmış olduğu Munkız'da yer almaktadır. Gazali bu eserinde Descartes'ın (ö. 1650) *Metot Üzerinde Düşünceler*'de yaptığına hayli benzer bir şekilde, kendi döneminde etkili olan çeşitli fikir akımlarının metotlarını eleştirel bir tarzda ele alır.

Munkız'da Gazali, diğer eserleri de göz önüne alındığında, akıl ve sezginin birbirini sonuçta bütünlediğini savunmuştur.

Gazali'nin Filozofları Eleştirmesi

Gazali, Sünni görüşü açısından hareketle Bağdat'ta bir süre Farabi ve İbn Sina'nın düşüncelerine muhalif dersler vermiştir. *Makasıd* (Intentiones Philosophorum) adlı eserinde bu iki filozofun görüşlerini özetlemiş ve bu eser Gundissalinus tarafından Latinceye çevrilmiştir. Eser kendi başına ele alındığında, Gazali'nin ifade edilen fikirlere mutabık olduğu izlenimini vermiştir. Böylece William of Auvergne, Gazali'nin filozofların kendi kendileriyle nasıl çelişkiye düştüklerini göstermeye çalıştığı *Tehafütü'l-Felasife* (Destructio Philosophorum) (7) adlı eserinde filozofların sistemlerini en ileri aşamasına kadar eleştirmiş olduğu gerçeğinden habersiz kalarak Gazali'yi de "Aristoteles'in İzleyicileri" arasında göstererek hücum etmiştir. Bu kitap daha sonra İbn Rüşd'ün *Tehafüt et-Tehafüt* (Destructio destruetionis Philosophorum) eserinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.[156]

O, felsefeye salt felsefe olduğu için karşı çıkmamıştır. Olanca fikri dürüstlüğüyle, sistemlerini tümüyle öğrenince kadar filozoflar aleyhine tek bir söz söylemekten dahi kaçınmıştır.

Makasıdu'l-Felasife adlı eseri Aristotelesçiliğin öylesine sadık bir açıklamasını içeriyordu ki, 1145 gibi erken bir tarihte Dominicus Gundissalinos tarafından yapılan Latince bir çevirisi vasıtasıyla Hıristiyan skolastiklerince tanınmaya başlamasıyla birlikte *Makasıd*, gerçek bir Peripatetik eser olarak kabul edilmiştir. Bu eserinde Gazali tahrik amacıyla filozofları Materyalistler (Dehriler), tabiatçılar veya deistler (tabiiyyun) ve teistler (ilahiyyun) diye üçe ayrılır.

Metafizik, mantık ve fizik ilimlerine ilişkin olarak filozofların söylediklerinin çoğunu doğru kabul etmekte idi. Üstelik politika ve ahlak konularında bile onlarla ciddi bir anlaşmazlığı yoktu. Ona göre en büyük hata, Metafizik üzerine yapılan bazı matematik rasyonel spekülasyonlardı.

Tehafüt'ü Kant'ın aşkın diyalektiğine benzer. Tehafüt, polemik mahiyet taşır ve Gazali'deki şüphecilik ve vecd halindeki kendine güvenin alışılmadık bir kombinezonunu göz önüne serer. Özellikle üç nokta ile eleştirdiği filozofların âlemin kıdemine ilişkin soruna, Tehafütünün dörtte birini ayırmıştır.

Gazali, filozoflarla yaptığı tartışmalarda Eş'ari'likten esinlenmiş olmasına rağmen, metodu özünde saf felsefi bir metot olarak kalmaya devam eder. Bu aynı zamanda din felsefesinin problemlerine yaklaşımında modern bir yol izlediği anlamına gelir.

Gazali'de Bilgi Teorisi

Hayatının 36. yılı Gazali için bir dönüm noktasını gösterir. Bu yaşında iken yakine, kesin bilgiye, zihinsel kesinliğe (certitu-

de intellectuele) varma sorunu onun için öylesine bir bilinç sorunu oldu ki çok ciddi bir iç bunalıma sürüklendi, meslek ve aile hayatı da bu bunalımdan payını aldı. 1095 yılında üniversiteyi bıraktı. Ailesinden uzaklaştı. İçdünyasında kesin bilgi ve inancı hakikatin güvencesi ilan ederek yakına ulaşma yolunda her şeyi feda etti.[157]

Gazali'ye göre "gerçek bilgi, onun aracılığıyla bilinen şeyin (nefsin önünde) tamamen açıldığı şeydir. Öyle ki hakkında hiçbir şüphe kalmasın ve içinde hiçbir yanılgı bulundurmasın. Bu, kalbin şüphe barındırmadığı ve şüphe kaldırmadığı mertebedir. Bu yakın mertebesine erişmeyen bir bilgi eksiktir, yanılgıya düşürmeye elverişlidir.[158]

Gazali matematik, mantık, tabiat bilimleri ve felsefe gibi akla dayanan bilimlerin hiçbirinin mutlak hakikate ulaştırmayacağını öne sürer. Akılla inancın çatışmasını çözebilecek tek yol tasavvuftur. O hakiki kesinliği burada bulacaktır. Kati, doğrudan doğruya, sezgili, metafizik kesinliğe ileten biricik bilgi, ona göre, tasavvufi bilgidir. Gazali'nin bilgiyi sınırlamak için harcadığı çabalar, akıl ile iman arasındaki mutlak ayrılık, akla dayanan bir metafizik kurma imkânsızlığı bu filozofu İslam filozoflarının en moderni ve batıya en yakını haline getirmiştir. Fakat ortaçağın iradecileri ve nominalistleri gibi o da eleştirilerinin sonunda fideist ve mistik bir felsefeye ulaşmıştır.[159]

Gazali, bilgi yollarını veya bilgi aktlarını ele alırken dışsal duyguyu konu edinir. İşitme, koklama, tatma, dokunma ve görme. Aynı şekilde içsel duyudan söz eder; hiss-i müşterek onun deposu olan hayal, vehim, onun deposu olan hafıza ya da zakire ve sonra mütehayyile. Benzer taksimata İbn Sina felsefesinde de rastlamaklayız.

Gazali bilgiyi üçe ayırır: Duygusal, rasyonel ve mistik bilgi. Duygusal bilgide, suje idrak edilenin suretini alır. Başka bir deyişle bir şeyin hakikatinin örneğini alır, yoksa dışsal hakikatini değil. Buna göre dışsal suret değil, onun bir örneği idrak edilir. Hakikatin duyumlanması, dışsal bir şey değil, tersine duyumda örneklenen şeydir.[160]

Duyusal bilgiye varmanın yolu, duygulardır; iç duyular olsun dış duyular olsun, hepsi de duyusal bilgiye ulaşmanın yoludur. Dışsal duyuların, dışarıdaki duyulardan etkilendiklerini görüyoruz. Sonra bu etkilenmeler Gazali'ye göre içsel duyu ile dışsal duyu birbirinden farklıdır, şöyle ki dışsal duyu, yalnız sureti idrak eder. Onu, dışta var olduğu halde suretin anlamını birlikte kavrar. Bâtını duyu ise, kimi zaman duyular olmadan da sureti idrak eder.

Filozofumuz *Munkiz*, *Miyaru'l-Ulum* ve *İhya* gibi eserlerinde serpiştirilmiş bir şekilde akıl ve onun nefisle olan bağlantısını görmeye çalışır. Bu noktayı, bir sonraki konu başlığı altında daha detaylı olarak inceleyeceğiz. Ancak şu kadarını belirtelim: Görmenin göze nispeti gibi aklın nispeti de nefse göre aynıdır. Çünkü nefis, akıl aracılığıyla akledilirleri kavrar. Akıl olmadan nefis hiçbir şey idrak edemez.

Gazali, insan aklının hiyerarşik şekilde bir aşamadan ötekine intikal ettiğini söyler. Bu intikal, faal akıl veya ruhu'l kuds aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bilginin sıralanışı şöyledir: Duyum, hayal, vehim, salt rasyonel kavrayış.

Son aşamadaki bilgi, nesnelerin tüm eklentilerinden arınmış yetkin, salt bilgidir. Anlamın tümüyle kavranması olup nesnelere ve onların rölatif bulunuşlarına göre değişmez. Bu tip bilgi karşısında nesnelerin varlığı da yokluğu da birdir.[161]

Duyusal bilgiye kıyasla Gazali, rasyonel bilginin daha yetkin bir bilgi çeşidi olduğuna inanır. Ancak, nebevi bilginin

üstünde olduğunu kabul etmez. Diğer taraftan, ledünni bilginin insani hikmetlerin çoğundan üstün olduğuna kanidir. Çünkü ona göre bu ilim, Allah katından bildirilmedir.[162]

a. Beş Duyu ve Duyumlama
b. Akıl ve Rasyonel Kavrama
c. Tecrübe ve Sezgi
d. Beş Duyu-Akıl-Kalp

Sonuçta Gazali, kendisini mutasavvıf ilan eder. Gerçek ve güvenilir bilgiye ancak tasavvuf yoluyla ulaşabileceğini söyler. Bu, İslam dünyasında iki aksi sada bulur:

1. İşrakilik (Şahabettin Sühreverdî el-Maktûl v. 1196)
2. İbn Arabi'nin (v. 1240) Tasavvuf Felsefesi

Gazali'den Sonra Felsefenin XII. Yüzyılı

Daha önce felsefi hareketler göz önüne alınınca bu yüzyıldaki felsefi faaliyetler yavaş yavaş inkıraza uğruyordu. Hiçbir yönden, eskilerin uğraşmış oldukları seviye aşılamıyordu. Tasavvufun ortaya çıkması ile fıkhi ve kelami nazariyeler ortadan kalkmıştı. Aynı şey felsefe için de variddi. Reisu'l-feylesof İbn Sina'dan sonra hiç kimse kendine has, bağımsız bir görüş ortaya atmamıştı. Artık eski eserlerin hülasa, şerh, haşiye ve ta'likatı devri gelmişti.

Şimdi bu dönemi, Gazali ve onun etkisini merkeze alarak en ince ayrıntısıyla analiz edelim.

XII. YÜZYIL SONRASI İSLAM FELSEFESİ

İslam düşüncesi tarihi, yaklaşık XII. ve XIII. yüzyıllara kadar hemen her alanda entelektüel düzeyi yakalayabilmiş ya da en azından bunu amaç edinmiş meşhur simalara tanıklık etmiştir. Her biri, meşgul olduğu disiplin içinde kelamcı, filozof, mutasavvıf, astronom, tarihçi, doğabilimcisi gibi niteliklerle anılmış, ancak bunlardan hiçbiri, berikine rakip bir epistemik sınır içine çekilip tanımlanmamıştır. İşte İslam düşüncesinin XII. yüzyıla değin sürdürdüğü bilim geleneği ve benimsediği paradigma, "tanımlama" ve "ayrımlaştırma" kavramlarına pek yabancıdır.

Bu döneme kadar İslam düşüncesinde izlenen epistemik paradigmanın nasıl bir karakteristiğe sahip olduğunu yakından incelemek gerekmektedir. XII. ve XIII. yüzyıldan sonra devreye sokulan yeni paradigmanın ne anlam ifade ettiğini daha tutarlı bir yöntemle analiz edebilmek için de ayrıca önem kazanmaktadır.

Anılan yüzyıllarda İslam düşüncesindeki epistemik kırılmayı anlamlandırabilmek için İslam toplumunun yaşadığı tarihsel süreci rölatif de olsa birkaç kesit içinde izlemek konumuza teknik bir temel hazırlamak bakımından yararlı olacaktır. Ancak, unutulmamalıdır ki burada bizi ilgilendiren tarihsel süreç, özellikle XII. ve XIII. yüzyıl öncesi ve bundan sonraki dönemlerin, hatta bugüne değin uzanan kırılma-

nın yarattığı epistemolojik boyutları olacaktır. O bakımdan tarihsel kesitler, yalnızca kognitif sürecin anatomisini belirleyebilmeye imkân verecek ölçüde ve kabahatlarıyla dikkate alınacaktır.

İslam'ın büyük çağı diye adlandırılan VII.-XIV. yüzyıllar arasındaki dönem, üç aşamadan oluşmaktadır. İlki, 632'den VIII. yüzyıla kadar süren savaş ve fetih dönemidir. İslam, Arap kaynaklarını hem devam ettirir hem de o kaynaklardan kopar ve evrenselleşir. VIII.-XII. yüzyıllar arası İslam ve onun egemenliği hem Doğu'yu hem de Batı'yı kaplamıştır.[163] İşte biz bu dönemin entelektüel karakteristiği üzerinde duracak epistemolojik sürekliliği oluşturan yapısını inceleyecek ve üçüncü aşama denilen XIII. yüzyıl ve sonraki dönemde İslam dünyasının yaşadığı siyasi sosyal ve ekonomik paniğin bu epistemik sürekliliği nasıl parçaladığını, nihayet bu parçalanışın boyutlarını ele almaya çalışacağız. Sorunu sadece epistemolojik spektrum dahilinde analiz edeceğimizden, kronolojik veriler üzerinde durmayacağız.

Önce XII. ve XIII. yüzyıllar öncesine dönüp o dönemin entelektüel yaklaşımı ve epistemik karakteri üzerinde durayım.

610'dan VIII. yüzyılın ortalarına kadar İslam bir genişleme dönemi içine girmiştir. Sonra 1050'ye değin İslam, toprak bakımından stabil bir duruma kavuşmuştur. Oysa kültür bakımından yabancı uygarlıklarla temas yüzünden henüz oluş halindedir. Dünyanın kaderi hâlâ Doğu'nun elindedir. Ancak denizlerde Avrupa'nın uyanışı başlamıştır. İslam'ın çözülme tehlikesiyle savaştığı dönemin ilk yarısında (XIII. yüzyılın ilk yarısı) Batı, Büyük Ortaçağ dönemini yaşamaktadır. İslam kavimlerinin çözüldüğü dönemin ikinci yarısında da Batı, önce vebayı ve XV. yüzyılda büyük keşifler, Yeni Dünya'nın fethi, bütün ihtişamıyla Rönesans, siyasi zaferleri ve teknik gücüyle modern çağı yaşamaktadır.[164]

Tam bu noktada, XII. yüzyıl ve sonrası, İslam düşünce geleneğindeki gerilemeye, Batı'nın da bilgi ve düşünceye uyandığına tanıklık etmektedir. Epistemik süreç, iki dünya görüşünün, iki farklı blokun tarihsel kaderinin ters dönmesine, rollerin değiştokuşuna yol açacaktır. Tarih tersine dönmüştür. Bilgi taraf değiştirmiş, Batı dünyasının saflarına geçmeye başlamıştır.

Episteme, neden bu dönemden önce, İslam düşünce geleneğinin saflarında yer alıyordu ve sonra, neden saf değiştirip Batı düşüncesine temel oldu?

Önce XII. yüzyıl öncesi İslam düşüncesini oluşturan epistemik geleneğin tarihsel koşullarını gözden geçirebiliriz.

MS 311'de ilan edilen Milan Fermanı ile Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu dahilinde yaşayan öteki dinler ile birlikte resmi bir statü kazanır. Artık Hıristiyanlık da, örneğin bir Mitraizm gibi, Roma İmparatorluğu'nun yasal dinlerinden biri olmuştur. Hele İmparator Theodisius'un öncülüğü ile Hıristiyanlık 382'de resmi bir din, bir devlet dini olarak kabul edilince, Antik Grek düşüncesinin zirvesini, ama aynı zamanda çöküş noktasını işaretleyen Aristoteles'ten sonraki Yunan felsefesine bağlı felsefe mektepleri, eski güçlerini yeniden toplayamamışlardır. Yunan felsefesinin sürekliliğini sağlamaya çalışan Roma Stoacılığı, Skeptisizm, Epikurizm, Eklektisizm (Roma ve İskenderiye Eklektisizmi) ve nihayet içlerinden en uzun soluklu bir felsefe ekolü olan Yeni-Platonculuk, devleti de yanına alarak günbegün güçlenen, güçlendikçe de kendi fikirleri dışındaki fikirlere baskısını artıran Hıristiyanlık karşısında fazla uzun ömürlü olamamışlardır. Hatta İmparator Jüstinien 529'da Yeni-Platoncu akademiyi kapattırmış, akademi mensupları da Ortadoğu'da yeşermeye başlayan ve çoğu Doğu hikmetiyle şekillenmiş Helenist düşünceyi besleyip geliştirmek için yeni atılımlar

içine girmişledir. Roma İmparatorluğu'nun felsefi düşünce geleneğine karşı bu resmi tutumu ile Hıristiyanların şiddetli baskılarının doruğa ulaştığı VI. yüzyılın son yarısı, VII. yüzyılda doğacak olan İslam'ın gelişine kadar olan tarihsel boşluğun doldurulmaya başladığı bir dönüm noktası kabul edilebilir. İşte bu arada İskenderiye, Cündişapur, Harran, Nusaybin gibi Ortadoğu'da yerleşmiş bulunan felsefe mektepleri boş durmamış; Doğu-Yunan düşünce sentezini daha da zenginleştirip karmaşıklaştırarak İslam dünyasına aktarabilmişlerdir. İslam düşüncesi Yunan felsefesini bu mektepler aracılığıyla tanımıştır. Özellikle Yeni-Platoncu kanal, Yunan'ın rasyonelliği ve Doğu'nun teosofisini bünyesinde tutarlı denebilecek alımlılıkla birleştirerek âdeta, İslam'ın özünde mevcut epistemik yapının meydana çıkmasını kolaylaştıracak metodolojiyi İslam filozoflarına kazandırmıştı. Yeni-Platonculuk, bir yanıyla realist, öbür yanıyla, idealistti. Bir taraftan rasyonalist, öbür taraftan mistik bir karakterdeydi. Tabir yerindeyse akıl-vahiy, kelam-kalem, din-felsefe iç içe geçmiş; mikrokozmos ile makrokozmos varlık, bilgi ve değerin bütünleştiği tek bir özün iki ayrı görünümü olmuştu. Antikide de irrasyonellik derecesine varan akılcılık, teozofinin etkisiyle makul sınırlara çekilmiş, en azından çekilmeye çalışılmış; suna karşılık, kontrolsüz mistik duygulanımlar da, terbiye edilmiş rasyonellikle, gerçek değerine kavuşturulmaya çalışılmıştır.

İslam düşüncesi, yapısında bilen insanın tüm bilgi akılarının özgürce işleyebildiği bu felsefi mirasla tanışmış oldu. Bilmeye konu olan her şeye, sübjektif mekân ve sübjektif zamanı aşarak bakabilir, onları bilme eyleminin tüm çeşitliliği ile idrak edebilirdi. İslam filozofuna göre, öncelikle *Kuran* buna elverişli bir zemin hazırlıyordu. Örneğin *Kuran*, ne insanın ne aklın ne de Tanrı'nın sınırlı ve tek boyutlu

bilgiyi zorunlu kılacak tarzda, tanımını yapmıştı. Tanım, eğer Aristoteles'in dediği gibi, "bir şeyi benzerleri içine dahil etmek, farklı olanlarından ayırmak" ise, bunların hiçbiri "tanımlanamazdı". Öyleyse biz, *Kuran*'ı da bilgiyi değil, bilgiye giden ve ona kılavuzlayan insani paradoksları bulabilirdik. Akıl ile duygunun, derin ruhi duyuş ile keskin mantığın birbirine geçtiği Yeni-Platonculuk, insanın varlık yapısındaki paradoksları yansıtan vahyin, yine bu paradoksları insan adına dengelemeye çalışan *Kuran*'ın anlaşılmasında, var olan, ama yeni keşfedilecek metodik çeşitliliği içinde barındırıyordu. Müslümanların bundan sonra yapacakları tek şey, eşya ve olaylara külli yaklaşma imkânı verecek zemini hazırlamaktır.

VIII. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar süren üç yüz yıllık bir dönemde Antikite'den Arapçaya önemli bilimsel eserlerin büyük bölümünün çevrilmesi hiç de küçümsenecek ve sıradan sayılabilecek bir iş değildir. Huneyn b. İshak gibi çeviri ustalarının halife, prens ve vezirlerin kararlı çabaları sayesinde Hipokrat, Aristoteles, Teophrashes, Öklid, Ptolemy, Dioscorides, Galen ve birçok bilimadamının başlıca bilimsel eserleri titizlikle Arapçaya çevrildi.[165]

İslam bilginleri devlet adamlarının saraylarında himaye ve yakın ilgiye mazhar olmuşlar, bilimsel etkinlikleri yöneticiler tarafından sürekli desteklenmiştir. Halifelerin bu tür himayeleri, bilginlerin çalışmalarının heretikliliğe yol açtığını düşünen fanatiklere karşı koruyucu bir rol oynamıştır. Eğer böyle bir himaye olmasaydı İslam'ın altın çağından söz etmek mümkün olmazdı.[166]

İslam dininde potansiyel halde bulunan akıl-vahiy, insan-Tanrı, bilgi-iman bütünlüğü ilk defa Mutezile ekolünün, Yunan'dan yapılan çevirilerle depreşen diyalojiyi, İslam düşüncesinin metodik tavrı haline getirmeleri sonucu, ras-

yonel tutum yeşermeye başladı. İslam'daki akıl-vahiy ilişkisi kuvveden fiile çıkma fırsatını böylece bulmuş oldu. Resmi otoritenin, bu tutum sahiplerine açık desteği, epistemik diyalojinin serpilmesini sağlamıştır. İşte yöneticilerin bu himayesi, önemli bir işlev görmüştür.

Mutezile ekolü, rasyonel sistemciliğin bir temsilcisi olarak "kelam" biliminin öncüsü sayılırlar. Mutezile'nin eşya ve olaylara akılcı perspektiften yaklaşmalarına karşı çıkan fıkıh bilginleri, öyle bir hale gelmişlerdir ki dini konularda aklın hakemliğini kökten reddetmeleri yetmiyormuş gibi, bir de aklı temel alan her türlü yaklaşımın karşısına çıkmaya başlamışlardır.[167] XII. yüzyıla daha çok varken Abbasi hilafetinin, bilim ve felsefeye soğuk bakan el-Mütevekkil'e (847-861) geçmesi, İslam düşüncesinin karşı karşıya geleceği kırılmayı önceden haber verir gibidir. Bu aynı zamanda, ters yönden saray himayesi ve merkezi yönelimin, düşüncelerin sürekliliğindeki olumsuz katkısını da açıklamaktadır. El-Mütevekkil hilafete geçince bütün okullar ve üniversiteler kapanmış; edebiyat, bilim ve felsefe sigaya çekilmiş ve akılcılar Bağdat'tan sürülmüştür.[168]

XI. ve XII. Yüzyıllara Kadar İslam Düşüncesinin Epistemik Karakteri

Daha üç-dört yüzyıl kadar güçlenerek sürecek olan İslam düşüncesi, akıl, bilgi ve sonuçta imana giden yapısal karakterini koruyacak, bu sıralama, XII. yüzyıla kadar tüm saldırı ve engellemelere rağmen değişmeyecektir.[169] Çünkü kelam-felsefe-kelam sürecini izleyen İslam düşüncesinde, ilk sıradaki kelam, ikinci sıradaki kelamdan çok farklı bir içerik taşımaktadır. Bu kelamda akıl-bilgi-iman sıralaması önemlidir. En keskin ve en kuru mantıkla, en duygusal mistik sezgi, en katı dogma ile en sert akılcı tutum, en yerel kabullerle, en

evrensel kültür ve inançlar, en yerli ile en yabancı uygarlıklar ve nihayet, kısacası, din ile felsefenin bir arada bulundukları kelam, işte bu birinci kelamdır. Epistemik bütünlük ve dolayısıyla külli dünya görüşü daha çok bu diyalojik karakterli kelamda yeşerme imkânı buldu. Çok mantıklılık, eşya ve olaylara pluralist yaklaşım, "imkân" düzeyinde de olsa, İslam'ın yapısında mevcuttu. Mutezile'nin öncülük ettiği ve İslam'da felsefi düşüncenin temelini oluşturan bu ilk kelamla İslam, bu potansiyeli için elverişli bir ortamla tanıştı. İşte bu kelam, İslam düşüncesinin sürekliliğini sağlayarak onu bir epistemolojik sistem halinde İslam felsefesine dönüştürürken ikinci kelam, felsefi düşüncenin çok yönlü ufkunu daraltarak bilmeye konu olan her şeye salt teolojik açıdan yaklaştı. XII. yüzyılda İslam düşünce geleneğinin süregelen tekâmülünü sekteye uğrattı ve sonunda onun kırılmasına neden oldu. Biz, önce birinci "kelam"a genel olarak İslam düşüncesine form veren külli anlamlandırmanın karakteri üzerinde duralım.

XII. yüzyıla kadar varlığını koruyan "İlk kelam"ın oluşturduğu İslam düşüncesinde "doğru", tektir, parçalanmamıştır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, "vahiy doğrusu", "akıl doğrusu" gibi çatallaşmış bir yaklaşım söz konusu değildir. Bir ve aynı "doğru"yu dile getirdiklerini belirlemek üzere yapılan ayırım, ontolojik bir çatallaşmayı değil, epistemik özdeşliği vurgular. Bunun ilk örneğini İbn Sina'nın yazmış olduğu felsefi romanlarda görmek mümkündür. İbn Sina, *Salaman ve Absal, Hayy b. Yakzan, Kitabu't-Tayr* gibi İslam felsefesinde felsefi roman şeklini ilk tecrübe eden filozoftur. Bu tarz, sonra Endülüs İslam filozofları vasıtasıyla Batı'ya geçmiştir.[170] Akıl doğrusu ile vahiy doğrusunun temelde tek bir doğruyu anlattığını savunan bu örnekler, özellikle İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* adlı benzer romanında yeniden ifade edilerek netleştirilir:

"Hayy, Asal'a kendi ulaştığı gerçekleri, Asal ise dinin gerçeklerini anlatır. Arada tam bir paralellik vardır. Hayy, Asal'ın adasına gönderilen peygamberin risaletini onaylar. Asal da Hayy'ın anlattıklarının dinin iç gerçekliği olduğunu kavrar. Ancak Hayy, her akli düzeyden insana seslenme amacında olan dinin beşeri ve dünyevi olguları fazla hesaba katan ve birçok hakikati sembolik bir dille ileten karakterini önceden yorumlayamaz. Fakat sonra bunun bir hikmete dayalı olduğunu kavrar. Şeriatın gerçeğini tüm insanlara anlatmak üzere Salaman adlı zahir ehli bir bilginin yönettiği Asal'ın adasına giderlerse de orada muhalefetle karşılaşırlar. Anlaşılamazlar. Bunun üzerine Hayy, durumu kabullenir ve ada halkına şeriatin zahirine sıkı sıkı sarılmayı öğreterek Asal ile birlikte derin manevi tecrübelerde yoğunlaşacakları, o ruhani hayat tarzını birlikte sürdürecekleri adaya dönerler.[171]

İbn Tufeyl eserini en genel anlamda din ile felsefenin, yani İslam dini ile filozofların ortaya koyduğu öğretilerin uyum içinde olduğunu göstermektedir.

XII. yüzyıl öncesi dönemde İslam düşüncesinin varlık alanını yekpare bir bütün olarak kurmuş olduğunu öne sürebilmek için problemi biraz daha detaylandırarak çözmeye girişmeliyiz.

Reel varlık-fenomenal varlık, öz-varoluş, akıl-vahiy ve nihayet felsefe ve din, salt spekülasyonlarla ve bin bir güçlükle uzlaştırılmaya çalışılan, dualist epistemik kurgularla değil, birbirlerine temelde bağlı ontik zorunluluğun doğurduğu nedenlere dayandırılarak sistematize edilmiştir.

İslam'ın bizatihi imkân olarak yapısında taşıdığı çok mantıklı epistemik kavrayışı, varoluşu tüm çeşitliliği ve sıralanışı içinde kuşatmıştır. Kindi, Farabi, İbn Sina gibi isimlerin felsefi düşüncelerinde bilgi, varoluş hiyerarşisini oluşturan tüm katmanların her birinde farklı anlamlarla zenginleşip

çeşitlenerek sonunda mistik bir paradigmada bütünleşen nihai bir tanıma kavuşmuştur. Aristoteles'in mantık-varoluş arasında kurmuş olduğu birebir uyum, özellikle sözü edilen bu filozofların sistemlerinde mikrokozmos insanla makrokozmos evrenin doğal birliğine ilişkin fikri canlandırmıştır. Aristoteles'in gözlemlenebilir ya da duyumlanabilir tek tek olgulara hasredilmiş mantığının metafiziğe kapanan yani, Yeni-Platonculuktaki mistik öğelerle yumuşatılarak İslam düşüncesinde potansiyel halde bulunan geniş spektrumlu kuşatıcı bir mantığa dönüşmek suretiyle idrak alanı, "kavranabilir" her türlü objeyi içine alır.

İslam mantığı, Platon idealizmi ve Aristoteles realizmi ile beslenen iki uçlu rasyonalizmi keşfederken, esasen kendini keşfetmiş oldu. Artık o, en fenomenal olandan en numenal olan alana kadar yükselen varlık çeşitlerini, bunlardan her birini, onlara uygun olarak oluşturduğu idrak akt ve formlarıyla kavrayacak; "bilgi" her kademede, uygun bir obje ile eşleşecekti. Bu mantıkta sırasıyla duyusal, deneysel, rasyonel ve nihayet mistik tüm aktlar vardır. Gerçekte insan ve onun mantığı bunlardan biri değil, hepsi demekti. Her biri, varlık hiyerarşisinde "kavrayışına konu olabilecek uygun bir objeye denk düşüyordu. Birini diğerinden ayırmak, bir varlık sferini ötekinin karşısına koymak ya da bütün olarak varoluşu, monolojik bir kavrayışla "bilmek", sistemi altüst ederdi. Çünkü deney ve gözlem, duyulur şeylere ilişkin bilgiyi akıl ve akli istidlal, akledilirleri ve nihayet mistik duyuş da, sezgilenebilir "anlamları" bilgiye dönüştürebilirdi. Ancak unutulmamalıdır ki, varlık hiyerarşisinde cemâdât, nebâtât ve hayvanattan oluşan kozmik yapının içindeki insanı kozmosdan çekip çıkardığımızda nasıl ki "insan"ı bulmak ve tanımlamak, hatta ona ulaşmak mümkün değilse, duyu, tecrübe ve aklı temel olmaktan çıkarıp en yetkin bilgiye ulaşmak da

o derece imkân dışıdır. En azından bu, epistemik yapısının parçalanışı demektir.

İşte İslam filozoflarının ontolojik bütünlüğü, dolayısıyla epistemik yekpare bakış açısını, bilimler tasnifinde de sürdürdüklerini vurgulamak gerekir. "Doğru tek ve birdir ama kuşatıcı bir gerçeklik içindedir. "Akıl doğrusu", "din doğrusu" çatallaşması ve çatışması düşünülmemiştir.

"Doğru" idesinin tekliği ve külliliği özellikle Farabi felsefesinde ifadesini bulan bilimler tasnifinde belirgin bir sisteme kavuşmuştur.

Farabi kendi senkretik felsefesini İslam akideleriyle uzlaştırmak istemiştir. O, bir de ruh temizliğine çok önem vermiş ve felsefi düşüncesinin temeline bunu koymuştur. Bundan başka doğal ve manevi bilimlerde araştırmalar yapılırken sonuçlara matematik ve mantık yolu ile varılmasını önerirdi. Felsefe bütün varlıkların bilimi olduğu için ona varan Tanrı'ya benzemiş olur. Kindi de felsefeye, "elden geldiğince Tanrı'ya benzemek" anlamını yüklerken, İslam mutasavvıflarının da tasavvufu "Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak" diye tanımlaması rastlantı değildir. Farabi'ye göre, "burhan" gerçeği bulmak için, bir yoldan ibaret değil, bizzat gerçeğin kendisidir.[172] Bu düşünce, XII. yüzyıla kadar süren İslam düşünce geleneğinde mantık-varoluş bütünlüğü vurgusunu ifade etmektedir.

Farabi'nin fizik (doğa) ve metafizik (doğa ötesi) alanındaki felsefesi, hepsi bir amaca varıp bir bütün oluşturan üç bölümde kendini gösterir: Uluhiyet, Akıl, Peygamberlik teorileri. Bunların amaçları Aristoteles felsefesini İslam akidi ile uzlaştırmaktır. Bu düşünüş de Farabi'nin buluşudur, kendinden sonra gelenler aynı düşünceyi sürdürmekle yetinmişlerdir.[173]

Farabi, bilimleri sınıflandırırken kuşkusuz Aristoteles'i izlemiştir. Aristoteles'in tasnifinde bilimler 1. Teorik felsefe

(Bilgi ve gerçekleri anlamak. Matematik, doğabilimleri ve ilahiyat), 2. Pratik felsefe (İyiyi yakalamak. Ahlak, ev yönetimi ve siyate), 3. Şiir, edebiyat, sanat, estetik, diyalektik Farabi'de bütün olarak ikiye ayrılır. Matematik ve doğalbilimlerle ilahiyat, teorik bilimlerin içine girmektedir. Farabi, bunlara dil ve mantığı da ekler. Dil, ona göre sözlere delâletleri bakımından kelimelerin; mantık, kelimelerin kendilerine delâlet etmeleri bakımından sözlerin bilgisidir. Bunlar bütün bilimlerin ve bilimlerin kişiden kişiye geçişinin zorunlu araçlarıdır. Bu sebeple dil ve mantık tüm bilimlerin başına konmuştur. Sonuç olarak denilebilir ki, Farabi'nin Aristoteles'i izleyerek yaptığı bilim tasnifi, doğuda İbn Sina'dan başlayarak yazılmış olan ansiklopedi mahiyetindeki tüm eserlerde etkisini gösterdi.[174]

Dikkatimizi, bilimlerin nasıl sınırlandırıldıklarına yoğunlaştırmamamız gerekir. Asıl olan, ilahiyatın teorik felsefe içinde ve hatta matematik ve doğabilimleriyle ayrı grupta tasnif edilmiş olduğudur. Aristoteles'ten başlayarak ilahiyat, İslam düşüncesinde hep teorik, felsefenin, dolayısıyla matematik ve doğabilimlerin içinde yer almıştır. Ahlak problemi de pratik felsefenin konusu olarak değerlendirilmiştir. Bu tasnifin vurgusu ve vermek istediği mesaj oldukça açıktır: Bilimler bu dönemde, akli ve dini ilimler şeklinde değil, daha kuşatıcı ve daha üniter bir bağlamda teorik ve pratik felsefe gibi iki ana kısıma ayrılmaktadır. Birinci tip tasnif, rölatiftir. İlki, İslam düşüncesinin XII. yüzyıldan sonraki dönemlerine, ikincisi de bu yüzyıla değin süren düşünce geleneğine karşılık gelmektedir. Biz, XII. yüzyıldan sonraki epistemik tavrı sonraya bırakarak bundan önceki dönemlerin düşünce geleneğini analize devam edelim.

Dünya, din-akıl dualizmine yol açacak kadar parçalanmadan, insanın zihinsel evreni mantık-inanç ikilemine, sokul-

madan yapılan bilimler tasnifinde, ancak yöntem çeşitliliğine dayanan bir sınıflama yapılmıştır. Bu dönemde teolojiden ayrı bir bilim olarak söz edildiğini görüyoruz. Ancak bu, yine teorik felsefenin, daha doğrusu fizik dünyanın bilimleri içinde gösterilmiştir. Bilgi üretmek için yöneldiği obje ve onu bilme yöntemi, ötekilerden farklı olsa da, aynı grupta yer alarak, görünür âlemden metafizik âleme kadar yükselen bilgi hiyerarşisinde kendinden aşağı bilgilere basan, yukarıdakilere de ulaşma istidadında bulunan bir bilgiyi ifade eder. İzole ve ötekilerden ayrı bir bilgiye değil, ancak bu ötekiler içinde anlamını bulan bir bilgiye işaret eder.

En iyi örneklerden biri, İbn Sina felsefesindeki felsefe-teoloji bağlantısıdır. İbn Sina teolojiyi birinci teoloji (ontoloji ve doğal teoloji ile aynı değerde) ve ikinci teoloji (İslami temalar da dahil) diye ikiye ayırır. İşte bu İslam teolojisini Grek teolojisinden ayırır. O aynen Aristoteles gibi varlığı metafizik varlık olarak ele almasına rağmen tecrübe yoluyla normal tarzda elde edilmese de zihnin zorunlu olarak varlık düşüncesini/idesini kavradığını göstermek için Aristoteles'ten farklı bir tasvir yapar.

Tanrı mutlak iyilik olduğuna göre, zorunlu olarak iyiliğini yaymaya ve onu yaygınlaştırmaya yönelir. Bu, O'nun zorunlu olarak yarattığı anlamına gelir. Mademki Tanrı zorunlu varlıktır, o halde tüm nitelikleri de (sıfatları da) zorunlu olmalıdır.[175] Bu nedenle o, zorunlu olarak yaratıcıdır.[176] Sırayla bu, yaratmanın sonsuzluktan olduğunu, çünkü eğer Tanrı zorunlu olarak yaratıcı ise ve sonsuzsa, yaratmanın da sonsuz olduğu sonucuna götürür.[177]

İbn Sina felsefesinde ifadesini bulan bilgi, işrakilik (illumination), öz-varoluş ilişkisi ve maddeyi bireyleşmenin ilkesi olarak görme gibi görüşler, felsefe-teoloji ayrılmazlığını, dolayısıyla akıl-din birliğini ve bu sonuçta dönemin epistemoloji anlayışını özetlemektedir.[178]

Epistemik konstrüksiyon, akla ve akli düşünceye dayanarak ortaya çıktığı için her aşamadaki kognitif veriler, teolojik değişmeleri "doğrulama" yönünde zorlamıyordu. Çünkü dualist bir "doğru" kuramı geçerli değildi. Bir yerde "doğru" olan başka yerdeki "doğru"yu ortadan kaldırmıyor, tersine onunla birleşebiliyordu. Mutezili imamlarından Kadı Abdulcebbar (935-1025) "bilgi"yi, tek bir insani aktın, diğer alanlara genelleştirilecek şekilde, tanımlamamaktadır. Ona göre bilgi, dolayısıyla "doğru", ne yalnızca zihnin dinginliği ne de "doğru sanı"dır. Bilgiye ilişkin diğer bir yetersiz tanımlama da onun, kendi içinde çelişkiden uzak herhangi bir önermeye ya da diskura inanç (belief) olduğu şeklindedir. Bu sadece zorunlu bir durumdur, yoksa bilgi ya da doğruluğun bir garantisi değildir. Bilgi, bundan başka, kanıtlanan herhangi bir sanı da (belief) değildir. Böyle bir bilgi tanımı oldukça dardır. Çünkü diğer yandan, kanıtlanamayan aracısız bilgi de vardır.[179]

Görüldüğü gibi, "bilgi" ile "doğruluk", öteki "bilgi" ve "doğruluk" alanlarını da ancak kuşatabildiği ölçüde epistemik bir bütünlük ifade edebilmekte, parçalı ve birbirini yok eden, çarpışıp çatışan sferlerdeki ontik ayrımlaşmaya ihtimal bile vermemektedir. Esasen bu kapsamlı epistemik tutum XII. yüzyıl öncesi sadece Kadı Abdulcebbar'a değil, o dönemin düşünce geleneğine damgasını vurmuş Mutezili bilgi görüşünün hâkim motifi olarak belirmektedir.

İbn Rüşd'ün kurmaya çalıştığı din-felsefe ilişkisinin legalitesi, daha önceki dönemlerde bilim-din veya akıl-iman ilişkisi diskuru temelinde kendini göstermeye başlamıştı. Akıl-vahiy ilişkisini ve hatta belki de, ayniliğinin imkânı lehindeki argumental tartışmaları gündeme getiren Mutezile ekolü olmuştur. Çünkü bu ekol, ratio'yu her şeyin temeline yerleştirmiş, her şeyin ölçüsü saymıştır. Sümame b. Eşres (ö.

848) "rasyonel bilginin dini ve vahyi bilgiden önce geldiğini", Câhız (ö. 869) akılla ölçülemeyen bir bilginin kesinlik ifade edemeyeceğini, aklın zahir ve bâtın için kesin kanıt (hüccet) olduğunu, Nazzam (ö. 845), Allaf ve Abdul Cebbar Şeriat'tan önce, akılla Tanrı'yı bilmenin zorunlu olduğunu belirtmekte,[180] ilk mutasavvıflardan Muhasibi de ilim, akıl ve iman arasında üçlü bir ilişki kurarak zahidin zühdünü bilgiye, bilgiyi akla, aklı da iman gücüne bağlamak suretiyle aklı imanla özdeşleştirmeye çalışmıştı.[181]

Kuran'da akıl-din, episteme-doğruluk ve dolayısıyla felsefe-din ayrılmazlığı potansiyellikten fiile çıkarılırken daha sonra, yani XII. yüzyıla doğru, bu potansiyellik, sayılan ikililer arasında özdeşlik imkânından ziyade çelişki imkânını taşıdığı vehmine kapılarak, süreç tersine döndürülmüştür. Artık bunlar arasındaki potansiyel tamamlayıcı ilişkinin lehindeki tartışmaların yerini, varsayılan potansiyel-çatışkıların giderilmesi (lehinde ya da aleyhinde) tartışmaları almıştır. Nitekim tersine dönen epistemik konseptin en iyimser, kabul edilebilecek simalarından olan "Ebu'l-Meali el-Cüveyni, dindışı bilimlerle uğraşmanın dine aykırı olmadığını; dini konuların bu bilimlerle açıklanabileceğini, şeriat bakımından "nazar"ın vacip olduğunu, vacip olduğu kesinleşen bir şeyin,[182] gerektirdiğinin de vacip olacağını öne sürmüştür.

"Bilgi" ve "doğruluk", "akıl" ve "din", "vahiy" ve "akıl", XII. yüzyıla kadar, epistemik söylemde birbirlerini bütünleyen öğeler ve mutlak bilgi'nin farklı yüzlerinin salt farklı konseptleri olarak görülürken bu dönemle birlikte İslam düşünce geleneği çeşitli bozgunlarla kırılmaya uğramış, epistemik süreç de bundan payını alarak aynı kaderi paylaşmıştır.

İlk Müslümanlar, kutsal ile profanı yekpare bir sentez içinde anlamlandırmışlarken sonra bu, ontik bir ayrımlaşma-

ya ve hatta iki farklı varlık alanı, dolayısıyla bilgi alanı yaratılarak bugüne değin sürecek çatışmaya yol açmıştır.

Şimdi İslam Rönesansı'nın önde gelen filozoflarından biri olan Ebu Hayyan Tevhidi üzerinde durmak istiyorum.

Ebu Hayyan Tevhidi'nin İnsan Felsefesi

Ebu Hayyan Tevhidi (924-1023), "İslam Rönesansı", "Farabicilik Çağı" ya da "İslam Hümanizmi Çağı" gibi, görünüşte farklı ama özde aynı anlama gelebilecek tanımlamalarla bilinen dönemin en az tanınan "edip-filozof"larındandır. O aynı zamanda özelikle dilbilim, mistisizm ve hadis bilimleri alanlarında da pek çok eser kaleme almış teolog bir sufidir. Yaşadığı çağın aynası olarak Tevhidi, dindarlıktan sinizme, zahitlikten anarşist kişiliğe kadar inişli-çıkışlı bir düşünce ve yaşamın içinde olmuştur. Tevhidi'nin metafiziği, alışılmışın aksine insan metafiziğidir. O, varlık sorununu insandan hareketle çözümlemeye çalışır. Tanrı'nın varlığını bir ön doğru olarak tespit etmekle birlikte, klasik kelamın aksine varlık problemine insanın var oluş tarzı ve insan varlık felsefesiyle başlangıç yapar. İnsan metafiziği, hümanist anlam yüklediği "adab" kavramıyla bir ahlak metafiziğine dönüşür. Varlığı ve ahlakı metafiziği ele alınan insan, Tevhidi felsefesinin merkezine yerleşir. Sistemci filozoflar kadar ilgi ve araştırmanın odağı olma şansına sahip olamayan Tevhidi, daha büyük bir şansa sahip olmuştur: İnsan felsefesi. İslam düşünce tarihinde hemen hiçbir filozofun bu kadar yoğunlukla üzerinde durmadığı insan sorunu, Tevhidi'nin düşüncesinde o günden bugüne hâlâ tazeliğini ve özgünlüğünü koruyan insan felsefesine dönüşmüştür.

"Karakter ve kendine özgü doğası bakımından bir şahıs, ruh olarak tek bir varlık (zat), nefis olarak bir töz (cevher),

akıllı bir varlık olarak bir ilah, birlik'te bütün, çokluk'ta bir, duyulur (deneysel) olmak bakımından geçici (fani), bölünmez benlik (nefis) olmak bakımından kalıcı (baki), hareket eden varlık olmasıyla cansız (ölü), sürekli mükemmeli aramasıyla hep canlı (diri), gereksinimli olduğu için eksik, talepkâr olmakla kusursuz, görünüşü heybetsiz, evrenin özü... onda her şeyden bir öge vardır."[183]

Tevhidi'nin Hayatı

Tevhidi'nin tam adı Ali b. Muhammed b. El-Abbas Ebu Hayyan et-Tevhidi'dir. Klasik kaynaklara göre o, "muhafazakâr" bir ailenin çocuğu olarak 310/922-320/932 tarihleri arasında dünyaya gelmiştir. Nerede doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Kaynaklar doğum yeri olarak Nişapur, Şiraz, Vasıt ve Bağdat gibi şehirlerin adlarını anmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse Tevhidi yaklaşık olarak 312/924 tarihinde Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.[184] Büyük bir ihtimalle de 414/1023 tarihinde Şiraz'da vefat etmiştir.[185]

Ebu Hayyan Tevhidi özellikle dilbilim, mistisizm ve hadis bilimleri alanlarında pek çok eser kaleme almış kelamcı ve sufidir.[186] Sirafi ve Rummani'den dil ve gramer, Ebu Hamid el-Merverruzzi'den ve Ebu Bekr es-Serahsi'den de hukuk dersleri almıştır. Bunun yanında, o dönemin önde gelen sufi halkalarına katılmış ve saygın sufileri ziyaret etmiştir. Ebu Hayyan Tevhidi, Büveyhi yöneticilerle yakın dostluklar kurmuştur.[187] Büveyhi vezirlerinin yakın bir dostu olarak Tevhidi, profesyonel yazıcılık mesleğiyle ilgilenmiştir.[188] Ancak ödünsüz eleştirel zihni ve ağzına geldiği gibi konuşma alışkanlığı yüzünden ne akademik ne de idari çevrelerle uzun soluklu dostluklar kurmayı başarabilmiştir.[189] Bu nedenle Tevhidi, İbn Akil tarafından bazı klasik biyografi yazarları-

nın da ifadesiyle İslam tarihinde, Ebu'-Ala el-Maarri ve İbn Ravendi (ö. 864) ile birlikte, "üç sapık"tan biri sayılmıştır.[190] Daha sonraki yıllarda Tevhidi, Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir es-Sicistani'nin (ö. 1000)[191] felsefe toplantılarına iştirak etmiştir. Tevhidi çok aykırı ve sivri dilli bir filozof olduğu için kişiliği ile ilgili zengin anekdotlara sahibiz.[192] Sicistani, hem Tevhidi'nin hem de Yahya b. Adi'nin[193] hocasıydı. Tevhidi'nin filozof ve bilgin bir kişi olmasında filozof Sicistani'nin büyük payı vardır.[194]

O dönemin Bağdat'ındaki diğer filozoflara gelince, Tevhidi belli bir grubu oluşturan bu felsefe çevreleriyle daima iletişim halinde bulunmuştur. Özellikle İhvan-ı Safa, bu grupların en meşhurudur.[195] Tevhidi'nin andığı dört kişinin Risaleler'i kaleme alan İhvan-ı Safa adıyla meşhur yazarlar olduğu kesindir.

İnsan Metafiziğini Oluşturan Üç Öge

Ebu Hayyan Tevhidi, metafiziğini üç temel varlık üzerine kurmaktadır. "Tabiat", "Nefs" ve "Akıl", insan metafiziğini kuran üç temel unsurun ifadesidir. Türk filozofu Farabi'nin açmış olduğu "İslam Rönesans'ı" ya da kendi adıyla ünlenen "Farabicilik Çağı"nda insan, ahlaktan edebiyata, sanattan kültüre kadar uzanan ve büyük oranda insan aklı ve ruhunun ürünü düşünce ve eylemlerle, Tevhidi'nin deyimiyle, "olan bir insan"dan "olması gereken insan"a yükselmiş; esasen böylece kendi öz doğasına kavuşmuştur. İnsan tüm varlık âleminin merkezine yerleşmiş, kendi özgür düşüncesi ve iradesiyle tüm yapıp-ettikleriyle kendini tanımlayabilmiştir. Kendi geçici varlığı ile Tanrı'nın kalıcı varlığı, özgürlüğüyle ahlakı, istikameti ile seçme özgürlüğü, onun içinde yaşadığı makro varlık âlemiyle kendi mikro varlığı arasında keşfettiği biri örneklikle bütünleşmiştir. Üç unsur, varlık ile ahlakın

insan-merkezli bir metafiziğe nasıl dönüştüğü Tevhidi'nin felsefesinde belirginleşmektedir.

Doğa

Ebu Hayyan Tevhidi'ye göre doğa, oluş ve bozuluşun (kevn ve fesadın) gerçekleştiği yerdir. Oluş ve bozuluş, "sözde-sonsuzluğun" temelidir.[196] Buna göre doğa, hem oluşun hem de bozuluşun kaynağıdır. Oluş ve bozuluş geçici döngü içinde bulunduğu sürece, Tevhidi'ye göre bu doğada hakiki sonsuzluğu aramak boşuna bir çabadır. Bu nedenle tabiat, insan vücudunun büyük örneğidir. Doğanın mikrokozmik düzeydeki bir örneği olmakla insan bedeni, oradaki her türlü oluş ve bozuluşa tabiidir.

İnsanın bütün olarak varlığı, bu geçici varlık âleminin bir parçası olarak aynı kaderi paylaşırken insan, diyalektik bir süreçle, esasen kendi varlığının sonsuzluğu bilincine erişir. Nefsi, aklı ve ahlakıyla doğanın yegâne özü olduğunu kavrar. Bu kavrayış insana, sadece öteki varlık ve var oluş tarzları arasındaki farkını değil, aynı zamanda, belki de daha da önemlisi, kendi özneliğini hatırlatır. Bu ise, tabiat gibi "olan" değil, kendisi gibi "olması gereken" bir varlık olduğu bilincine götürür.

Tevhidi doğanın ve onu meydana getiren varlık karakterinin geçici oluş ve bozuluş sürecinden söz ederken ilk bakışta bilineni tekrar ettiği düşünülebilir. Oysa bu isabetli bir düşünce değildir. Çünkü onun tabiatta tanıklık ettiği sürekli oluş ve bozuluş, hiçbir şeyin varlık olarak sonsuz olmadığını; gelip-geçici sözde-varlık olduğunu apaçık kanıtlamaktadır. Eğer bu böyleyse, varlık alanındaki bu rölatiflik, sırf olmakta olan bedenli varlık insan için de geçerli olmalıdır.

Nefs olarak insan ise, bedenli bir insanın ötesinde bir varlık karakterine sahiptir.

Nefs

Tevhidi her ne kadar nefsle ruh arasında belirgin bir ayrım yapılmasının mümkün olmadığını söylüyorsa da[197] onun metafiziğinin ikinci unsuru olan "nefs" düşünce (fikr) ve sanının (zann) kaynağıdır. İkisi de, insanoğlunda ayırıcı iki yetenek kapısıdır. Aynı zamanda bunlar "ilim"e açılan kapılardır. "Düşünce" ve "sanı", aklın yardımcılarını ve kavrama güçlerini harekete geçirir. Tevhidi, nefs kavramının karmaşık anlamlarından bahse devam eder. Özellikle, nefsin anlamıyla ilişkisi içinde değerlendirildiğinde insan tabiatını anlatan diğer kavramlar nefs kavramının anlamını daha da karmaşık hale getirmektedir. Ancak bu karmaşık anlam öbekleri, nefsin sanıldığı gibi basit bir "huy", "kötülük kaynağı" olmadığını göstermesi bakımından ise, son derece açık ve anlaşılırdır.

Tevhidi'ye göre nefs, aydınlanmayı araştıran bir akıldır. Bu noktada, Tevhidi metafiziği, Tabiatla akıl arasında bağlantı kurucu unsurdur. Tevhidi'ye göre düşünme süreci neftse olup biter Bu nedenle "el-ilm" "el-akl"ın ayrıntılı açıklaması haline gelir. Sonra pratikler, "el-amal", "ilm"in elde edilmiş açıklamasına dönüşür.[198] Akıl nefsin içinde; nefs de tabiatın içindedir ve tıpkı aklın, devamlı olarak harekete geçirilmeyi bekleyen yardımcılarını aradığı gibi, nefs de tabiatta içecek arar.

Tevhidi şöyle der: "Nefs, ruhlar (el-ervah) içinde etkinlikte bulunur.[199] Bu ruhlar temiz, pislikten uzak ve saf cevherlerdir. Oysa doğa maddi varlıklar (el-ecsam) içinde etkinlikte bulunur."[200] Bu noktada Tevhidi nefs ve onun özelliklerini daha da açıklığa kavuşturmaya çalışır: "Düşünmek, sezmek, 'ilmu'l-yakin' (güçlü inanç, kesinlik), 'hakk' (kendinde gerçeklik) ve 'sevap' (isabetli bilgi) gibi zihinsel ve bilgisel etkinlikler, nefsi daha iyi anlamamızı sağlayan en çarpıcı

araçlardır. Buna göre akıl, söz konusu etkinlikler ve onların sonuçları sayesinde, mutluluğa ulaşmaya ve 'ebediliği' (hulud) arzulamaya güç yetirebilir."[201] Bu noktadan hareket edersek, tabiatın insan bedeninin karakterini, nefsin de doğanın hareketlerini yönettiği sonucuna varabiliriz. Akıl nefsin elemanlarını idare eder. Bu durumda nefs, insan tabiatının varoluşsal karakterini ifade etmiş olmaktadır. Tevhidi bu görüşleriyle nefsi aksiyolojik temelde değil, ontolojik açıdan ele almaktadır. Başka bir deyişle Tevhidi'ye göre iyi ya da kötü ahlaki bir hal değil, insanın varlığın ta kendisidir.

Akıl

Tevhidi aklı, şerefin ve ayrıcalığın zirvesi kabul eder. Mutluluk, akıl sayesinde aranır; ilk ve Mutlak Neden'den (el-Ille el-Ula), akıl sayesinde mutluluk dileniriz.[202] Akıl, düşünme etkinliğinin adından "nefs"e dönüşür. Nefsin elemanlarını yönetir.[203]

Doğa, Nefs ve Akıl Üçgeninde İnsan

Tevhidi şöyle der: "'Nefsim' bana söyledi, dediğimde, insan ve nefs'in birbirinden ayrılmayan iki komşu olduğunun farkına varırım. Her ikisi karşılıklı olarak bir araya gelir, konuşur ve diyaloga geçer." Tevhidi devam eder: "Bu düşüncem hakkında Ebu Zekeriya es-Saymeri'ye soru yönelttim. Yanıtı şuydu: "İnsan doğası ancak kendi 'nefs'iyle insanoğludur, insandır. İnsanın nefsten bazı şeyleri elde etme kapasitesine uygun olarak, 'nefs'ten alınabilen bir form (sura) olabilir. Öyleyse 'nefs', beden için giysi ve onun içindeki düzen olması bakımından 'nefs'tir. Buna karşılık akıl, nefsten gelen bu mesaj ve bildirimlerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu daima araştırır ve sorgular.[204]

Ebu Hayyan Tevhidi, insan doğasıyla sanat arasında yakın bir ilişki kurar. Bu noktada insan doğası söz konusu olunca, insanın 'küçük evren' (el-Alemu's-Sağir) olduğuna inanır. Tabii ki buna karşılık, yaşadığımız evren de 'büyük evren'dir. Bütün olarak evren 'nefs'e âşıktır ve o neyi emrettiyse ona boyun eğer. Eğer nefs mükemmelliği alırsa, tabiat mükemmel olmaya kadirdir. Tabiat, nefs neyi dikte ederse onu yazabilir ve nefsin isteklerine göre hareket edebilir. Sanat, bu işbirliğinin mutlak meyvesidir ve insan doğası sanata her zaman muhtaçtır. 'Nefs-i Natıka' tarafından yaratılan maharetli sanat sayesinde insan doğası mükemmelliği elde eder.[205]

Şu durumda Tevhidi nefs kavramından tam olarak neyi kastetmektedir?

Tevhidi'ye göre nefs nedir? Bir mülk mü yoksa bir sahip oluş mudur? Ya da insanın bir parçası, yoksa insanın tam da kendisi, kendi varlığı mıdır?

Tevhidi bu olası sorulara şu karşılığı vermektedir: "Hayır, birey bir 'nefs'e sahip olup onu mülk edinmez. Tam tersine nefs bireye sahip olur. Bir insan ya da bir birey olmak, 'nefs' olmaksızın tasavvur dahi edilemez. Ancak 'nefs'le, kendimizin insan olduğunun farkına varabiliriz."[206]

Filozofumuz, doğa hakkında konuşurken bunun hangi tabiat olduğunu kasıtlı olarak açıklamaz. Bize göre o, doğa kavramını, "büyük evren" için kullandığında, kavramsal çerçevede, tabiatı idare eden ilk prensip olarak Kadir-i Mutlak Tanrı'yı temsil etmek üzere dile getirmektedir. Buna karşılık Tevhidi, doğayı "küçük evren" için kullandığında kavramsal çerçevede bu da, insanın varoluşunun temeli olarak insan nefsini temsil etmek üzere ifade edilmektedir. Sonuçta insan nefsiyle evrenin nefsi, yani ilk neden ve yaratıcı birbiriyle akıl yoluyla temasa geçer.

Tabiat, nefs ve aklın kesişme çizgisinde yer alan insan, metafizik âlemin özünü ve özetini temsil eder. Bu temsil hem varlık hem de ahlak bakımından, olandan sıyrılıp olması gereken bir insana terfi etmekle hak edebilir.

"Olması gereken" insan, tek tek bireyleri değil, bir kavramı dile getirir. Buna, "insanlık" (insaniye) ad verilir. "İnsanlık"ın hem varlık hem de ahlak olmak üzere iki cepheli anlamı bulunmaktadır. Tevhidi'nin insan felsefesi "insanlık" kavramıyla evrensel bir hümanizmaya dönüşür.

"İnsanlık bir ufuktur. İnsan ise, tabiatı itibarıyla ufkuna doğru hareket etmektedir. Tabiatı icabı hayvani bir ahlaka bulaşıp kalmış olması dışında, kendi merkezi etrafında döner. Kim nefsini eğitmez ve onun çağırdığı şeylere boyun eğerse, bu tercihiyle hayvanlardan da aşağı olur"[207]

Ahlak Varlığı Olarak İnsan

Tevhidi, insanla insanlık kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. İnsan metafiziği, onun insanlık kavramıyla belirlenmektedir. Bununla birlikte, nefsin eğitilmesi ve onun çağrılarına kulak verilmemesi gibi konularda, nefse yüklediği ontolojik anlamının yerini, çelişkili olarak aksiyolojik bir anlam almaktadır.

Ebu Hayyan Tevhidi'ye göre her insan, kendi kabiliyet ve gücüne göre nefsini arıtır. Buna göre nefsini tümden ıslaha girişmemelidir. Diğer taraftan da, ıslah edilebileceğinden de ümidini kesmemelidir. Bütün bunlar ahlakın (huluk) yaratılış tarzına göre olduğunu gösterir. Kim zor olanı, kolay olanı benimser; yaşar. Çünkü ahlak (huluk) yaratılışın şiarıdır.[208] Ahlak böylece türediği aynı kök olan yaratılışla, varoluşla bütünleşmekte ve insanla belirginleşmektedir.

İnsanlar arasındaki üstünlük farkı, insanlık kavramı ölçü alındığında nasıl bilinecektir? İnsanlıkla ahlak bir bütünün

iki yarısı ise şu insanın iyi, ötekinin kötü olduğuna nasıl karar vereceğiz?

Tevhidi'ye göre her insanda bulunan hayat, konuşma ve ölüm gibi ortak özelliler kimsenin kimseye üstünlük sağlaması için ayırt edici özellikler değildir. Ancak irade, tercih, elde etme ve isteme, neticede istediğini eyleme geçirme bakımından bir insan diğerinden üstün olabilir.[209]

İlki var olan insandır ve insanın mantıksal tanımı oluştur. İkincisi de, var olması gereken insandır ve bu da insanla ilgili metafiziksel tanımdır.[210] Tevhidi'nin varlık özelliğiyle bütünleşmiş insanı, bir ahlak varlığı olarak kendini gösterir. Bu da temeli iyi ahlaka dayanan bir insan metafiziğini anlatır.

Tevhidi, insan felsefesini ahlak varlığı olması gereken insan üzerinde temellendirir:

"İnsan zan ve sezgi, akıl ile his, fazlalık ve noksanlık, mutluluk ve üzüntü arasında gider gelir. Çünkü tabiatı üzere kaldığı, beşeri elbise giydiği, fiziki feleksi olduğu, tıyneti elementlerden yapılmış, cüz'i akla, külli cehalete sahip olduğu sürece bu böyle devam eder. Ebu Süleyman insan bilgisinin (maarif) zan ve vehim, his ve akıl, ilim ve sezgi, yakin ve şüphe, iham ve tecessüsün ortak ürünü olduğunu söyler.

İnsan tabiatı ve bilgisindeki bu karmaşayı ancak Allah'ın rahmet elbisesini giydiğinde, ismet örtüsüyle donandığında aşabilir. İşte o zaman söylediğinde doğru söyler, gerekli olanı yapar, inanırsa Hakk'a inanır. Davranırsa hayır için davranır. Niyetlenirse güzele niyet eder."[211]

Filozofumuz, bu yüzden ahlak varlığı olan insanın insanlık'a dahil olabileceğini ve bu yolla eğitilmiş nefsin ahlakla mutluluğu yakalayabileceğini düşünür.[212] Çünkü nefs, insanın bir varlığı olarak erdem ve kötülükleri, her ikisini birden kabule yatkındır.[213]

Acaba insan, nefsinin hangi yönünü seçeceğine ilişkin bir irade ve seçme özgürlüğüne sahip midir?

Ebu Hayyan Tevhidi'ye göre insan, zorunluluk (zaruret) ile irade (ihtiyar) arasında tutukludur. İrade, tam olarak onurla ilgili forma aittir. Zorunluluk (ızdırar) ise tam anlamıyla duyulur şeyle ile ilgili madde'ye (el-heyula) aittir. İnsan da madde ve suretin kabıdır.[214]

Kap, iyi ve kötüyü bir arada taşıdığı için onu ya da bunu seçmesi ne tam özgürlük ne de tam mahkûmiyettir. Tevhidi insanı tüm felsefe sisteminin ana mihveri olarak kabul etmiş ve bu problemi öteki meseleleri izah ederken esas dayanak noktası saymıştır. İyiyi ya da kötüyü seçip seçmemesi, seçtiği tarafı yapıp yapmaması, tamamen insan metafiziğine bağlıdır. Var oluş karakterini ve tarzını, olması gereken insanlık kavramı içinde tutabilen insan için kötüye mahkûmiyetten kurtuluş, iyiyle bütünleşmekten zevk alış söz konusudur. Tevhidi'ye göre Allah'ın en kadim vahyi insana hitap eder ve "kendin bil" der. Eğer kendi nefsini yani bizzat kendi varlığını bilirse bütün eşyayı bilmiş olur. Bunu yapmayan insan, kendisiyle hayvanlar arasındaki farkı anlayamaz.[215]

İnsan, orta yollu bir ahlaki hayatı seçmelidir. Bir uçtan diğer uca gelip giden duyguları, orta halli bir düzeyde tutulduğu takdirde ahlaki olarak iyi vasfını alır. "Öfkeye (gazaba) gelince; öfke bazı zamanlarda kötü olsa da, bazı hallerde övülmüştür. Aynı şekilde, öfkenin sürekliliği tüm hallerde bir çeşit ahlak bozukluğudur. Benzer biçimde her şart ve halde rıza göstermek bir tür nifaktır. Öfke ile rıza arasında gidip gelmek kaçınılmazdır. Aynen rahatlık ve yorgunluk arasında gidip gelmek gibi..."[216]

Ebu Hayyan Tevhidi şöyle devam eder: "Temizlendiği zaman, nefs-i natıkanın ahlakından olan şey insanı, sonra da âlemi araştırmasıdır. Çünkü insanı tanıdığı zaman kuşkusuz

küçük âlemi tanımış olur. Âlemi bilip tanıdığı zaman da büyük insanı bilmiş olur. İki âlemi bildiği zaman İlah'ı bilmiş olur."[217] "Baş olma sevdası", insanın kendisini, dolayısıyla Tanrı'yı bilmesinin önündeki en büyük engeldir. Çünkü bu sevda nefsani bir hastalıktır.[218]

Keşfedilen insanın nefsi cismani kirlerden temizlendiği sürece Rabbine yakın olur. Burada Tevhidi'nin seküler bir hümanizm değil, İslam tasavvufuna dayalı bir hümanizm olarak belirginleşmektedir.

Doğa, nefs ve akıl üçlüsü insan metafiziğini ahlakın olması gereken insanlık, dolayısıyla insan kavramında somutlaştırmaktadır. Tevhidi'ye göre nefs insanın bizzat kendisidir. Ve akli bir varlıktır. Aslında akıl, akleden bir nefstir. "Bilginin bir güç ve hâkimiyet olduğu"nu Batı'ya göre çok daha erken çağlarda keşfetmiş olan Tevhidi, Tanrı'yı tabiatın, insan nefsini de hem bedenin hem de büyük doğanın (Tanrı ile birlikte) öznesi sayan bir felsefi görüşün sahibidir. Çünkü Tevhidi'nin insan merkezli felsefesi bilgiyi "verilmiş" değil, "kazanılmış" bir değer olarak görmektedir. Oysa kendisinden sadece birkaç yüzyıl sonra, yani Türk filozofu Farabi'nin açtığı bu Rönesans çığırından sonra, insan nefsi, insan varlığına ait bir sorun olmaktan çıkıp bir ahlak sorununa indirgenecek, dolayısıyla insan da nesneleşecektir. Nefsin yani insanın özneliğini kaybetmesi anlamına gelecektir. İslam felsefesinin özgünlüğü, Tevhidi'nin tasavvufa dayalı insan felsefesini yeniden Türk-İslam tasavvufu ve Türk'ün İslam anlayışıyla yeşertmekle daha açık bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır.

XII. Yüzyıldan Sonra Bilgi Felsefesi

İslam dünyası, bu dönemde Doğu'dan Moğolların, Batı'dan Haçlıların saldırılarına maruz kalmıştır. İki taraftan sıkış-

mış bir toplumun halet-i ruhiyesini, dolayısıyla yaşadığı paniğin siyasi, sosyal, ekonomik ve psişik boyutlarını kestirmek zor değildir. Siyasal istikrarsızlık ile hemen eşzamana düşen bu saldırılar İslam hâkimiyetinin Abbasiler, Hamdaniler, Fatımiler, Bâtıniler, Selçuklular ve daha sonra da Osmanlıların, çok az zaman aralığıyla paylaşılması sürecine katkıda bulundu. Bütünleşmeyi, parçalanma izledi. Ama Abbasi İmparatorluğu eski siyasi nüfuzunu ve dolayısıyla İslam dünyasındaki ağırlığını yitirdi. Bu bölünmüşlük, 1299'da Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuna kadar devam etti.

Kaygan ve istikrarsız siyasi atmosferin sözü edilen dış etkilerin de yardımıyla bunaltması karşısında Müslüman ahali, yüz yüze geldiği bu panik ortamında, "araştırılan doğru" yerine bulunmuş doğruya sığınıp en azından yaşadığı zihni ve kalbi paniğin önüne geçme zorunluluğunu duydu. Bu ihtiyaç, o zamanlar iyiden iyiye "doktrini belirleme" konumunu gittikçe sağlamlaştıran ve Selçuklu Devleti'nin de olağanüstü desteğini alan Eşariliğin ehl-i sünnet adına kurduğu Nizamiye medreseleriyle giderilmeye çalışıldı. Ve "belirli doğrular" artık kurumsallaşmıştı.

Soyut akli çıkarımın uzun soluklu karakteri, böylesi fetret dönemleri için sorun çözücü olmaz düşüncesiyle, en mutlak "bilgi" ve en mutlak "doğru", pratik biçimde bulunup sadece aktarılmalıydı. Bu da oldu. Belki de çağın zorunlu kıldığı bir sonuçtu. Artık, doğrular önceki bilginler ve otoritelerce bulunup bize aktarıldığından, geriye sadece bunların açıklanıp "değiştirilmeden" aktarılması kalıyordu. İşte bunun kurumsallaşma yoluyla gerçekleştirilmeye çalışıldığını görüyoruz.

XII. yüzyılla birlikte gelen kırılmanın diğer bir sebebi de, o döneme dek *Kuran* bilimlerinin hemen hemen tamamlanmış olmasıdır. Nitekim tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf vs. gibi *Kuran* ilimleri müstakil birer bilim alanı olarak ortaya çıkmışlardı.

İslam düşüncesi geleneğinin tarihsel kırılmasında rol oynayan etkenleri daha da çoğaltabiliriz. Ancak ne kadar çoğaltsak da tüm bunların, epistemik söyleme ve sonuçta onun kırılmasına bağlı olarak açıklandığı takdirde anlaşılabileceğini vurgulamak gerekir.

Sırf açıklama amacı ile şerh yazma alışkanlığı ve özgün fikir üretme çabalarının gittikçe yavaşlaması ile İslam dünyası, tam anlamıyla ansiklopedik bilgi sahibi olan, fakat bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan, bir âlim tipiyle karşı karşıya gelmiştir. Buna göre ilim tahsili, bugün olduğu gibi, bilinmeyenin peşinden koşma veya aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşma çabasından çok, artık evrenin sırlarını çözmüş olduğuna inandıkları bilgiyi, pasif bir şekilde elde etmektir. Bu tutum doğal olarak özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz. Çünkü bu tutum, hakikat hakkında bilmemiz gereken bir şeyin zaten bilindiğini kabul etmektedir. Bize düşen, ancak şurada burada kalmış eksiklikleri tamamlama amacıyla, kapalı kalan yerli yerleri açıklamak için şerh yazmak ve ufak tefek hataları düzeltmektir.[219]

Önce kelam, sonra felsefe ve nihayet tekrar kelam... İslam düşüncesi, esasen Yunan felsefesinden yapılan tercümelerle oluşmadı. Sadece uyandı, onu asıl oluşturan rasyonel teolojisi idi. Yani birinci kelam idi. Sonra bu, doğası gereği kapsamlı bir düşünce geleneğini doğuracak olan felsefeye dönüştü. Sonunda tekrar kelamda karar kılındı. Ancak bu ikinci kelam, ratio'suz bırakılan teslimiyetçi bir felsefeden başkası değildi. İşte tam burada felsefe kelama dönüştü, hakikat kavramı da altüst oldu. Aslında ikisi birbirine girmişti, denilebilir. Felsefenin konusu olan ve ancak onun diliyle ifade edilebilecek şeyler ve fenomenler, hemen tümüyle kelamın problemleri haline gelmiştir.

Gazali ve Razi'den sonra felsefenin gitgide kelama daha büyük ölçüde girmesiyle, kelamın yapısında ve içeriğinde bir dizi değişmeler olmuştur. Kelam bu dönemde yeni bir stil ve gelenek başlatmıştır. Bu geleneğin en belirgin özelliği de, kelamcıların felsefi bilimlere çok büyük önem vermeleri, kelam bilimi ile felsefenin birbirinden ayrılmayacak kadar benzerlik göstermesidir. İbn Haldun'un da dediği gibi, sonuçta bu iki disiplinin aynı konuları ele aldığını sandılar. Bu dönemde kelam kitaplarındaki felsefe konularının ağırlık noktasını bilgi, metafizik, fizik, kozmoloji, biyoloji, psikoloji, ahlak, mantık ile ilgili problemler oluşturmaya başlamış. Kelamın gerçek konuları ve ilk dönemdeki amacı ise hemen hemen yok olmaya yüz tutmuştur.[220] Çünkü kelamın ilk dönemindeki amacı "imandan olan akide ve inanları, İbn Haldun'a göre, akli kanıtlarla ortaya koyan ve İslam inançlarında ilk Müslümanların ve ehl-i sünnet ve'l-Cemaat'ın doğru olan yolundan sapanların düşüncelerini reddeden bir ilim olmaktadır."[221]

İlk bakışta "ikinci kelam" felsefeyle tanışmış, onun konularını incelemeye başlamış ve hatta felsefi bir vecheye bürünerek "birinci kelam"ın, salt itikadi alana sıkışmasından doğan kısırlığı aşmış düşüncesi akla gelebilir. Halbuki bu kanı aldatıcıdır. Kelam, konularını ve değerlendirme alanlarını çoğaltıp genişlettikçe, "bilinen" ve "bilinmeye" konu olan her şey, felsefenin bilgi objesi olmaktan uzaklaşıp kelamın "inanç" objesine dönüşmüştür. Felsefenin analitik özelliği, kelamda fideist bir tutuma çevrilmiştir.

Zihinlerde artık bilgi-inanç ikilemi oluşmuştur. Bu problemi Batı'dan örneklendirerek tartışmayı açalım.

David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Araştırma* adlı kitabında nesnelliğin hemen hemen bir tanrı durumuna çıkarılmasını eleştirerek dışımızda bir "ben" önerisinin ne derece doğru

olduğunu sorgular. Hume, bilimsel nesnellik görüşünün bir doğması olan tekrarlamanın, her ne kadar eşyayı anlamamızda büyük rolü varsa da, bir iddia olarak hiçbir gücünün olmadığını söyler. Aslında Hume, aklın ve kanıtların bizim algımızda çok küçük bir role sahip olduklarına ve bilginin de tartışılamayacak hale gelmiş "inanç"tan başka bir şey olmadığına inanıyordu. En son Thomas Kuhn, tartışmayı daha da ileri götürerek nesnelliğin (objectivity) reddedildiği noktaya gelmiştir. Kuhn'un bilim tarihinde icatların rolünün incelenmesi üzerine olan çalışması, bilimadamlarının belirli inanç sistemleri ya da paradigmalar içinde çalıştıklarını ve nadiren bu kalıplardan dışarı çıktıklarını ileri sürer. Temelde bilim, bu paradigmalar içinde sorun çözme olayıdır. Doğa, kendi hakkında açıklama ya da tasvirde bulunmadığı gibi, matematiksel denklemlere göre de faaliyetini gerçekleştirmez. Onun referanslarına, halihazır kavramlarımız ve inançlarımızla da hangi sınıra kadar o atıllara uygun bir düzenleme ve genişleme yapılacağını belirleyen, yine bilimadamlarıdır. Başka bir ifadeyle bilimde "teorik" ile "olgusal" arasında kesin bir ayrılık yoktur, bu iki tip kavram da bizim icadımızdır.[222]

Kavramlara anlamını veren normal bilimin eylemidir, yoksa eylemi belirleyen kavramların doğasında bulunan anlam değildir. Öyleyse, bilimadamı gerçekliği daha önce hükmü peşinen verilmiş düşüncelere uygun olarak oluşturmakla meşguldur.[223] İşte XII. yüzyıla değin de İslam dünyasında epistemoloji, "felsefi" paradigmalara yaslanıyordu. Ancak elde edilen kognitif veriler, sahip olunan paradigmaya uygun düşmesi için zorlanmıyordu. Bu yüzyıldan sonra durum tersine dönmüştür.

Batı'da bilgi, fenomen olarak tartışılamayacak "inanç" haline gelince David Hume, öncelikle, aklın ve maddi kanıtların "bilgi"yi inanca dönüştürmek için yeterli olmadığını

söylemiş, daha önce belirttiğimiz gibi Kuhn da, "teorik" olanla "olgusal" olan arasında bizi kesin bir ayrıma götürecek yeterli neden bulunmadığını göstermek istemiştir.

Modern bilgi anlayışı, "inanç"ı belirleyen ve hatta onu "oluşturan" bir paradigma olma iddiasını ortaya koyarken dolaylı yoldan olsa da akıl (bilgi) ile dini (inanç) birbirinden ayırmıştı. Burada belirleyici olan akıldır. Bu akıl, bizim algıladığımız anlamda öz olarak akıl değil, "bilgi"yi üretmesi bakımından akıldır.

Batı bilgi teorisi, bir inanç teorisine dönüşürken İslam bilgi teorisi de bunun tam aksi istikametinde bir inanç teorisi haline gelmiştir. Hume'un, Batı epistemoloji anlayışı için "bilgi"ye dönüştüğü şeklinde tersine eleştiriyi haklı saymamız gerekmektedir. XII. yüzyıl Batı ile Doğu arasında adeta epistemik paradigma değiştokuşunun yapıldığı bir dönüm noktası özelliği taşımaktadır. Batı epistemolojisi "Olgusal"ı sahiplenip genelleştirirken, İslam da "teorik"i genelleştirip değişmez kabul etmiştir.

Batı bilgisi teorisinin karateristiğini ilerleyen sayfalarda biraz daha detaylandıracağız.

Acaba, İslam düşünce geleneğinin XII. yüzyıldan sonraki döneminde "inanç" nasıl "tartışılmaz bir bilgi"ye dönüşmeye başlamıştır?

Felsefi düşüncenin yerini teolojik yaklaşımın nasıl almaya başladığı, İbn Haldun'un ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır:

"(Kelam'daki) vahdaniyeciliğe göre Tanrı, her şeyin tek ve ilk nedenidir. Diğer tüm nedenler, işte bu baş nedene bağlıdır. Bu nedenler bir silsile şeklinde, enine ve uzunluğuna o derece genişler ki akıllar kavrayamaz. Artık bu neden ve varlıkları, ancak bütün varlıkları idrak ve ihata eden ilim kuşatabilir. Bunu ancak tek ve bir olan Tanrı'nın ilmi (Kelam) idrak eder.

... böylesi geniş birçok sebepliliği (kozalite örgüsünü) düşünerek Şâri'in sebepleri incelemekten menetmesinin hikmetleri anlaşılabilir.

Bu yüzden biz nedenleri nispetsiz bir surette araştırmaktan vazgeçerek bütün sebeplerin hakiki sebebi olan Yüce Tanrı'ya yönelmekle memuruz. Çünkü bütün bu sebepleri yaratan ve icat eden O'dur. Bir kimse sonu gelmeyen bu araştırma ve incelemelerin sebeplerinden ve birer birer bu sebeplerin tesirinden bahse dalarsa, o kişi zarar ve ziyana uğramıştır. Bundan dolayı, Şari sebepleri incelemekten menederek, kayıtsız ve şartsız olarak Tanrı birdir ve ortağı yoktur, diye inanmayı emretmiştir."[224]

İbn Haldun'un ifadeleri, felsefenin de konularını sahiplenen "ikinci kelam"ın, tüm bilgi alanlarına nasıl egemen olduğunu, her tür "bilgi"yi, teolojik yaklaşımıyla nasıl oluşturduğunu ve nihayet, ancak kendisinin uhdesinde bulunan "bilme", "bilen", "bilgi" ve "doğru"yu nasıl "değişmez bir inanç"a dönüştürdüğünü tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. İbn Haldun, esasen Gazali'nin öncülük ettiği bu kırılmanın XIV. yüzyıldaki savunucularından başkası değildir. Burada bilgi objeleri ile inanç objeleri birbirine karıştırılmış kelam, önceki dönemde sadece "inanç üreten" kodlama sistemi iken, bu dönem de "bilgi üreten" bir aygıt halini de almıştır. Sonuçta, ürettiği inanç gibi, ürettiği bilgi de kutsallık kazanmıştır.

İbn Haldun'un "olması gereken" bilgi ve bilim anlayışının dayandığı yanlış varsayımlarını analiz edelim ve sonra, epistemik kırılmanın asıl odak noktası olan Gazali ve onun etkisi üzerinde duralım.

İslam'ın kesin olarak onayladığı gibi, Tanrı var olup aynı zamanda her türlü varlık ve hadisenin nedeni ise, mademki Tanrı tanımı gereği maddi değildir. Şu halde bilimin arayışı,

ilkelerin her ağacın ardında gizlenen izini arayışı gibidir. Bu varsayım yanlıştır. İslam, ne doğada olup bitenlerin nedeninin dolaysız olduğunu ne de onun münhasıran etken ya da maddi türden olduğunu öne sürer. İbn Teymiye'nin açıkladığı gibi, Tanrı verili ve maddi olan ikincil nedenlerle iş görür. O'nun yaptıkları bunlardan hali değildir. Bu hakikat, doğadaki nedensellik tek bir çizgi biçiminde düşünüldüğünde, kavranması hayli güçtür. Fakat doğal olaylar zincirini bir nedenler "alanı" olarak düşündüğümüzde durum açıklık kazanır. Gerçekte doğada nedenselliğin, neden ve etkilerden oluşan tek bir doğru çizgiden olması imkânsızdır. O daima tek bir uzay-zaman noktasında odaklaşan ve birlikte vaki olduğu hadiseye neden olan sonsuz bir nedenler yumağı, onların bütün bir alanıdır. Bilim doğadaki bir olayın bilemediğiniz dolaysız nedenine işaret edebilir; fakat o, söylenen olayı meydana getirmek üzere bütün bir nedenler alanının nasıl bir araya geldiğini hiçbir zaman açıklayamaz."[225]

Burada eleştirilen yanlış varsayımların İbn Haldun'un ifadelerinde tartışılmaz inanç esasları gibi telakki edildiğini görmüştük. İslam düşünce geleneğindeki kırılmanın epistemik boyutunda bilgi ve hakikat kavramlarının yüklendiği anlamlar üzerine giriş yerine birkaç anekdot sıraladıktan sonra, bu kırılmanın odak noktasında bulunan Gazali ve onun rolünü yakınen ele almalıyız. Çünkü kırılmanın epistemik boyutunu, özellikle Gazali'nin eşya ve olaylara yaklaşımını analiz ederek belirleme imkânı bulabiliriz.

Gazali'nin İslam Felsefesine Etkisi

Selçuklu Devleti iki büyük bilgin yetiştirdi. Gazali ve Ömer Hayyam. Gazali din ile akıl arasında üleştirilmiş bir yağma malı gibiydi. Kendini tasavvufa vermişti. Tasavvufu herkese sevdirdi. Birçok tasavvuf fırkasının doğmasına sebep oldu.

Bir etkisi de Hasan Basri'yi taklit ederek halkı korkutması idi. Artık halk, ölümden ve ölüm sonrasından tir tir titriyordu. Gazali'nin etkisi ile kaza ve kaderin yetkisi oldukça artmıştı. Eğer bugünkü Müslümanlık Ebu Hasan Eş'ari ile Gazali Müslümanlığı dersek, hakikatten uzaklaşmış olmayız.[226] Haydar Bammat da, XI. ve XII. yüzyılların, İslam düşüncesi alanında bir dönüm noktası olduğu fikrine katılarak şöyle der: "Bu dönemde Ehl-i Sünnet inancının kesin esaslara bağlanması bağımsız araştırmaların kaderini belirliyordu. Eğer Eş'ari ve Gazali olmasaydı Müslümanlar Galileo, Kepler ve Newton'lar yetiştiren bir toplum olabilirdi."[227]

Gazali, salt felsefi spekülasyon alanında, bir dereceye kadar septik bir tutum sergiler ve İslam teolojisini, Aristotelesçi felsefeye bir tepki olarak ortaya koyduğu kadar, dini mistisizmini de rasyonalizmin karşısına bir protesto olarak koyar.[228] Yani realist yaklaşıma karşı dini-kelamî tutumu, rasyonalist yaklaşıma karşı da mistik tavrı koymuştur.

Gazali'nin bu tavrı, tamamlanıp belli bir kalıp içine girmiş bilimlerin tasnif edildiği dönemle uyum içindedir.

Kapsamlı doktrini ile Gazali, ortaçağ düşüncesi açısından önemli hemen her konu üzerinde durur. Neden-sonuç ilişkisi, matematik ve mantıkla ilgili görüşleri, Müslümanların bilime karşı tutumlarının şekillenmesinde bir aracı olduğu için özellikle dikkat çekicidir.

Gazali'ye göre matematiğin hiçbir sonucu dinle ilişkili değildir. Matematik yasak ya da haram değil ama potansiyel olarak vahye olan ilgiyi azaltma tehlikesi taşır.[229]

Gazali *Makâsıdu'l-Felasife*'yi filozofların düşüncelerini yakından öğrenmek için yazmıştır. Sonra *Tehafütu'l-Felasife* adlı eseriyle filozoflara, dolayısıyla felsefe ve felsefi düşünceye karşı etkin eleştiriler yöneltmiştir. O filozofları aynen bir filozof gibi eleştirmiş ancak, onları yargılarken ve görüşlerinin yanlış

olduğunu ileri sürerken felsefenin değil, daha çok kelamın kavramlarını kullanmıştır. Bidatçı, zındık, kâfir vb. kavramları, onun akaid, kelam ve fıkıh diliyle konuşması anlamına gelmektedir. Böyle bir değerlendirme, öncelikle felsefi bir tutum değildir. Gazali'nin bu tutumu, felsefenin nitelik değiştirerek Kelam'a, teorik tasavvuf ve ahlaka kaymasına rol oynamış. Aristoteles mantığının İslam dünyasına girişiyle ilk etkisini göstermiş, arkasından da Gazali'nin, mantık'ı kelamın hizmetine vermesinden sonra, Aristoteles mantığının ana kavramları kelamcılarca rahatlıkla kullanılır olmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sadece bunlarla yetinilmemiş, felsefenin temel sorunları Kelamın konusu haline getirilmiştir.[230]

Gazali ile birlikte artık kelam, hem "bilgi"yi üreten hem de onu tanımlayan bir konuma oturmuştur. Ancak hemen vurgulamak gerekir. Burada "Kelam" dan kastımız, salt bilim olarak kelam değil, epistemik bir paradigma olarak külli bir teolojik yaklaşımdır.

Felsefi Paradigmadan Teolojik Paradigmaya

Gazali'nin yazdığı eserlere baktığımızda, genel olarak onun iki temel yöne sahip olduğunu görebiliriz. İlki entelektüel yönüyle Gazali, ikincisi mistik yönüyle Gazali. O her iki yönüyle de XII. yüzyıl ve sonrasına teolojik yaklaşımın hâkim olmasında en önemli rolü oynamıştır.

Önce entelektüel yönüne göz atalım.

Gazali, yaşadığı devrin fikri problemlerini ele almış, çözüm önerileri getirmeye çalışmıştır. Hemen hemen bütün bilimsel alanlarda, kendisinden çok sonra bile yetkinlikte olduğu öne sürülen eserler kaleme almıştır. Mantık'ta *Mivaru'l-İlm*, felsefede *Makâsıdu'l-Felasife* hukuk felsefesinde *Mustasfa*, teozofide *Mişkâtu'l-Envâr*, kelamda *el-İktisad fi'l-*

İtikad, *Faysalu't-Tefrika* ve tasavvufta *el-Munkız mine'd-Dalal* ve *İhya*, folk-İslam alanında yine *İhya* ve *ilcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*'ı yazarak birçok bilim dalında geniş bir kültüre ve derin bir vukufiyete sahip olduğunu göstermiştir.

Mantık, akıl, akli düşünce ve bilimselliği, bu eserlerinde, belki kendinden önce hiç rastlanmayacak ölçüde var. Ancak bu tavrı, felsefi düşüncenin bırakın gelişmesini, olduğu gibi devam etmesini sağlamak için bile beklenen sonucu vermekten hep uzak kalır. Bunun bize göre üç temel nedeni vardır. İlki, Gazali bunu yaparken bile dini kodlamalar ve teolojik yöntem kullanmaktadır. İkincisi, ilmi ve yaşantısıyla hem devlet hem de halk arasında karizmatik bir kişiliğe sahip olması nedeniyle, hayatının sonuna doğru mistik yaşam felsefesini benimsemesi, en önemlisi de bu tavrın, en yetkin bilgiye ulaştırabileceğini öne sürmesidir. Üçüncü neden, bilimleri, kendinden önce hiç rastlanmadık şekilde, dini ve akli bilimler olarak ikiye ayırmış olmasıdır.

İlk nedeni ayrıca incelemeyeceğiz. Çünkü önce mistik yaşam felsefesini, daha sonra da dini bilimler-akli bilimler ayrımı sorununu değerlendirirken, Gazali'nin teolojik yaklaşım ve yöntemine de kendiliğinden dokunmuş olacağız. Ancak biz yine de onun bu tutumunu kendi eserlerinden vereceğimiz birkaç örnekle ortaya koymanın bize kavramsal çerçeve sağlayacağını düşünüyoruz.

Kitabu Faysali't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z Zindika adından da anlaşılacağı gibi, küfür, iman, bidat kavramları üzerinde durmakta; Hanbeli, Eş'ari, Mutezile ve Sufiyyenin kelamı konularındaki görüşlerini bu üç kavram etrafında değerlendirmektedir.[231]

İlcam'ında Gazali selefin amentüsünün ne olduğunu anlatmaktadır. Ona göre selefe muhalefet eden bidatçidir.[232]

Tehâfü'l-Felâsife adlı eserinde de Gazali aynı tutumunu izhar etmekte, hatta burada daha da şiddetli bir teolojik yaklaşım sergilemektedir. Bu eserine yazdığı dört girişte filozofları metafizik, fizik ve mantık gibi üç temel konuda eleştirmekte; dini esaslara ilişkin görüşlerle diğer alanlara ait görüşleri ayrı ayrı değerlendirmekte; filozofların özellikle ilahiyat konusunda öne sürdüğü fikirleri teolojik açıdan ele alarak kimi zaman küfre düştüklerini öne sürmektedir. Ona göre filozoflar (özellikle Farabi ve İbn Sina), âlemin sonradanlığını, yaratıcının sıfatlarını, cismani dirilişi tümden inkâr etmişlerdir. Gazali, filozofların görüşlerini, daha doğrusu teorik değerlendirme ve spekülatif düşüncelerini çürütmeye çalışırken Mutezile, Vâkıfiyye ve Kerramiyye gibi mezheplerden bile yararlanabileceğini, çünkü sıkıntı anlarında bu mezheplere karşı kin ve nefretin ortadan kalkabileceğini iddia eder.[233]

"İnanç"ın tartışılamaz "bilgi"ye dönüşmesinde Gazali'nin belirleyici rol oynayan bu teolojik yaklaşımı temelini, esasen varlık problemine bakış tarzında bulmaktadır; "Her şeyin iki yönü (bipolarity) vardır. İlki, kendine nispetle olanı, ikincisi, Rabb'ine nispetle olanıdır. Kendine nispetle olan yönü yokluktur (adem). Allah'a nispetle olan yönü ise varlıktır (vucûb). O halde Allah'tan başka hiçbir varlık yoktur. Öyleyse O'nun ezeli ve ebedi varlığı (vechi) dışında her şey ortadan kalkacaktır."[234]

Varlık problemi ve dolayısıyla bilgi problemini teosentrik bir mutlak nedene bağlayarak çözümlemeye çalışan Gazali, "bilgi" üretecek araştırmaları ve ikincil nedenleri, çok önemli bulmamakta; insanın kognitif tecessüs ve iradeli araştırma alanını böylece teolojik sübjektif tercihiyle teosentrik anlayışın tekvini zorlayıcılığıyla daraltmak durumunda kalmaktadır. Buna en iyi örnek, entelektüel yönünün tüm kapsamlı-

lığı ve çeşitliliğine rağmen, mistik-sübjektif dini tutumunu, tasavvufi bilgi anlayışını "en doğru" ve "en güvenilir" yol olarak ilan etmesidir.

Gazali'nin Mistik Deneyimi ve "Bilgi"nin Değişmez "İnanç"a Dönüşmesi

Otobiyografik nitelik taşıyan el-Munkız'da Gazali, dönemin insanlarını kelamcılar, filozoflar, bâtıniler ve mutasavvıflar olarak dörde ayırır. Ona göre, Mutasavvıflar "doğru"ya en yakın olanlardır. Gazali, sübjektif tercihi ve tasavvufi meşrebinin gereği sonucu böyle bir kanaate sahip olabilir. Ancak, ötekilerin "doğru"ya yakın olmadıklarını söylemesi, yalnız kendini değil, toplumu da etki altında bırakmıştır.

Ona göre sufiler, "mutlak bilgi"ye yakın topluluktur. Gazali, görünür âlemden ve ona ilişkin her bir kademedeki bilgiden yola çıkarak mistik karakterde "değişmez" ve "en hakiki bilgi"ye ulaştığını söyler ve burada karar kılar. Kendisi bununla, esasen kişiliğine özgü bir dindarlık modeli kurmuştur. Ancak, bu modelin en ideal bir varlık ve en güvenilir bir bilgiyi verdiğini ilan etmesi, Gazali gibi karizmatik bir kimsenin, İslam düşünce geleneğinde ne denli etki bırakacağı inkâr edilemez. Teolojinin kalıplarına girmiş entelektüel yönü ile mistik tercihinin yarattığı sübjektif dindarlık yanını birleştirerek İslam düşünce geleneğindeki epistemik boyutu derinden etkilemiştir.

Sonuçta Gazali, mistik bilgiyi tartışılamaz ve değişmez bir inanca dönüştürmüştür. Sonraki dönemlerde onu izleyenlerin hepsi benzer bir şekilde mistik bilginin mutlak bir inanç olduğunu öne sürmemişlerse de, Gazali bu tutumuyla sürekli değişen, gelişen, tekâmül eden "bilgi" fenomenini, "değişmez inanç"la birlikte aynı kalıba sıkıştırarak felsefi pluralizmi, epistemik diyalojiyi kesintiye uğratmıştır, denilebilir.

Gazali Entelektüalizminde Din-Akıl Düalizmine Dayalı Epistemoloji

Gazali, sübjektif bilgi modeli ve dolayısıyla mistik yaşam felsefesi için gerekli epistemolojik temelleri, entelektüel tarafıyla önceden hazırlamıştı. Daha doğrusu, onun entelektüalizmi, zorunlu olarak mistisizmini doğurmuştur.

Gazali bilgi ve idrak kaynaklarını salt teolojik alan içinde kalarak tanımlamaya girişir. Ona göre duyular (hissiyat), salt akıl, mütevatir haber olmak üzere bu üçünden herhangi birine bağlı anoloji, semiyat, karşı tarafın inancı ve postulaları (müsellemat) gibi kavramları teolojik argümanları desteklemek için kullanılır.[235] Dinin ve aklın sınırlarını çizerek bilimleri iki sfere göre tasnif eder.

"Bilesin ki ilimler akli ve dini olmak üzere ikiye ayrılır. Tıp ve matematik akli ilimlerdendir. Amacımız bunlardan söz etmek değildir. Kelam, fıkıh, usulü, hadis, tefsir, bâtın ilmi, yani kalp ilmi ve kalbin kötü ahlaktan temizlenmesi de dini ilimlerdendir. Dini ve akli ilimlerden her biri külli ve cüzi şeklinde yine ikiye ayrılır. Dini ilimlerden külli olanı kelamdır. Ötekiler, yani fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve tefsir ilimleri de cüzi ilimlerdir. Kelamcı, var olan şeylerin geneli hakkında fikir yürüten kişidir."[236]

Görüldüğü gibi Gazali, İslam düşünce geleneğinde Aristoteles'in bilim tasnifini izleyen İslam filozoflarından hiçbirinin yapmadığı türden bir tasnif yapmakta; külli bir fenomen olarak kabul edilen "bilgi"yi, iki parçaya bölmektedir. Dini ilimler adını verdiği parçada, kelam biliminin "külli dini bilim" kabul edilmesi, çok anlamlıdır.

Gazali, bilimleri dini ve akli diye ikiye ayırmakla kalmayıp her birindeki "bilgi" fenomeninin değerini, yine teolojik kodlamalarla belirlemeye çalışmaktadır. Bu noktayı net bir şekilde görebilmek için kendi ifadelerine göz atalım:

"İyi (mahmud), kötü (mezmum) ilimler, bunların bölümleri, hükümleri, farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olanları Kelam ve fıkıh ilminin din ilmi olarak değeri ve ahiret ilminin üstünlüğü hakkında"[237] diye açtığı tartışmada Gazali, şöyle devam ediyor:

"Hz. Peygamber, ilim peşinden koşmak tüm Müslümanlara farzdır. Çin'de de olsa ilmi arayıp bulun, buyurmuştur. Müslümanlara farz olan ilmin ne olduğu konusunda değişik kanaatler vardır. Yirmi farklı görüş vardır. Herkes ilgilendiği bilimin, hadislerde geçen bilim olduğunu iddia etmektedir. Kelamcılara göre bu, kelam bilimidir. Çünkü biz tevhidi onunla kavrar, Allah'ın zat ve sıfatlarını onunla biliriz. Fakihler, bu bilim fıkıhtır, derler. Fıkıh ile biz ibadetleri, helal ve haramı, helal ve haramı Muamelatın ne olduğunu tanıyabilmekteyiz. Müfessirler ve muhaddisler de Kitab ve Sünnet bilimi olduğunu söylerler. Onlara bakılırsa, bilimlerin tümüne ancak bu iki disiplinle ulaşılabilir. Mutasavvıflar ise bunun kalp ve bâtın ilmi olduğunu ifade ederler."[238]

Gazali, Hz. Peygamber'in kastettiği bilimin hangisi olduğu konusunda çeşitli kesimlerin görüşlerini sıraladıktan sonra, açıkça olmasa da imaen, bu ilmin tasavvuf olduğuna işaretle şöyle der: "Ebu Talib el-Mekki, bu ilmin, İslam'ın temellerinin neler olduğunu bildiren hadisin ilmi olduğunu söylemiştir. Çünkü bu ilimde amelin ve yükümlülüğün niteliğini bilmek farzdır. İşte bu ilim, kitabın başında andığımız şekilde muamele ilmi ve mükâşefe ilmi diye ikiye ayrılmaktadır."

Gazali'ye göre bu ilim, farz-ı ayn diye nitelediği ilim olmalıdır. Aşağıdaki ifadelerinde bu noktayı biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır:

"İlimler, şeri ve şeri olmayan diye iki kısma ayrılır. Şeriden kasıt, Peygamberlerden gelen, ama akılla elde edilen dilbilim

veya matematik, gibi olmayan ilimlerdir. Şeri olmayan ilimlere gelince, bunlar da kendi aralarında iyi (mahmud), kötü (mezmum) ve mubah olmak üzere üçe ayrılırlar. İyi olanları, örneğin tıp ve hesap ilmidir. Bunlar insanlığın yararına oldukları için iyidirler. Bütün bunlarda farz-ı kifaye, faziletli ve farz olmayan ilimler şeklinde bölümlenirler."[239]

Böylece iki türlü bilim sınıflaması yapılarak rasyonel bilimlere düşman gözüyle bakılmış, bu tür bilimler dışlanmıştır. Akli bilimler kişinin manevi geleceğine pek faydalı görülmemiştir. Önemli olan insanın kalbi ve manevi yönünü geliştirerek bizzat dini tecrübeyi tattırmaktır. Bu tip tutum, sadece akli bilimlere değil, genel olarak her türlü fikri çabaya cephe almıştır.[240]

Maddi ve akli ilimlerin bu sınıflamada dini ve etik yerini saptamak oldukça güçtür. İlim, *Kuran* ve Sünnetten anlaşılandır. "Bilgi" ve "doğru" kavramları ancak dini metinlerin sadık yorumlarıyla anlamını bulabilir. "Bilgi" aranmaz, zaten mevcuttur. Kazanılmaz, sadece "verilir", "Doğru" zihnin bin bir epistemik çaba ve uzun istidlalleriyle ulaşılan insani fenomen değil, "belirlenen yasa"dır. Felsefi bireycilik, dolayısıyla düşünce çeşitliliği yerine, herkesin uyması gereken standart-dogmatik belirlenimler vardır.[241]

Gazali'den iktibas ettiğimiz ifadelerde "farz-ı ayn", "farz-ı kifaye", "mübah", "iyi", "kötü" gibi değerlemeler, epistemik içerikten daha çok kelam, fıkıh ve ahlak'ın daha doğrusu teolojik içeriğin görünümleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Gazali'nin mistik yaşamı öngören epistemolojisi, sufizmin rasyonalizme sistemli bir doktrin ve teşkilatlanmış bir dünya görüşü olarak muhalefet etmesine yardımcı olmuştur. Sezgisel deneyimi vurgulayan dini akımın anti-rasyonalizmi, sufiyane fikirlerin kurgusal evrenini oluşturmaktadır. Kurumsallaşma,

doktrinal formulasyonlar dayatınca, medreselerdeki skolastik inşa, bilimsel gelişmeyi canlandırmaya imkân tanımadığı gibi, entelektüel enerjiyi tüketmiş, akıl-karşıtı spekülasyonları habire körüklemiştir. Bunlar, epistemik paradigmadaki altüst oluşun sosyolojik sonuçlarıdır. Dolayısıyla biz, daha ziyade problemin felsefi temellerini irdelemeye devam etmeliyiz.

İslam düşüncesi geleneğinin epistemik karakterini değiştiren ve dolayısıyla bilimin gerileyişi sonucunu doğuran, ne tek başına Gazali'dir ne de tek başına sosyal ve ekonomik bir nedendir. Bu, daha çok nedenlerin bir araya geldiği tarihsel gözleme dayalı deliller yığını olarak görülmelidir. Seküler sürecin varoluşunu gittikçe zorlaştıran kemikleşmiş bir dindarlığın nüfuzu ile İslam düşüncesindeki çöküş aynı döneme rastlar.[242]

Epistemik Kırılmanın Sonuçları

Din-akıl, şerî-gayr-ı şerî, dini-akli ayrımı, din-dünya ve vahiy-akıl düalizmine dayalı bir epistemoloji anlayışını doğurmuştur. "Dini bilgi ya da ilim" bir cephede, "akli ilim" öteki cephede yer almıştır. Bu dönemde iki alanın birbirleriyle çarpıştığını görmek için vakit henüz erkendir. Ancak, şimdiden evrenselcilik yitirilmiş, "biz" ve "ötekiler" gibi teolojik kategoriler oluşmuş, amaç, salt dini bilginin elde edilmesine bağlanmıştır. Kutsal ile profan, ilkin, bir gerçeğin iki yüzü iken, rakip "doğru"lara dönüşmüşlerdir.

Mantık yalnız bir araç bilimi'dir. "Akli bilimler" pragmaya katkıları ölçüde "bilgi" ve "doğru" sayılırlar. Yoksa mutlak bilginin anlaşılması ve kavranmasında hiçbir öneme sahip değiller, aksine Gazali'nin ifadesiyle insanı dine karşı soğutabilecek potansiyel "doğru"durlar.

XII. yüzyıl ile önceki dönemler arasındaki en büyük fark, her alanda din ve dünyanın ayrılmasıdır, denilebilir. Bu

ayrımlaşmanın temelinde, düşüncedeki kırılmanın epistemik parçalanışı yatmaktadır. Sadrettin-i Konevi'nin deyimiyle tüm ilimleri, her türlü bilgi çeşidini içinde barındıran "Ummuhatu'l-Hakayık"[243] yani "Gerçeklerin Kaynağı", dini bilginin dışındaki bilgi ve varlık alanlarındaki ontik bağlantısını yitirmiş, kendi içinde yer alan bilgilerle ve doğrularla dönüp sürtüşmeye başlamıştır. Kavramlarla dile getirilecek olursa bu ayrımlaşmadan doğan rakip sferleri şu şekilde eşleştirebiliriz:

Dini	**Akli**
Vahiy	Akıl
Din	Felsefe
Zat	Sıfat
Dini otorite	Siyasi otorite
Öz	Varoluş
Din	Dünya
Kabul	Araştırma
Teslimiyet	İrade
Nesne	Özne

Ve tüm bunların temelini oluşturan dini bilgi ile akli bilgi tasnifidir.

Bu ayrımlaşma, Eş'ari doktrininin yalnızca kelam geleneğinde değil bütün olarak İslam düşüncesi geleneğinde belirleyici, baskın bir dünya görüşü olmasını da sağlamıştır.

X. XI. ve XII. yüzyıllarda oluşan kelam (ikinci kelam), en etkin ve kalıcı şekli olan Eş'arilik olarak "İslam hukukunun temellerini savunma" diye tanımladığı yüce görevi üstlenme iddiasında bulunmaya başlamıştır. İşte bu sıfatla, ilahi

kudreti savunabilmek için nedenselliği ve insan iradesinin etki ve rolünü reddeden Kelam (insan mecazi, Tanrı hakiki özne savıyla), iyi ve kötünün sadece vahiyle bilinebileceğini ileri sürerek *Kuran*'daki ilahi emirlerin bir amacı olduğunu görmezden gelmiştir. Yani bu emirlere sadece ilahi emirler oldukları için uyulması gerektiğini kabul etmiştir. Eşariliğin İslam düşüncesindeki etkinliğinin yavaş yavaş artmış olduğu ve Gazali'nin bunda payı bulunduğu doğrudur. Hatta Gazali, Eşariliğin Müslümanların büyük çoğunluğu için bir inanç haline gelmesinde en önemli etkendir. Bunun yanında akla daha fazla önem veren Maturidiliğin Eş'arilikle kaldırılması bu düşünce donukluğunun işaretlerindendir.[244] Hatta İbn Rüşd anların determinizmi reddettiğini, maddenin madde üzerindeki etkisini kabul etmediklerini söyleyecektir. Ona göre Eş'arilik, zaruri ve kesin bilgileri inkâr ederler. Onların neden-sonuç arasındaki ilişkiyi yok saymaları pozitif bilim anlayışına da aykırıdır.[245]

Epistemik sürekliliğin kırılıp yön değiştirmesiyle Eş'arilik, fideist bir bilgi anlayışını yerleştirmiştir. Epistemik parçalanmanın bütün çelişkili sonuçları, bu ekolle birlikte bir teolojik düşünce geleneği olarak ortaya çıkmış, kemikleşmiş bir doktrine dönüşmüştür.

Eş'arinin ve onun yolunda gidenlerin geliştirdiği iskelet halindeki Sünni kelam (yani ikinci kelam), Fahreddin Razi (v. 1209), İci (v. 1355) ve diğer bazı bilginlerin varoluş, öz, nedensellik, Tanrı'nın sıfatları ve Peygamberlik gibi konuları bir araya getirmesiyle sistemler halinde genişletilmiştir. Bunun yanında İbn Sina gibi filozofların görüşleri reddedilip bu görüşler yerine yeni kelam teorileri geliştirilmiştir.[246]

XII. yüzyıldan sonra ortaya çıkan epistemik dönüşümü en iyi şekilde özetleyen ve bunu savunan kişinin İbn Haldun olduğunu görüyoruz:

"Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair" şeklinde bir bahis açan İbn Haldun, Farabi ve İbn Sina gibi önde gelen filozoflardan söz ederek onların ileri sürdükleri düşünceleri her bakımdan yanlış sayar ve şöyle devam eder:

"Biz onların bu davalarını incelemekten vazgeçmeliyiz. Çünkü bundan vazgeçmek, müminin faydasız şeylerle uğraşmaktan vazgeçmesi demektir. Tabiiyat meseleleri dinimiz için olduğu gibi, dünyamız için de önemli değildir. Bundan ötürü meselelerle uğraşmamak gerekir...

Kimyanın faydasını inkâra, madde ve cisimleri başka bir madde ve cisim haline getirmenin imkânsızlığına, bu zenaat ve mesleğe intisaptan doğacak zararlara dair."[247]

İbn Haldun bununla da yetinmez, pluralist bir bilgi anlayışına da cephe alarak bilimin öğrenilmesi konusunda monolojik bir tutum sergiler: "Bilgi ve fenlere dair yazılan eserlerin çokluğu o fenleri öğrenilmesine engeldir."[248]

Satır aralarında açıkça görüleceği üzere, Gazali'nin bilgi ve "akli ilimler" aleyhinde gösterdiği imalı tavır. İbn Haldun'da artık tam bir muhalefete dönüşmüştür. İmanla bilgi, birbirine düşman iki rakiptir. "Dini ilimler" dışındaki her şey, faydasız ve boştur. Hem de mümin sıfatına aykırıdır. Dikkatli bir araştırıcı, İbn Haldun'un şahsında İslam dünyasının bu dönemde pozitif bilimleri bir zenaat gibi değerlendirirken gizli bir gurur hissine kapıldığını fark edebilir. Bir zamanlar Antik Grek felsefesinde bilginin teknolojiye dönüşmesini engelleyecek gururla karışık bir umursamazlık vardı. Bilginin ilkel koşullarda da olsa pratik yaşamı kolaylaştırıcı bir teknolojiye dönüşmesi, Yunan toplumunda küçük zenaatkârların küçümsenmesi sebebiyle mümkün olamamıştı. Felsefi düşünceyi sanat, edebiyat ve etik gibi insan uygarlığının parametrelerini ortaya koyan Yunan düşüncesi, Aristoteles'ten sonra

uğradığı epistemik bozgunun acısını hâlâ yaşamaktadır. İbn Haldun da esasen aynı kaderin XII. yüzyıldan sonra İslam düşüncesi için de geçerli olduğu yolundaki kanaati, kendi ifadeleriyle ister istemez desteklemiş olmaktadır.

İslam düşüncesi artık inancın bilgiye dönüştüğü teoloji-temelli bir epistemoloji kurmuştur. İnanç, salt bir bilgi olmadığı için, bilginin teknolojiye geçişi mümkün olmamıştır. Daha önce Yunan düşünce geleneğinde ve XII. yüzyıldan sonra da İslam düşüncesinde tersine dönen bu epistemik süreç, Batı'da buna tam aksi istikamette ortaya çıkarak bugüne kadar gelmiştir.

Batı'da Durum: Teolojiden Epistemolojiye Tersine Döndürülmüş Epistemik Süreç

Batı, yaklaşık XII. ve XIII. yüzyıllar ile birlikte teolojik bir paradigmadan epistemik bir sürece girmiş oldu. İslam düşüncesi, aynı tarihlerde, epistemik anlayıştan teolojik bir anlayışa doğru evrilirken, Batı böylece tersine dönmüş bir süreç izlemiştir. Batı düşüncesinin XIII. yüzyılı ve sonrası, İslam düşüncesinin XII. ve XIII. yüzyıla dek süren dönemine çok benzemektedir. Diğer yandan, Batı'nın XIII. yüzyıla kadarki dönemi, İslam'ın XIII. yüzyılı ve sonrasına benzemektedir, diyebiliriz.

XII. yüzyıl ile birlikte İslam düşüncesi tarihsel bir kırılmaya uğrayarak, sonuçta her alanda din ve dünya ayrımlaşması ortaya çıkmıştır, diye ifade etmiştik. Oysa Batı düşünce geleneği tam da bu yüzyıldan sonra, İslam düşüncesinin sarılmaya başladığı teolojik bilgi ve fideist epistemoloji görüşünü terk etmek, sonra da felsefi, düşünsel bir epistemolojik anlayışa doğru gitmek üzeredir. Rönesans'a kadar, Batı'da her şey dinidir. Rönesans'tan sonra her şey tam tersine dönüp

dünyevileşmiş, ancak hayatın bir kısmı dini, diğer kısmı dünyevi ya da tam tersi olmamıştır, denilebilir.

Batı düşünce tarihinde insan, Rönesans'a kadar "teslim olan ve itaat eden, bir kul ya da nesnedir". Rönesans'tan sonra ise, "irade eden, araştıran ve isteyen bir öznedir". Bu durum, İslam düşünce tarihindeki sürecin tam tersidir.

Açıkça ifade etmek gerekirse Batı düşünce tarihinde doğru ya da yanlış, bir iç tutarlılık ve sistematik bir dünya görüşü ortaya çıkmıştır. Böyle bir durum, İslam düşünce tarihinin yalnız XII. yüzyıla kadarki kesiti için geçerli görünmektedir.

Batı, İslam dünyasının aksine, artık teolojik paradigmadan felsefi paradigmaya doğru evrilen bir düşünce çizgisi izlemeye başlamıştır. G. E. von Grunebaum, bu süreci felsefe ile teoloji ilişkisini ele alırken şöyle dile getirmektedir:

"Batı'da teolojiyi, bilimsel çabanın bir odak noktasını yönlendiren ve bir köşe taşı olan felsefe, daha doğrusu metafizik ve ontoloji takip etmiştir. Bu zorunlu bir şekilde teolojinin sınıfsal bir diyagramdaki konumunu yitirmesi anlamına gelmez. Ancak şu anlama geldiği kesindir: Tek tek (ferdi-individual) bilimlerin sonuçları ve metotların şimdi teolojik doğrulama ve sınır belirlemeden çok, felsefi uğraşıyı temsil etmek durumunda kalmıştır. Auguste Comte'un, sosyolojiyi insan tecrübesinin rasyonel üstünlüğünün en yüksek aşaması olarak kurma denemesi, teolojiden felsefeye ve dolayısıyla akla ve bilgiye evrimin habercisi olmuştur.[249]

Bundan böyle Batı'da, yön değiştirmiş epistemik süreçle insan, evren ve Tanrı'ya ilişkin önermeler, idea yerine reel'i içermeye başlamış; realizm idealizme egemen olmuştur. Kognitif alanın doğallığından pozitivist taraflılığın ve tutumun indirgemeciliğine yönelinmiştir. Batı düşünce geleneğinin XIII. yüzyıl sonrası döneminde insan, evren ve Tanrı tanımlarına tüm katılığıyla yansımıştır.

Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir mega-anlatıyı bırakıp ötekini, yani maddi ve fiziki bir mega-anlatıyı benimsemiştir. Sonuçta, metafizikte aranan küllilik, modern bilimin tekçi yapısında bulunmaya uğraşılmıştır.

İslam düşüncesindeki kırılma, esasen bilginin bırakılıp inancın yerine geçmesiyle ifade edilebilirse de, epistemik parçalılığın bir türlü önlenememesi, Batı'da olduğu gibi en azından bu mega-anlatının terk edilip diğerinin benimsenmesinden çok, ne yardan ne de serden geçilmemesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Eşariliğin zat-sıfat ilişkisine dair görüşü, bu durumu sanki veciz bir şekilde ifade eder gibidir: "Ne aynısı ne gayrisi..."

İslam düşünce geleneği, sistemli bütünlüğünü ve mantıksal iç tutarlılığını yitirirken Batı düşüncesi, monist ve indirgemeci, ama kendi içinde yekpare bir sistematik tutarlılığı yakalamak üzereydi. Tanrı'nın yerine insanı, vahyin yerine aklı, metafiziğin yerine fiziği, kısacası dinin yerine dünyayı koyarak düşünce geleneğini salt dünyevi bir yaklaşımla sistemleştirmişti. İslam dünyası ise bunlardan hiçbirini bir iç tutarlılıkla ele alarak düşünce evrenini ve zihinsel tavrını sistemleştirememiştir.

Gazali, İslam düşünce geleneğindeki kırılmayı, zihnin epistemik evreninin parçalanmasına yol açan tarihsel koşullara paralel görüşleriyle hızlandırırken özellikle Descartes ve Kant'ın felsefi düşüncelerini, din ve dünyanın ayrılması noktasında derinden etkilemiştir. Onun dini ilimleri akli ilimlerden ayırıp aralarındaki ontolojik bağın kopması sürecine katkıda bulunması, özellikle Kant'ın Tanrı idesini pratik akıl alanına hapsetmesine çok benzemektedir.

Descartes'ın mekanik evren tasarımı ve dualist varlık anlayışı Kant'ın salt akıl ile pratik akıl tasnifi ve bunlara yüklediği anlam, bu iki Batı filozofunun, Gazali düşünce tarzına

yabancı olmadıklarını gösterebilir. Burada amacımız Batı'nın İslam düşüncesinden ne kadar etkilendiğini kanıtlamak değil. Gazali düşüncesinde dini-akli bilimlere ayrımlaşmasının Batı'da din ile dünya farklılaşmasındaki rolüne işaret etmektir.

Şimdi sadece Kant'ın salt akıl ile pratik akıl tasnifi ile Gazali'nin dini akli ilimler tasnifi arasında şaşırtıcı bir benzerlik bulunduğu problemini yakından inceleyelim.

Kant'a göre Kozmos'a düzen veren yüksek bir varlık tasavvuru her şeyin ilk nedeni düşüncesinin diyalektiğinden doğuyor ki insan bilgisi için böyle bir ilk sebebi bilebilmek imkânsızdır.[250]

Gazali'de de Tanrı, bilginin objesi değil, mistik sezginin diyalektiğinden doğar. Aradaki benzerlik dikkat çekicidir.

Kant'ın Tanrı kanıtlarına karşı yaptığı bu kritik, aynı zamanda salt aklın spekülatif prensiplerine dayanarak yapılan bütün teolojilerin de kritiğidir. Bu teolojiye saygın bir yer kazandırmak için girişilmiş bir kritik olarak görünmektedir. Teoloji artık, mutlak varlığın kavranmasında deney, gözlem, rasyonel çıkarım, mantıksal tutarlılık gibi kanallardan yararlanamayacaktır. Çünkü teolojinin konu ve objeleri, hem epistemolojinin hem de inancın değil, artık sadece imanın alanı içine çekilmiştir. Gazali, rasyonel spekülasyonları ve maddi bilgi imkânlarını, dini ilimlerden arındırmaya çalışırken böyle bir girişimi Kant'tan daha önce başlatmış olmaktadır.

Kant'a göre Tanrı idesi, insan aklının gerekli bir idesidir. Ancak bu, spekülatif bir akli gereklilikten değil, moral ve pratik akli ereklilikten doğan bir idedir. Gazali de Tanrı ve O'nun sıfatlarını, felsefi düşünceden arındırarak şekillendirdiği fideist kelamın ideleri haline getirmişti. Kant'a bakılırsa insan, duyular dünyası ve tecrübe alanını aşan bu ide hakkında, bir obje karşısında olduğu gibi, bilgi sahibi olamaz.

Çünkü burada sentetik apriori yargılara varmaya imkân yoktur.

Kant'ta sentetik apriori yargılarla Tanrı idesinin bir bilgi olarak kavranamaması, Eşarilikte Tanrı'ya ilişkin zat-sıfat düalizminin sonuçları ile paralel bir çizgiye oturur görünmektedir. Tek başına zat O'nun ne aynısı ne de gayrisi olan sıfatların içinde taşıdığı sentetik yargıların kognitif imkânlarıyla bilinmeye elverişli olamamaktadır. Gazali'nin dilinde sentetik yargılar, akli ilimlerin taşıdığı biliş ve kavrayış imkânlarından başkası değildir. Sıfatlar, akli ilimler ile kavrayabileceğimiz zata ilişkin ilahi tezahürlerin sürekliliğidir. Eşariliğe göre sıfatları zat'a yüklem yapamadığımız gibi tersini de düşünemeyiz.[251]

"Tanrı, bilendir (âlim)" önermesinde "bilen" yüklemi ile "Tanrı" öznesi arasındaki ilişki zorunludur. Konu ile yüklem arasında zorunlu bir bağ vardır ve bunlar birbirini zorunlu olarak gerektirirler.

Bu yönüyle önerme, yalnızca çözümleyici bir özellik taşır. Kant'ın deyimiyle analitik bir önermedir:

Eşariliğin, "Sıfatlar zatın gayrisi değildir," tezi buna benzer.

Öte yandan, "Sıfatlar zatın aynısı da değildir" iddiası, Kant'ın deyimiyle sentetik yargıları hatırlatır:

"Tanrı bilendir" önermesi, buna göre, sentetik bir yargıdır. "Bilen" yüklemi, "Tanrı" konusuna yeni bir bilgi, yeni bir öge eklemektedir. Buna göre biz, "bilen" yüklemi ile Tanrı hakkında sonradan edinilmiş; konuda zorunlu bulunmayan bir bilgi ile karşılaşıyoruz.

XII. yüzyıldan sonra ortaya çıkan din-dünya çatışmasının Gazali düşüncesindeki dini ilimler-akli ilimler ayrımına dayanan fikri arkaplanı, zat-sıfat ilişkisi sorununda da benzer bir parçalanışı doğurmuştur. Oysa bu dönemden

önce Mutezile kelamcıları, İslam filozofları ve mutasavvıfların büyük çoğunluğu, zat-sıfat arasında bir özdeşlik olduğu kanaatindeydiler. Dolayısıyla ilgili problem, analitik önermelerle çözülebiliyordu. Esasen bu özdeşlik düşüncesi, Müslümanların epistemik evreninin külli karakterinin doğal bir sonucuydu.

Bu sonucun, zat-sıfat birliğini savunan tasavvufta nasıl yansıdığını Müeyyedüddin el-Cendi'nin ifadeleriyle örneklendirebiliriz:

"Allah'ın bu sıfatlarının zat-ı ilahinin vücudu haricinde tahakkuku ve vücudu olduğunu zannetme. Belki bütün bu sıfatlar Hakk'ın vucud-i zatisinde tahakkuk etmiştir ve zatının aynı olup zat-ı ilahinin varlığına zaid değillerdir. Eğer zaiddir, denilirse Allah, bu harici hakikatlerle kemale ermiş, bizzat kâmil ve kemalde değilmiş gibi bir anlam ortaya çıkar ki, bu muhaldir. Keşif, şuhud, akıl, vücud itibarıyla batıldır. Sözü edilen sıfatların her biri de birbirinden başkadır. Onları zattan başka ve hariç farz edersek buna göre Hakk'ın kemalatı, bu başka olan ve zata zaid bulunan hakikate dayalı ve muhtaç gibi olur." İşte bu zat-sıfat ilişkisini sentetik önermelerle ifade etmeye benzemektedir.

el-Cendi devam ediyor:

"O takdirde Allah da böyle başka olan şeylerin çokluğu gibi bir durum söz konusu olur. Eğer bunlar zatın haricinde olmayıp dahilindedir denilirse vahdet-i hakiki tahakkuk etmez. Halbuki Allah ehadiyetu'z-Zattır. Sıfatların zattan başka olduğunu söylemekten birçok yanlış fikir doğar. Oysa bu sıfatlar zatın aynıdır, gayrı değildir."[252]

Kant'a tekrar dönelim:

Ona göre metafizik, ilim olarak, mümkün değildir. Fakat metafizik doğal bir yetenek olarak temelini, insanın akıl sahibi bir varlık olmasında bulur. Biz, doğanın ve şeylerin

varlığından, Tanrı'nın var olduğunu çıkaramayız. Tanrı, bilgi yapan salt teorik akıl için, sırf bir idealdir, objektif realitesi ispat edilmese bile, inkâr da edilemeyen ve bütün insan bilgisini çevreleyen bir kavramdır.[253]

Kant, fenomenal alanı salt aklın, numenal (metafiziksel) alanı da pratik aklın konusu haline getirmiş. Tanrı'yı bilmenin objesi olmak bakımından reel'den çok, moral bir sezginin duygusu şeklinde ideal bir varlık olarak görmüştür. Gazali de, daha önce benzer bir yol izlemiş, Tanrı ve O'nun sıfatlarını, "dini ilimler"in mistik bir ideası, onun dışındaki maddi âlemi, akli ilimlerin tecrübi bir realitesi gibi, epistemoloji içinde değerlendirmiştir.

Halbuki metafizik önermeler, sanıldığının aksine tüm kognitif imkânları içinde taşıyan bir anlamla yüklüdür. Onları spekülatif teorilerden ve fiziksel varsayımlardan tümüyle çıkarıp atma mümkün değildir. Onlar, maddi dünyayı anlamak ve açıklamak isteyenler için motivasyon ve esin kaynağıdırlar.[254]

İslam düşüncesi geleneğinde artık, epistemik yapı, bilgi ve bilimin, müminin izleyeceği doğru bir hayatı temellendiren vahyin ve nebevi geleneğin verilerini araştırmakla görevli oldukları savıyla, altüst olmuştur.[255] Batı, bilimsellikteki nesnellik ve objektifliğe zarar verir düşüncesiyle metafiziği dışlarken, İslam dünyası da –gerekçe farklı olsa da– metafiziği tecrübi ve rasyonel öğelerden arındırmışlardır. İki dünya da metafiziği şu ya da bu şekilde, yalnız başına ve kendi sınırları içine terk etmiştir. Biri fiziksel varlık adına, diğeri de metafiziksel varlık adına bunu yapmıştır. Batı düşünce geleneğinde inanç, bilgi ve bilme ayakbağı olmadığı sürece zararsızdır. İslam düşüncesine göre de, tersine, bilgi ve bilim, inanca destek sağladığı ölçüde zararlı değildir. Sonuç, her ikisinin

de epistemik yaklaşımlarının ne denli dağınık ve tek yanlı olduğunu göstermektedir.

Ernst Gellner'in deyimiyle Batı, "din içinde bir dünya"dan, "bilgi içinde bir dünya"ya girmiştir. İslam düşüncesi de, önceleri, yani XII. yüzyıl öncesinde, "hem dinin hem de bilginin içinde bir dünya" kuran epistemolojik temele oturmaktaydı. Sonraları, "görünüşte din içinde" ancak hakikatte ne din ne de bilgi içinde bir dünya kuran bir temele, daha doğrusu epistemik temelsizliğe mahkûm olmuştur.

Din, illede saf dindarlıkla sınırlanan ve tanımlanan bir fenomen olurken, bilgi ve dolayısıyla bilim de salt bir sekülarizm olarak görülmüştür. Dini ilimler-akli ilimler ayırımı, varlık, bilgi ve değerde parçalanmanın bir sonucu olmuştur.

Bugün dahi düşünme, bilgi üretme ve sonuçta bir bilim oluşturma girişimlerinin akla ve düşünmeye fazla yüz vermemekle mümkün olduğu anlayışı hüküm sürmektedir. Epistemik kırılmanın boyutları, olumsuz etkilerini, hemen her alanda hissettirmektedir. Siyasi, ahlaki, ekonomik ve sosyal pek çok zaafın gerisinde XII. yüzyılla birlikte ortaya çıkan din-akıl dolayısıyla inanç-bilgi ayrımlaşması ve bunlar arasında yaratılan yapay çatışma yatmaktadır. Sonuç olarak İslam düşünce geleneği, evrenselliğini yitirme tehlikesi ile karşı karşıya gelmiştir. Dolayısıyla İslam toplumlarının zihinsel evreni ve kolektif şuurları da aynı akıbeti paylaşarak içe kıvrılmış, dünyayı yerel episteme içine sıkıştırmaya girişmiştir. Cemil Meriç'in deyimiyle "İslam'ın en parlak döneminde yaşayan Müslüman, başkasına, kendinden olmayana açıktır. Çöküş döneminde ise aynı Müslüman, örf ve âdetlerin, belli sıkı kuralların kısır döngüsü içinde sıkışmış kalmıştır. Günümüzde Müslüman, galip yabancı ideolojilerin karşısında bir çıkış yolu aramakta, İslam'ı uluslararası platformda lâyık olduğu yere oturtmak için uğraşmaktadır."[256]

Özetle denilebilir ki, İslam düşünce geleneği, teolojik önermelerle kurduğu yapay fideist dünyayı, felsefi düşünceyle arayacağı hakikat bilgisiyle yeniden gözden geçirmeli ve buna uygun yeni bir zihinsel evren kurmalıdır.

Felsefi Kültür

Halk kültürü, felsefi ilke olarak, tabiatıyla esas meselelerde, biraz matematikten faydalanmıştır. Çeşitli fırkalar ve sufiye ise Pitogrean-Platonik felsefeden birçok şey almıştır. Bunların aldıkları esaslarla halk nazarında bilhassa velilerin ve kerametlerin mevkiini kavramaya çalışırlardı. Böylece çeşitli fikirlerin telifinden theosophy meydana geldi.

Theosophy (İlahi Hikmet): Dini ve felsefi bir fikir sisteminin adıdır. Bunlar Zat-ı ilahi hakkında kendilerine has bilgiye sahip olduklarını söylerler. Bu bilgi, üstün bir kuvvetin veya harikulade bir vahyin bazen de vahyin değil derin bir hikmet nazariyesinin neticesidir.

Fizik ve Matematik'ten ziyade ahlak ve siyasete önem veriliyordu. Herkesin öğrendiği ve kabul ettiği tek konu mantık idi.

XIII. yüzyılda Ebheri (v. 1264) bütün mantığı hülasa etmiştir. Onun üzerinde sayısız şerhler yazılmış bulunan ve mantık öğrenenlerin ellerinden düşürmediği İsagoci'si ve Kazvini'nin (v. 1276) eserleri zikre değer.

BATI İSLAM FİLOZOFLARI

İBN BACCE (ö. 1138)

Bilindiği gibi İslam'da felsefi düşünüşün başlangıcı, VIII. yüzyılda Abbasi halifeliğinin kuruluşuyla gerçekleşmiştir. 749 yılında Emevilerin yıkılışından sonra geriye kalan tek Emevi emiri tarafından Endülüs'te rakip bir emirlik kuruldu. Kısa zamanda bu emirlik sadece siyaset alanında değil, kültürel alanda da Abbasilere meydan okudu. Zamanı gelince Endülüs Emevi Devleti bütün İslam tarihindeki kültürel hareketliliğin önemli bir bölümünü meydana getirdi ve XII. yüzyılda Grek ve İslam biliminin Batı'ya geçişinde köprü vazifesi gördü.

Farabi ve İbn Sina gibi İbn Bacce'nin başlıca sorunu, esasen ahlaki yahut eskatolojiktir. Ona göre, felsefi düşüncenin gayesi faal akılla ittisal gibi İbn Sina terimiyle ifade edilir. Zihnin nihai çabasının Nefsin ahiretteki kaderi olması hasebiyle buna, ahlaki ve eskatolojik problem adı verilebilir.

İbn Bacce'ye göre mutluluk ve erdemlilik faal akılla ittisale dayanır.

İnsan aklı, kemalini sufiyenin halleriyle değil, rasyonel bilgiyle bulur. Külli böyle olduğuna göre cüzi insan akıllarının bu hayattan sonraki bekalarından söz edilemez. Fakat duyulur (mahsus) âlemin cüziyatını ve çeşitli fiillerle arzularda kendi varlığını kavrayan nefs için ölümden sonra sevap

ve ikap görmek üzere bir bekadan bahsedilebilir. Akıl veya Nefs'in rasyonel parçası, her akıllıda birdir ve insani akıl ezeli olduğundan, faal akılla birleşir.

İBN TUFEYL (ö. 1185)

Tam adı Ebu Bekr Muhammed İbn Abdilmalik İbn Tufeyl el-Kaysi'dir. 1110'da Granada'ya yaklaşık kırk mil uzaklıktaki Guadix'te doğmuştur. Ancak hayatı hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz.[257]

Ebu Yakub'un vezir ve kâtibidir. İbn Sina gibi Doğu hikmeti ile Yunan düşüncesini mezcetmeye çalışmıştır. Bireyselcidir.

Onun günümüze kadar gelen eseri alegorik tarzda yazılmış *Hayy b. Yakzan* adlı romanıdır.

Bu alegorik romanda vurgulanan noktalar:

a. Akıl-Vahiy harmonisi

b. Felsefe-Din uygunluğu

Zihnin gerçeğe doğru doğal yürüyüşü ve zihnini kurcalayan iki sorun:

Niçin peygamber, insanlığa ilahi âlem hakkında doğrudan ve açık bir şekilde konuşmak yerine içinden çıkılmaz şekilde antropomorfik temsillere başvurmuştur?

Niçin O, özel ibadetleri farz kıldı ve servet kazanmayı ve yeme-içme ve cinsel zevklerle uğraşmayı mübah kıldı da, insanlar bu boş şeylerle uğraşır oldular?

İbn Tufeyl'e göre, Hayy bütün insanların üstün yetenekli olduklarını farz etmekte işe yanlış başlamıştı. Ancak halkın ne kadar cahil olduğunu kısa sürede fark etti.

İBN RÜŞD (ö. 1198)

İbn Rüşd 1126 Kurtuba'da bir kadının oğlu olarak doğdu. Yaşadığı dönemde Eş'ari kelamı etkiliydi. İbn Rüşd, fıkıh

ve felsefe yanında tıp, matematik ve astronomi alanlarında ciddi bir tedristen geçti. Bundan sonra Seville'den daha sonra Kurtuba'da kadılık postuna oturdu. Halife Mansur'la sürtüşünce görevden alındı. Nihayet 1198'de hayata gözlerini kapayacağı Fas'a geçti.

Aristoteles'in *Politika* kitabı hariç hemen hemen tüm kitaplarını şerhetmiş, bunun yerine Eflatun'un cumhuriyetini açıklamıştır. Sadece Aristoteles'in kitaplarıyla değil başka alanlarda da kendini göstermiştir. Fıkıhla ilgili *Bidayetü'l-Müctehid* ve *Nihayetu'l-Muktesid* adlı eserinden başka, kendi özgün felsefesini ortaya koyduğu din-felsefe uzlaşmasını konu edinen *Faslu'l-Makal, Menahicu'l-Edille ve Tehafut et-Tehafut* adlı eserleri de anılmaya değerdir.

İbn Rüşd'ün eserlerinin, Tevrat'tan sonra en çok İbrani dilinde yaygınlık kazanması Yahudi nakilcilere bağlıdır. Nitekim İbn Rüşd'ün hemen hemen bütün metinleri, İbranicede elyazması halinde varlıklarını sürdürürler. Buna karşılık, onun Arapça metin ve Platon'un *Devlet*'ine yaptığı yorum kayıptır.[258]

Kitapları İbrani ve Latin dillerine çevirdikten sonra Batı'da yaygın olarak Averroisme denilen İbn Rüşdçülük akımı ortaya çıktı.

İbn Rüşd'ün eserlerinin üç önemli özelliği bulunmaktadır:

a. Aristoteles üzerine şerh yahut yorumlar.

b. Saf Aristotelesçilik. Ona göre Farabi ve İbn Sina Aristoteles'i yanlış anlamışlardır.

c. Doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan şeriat arasında asli bir uyum olduğunu ifade eder.

Aristoteles'in dehasının doğal olarak insan aklının nihai zirvesi olduğuna kesin bir inanç besleyen İbn Rüşd, şerhlerin oluşturulması, kompoze edilmesi için çok büyük çabalar

harcamıştır. Bu şerhler üç gruba ayrılabilir. 1) Hangisinin İbn Rüşd'e hangisinin Aristoteles'e ait olduğu pek fark edilemeyecek tarzda İbn Rüşd'ün kendi izah ve değerlendirmelerini ekleyerek Aristoteles doktrininin içeriğini verdiği daha küçük veya orta düzeydeki şerhler. 2) Daha büyük şerhler. İbn Rüşd, burada kendi şerhlerinden ziyade Aristoteles'in halihazır metninin bir kısmına yaptığı şerhdir. 3) Küçük şerhler (tefsir veya özetler). İbn Rüşd, kanıtları ve tarihsel referansları bırakarak Aristoteles tarafından varılan sonuçları verdiği ve onun tarafından kaynaklara ya da daha geniş şerhlere uzanmaya gücü yetmeyen öğrenciler için hazırlanmış şerhler, işte bu üçüncü tür şerhdir. (Görünüşe bakılırsa İbn Rüşd orta şerhler ve özetleri, daha büyük şerhlerden önce kompoze etmiştir.

Daha küçük şerhte ve özetlerde Aristoteles Organonunun tamamı, Posterior Analitics, Physics, De Caelo De Anima ve Metaphysics'in şerhlerinden oluşan tüm üç sınıf Latin tercümeleri olarak da elimize kadar intikal etmiş bulunmaktadır. Latinceye çevrilen bu ve öteki şerhlere ek olarak Hıristiyan Skolastikler, İbn Rüşd'ün Gazali'ye verdiği cevabı (örneğin The Destructio Destructionis Philosophorum-Tehafüt el-Felasife) mantıkla ilgili birkaç çalışma, insan ile soyut akıl (intelligence) arasındaki bağlantıya ilişkin bir risale, ruhun sonsuz mutluluğu vs. hakkındaki yanıtını sahiplenmişlerdir.[259]

Metafiziksel skala, salt eylem, yani Tanrı'ya nispetle en alt-düzey olarak salt (pure) madde'den en yüksek sınıra ulaşır. Bu sınırlar arasında varlık objeleri, Natura naturata'yı şekillendiren, fiil ve kuvve'den oluşmuştur (Latince çevirinin ifadesi olan Natura Naturans ve Natura Naturata, sonuç olarak Spinoza sisteminde yeniden ortaya çıkar). Varlık olmayana eşit, salt potansiyellik ve her türlü belirlenimden uzak olan ilk madde (prime matter) yaratıcı fiilin ifadesi ola-

maz. Bu nedenle o, Tanrı ile ortaklaşa ezelidir. Yine de Tanrı, salt maddenin kuvveliliğinden maddi şeylerin formlarını oluşturur, sayıca on Akıl yaratır. İbn Sina Südur-teorisinden kaçınmak ve gerçek panteizmin elimine edilmesi için, göklerle arızi olarak bağlantı kurmuştur. Yaratış düzeni veya şerhlerin türemesi, bununla birlikte determine edilir.

Yine de İbn Rüşd'ün südur teorisini reddetmesi, onu bir anlamda İbn Sina'dan daha fazla sunni yapıyorsa da, bireysel ölümsüzlüğün kabulü konusunda İbn Sina'yı izlemektedir. İbn Rüşd gerçekten intellectus materialis'in, intellectus agens gibi aynı töz olduğu ve her ikisinin de ölümsüz bulunduğu (survive death) tezini ileri süren Themistius ve öteki şarihleri izlemiştir. Ancak bu tözün ve birleşik akıl (intelligence) olduğu düşüncesinde Aphrodidas'lı Alexander'ı takip etmiştir. (Bu en alt sferdir) Birey-insandaki bireysel pasif akıl aktif aklın eylemi altında, bedenen baki kalmak, bir birey olarak bunu yapmamakla birlikle, insan türlerinin evrensel ve ortak aklındaki bir anlık olacak tarzda aktif akıl tarafından yutulan kazanılmış akıl haline gelir.[260]

Bu nedenle ölümsüzlük vardır, ancak ferdi ölümsüzlük yoktur. Bu görüşe ilk olarak, Latin İbn Rüşdçüleri tarafından felsefi bir gerçeklik olarak ileri sürülmüş olmasına rağmen St. Thomas ve öteki skolastiklerce karşı çıkılmıştır.

İbn Rüşd'ün belli felsefi doktrininden ziyade daha ilginç olanı, onun, felsefenin teoloji ile olan genel ilişkisi düşüncesidir. Onun yaptığı gibi Aristoteles'in insan bilimlerinin bir tamamlayıcısı olduğu ifade edilirken Aristoteles'i aktif aklın birliğini savunan ve maddenin sonsuzluğu doktrinini kabul eden bir filozof olarak yorumlayarak İbn Rüşd felsefi görüşleriyle sunni İslam teolojisini uzlaştırma girişiminde bulunmak zorunda kalmıştır. Özellikle, pagan bir düşünüre bağlılığı yüzünden onu sapıklıkla suçlamaya hazır olan

kişilerin muhalefetleri sebebiyle böyle bir zorunluluk hissetmiştir. Dolayısıyla o, "çifte doğruluk" diye adlandırılan teori aracılığıyla bu uzlaştırma işine girişmiştir. İbn Rüşd'e göre bu önermenin felsefi açıdan doğru ve teoloji açısından yanlış olabileceği anlamına gelmektedir. Onun teorisi, bir ve aynı doğruluğun felsefi bakımdan açıkça anlaşılabilir olan ve teolojik bakımdan da alegorik olarak ifade edilen bir teoridir. Doğruluğun bilimsel formulasyonu yalnız felsefede elde edilir, ancak aynı doğruluk teolojide, farklı bir tarzda ifade edilir. *Kuran*'daki temsili öğretim, doğruluğu sıradan insana, tahsil görmemiş kişiye anlaşılır bir surette ifade eder. Oysa filozof alegorik kabuğu çekip çıkarır ve tasarımsal (Vorstellung) süslerden azade "parlatılmış" (unvarnished) doğruluğuna ulaşır. İbn Sina'nın felsefeyle teoloji arasında kurmaya çalıştığı ilişki, bir anlamda Hegel'in tavrına benzer ve bu Sünni İslam teologuna kabul edilemez gelecektir ve kabul edilemez gelmiştir de. Ancak bir önermenin felsefi yönden, doğru ve aynı çapta karşıt önermenin teolojik yönden doğru olabileceği düşüncesi saçma değildi. İbn Rüşd'ün yaptığı, hangi teolojik doktrinlerin alegorik olarak yorumlanmaya ve onların hangi tarzda yorumlanması gerektiğine ilişkin kararların filozofa ait olması için, felsefeyi teoloji karşısında ikincil yapmış ve ilkini ikincisinin hâkimiyetine vermiştir. Bu görüş Latin İbn Rüşdçüler tarafından kabul edildi. Üstelik özelde İbn Rüşd'e genelde felsefeye karşı İslam kelamcılarının öfkesini üzerine çeken bir görüş idi. Lafzan alınan ve İbn Rüşd'e nispet edilen ifadeler bir önermenin, örneğin, fiili aklın sayısal bakımdan tek olmasının felsefi yönden doğru ve teolojik yönden yanlış olduğuna işaret eder. Bunun, teolojik doktrininin anlamsız olduğunu dile getiren basit alaylı bir tarz anlamına, geldiği öne sürülmektedir. İbn Rüşd, bazı önermelerin felsefe-

yi reddeden muhafazakârların fideist teolojilerince doğru olduğunu söylerken bunun bilim düşmanları okuluna göre "doğru" yani basit bir şekilde yanlış olduğunu söylemek ister. Geleneklerin İbn Rüşd'e hiçbir yararı olmadığı gibi, İbn Rüşd'ün de onlara hiçbir yararı olmamıştır. İbn Rüşd'ün bu meseledeki tutumu, Müslüman İspanya'da Yunan felsefesi çalışmalarının yasaklanmasına ve felsefi eserlerin yakılmasına neden olmuştur.[261]

Din-Felsefe İlişkisi

Din-Felsefe ilişkisini en sistematik tarzda *Faslu'l-Makal* adlı eserinde ele almaktadır. Ona göre varlık dünyasına ilişkin bilgi, ne kadar mükemmel olursa, onun sanatçısına ilişkin bilgi de (marifet) o derece tam ve mükemmel olur.

İbn Rüşd, fıkıhta kullanılan kıyasla felsefede kullanılan kıyası aynı şeyler olarak kabul etmektedir. Böylece din-felsefe ilişkisine olumlu mantıksal bir zemin hazırlanmıştır.

İbn Rüşd'e göre fıkıhçılar da yoldan çıkıp sapıtabilirler. Çünkü fıkıh zühd ve takvadan ziyade dünyaya ve dünyevi ahkâma dikkatleri çeker.

Allah, Peygamberlik ve Ahiret konuları İbn Rüşd'e göre dinin temeli olup bunlar hitabi, cedeli ve burhani üç delille de desteklenmiş ve doğrulanmıştır.

"Rabbın yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et." (Nahl, 125)

Ayette geçen hikmet, güzel öğüt ve cedel kavramları, İbn Rüşd'e göre bilginin üç ayrı türevidir; aynı zamanda üç ayrı insan sınıfını tanımlar:

Güzel öğüt	Hitabi	Halk
Cedel	Apoletik	Kelamcılar
Burhan	Filozoflar[262]	

Özellikle iki husus, İbn Rüşd'ün, akıl-vahiy, felsefe-din denkliği (pratik) düşüncesini savunmasını mümkün kıldı. İlki bizzat *Kuran*'ın yaptığı (3/5) ve Taberi'den (v. 923) itibaren müfessirlerin kabul ettikleri müteşabih ve muhkem ayetler arasındaki fark.

İkincisi, Sünni İslam'da doktrini tayin etme hakkına sahip bir öğreti otoritesinin bulunmayışı.

Birinci hususun gerektirdiği şey, bazı ayetlerin zahiri anlamında alınamayacağını kabul etmekti. İkinci hususun gerektirdiği sonuç ise doktrinal anlaşmazlıkları çözme hakkına sahip bir otoriteye duyulan ihtiyaçtı.

İbn Rüşd'e göre şu ayette âlemin suretinin muhdes, zamanı ve maddesinin ezeli olduğu ima edilmektedir:

Kümünex nihilo 11/7

Kümun nazariyesine göre fail yoktan bir şey meydana getirmez. Ancak form ve maddeyi (Aristoteles'te olduğu gibi) bir araya getirebilir. İbn Rüşd'e göre yukarıdaki ayet ve ex nihilo yaratmayı değil, kümun teorisini destekler.[263]

Dinin Felsefe Karşısındaki Pozisyonu

Felsefi düşünce ve mantıki bilimler dinen mübah mıdır, sakıncalı mı yoksa emredilen bir gereklilik midir?

İbn Rüşd'e göre din (şeriat) felsefe eğitimi ve mantıki bilimlerin tedrisini emretmiştir.

Felsefe varlıklar üzerinde en tam ve en derin biçimde düşünmek demektir. Bu nazar bize, yaratılmış olanları ve onları yaratmış olan faili, Tanrı'yı gösterir.[264]

O halde din yaratıcı Tanrı'nın bilinmesi (marifet) için varlıkların bilinmesine teşvik eder. "Göklerin ve yerin hükümranlığı, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı? (7/185) ve "Bu insan-

lar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine... bir bakmazlar mı? (88/17)

Felsefe, Tanrı'nın bilinmesine ileten rasyonel çıkarımı ve akıl yürütmeyi öngörür. Mantık ve mantıksal düşünme burhani kıyasın biçimsel koşullarını inceler. Bu yüzden mantık da dinen vaciptir.

Dinle Felsefe Uzlaşır mı?

İbn Rüşd, "İslam Haktır, ona ileten felsefi-burhani düşünce haktır, hak hakk'a muhalif değil, muvafıktır," diyor.

Kısaca söylemek gerekirse İbn Rüşd, düşünce tarihinde din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan Plotin (MÖ 205-270), Philon (M. 54), St. Thomas (1228-1274) Tusteri, Harraz, Tirmizi gibi filozoflar grubundadır.

İşrakilik (İslam Aydınlanmacılığı)

İbn Sina, hayatının sonlarında aktif Meşşailik yolundan ayrılarak, kendisinin işrak (aydınlanma) adını verdiği, hakikate mistik ve tecrübi yaklaşım doğrultusunda kesin bir istek duydu. Mistik *Hayy b. Yakzan* alegorisinde Doğu ışığın yurdu, Batı karanlığın yurdu olarak sembolleştirilmiştir ve ışık imajı tümüyle felsefi ve tasavvufi amaçlar için kullanılmıştır. Nur ya da ışık felsefesi anlamına gelen bu akım, böylece İbn Sina'nın son eseriyle başlamış ve sonradan başlı başına bir felsefe ekolüne dönüşmüştür.[265]

ŞİHABEDDİN SÜHREVERDÎ EL-MAKTÛL (1158-1191)

"Maktûl" ünvanıyla öteki mutasavvıf Şihabeddin'den ayrılan filozof onun hemşehrisi olup İran Azerbaycan'ında Meraga yöresinde Sühreverd'de doğmuş ve Anadolu Selçukluları zamanında hayatını tamamen Anadolu'da geçirmiştir. Arap

ve Fars olmadığına göre Türk olma olasılığı çok kuvvetlidir. Konya'da Kılıçarslan'ın şehzadeleri Berkyaruk, Melikşah ve Süleyman'a hocalık etti. Selçuklu hükümdarının himayesini kazanarak onun ve oğullarının adına birçok eser yazdı. Daha Konya'da iken, sihirbazlıkla suçlanan Sühreverdî Halep'te Selahaddin Eyyübi'nin emriyle idam edildi.[266]

Sühreverdî, Maktul, İbn Sina'nın anti-peripatetik düşüncelerine, tasavvufi ve zevki tecrübelerini de katarak bir nur felsefesi geliştirdi. Onun işraki düşüncesi, *el-Meş'ari*, *Hikmet'l-İşrak*, *el-Mukavemet ve et-Telvihat* adlı eserlerinde işlenmektedir.

Sühreverdî, İbn Sina ontolojisini kısmen de olsa eleştirir. Ona göre tikellerin varlığı, mahiyetleri üzerine eklenmiştir, demek doğru değildir. Çünkü biz mahiyeti, varlıktan ayrı olarak düşünmemeliyiz. Yine biz hayali bir varlığın varlığını, onun herhangi bir varlıkla mevcut olup olmadığını bilmeksizin doğrudan düşünmeliyiz. Eşyada varlık ve mahiyet tamamen özdeşleşir:

Hikmetu'l-İşrak'ının gayesi, kendi ifadesine göre, ruhi murakebe ve tasavvufi sülük yoluyla kendisine kesf olunanı ortaya koymaktır. Buna göre Sühreverdî'nin felsefede yöntemi, mükaşefedir (intuition irrational). Bu yöntem, Meşşailerin diskursif düşünce yöntemlerine tümüyle zıttır. Ona göre Platon'dan önce gelen filozofların babası Hermes'ten Platon'a kadar yetişen bütün filozoflar hakikati zevkle biliyorlardı.

Bütün işraki felsefesinin esası, nurun doğması ve yayılmasıdır.

Kökleri Yunanistan ve Doğu'ya uzanan daha yüksek bir hikmet adına, İslam Yeni-Platonculuğuna karşı tepkisine rağmen Sühreverî, asla aklın en derin dini gizemleri ele alma hakkını inkâr etmemiştir.[267]

Metafizik ve mistisizm, İslam felsefesi geleneğinin en erken dönemlerinden beri kopmaz bir ilişki içinde olmuştur. İşte Sühreverî on ikinci yüzyıl gibi çok erken bir tarihte filozofların, hem de mistiklerin bilinçli bir şekilde izleyeceği ideal öğreti hakkında kesin bir tanımlamada bulunmuştur: İdeal olan, manevi terbiyenin ve en sıkı kavramsal düşünmenin organik bütünlüğüne ulaşmaktır. Mutlak Hakikat'in aracısız tecrübesinde son bulmayan felsefe, boş bir oyundur. Sıkı bir entelektüel eğitimine dayanmayan mistik tecrübe ise her zaman mutlak bir delalete dönüşmeye müsaittir.[268]

SADREDDİN ŞİRAZİ (MOLLA SADRA) (1572-1641)

Sühreverdî Maktûl'ün İbn Sina sonrası düşünce tarihindeki önemi onun dini ve metafizik hakikatin birliğini ve nerede bulunursa bulunsun Yunan felsefesinde, antik İran düşüncesinde, İslam Yeni-Platonculuğunda ve Tasavvufta hakikati aramanın görev olduğunu savunmasında kendini gösterir. Sühreverî'nin başlattığı bu akım, İran'ın Safevi dönemi boyunca bilhassa Şii çevrelerde gelişmesini sürdürdü. Safevi hanedanının kurucusu olan ve XIII. yüzyıla kadar giden bir sufi tarikatından olduğunu öne süren Şah İsmail (1500-1524) baştan başa bütün İran'da kesin bir şekilde Şii akideyi güçlendirmeyi görev bildi. Bunun sonucu olarak Moğollar döneminde azalan felsefe ve kelama olan alaka şimdi özellikle Şah Abbas (1598-1629) döneminde tekrar canlandı. Bu dönemde Mir Damad (v. 1631) ve Bahaddin el-Amili gibi seçkin bilginler yetişti. Bu iki bilgin, Modern zamanların en büyük filozofu olduğunda ittifak edilen ve Safevi döneminin en ünlü filozofu olan Sadreddin Şirazi'nin hocalarıydı.[269]

Özellikle *Kitabu'l-Hikmet el-Mütealiye*'si Şirazi felsefesini genel olarak ihtiva eder.

Şirazi'nin felsefeyi ikiye taksimi, İbn Sina'nın taksimatını hatırlatır:

1. Gerçekte oldukları şekliyle eşyanın bilgisine yönelen teorik felsefe

2. Nefs'e yakışan olgunlukları kazanmayı hedef alan pratik felsefe

Sühreverî gibi Şirazide Adem'den İbrahim'e Yunanlılara, İslam Sufilerine ve filozoflara kadar kopmayan bir silsile ile aktarılan hakikatin birliğine inanmaktadır. Felsefi ve dini düşüncenin gelişmesinde tasavvufun oynadığı rol hakkında Sühreverî ile esasta hemfikirdir.

Düşüncesinin önemli bir yüzü felsefi ve tasavvufi kavramları İmamı (Şii) ilahiyata uygulamasıdır.

Varlık Görüşü

Her yaratık varlık ve özden oluşur. Zorunlu varlık ise bu bileşimden, sentezden uzaktır ve her yaratılmış (muhdes) varlığa, nurun ışığı vermesine benzer bir yolla sahip olduğu varlığını O verir. Ancak ma'lülün illete, eserin müessire uygun olması gerektiğinden, Zorunlu Varlık'tan sadır olan yaratılmış varlıkların özleri değil, varlıklarıdır. Nurlar Nur'u yahut bizatihi Nur olan Zorunlu Varlık yaratılmış varlıklara nurani doğalarını verir ve bu şekilde onlar O'na benzerler.

Molla Sadra'nın bilgi anlayışına gelince; hemen belirtmek gerekir ki özne-nesne ilişkisi İslam'da genel olarak İttihadu'l-alim ve'l-malum, yeni bilen ve bilincinin birliği meselesi olarak ele alınır; en yüksek bilgiye, özne ile nesnenin birleştiği an ulaşılabilir. Öyle ki sonuçta bilen ile bilinen arasında hiçbir ayrım kalmaz. Çünkü fark ya da ayrılık mesafe demektir ve bilişsel ilişkide mesafe, cehalit anlamına gelmektedir. Özne-nesne arasında en büyük mesafe, tam bir idrak ve kavrayışın gerçekleşmediğini gösterir. Bu ekole mensup filozoflar için

idrakin en yüksek nesnesi vücuddur (varlık). Önde gelen temsilcilerinden Molla Sadra'ya göre de vücudun gerçek bilgisi akıl yürütmeye değil çok özel bir sezgi türüyle elde edilir. Sadra da bu özel idrak türü vücudu bilen ve bilmenin birliği ile bilmekten ibarettir. Yani, vücudun bilgisine dışarıdan bir bilgi nesnesi olarak değil, içerden insanın vücud haline gelmesi, daha doğrusu vücud olması ile yani insanın kendi kendine gerçekleştirmesi ile ulaşmak söz konusudur.[270]

Şirazi metafizik konularda çoğun İbn Sinacı, İşraki ve Sufi çizgiyi izler.

Şirazi İslam'ın son büyük ansiklopedik yazarıdır. Onun hacimli külliyatı, birçok İslam ortaçağ tarihçisi tarafından ifade edilen, XI. yüzyılın sonunda Gazali'nin felsefeye asla şifa bulunmayacağı bir darbe vurduğu görüşünün çok beliğ bir reddidir.

Hikmet ve Felsefe

Molla Sadra bu iki kavramı, kendinden önce yapılan pek çok tanımlamadan da yararlanarak yeniden tanımlamaya girişmiştir. Ona göre hikmet, insanın âleme benzemesini sağlayan ve evrensel varoluş tabakasına benzer bir akledilir âlem haline gelen bir araçtır.

Platon'dan Sühreverî'ye kadar geçen bütün görüşleri naklettikten sonra felsefeye, "Tanrı'ya benzeyebilmek için insanın imkânları ölçüsünde dünyaya akli bir düzen vermektir," şeklinde bir tanım getirir.

Aşkın Hikmet şu üç temel ilke üzerine oturmaktadır:

a. Akli sezgi ya da aydınlanma (keşf, zevk, işrak)

b. Akıl ve rasyonel çıkarım

c. Din ve vahiy

Molla Sadra'nın sentezi, bu kaynaklardan elde ettiği bilgileri birleştirmesi sonucunda ortaya çıktı.

Sühreverdî, "mahiyetin asıl olduğu" görüşü yerine "varoluşun asıl olduğu" görüşünü koymaktadır.

Burada yeri gelmişken, dünden bugüne yoğun tartışmalara konu olan felsefe-hikmet ilişkisi üzerinde durabiliriz.

Soruyla başlayalım: Acaba anlamı kavram mı belirler, yoksa kavram anlamı mı? Hangisi doğrudur? Kelime ve kavramlara yüklenen anlamlar, o kelime ve kavramı oluşturur dersek kavram, ihtiva ettiği anlamı determine eder dersek, ikincisi geçerli olur. İşte hikmet ile felsefe kavramlarını da bu iki açıdan değerlendirmek yerinde olacaktır.

Felsefe ile hikmeti birbirine karşıt iki kavrammış gibi telakki etmek, günümüzün moda tezlerindendir. Batı ve onun maddi uygarlığına olan tepki, İslam dünyasının kör dövüşüne tutuşmuş çekişmeleri, Tanrı adına insanların özel ve tüzel yetkilerini devralma tutkusu, redd'i miras ve çılgınca tasfiyeci gruplaşmalar, bu teze destek vermektedir.

Bir kavrama ya da kelimeye biz hangi anlamı yüklersek yükleyelim, o kelimenin formunda veya çatısında hiçbir değişiklik olmaz. Kelime "kendiliğinde" var olmaya ve bizim dışımızda bulunmaya devam eder. Bu sebeple felsefe, tarihini bazı kesitlerinde bizce makul olmayan anlamları içinde bulunduruyorsa bu durum, "felsefe" kavramıyla değil, o kavramın çerçevesi içine yerleştirilen içerikle ilişkilidir. Felsefe, salt "felsefe" olduğu için dindışı; hikmet salt "hikmet" olduğu için dini'dir demek, ne felsefenin ne de hikmetin kabullenebileceği bir önerme olabilir. Hem de mantık dışıdır, saçmadır. Nitekim bazıları bu mantık dışı davranışı bilim-ilim kavramlarını karşılaştırırken de yapmaktadır. Neymiş efendim, bilim seküler, pozitivist ve metafiziği dışlayan modern bir bilgi anlayışı imiş. İlim de gayet dini, geleneksel ve metafiziği yeterince umursayan kutsal bir kavrammış. Halbuki böyle bir mantık ne kadar da gariptir.

Böyle söylemek, "ben öyle algıladığım için böyledir" demek dışında hiçbir anlamı olmayan bir iddiayı dile getirmektir. Kavrama hem kendi istediğin anlamı yükleyeceksin hem de tekrar dönüp "neden sen bu anlamı ihtiva ediyorsun" diyerek kavramı cezalandıracaksın. Ben de tutup tersini yaparsam kim ne diyebilir? Bilim, Türkçe bir kavramdır. Bilmekten gelir. Bunu, bir zamanlar belli bir kesim kendi ideojilerinin simgesi olarak kullanmış olsa da, aslında bu kavram dine hiç de aykırı bir anlam ifade etmez. Hatta bugün, bazı dindar aydınlar, okumuşluğunu tebarüz ettirebilmek için sözlerine "ilmi" değil "bilimsel" bir hava verirler. Ancak unutmamalı ki, ilimin tek ayrıcalığı Arapça olmasıdır. Bu kavram *Kuran-ı Kerim*'de de geçmektedir. Ne var ki, Allahu Teala bize, bunun salt şeklini değil, muhtevasını anlamamızı ve ona göre hareket etmemizi emretmektedir. *Kuran*'ın istediği, içinde ikiyüzlülük, cehalet, üçkâğıtçılık, ahlaksızlık bulunan kurnazca bir ilim değil; adalet, teslimiyet ve gerçek bilginin bulunduğu bilimdir, desek yanlış mı yapmış oluruz? O halde suç, kavramların kendilerinde değil, onları perde arkasından istediği gibi yöneten süje-insanlardadır.

Bu açıdan hareketle felsefe ve hikmet de aynı akıbete kurban gitmektedir. Şimdi hikmeti felsefeye tercih edenlerin gerekçeleri şunlardır: 1. Felsefe, Antik Yunan uygarlığının malıdır. Halbuki hikmet İslami bir kavramdır. 2. Felsefe, dine ve Tanrı'ya başkaldırı; hikmetse dine ve Allah'a tam teslimiyettir. 3. Felsefe *Kuran*'da geçmediği halde, hikmet geçmektedir.

Birinci gerekçe yersizdir. Çünkü felsefe Antik Yunan düşüncesinin malı değil, insanlığın malıdır. Hz. Adem'den beri vardır. İnsan ne zaman düşünme ve muhakeme etmeye, aklını kullanmaya başladıysa felsefe de o zaman başladı. Hikmet, *Kuran*'da defalarca geçen bir kavramdır. "And olsun

ki, Lokman'a Allah'a şükretmesi için hikmet verdik." (Lokman 31/12) ayeti bunlardan sadece bir tanesidir. Hikmet *Kuran*'da geçtiği için İslami'dir; felsefe geçmediği için gayr-i İslami'dir, demek düz ve sığ bir mantıkla konuşmak demektir. İnsan hayatında, yapıp-etmelerinde, davranış ve konuşmalarında öyle ifadeler vardır ki bunların çoğu *Kuran*'da geçmez. Ama geçmediği için gayr-i İslami sayılmaz. Hem *Kuran* bir karma dizin değildir. Her şeyin öz ve esasını belirler, insanlar buna göre kelime ve kavramlar oluştururlar. Yunanlılar da uğraştı diye felsefeyi dindışı hatta din karşıtı görmek, en iyimser tahminle İslam uygarlığı ve birikimini göz ardı etmek olur.

Diğer yandan Hz. Lokman'a verilen hikmet, düşünmek, muhakeme etmek, bir şeyi en ince ayrıntılarına kadar ölçüp biçmek anlamındaki felsefeye uzak değil, aksine onunla bir ve aynı şeydi. Nitekim bazı İslam kaynakları, başta Şehristani olmak üzere, Hz. Lokman'ın Şam'da MÖ IV. yüzyılda Yunan filozoflarından Empedokles'e hikmeti öğrettiğinden söz eder. Buna göre eski Yunan, felsefe ya da philosophia (hikmet sevgisi) adını verdiği düşünce sisteminin manevi ve hikemi köklerini, insanlığı bilgi, kültür ve uygarlıkta bugünlere taşıyan ve bundan sonra da taşımaya devam edecek olan ilahi öğretiden devşirmiştir. Ancak Yunanlılar, bu mirasa, dindışı bir anlam yüklemişlerdir. Buna rağmen felsefe, hikmetin düşmanı sayılamaz. Çünkü değişen ne hikmet ne de felsefedir, sadece insani yönelişlerdir.

İkinci gerekçeye bakalım. Her şeyden önce felsefe, dine ve Tanrı'ya başkaldırı değildir. Bunun ispatı zor değildir. Felsefe tarihini şöyle bir karıştırdığımızda, dini önemsemeyen, gerçek anlamda bir din düşmanı bulmak, öyle bir filozofa rastlamak hemen hemen imkânsızdır.

Ayrıca, felsefeyi bir başkaldırı edebiyatı olarak lanse edenler, felsefeyi bilmeyen, bilmediğini de bilmeyen metafizik

karşıtı bir avuç uçta aydındır. Halbuki felsefe bozulan ve zamanla etkisini yitiren nübüvete destek olmuş, çoktanrıcılık ile Tanrı adına hareket ettiğini öne süren din adamlarına karşı çıkmış, bunların korkulu rüyası olmuştur. "Bu evreni birden çok Tanrı yaratmıştır, dersek çelişkiye düşmez miyiz? Birden fazla Tanrı varsa, evrendeki bu uyumluluğu nasıl açıklayabiliriz?" gibi sorular, felsefenin ve hikmetin, dolayısıyla *Kuran*'ın sorularıdır. Nitekim yüce kitabımız *Kuran-ı Kerim*'de mealen "Eğer birden çok ilah olsaydı yeryüzü fesada uğrardı," gibi aklı, muhakemeyi ve düşünmeyi emreden; felsefe ve hikmeti birbirinden hiç de ayrı görmeyen ayetler vardır. Felsefeye dünyacı, hikmete ahiretçi yakıştırmasını yapan Allahu Teala değil, sığ ve dar düşünceli insanlardır. Zira bu dünyada dindışı olan hiçbir alan yoktur.

Hikmet Allah'a ve onun en son dini olan İslam'a teslimiyet ise felsefe de bu teslimiyetin rasyonel temelini hazırlayan bir zihni çabadır. Aralarında zıtlık değil, bir tamamlayıcılık olduğundan söz edebiliriz.

Sözün kısası, İslam dünyası sadece hikmete değil, onun öteki parçası olan felsefeye de sahip çıkmak zorundadır. Hikmetle felsefe birbirini tamamlar. Bu aynen nassları içtihadla tamamlamaya benzer felsefe ve hikmet birbirinin düşmanı değil, dostudur. Asıl düşman olan, bunlardan biri ya da ötekini ideolojik bir temelde anlamlandıranlardır.

Nitekim İbn Sina, ilk felsefe ile mutlak hikmetin aynı şey olduğunu söylemektedir.[271]

Mesnevi'de Türk Halk Felsefesi

Bazı eselerde Mevlana ile Ahmet Yesevi ya da Hacı Bektaşi Veli karşı karşıya getirilip savundukları fikirler ve dünya görüşleri içerik ve şekil açısından karşılaştırılmakta ve Mevlana'nın Fars-Acem tarzı bir din ve dünya görüşünü

savunduğu sonucuna varılmaktadır. Bu iddiaların esas hareket noktası, Mevlana'nın Farisi bir sufi, Hacı Bektaşi Veli, Ahmet Yesevi ve Ahi Evren'in Türk kökenli halk tipi sufiler oldukları kanaatidir. Bu kanaatin bilimsel ve tarihsel hiçbir dayanağı yoktur. Bu iddia doğru da değildir. Tam aksine Mevlana en az bu sufiler kadar Türk'tür. Onun Türklüğü sadece kökeniyle ilgili değil, yaşam felsefesi ve eserlerindeki içerik ve üslup yönüyle de apaçık bir tarihsel hakikattir.[272]

Mesnevi'nin içeriği ağır ve ağdalıdır. Yeni-Platoncu öğretilerden, en karmaşık felsefi fikirlere kadar Mevlana, İslam ve Hıristiyan dünyası hakkında hangi boyutlarda bilgi ve kültür sahibi olduğunu,[273] İslam ilim ve kültür mirasına kuşatıcı biçimde sahip olduğunu belli etmektedir. Ancak onun asıl başarısı, meşhur mütekellim Fahreddin Razi'nin kelamla gölgelemiş olduğu felsefeyi, daha açık ifadeyle, artık felsefe yerine konulmuş kelamı eleştirerek Türk halkına hitap edebilecek anlaşılır ve çekici bir üslup kullanarak yüksek seviyedeki meseleleri dile dökebilmiş olmasıdır. En karmaşık ve en zor anlaşılan felsefi ve tasavvufi meseleleri, bu ilimlere ait özel terminolojiye başvurmaksızın halk felsefesine ve anlayış düzeyine uygun bir lisanla ifade etmeyi başarmıştır. Bugün Türk halkının İslam anlayışındaki derinlik ve bu derinliğin sade bir üslupla dile getirilişinde Yunus Emre kadar Mevlana'nın da rolü büyüktür.

Mevlana herhangi bir fikri anlatırken, herhangi bir umdeyi incelerken ve yayarken mantıksal analizlere, felsefi mülahazalara başvurmaz. Hele onda, sufilerde bir illet haline gelen ve İbn Arabi'de (ö. 1240) en son sınırına varan terimler kullanmak yoktur. Tasavvufi terimlere hemen hiç yer vermez. Sadece bir şey öğretmek[274] diyen Mevlana çok açık hikâyelerle halka hitap ederken bir ahlak hocası ve eğiticidir, ayrıntı hemen hiç yoktur. Felsefeye ve filozoflara itirazında

babasının, Seyyid Burhaneddin'in ve bilhassa Şems'in etkileri muhakkak olmakla birlikte bu esasın da büyük bir amil olduğu meydandadır.[275]

Anlatıldığına göre Harzemşah'ın Mevlana'nın babası Bahaeddin'den ürkmesinin sebebi, onun kürsü üstünde hukemaya, felsefecilere ağır sözler söylemesidir. Onlara bid'atçı (mübtedi',innovator) diye bağırırdı. Zamanın hukemasının imamı, ileri gelenleri Harzemşah'ın üstadı Fahreddin Razi'ye bu sözler ağır gelirdi.

F. Razi'nin sofiye tabakası ve Bahaeddin Veled'le olan fikir ayrılığı, düşmanlığı tarihsel bir temele dayanır. Razi sufilere iyi gözle bakmıyor, onların Harzemşah katında saygı görmeleri onu kıskandırıyordu.[276]

Mevlana da felsefecilere hücum eder, Razi hakkında Mesnevi'de şöyle demektedir: "Eğer akıl bu yolda (bu konuda) kılavuzluk edebilse idi, Fahreddin Razi dinin ince bilgilerinin bilicisi olurdu."[277]

Mevlana babasıyla tasavvufun esasında aynı düşüncededir ve Maarif'inden çok yararlanmıştır.

Mevlana'nın akla, felsefeye ve genel olarak düşünmeye karşı özel bir muhalefeti yoktur. Hatta Mesnevi'sinin pek çok yerinde insan aklı ve ruhunun birliğinden söz eder. Onun akıl ve felsefe ile ilgili eleştirilerini, daha çok hasım olduğu kişi ya da kişilere atfederek anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır. Felsefe ve akla yönelik eleştirilerinin temelinde başta Fahreddin Razi olmak üzere, ona benzer kelamcılara ve gelenekçi âlimlere yöneliktir. Razi sistem kuran bir filozof olmaktan çok, kelamcıdır. Felsefe eleştirisi amatör olmasaydı, yani felsefeci yerine konulan Razi üzerinde yoğunlaşmasaydı, Mevlana eleştirilerini asıl İslam filozofları olan Farabi ve İbn Sina'ya yöneltirdi. Oysa isim vererek İbn Sina'nın eserlerinde uzun alıntılar yapmaktan çekinmemiş ve bunları beğeniyle

Mesnevi'sine yerleştirmiştir. Mevlana, İslam filozoflarını ve İslam felsefesini beğenmektedir. Kelam ile felsefeyi bir tutmadığı gibi İslam filozoflarıyla F. Razi gibi kelamcıları da bir tutmamaktadır. Ancak bazen filozoflar bazen de felsefeciler tabirini kullanır.

Felsefe, Akıl ve Nefs

Filozoflara değil, felsefecilere yönelik eleştirilerine bakalım:

"Felsefecinin dini inkâra yahut din ehliyle mübahaseye kudreti yoktur. Böyle bir şeye girişirse Hak din onu mahveder.

Onun eli, ayağı cansızdır... Canı ne derse ikisi de fermanına uyar, dediğini yapar.

Felsefeciler, dilleriyle cansız şeylerin hareketini, seslenmesini inkâr ederlerse de elleriyle ayakları, bunun imkânına şahadet eder durur.

Filozof Hannine direğinin inlemesini inkâr eder. Çünkü velilerin duygularından haberi yok, onlara yabancı.

Der ki: 'Halkta sevdanın aksi, birçok hayal yaratır, onlara gösterir.'

Halbuki bu fikir onun fesat ve küfrünün aksidir. Bu inkâr hayali, ona fikrinden, inanışındaki bozukluktan gelmiştir.

Filozof cini, şeytanı inkâr eder fakat inkâr eder etmez bir cinin, bir şeytanın maskarası olmuştur.

Kimin gönlünde şüphe, vesvese varsa felsefeye inanmıştır, gizli münkirdir. Bazen dine inanır ama bazı bazı da o filozofluk damarı yüzünü kapkara eder.[278]

Sakının müminler o felsefeye inanış sizde de vardır. Sizde nice sonsuz âlimler var."[279]

Filozof ve felsefeyi eleştirirken esasen tam olarak hedefinde İslam filozofları ve İslam felsefesi değil, Fahreddin Razi ve onun gibi kelamcı ve âlimler vardır. Çünkü Mevlana'nın en yakın şeyhi ve dostu Şems, Fahreddin Razi'yi açıkça

tekfir ederken Şihabüddin Suhreverdi Maktûl'u (ö. 1190) övmesinden ve Bâtıni felsefeyi halk kesimlerine kadar yayan İsmaililer'le olumlu ilişkileri bulunması da bu tezimizi desteklemektedir. Bunlarla ilgili problemin iki yönü vardır. İlki, kişisel husumetler, ikincisi de sufilerle kelamcılar ve klasik İslam âlimleri arasındaki çekişmedir.[280]

Müminleri sakındırırken Mevlana, Fahreddin Razi gibi şahsi düşmanlarına dikkat çekmektedir. Aksi takdirde, Gazali gibi o da felsefeye sistematik eleştiriler yöneltir, yine Gazali'nin yaptığı gibi isim vererek meşhur İslam filozoflarını tekfir ederdi.

Mevlana akla ve nefse, bilinen klasik tanımların dışında fakat ilginç yeni tanımlamalar getirir, yeni manalar yükler. Ona göre nefsle akıl arasında münavebe vardır. Yani akıl nefsi kendisine dönüştürdüğü zaman, insan varlığı tümüyle akıldan ibaret olur ve kılavuzunu doğru seçmiş olur. Aksi durumda akıl, nefse dönüşerek insanın mağlubiyeti söz konusu olur.

"Aklın hassası, işin sonunu görmektir. Akıbeti görmeyen akıl, nefstir. Nefse mağlup olan akıl, nefis haline gelmiştir."[281]

İslam düşünce tarihinde nefse akli ve ontolojik anlam yükleyen, onu insanın biricik varlık tarzı ve karakteri olarak kabul eden İslam filozofları ve Mevlana dışında başka bir filozofa rastlamak çok zordur. Bugün bile İslam dünyasında akıl, henüz meşruiyetini temin edebilmiş değilken, Mevlana'nın akıl ile nefsi böylesine birbiri içinde görmesi son derece uzak bir felsefi ve mistik vizyon sayılmalıdır. Onun bu görüşü *Kuran*'ın ruhuna derinden nüfuz ettiğini göstermektedir.

Mevlana aklı ve nefsi, aralarındaki ilişkiyi ya da organik birliği açıklarken değişik temsiller kullanır. Akıl erkek, nefs de kadındır. Bu temsiller, her bir en mahir filozofların dahi açıklamalarıyla tam bir tanıma kavuşmamış bu kavramları,

Mevlana'nın halk diline çok yatkın olduğuna dair nesnel örneklerden birkaçını teşkil eder.

"Nefs, kadın gibi her işe çare bulmak üzere gâh toprağa döşenir, tevazu gösterir; gâh ululuk diler, yücelir. Aklınsa bu düşüncelerden zaten haberi yoktur. Fikrinde Tanrı gamından başka bir şey yoktur."[282]

Akıl aşkta bu kadar etkili değildir. Mevlana, aşka gelince akla bir sınır çizer:

"Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşkı, âşıklığı yine aşk şerh etti."[283]

Mevlana, aşk hariç her konuda aklı ön plana çıkarır. Aşk ona göre sadece kendi yoluyla kendini açıklar, eşsiz ve pahası bir var oluştur. Ancak aşka, âşıklar layıksa, âşıklar da akıllarıyla hareket eden, nefslerine akılları hâkim olan insanlardır. Aklını nefsinin emrine vermiş insanlar, değil âşık, insan sıfatını bile alamazlar.[284]

İnsan ve Dünya Hayatı

Gölpınarlı'ya katılmadığımız nokta şudur: Mevlana'nın anlatım yöntemi basit ve anlaşılır düzeyde olsa da, yine de felsefi ve tasavvufi bir çizgiyi takip etmektedir. Yöntem felsefi olmakla birlikte örnekler, Gölpınarlı'nın dediği gibi çok somuttur. Ancak bu somut örnekler sembol, alegori ve mecazlarla yüklüdür.

Örneklere bakalım:

"Denizi bir testiye doldurmaya çalışsa da testi, ancak bir günlük su alabilir. Böyle olduğu halde harislerin göz testileri bir türlü dolmak bilmez. Hırstan kurtuluşun tek yolu, bir aşka düşmektir. Bütün illetlerin devası aşktır."[285]

Dil ve üslup çok açık ve anlaşılır düzeydedir. Ancak anlatılmak istenen şey, oldukça derin ve karmaşıktır. Konuyu basitleştiren, Mevlana'nın o olağanüstü anlatım tarzıdır.

İnsanın yaşam ve Tanrı ile ilişkisini bu kadar kısa ve vurucu biçimde anlatabilen yöntem, halk felsefesiyle en karmaşık meseleyi anlatabilme yeteneğidir. Aşk, her insanda olan hırsı, tek bir varlığa odaklar; o varlık Tanrı'dır ve O'na yoğunlaşan istek ve yöneliştir.

"Su geminin içinde olursa gemi batar. Fakat geminin altındaki su gemiyi yüzdürür, yürütür. Ağzı kapalı testinin içinde hava olursa uçsuz bucaksız denizde yüzüp gider. İçinde yoksulluk havası oldukça insan, dünya denizine batmaz, üstünde yüzer. Bu çeşit er, bütün dünyaya sahip olsa gözüne bile görünmez, aldırış bile etmez, onca hiçbir değeri yoktur."[286]

Bu örnek, tasavvuftaki fenafillahı en somut şekilde anlatmaktadır. Dünyanın insana değil, insanın dünyaya hâkim olmasının o zor ve çetrefilli yolunu basit bir dille ortaya koymaktadır.

Mevlana, tüm vaiz ve öğütçülerin sayfalar dolusu anlatmak istedikleri çok önemli ama çoğu zaman gözden kaçan bir hakikati, aşağıdaki günlük yaşamdan aldığı örnekle açıkça gözler önüne sermektedir: Dünya hayatı ve insan ömrü çok kısadır:

"Elindeki ucu ateşli sopayı hızlı hızlı, sağa sola oynatsan ateşten bir çizgi gibi görünür ya; ömür de çok çabuk akıp geçer de onun gibi bize daimi görünür işte."[287]

Değişme ve Yenilenme

Mevlana, yeni fikirler üretmenin, yeniliklerin ve yenileşmenin önemini de en veciz ifadelerle dile getirmektedir. Varlık ve evren, ona göre sürekli iyiye ve mükemmele doğru değişir, yenilenir. İnsan da fikrini, düşüncesini ve duygularını yenilemeli; kendini sürekli geliştirmelidir.

Yaradılışın daimi olduğunu kabul eden Mevlana evrenin yıprandığına değil, daima yenilendiğine, iyiye ve güzele doğru

gittiğine inanır. Hatta eski düşüncelerden ve eski düşüncelere saplanıp kalmış olanlardan ürker:

"Bu sözü iyice anlatmak, açmak gerek. Fakat eski düşüncelilerden, onların köhne anlayışlarından korkuyorum. Kısa görüşlü, köhne anlayışlı kişiler fikirlerine türlü kötü hayaller getirirler. Herkesin doğruyu işitmeye kudreti yoktur." (I/s. 275, Beyit no: 2761-2766). "Her gün bir yere konup göçmek, akarsu gibi bulanmamak, donmaktan kurtulmak ne hoştur. Dün de geçti. Bugün bir yeni söz söylemek gerek."[288]

Mevlana'ya göre söz gerçeğin gölgesidir, parça-buçuğudur. Gölge çekerse gerçek de çeker. Söz bahanedir, insanı insana çeken can bağdaşmasıdır, söz değil. Birisi yüz binlerce mucize görse, söz duysa, kerametler seyretse kendisinde o peygamberle yahut o erenle bir can bağdaşması yoksa fayda etmez.

Gerçekte çeken birdir, fakat sayılı görünür. Görmez misin ki bir adam yüz şey ister, çeşit çeşit dileklerde bulunur. Şunu isterim, bunu isterim der. Bu istek sayı gösterir, sayıyı dile getirir ama temeli birdir, temeli açlıktır o da birdir. Görmez misin? Bir şey yer de doyarsa bunların hiçbiri gerekmez der.[289]

Mevlana hiçbir vakit kötü bir dünya, terk edilecek bir varlıklar tümü, kınanacak bir yeryüzü görmemektedir. Onca dünya diye kötülenen şey, daha doğrusu kötülenen dünya, hırstır, tamahtır, gerçeği görmeyiştir.[290] Gerçeğe ulaşmayana göre bu dünya bir berzahtır. Baki nur aşağılık dünyanın ötesindedir, saf süt kan ırmaklarının ardında.[291] "Sevgiliye konuşanlara, bu devlete erişenlere göreyse ferdi kayıtlar âlemi olan âlem, murdar bir şeydir."[292] Ve bu hastalıktan kurtulmayan kişi, iflası adamakıllı belli oluncaya dek bu hapishanede kalır. Bu çeşit kişilerin hepsi mahpustur. Hepsi zindandadır ve şu fani dünyada ölüp kurtulmayı beklerler.

Bedeni zindanda fakat ruhu yedinci kat gökte olan kişi pek nadirdir. Onlar, bu dünya kuyusuna düşmüşlerdir. Her biri kuyunun içinde aksini görmededir. Halbuki kuyuda görünen dışarıdadır."[293]

Aristoteles'in hocası Platon, "Mağara İstiaresi" ile bu dünyanın ruhlar için bir zindan olduğunu felsefi bir dille anlatmıştı. Mevlana, aynı maksatla ama biraz daha sade bir üslupla aynı meseleyi halk anlayışı düzeyine çekerek ifade etmektedir.

Mevlana, âlemdeki değişim ve yenileşmeye insanın da fikir ve düşünceleriyle ayak uydurması gerektiğini bildirmektedir. Türk milleti bu mesajı öteki Müslüman milletlerden daha iyi aldığı için Atatürk gibi liderlerine olduğu kadar bugünkü farkını Mevlana gibi filozoflarına da borçludur.

Tanrı ve Hakikat

Varlık felsefesinde Tanrı, Mutlak Varlıktır. O, tüm var oluşun temelidir. Metafizik O'nun, bir postülat olan varlığı üzerine kurulur. Rasyoneldir, yokluğu asla düşünülemez. Felsefe açısından Tanrı, ontolojinin kurucu öznesidir. Mistik açıdan O, varlığın birliği ile açıklanan vahdetin ifadesidir. Mutlak maşuktur. Felsefi anlamda Mutlak Varlık, tasavvufi anlamda ise Mutlak Bir'dir; maşuktur. Mevlana Tanrı'yı her iki anlamda da kendi sade üslubuyla dile getirmeye çalışır ve bu dilden her düzeydeki insan, kendi aklınca Hakikat'ten pay alacak kadar kavrayış elde eder.

Mesnevi'den örneklere bakalım:

"O'nun varlığına karşı yok olmak gerektir: O'nun huzurunda varlık nedir? Manasız bir şeyden ibarettir... Bu zahiri vücudun Tanrı'nın varlığıyla var olduğunu bilmemesi körlüğüne delildir.

Biz yokuz. Varlıklarımızı, fani surette gösteren Vücud-ı Mutlak da sensin. Biz umumiyetle aslanlarız ama bayrak üstüne resmedilmiş aslanlar! Onların zaman zaman hareketleri, hamleleri rüzgârdandır. Nakış, nakkaşın ve kaleminin huzurunda ana karnındaki çocuk gibi aciz ve eli bağlıdır. Kudret huzurunda bütün âlem mahlûkları, iğne önünde gergef gibi acizdir. Kudret gergefe bazen şeytan resmi, bazen insan resmi işler; gâh neşe, gâh keder nakşeder. Gergefin eli yok ki onu def için kımıldatsın, dili yok ki fayda zarar hususunda ses çıkarsın. Sen beyitin tefsirini *Kuran*'dan oku. Tanrı, 'attığın zaman sen atmadın' dedi. Biz bir ok atarsak atış, bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan Tanrı'dır. Bu bir değil, Cebbarlığın manasıdır. Cebbarlığı anışta, ancak Tanrı'ya tazarru ve niyaz içindir. Bizim figanımız muztar ve kudretsiz olduğumuzun delilidir. Yaptığımızdan utanmamız da elimizde ihtiyar olduğuna delildir.[294]

Herhangi bir fiil ya da eylemde insanla Tanrı'nın rollerini Mevlana halk üslubuyla anlatmaktadır. Oysa kaza, kader, vahdet, cebir, özgürlük, ahlak ve sorumluluk gibi problemler, tabiatı itibarıyla felsefi, kelami ve antropolojik izahları gerektiren çetin konular içinde yer alır.

Mevlana'ya göre "Din orda, yani kıyamet kopunca ahrette bir olur. Fakat burada, dünyada buna imkân yoktur. Çünkü burada herkesin bir dileği var, herkes bir başka havada; bu, burada birliğe imkân vermez. Fakat kıyamette olur çünkü herkes bir olur, bir yere bakar, bir şey duyar, bir şey söyler. İnsanda birçok şey vardır. Fare vardır, kuş vardır. Kimi olur kuş, kafesi yüceye ağdırır; kimi olur fare, aşağıya çeker. İnsanda yüz binlerce birbirine aykırı canavar vardır. Ancak oraya giderlerse fare fareliği bırakır, kuş kuşluğundan geçer, hepsi de bir olur gider.

İstenen bir kimsedir. Bu yüzden kıyamet gününde de herkesin işi Tanrı'ya düşer de herkes bir olur gider. Bu bakımdan dünyada herkes bir başka işle uğraşır. Biri kadın sevgisine düşer, öbürü mal sevdasına. Biri kazanca düşer, öbürü bilgiye. Herkes dermanım, zevkim, hoşluğum, rahatım ondadır der, buna inanır. Bu, Tanrı'nın rahmetidir."[295]

Fihi ma Fih'te geçen bu ifadeler ilk bakışta dinlerin aşkın birliğini çağrıştırmaktadır. Oysa Mevlana, tek hakikatin İslam dini ile sübut bulduğunu Mesnevi'sinin hemen her yerinde açıkça vurgulamaktadır. Bu beyitlerinde de dinlerin birliğini değil, insanoğlunun kıyamette tek hakikate odaklanacağını belirtmektedir.

Rivayete göre Mevlana başlangıçta İslam hukuku ile uğraşan bir fakih ve müderris idi. Menakıp kitapları oy birliği ile Mevlana'nın, Şems ile halvetten sonra kendi yolunu değiştirdiğini nakletmektedir. Namaz kılma, vaaz meclisi yerine sema'a girdi, çarha, raksa başladı. Medresenin bahis sahiplerinin dedikodusu yerine, ney'in can yakıcı nağmesine, rebabın ruh okşayıcı sesine kulak verdi.

Mevlana, hakikatlerin, manaların anlatılmasında hiçbir zaman sufilerin terimlerine, onların tabirlerine bağlı olmadığı gibi müritlerin eğitiminde de müritliğin, muratlığın takipçisi değildi.[296]

Ruh derinliğini, Tanrı'ya olan aşkını kendi içinde sınırları zorlayacak kadar hissedip yaşayan Mevlana, halk diline, halk gönlüne hitap edebilecek bir sufi yaşam ve anlatım tarzını hayret verici üslupla tutturmuştur. O, gerçek sufi kimdir? Sahte sufi kime derler? Sorularını, kendi lisanında şöyle cevaplar ve bu cevap halk nazarında halk diliyle ifade edilince kolay anlaşılır:

"Sofi, saflığı dileyen kişidir. Sofilik, saf elbiseyle, terzilikle, yavaş yavaş yürümekle olmaz. Fakat bu alçak ve aşağılık kişilerce sofilik, terzilikten ve oğlancılıktan ibarettir."[297]

Bu ayrım çok net ve açıktır. Mevlana, girift ve uzun mantıksal açıklamalar yerine halk düzeyinde bu kadar veciz bir dil kullanır ve mesele kapalı kalmaz.

Mevlana sufilikte aşk ve cezbeyi Şems-i Tebrizi'den; sahv, temkin ve irfanı Selahaddin'den ve kemalin izharı ile özün söze intikal ettirilmesi meşrebi ve marifetini de Çelebi Hüsameddin'den almıştır.

"Bir kişinin dadısı Tanrı gölgesi olursa onu hayalden ve gölgeden kurtarır. Tanrı'ya kul olan, hakikatte Tanrı gölgesidir. O, bu âlemden ölmüş, Tanrı ile dirilmiştir.[298]

İnsan, varlık değeri ancak Tanrı varlığıyla tartılabilen bir dünyada, kendi varlığını ebedileştirmek için o Mutlak Varlık'ın gölgesi gibi bir hayat yaşamalıdır. Mevlana Tanrı gölgesi olmayı, var olabilmenin temel şartı saymaktadır. Tanrı gölgesi olabilmek için O'nunla, O'nun için ve O'ndan dolayı var olduğunu bilen bir insan gerçek sufidir.

Bu âlem, Mevlana'nın tasavvuf anlayışına göre serapa yokluktur. Hayal ve geçici bir varlıktan ibarettir.

Şöyle der:

"Yokluk âlemi, pek geniş ve hudutsuz bir âlemdir. Bu hayal ve varlık, o âlemden yüzlerce gıda alır, o âlemden belirir, beslenir. Hayaller, yokluk âlemine nispetle dardır. Onun için hayal, darlık ve sıkıntıya sebep olur. Varlık da hayalden daha dardır. O yüzden aylar, bu âlemde hilal gibi görünür. Duygu ve renk âleminin, yani bu dünyanın varlığı ise yokluğa, hayale ve varlığa nispetle büsbütün dardır, adeta daracık bir zindandır. Âlemde terkip ve sayı darlığa sebeptir. Fakat bizim duygularımız, terkip âlemine çekip durmaktadır."[299]

Klasik İslam teolojisinde Tanrı âlemi yoktan ve yokluktan yaratmıştır. Yokluk âlemi, bir imkânlar ve mümkünler âlemidir. Mutlak Varlık, mümkün olanın varlığını dilediğinde o varlık, mümkün varlık haline gelir; artık bilfiil varlıktır.

Yokluk, hayal, varlık ve dünya, en genişinden en darına kadar sıralanır. Klasik İslam kelamındaki yoktan yaratış, felsefi ve tasavvufi izahlarla Mevlana'nın dilinde yeniden yorumlanmıştır.

Melami çizgisi ve eski Türk inançlarından taşıdığı izlerle birlikte Mevlana Türk felsefesinin en dikkat çekici simalarındandır. Kendisinden sonra oğlu Sultan Veled tarafından kurulan Mevlevilik, Türk tarihi boyunca oluşturulan Türk din ve kültürleri arasındaki müşterek hakikati derleyip toparlayarak yeniden ihya edecek kadar yüksek fikirlere erişen bir Türk tasavvuf yolu ve geleneği olmuştur. Mesnevi'sine ayrılıklardan şikâyetle başlayan Mevlana, kendi döneminde Türk yurdu Anadolu'da dini hoşgörü ve diğer dinlerarası yakınlaşmada önemli rol oynamıştır. Türk tasavvuf felsefesi ve dolayısıyla Türk İslam yorumu, dinler ve kültürlerarası hakemliği sağlamada rasyonel-mistik evrenselliğin somut örneğini teşkil etmiştir.

Mevlana, Farisi bir seçkin değil, bir Türk sufisidir. "Beni düşman saymayın, ben sizdenim" diyerek 50 yıl aralarında yaşadığı ve mensubu olmaktan gurur duyduğu Türk halkına, kültürleri ve izanları doğrultusunda bir Türk halk felsefesi dili armağan etmiştir. O dilin tinsel adı, Mesnevi'dir.

DEVRİMCİ BİR TÜRK SUFİ: HACI BEKTAŞ VELİ

1270, Hacı Bektaş Veli'nin ölüm tarihini gösterir. Yüzyıl olarak düşündüğümüzde 13. yüzyıl, İslam ve Türk dünyasının tam bir dönüm noktasıdır. Tarih, Batı'nın lehine, İslam dünyasının aleyhine makas değiştirmiştir. Müslümanlar, felsefe ve eleştirel düşünce sayesinde başlatma onuruna sahip oldukları Rönesanslarını yitirirken Avrupa ise devraldıkları "Küçük Rönesansı" büyütüp "Büyük Rönesansı" yaratmışlardır.

Müslümanlar rönesanslarını yitirip yapay ortaçağlarının karanlıklarına gönüllü olarak gömülürken Avrupa, kilise ve din adamlarının doğasında var olan Hıristiyan ortaçağından kurtulmanın yolunu yine bu çağda bulmuşlardı. Her iki dünya için kader anı, işte Hacı Bektaş Veli'nin doğduğu bu yüzyıldı.

İslam dünyası bu zaman diliminde hem Haçlıların (1096-1291) hem de Moğolların iki taraftan yoğun saldırısı altında kalmıştır. İslam Rönesans'ını kesintiye uğratıp yaşamına son veren nedenler arasında kuşkusuz bu işgal ve istilaların payı büyüktür.

Selçuklular yerini Osmanlılara bırakmak üzeredir. Hacı Bektaş Veli, Osmanlı değilse de, Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasında ilham kaynağı olarak bilinir. Ancak Yeniçeri Ocağı'nı kuran Hacı Bektaş Veli değildir. Çünkü o 1270-71 yıllarında Hakk'a yürümüştür. Yeniçeri Ocağı ise, 1363'te yani Hacı Bektaş'ın ölümünden 90 yıl sonra kurulmuştur.

Yunus Emre, Mevlana Celaleddin Rumi, Sadreddin Konevi, Muhyiddin İbn Arabi gibi sufiler ve filozoflarla ve Baba İshak ve Baba İlyas gibi Türk devrimcileriyle çağdaştır. O, her yönüyle hem zengin hem de çok kritik bir dönemde yaşayan devrimci bir sufidir.

Hacı Bektaş, Anadolu'ya Babai İsyanı'ndan sonra gelmiştir. 1200'lü yıllarda Horasan'da doğmuş, 1270'de Sulucakarahöyük'te (bugünkü Hacı Bektaş'ta) Hakk'a yürümüştür.

Hacı Bektaş Veli, özüyle sözüyle bir Türk sufisidir. O, Türk yurdu Horasan doğumludur. Meşrebi, seyru sülukü, Türk sufizminin Piri olan Ahmed Yesevi'den gelir. Ahmed Yesevi, Aleviler arasında; "Piri Türkistan, Piri Horasan, Doksan Dokuz Bin Gaip Erenlerin Piri" olarak anılan bir kişiliktir. İslam öncesi zengin Türk kültürü ve inanç şekillerini belirleyen Şamanizm, Maniheizm, Budizm, Göktanrı, Gökkubbe

gibi din ve kabuller Ahmed Yesevi'nin düşüncelerini oluşturuyordu ve bu düşünceleri Anadolu'da İslamiyet'le harmanlaşarak Hacı Bektaş gibi erenlerin felsefelerinde Türk'ün İslamiyet'i kendine özgü yorumlama yolunu açmıştı.

Yesevi, IX.-XI. yüzyıllarda Diyar-ı Rum adını, Doğu Roma İmparatorluğu'nun egemenliğinde alan Anadolu'ya yetiştirdiği dervişlerini göndermiş, İslamiyet'le İslam öncesi Türk düşünce inanç mirasının kaynaşmasını sağlamıştır. İslam 620 yılında doğdu ama Türkler İslamiyet'i, Arap ordularının zalimce, acımasızca katliamı sonucunda ancak 300 yıl sonra kabul etti. İslamiyet'in Türklerle tanıştığı yıllar aynı zamanda Ahmed Yesevi'nin yaşadığı ve inancını yaydığı yıllardı. Ahmed Yesevi, hocası Yusuf Hemedani'nin yolunda Sufi, tasavvufi inançlar doğrultusunda çevresini irşat etmeye çalışıyordu. Bu inanç ondan sonra yol eri Lokman Parende ve Hacı Bektaş Veli ile devam etti. (Bkz. Cemal Şener, Sorularla Alevilik, Pozitif Yay.,İst. 2008)

Ahmed Yesevi'nin İslam'ı yorumlama tarzının temeli insan sevgisine dayalı, eşitlikçi, özgürlükçü paylaşımcı bir anlayışı simgelemektedir. İnancının temelinde insan, insan sevgisi ve saygısı vardır. (Cemal Şener, age)

Yesevi Ocağı'na bağlı Hacı Bektaş'ın seyru sülukünü "Erkanname" oluşturur. Kaygusuz Abdal, daha sonra da Balım Sultan bu tüzüğü geliştirdi. Hacı Bektaş'tan Bektaşi geleneğinin başına Abdal Musa geçti.

Tarikat silsilesini Kutbuddin Haydar, Lokman-ı Serahsi, Ahmet Yesevi gibi büyük Türk şeyhlerine kadar götüren Hacı Bektaş Veli'nin kurduğu Bektaşilik, Türkler arasında gelişerek kavmi geleneğe uymaya çağıran bütün tarikatlar gibi çeşitli unsurlardan karışmış syncretiste (uzlaşmacı) bir mahiyettedir. Onun Kalenderiye, Yeseviye, Haydariye izleri yani, Şamanizmden Yeni-Platonculara kadar çeşitli mezhep

ve mesleklerin türlü türlü kalıntısı hep birlikte bir araya gelmiş; bu itibarla onu, Bâtıni mahiyetteki Babailiğin bir devamı saymak hiç de yanlış olmaz. Hacı Bektaş Veli, İslami ilimlere ve tasavvufi ilkelere tam olarak vâkıf bir bilgindir. O devir sufilerine uyarak meydana getirdiği Arapça Makalat-ı Sufiyanesi, önce Sa'duddin adlı bir müridi tarafından nesir olarak ve XIV. yüzyıl sonunda da Hatiboğlu tarafından nazım olarak Türkçeye çevrilmiştir. (M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yay., İst., 1980, ss. 249-250.)

Yesevi tekkelerinde olduğu gibi Bektaşi tekkelerinde de Tasavvufi Türk Halk Edebiyatı'nın büyük bir gelişmeye eriştiğini ve bu akımın ardından gelecek yüzyılların kültür tarihi üzerinde çok derin izler bıraktığını görüyoruz. Mevlevi tekkelerinin Acem kültürüne merkez olmasına karşılık, onlara rakip olan Bektaşi tekkeleri daha çok milli kültür ve halk kitlesinin eğilimlerini göz önüne almışlar ve tasavvufi halk şiirini güçlü bir propaganda aracı olarak kullanmışlardır.(M. Fuad Köprülü, *age, agy*)

Hacı Bektaş Veli Neden Devrimci Bir Türk Sufisidir?

Mevlana'nın anarşist olduğuna ilişkin yazımda, insan ve insan sevgisini Mevlana'nın tasavvufi görüşüne temel teşkil ettiğini belirtmiştim. Hacı Bektaş Veli, Mevlana'nın bir çağdaşı olmak bakımından da benzer düşüncelere sahiptir. Hatta sadece anarşist değil, bir devrimcidir.

Resmi dili bile Farsça olan Seçukluların Türk kültürüne yabancı olmaları karşısında Hacı Bektaş'ın öğretileri, sufi din yorumuyla Türklere ait bir dini yorumsamacılık geleneğini başlatmıştır.

Türkler ulus bilincini Bektaşilikle fark etmeye başlamışlardır. Selçuklular ve Fatih Sultan Mehmet'ten sonraki Osmanlıların gayri Türk ya da Türk karşıtı kültür politikaları

(bu konuda bkz. Çetin Yetkin, *İktidara Karşı Türk Direniş ve Devrimleri*, Y. A. R. Yay., Antalya 2007 I-II. ciltler), canından bezen Türk kitleleri, milli bir din yorumuna yönelmelerini kolaylaştırmıştır. O yorumların başında Bektaşilik gelmektedir.

Askerlik teşkilatı olan Yeniçeri Ocağı'nın kurulması Bektaşilikten ilham alınarak gerçekleşmiştir. Bazı kaynaklar Osman Gazi, Orhan Gazi ve I. Murat'ın Ahi-Bektaşi inançlı olduklarını yazar. Orhan Gazi'nin Yeniçeri Ocağı'nı 1363 yılında Bektaşi tekkesinin duasını aldıktan sonra gerçekleştirdiği bilinir:

Bektaşilikle yakından ilgilenen ve ona sempati duyan bir padişah olan Orhan Gazi devşirme çocuklardan kurulu orduya kutsal bir paye vermek için, bunlardan bir grubu alarak Hacı Bektaş Veli türbesinin bulunduğu Sulucakarahöyük'e gider. Dergâhı ziyaret eden Orhan Gazi, orada bulunan Pir'e, "Pir hazretleri, yeni kurduğum ocak için sizden hayır duası almaya geldim," diyerek Hıristiyan çocukları gösterir. Hacı Bektaş'taki Pir, elini çocuklardan birinin başına koyarak: "Bunların adı yeniçeri (yeni asker) olsun. Cenab-ı Hak yüreklerini ak, pazularını kuvvetli, kılıçlarını keskin, oklarını tehlikeli, kendilerini daima galip buyursun," diye dua eder.

Yeniçeri duası da şöyledir: "Allah Allah, illallah, baş üryan, sine püryan... kulluğumuz padişaha ayan; üçler, beşler, yediler, kırklar, gül-bang-ı Muhammed, nur-u Nebi, Kerem-i Ali pirimiz, Sultanımız Hünkar Hacı Bektaş Veli demine devranına Hu diyelim, huuuuuu..." (Cemal Şener, *Age*)

Hacı Bektaş, böylece askeri alanda bir Türk devrimine ilham vermiş olur.

13. yüzyıldan sonra İslam Rönesansı'nın sona ermesi, İslam'ın koruyuculuğunu üstlenen Türklerin de Arap-İslam yorum tarzına sıkışıp kalması sonucunu doğurmuştur. Oysa

Araplar bile İslam'ı yorumlarken İslam öncesi Arap kültüründen kopmamışlardır. Oysa Türkler bu dönemden sonra, Bektaşilikte içerilen İslam öncesi tüm kültür değerlerine ve düşünce birikimlerine yabancılaşmışlardır. Hacı Bektaş Veli'nin düşüncesi, bu yabancılaşmaya karşı bir isyandır. Bu isyanını, Yesevi Ocağı'ndan aldığı ilhamla Türk sufiliğini yayarak dile getirmiştir. Babai isyanları ise Türk sufiliğinin ve Türklerin İslam'a kendi açılarından getirmiş oldukları anlayışın başkaldırı şeklinde ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Ancak bu isyanlar bastırılsa da, Hacı Bektaş'ın özgürlükçü, hoşgörülü ve insani tasavvuf geleneği, Anadolu topraklarında hâlâ köklerini korumaktadır.

Hacı Baktaş Veli, Arap-İslam yorumunu kökünden sarsmıştır. Türklerin Anadolu'da hem askerlik teşkilatı hem de manevi donanımlarla kök salmalarını sağlamış, Rum diyarını Türk diyarına dönüştürmüş, Anadolu'ya akın eden Türkmen göçünün ruhani temellerini hazırlamıştır.

Makalat'ı ile o, Arap örfünün asırlarca İslam görünümündeki kuralcı ve baskıcı, kavmiyetçi ve tutucu şeriatına, Türk'ün insancıl, ahlaki ve medeni sufizmini alternatif olarak koymuştur. Avrupa Rönesansı insanla başlamıştı. Hacı Bektaş da Türk Rönesansı'nı yine insanla başlatmak gerektiğine inanıyordu. Çağdaşı Mevlana da aynı meşrep ve görüşe sahip olarak, seçkin kesimde Türk sufiliğini yaymayı amaç edindi.

İslam, kendinden önceki kültür ve medeniyetleri yadsıyan bir din değildir. Ancak tarih, İslam'ı, kendinden önceki medeni ve kültürel birikimlerden soyutladıkça hem İslam hem de İslam dünyası çoraklaşmaya terk edildi. Hacı Bektaş Veli, bu çoraklaşma tehlikesini 13. yüzyıl gibi çok erken bir dönemde fark etti. Ve bunun önüne ancak sufiyane bir karşı çıkışla geçilebileceğine inanıyordu. Öyle de yaptı.

Bu mistik isyan, Babailerde kitle isyanına, Yeniçerilerde ordu teşkilatının kurulmasına ve Anadolu'nun Türkleşmesine zemin hazırladı.

Modern Gelişmeler ve Modernleşme Yolunda İslam Düşüncesi

"XI. yüzyıldan bu yana İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan kırılmanın epistemik boyutunu analiz ederken İslam dünyası bilim ve felsefe neden geriledi?" tarzındaki genel bir soruya, yine çok genel cevaplar aramaya çalıştık. Yine de bu çabanın epistemik boyutun ayrıntılı irdelenişi esnasında bazı yönleriyle netleşmediği düşüncesinden kalkarak, gerileyişin külli nedeni üzerinde biraz daha durmak gerektiğini düşünüyoruz. Remi Brague'nin konuya ilişkin ifadelerinden yararlanacağız.

"Geleneksel bilimler yaklaşık olarak XI. yüzyıl Sünniliğin iyice yerleşmesinden sonra rakipsiz kalırlar. Entelektüel yaşam, yeni kaynaklara açılmayı reddettikleri için ya da o yeteneği gösteremedikleri için tükenmişlerdir. İslam düşüncesinin kültür bakımından duraksaması, paradoksal olarak bir reddetmeye değil tam tersine aşırı derecede bir özümlemeye dayalı olmuştur. İslam düşüncesinin ilerlemesi, başvurduğu kaynaklarla dışsallık ilişkisini yürütemediği (Avrupa'nın tam tersine ŞF) ve asıl o kaynakları yuttuğu için durmuştur, denilebilir. Avrupa ise bunun tam aksi bir doğrultu ve yön çizmiştir. Hâlâ öyle devam etmektedir. Avrupa kendi kimliğine, ilerde doldurmak zorunda kalacağı boş bir çerçeve olarak sahiptir sadece."[300]

İslam düşüncesi bu çıkmazdan kurtulmak için modernleşme yolunda düşünsel, bilimsel ve kültürel alanlara ilişkin yeni bir değişim ve oluşum sürecine girmiştir. Bu aynı zamanda modernleşme çabaları olarak ortaya çıkmıştır. Ziya Gökalp'in

Türk felsefesi projesi diye adlandırdığı anlayışa uygun olarak burada İslam düşüncesinin modernleşme serüvenini Türkiye ve Türk düşünüşünü merkez alarak izlemek istiyoruz.

Önce değişim sürecinde Türkiye ve din konusunu ele alarak İslam düşüncesinin Türk felsefesi merkezli dönüşümünü ve modernleşme gayretlerini gözden geçirerek daha sonra da Türk düşünürü Ziya Gökalp ve onun felsefesini inceleyeceğiz. Son olarak, Muhammed İkbal ve onun dünya görüşü üzerinde duracağız.

19. asra gelinceye kadar Müslümanlar tarihleri boyunca dış kaynaklı iki büyük meydan okuma ile karşılaşmışlardır; bunlardan ilki, 9. asırdan itibaren İslam dünyasını altüst eden Yunan felsefesidir. Yunan felsefesinin yarattığı bunalım, alıcı ve verici kültürlerin yoğunluk düzeyleri göz önüne alındığında, İslam kültür ve medeniyetinin canlılığı ve siyasi istikrarın sağlamlığıyla atlatılır. Moğol istilası (1258), ikinci büyük darbedir. Bu darbede ise İslam dünyası fikri bir saldırıdan ziyade, siyasal bir baskı ile karşı karşıya kalmıştır. Neticede Müslümanlar fikri ihtilafları halletmiş, kurumlarını geliştirmiş güçlü bir medeniyet yaratıp istilacıları asimile ederek bunalımdan kurtulmuştur.

19. asra gelindiğinde ise durum çok farklıdır. 19. asrın, dinamik ve hızla gelişen Avrupa'sı karşısında İslam dünyası, canlılığını kaybetmiş, içine kapanmış durağan bir medeniyeti temsil etmektedir.[301]

Batı topyekun bir güç olarak kapıya dayandığında, Osmanlı Devleti hem "hükmetme" alanında hem de fikri alanda gerilemektedir. Buna karşılık, askeri üstünlüğü sağlayan Batı, sonraları teknolojisi ve bunun altında yatan dünya görüşü ile üstünlüğünü her alanda geliştirmiştir. Teknolojik üstünlük altında, 19. asrın pozivitizmi, yani dinleri devre dışı bırakan, mahkûm eden bilimcilik anlayışı yatmaktadır.[302]

Batı'ya bu üstünlüğünü sağlayan temellerin atıldığı IX. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, geleneksel düşünce organizasyonlarının temellendiği dini eksenden sapıp insan aklını öne çıkaran yeni bir anlayışı temsil eder. Bu düşünce tarzı, hayat tarzını, toplumsal örgütlenme tarzını ve en önemlisi insanın "varlığı" kavrayış biçimini dönüştürerek değiştirmiştir. Tanrı merkezli evren anlayışının yerine, insanı ve aklını merkeze alan ve evrenin odağına efendi olarak insanı oturtan bir bilim ve felsefe anlayışı ortaya çıkmıştır; Pozitivizm. Artık insanlar, Tanrı'nın çizdiği kadere boyun eğerek değil bizzat kendi çevrelerine hükmederek, kendi kaderinin efendisi olarak evreni sahiplenmektedir. Bu anlayışa göre, tarih boyu insanın kendini gerçekleşmesini önleyen Tanrı merkezli anlayış, insanlığı etrafında olup bitenlerden uzaklaştırarak, geriliğe mahkûm etmiştir. Artık insan aklını kullanarak, kendi dışında oluşan geleneksel, soyut-somut araç, kurum ve yapıları aşarak "ilerleme" sürecine girmiştir. "İlerleme" insanlığın devamlı olarak iyiye ve güzele doğru yol almasını temsil etmektedir. Bulum, ilerleme demektir. Geçmiş dönemlerde "sırrına vakıf" olamadığımız şeyler hakkında artık bilgiye sahibiz. Kâinat hakkında bilmediğimiz şeyler, ileride, bilimin ilerlemesiyle mutlaka bilebileceğimiz, tecrübe edebileceğimiz şeyler olacaktır. Bunun için insan aklının ve bilimsel metodun kullanılması yeterlidir. Son tahlilde insanın ulaşamayacağı, çözümleyemeyeceği "sır" kalmayacaktır.

Diğer taraftan, Osmanlı toplum yapısında, doğal olarak, çeşitli sosyal tabakalar vardır. Fakat bu toplum tabakaları arasında, Batı'da Aristokrasi, burjuva ve proletarya ya da serf-senyör karşıtlığı içinde sıcak bir siyasal iktidar çatışması görülmemiştir. Bu yüzden tabakalar arasında Batılı anlamda sınıf olmanın temel öğelerinden biri olan "biz duygusu (we feeling)" gelişmemiştir. Max Weber, bir sosyal sınıftan bah-

sedebilmek için "somut ekonomik durumlara, ortalama üyelerine uygun gelen çıkarlar doğrultusunda kitle eylemleriyle düzenli tepkileri" esas alırken Osmanlı Devleti'nde ise zaman zaman ortaya çıkan sürtüşmeler, göreceli bir etniklik kazanma mücadelesidir. Bu mücadele ise hiçbir zaman tarafların kendi sosyal tabakalarını önemli ölçüde örgütleyebildikleri bir seviyede cereyan etmemiştir. Yine Osmanlı toplumunda yönetilenler, yani "reaya", Osmanlı'nın son zamanlarında iflas eden toprak sisteminin ve yerine ikame edilmek istenen "iltizam" usulünün sebep olduğu kısmi başkaldırma eylemlerini bir kenara koyarsak ki bunlar reaksiyoner hareketlerdir, ciddi manada siyasal iktidar mücadelesi içine girmemişlerdir.

Genel olarak Osmanlı toplumsal yapısını değerlendirecek olursak, Osmanlı toplumunun temel dinamiklerini yerel ve global ya da mahalli ve evrensel ölçekte, kendi kavramsal çerçevesi içinde kendini yeniden üretememesi neticesinde Batı merkezli gelişmelerin etki alanına girmiş ya da sokulmuştur. Kısaca ifade edersek, Osmanlı toplumunun arizi olarak ürettiği entelektüalist zümrenin, Batı tecrübelerine dayanarak daha çok ilkeler ve soyut değerler üzerinde yoğunlaşması, pratik gerçekliğin ve nesnel şartların göz ardı edilmesini sağlamış, farklılık ayniyete dönüştürülmüştür. Dolayısıyla yaşanan sorunları teşhis edememe karşısında pratik değeri olmayan retoriğin esiri olunmuştur. Her seviyede (Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük) düşünce blogu, soyut ilkeler etrafında biçimlenen keskin bölünme ve kutuplaşmalarla örülü dokusu sebebiyle "negatif bir söylem" özelliği taşımaktadır. İmparatorluğun dağılma sürecinde ortaya çıkan her düşünce blogunun başlangıçtaki hareket noktası şudur: "İslam mani-i terakki değildir." Fakat tarihsel süreç içinde farklılaşan bakış açıları dine yüklenen anlamların kırılmasına sebep olmuştur. Son noktada dine sarılanların da, karşı çıkanların da düşünce

sistemlerinde, din ister negatif ister pozitif manada olsun temel belirleyendir.

Türk Modernleşmesinin Tarihsel Bağlamı

Osmanlı/Türk toplumunun, IX. yüzyıldan bugünlere uzanan tarihsel serüveninin ana mihverini batılılaşma ve din dilemması oluşturmaktadır. Çünkü yaşanan tarihi tecrübe, Türk kültürünün kendi dinamikleriyle ürettiği doğal bir kesit değil, modernleşme dediğimiz dünden bugüne çatışmalı ve gergin bir ortamda süren ve daha ne kadar süreceği belli olmayan bir süreci temsil etmektedir. Bu bağlamda, sanılanın aksine, resmi ve fiili olarak laikliği Cumhuriyet devrinin bir "ileri adımı" olarak değerlendirmek yanlıştır.

Daha önce yer yer işaret edildiği üzere, batılılaşmanın başlangıcı onun baştan elitlerin zihninde oluşturduğu mevcut şartların dayattığı "düzenin ihyası" ya da "vatanın kurtarılması" zaruretine bağlı olarak kurgulanan bir kırılma anıdır. Şerif Mardin'in belirttiği gibi bu süreç aşama aşama yoğunlaşmıştır. İlk aşama "Askeri Restorasyon" yani Batı karşısında kronikleşen yenilgilerin doğurduğu hayal kırıklığı karşısında askeri teknik ve teknolojik transferin giderek arttığı dönemi kapsar. Bu dönemde Batı ile ilişkiler siyasi otoriteyi elinde tutan padişah ve bürokrat tarafından kurulduğu için ilişkilerin ekseni askeri ve siyasi alanlarla sınırlıdır.

Askeri restorasyon döneminin girişimleri, resmi dünya görüşü ve toplumsal düzenin devamlılığına katkı sağlamak bir yana, çöküşü hızlandırdığı için "Toplumsal Restorasyon" dönemine girilmesi anlamına gelir. Bu dönem özellikle Batılılaşma tarihimiz ve konumuz açısından merkezi bir öneme sahiptir.

Tanzimat bu sürecin başladığı (nicel'den nitel'e) resmi dönüşüm projesini teşkil eder. Çünkü bu projenin teme-

linde bundan önce yapılan bütün girişimlerin "sadre şifa" olmadığı, yaşanan tecrübelerle görülmüştür. O halde başka yöntem ve yaklaşımların denenmesinin gerekliliği ortadadır. Yeni Osmanlıların romantizmi ve Liberal projeleri bu arayışın doğal sonucudur. Laiklik ilk olarak bu dönemde yapılan reformlarla da doğal olarak gündeme oturmuştur. II. Meşrutiyet (1908) döneminde yapılan reformlar ve yapısal değişiklikler laik girişimleri Cumhuriyete taşımıştır.[303]

Bu dönemin Osmanlı/Türk tarihi içinde özel bir yeri ve önemi vardır. Bu özellik, hiç kuşkusuz değişim dönüşüm projeleri ve pratiklerinin hayat tarzını dikey ve yatay olarak bütünüyle etkilemesi sebebiyledir. Dönüşüm, Osmanlı/Türk toplumu için A. Toynbee'nin ifadesiyle, "Hızlı akan bir ırmakta kayık değiştirmeye benzeyen", bir "medeniyet değiştirme" adımıdır.[304] Çünkü önceki dönemde hedef, devlet ve düzenin ihyası iken, bu dönemde devletin ve düzenin ihyası yerine öncelikle devletin sonra da toplumun "Batılı" hale getirilmesi[305] şeklindeki yapısal değişikliklere yönelinmiştir. Batı problemi, gerek idarecilerin gerekse entelijansiyanin ürettiği dönüşüm projelerinin ana belirleyenidir.

ZİYA GÖKALP (1876-1924)

Ziya Gökalp, öncelikle Türkiye'yi sosyoloji ile tanıştıran kişiydi ve ateşli bir Türk milliyetçisi olarak sosyolojiyi entelektüel bir temel oluşturmada esas aldı.

Diyarbakır'da doğan Gökalp, amcasından İslam ilimlerini öğrendi. Daha önce Jön Türklerin fikirlerinden etkilenen Gökalp, 1885 yılında İstanbul'da gizli bir örgüt olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyesi oldu. Jön Türk devriminden sonra 1908'de İttihat ve Terakki Fırkası'nın Diyarbakır'daki temsilcisi oldu. 1919'a kadar edebiyat fakültesinde sosyoloji profesörü olarak görev yaptı.[306]

Gökalp, milliyetçiliğin modern çağın en güçlü ideali, milletlerin ise kültür grupları skalasında en üst seviyede gelişmemiş türler olduğunu, yoğunluğunu gittikçe artan bir şekilde vurguladı. Millet kavramı içinde Türk kültürünü, İslamı ve Batı teknolojisini bir araya getirmenin mümkün olduğunu düşündü. Gökalp, daha sonra, kolektif temsilleri milli âdetlerle bir tutmak gerektiği noktasına geldi ve "... bir milletin kültürünü ait olduğu medeniyetten ayırma çalışmaları yapan disipline kültürel sosyoloji adı verildiğini" öne sürdü. Muhalifleri Gökalp'in baskın kolektivist fikirlerle, dogmatik ve tümdengelimci bir zihin yapısına sahip olduğunu vurgularlar.[307]

Gökalp'in Felsefi Görüşleri

Gökalp, başlıca ilgi alanları olan sosyal ve siyasal problemlere temel bulmak için felsefeyle uğraşmaya başlamıştır. Gökalp'in başlangıçta felsefeye ilgi duymamış olması, kendi gerekçesine göre Türkler gibi savaş ve mücadeleden başını alamayan bir milletin felsefeye ayıracak vakte sahip olmamasına dayanır.

1908 ihtilali, siyasal bir ihtilaldir. Şimdi, milli hayatın bütününü kucaklayacak bir sosyal ihtilale gereksinim vardır, yeni değerlere dayanan bir ihtilal. Gökalp bu değerleri ararken önce irade felsefesinin cazibesine kapıldı. 1911'de akıl hocaları Renouvier, Boutroux, Fouille'dir.[308]

Ziya Gökalp, asıl aradığı fikri temeli, Durkheim'da bulur. Fouille onu tatmin etmez. Çünkü Gökalp'e göre tarihin temel faktörü toplumdur. Oysa Fouilie'e toplumun temeli olarak bireyi görür. Yine o, madde ile ruhu birbirinden ayırmaz. Gökalp ise pozitivisttir. Ona göre felsefe, pozitif bilimin esasları ile çatışmamalıdır. Boutroux'ya göre, varlık dört biçimlidir: madde, hayat, ruh ve toplum. Her birinin kendine

has yasaları vardır. Her biri ayrı bir bilimin konusudur. Bu determinizmden özgürlüğe giden yoldur. Gökalp ahlak ve dini daha aşağı aşamaların determinizminden kurtarmak için Boutroux'nun bu sınıflamasından yararlanır. Fakat o da Durkheim gibi bu son aşamada da belli bir determinizm olduğuna inanır. Sosyal hayata egemen olan bu determinizm, kendine özgü bir determinizmdir. Yalnız bu insanın yaratıcılığını önlemeyen elastiki bir determinizmdir.[309] Gökalp'in felsefi görüşlerini panoramatik tarzda böylece sergiledikten sonra, detaylı bir değerlendirme için kendi ifadelerinden örnekler vererek konuyu netleştirmeye çalışalım.

Ziya Gökalp, felsefi görüşlerini *Bugünkü Felsefe* (Genç Kalemler, c. II, Sayı: 2, 1327/1911) ile 1922'de yazdığı *Felsefeye Doğru* ve *Felsefi Türkçülük* adlı yazılarında ortaya koymuştur.[310]

Bu yazılarından yararlanarak onun felsefi düşüncesinin yapısını belirlemeye çalışacağız.

Felsefe ve metafizik ilişkisini ele aldığı yazısıyla konuya girebiliriz.

"Bir zamanlar felsefe, ilimlerin anası hükmünde idi. Bu ana bedeninden ilimler doğurur, marifetler icat ederdi. Vaktaki tarassuat (gözlem) ve tecrübeden (deneyden) doğan pozitif bilimler oluşmaya, şekillenmeye başladı, felsefe analık vazifesinden vazgeçti, ilimlerin zabıtası sıfatını kazandı...

... ilmin konusu duyular yoluyla bilinen dışsal olaylar olduğu için, ilim yalnız dışsal gözlemlere, deneye dayanmıştır. Metafizik'in konusu ancak vicdan (conscience) yoluyla bilinebilen bâtini haller olduğu için, felsefe de yalnız bâtını gözleme, bâtını deneyime önem verirdi.

... İlim maddi muayyeniydi (determinism) doğal istifası ve tekâmülü ortaya koymuştu. Mabadettarbia ruhi muayyeniydi, ruhi arınma ve tekâmülü gösterdi. Kemiyetler gibi

keyfiyetlerin de determinizmle arınmada, tekâmülde bir amil olabileceğini ispat etti."[311]

Ziya Gökalp felsefi düşünüşle ilgili olarak muakale ile tedebbü arasındaki fark olduğunu öne sürüyor.

"Düşünüş sahasında da muakale (spekülasyon) aynı haldedir. Muakale hiçbir faydayı emel edinmeksizin, hiçbir ameli tatbikatı istihdaf etmeksizin sırf düşünmek için düşünmektir. Ameli ihtiyaçların şevkiyle ve fayda temini maksadıyla yapılan düşünüşe tedebbür adı verilir."[312]

"Fen adamları müdebbireye sahip kimselerdir. Filozoflar ise muakale suretinde düşünen kimselerdir. İnsaniyet en eski zamandan beri güzel sanatlar gibi, felsefi muakaleyi de iktisadi kıymetin fevkinda tanımıştır. Bugün de umumi telakkinin böyle olduğunu düşünüyoruz.[313]

Akıl-kalp ilişkisini bilim-metafizik ilişkisi çerçevesinde gören Gökalp "Felsefeye Doğru" makalesinde devamla şöyle diyor:

"Kalbimiz dini, ahlaki, bedeni kıymetleri anlar, onlardan vecd alır, bu vecdlerle saadet içinde yaşar. Aklımız ise kıymetleri maddi kadrolara sokmaya çalışır. Akıl bu işte muvaffak olamayınca akıl ile kalp arasında gayet şiddetli bir mücadele başlar.

Bu mücadele, aşağıdaki üç suretten biriyle neticelenir. Ya akıl, kalbe galebe çalarak onu istibdadı altına alır. O zaman bu aklın sahibi, maddeciler gibi bütün kıymetleri inkâr eder yahut kalp akla galip gelerek onu tahakkümü altına alır. O zaman bu kalbin sahibi sırriyun gibi makulata hiç ehemmiyet vermez. Veyahut akıl ile kalp müşterek nokta-i nazarlar bularak aralarında anlaşırlar ve her iki tarafı da hiç müsaade ve fedakârlık yapmaksızın tatmin edici cami bir sistem vücuda getirirler. O zaman bu sistemin sahibine filozof oldu deriz."[314]

Türk milliyetçiliği ideali, Ziya Gökalp'in felsefe anlayışındaki izleri çok "felsefi Türkçülük" adlı yazıda belirmektedir. Ancak, bu yazıdan gerekli iktubas yapmadan önce onun Rönesans, Reform ve Romantizm hakkındaki görüşlerini kısaca gözden geçirmeliyiz.

... Hıristiyanlar, İtalya'yı takiben dördüncü bir devir olarak Rönesans'a dahil olmuşlardır. Rönesans, ümmet devrinin zühdi ahlakıyla, zühdi medeniyetiyle artık itilaf edememeye başlayan cemiyetlerin la-zühdi (laic) bir sanata la-zühdi bir ahlaka, la-zühdi bir medeniyete iştiyak ve imtisal göstermesinden ibarettir. Bu la-zühdi medeniyet, eski Yunan ve Latin hayatında görülmüştür.

... Avrupa cemiyetlerinde millet cereyanı ancak Reform ve Romantizm hareketleriyle doğmaya başladı. Rönesans, ümmet edebiyatını ve ümmet sanatlarını yıktıktan sonra, onun yerine numunesini Yunan ve Latin abidelerinde bulan klasik edebiyatı, klasik sanatı ikame etmişti... Zühdi medeniyete karşı aksülamelden Reform denilen hareket doğdu.[315]

Reform, esasen milli vicdanın din ve ahlak sahasındaki ilk tecellisi idi. Reformu yapan cemiyetler ilk defa milli şahsiyete doğru adım alıyorlardı. Bundan sonra cemiyetin, kavim devrinden kalıp, halkın ananeleri suretinde devam eden eski lejanları eski masal ve destanları klasik edebiyatına karşı ikinci bir aksülamel icra etti.

Bundan da, milli vicdanın edebiyat ve sanal sahasındaki ikinci tecellisi olan, Romantizm doğdu. Bizim Rönesans devrimiz Tanzimatla başlar. Tanzimat'tan maksadımız Lale devriyle başlayarak birkaç defa sürüp yeniden ışıldayan Avrupalılaşma cereyanıdır.

... Tevfik Fikret, Rönesans hareketini gerek lisanda gerek sanatta ve ahlakta kemalin son derecesine getiren kişidir.

... Türk Romantizmine gelince, bu ancak istikbalde Türkçülükten doğacaktır çünkü Romantizm edebiyatın millileşmesi demektir.[316]

Acaba, Ziya Gökalp'in edebiyatın millileşmesinde temel kabul ettiği Türkçülüğün felsefi arkaplanı neydi?

Bu sorunun cevabını, onun felsefi Türkçülük adını verdiği yazısından iktibaslar yaparak kendi ifadeleriyle vermeye çalışalım.

"İlim, objektif ve müspet olduğu için beynelmileldir. Binaenaleyh, ilimde Türkçülük olamaz. Fakat felsefe ilme müstenit olmakla beraber ilmi düşünüşten başka türlü bir düşünüş tarzıdır... Bir felsefenin kıymeti bir taraftan müspet ilimlerle hemahenk olmasının derecesiyle diğer cihetten ruhlara büyük ümitler, vecdler, teselliler ve saadetler vermesiyle ölçülür. Demek ki felsefenin bir sahası objektif, diğer sahası sübjektiftir. Binaenaleyh felsefe, ilim gibi beynelmilel olmaya mecbur değildir. Milli de olabilir. Bundan dolayı her milletin kendine göre bir felsefesi vardır. Yine bundan dolayıdır ki ahlakta, bediiyatta, iktisatta olduğu gibi, felsefede de Türkçülük olabilir.

... Türkler de, yüksek felsefe terakki etmemiş olmakla beraber, halk felsefesi gayet yüksektir. İşte felsefi Türkçülük, Türk halkındaki bu milli felsefeyi arayıp meydana çıkarmaktır.[317]

Şimdi Ziya Gökalp'in bu felsefe anlayışını kısaca değerlendirelim.

Gökalp, felsefeyi bir ilim gibi görmek istemektedir. Auguste Comte'un pozitivist felsefesinin onun bu tutumunda etkili olduğu söylenebilir. Çünkü pozitivistler ve neo-pozitivistler, felsefeye ilmin vazifesini yüklemeye çalışmışlar ama bu girişim tutmamıştı.

Ziya Gökalp'e göre felsefe, yani muakale (spekülasyon) felsefi düşüncenin esasıdır. Bu itibarla felsefe, hiç pratik yanı

olmayan, hiçbir amaç taşımayan salt düşünceden ibarettir. Halbuki ahlak, siyaset, sanat, değer ve bilim felsefeleri tamamen pratik amaçlara yöneliktir.

Pozitivizmin etkisi onun felsefenin gelişmesini tarihi seyri içinde ele aldığı yazısında da hissedilmektedir. Bu anlayışla Gökalp, daha önceki bilimsel gelişmeleri metafizik diye nitelendirmektedir. Pozitivist felsefe bütün bilimleri fiziko-matematik metotla tek bir bilim haline getirmeyi amaçlıyordu. Gökalp bu amacın gerçekleşmiş olduğunu öne sürsede ne Auguste Comte ne de diğerleri bunu başarabilmişlerdir.[318]

Bizzat Gökalp'in sevdiği ve etkisinde kaldığı Emile Boutroux, geçen yüzyılın sonlarında tabiat bilimlerinin ve kanunlarının zorlayıcı olamayacağını söylemiş bilim, ahlak, din ve sanat gibi değerler alanını düzenlemeye çalışan siyanlist zihniyete savaş açmıştı. Bu savaş da tutmuş ve her alanda tesirini göstermişti. Gökalp'in değerleri, pozitif bilimlerin kontrolüne vermesi ilk önce kendi idealist tavrını tekzib eden bir tutumdur.[319]

Felsefenin metodu, analiz ve sentezdir, eleştiri ve sorgulamadır. Bunları rasyonel tutumlarla yapar. Aklı temel alır. Gökalp, bunların hepsini kaldırmaktadır. Felsefeyi ontoloji ve epistemoloji gibi en temel konulardan yoksun bırakıp onu değerler alanına hapsetmektedir. Bu ise doğru değildir.

Gökalp, Türkler arasında felsefi düşünüşün bulunmayışını, onların felsefe yapacak huzur ve istirahata tarihte pek kavuşamadıklarına bağlamaktadır. Oysa felsefe ve felsefi anlayış, tam da sıkıntılı ve çok problemli dönemlerde yeşerir. Bizzat Gökalp de bu sıkıntılı dönemin ürünlerindendir.

Gökalp, gerçek filozofun akıl-kalp ortaklığını kuran kimse olduğunu söylemekle, bilim ve felsefeyi sonuçta barıştırır görünmektedir. Türk felsefesi projesi de ayrıca onun takdir edilecek bir görüşüdür.

Ancak gördük ki kendi ifadelerinde geçen bir kısım felsefe ile ilgili bir kısım görüşleri tartışmalıdır.

Halk Masalları ve Hikâyelerinde İslam Öncesi ve Sonrası Türk Kültürünün Temel Unsurları

Ziya Gökalp'in *Küçük Mecmua* örneği:

Ziya Gökalp'e ait Küçük Mecmua'yı Osmanlıca'dan günümüz Türkçesine çevriyazı olarak aktardığımda (Yeniden Anadolu ve Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya, 2009-2010) üç cilt olarak yayımlanan bu çalışmamda onun dikkat çekici 13 halk masal ve hikâyesine yer verdiğini fark ettim. Bu masal ve hikâyeleri daha yakından incelediğimde İslam öncesi ve İslam sonrası Türk kültürüne ait temel kültür unsurları bakımından zengin bir kaynakla tanıştığımı gördüm.

Cumhuriyetimizin kuruluş arefesine müsadif olan 1922 yılında Diyarbakır'da Ziya Gökalp, bu dergiyi otuz üç sayı olarak yayımlamıştır. İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde dergi, sadece siyasi değil aynı zamanda ve belki de özellikle kültürel açıdan zengin muhteva taşımaktadır. Siyasi geçişi resmeden yazılar başka bir çalışmanın konusudur.

Bu incelememiz, Türk kültürünün İslam öncesi ve sonrasına ait temel unsurlarını içeren halk masal ve hikâyeleri hakkındadır. Türk milletinin din, dil ve kültür geçişlerinden en önemli dilimi 1922'ye tesadüf etmektedir. Ziya Gökalp Küçük Mecmua'ya aldığı bu masal ve hikâyelerde günlük yaşamdan, Türk aile yapısına, din ve ahlak algısından savaş ve barış kültürüne kadar çok geniş bir kültürel tayfı bulmak mümkündür. Dünden bugüne Türk kültürü bu masal ve hikâyelerde bütün temel unsurlarıyla yaşatılmakta ve nesilden nesile aktarılmaktadır. Masallar ve hikâyeler, Türk kültürünün en canlı taşıyıcılarındandır. Düğün, cenaze, kahramanlık, yeme-içme tarzı, aile yapısı ve yaşantısı, din-insan, devlet-insan, doğa-insan ilişkilerinin Türk hayat pratiklerindeki yansımaları, bu 13 masal ve hikâyede temel unsurları ile gözlemlenmektedir.

İslam öncesi Türk kültüründe hayat pratikleri bakımından düğünden cenaze işlerine dek süren hayat algısı, İslam sonrası kültüründen farklıdır. Bu farkın izini, masal ve hikâyelerde sürmek ve aradaki değişimi belirlemek Türk kültürünü bilimsel ve felsefi açılardan keşfetmek bakımından vazgeçilmezdir. Çünkü bunlar kendiliğinden, doğal ve insan odaklı süreçlerden kaynaklanmaktadır. Tutulan bir arşiv, belgelenebilen bir olgu ya da olay kadar olmasa da, gelenek ve görenekler aracılığıyla bu kültür unsurları yaşatılır ve aktarılması da, mitik ve majik anonim edebi eserler sayesinde kolaylaşır.

Türk kültürü en temel unsurlarıyla hikâye ve masallarda yaşar. Ziya Gökalp'in seçkisi, zengin kültürel arkaplanı açıkça yansıtmaktadır. Türk kültürünü din ve dünya algısında bir araya getiren bu temel unsurların keşfi, bence, Türk milliyetçiliğinin tarihsel yönünü çizenlerden biri olan Gökalp'in masal ve hikâye seçkisiyle başlatılmalıdır.

Türk Kültürünün Özellikleri

Milletlerin kimliği tarih içinde doğal olarak var olagelmiştir. Bir kimlik inşası yapılamaz. Kimlik, toplumların ve milletlerin iç dinamikleri içinde ürer ve meydana gelir. Dışarıdan ya da içeriden ısmarlama kimlikler tayin edilmez. Edilmeye kalkıldığı zaman, o kimlik değil, ayırıcı, bölücü faşist bir biçimlendirme olur. Başka bir deyişle, toplum mühendisliği olur ama bu faşist bir mühendislikten öteye geçemez.

Buna göre, Türk kimliği tarih boyunca toplumun kendi iç dinamikleriyle doğal olarak oluşmuştur. Dışarıdan ya da planlı olarak dayatılan bir kimlik değildir. İnşa edilmemiştir. Siyasi yöntemle kimlik inşa edilemez. Türk toplumunu bu bakımdan etnik ve dinsel kategorilere göre bölmek sosyolojik ve sosyal psikolojik açıdan imkân dışıdır. Kültür felsefesi açı-

sından ise tamamen olanaksızdır. Doğal olarak var olagelen ve sürekli Türk kimliğini besleyen kültür, halkın yaşam tarzı ve hayatı yorumlama yöntemlerinde saklıdır. Kimliği besleyen temel öğelerin organik taşıyıcıları arasında masalların, hikâyelerin, mitoloji ve bin bir türlü edebi eserin bulunması bu nedenle tesadüfi değildir.

Türk Kimliği Doğal ve Kendiliğindendir

Türk milliyetçiliğinin fikir babalarından Ziya Gökalp, kültürü, "bir milletin dini, ahlaki, hukuki, kurgusal, sanatsal, dilsel, iktisadi ve bilimsel hayatının uyumlu bir toplamı" olarak tanımlar. Ona göre yöntem ile bireyin istemiyle oluşmamıştır, kendiliğinden ve doğal olarak meydana gelmiştir, yapay değildir. Türk kültürünün tanımı tamamen bu kalıba uymaktadır. Doğal olarak meydana gelen kültür, Türk kimliğini yaratır.

Gökalp, kültürle medeniyeti tanımlarken aynı vurguyu yapar: "Kültürle uygarlığı birbirinden ayıran, kültürün özellikle duygulardan, uygarlığın özellikle bilgi birikiminden oluşmasıdır. İnsanda duygular, yönteme ve isteme bağlı değildir. Bir millet, başka bir milletin dinsel, ahlaksal ve sanatsal duygularını taklit edemez."

Türklerin millet olması, kültür ve kimliklerinin oluşması gibi, doğal ve kendiliğindendir. Çünkü Türk kültürü ve bu kültüre dayalı kimlik, zorla ve planlayarak meydana gelmiş değildir. Kimliği yaratan kültür, toplumsal hayatın hücrelerinde sürekli olarak yaşayan efsaneler, masallar, hikâyeler ve diğer edebi eserlerle birikir. Dil, bu kültürel öğeleri, kimliğin oluşmasında birer tuğla olarak kullanır. Semboller giydirir, zamanla yeni anlamlar katar ya da anlam boşluğuna uğratır. Dil ve kültür, kimliğin ayrılmaz parçası olurlar. Bu iki parçayı, tarihsel süreç ayrılmaz şekilde kaynaştırır.

Milli Kültür Halkın Eseridir

Kitle ve halk birbirinden farklı kavramlardır. Kitle insanı duygusallık, anonimlik özelliği taşır. Kitle insanında akli denetim erir; kişi ya da birey, kitle içinde tükenir, gider. Böyle olunca kişisel sorumluluk duygusunu yitirir. Horkheimer'in belirttiği üzere "Kültür ferdileşmeyi hedef alıyor, kitle kültürü ise ters yönde ahlaktan ve hatta kültürden ayrılıyor. Çünkü kültür, kitlenin değil, halkın yaratmasıdır." Gökalp bu anlamda halkın kültürüne "Milli Kültür" diyordu. Çünkü kültürün yürütücüsü ve yaşatıcısı halktır, kitle değildir. Hatta halk, mevcut ve müstakbel kültürün yaratıcısıdır.

Gökalp'e göre halkın kültürü işlenmemiş kültür olarak demokratik, işlenmiş (tezhip edilmiş) kültür olarak da, aristokratiktir.

Küçük Mecmua'da Yer Alan Masallar ve Hikâyelerde Türk Kültürünün Unsurları

Milletin eski seciyesi, eski ülküleri masallarında gizlidir. Avrupa'nın bütün milletleri, milli seciyelerini, eski ülkülerini anlayabilmek için memleketlerinde aktarılan genel halk masallarını kayda geçirmişlerdir. Bu masalların kahramanlarını herkes tanır, çünkü yüksek edebiyata da telmih yoluyla girmiştir. (*Küçük Mecmua*, 1340 1922-338, çevriyazı: Şahin Filiz, II/115., Yar., Antalya, Eylül 2009). Halk masalları ve hikâyelerinden başka halk inançları adıyla birtakım sözlü (şifahi) inançlar da vardır. Bu inançlar semavi dinin harcını da teşkil etmiş, ekserisi bu dinlerden daha evvel vücuda gelmiştir. Türkler, İslam olmadan evvel, Şamanizm ve Tuyunizm dinlerine tabi olduklarından, Türklere ait olan halk inançları çoğunlukla bu iki eski dinden kalma akidelerdi. Bazısı da İranlılarla Araplardan, İsrailiyyat'tan yahut yerli Hıristiyanlardan alınmış, bir kısmı da sonradan kendi kendi-

ne yeniden teşekkül etmiştir. (*Küçük Mecmua*, 1340 1922-338, çevriyazı: Şahin Filiz, III/14, Yar., Antalya, Şubat 2010).

İşte *Küçük Mecmua*'da yer alan halk hikâye ve masalları, batıl itikatlardan efsanelere kadar Türk kültürünün İslam öncesi ve sonrası temel unsurların barındığını görüyoruz.

Ziya Gökalp'in, çevriyazısını gerçekleştirdiğim *Küçük Mecmua*'sında geçen on üç masal ve hikâyeye bu çerçevede daha yakından bakabiliriz. Bunlar Türk halk kültürünü yansıtan İslam öncesi ve sonrası temel unsurları taşımaktadır. Ziya Gökalp'in deyimiyle "işlenmemiş" halk kültürüne aittir.

Şimdi bunlardan Türk kültürünün unsurlarını taşıyan belli başlı birkaç masal ve hikâyeyi inceleyebiliriz:

Savaş ve İntikam

Bu hikâyede Türklerin ayrılmaz bir kültür unsuru olarak savaşkanlıkları öne çıkarılmaktadır. Tarihleri boyunca savaş, günlük yaşamlarında bile geniş bir edebiyat oluşturmuştur. Savaşkanlık ve intikam, yan yana kullanılır. Her savaşta pek çok Türk, bir ya da birden fazla yakınını kaybettiği için mevcut savaşa, hem vatan, millet ve kutsal değerleri uğruna hem de kaybettiği yakın ya da yakınlarının intikamını almak amacını gerçekleştirmek için büyük bir istekle katılır. Savaş ve intikam duygusu, milli bir ruh haline gelir. Başka bir açıdan bakıldığında, milli ve dini değerler için savaşmak, İslamiyet'te cihat olarak adlandırılıp kutsanırken bir millete, kişi ya da topluluğa intikam duygusu gütmek yerilmektedir. Dolayısıyla savaş ve intikam, aynı kültür içindeki çatışmayı da simgelemektedir.

Ayrıcalığın Ölçütleri

"Nezirin Karısı"nda okuma-yazma bilmek bir ayrıcalıktır. Ancak bir diğer ayrıcalık daha vardır. Köy beyine ve köyde

ileri gelen nüfuzlu kişilere yakın olmak herkese nasip olmayan bir şanstır. Bu iki ayrıcalık tipi, masallarda genellikle çatışma halindedir. İslamiyet'te ilim öğrenmek ve öğretmek övülür, âlimler üstün tutulur. Cahillik ve cahiller yerilir. Bu açıdan okuma-yazma bilenlerin Türk kültüründe hürmet ve itibar görmeleri, İslam kültürüyle örtüşürken, soy-sop ya da mal-mülk sayesinde elde edilen statü hoş görülmez. İslam, samimi bir ahlaki dindarlık dışında, doğuştan ya da sonradan elde edilen hiçbir ayrıcalığı onaylamaz. Türk kültüründe bu tarz çatışmanın örneklerinden biri budur.

Ailenin Önemi

Hikâyede bir yandan mevki, makam ve saygınlık vurgulanmakta; diğer yandan aile ve çocuklara düşkünlük övülmektedir. Hikâyede mevki makam sahipleri güzellik, tahsil ve aile hayatına düşkünlük gibi olumlu nitelikleri taşıyan seçkin insanlardır. Onlar toplumsal hayatta her şeyin en güzelini elde ederler. Oysa iyi ve düzgün bir aileye sahip olmak, her zaman mevki-makam ayrıcalığına ulaşmış olmakla aynı kategoride yer almayabilir. Hatta bunlar kimi zaman birbirine zıt düşebilir. Yalnızlık kâbusu bugün de yaygın bir korkudur. O yüzden aile ve çocuklar yalnızlığın köklü çaresidir.

Şehitlik ve Ölüm

Şehitlik, Türk kültüründe İslam öncesinden beri kutsal görülen bir ölüm şeklidir. Nezir düşmanla savaştıktan sonra şehit düşer. Karısı Zeyneb'e bu acı haberi bir müddet vermek istemezler. Sonunda Zeynep haberi duyar ve tahammül edilemez bir ıstırap hayatına mahkûm olur. Şehitlik Türklerde en yüce ve mübarek bir ölüm, bir mertebe kabul edilmekle birlikte, herkes sonuçta onun acı bir ölüm olduğunun farkındadır. Nezir'in şehit olduğu haberini saklayanlar ve duyunca

Zeyneb'in kendini kaybetmesi, hayattan umudunu kesmesi, bu dediğim çatışmaya işaret etmektedir. Günümüz Türk kültüründe de aynı çatışmalı duyguların bir arada yaşandığına tanık olmaktayız.

Şehitlik ve İnsanlık

Nezir hayatta iken köyün ileri gelenleri ve köyün beyi, onu çok sevip sayarken, şehit olduğunda saygınlık ve itibarını hiçe sayarlar. Nezir'in itibarı, şehit oluncaya kadar sürer. Şehit olduktan sonra karısı Zeyneb de ortada kalır. Sadece köy zadegânı değil, devlet görevlileri bile Zeyneb'e kötü davranırlar. Bey zulmetmeye başlar. Zeyneb, Nezir'in şahadetiyle çocuklarına ve kendine bakamaz olur. Demek ki Nezir'in ölümünü/şahadetini sabırsızlıkla bekleyen Bey, fırsatı ganimet bilir ve Zeyneb'i kendisiyle evlenmeye ikna eder ve evlenirler.

Şehitlik, İslam'da en muteber ve yüce ölüm şeklidir. Bir kimse şehit oluncaya kadar hakettiği itibarı, şahadetten sonra fazlasıyla hakeder. Ailesi ve çocukları ortada bırakılmaz. Onlara, başlarında aile reisi yok diye zulmetmek ve acılarını katmerlemek, ne insani ne de İslami'dir.

Şehitlik ve insanlık bu hikâyede çatışmaktadır.

Evlilik ve Aşk

Neden sonra Nezir'in şehit olmadığı anlaşılır. Köye yaklaşan kafile, düşman eline esir düşen gençler idi. Zeyneb aralarında Nezir'i görünce çok üzüldü ve inleyerek yere yığıldı. Bey'le evli Zeyneb aşkını unutamamıştır. Hikâye evliliğe değil, aşka öncelik vermektedir. Türk kültüründe en az aile kadar, aşk da kutsal ve değerlidir. (*Küçük Mecmua*, 1340 1922-338, çevriyazı: Şahin Filiz, I/21-23., Yar., Antalya, 2009).

Küçük Hemşire

Bu masal, sağdaki veziri üç oğlan, soldaki veziri üç kız sahibi olan bir padişahı ve kızlarla oğlanlar arasındaki çekişmeyi konu almaktadır.

Kız Babası Olmak

Masalın başlarında kız babası olmak ayıp karşılanıyor. Erkek çocukları olan vezir kendine güvenirken, kız babası olan vezir ve tabii ki kızları çekingen bir tavır içinde bulunuyorlar. Kızlara ceylanlar, erkeklere de aslanlar diye hitap ediliyor. Erkek evlatlar, olumlu ve güzel sıfatlarla anılırken, kız evlatlar olumsuz ve aşağılayıcı niteliklerle tanımlanıyor. Ata binmek, kılıç kuşanıp düşmanla dövüşmek ve kahramanlık göstermek erkeğin özellikleridir. Evde kalıp ev işlerini yapmak, oya örmek ve çocuk bakmak ise kadınların işidir.

Masalın baş taraflarında bu karşıt nitelemeler üst üste geliyor. Masalın devam eden bölümlerinde, bu anlayışın yanlış olduğu vurgulanıyor. Türklerin İslamlaşmasından sonra kadın-erkek ilişkileri farklı bir boyuta taşınmıştır. Arap kültürünün etkisiyle kadınlar ikinci planda kalmışlar, Türklerin İslam öncesi kadın-erkek eşitliğine dayalı kültürleri kadın aleyhine değişikliğe uğramıştır. İşte masalda bu değişiklik, baş taraflarda yer almakta, ancak masalın devamında eleştirilmektedir.

Cinsiyet Farkı

Cinsiyet farkı görünüşten ibarettir. Erkeklere ait sanılan özellikler, doğuştan ve sırf erkek oldukları için değildir. Kızlar vezir babalarıyla konuşurlar. Burada kızlar ile babaları arasında, şu an yerleşik geleneğimizde çok sık rastlamadığımız düzeyde arkadaşça konuşmalara tanık oluyoruz. Yiğitlik,

elbise ve erklik işi değildir. Çünkü İslam öncesi kadınlar silah kullanabiliyorlardı ve yeri geldiğinde erkeği aratmayacak yürekte kahramanlık sergiliyorlardı. Vezir, kızlarıyla gurur duymaya başlamıştır. Başkaları kızların erkeklerle rekabetini hoş görmese de vezir, kızlarına sonuna kadar destek vermektedir. Masalda kızlar ile erkekler arasında bilgi ve beceri bakımından fark görenlerle fark görmeyenler arasındaki çekişme resmedilmektedir.

Kadının Eğitimi

Eğitim ve öğretim imkânı tanındığı sürece kadın erkek farkı ortadan kalkar. Kadınlar erkeklerin yaptıkları her şeyi yapabilme kapasitelerini keşfetmiş olurlar. Eğer hâlâ toplumda kadınlar aleyhine bir gelişme söz konusuysa bu, onlara yeterince tanınmayan eğitim-öğretim hakkının gasp edilmesindendir. Kadın erkekle aynı düzeye gelecek bir eğitim hakkını elde ettiği zaman toplumsal gelişme mümkün olur. Adalet, özgürlük ve insanlık bu suretle sağlanır. Kadın böyle bir toplumda kendi gücünü görebilir. Kahramanlık kas ve beden gücüne bağlı değildir. Önemli olan ruh kahramanlığıdır. Bunun için de erkek ya da kadın olmak fark etmez.

Masal, kadın ve erkeklerin eşit olduğunun anlaşıldığı bir toplumda mutlu sonla bitmektedir. Ancak masal, halen İslam toplumlarında kadın aleyhine süregiden şartların varlığını vurgulamaktadır. (*Küçük Mecmua*, 1340 1922-338, çevriyazı: Şahin Filiz, I/32-43, Yar., Antalya, 2009).

Yılan Bey ile Pilten Bey

Padişah, bir oğlu olması için Allah'a yalvarır ve sonunda yılan şeklinde bir evladı dünyaya gelir. Herkesi sokup zehirleyen bu yılan kılığındaki evlat, Ayşe adında bir kadına aşık olur ve mutlu bir hayata başlarlar. Ancak Ayşe'nin üvey

annesi iki aşığı birbirinden ayırır. Kaybolan Ayşe, mezarlıkta gömülü olan ve orada peri kızının çocuklarına ders veren bir şehzade ile ilişkiye girer ve ondan çocukları olur. Şehzadenin adı Pilten Bey'dir. Sonra aşık olduğu Yılan Bey'le çocuklarının babası olan Yılan Bey'den birini seçmesi için Ayşe'ye tercih etme hakkı verilir. İçi kan ağlasa da Ayşe, çocuklarının babası olan Pilten Bey'i tercih eder. Aşık olduğu Yılan bey'i terk etmek zorunda kalır.

Yılan Kültü

Orta Asya kültürüne göre Güneş Tanrısı yalkınlarını yeryüzüne yılan şeklinde gönderir. Bu yüzden yılan bereket ve iyiliğin sembolüdür. Ayrıca Türklerdeki 12 Hayvanlı Takvimdeki hayvanlardandır.

İslam literatüründe ise yılan, Âdem ile Havva'yı kandırıp saptıran şeytan olarak görülür. Tam bu noktada iki kültür arasındaki farklılık kendini gösterir.

Bu masalda geçen Yılan Bey, aşkı temsil etmektedir. Aşk, kutsal bir duygu olduğu için Yılan sembolünün kullanılması rastlantı değildir. Babası, dini vecibelerini yerine getiren bir padişahtır ve üstelik onun duasıyla bu Yılan çocuk dünyaya gelmiştir. İslam kültürü ile Türk kültürünü bu masalda kaynaştıran tema dikkatimizi çekmektedir.

Mahallenin imamı, saray erkânı için güvenilir bir portre olarak çizilmektedir. Üvey anne, hemen tüm masallarda kötülüğü temsil etmektedir. Bu masalda ise Ayşe'nin üvey annesi de kötülüğü temsil etmekte, Ayşe'nin hep kötü olması için elinden geleni yapmaktadır.

Aşk ve Evlilik Arasında

Ayşe, âşık olduğu Yılan Bey'i, evlendiği Pilten Bey uğruna terk etmek zorunda kalmaktadır. Eskiden bugüne, genel-

likle Türk kültüründe benzer olguya tanık olmaktayız. Aşk kutsal ve insanidir ancak evlilik, zorunlu ve vazgeçilemez bir kurumdur. Tercih bu yüzden hep evlilik lehinde gerçekleşmektedir. Bu tercih, toplumsal ve kurumsal bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Aile ve çocuklar, aşka tercih edilmektedir. Maneviyat açısından düşünüldüğünde Ayşe, Yılan Bey'i yani aşkını arzu etmektedir. Ancak maddi ve toplumsal uygulamaların getirdiği bir zorunluluk açısından düşünüldüğünde Pilten Bey'le beraberliği seçmek zorunda kalmaktadır. İlki kültürün manevi yönünü, ikincisi de maddi yönünü temsil etmektedir. Nikâh aşka galebe çalmaktadır. Beden evlilikle, kalp ise aşkla huzur bulmaktadır. (*Küçük Mecmua*, 1340 1922-338, çevriyazı: Şahin Filiz, I/115-117, 128-131, Yar, Antalya, 2009).

Nar Tanesi Yahut Düzme Keloğlan

Padişah kızı Gülsün Sultan'la, bir şehzadenin başlamadan biten, çileli ve ıstıraplı evliliğinden sonra mutlu bir evlilikle sonuçlanan aşk ve evlilik hikâyesindeki kültürel unsurlar üzerinde duracağım.

Nezaket ve Erkeklik

Padişah babası Gülsün Sultan'ı şehzadeye vermeyi kabul etmiştir. Şehzade onu altından arabaya bindirir alay eşliğinde babasının sarayına doğru yola çıkarlar. Babasından sonra padişahlık tahtının varisi olacak olan şehzade, zengin mi zengin, yakışıklı mı yakışıklıdır. Ancak yola koyulduklarında Şehzade, yerde gördüğü bir nar tanesini alır, ağzına götürür. Bunu gören güzeller güzeli Gülsün Sultan, yerdeki nar tanesine tenezzül eden bir kişinin, şehzade bile olsa adam olamayacağına hükmeder. Bu kaba ruhlu, nezaketten nasibini almamış bir

adamla yaşayamayacağına karar verir ve arabacısına arabayı tekrar babasının sarayına doğru sürmesini emreder. Şehzade ne diller döker ama Gülsün Sultan kararını çoktan vermiştir.

Türk kültüründe "erkek" ve "erkeklik", nezaket kavramıyla pek yan yana kullanılmaz. Ancak Gülsün Sultan, "adam" ve "erkek" olmanın şartını, insani vakara ve kibarlığa bağlıyor. Aslında Türk kültüründeki erkeklik ve adamlık tanımı da gerçek anlamda böyle olsa gerektir.

Şehzade bu ayrılıktan sonra, masallarımızın meşhur kahramanı Keloğlan kılığına girip Gülsün Sultan'ın sarayında bahçıvan olarak işe giriyor. Gül yetiştirip aşk şiirleri terennüm ederek "adamlık" ve "erkeklik"in nasıl olması gerektiğini artık öğrenmiş olduğunu ispatlıyor ve Gülsün ona aşık oluyor. Şehzadeyi adam olmadığı için terk eden Gülsün Sultan, bahçıvanında adamlık yani nezaket gördüğü için ona aşık oluyor. Bu hikâyede erkeklik ve adamlık, tanımını, nezaket ve incelikte buluyor.

İslam kültüründe kadın, genelde erkeğine itaat mecburiyetinde ve itirazı vukuunda onun dayağına şer'an mahkûmken, Türk kültüründe Keloğlan, kadının kapısında bahçıvan olup aşk şiirleri ve güllerle serenat yapmaktadır. Aradaki fark budur. (*Küçük Mecmua*, 1340 1922-338, çevriyazı: Şahin Filiz, II/21-23., Yar., Antalya, Eylül 13-17, 2009).

Tembel Ahmet

Bir padişahın aşk yüzünden delirmiş bir oğluyla üç kızı vardı. İlk iki kız, sağ ve sol vezirin yaşı kemale ermiş oğullarına vardı. En küçük kız ise babası razı olmasa da mevkili makamlı olgun bir erkek değil, temiz bir gençle evlendi. Küçük kızın kocası Tembel Ahmet, masalın sonunda, Padişahın aşk yüzünden deliren oğlunun sevgilisini kurtarıp saraya getirince mutlu son gerçekleşir.

Kızın Rızası

Türkler İslamlaşmadan önce evliliklerde kızın rızasını almak yerleşik bir kültürel unsurken, İslamlaştıktan sonra –Hanefi Mezhebi dışında– neredeyse kızın rızası ikinci planda kalmıştır. Bu masalda padişah bile –kendi razı olmasa da– en küçük kızının istediği erkekle evlenmesine mani olmamıştır. Diğer kızlarını da aynı şekilde kendi rızaları doğrultusunda evlendirmiştir. Bu, Türk kültürüne ait çok eski bir uygulamadır.

Anaerkil Aile Yapısı

Tembel Ahmet'le evlenen küçük kız, onun çalışıp para kazanmasını ve evin geçimini sağlamasını ister ve buna zorlar. Tembel Ahmet'i eve almaz. Çalıştığını gördüğü zaman eve girmesine izin verir. Ahmet'in annesi, Ahmet'in tembelliğinden dolayı üzülür, onu sırtında taşıyıncaya kadar gider. Burada iki kadın ve baskın karakterleri dikkat çekmektedir. Anaerkil bir aile yapısı bu masalda Türk kültürünün en temel unsurları arasında yerini almıştır.

Kaza, Kader ve Tevekkül

Türkler, hiçbir şeyin göründüğü gibi olmayabileceğine dair güçlü inanca sahiptirler. Bu yüzden biraz septik milletiz diyebilirim. Padişahın ilk iki kızı, siyasi ve maddi ikbal için kendilerinden yaşlı vezir çocuklarıyla evlenirken en küçük kız, genç ama parasız-pulsuz, hatta tembellikle ün yapmış birisiyle evlenmeyi tercih etmiştir. Takdir-i ilahi bu ya, padişah diğer damatlarından hiçbir fayda görmemiştir. Fakat her hayrı, kızını hiç de gönlü olmadan verdiği Tembel Ahmet'ten görmüştür. Tembelliği terk edip çalışkan bir insan haline gelen Tembel Ahmet, bununla da yetinmemiş, aşkından deli

divane olmuş padişahın deli oğlunun sevgilisini yine o bulup getirmiştir.

Küçük Mecmua'da geçen halk masal ve hikâyeleri Türk ve İslam kültürünün birbirine benzer, aykırı ya da tam olarak uzlaşı içindeki unsurlarını bir araya getirmektedir. Bu unsurlar tamamen tabiidir, yapay değildir. Bu sebeple uzun ömürlüdür ve böyle de kalacaktır. Yapay kültür yoktur. Böyle bir kültür oluşturulsa dahi, uzun ömürlü olamaz. Kültür, halkın destanları, masalları, bin bir çeşit ve çeşnideki yaşam tarzları ile kendiliğinden var olur. Kahramanı halktır. Siyasiler ya da militanlar değildir. Kimlik bu türlü kültürden beslenerek meydana gelir. Bunun için de çok uzun bir tarihsel geçmişe ve gelecekle ilgili kurgulanmış milli amaçlara ihtiyaç vardır.

Türk kültürü ve kimliği, kitlelerin değil; halkın, halkların tarih içinde yarattıkları gönüllü, duygulu, bilinçli ve kendiliğinden olan iki ölümsüz değerleridir. Siyaset kültür ve kimliği yaratmaz, ancak bunlara doğru ya da yanlış yön verebilir.

Kaynaklar

1. Orhan Türkdoğan, *Türk-Ulus Devlet Kimliği*, IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005.
2. Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua* (I-III), Çevriyazı: Şahin Filiz, Yeniden Anadolu ve Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya, 2009-2010.
3. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Hazırlayan: Kemal Bek, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2005.

Ziya Gökalp'te Türk Felsefesinin İzleri

Ziya Gökalp *Küçük Mecmua*'da sistematik bir Türk felsefesinden söz etmez. Çünkü Türk felsefesi tarihsel süreç içinde oluşmuş bir gerçeklik değildir. Birikim ve kültürel miras

bakımından çok zengin bir maziye sahip olmak bakımından bir Türk felsefesinden söz edebilecek imkânlarımızın olduğunu Gökalp'in yer verdiğimiz derinlikli yazılarından öğreniyoruz. Ancak bu yazılar halihazırda bir Türk felsefesini kastetmez, aksine nasıl bir Türk felsefesi olması gerektiğine ilişkin öneriler tarzındadır. Gökalp'in felsefi yazıları, bu hazırlık aşamasını işaret ettiği için, bazı çelişkileri de içinde barındırmaktadır. Hiçbir mefkûreyi, diğeri için feda etmemek gerektiğini ileri sürerken bile, kimi mezhepleri dinsiz, kimilerini dine uygun diye niteleyebilmektedir. Bütün bilimleri sosyolojiye bağlamakta, sosyolojiyi de pozitif bilimlerin en kapsamlısı ve esaslısı olarak tanımlamaktadır. O, sosyolojinin pozitif bilimlerle aynı olan yöntemini tüm bilimlere, insan bilimlerine, hatta tinsel bilimlere dahi teşmil eder. Böylece 20. yüzyılın Kıta Felsefesi ya da Eleştirel Felsefesinin gündemini takip etmemiş olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Diğer yandan, pozitif bilim yöntemini ısrarla savunurken bütün mefkûreleri din ile belirlemeye çalışarak Türk felsefesinin bugün de geçerli olan başka bir çelişkisini açığa vurmaktadır. İktisattan ahlaka, hukuktan felsefeye kadar tüm mefkûrelerin üstünde gördüğü dini, biricik kaynak olarak kabul eder. Ancak kendi deyimiyle "dincilik" ve "dinin siyasete alet edilmesi" konusunda uyarı yapmaktan geri durmayarak, bu çelişkiyi sezdiğini ima eder.

İşte Türk felsefesinin, günümüzdeki karmaşa, çelişki ve dağınıklığı Gökalp'in yazılarında somut olarak belirginleşmektedir.

Türk felsefesi, sözünü ettiğimiz bu çelişkileri ve karmaşayı giderdiği takdirde, zengin düşünce ve kültür mirasını tarihine bilimsel yöntemle aktarabilecek ve özgün bir düşünce tarihini oluşturabilecektir.

"Türklük, hem mefkûrem hem de kanımdır."
Ziya Gökalp

Ziya Gökalp'i, Türk ulus-devletinin doğumu arifesinde, işgal yıllarında, "mazlum" ve "mağdur" Türk ulusunun yanında yer alan gerçek bir Türk aydını, öncü bir Türk filozofu olduğunu açıklıkla belirten Ağaoğlu Ahmet Bey, İbrahim Alâeddin Gövsa, Ahmet Emin Yalman ve Hüseyin Cahit Yalçın gibi ileri gelen Türk düşünce hayatının seçkin simalarından tanıyoruz. Günümüzde değerli Türk düşünce adamı Orhan Karaveli'nin araştırmaları sayesinde yerinin henüz doldurulamamış olduğuna ilişkin kanaatimiz daha da derinleşmektedir.

"Tek hocalı üniversite" olan Ziya Gökalp, emperyalist güçlerin tutsak ettiği Malta ve Limni'deki çileli iki buçuk yıllık zor günlerinden sonra memleketi Diyarbakır'a geçmiş, Türk milletini ülkenin her noktasından aydınlatmayı sürdürmüştür. Gazi Mustafa Kemal Paşa, Ziya Gökalp'in Türk milli aydınlanma hareketini Diyarbakır'da devam ettirmesi konusunda takdirlerini bildirerek onu cesaretlendirmiştir.

Ziya Gökalp bu dergideki yazılarında felsefeden sosyolojiye, siyasetten ekonomiye varıncaya dek pek çok konuda yeri doldurulması güç makaleler kaleme almıştır. Dergideki yazılarında, yaygın olarak bilindiği gibi, sosyolog kimliği ile öne çıkmaktadır, başka bir deyişle, farklı konulardaki yazıları, ilk bakışta daha çok sosyolojik tahliller görünümündedir. Ancak bana göre Gökalp, bir sosyologdan daha fazlasıdır. *Küçük Mecmua*'daki makalelerini yakından incelediğimizde onun tam anlamıyla bir filozof kimliğini keşfetmekteyiz. Sosyoloji felsefenin bir şubesidir. Oysa "tek hocalı üniversite"nin felsefenin bir şubesiyle tanımlanması eksik bir tespittir. İşte bu eksik tespiti, çevriyazısını yayımladığım

Küçük Mecmua'daki felsefi yazılarıyla tashih etme imkânı bulmaktayız.

Türk Felsefesi

Küçük Mecmua, Ziya Gökalp'i yeniden keşfetmemizi sağlayacağı gibi, "Türkçe bir felsefe dili olabilir mi?, Türklerde felsefe var mı?, Çağdaş bir Türk felsefesinden söz edilebilir mi ?, Türklerden filozof çıkar mı?, Atatürk Cumhuriyeti'nin felsefi ve bilimsel derinliği var mı? ve nihayet, en son bağımsız Türk devletinin felsefi temelleri nedir?" gibi çok sık, bir o kadar da yadsıyıcı sorulara (olumsuz cevapları kendi içinde mündemiç), cevap niteliğinde olabilecek yazılarıyla, onu özellikle filozof kimliği ile tanımamızın yolunu açacaktır.

Kapsamlı, şümullü ve tutarlı sistematik bir düşünce olarak felsefe, her sorun alanını inceler. Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua*'nın ilk sayısından 33. sayısına kadar felsefenin bu genel tanımına uygun olarak felsefe yazılarında her konuyu batılı herhangi bir filozoftan geride kalmayacak şekilde yetkinlikle ele alıp irdelemekte, Türk felsefesinin temellerini oluşturacak görüşlerini Türk düşünce tarihine not etmektedir.

İlk sayıdan başlayarak belli başlı felsefi yazılarını yakından inceleyelim.

Toplumbilim Yazısı: Türklerle Kürtler[320]

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılından bugüne kadar Kürtler, hem iç hem de dış Saiklerle Türklerden ayrı tutulmaya çalışılmış; özellikle Cumhuriyet döneminde Türklerden ayrılmaları ve sırf Kürt etnisitesine bağlı bir devlet kurmaları yönünde sürekli kışkırtılmışlardır. Ziya Gökalp, bu yazısında Türklerle Kürtlerin hiçbir farklılıkları bulunmadığını, bede-

nen ve ruhen birbirinin ikizi olduğunu vurgulayarak ikna edici cevaplar vermektedir.

Ona göre, sadece Misak-ı Milli sınırları içinde değil, Ortadoğu'da meskûn Kürtlerin bile Türk kardeşlerinden ayrı yerlerde yaşamalarının doğru olmadığını; Anadolu'daki Türklerle bütünleşmeleri gerektiğini düşünür. Şöyle der:

"İki milletin yani Türklerle Kürtlerin sakin oldukları yerler, milli programımız yeni arazimizin haricinde nasıl hiçbir Türk köyünün kalmasına rıza göstermiyorsa, hiçbir Kürt aşiretinin yahut köyünün buradaki Kürt milletinden ayrı düşünmesine de razı olmaz. Bundan dolayıdır ki Musul'da, Bağdat'ta Kürtlerle yahut Türklerle meskûn ne kadar sancaklarla kazalar varsa hepsini anavatana kavuşturmak vatani vazifelerimizin en mühimlerindendir. Bugün anavatandan uzak düşmüş bir 'Kürt Irkı' ile bir 'Türk Irkı' koparılması mümkün olmayan canlı organlarıdır."

Türkler ve Kürtler filozofumuza göre, "iki ırk tek millet"tir. Maddi ve manevi bağları, beden ve ruh olarak birbirine çok benzemeleri sebebiyle bu ırk ayrı toplumlar halinde yaşamamıştır ve yaşayamazlar. Ziya Gökalp, bazı yazılarıyla çelişki içine düşerek Türklerin Babekiye, Bâtıniye gibi dinsiz gruplarla mücadelesi ile Kürtlerin Selahattin Eyyubi liderliğinde Fatımi Rafızîliğine karşı savaşmalarını övmektedir. Hatta Safevi Kızılbaşlığı gibi İslam'a sonradan eklenen bidat ehline karşı Kürtlerin Bitlisli Molla İdris aracılığıyla Sultan Selim'e biat etmelerini takdirle karşılar. Gökalp, Sünni ideolojide her iki ırkın hem mefkûre hem de sima bakımından birbirine tarihte destek olduklarını belirtir. Oysa çağımızda bu müştereklik ve karşılıklı yardımlaşma duygusu zayıflamıştır. Sünnilik, Türkler ile Kürtler arasındaki tarihsel, antropolojik ve ülküsel benzerliğini günümüzde tek başına sürdürebilecek etken olmaktan çıkmış bulunmaktadır. Kürtler, çoğunlukla

Sünni olmalarına karşın, örneğin Tunceli sorununda Alevilik davası adı altında Sünni Türklere karşı Kürt ırkçılığı ile mesafeli durmakta; Ziya Gökalp'in tam tersine bugün iki ayrı ırk, iki ayrı millet görüşünü benimsemektedirler. Alevilik, sadece Türklüğe mahsus bir gerçeklik olmakla birlikte kültürel anlamda Kürtleşen Tunceli Alevilerinin, Kürt etnisitesine ait ideolojisine dönüştürülmek sürecine sokulmuştur.

Gökalp, Türklerle Kürtlerin bin senelik müşterek din, müşterek tarih, müşterek bir coğrafya sonucunda hem maddi hem manevi bir surette birleştiklerini haklı olarak söylese de bugün Kürt tarafı bu müştereklikleri yadsımakta, ortak dost ve ortak düşman olgusunun tek taraflı değiştiğine inanmaktadırlar.

İlme Doğru[321]

Ziya Gökalp, XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki bilimsel ve teknolojik ilerlemenin sırrını çözmüştür. Kendi deyimiyle "asri" yani çağdaş milletler düzeyine yükselmek için pozitif bilime sarılmak gerektiğini düşünür. Çünkü ilim her olgu ve olayın nedenini gösterir. İlim toplumu müşterek fikirlerle birbirine bağlar. Evrensel olduğu için birleştiricidir. Eski ve yeni tartışmaları arasında boğulmak gereksizdir. İlim, neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterir. Sosyoloji belki içerik olarak pozitif bir ilim değildir. Onun pozitif olması, izlediği yöntem itibarıyladır. Ziya Gökalp meşhur İslam sosyoloğu ve filozofu İbn Haldun'un (ö. 1406) yolunu izler. Ona göre siyaset felsefesi de aynen sosyoloji gibi pozitif bilimlerinin yöntemini izler. Çünkü çağdaş devlet bir halk hükümeti olduğu kadar bir ilim hükümetidir. Eşitlik, halkçılık, hukukun üstünlüğü, gerçek özgürlük gibi tüm maddi ve manevi ihtiyaçları karşılayacak olan tek şey, pozitif bilimlerdir. Toplum ve birey ilme doğru gitmelidir.

Dehaya Doğru[322]

Gökalp ülkemizde gerçek bir sanatkâr var mıdır, sorusuyla yazısına başlar. Eski edebiyatımız ona göre Acem taklidi olduğundan orijinal değildir, musikimiz de öyle. Peki, vatanımızda orijinal, bize özgü bir deha eseri yok mudur?

Seçkinler (havas) arasında bir orijinallik ararsak, memleketimizde bunu bulamayız. Çünkü iki sınıf seçkinin her ikisi de yapay olarak bitişmişlerdir. Eski Enderun'dan ders alan "alaturka" seçkin de Tanzimat mekteplerinde eğitim gören "alafranga havas" da limonlukta yetiştirilen çiçekler gibidir; kırlardaki faydalı toprağın bu çiçeklerden haberi olmadığı gibi, bizdeki hüdayi nabit (kendi kendine yetişen ot) halkın da bu seçkin sınıflara özgü hiçbir bilgisi yoktur. Bizdeki seçkinler halka sürü nazarıyla bakarlar, feodal bir cemaatin feodal sanatkârıdırlar. Yalnız saraylar için, konaklar için eserler yaratırlar. Bu nedenle eserleri ne doğal ne içten ne de özgün olabilmiştir.

Gökalp, özgün sanat kabiliyet ve eserlerinin Türk halkının doğasında bulunduğunu söyler. Halkın özgün eserleri arasında *Nasreddin Hoca, Karagöz, Yunus Emre İlahileri, Dede Korkut* kitabını sayar. Ancak "Türklerle Kürtler"in birlik içinde, Kızılbaşlık ve Safeviliğe karşı mücadelelerini överken burada filozofumuz *Âşık Kerem, Şah İsmail, Bektaşi Nefesleri* gibi eserleri de halkın özgün ve dâhiyane sanat ürünlerinden olduğunu ifade eder.

Sanatkârlarımız sadece halk sanatlarını değil Homerler'den ve Schiller'den başlayarak Avrupa'nın bütün sanat dahilerini okumalıdır. Demek ki Gökalp milli sanatla Avrupa sanatını, gerçek bir sanatkârlık için birlikte almak gerektiğine inanmaktadır. Milli kültür (hars) yoksa ahlak da olmaz. Gökalp, Türk toplumu için bugün bile hâlâ geçerliliğini koruyan hatta gittikçe daha fazla muhtaç olduğumuz milli kültürü,

milli ahlak için şart koşmaktadır. Bu çok hayati bir tespittir. Ahlakın bozulmasını, kültürün milli olmamasıyla açıklayan Gökalp, sanatkârlığın sanatsal zevkin bir kısmını halktan yani milli harsın kaynağından bir kısmını da diğer milletlerden alması gerektiğini belirtir. Bu anlamda milli kültür, erdemli bir toplumun hayat kaynağı; sanat da erdemin ulusal ve uluslararası eğitimin bir sonucudur.

Ahlaka Doğru[323]

Felsefi yazılarından bir diğeri, ahlak felsefesiyle ilgili olan bu musahabesidir. Gökalp'in felsefesinde normali gösteren ilim, orijinali gösteren deha ve ideali-mefkûreyi gösteren de ahlaktır. Dahilerin ruhlara verdiği sanatsal (bedii) zevkler de, ilim adamlarının yarattıkları yararlardan daha yüksektir. Sanatsal deha şerefçe ilmin üstünde olduğu gibi ahlak da dehanın üstündedir. Din, dindışı değerlerle karşılaştırılamadığı gibi, ahlak da diğer toplumsal değerlerle karşılaştırılamaz. Bu nedenle bir kişinin ahlaki eksikliği, ilimde yahut dehadaki fevkalâde yetenek ve güçleri telafi edemez. İlim ile ahlak birlikte olmalıdır. Ahlaktan yoksun bir ilim adamı, salt ilimde başarısı ile yetinemez.

Toplumsal anlamda düşünüldüğünde ahlaki erdemlerden yoksun toplumlarda, herkes birbirini sevmediği için dayanışma ruhu bulunmaz. Böyle toplumlarda aile içinde babanın, vatan içinde hükümetin manevi nüfuzları zayıftır. Demek ki toplumsal bağların gücü de ahlakın sağlamlığına dayanır. Bir yerde ahlak güçlü değilse hukukun, kanunların gücü de zayıf olur. Gökalp ahlak-hukuk ilişkisini, toplumsal açıdan ayrılmaz bir değerde görür.[324]

Acaba ahlakın kaynağı nedir? Gökalp'e göre vicdandır. Vicdanın güzel ve iyi bulduğu bir şeyi, din de iyi bulur. Kendi deyimiyle söyleyecek olursak "Olgun bir yaşa gelmiş

normal fertler, ahlaki ilkeleri vicdanlarında ezeli bir kalemle hak olunmuş gibi hazır bulurlar... Eğer, ahlaki bir işse, onu beğeniriz, överiz. Gayri ahlaki bir hareketse onu kötü (menfur) görürüz, kötüleriz. Bu tepkiyi gösterdiğimiz zaman, akıl üstü bir yerden gelen kesin emirlere tabi olduğumuzu da duyarız."

Ahlaki duyarlılık vicdanın gücüne bağlıdır. Sanattaki ilham, vicdanın ahlaki gücünden beslenir. Sanatın toplum geneli içinde sivrilmiş dahileri bulunduğu gibi, ahlakın da ortalama örnekten yükselmiş önderleri vardır. Çoğunlukla milletleri büyük tehlikelerden kurtaran bu insanüstü önderlerdir. Alp Arslan'ın Malazgirt Savaşı'ndaki erdemli tutumu buna örnektir.

Dine Doğru[325]

Din sırasıyla ahlak, sanat, ilim ve iktisadın en üstündedir. İktisat değerde en alt sırada yer alır. Gökalp'e göre tüm bu sayılan değerleri belirleyen ve yöneten ilke, dindir. Din sadece ahlaktan değil sanattan da üstündür. Dinde ahlak üstü ve sanat üstü içeriklerinden başka aşk-üstü doğa vardır. Bu nedenle velilerin idrak aracı da mantık ve yöntem değil zevk, hal, mükaşefedir. Bayezid-i Bistami'yi durdurarak İbn Sina'yı nasıl bulduğunu sormuşlar. Bayezid, "Benim bütün gördüklerimi o düşünüyor," demiş. Bir kısmı da İbn Sina'yı durdurarak Bayezid-i Bistami'yi nasıl bulduğunu sormuşlar. İbn Sina "Benim bütün düşündüklerimi o görüyor," demiş.

Gökalp din eğitimine büyük önem vermektedir. Hatta ona göre, çocuklukta dini terbiye almayanlar ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar. Din sadece fertler değil, toplumlara da kişilik kazandırır. Gökalp bu noktada ümmet birliğinin millet birliğinden daha güçlü olduğunu savunur. Aynı ümmetten oldukları

halde milliyetleri ayrı olan zümreler müşterek bir devlet hayatı yaşayabiliyorlar diyen Gökalp, Anadolu'daki Sünni Türklerle Kürtlerin, İran'daki Şii Farisilerle Türklerin aynı milletten olmadıkları halde güçlü ümmet bağları yüzünden bir arada yaşayabildiklerini örnek gösterir.

İslam ümmeti ona göre bir tekkeler konfederasyonu değil, bir medreseler birliğidir. İslamiyet'te din idari bir velayete değil, ilmi bir velayete dayanır. Gökalp, medreseler birliğini bütün İslam âleminde tesis etmek gerektiğine, dine doğru ilmi bir surette gitmenin en emin yolunun bu olduğuna inanır.

Felsefeye Doğru[326]

Ziya Gökalp'e göre değerler iktisadi, akli, sanatsal, ahlaki ve dini olmak üzere beş kısımdır. Hukuki ve siyasi değerler de ahlaki değerler kısmına dahildir. Hukuk ahlaka dayanır. Hukuk halkın ahlakına dayanmazsa saygı görmez.

Değerler maddi olgulardan farklıdır. İktisat bilimi, değeri maddi yararda görmek ister. Özellikle zorunlu ihtiyaçların yokluğu söz konusu olmamalıdır. Buna göre, fazladan şeylerin yokluğu hayati faaliyetleri aksatmaz. Hele lüks şeylere atfedilen değerler büsbütün israftan ibarettir. Güzel sanatlar genellikle lüks şeyler türündendir. Sanatkâr yaratırken hiçbir yarar gözetmez, çocuk oyuncaklarıyla oynarken nasıl bir yarar peşinde koşmuyorsa sanatkâr da öyledir. Sanatkâr da, çocuk gibi yalnız kendi zevki için şiir yazar, resim yapar, şarkı söyler, dans eder.

Düşünüş alanında da "muakale-spekülasyon" aynı durumdadır. Spekülasyon, hiçbir yararı amaçlamaksızın, hiçbir uygulamayı hedeflemeksizin, salt düşünmek için düşünmektedir. Pratik ihtiyaçların sevkiyle ve yarar elde etme kastıyla gerçekleştirilen düşünüşe "tedebbür" adı verilir.

Pozitif bilimlerle uğraşanlar müdebbireye sahip kimselerdir. Filozoflar ise muakale-spekülasyon tarzında düşünenlerdir. İnsanlık en eski zamanlardan beri, güzel sanatlar gibi, felsefi muakaleyi de iktisadi değerin üstünde görmüştür.

Zihinsel ve ahlaki hayatlar gibi, dini hayatın da sanatsal yönleri vardır. Dini ibadetlerin de en yükseği çıkarsız olanıdır. İslam'a göre Tanrı'nın fiilleri çıkarsızdır. İnsanların ilahi ahlak ile ahlaklanması en büyük fedakârlıkları garazsız, çıkarsız, gösterişsiz, şişinmesiz yapması demektir.

Gökalp, değerlerde yarara ve çıkara dayanmayan sanatsal bir mahiyet olduğunu belirtir. Örneğin elmas ve incinin değeri, ne çok nadir olmalarından ne de bir yararı barındırdıklarından kaynaklanır. Bunlardan daha nadir, daha yararlı nice taşlar vardır ki pahaca hiçbir imtiyazları yoktur. İnsanlarca en değerli şeyler, kendileri için en yararlı olanlar değil, en çok haz ve vecd veren şeylerdir.

Gökalp yargıların, maddeye ilişkin yargılar (şe'niyet hükümleri) ve değer yargıları olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder. Değer yargıları, çıkarların ve maddi şeylerin ötesindedir. Bu tür yargılarda salt aklı egemen olmadığı için, değerler aynı zamanda akıl-üstü bir nitelik taşır. Buna göre, en önemli meleke olan akıl, yalnız maddi yargılarda hâkim olabilmektedir. Değer yargılarında hâkim olan duyarlılığımızdır ki ona "kalp" adını veriyoruz. Pascal "Kalbin başka bir aklı vardır ki aklın ondan haberi yoktur," der. Asıl iş, akıl-kalp ortaklığını dengeli bir şekilde kurabilmektedir. Bunu başarabilen kişi filozoftur.

Öyleyse bir filozof, aklıyla kalbini birleştirmeye çalışır, pozitif (müspet) ilimlerle değer duyguları arasındaki anlaşmazlığı sürekli bir barış ve uyum içinde buluşturmayı amaç edinen bir kimsedir. Ziya Gökalp bu noktada çağdaşları olan Alman filozofları Edmund Husserl'in fenomenolojisi-

ne, Heidegger'in varoluşçu fenomenolojisine ve Wilhelm Dilthey'in "beşeri bilimler" tasnifindeki görüşlerine pek yakındır.

Ziya Gökalp, akıl ile kalp arasında kendiliğinden uyum bulunan insanların felsefeye ihtiyacı olmadığını söyler. Felsefeye ihtiyacı olanlar, bu ikisi arasında kendiliğinden uyum bulamayan insanlardır, diyerek, bu bölümde inceden inceye işlediği felsefi düşünüşü basite indirgemiş olur.

İktisada Doğru[327]

Gökalp, bu musahabesinde iktisat ve iktisadi değerler üzerinde durur. Türkiye'nin bu değerlerle ilişkisini bugünkü meselelerimize ışık tutacak şekilde analiz eder.

Türkiye'de iktisadın gelişmesiyle zengin bir sınıf yetişemediği için yalnız zevk aldıkları işlerle uğraşan insanların sayısı çok azdır. İlim, sanat, felsefe gibi faaliyetler ise, ancak yaratılışla gelen bir ilgiyle, deruni bir zevkle yapılabilecek işlerdendir. İlmi, sanatı, felsefeyi bir gelir kapısı yapmak isteyenler âlim, sanatkâr, filozof olamaz. Türkiye'de büyük âlimlerin, sanatkârların, filozofların yetişmemesini Gökalp, iktisadi hayatın geri kalmasıyla açıklamaktadır.

Avrupa'da yalnız uzmanların eserlerine değer verilirken bizde her şeyden söz edenler otorite olarak bilinirler. Bunun nedeni yine iktisadi hayattaki geriliktir. Çünkü bir ülkede iktisadi hayat ne kadar yüksekse, işbölümü de o derece derindir. O halde ilimde, sanatta, felsefede uzmanlık meslek-lerinin ortaya çıkışı da iktisat alanındaki işbölümüne bağlıdır. Örneğin, ateşli bir vatansever olan Namık Kemal'in hem idare memuru hem siyasi yazar hem romancı hem tiyatro yazarı hem de şair olması bir dereceye kadar memleketimizdeki iktisadi koşulların bir sonucuydu. Bizde uzmanlığa bir dereceye kadar değer veren az çok ilim aşkıyla yahut sanat

zevkiyle yazı yazan iki şahsiyet, Gökalp'e göre Şemseddin Sami ve Tevfik Fikret'tir.

Ne var ki iktisadi hayat ilmin yükselmesi, sanat için müzeler, tiyatrolar, sergiler ve konserlerin teşkili, dini kuruluşların ve ibadethanelerin zengin bir bütçeye kavuşması için temeldir, vazgeçilemezdir. Öyleyse, iktisada verilecek önem yalnız maddi refahı temin etmekle kalmaz, yüksek faaliyetlerin mümkün olmasına da zemin hazırlar. Bir ülkede iktisadi hayat yüksek değilse ne ilim ne sanat ne felsefe hatta ne de ahlak ve din yüksek bir düzeye çıkabilir. Demek ki en manevi zevkleri, en ruhani tecrübe ve vecdleri duyabilmek için de yine iktisadi hayatın yükselmesi gerekmektedir.

Türk filozofu Gökalp, iktisadi hayatı her şeyin temeline yerleştirmekle birlikte Marksizmi eleştirmekten geri durmaz. Bu gerçeklik bu derecede kalsaydı, hiç kimse onu kabul etmekten çekinmezdi. Fakat Karl Marx ile taraftarları bundan aşırı bir görüş çıkardılar. "Tarihsel Maddecilik" adını alan bu toplumsal görüşe göre, toplumsal olaylar arasında realite olan yalnız iktisadi olgulardır. İlmi, felsefi, sanatsal, ahlaki, hukuki, siyasi, dilsel (lisanî), dini olgular "gölge olgular"dan ibarettir. Bu epifenomenler, insanın eylemlerine hiç etkisi olmayan gölgesi gibi etkiden, güç ve nüfuzdan uzak, boş görünüşler demektir. Yine Marksizme göre toplumsal etkenler sadece iktisadi etkenlerdir. Diğer toplumsal olgular yalnız sonuç olabilirler. Fakat asla neden olamazlar.

Gökalp Marksizm'in tarihsel maddeciliğini eleştirmeye devam eder: Tarihi maddeciliğin temeli, iktisadi olayların önemini gösteren sade, basit bir gerçekliktir. Fakat bu gerçeklik, abartılı bir şekle sokulunca gerçekliğini yitirmiştir. Çünkü ilk önce toplumsal olguların her türü, toplumsal olgudur. İkincisi, bu olguların her türü diğerlerine ve bunlar arasında iktisadi olgulara etkide bulunabilir ve neden olabilir. Örneğin

büyü dinden doğduğu gibi, iktisadi tekniklerin birçoğu da büyüden doğmuştur. Ahlaki, hukuki, siyasi, sanatsal, felsefi, dilsel, pozitif olguların, iktisadi olgular üzerindeki etkileri, nedensellikleri de hiçbir şekilde yadsınamaz.

İktisatta yalnız üretim ve üretim araçları biricik toplumsal olgular ve gerçeklikler olarak görülür. Oysa üretimin amacı, insanlara maddi refahla birlikte mutluluğu da sağlamaktır. Refah maddi üretimleri gerektirdiği derecede mutluluğa, manevi üretimlere lüzum gösterir. Üreticilik anlam olarak genişletilince bir şair, bir filozof, bir sanatkâr da üretici sınıfına pekâlâ girer. Vatanı tehlikeden kurtaran, devlete çağdaş (asri) kanunlar yapan, dini ve ahlaki uyanışlara yol açan, askeri ve siyasi, ahlaki ve dini büyük adamlar da birer erdemli üreticidirler. O halde yarınki toplumlar, "müstahsillerden (üreticilerden) değil, mütehassıslardan (uzmanlardan) oluşmalıdır" demek, yanlış anlamaların önüne geçebilir.

İktisadi işbölümünün ortaya çıkışı, aynı zamanda toplumsal faaliyetlerin birbirinden ayrılmasıyla paralel gider. Gökalp, Türkiye'nin o günkü esaslı sorununun bugünü için de geçerli olduğunu bilimsel olarak tahmin etmekte ve "Gelişmemiş toplumlarda hukuk, siyaset, ahlak, felsefe, sanat, ilim gibi faaliyetler dinden bütünüyle henüz ayrılmış değildir," demektedir. Günümüz için belki daha çok geçerli olan tespitine devam eder: Toplumsal işbölümü, bunların da birbirine karşı özgürlüklerini sağlar. Toplumsal bir yaşamın, toplumsal bir etkinliğin özgürlüğü, kendisi için olması demektir. Örneğin bazılarına göre sanat ahlak için yahut iktisat içindir. Sanata bu gözle bakmak, sanatın asalet ve özgürlüğünü kabul etmemektir. Gerçek sanatkârlar ise daima "sanat sanat içindir" ilkesini benimsemişlerdir. Sanatın kendisi için olması bizatihi bir amaç olarak tayin edilmesi demektir. Sanat başka

bir şey için olursa o zaman yalnız bir araç düzeyinde kalır. Bir gaye mertebesine çıkamaz.

Din ve ahlak için de aynı bakış açısı geçerlidir. Bunlar bizzat kendisi için istenir. Gayeleri kendi doğalarında gizlidir. Bazılarınca din, siyaset içindir. Gerçekte ise din yalnız kendisi içindir. Dine gerçekten kıymet verenler dinin itikatlarına ve ibadetlerine kıymet verenlerdir. Gökalp burada sosyolog kimliğini izhar etmektedir. Ona göre dine kıymet vermek, onu başka bir amaçla iyi bir araç olarak kabul etmek demek değildir. Bizde aydın sınıfın dini bir hayat yaşayamaması bu yanlış telkinin bir sonucudur.

Ziya Gökalp'in ifadeleri aynen şöyledir: "Çünkü bizdeki dinciler ekseriyetle dini, bir siyaset aleti sayanlardır. Hatta pozitif bilimleri dinden çıkarmaya çalışanlar var. Bundan başka, dinin kendi manevi kuvvetine önem vermeyerek öğütlerini, irşatlarını hükümetin maddi kuvvetiyle yerine getirmeye çalışması da yararlı bir sonuç vermez."

Gökalp, ülkemizin o zamanki toplumsal yapısına ve bu yapının felsefeye yaklaşımını çok iyi bildiği için felsefeden korkmamak gerektiğini belirtir. Filozoflar birbirini kontrol eder, birbirinin eksiklerini tamamlar ve herhangi bir düşünceyi birlikte olgunlaştırırlar. Onun için en eleştirel ve en gözü pek düşünüşlerden bile bir tehlike çıkması olasılığı yoktur.

Ziya Gökalp, bu değerlendirmelerden kalkarak "İktisada Doğru" adlı bu bahsini şöyle sonuca bağlar: Toplumsal gerçeklikler son derece karmaşık ve çok nedenlidir. Dolayısıyla toplumsal hayatı inceleyenler tek bir bakış açısına odaklanmamalıdır. İnsan toplumsal değerler arasındaki hiyerarşiyi (silsile-i meratib) kabul etmezse, hayatını planlayamaz. Dini, ahlaki, sanatsal, ussal ve iktisadi hayatlardan her birine ne derecede iştirak etmesi gerektiğini belirleyemez. Mütefekkir bir insanın hayatı, bu beş türlü hayatın özüdür.

Mefkûre Nedir?[328]

Ziya Gökalp mefkûreyi (ülküyü, ideali) değerlerin kaynağı olarak görmektedir. Değerler değişmesi, mefkûrelerin değişmesiyle mümkün olur. Sosyolojik bir tahlil yaparak bu değişmeye somut bir örnek verir: Aşiret mefkûresinin hâkim olduğu bir çağda, her birey için en değerli insanlar, kendi aşiretine mensup kimselerdir. Kast mefkûresinin egemen olduğu bir çağda en değerli insanlar, kendi kastına mensup kimselerdir, imparatorluk mefkûresinin hâkim olduğu devrede, en değerliler, sarayın en sadık bendeleridir. Nihayet milliyet mefkûresinin hâkim olduğu çağda da, en değerli kişiler, milletin bağımsızlığına, özgürlüğüne, ilerlemesine çalışanlardır. Değerlerin birer coşku kaynağı, birer erdem kaynağı olması da mefkûrelerin bu güçlere sahip olmasındandır.

Mefkûre, metafizikçilere göre, öbür âleme ait bir gerçekliktir. Platon ulûhiyeti "sonsuz bir ilim" formunda görüyordu. Bu ilmin ezeli bilinenleri, şeylerin, olguların ezeli formlarından ibaretti. Platon'dan sonra Muhyiddin İbn Arabi'nin ayan-ı sabite adını verdiği ezeli formlarla Platon'un idealar evrenini karşılaştıran Gökalp, metafizikçiler adını verdiği bu filozofların ezeli formlarını mefkûre kavramıyla açıklamaktadır. Aydınlanma filozofu Alman Immanuel Kant ve Fransız Sezgiciliğinin önde gelen filozofu Henri Bergson'un düşüncelerini de tartışan Gökalp, düşünce tarihinden örnekler vererek mefkûrelerin değişebileceğini vurgulamaktadır. Felsefe tarihine ve belli başlı filozofların düşünce sistemlerine detaylı bir şekilde hâkim olduğunu bu bölümdeki açıklamalarından anlıyoruz.

Ziya Gökalp sosyolojinin idea ile maddeyi birleştiren bir ilim olduğunu belirtir. Ona göre çeşitli felsefi görüşlerin kıyasıya çarpıştığı kendi döneminde pozitif bilimlerden olan sosyoloji bilimi, mefkûrenin pozitif bir âleme mensup bir

gerçeklik olduğunu kanıtladığını ileri sürerek sosyolojiyi, Auguste Comte ve Emile Durkheim'ın etkisiyle salt pozitif bilim saymaktadır.

Mefkûreler toplumların galeyanlı ve coşkulu çağlarında ortaya çıkar. Fransız İhtilali buna örnektir. Ona göre insanların bu heyecanlı anlarda yaşadıkları bu tatlı mutluluk hayatına mefkûre denir. O halde mefkûre bunalım zamanlarında, şiddetli bir halde yaşanılan toplum hayatı olmaktadır. Uyuyan bireyle, toplumun görünmeyen varlığını, ancak bu müstesna anlarda sezmekte, onun tinsel varlığından haberdar olabilmektedir. Öyleyse mefkûre, toplumun bizzat kendisidir.

Bu felsefi tartışmayı ve mefkûreye ilişkin değerlendirmesini Gökalp, Türklerde "Altun Işık" kavramına kadar getirir. Eski Türkler, mefkûrenin nasıl doğduğunu ve ne işler gördüğünü sezmişlerdi. Bunu dedelerimizin bize kadar gelen bazı destanlarından anlıyoruz. Eski Türkler büyük buhranların doğurduğu galeyanlı anlara "aşk çağı" derlerdi. Aşk çağında ruhlar işgal edilmiş bir vücut içinde yaşardı. Aşk gecesi semadan yere bir nur sütunu, bir altun ışık inerdi. Bu altun ışık mefkûreden başka bir şey değildi. Altun ışık hangi insana, hangi varlığa dokunsa onu "kutlu" kılıyordu. Altun ışık bu suretle toplumun kutlu insanlarını, kutlu törelerini ve kutlu dağ gibi mukaddes makamlarını varlığa getirirdi. Türk illeri, çoğunlukla, altun ışığın soyu olduklarını kabul ederdi. Bundan dolayı "ak kemik" ve "altun kemik" sınıflarını oluştururlardı. Özgürlüklerini yitirenler, esarete düşenler, altun ışığın temasından yoksun kalırlardı. Bunlar da "kara kemik" sınıfını vücuda getirirlerdi. Kutsi bir hayata namahrem olanlara "ağzı karalar" denilmesi de bundandır. "Kutlu" sözcüğü değerlerin en yükseğini, en kapsamlısını ifade eder çünkü "mukaddes" manasındadır. O halde, eski Türkler özellere

ve şeylere değer verenin mefkûre olduğunu söylemişlerdi, diyebiliriz.

Mevlana'nın ölüm gecesini gerdek gecesine benzetmesi, aşk anını, aşk çağını andırmaktadır. Hatta aşk anında gökten inen nur sütunu, yani altun ışık, başta Mevlana olmak üzere tüm Türk sufilerinin ilham aldıkları bir tinsel vecdi, fenayı ve Tanrı varlığında yok olmayı çağrıştırmaktadır.

Mefkûre ve Gerçeklik (Şeniyet)[329]

Eski filozoflar, genellikle mefkûre ile gerçekliği birbirinin zıttı, çelişiği gibi görürlerdi. Bir şey mefkûre ise gerçeklik olamaz, gerçeklik ise mefkûre olamaz, görüşünde idiler. Oysa mefkûre bir fikir halinde başlayarak sonradan gerçekliğe dönüşmez, belki mefkûre ilk kaynağında bir gerçeklik olarak doğar.

Gökalp'e göre mefkûre, yeni doğduğu zaman canlı bir gerçeklik, hakiki bir hayat halindedir. Bununla birlikte, mefkûreyi doğuran bu aşırı coşkular dönemi, bireysel ruhlar için çok yorucudur. Dolayısıyla bu toplumsal coşku ve vecd devresi uzun süre devam edemez.

Mefkûrenin doğduğu yer ve zaman, kendiliğinden oluşan bir milli bayramın zemini olur. Her yıl o mefkûre, o zaman ve mekânda küçük bir örnek olarak yaşatılır. Mefkûre nerede ve ne zaman doğmuşsa o yer ve zaman kutsal sayılır.

Bazen mefkûre ile gerçeklik büsbütün birleşir, yaratıcı buhran zamanlarında mefkûrenin hakiki bir hayat halinde ortaya çıkışı gibi bazen, birbirinden büsbütün uzaklaşırlar. Bireysel hayatın galebe çaldığı zamanlarda mefkûrenin solgun fikirler, hatıralar halini alarak bireysel hisler ve tanıklıklarla ters düşmesi gibi, bazen de birbirine yaklaşırlar. Gökalp, toplumsal mefkûrenin ifadesi olan milli ve dini bayramları

bireysel hayatın galebesi, bireysel tatil haline getirmiştir diye, bugün için de geçerli bir sosyolojik tespitte bulunmaktadır.

Ziya Gökalp, idealizm ve realizmi, mefkûre ve şeniyet (gerçeklik) bağlamında sosyolojik bir değerlendirmeye tabi tutar ve şu sonuca varır:

Mefkûre bireysel bir fikir değil, toplumsal bir gerçekliktir. Mefkûre toplumsal bir gerçeklik olduğu için bireyler tarafından yaratılamaz. Toplumsal nedenlerle kendi kendine doğar. Mefkûre var olduğu için bireyler tarafından yalnız keşfedilebilir. Bundan başka, mefkûre bir gerçeklik olduğu için, her gerçeklik gibi onun da ilmi yapılabilir. Bu ilim de doğa bilimleri gibi pozitif yöntemlere bağlı olması gerekir. Mefkûre bireysel bir gerçeklik olmadığı için bu ilim psikoloji olamaz. Toplumsal bir gerçeklik olduğu için bu ilim sosyoloji yani cemiyetler ilmidir.

Manevi Hayat ve Deruni Hayat[330]

Yargıların gerçeklik yargıları ve değer yargıları diye ikiye ayrıldığını görmüştük. Gerçeklik yargılarından genel bilgiler doğar. Değer yargılarına gelince, bunlar gerçeklik yargılarına dönüştürülemediği gibi bilgi niteliğinde de değildir. Ortak anlayış, ilim, metafizik gibi bölümlerden oluşan bilgiler, dıştaki maddi doğanın zihin aynasındaki yansımaları, formlarıdır.

Algı eyleminin sadece bilgilere münhasır olmadığını öne süren Gökalp, David Hume ve John Locke'un deneysel bilgi felsefesini isim vermeden eleştirmektedir. Ona göre hariçteki eşyayı bize olduğu gibi göstermeye çalışan bir ruh etkinliğidir. Değer yargıları ise hariçteki eşyaya onlarda olmayan yeni nitelik ekler ve ruhlarımıza bilgilerin haricinde yeni bir hayat yaşatır. O halde ruhumuzun algı etkinliği yalnız bilgilere özgü değildir. Bilgiler, harici eşyayı taklit edici, çoğaltıcı bir anlayışsa, değer yargıları da yeni hayatlar yaratıcı, yeni gerçeklikler oluşturucu bir yaşayıştır.

Gökalp, bu iki türlü yargıyı ayırırken Türkçemize yeni felsefi kavramlaştırmalar kazandırır. Fikir ve mefkûre kavramları arasındaki farkı anlatması bu kavramlaştırmaya ilişkin örneklerdendir. Gerçeklik yargılarıyla değer yargıları arasındaki bu derin fark, fikirlerle mefkûreler arasında da vardır. Fikirler de dış dünyadaki eşyanın tercümeleri, kopyalarıdır. Fikirler olgulara hiçbir şey eklemez, yalnız onların soyut formlarını, genel imgelerini gösterir. Mefkûreler ise, maddi doğada olmayan, hatta bireysel ruhlarda hiç yaşanmayan yeni bir hayatı bize yaşatır, ruhumuzu bilgiler evreninin üstünde coşkulu, gizemli, sırlı bir gerçekliğe yükseltir.

Gökalp'e göre manevi hayat, ruhun marifet melekesinden başka olan ve şimdiye kadar bilimsel yöntemle incelenemeyen bir algı sorunudur. Mantıkçılar, öteden beri, insanın ruhunda yalnız dış dünyayı anlama gücü vardır sanırlardı. Manevi insanlar da eskiden beri, ruhumuzun akledilirler âleminin üstüne çıkmak, gönlümüz için daha yakın ve daha içten olan gizemli bir âleme yükselme yeteneği olduğunu haber verirlerdi. İşte bu gizemli âlem, mefkûreler ve değerler âlemidir. İnsanı insan yapan manevi hayattır. Din derin bir vicdani hissiyattır.

Maddiyat alanında, olgular dünyasında "bilmek", yapabilmektir, oysa mefkûreler ve değerler alanında bilgi kendi başına hiçbir sonuç vermez. Nice bilginler, nice din âlimleri vardır ki sıradan insanın duyduğu derin vecdi ve coşkuyu yaşayamaz. Öyleyse değerler alanında "yapabilmek, bilmektir" diyebiliriz.

Milli kültürü yaratan milli mefkûrelerdir. Ancak değer duyguları maddi araçlara ve zihinsel bilgilere muhtaç olmadıkları için maddi gerçekliklerin üstünde manevi bir gerçeklik oluştururlar. Bununla birlikte bu manevi hayat, toplum içinde birçok ayine, kurala, inanca, ilkeye, yasaya, kuruma,

tören ve formaliteye bağlı olduğundan, çok kere bu harici, yapısal ve mekanik kurumlar manevi hayatın yerine geçer. Nice insanlar vardır ki dini hayatı yalnız ilmihal bilgisiyle ayin mekanizmalarından, ahlaki hayatı yalnız geleneklere uymaktan, sanatsal hayatı yalnız sanatın tekniklerini bilmekten ibaret sanırlar. O halde bu kimseler yalnız harici bir hayat yaşarlar. Din, ahlak ve sanat ise bu çerçevesel ve mekanik olaylara sığmaktan çok uzaktır. Kurumlar toplumsal hayatın adeta kemikleşmesidir. Toplumsal hayatı canlı olarak ancak mefkûrelerle değer duygularında bulabiliriz.

Gökalp'e göre toplumun manevi hazineleri dış dünyadaki kütüphaneler, müzeler, mabetler değildir; bunlar, o hazinelerin yalnız maddi zarfları olabilir.

Dini tecrübeyi bireysel olarak yaşamak için uzlete çekilen bir mütekif, esasen toplumdan kaçan değil, bireysellikten toplumsallığa giden bir kimsedir. Sebebi, toplumsal gerçekliği, dış dünyadaki söz konusu kurumlarda değil, kendi ruhunun derinliklerinde görüp yaşamasıdır. Bu nedenle mutekiflerin bilme araçlarına "mükaşefe", "zevk", "hal" adı verilir. Yaşadığı hayat, işte deruni hayattır.

Sadece dinin değil ahlak ve sanatın da mutekifleri vardır.

Nakşîlerin "halvet der encümen" (halk içinde Hakk'la birlikte) dedikleri hal, kişinin toplum içinde yaşamasına rağmen maddi şeyleri gönlünden ve ruhundan uzak tutmasıdır. İşte "deruni hayat", insanın manevi gerçekliği kendi içinde araması, kendi ruhunda yaşaması demektir. İnsanlarda manevi hayat, yani mefkûreler ve değerler gerçekliği olmasaydı, deruni hayat da var olamayacaktı.

Mefkûrenin Çeşitleri ve Dereceleri[331]

Gökalp, detaylı tahlillerden sonra mefkûrenin çeşitleri ve derecelerini ele alır. Önce, "Toplum neden mefkûrelere sahiptir?"

sorusunu bu bölümde yineler ve mefkûre ile millet ilişkisini inceler. Çok yönlü, felsefi incelikli bakış açısını bu noktada açıkça ortaya koyar:

Memleketimizdeki düşünsel hastalıklardan biri de mefkûrelerden yalnız birini doğru sayıp diğerlerini yanlış görmektir. Oysa bedenimiz çeşitli gıdalara muhtaç olduğu gibi, toplumumuzun da türlü mefkûrelere ihtiyacı vardır. Toplumumuzda vatani mefkûreden başka mesleki, ailevi, uluslararası mefkûrelerden de feyiz almak zorundadır.

Toplumun birtakım mefkûrelere malik olmasının üç nedeni vardır: Birincisi, toplumun sayısız zümreler halinde ortaya çıkmasıdır. Toplum kültürel bir zümre olarak dikkate alınırsa "millet", siyasi bir zümre olarak görülürse "devlet" adını alır. Ahlaki bir zümre niteliğinde olursa "vatan", hukuki nitelikte sayılırsa "halk" adını alır. Bu mefkûreler arasında fark yoktur, hepsi aynı toplumun çeşitli bakış açılarından almış olduğu adlardır.

Tarih Felsefesi

"Tarih yapmaktan tarih yazmaya vakit bulamamış bir millet" tanımı, ilk bakışta Türk milleti için olumlu gibi görünse de, tarih ve tarih bilim konusundaki zafiyetimizi bundan daha açık anlatan bir deyim olamazdı. Ziya Gökalp'le birlikte ben de tam tersini savunacağım.

Ziya Gökalp, sosyoloji bilimini, kültür, tarih ve nihayet felsefeyi temel alır. Ona göre bilimlerin tümü, toplumbilimden çıkar. Kültürü başta gelir. Tüm kültürel unsurlar, tarihi besler. Tarih, kültür sayesinde var olur. Sosyolojiden doğan pozitif bir bilim olur. Tarih felsefesi ise tarih bilimini yöneten ilke ve esasları felsefi bir üst dille irdeler.

"Tarih" kavramını, üç aşamada incelemek yerinde olur. İlki, "tarih" olarak tarihtir. Yazılıp yazılmaması eşit olan,

kaydedilmemiş olsa da insanlık hayatına etki eden olayların kendiliğinden var oluşudur. İkincisi "bilim olarak tarihtir". Tarihin bilim olarak ortaya çıkması, XIX. yüzyılda sosyolojinin pozitif bir bilim olarak kurulmasıyla aynı çağa rastlar. Hatta bu yüzyıl ve sonrası, tarih kuramlarının çokluğu ve çeşitliliği ile dikkati çeker. Tarih bilimi ve felsefesine ilişkin bu kuramların pek çoğu, sosyolojinin yöntemini borçlu olduğu pozitivizmin etkisinden kurtulup tarih kavramını tinsel bilimler sınıfına dahil etmeye uğraşmışlarsa da tam olarak bu gerçekleşmiş değildir. Başka bir deyimle, bu yüzyıl ve sonrası, tinsel bilimler içinde kendini tanımlayan tarih ile doğabilimlerinin bir dalı olarak ortaya çıkma iddiasındaki sosyoloji arasındaki çekişmeyi resmeder. Aynı çekişmenin izlerini Ziya Gökalp'in tarih bilimi ve tarih felsefesine yaklaşımında da sezmek mümkündür.

Tarih İlmi mi, Yoksa Sanatı mı?[332]

Gökalp tarih kavramını düşüncelerini izlediği Fransız filozof Emile Durkheim'ın görüşlerine dayanarak açıklamaya çalışır: Durkheim'a göre iki türlü tarih vardır; biri objektif tarih, diğeri milli tarihtir.

Objektif tarihi, Gökalp'in deyimiyle şeyi tarih, olguları olduğu gibi görmeye çalışır. Bunda başarılı olmak için, belgeleri inceden inceye eleştirir ve değerlendirir. Belgeleri gözgülerle (abidelerle) kontrol eder. Tarihsel yönetimin bütün kurallarına uyarak geçmiş zamandaki olayları yeniden diriltmeye, yeniden canlandırmaya çalışır. Bununla birlikte bu tarih olguları olduğu gibi görmekle de yetinmez. Her olgunun nedenini, yasasını da aramaya çalışır, olguların açıklanmasını da kendine görev edinir. Bazı tarihçilere göre birçok olgu tek ve bireyseldir. Kendi türlerinden başka olgular olmadığı için, nedenleri keşfedilse de bundan tarihsel yasalar çıkamaz.

Oysa yasa, nedensellik bağından ibarettir. Her iki olgu arasındaki nedenselliğin ifadesi bir yasadır; isterse bir olgu, yalnız bir defa meydana gelsin. Bu yine genel bir örnek demektir. Örneğin kadim Roma İmparatorluğu tarihte eşsiz kalmış bir olgudur. Bu durum, Roma İmparatorluğu'nun toplumsal bir örnek olmasına engel değildir. Buna göre bu imparatorluğun nedenini bulmakla tarihsel bir yasa elde etmiş oluruz. Objektif tarih gerek toplumlarla kurumları gerek Rönesans, reform, devrim gibi olguları genel örnekler haline getirmedikçe bu yasaları bulamaz. Objektif tarih bunları yaparken sosyolojiye kaymış, onunla aynı şey olmuş olur.

Öyleyse objektif tarih tam olarak bir bilimdir. Milli tarihe gelince bunun amacı salt pedagojiktir.

Alman tarihçilerden Heinrich von Treitschke (1834-1896), "Tarih geçmişi bilme ilmi değil geleceği kurma sanatıdır," demiştir. Tarihin bu türüne, ötekinden ayırmak için "milli tarih" adı verilir. Görülüyor ki milli tarih, nitelikçe sanattır, pedagojik, eğitsel bir sanattır. Bunun görevi, çocuklara dedelerinin övünçlerini, milletin şanlarını, vatanın şereflerini öğretmektir.

Tarihin bu iki türü de yararlı ve gereklidir. Tarihçilerin titizlik gösterecekleri en önemli nokta, objektif tarihe milli tarihin serbest yöntemlerini sokmamaktır. Kısacası, objektif tarih insanlığın belleğidir; milli tarih ise ait olduğu milletin vicdanıdır.

Tarihte Usul[333]

XVIII. yüzyılda Avrupa'da gerek olguların seçiminde gerek aktarma ve öykülenmesinde eleştiriye büyük bir yer verilmiştir. Ancak o da XIX. yüzyıldır objektif tarih, gerçekten özellikli bir ilim olamadıysa bile, hiç olmazsa gerçekten bilimsel bir araştırma niteliğini aldı.

Salt hakikate yabancı olan bütün edebi, ahlaki, hatta vatanperverane endişeler milli tarihe bırakıldı. Objektif tarihin ilmiliği bilhassa kullanıldığı yöntem sayesindedir ve hatadan sakınmak için kendi kendini kuşattığı türlü türlü teminat sayesindedir. Fakat o, bugünlerde geçmişi dirilttikten sonra onu açıklamakla ve insanlığın gelişmesini sağlayacak nedenleri, hatta yasaları keşfe çalışmakla, daha başka bir şekilde ilmileşmektedir. O halde, tarihçinin izleyeceği yöntem; ilkin, geçmişin bütün izlerini yahut belgelerini arayıp bunların çıkış kaynaklarını, işaret ettikleri ipuçlarını ve kapsamlarını inceden inceye tetkik etmekten; ikincisi, hatırlattığı olguları eski haline döndürerek ve açıklayarak onların sentezini yapmaktan ibarettir. Bu incelemelerin ilk kısmı analiz, ikincisi sentezdir. Sentez kısmı sosyolojiye daha yakındır.

İnsanların tanıklıkları, tarihçilerin kullandığı en yaygın belgelerdendir. Ancak tanıkların belgesel değeri her zaman eleştirel tarzda tartılmalıdır. Başkalarınca onaylanan olguları incelemeden kabul etmek ilmi bir tutum değildir.

Olgularla temasa gelince başlangıçta, bunların aklın kurallarıyla yahut ilmin yasalarıyla zıt düşüp düşmediklerini göz önüne alırız. Eğer olgular mümkünse, ikinci aşama olmak üzere bunların muhtemel olup olmadığını araştırırız. Mümkün, aklen muhal olmayan hadiselerdir; muhtemel ise sıradan muhal olmayan hadiselerdir. Olguların muhtemel olup olmadığını aramak son derece güç ve nazik bir meseledir. Nice hadiseler vardır ki ihtimal dışı, hatta gayri mümkün sayıldığı halde, sonraları gerçeklik olarak kabul edildi. Öyleyse yalnız ihtimal dışı olan yani sıradan muhal bulunan bütün olguları sistematik bir şekilde toptan reddetmek ilim-dışı bir davranıştır. Yeni olgular ve yeni tanıklıklar bizi aydınlatıncaya kadar bunlar hakkındaki yargılarımızı askıya almamız daha uygundur.

Tarih Yönteminde Tanıklar[334]

Tanıklıkları eleştirirken tanıkları da unutmamak gerekir. Tanıkların eleştirisi tarihsel yöntemde esastır. Tarihsel olgularda tek bir tanık yetmez.

Tanıkları yanılmaya yahut yalan söylemeye sevk eden toplumsal etkenler de vardır. Tarihçi, tanıkları bu yönden eleştirirse daha etkili sonuçlar elde edebilir. İnsanları gerçeklik yargılarında yanlışa düşüren etken, özellikle değer yargılarıdır. Bir ümmet, batıl bildiği dinin iyi yönlerini hiç göremez. Bir ırk, kendisine düşman tanıdığı diğer bir ırkın hiçbir erdemini itiraf edemez. Örneğin, Avrupalı tarihçilerin bugün bile Hıristiyan taassubundan ve ortaçağ zihniyetinden kurtulamayarak İslamiyet aleyhinde birçok iftiraya değer verdiğini görüyoruz.

Ziya Gökalp Avrupalıların milletimiz ve dinimiz, gerek medeniyetimiz ve siyasetimiz hakkında yazdıkları eserlerin hiçbirine güvenilmememsi, hatta Türkler aleyhinde küçültücü deyimler kullanan bazı Arap, Acem, Çin tarihçilerine de itimat edilmemesi gerektiği yolunda uyarıda bulunmaktan geri durmaz.

Tarih Yönteminde Gelenekler[335]

Tanıklığı tarih alanında başlıca üç şekli vardır: Gelenek (anane), abideler, yazılı vesikalar.

Gelenek, olguların şifahi formda halkın önceki bir neslinden sonraki bir nesline intikal eden soyut ve somut değerler bütünüdür. Tarihin hakikat olarak kabul edeceği rivayetler, değer yargılarından çıplak, salt gerçeklik yargıları olmalıdır. Oysa halk yargıları, daima değer yargılarını içerir.

Geleneklerin, sıradan geleneklerden başka destan, masal, mitoloji gibi türleri de vardır. Destanlar ilahlarla ilgili, menkıbeler yarı-tanrılarla kahramanlarla ilgili olgulardır.

Türk tarihindeki Uygur ve Oğuz gelenekleri, ya destanlardan yahut menkıbelerden ibarettir. Bu geleneklerdeki Boğahan'la Oğuzhan'ı ve Karahan'ı tamamıyla birer tarihsel kişilik saymak hatadır. Bununla birlikte bunların uygarlık tarihinde önemli rolleri vardır. Çünkü bunlar bir taraftan dini törenlerle bayramları, diğer taraftan siyasi teşkilatları açıklamaya yardım eder.

Bu kişiliklerin kutlu olması da gösterir ki bunların toplumsal imgelemdeki kimliklerine birtakım mefkûre duyguları, değer duyguları karışmıştır. Gökalp Türk tarihçiliğinde menkıbelerle tarihsel olguların birbirinden ayırt edilmemesinden yakınmakta ve bugün de geçerliliği süren haklı bir eleştiride bulunmaktadır. Bu durum, birçok tarihsel yöntem ve içerik yanlışlığını beraberinde getirmektedir. Ergenekon, göç gibi menkıbeleri de tamamen tarihsel olgular sırasına koymak doğru değildir. Bu geleneklerden dini literatüre değgin değer yargılarını çıkarırsak, bunlarda da gayet cüzi miktarda tarihsel bir hakikat payı bulabiliriz. Mesela, Oğuzhan bir taraftan Oğuzların Gök Tengri'ye ve Bay Ülken'e eşdeğer bir ilahı, diğer taraftan Oğuzların menkıbevi uygarlaştırıcı bir kahramanı niteliğinde tecelli etmekle birlikte, tarihsel bir kişilik olan Mete ile aynı sergüzeştlere malik olması bakımından da, tarihsel hakikatten cüzi bir paya sahip demektir. Ergenekon ve göç gelenekleri de başlangıçta birer tarihsel olgudan doğmuş olabilir. Fakat herhangi tarihsel kişilik yahut olgu, sonradan "kutlu" bir mahiyet alırsa, ondaki gerçeklik hükmü ikinci planda kalır. Birinci plana değer yargısı geçer. Sonra bu değer yargısından asıl ve esas olmayan birçok gerçeklik yargısı doğar. Dolayısıyla tarihçinin en güç görevi, her rivayette değer yargısının özelliği ile başlangıçtaki gerçeklik yargısının özelliğini ayırmaktır. Bunu yapabilmek için her şeyden önce geleneğin kaynağı olan başlangıç olgusunu bulmak gerekir.

Sonra bunun ne şekilde kutlu bir mahiyet kazandığını, dini yahut siyasi vicdan tarafından hangi ayini yahut kurumu açıklamaya hizmet ettiğini araştırmak zorunlu olur. İşte tarihin bütün kaynakları arasında en dengeli, nesnel kullanılması gereken gelenektir. Gelenek, halkın ne suretle düşündüğünü, neler duyduğunu gösteren en değerli belgedir. Örneğin bir Jan Dark, bir Napolyon halkın muhayyilesinde menkıbevi birer kişilik olur. Daima tarihin tanıdığı kahramanlarla menkıbenin tanıdığı kahramanlar arasında derin farklar vardır.

Halkbilimi (Halkiyat, Folklör), tarih bilimine veri sağlayan menkıbelerin ne olduğunu ve halkın mefkûresini nasıl yarattığını öğreneceğimiz kıymetli bir kültürel kaynaktır.

Tarih ve Kavmiyet (Etnografya)[336]

Tarihler genel olarak uygarlık tarihi formunda olmalıdır. Tarihin kaynakları özellikle yazılı belgelerdir. Anıtlar bu belgelerin tamamlayıcı unsurlarıdır. Bu da gösteriyor ki yazılı edebiyatla ve az çok sanayi ve bayındırlığa sahip olmayan ilkel toplumlar, ne yazılı belgeler ne de anıtlar bırakmışlardır. Dolayısıyla bu gibi toplumlar tarihe sahip olamazlardı. Oysa bunların da kendilerine göre dini, ahlaki, hukuki, sanatsal, ekonomik kurumları ve bunların toplamı olmak üzere bir uygarlığı vardı. Öyleyse ilkel toplumların bu uygarlıklarını bize gösterecek bir ilim olmalıdır.

Bu ilim, Ziya Gökalp'e göre kavmiyet, yani etnografyadır. Tarihin yöntemi ile etnografyanın yöntemi arasında ortak nokta, ikisinin de tanıklıklara dayanmasıdır. Yalnız tarih "ölü vakıalar"dan, yani doğrudan doğruya gözlem ve deneye tabi tutulamayan olaylardan söz eder. Kavmiyet ise "diri vakıaları" uygular. Tarihin konusu geçmiş zaman olduğu halde, etnografyanın konusu şimdidir.

Etnografyanın da tarih gibi birtakım kaynakları vardır. Etnografyanın kaynakları sözlü geleneklerle bugün kullanılmakta olan eşyadır. Bu gelenekler sözlü dini, sanatsal, ahlaki, iktisadi, hukuki, mantıki ve dilsel kültürdür.

Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua*'nın neşrettiğimiz üç ciltlik dergisinin hemen her sayısına serpiştirdiği Türk Masalları'nın –bir iki tanesi hariç– tamamen Diyarbekir Türklerinden alındığını belirtir.[337] Ona göre her millet için olduğu gibi, Türk milleti için de bu masalların Türk seciyesini bünyesinde barındırdığını vurgular. Masallar, Türk seciyesini biçimlendiren kültürel zenginliği tarihe taşır. Kültürel miras ne denli zenginse tarih de o denli zenginleşir.

Türk felsefesine dair izlerini Ziya Gökalp'in *Küçük Mecmua*'daki yazılarından hareketle ana çizgileriyle takip edebiliriz.

Kürtlerle Türkler, hem fiziki hem ruhi yapıları bakımından birbirinin eşidir. Hiçbir farklılıkları yoktur. Eğer farklılık ille de ırki ise bu, "iki ırk, tek millet" oldukları gerçeğini değiştirmez.

Gökalp, İslam tarihinde Babekiye ve Bâtıniye gibi felsefi-tasavvufi hareketleri, Türklerle Kürtler arasındaki çok yönlü bağın siyasi olarak tahkimine feda ettiği için dinsiz sayar. Esasen sonraki yazılarında bu cereyanlarla benzerlik gösteren Türk düşüncesine ait sima ve görüşleri tebcil etmek suretiyle bu kez de siyasi söylem yerine felsefi ve ilmi görüşü yeğler.

Türklerin Babekiye'ye, Kürtlerin de Selahattin Eyyubi önderliğinde Rafızî Fatımilere karşı mücadelelerinde ortak mezhep ve yazgıda birleştiklerini savunurken Türk kökenli Safevi Kızılbaşlarını eleştirir, Kızılbaşlığı İslam'a sonradan eklenen sapkın bir görüş olarak nitelendirir. Kürtlerle

Türklerin tarihin bu dönemlerinde Sünnilikte birleştiklerini ve bundan böyle de birleşmeleri gerektiği mesajını verirken Sünniliği İslam'a en uygun yorum tarzı olarak görür. Türk düşüncesinin bugüne kadar yaşayan çelişkisini, Gökalp'in daha çok Arap kültürüne yakın Sünniliği, Türk kültürüne yakın olan Safevi Kızılbaşlığına tercih etmesi, Türk düşüncesinin temel tarihsel çelişkisi ve bunalımından kaynaklanmaktadır. Türk kültürüne rağmen Arap kültürünün merkezi dini hermeneutiği olan Sünniliği savunması filozofumuzu Türkçü fikirleriyle çelişkili duruma sokmaktadır. Gökalp dinin siyasete alet edilmemesini çeşitli vesilelerle vurgulamasına rağmen, dini konularda kendisi de felsefi ve ilmi tutumdan çok siyasal tutum geliştirmektedir.

Türklerle Kürtleri birleştirdiği düşünülen ve uğruna Türk kültürünü daha çok temsil eden Alevilik ve Kızılbaşlığın dışlandığı Sünnilik, bugün bu iki ırkın tek millet olmaktan uzaklaşma sürecini durdurmaya bile yetememektedir.

Gökalp, pozitif bilimi belki içerik olarak değil, ama yöntem olarak tüm bilgi alanları ve bilim disiplinleri için genelleştirir. Tüm doğru ve yanlışları, ona göre bu yöntemle belirleriz. Sadece ussal ve deneysel bilimler değil tinsel, beşeri ve manevi bütün bilimler pozitif bilimin yöntemiyle ancak maddi ve manevi ihtiyaçlarımızı karşılar. Filozofumuz Türk toplum bilincine bu yöntemin vazgeçilmezliğini yerleştirmede büyük rol oynamıştır. Bu yöntemin somutlaştığı biricik penceresi sosyolojidir.

Kıta felsefesi ya da eleştiri felsefesi, pozitif bilim anlayış ve yöntemine karşı ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Oysa Gökalp, pozitivist yönteminin etkisi altındaki sosyolojinin dar alanından çıkıp felsefesini bu eleştiri geleneğini izleyerek devam ettirseydi kuşkusuz Türk felsefesi için büyük şans ortaya çıkmış olurdu. Gökalp doğalcı-nesnelci varlık ve bilgi anla-

yışının keskinleştiği pozitivist yöntemi, felsefi ve bilimsel bir süreklilikle savunmaktan çok, pratik siyasi söylem ve amaçlarla sonuçlandırmış görünmektedir: "Çünkü çağdaş devlet, bir halk hükümeti olduğu kadar bir ilim hükümetidir." Bir başka deyişle, "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir."

"Dehaya Doğru" adlı yazısında Ziya Gökalp Türk seçkinler ve aydınları değerlendirir. Alafranga seçkinler eski Enderun'da, alafranga havassa limonlukta yetişen çiçekler gibidir. Bizde seçkin ve orijinal sanat eserleri ve sanatkârlar yoktur. Halkı küçük gören seçkinler vardır. Asıl orijinal sanat, halk içinden doğar. Milli kültürün temeli milli ahlak olunca, sanat da bu milli ahlaka bağlı olarak orijinal olur.

İlim ahlakla birlikte olmalıdır. Hukuk da ahlaka dayanmalıdır. Sanatın dahileri olduğu gibi ahlakın da dahileri vardır.

Yine Gökalp'e göre din, her türlü mefkûrenin üstündedir. İktisat bu sıralamanın en altındadır. İktisat da dahil hepsini belirleyen ve yöneten ilke, dindir.

Gökalp, dini tüm ilke ve idealların belirleyicisi kabul edince bunun doğal sonucu olarak ümmet birliğini millet birliğinden daha güçlü görür.

Diğer yandan, bu iddiasına bir ihtiyat payı koymak için dinin idari değil, ilmi bir velayete dayalı olduğunu ileri sürer. Dine ilmi bir yolla gitmek gerekir, derken dinin siyasete alet edilmesine karşı çıktığını yineler. Bunun için İslam âleminde "medreseler birliği"nin kurulmasını önerir.

Felsefi düşünce hiçbir pratiği ve çıkarı hedeflemez. Sadece kendisi içindir. Yarar değil, haz ve vecd hedeflenir. Felsefe, akıl-kalp ortaklığıyla mükemmele doğru gidiştir. Bunu yapabilene filozof denir. Gökalp bu düşünceleriyle fenomenolojiyi ve varoluşçuluğu çağrıştırır.

İktisada gelince; Avrupa'da iktisadi hayat işbölümü ve uzmanlığa dayanır. Bizde henüz bu ayrım oturmamıştır.

Gökalp, iktisadı en alt sıraya koyar ama hayatın idamesi, hatta kültür, bilim, din gibi üst değerlerin var olması için başta geldiğini söyler. Bununla birlikte Marksizm'in iktisadı haddinden fazla abartarak tarihsel maddeciliğe kadar götürdüğünden yakınır.

Oysa mefkûre tüm değerlerin kaynağıdır. Eski Türklerde mefkûrenin adı Altun Işık'tır. Altun Işık, Türk sufilerindeki dinsel vecdi çağrıştırır.

Fikir, deney gibi maddi olgular dünyasında "bilmek yapmaktır"da anlamını bulurken, mefkûre ise maneviyat dünyasında "yapabilmek bilmektir" formülünde somutlaşır.

Milli kültürü yaratan, milli mefkûrelerdir. Mefkûrenin yeniden alevlenmesi için, tıpkı dindeki sufiyane uzlet ve itikâf gibi, uzlet gerekir. Ancak mefkûreler arasında vatan, devlet, millet, kültür, halk ayrımı yapılmamalıdır. Bu ayrım Türk düşüncesinin hastalıklarından biridir.

Tarih kavramı ve felsefesine gelince, Gökalp'e göre, diğer bilimler gibi tarih bilimi de sosyolojiye dayanır. Tarih bilimi ve tarih felsefesi açısından Türk düşüncesi hedeflenen noktada bulunmamaktadır. Bu tespit, bugün için de geçerliliğini korumaktadır. Emile Durkheim'dan hareketle, tarih bilimini, şey'i yani objektif tarih, milli tarih diye ikiye ayıran filozofumuz, ilkini insanlığın ortak belleği, ikincisini ait olduğu milletin vicdanı olarak nitelemektedir. Bilimsel anlamda objektif tarihe, bir milletin fertlerinin vicdanını eğitmek anlamında da milli tarihe ihtiyaç olduğunu belirtir. Ergenekon, Boğahan, Oğuzhan ve Karahan destanlarını sadece milli tarihin unsurları olarak görmek gerektiğini, bunlara sonradan objektif tarih vasfı yüklemenin iki tip tarihi birbirine karıştırmak demek olacağını bildirerek uyarıda bulunmayı ihmal etmez.[338]

MUHAMMED İKBAL'İN DÜNYA GÖRÜŞÜ

Bildiğimiz gibi, Hint felsefesinin temel kaynakları Veda'lar ve Upanişad'lardır. Aynı şekilde, İslam düşüncesinin ana kaynağı da *Kuran*'da bulunmaktadır. Bu yazılı metinler, çok tabii fazileti sebebiyle, çeşitli yorum imkânlarına açıktırlar. Aynı zamanda ifadeleri çelişiyor gözükmektedir. Sebebi, doğrudan ya da dolaylı yoldan bu metinlerle temellenmiş Hint ve İslam felsefelerinde bulunan pek çok düşünce ekolü ile karşı karşıya kalmamızdır.

Dr. İkbal'de (1877-1938), *Kuran*'ın temelde yanlış yorumlandığı kanaati uyanmıştı. O bir kısım sufi zümrenin, Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan ışık kavramının *Kuran*'ın mecazını yanlış yorumladıklarını düşünmektedir. Onlar Allah'ın birliğini bir kişi ya da fert olarak görememişlerdir. Düşünce mantıkları, onları ışık gibi kapsayıcı kozmik bir element olarak Tanrı kavramını panteistik bir tarzda yorumlamaya sevk etmiştir. İkbal *Kuran*'ın bazı ayetlerinin Tanrı'yı "nur" olarak tanımlamakta olduğu gerçeğini araştırıp tespit etti, fakat bu ayetler tam bir bağlantı içinde okunmamaktadır. Söz konusu ayetlerin tam metni, aşağıdaki şekilde gelmektedir.

"Tanrı göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir. Gam ise sanki ince parlayan bir yıldızdır." (Nur 24/35)

İkbal yukarıdaki ayetleri yorumlarken ay elin açılış düzeninin, ferdi bir Tanrı kavramından kaçmaya gayret sarf eder göründüğünü doğrulamaktadır. Fakat daha ileriye gittiğimizde külli, şekilsiz kozmik bir unsur olarak Tanrı kavramının, kordaki o nurun merkezileşmesi ve çok iyi tanımlanmış bir yıldıza benzetilen bir cam içine saklanması suretiyle yaldızın ferdileştirilmesi yoluyla reddedildiğini görürüz.[339]

İkbal'in kanaatine göre, dünya literatüründe vahyedilmiş kitaplarda "ışık" olarak geçen Tanrı kavramı, Tanrı'nın her

yerde bulunurluğunu değil, mutlaklığını öne sürmek anlamına gelir. Tanrı'nın mutlaklığını tanımlamada "nur", en yakın yaklaşım olmaktadır. Zira ışığın hızı aşılamaz ve O, kendi hareket sistemleri ne olursa olsun, bütün gözlemciler için aynıdır.[340] İkbal, Tanrı'nın mutlaklığını tanımlamada kullanılmakta olmasından dolayı, "nur" mecazını reddeder. Çünkü bu kullanım tarzı, şahsi bir Tanrı imkânını ortadan kaldırmakta ve böylece panteistik bir yoruma sevk etmektedir.

Burada şuna işaret edilebilir: İkbal, panteizme bu denli karşı değildir. Ona göre panteizm sadece yarım bir gerçektir. İçkinlik ve aşkınlık, birbirini bütünler: Bunlar nihai Realite'yi anlamada birbiriyle çelişik kategoriler değildir. İkbal, yaratıcı sonsuz (ultimate) benlik enerjisinin, eylem ve düşüncenin özdeş olduğuna kanidir. Bu sebeple yaratış projesi en iyi biçimde, kendi kendine zuhur ya da vahiy (revelation) terimleriyle ifade edilir. Üstelik evren, Tanrı'nın "karşısında bulunan diğer bir şey" değildir.

İslam'daki ilk iki düşünce ekolü olan Mutezile ve Eş'ariye mezheplerinde Tanrı'nın ilim (wisdom), kudret ve adaleti, büyük bir ihtilaf sebebi olmuştur. İkbal bu problemi kolayca çözer. O, sınırlılığın yokluğu anlamındaki ilahi kudretin, eğer lafzi olarak alınırsa, sadece "anlayışsız ve keyfi davranan sınırsız bir güç" anlamına gelen soyut bir terim olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla O, sınırlamaların yaratılışla ya da diğer şeylerle ilgili olsun veya olmasın, bütün aktivite için lüzumlu olduğu düşüncesine ulaşır. İkbal'e göre, bunun sebebi, *Kuran*'ın ilahi kudreti, içtenlikle ilahi bilgi ile alakalı olarak kabul etmesidir. Şüphesiz Tanrı mutlak kudret sahibidir. Yalnız O, ilminin fazlı sebebiyle, keyfince değil, ama tekrar vuku bulan ve düzenli bir tarzda davranır. Bilinçlilik, mutlak Realite'nin temel esasını kuran bir şey olarak kabul edilmektedir.

Düşünce ya da bilinçlilik harici ve arızi bir şey değil, kendi malzemesinin oluşumunu teşkil eden bir kuvvettir.[341] İkbal, daha da ileri giderek "Bu, şeylerin mutlak zeminidir ve onların varlıklarının temelini kurar. Bir şeyin çok içsel benliğini kurmak suretiyle, o şeydeki kendi kendinizi realize etme gücü için bir dürtü meydana getirmiştir.

Mutlak Realite, evrenin pek çok biçimlerinde kendini izhar ediyor. Bu biçimler, maddenin ilişkilerinde çeşitlenen uzay-zaman ilintisi içinde bizzat ruhtur (spirit) ve "uzay ve zaman, düşüncenin mutlak Ego'nun yaratıcı aktivitesini rahatsız eden yorumlardır," der.[342]

Zaman ve uzay, dünyadaki etkin fiilin temeli olarak sonsuz Realite'nin yalnızca aklileştirilmesidir. İkbal, Tanrı'nın sonsuzluğunun uzamsal ve arızi olmadığını söyler. Tanrı'nın sonsuzluğunun gerçek manası, yaratıcı-aktivitesinin sınırsız içsel imkânlarıdır.[343] O daha da ileri giderek fiziksel evrenin, bu yaratıcılığın sadece kısmi bir ifadesi olduğunu da söyler. Zaman hem de dördüncü boyut olarak telakki edilemez. Çünkü bu geleceğin, geçmişin kesin sabitliği kadar, halihazırda verildiğine işaret edecektir. Bu ne Tanrı hürriyetini ne de insan hürriyetini göz ardı edecektir. Dolayısıyla zaman sadece özgür bir yaratıcı harekettir. Üstelik sonsuz Realite'den doğan hareketin ortaya çıkışı, verilen bir ana dek uzanan tarihi bir zaman dilimi değildir. Hareketin bu zuhuru tek bölünemez ebedi olan "şimdi"dir.[344]

Seri halinde değil, sadece sürekli bir zaman Tanrı'ya uygun düşer. Zira O'nun zamanı, bölünebilirliği, ardıllığı ve değişmeyi kabul etmez. O ebediliğin üstündedir; ne başlangıcı ne de sonu vardır.[345] Burada İkbal, zamanı bireysel "şimdilerin" bir başarısı olarak gören Eşari düşünürlerini tenkit etmektedir. Çünkü kanaatine göre, zamanın her iki bireysel "şimdiler"i arasında daimi surette bir zaman aralığı ve boş-

luğu bulunacaktır ve böylece zamanın devamlılığı kesintiye uğramayacaktır.[346] *Kuran*'da biz "Allah her şeyi yarattı ve her birini kaderine bağladı" ayetiyle karşılaşıyoruz. İkbal, *Kuran*'daki bu ayeti yorumlarken zamanın kaderle özdeşliğini açıklığa kavuşturmaktadır. Bir şeyin kaderinin, temel bir vazifeye benzer bir şey olmadan işleyen katı bir takdir olmadığını söyler. Kader dıştan ve zorla empoze edilen bir şey değildir. Kaderin hakiki manası, kendilerini gelecekte özgürce gerçekleştirecek olan şeyin gerçekleşebilir içsel imkânlarıdır.[347]

İlerde, zaman ile sonsuz Realite'nin özdeşliğini göreceğiz. İkbal'e göre zaman, Realite'nin hayatında esaslı bir unsurdur. Eğer süreklilik (duration) olarak değişme Tanrı'ya uygun düşmezse, Tanrı hareketsiz ve pasif, "durgun bir tarafsızlık", "mutlak bir hiçlik olur". Bu hususu daha da açıklığa kavuşturmak için İkbal, "Biz zamansız bir devinimi idrak edemeyiz ve zaman, fiziki bir hayat yoluyla tecrübe edilir" demektedir. Dolayısıyla "kendilik" (self), devinimden daha köklüdür. Hiçbir fizik hayat, zaman ve hareket yoktur. İkbal bunun sebebini *Kuran*'ın, Tanrı'nın en büyük işareti olarak gündüz ile gecenin birbiri peşi sıra gelmesini göz önüne almış olmasına bağlar.

Varlık sonsuzluğu ve tarif olunamazlığı içinde Realite, kendisini realize etmek ve ölçmek için görülen bir oluşum içinde ifade etmek suretiyle, uzay ve zaman elbiselerini giymeyi tercih etmiştir. Nitekim İkbal buna, Tanrı'nın kendi sonsuz gücünün (wealth) yaratıcı imkânları belirlemediği yorumunu yapar.[348] Ancak Tanrı, zaman ve uzayın bu sonlu modlarının ötesindedir. Eğer sadece daha yüksek bir bilinçlilik, "takdirkâr benlik" vs. içinde mümkün olan sezgimizi tecrübe edersek bu gerçeğin realizasyonu yalnızca bize ait olur. İkbal, "Bir yanda bu yüzden, ego silsilesel değişiklik

olmayan ebedilik içinde yaşarken, diğer yanda ardıl zaman içinde yaşamaktadır," der.[349]

Bazı panteistler ve mistikler, nihai Realite'nin işlerliği sebebiyle insan hususiyetini veya sonlu merkezi, göz boyayan ve hakikat dışı bir şey olarak kabul etmektedirler. Sonuçta kendi kendini olumsuzlama ve tabiatüstü Benlik'te kaybolma idealine sarılmışlardır. İkbal'in felsefesi böyle felsefelere karşı bir isyandır. Böyle felsefeler, zühd (dünyadan vazgeçme), yoksulluk, hantallık, pasiflik ve kaderciliği intaç etmektedir. İkbal bunu görmekten dolayı acı duyar ve kendi felsefi geleneğindeki bu yanlış yorumlamayı kaldırmak için bir mücadele başlatır. Budistlik, Yeni-Platonculuk ve İran tesirleri, kendini inkâr felsefesini aşırı derecede abartmışlardır. İkbal'in bu problem hakkında neler hissettiğini görebiliriz. Şöyle yazar, "İnsanın ahlaki ve dini ideali kendini inkâr değil, aksine kendini ispat ve tenkiddir. Ve o bu ideali, gittikçe daha fazla ferdileşerek ve daha çok tekleşerek elde eder. Hz. Peygamber (s.a.v.) demiştir ki: "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın" yani "Allah'ın sıfatlarını kendinde meydana getir". Böylece insan en eşsiz ferdiyete Tanrı'ya gittikçe daha çok benzemek suretiyle eşsizleşir.[350]

İkbal'in yaklaşımının can alıcı tarafı, insan ferdiyetinin realitesini tenkit etmesidir. O, benliğimizi aydınlık bir nokta ya da varlık merkezimiz olarak telakki eder. Bu, temel yapımızın altındaki hayat kıvılcımıdır.[351] Armughan-e Hijaz'da bir ifadesinde der ki: "İnsan benliğinin varlığı Tanrı varlığına uygun düşmektedir. Eğer hiçbir ırmak (yani Tanrı) yoksa bu parlayan sedefin (benlik) nerede bulunduğunu bilemem."[352]

İkbal'in tekâmül teorisi üzerindeki görüşünü tartışarak bu bölümün sonuna geliyoruz. O nihai Realite'nin kendi kendine zuhur sürecinin tabiatta evrimsel olduğu fikrine katılır. Evrim, yalnız fiziko-kimyasal güçlerin bir sonucu değildir.

Hakikatte İkbal'in evrim kavramı, manevi evrimin (spiritual) anlatımıdır. Bilinçlilik, yalnızca, maddenin ikincil bir olayı olarak görülemez. İkincisi, bu kavram, önceki karışık ifadenin gerçeğini önceden tasarlar. Üçüncüsü, sadece var olma çabasını ya da evrimin arkasındaki biricik motive edici gücü olarak çevreye adapte olma mücadelesini kabule hazır değildir. Varlığın daha büyük zevkini elde etme dürtüsü, hatta daha büyük güç ve bilgiye gittikçe yükselen bilinçliliğe ulaşmak etkisi, evrimin gerisindeki temel itici güçtür. Dördüncüsü, evrimsel süreç, belirli bir merhalede, örneğin insanda duramaz. Dolayısıyla şu anki insan sadece geçişli (değişken) bir varlıktır, evrimin sonuncu ürünü değildir. İnsan, hem zihnen hem bedenen şimdiki sınırlılıkları ve kapasitesizliklerini aşmak zorundadır ve o, muhtemel yeryüzüne gök krallığını kuracak olağanüstü insan olarak tayin edilmiştir.

İkbal, hayatın mekanist bir tarzda açıklanmasına karşıdır. O, hayatın, kendi kendini sürdürme ve kendi kendini yeniden üretme olduğunu, halbuki bir makinenin böyle olmadığını söylemektedir. Mekanik evrimin makul olmadığını göstermek için bir başka tartışma açar. Tüm evren, hayatın akış halindeki yaratıcı formları ile aralıksız beliren bilinçliliğin bir ifadesidir. Bu yaratıcı aktivite, bir seçme hürriyeti sorunudur ve mekanik eylem daima tekerrür ettiği için tekerrüre karşıdır.

İkbal, *Kuran*'ın ilk ve son, zahir (visible) ve bâtın (invisible) şeklinde Tanrı'yı tanımlamasının, söz konusu noktayı desteklediğini söylemektedir. Diğer bir yerde İkbal, daha spesifik olarak, maddenin, uzay-zaman ilişkisindeki ruh (spirit) olduğunu söyler.[353] İlişkileri ve birbirine olan tesirleri belli düzeyde karşılıklı işbirliğine ulaştığı için İkbal maddeyi, daha yüksek bir ego düzenini ortaya çıkaran düşük düzeyli egolar kolonisi olarak tanımlamaktadır.[354]

İkbal'e göre, *Kuran*'da insanın düşme hikâyesi, insanın yeryüzüne ilk çıkışını açıklamak için değildir. O, hikâyenin, şerrin varlığını ve bu dünyadaki ıstırabı açıklamak için serdedildiğini düşünür. *Kuran*'ın şu ifadesini kaydeder: "Sizi topraktan yarattık" manası şudur: İnsan bu yeryüzüne yabancı değildir. Hikâyenin ikinci izahı, insanın ilkel ve içgüdüsel durumdan, şüphe ve itaatsizliğe muktedir özgür bir şahsiyete malik duruma yükselen konumunu tasvir etmekten ibarettir. Yasak ağacın meyvesinden tadan Âdem'in hikâyesinin bir başka açıklaması, İkbal'e göre insanın, yalnızca üreme yoluyla mümkün olan ebedilik isteğini temsil etmektir.[355]

İkbal, *Yeniden Yapılanma* adlı kitabında Cahız (ö. 255 H.), İbn Miskeveyh (ö. 421 H.) ve Celaleddin Rumi'nin (ö. 672 H.) evrim hakkındaki görüşlerine yer verir. Cahız, hayvani hayattaki değişikliklerin göçe ve çevresel faktörlere uygun bir şekilde nasıl meydana geldiğini göstermektedir. İkbal İbn Miskeveyh'in evrim teorisinin insan kökeni denilen modern evrim teorisine tamamen benzediğini kabul etmektedir. O, hurma ağacını bitkilerle havyanlar arasında birleştirici bir bağ sayar. Benzer bir şekilde, atı hayvanlar ve şahini de kuşlar arasında evrimin en yüksek yaratığı telakki eder ve sonunda maymunun insanla hayvan arasında bir geçiş halkası olduğu kanaatine varır. Celaleddin Rumi de Darwin'inkine çok benzeyen biyolojik bir evrime inanır. Teorisinin temellerine dayanarak Rumi, insanın ölümsüzlüğünü, biyolojik bir evrim sorunu olarak ele alır. İnsanın hayat seyri ölümle sona ermez. Dahası bugünün insanı ve onun zihni donanımı, evrimin son sözü değildir. Fakat mekanik evrim, kötümserlikte son bulur.

Bununla birlikte, Rumi'nin evrim kavramı, bizi iyimser bir uyarıyla techiz eder ve insan yaşama sevincinin ateşini tutuşturur. Rumi'nin evrim teorisinin önemli bir özelliği, bu

evrim süreci üzerinde, kılavuz güç ve belli başlı faal prensibin baştan başa Tanrı olmasıdır. Her merhalede ilahi prensip işe karışmakta ve daha aşağı mertebe daha yüksek olanının bedelini verip geri almaktadır. Bu sebeple o, "Yeniden, bildiğin gibi, ey büyük yaratıcı, insanı hayvan statüsünden insan durumuna ilet," der.[356] Açıktır ki İkbal'e göre Tanrı, evrim sürecinde önde gelen bir prensiptir; bu süreç kör bir mekanik seyir değildir.

Böylece biz, İkbal'in dünya görüşü başlığını seçtik. Düşüncesini analiz ettiğimizde, İslam gerçeğini kabullendiğini ve İslam öğretilerinin modern bilimlerin bulgularıyla benzerlikler arz ettiğini göstermeye hevesli olduğunu görüyoruz. Müslümanlar daima dünyayı deneysel ve pozitivist açıdan görmüşlerdir. *Kuran*, gözlem yapma ve istidlalci düşünce üzerinde ısrarla durur. Bu, Müslümanları bilimlerin öncüsü durumuna getirmiştir. İkbal, bütün bunlardan büyülenmiş ve İslam felsefesinin çeşitli metafiziksel kavramlarının izahında fiziki ve biyolojik birtakım kavramlara başvurmuştur. İşte bu, daha önceki sayfalarda ısrarla üzerinde durmakta olduğumuz hususdur.

İkbal'in "İslam'da Yenilenme" Görüşü

Din karşısında değişme sorunu, hayati bir önem taşır. Bu soru, aşağı yukarı en son din olup yazılı metinde hazır bir halde bulunması ve evrensel bir din olduğunu öne sürmesi gerçeği açısından özellikle İslam'la alakalıdır. Sadece bu değil, Peygamber Muhammed'den sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceği şeklindeki inanç, İslam'a göre çok esaslı bir inançtır. İslam hukukunun iki ana kaynağı *Kuran* ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. Bu iki kaynak, uhrevi olsun, dünyevi olsun, insan hayatının bütün meselelerinde çok belirgin bir kılavuzluk yapmaktadır. Ayrıca İslam hukukunun, eşit

bir şekilde geçerli sayılan iki kaynağı daha vardır. Bunlar İcma ve kıyas olup, zikredildikleri sıra ile İslam bilginlerinin fikir birliği etmesi ve analoji yapması manasına gelmektedir.

Gelecek bütün nesillere bir rehber olmak zorunda bulunan İslam'ın muayyen bir değişim, yasa ve prensibe sahip olmak durumunda olması çok tabii bir hayati önem taşır. Muhammed İkbal'in "İslam'ın Yapısındaki Hareket Prensibi" (The Principle of Movement in the Structure of Islam) başlıklı makalesinin bulunduğu *Reconstruction* adlı kitabında İslam'da böylesi bir değişiklik prensibi bol bol tasvir edilmektedir. *Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinin başlığının da ifade ettiği gibi İkbal'in yazılarında amaç edindiği açıklama gelişen modern bilimler ışığında *Kuran* öğretilerinin yeniden yorumlanabileceğini ve İslam hukukunun, hâlâ oluş halinde ve bitmemiş bir ürün olduğunu evren, gelişen ve değişen yeni ihtiyaçları karşısında değişiklik imkân ve ihtimalini tamamen kabul ettiğini göstermektir.

Böyle gelişen bir evrenle baş edebilmek için İslam'ın belli bir değişiklik prensibine sahip olduğunu göstermek yolunda büyük ıstıraplar çeker. Bu değişme prensibi, kanuni bir problem üzerinde bağımsız bir yargı oluşturmak maksadı ile çabalamak manasına gelen ictihattır. Kendisine mesned olarak, *Kuran*'da geçen şu ayeti nakleder:

"Uğrumuzda mücadele edenlere yolumuzu göstereceğiz." O, Hz. Peygamber'in bir hadisini de naklederek bu değişme prensibini daha da takviye eder: "Muaz b. Cebel Yemen valisi olarak atandığı zaman Hz. Peygamber'in ona, karşısına gelen meseleleri, nasıl karara bağlayacağını sorduğu rivayet edilmektedir. Muaz, "Meseleleri Allah'ın kitabına göre halledeceğim," dedi. Hz. Peygamber, "Peki, Allah'ın kitabında sana ışık tutacak bir şey yoksa?" diye sordu. Muaz, "O zaman, Allah'ın peygamberinin yaptığına bakarım," dedi.

Peygamber buna karşılık, "Ya Peygamber'in teamülünde bir şey bulamazsan?" deyince Muaz da, "O halde kendi ictihadıma göre karar vermeye çalışırım," cevabını verdi. Burada Hz. Peygamber'in Muaz'a iltifat ettiği ve düşüncelerini onayladığını söyler.

İslam'ın yapısında bulunan geçerli bir değişme prensibi olarak tanınan ictihadın, uslamlanması ve bilginlerin konsensüsü, yukarıdaki hadisin ve hem de İslam hukukunun iki kaynağının temellerine dayanmaktadır. Şimdi İkbal, komple yasama otoritesi anlamında bu prensibin Müslümanlar tarafından yalnız kuramsal bir imkân olarak kabul edildiği, fakat tam ictihad fikri tek bir fertte gerçekleşmesi mümkün olmayan şartlarla bağımlı olduğu için pratikte bunun, İslam fıkıh ekollerinin kuruluşundan beri devamlı inkâr edildiğini bize göstermektedir. Bu durum hakkında İkbal'in nasıl acı çektiği, şu ifadelerinde açıkça görülmektedir: "Böyle bir tavır, esas olarak dinamik hayatın dinamik bir görüşünü somutlaştıran *Kuran* tarafından sağlanmış olan çalışma zeminine oturmuş bir hukuk sistemi içinde çok tuhaf görülmektedir."[357]

İkbal, Hint Müslümanlarının şiddetli taassublarının tamamıyla farkındadır ve fiilen böyle bir vaziyetin matemini tutmaktadır. Bir yerde o şöyle yazar: "Hint yargıçları, sadece standart işler diye adlandırılan şeye yapışabilirler. Sonuç, insanlar hareket ederken hukukun durağan kalmasıdır."[358] Bir başka yerde der ki: "Bu memleketin muhafazakâr (conservative) Müslüman halkı, fıkhı eleştirici bir surette tartışmaya henüz hazır değildir. Bu yapıldığı takdirde pek çok kimseyi darıltabilir ve mezhep ayrılıklarını doğurabilir.

İkbal, çevremizin devamlı ıslaha ihtiyacı bulunduğunu ve geçmişe duyulan yanlış bir hürmetin İslam'ın içsel itici kuvvetine zıt olduğunu düşünmektedir. O zaman dogmatik uykusundan silkinerek bu eğiliminden zamanla vazgeçen ve

kendi bilinçliliğini elde eden tek İslam ülkesi Türkiye'yi takdir eder. "Türkiye tek başına entelektüel hürriyet hakkının var olduğunu ifade etmiş ve ideal'den reel'e entelektüel ve ahlaki canlılığı icap ettiren bir geçişle ulaşmıştır. Devingen, gelişen müşkilatların ve genişleyen hayatın ona göre, yeni görüş açıları teklif eden ve şimdiye kadar spiritüel gelişme neşesi tecrübe etmemiş bir halkın, sadece akademik ilgileri olan prensiplerin taze yorumlarını gerektiren yeni pozisyonlar ortaya çıkarması kesindir.[359]

Biz şimdi bizzat İkbal'in onayladığı birkaç Türk ictihadını örneklendirebiliriz. Sünni hukuka göre bir imam ve halifenin atanması, kesinlikle zaruridir. Şimdi Türkiye'nin ictihadı, bu halife sadece tek bir kişiye değil, aynı zamanda, kişilerin birliği ya da seçilmiş bir topluluğa dayalıdır, şeklindedir. Buna göre, hükümetin cumhuriyet biçimi, sadece baştan başa İslam'ın ruhaniyetinden ibaret kalmaz, aynı zamanda, İslam dünyasında özgürlüğü kuran yeni güçler açısından gerekli bir müessese olur."[360]

İkincisi, Türkiye Türkçeyi şimdiye kadar İslam'ın pratik ve teorik dili halinde kullanmıştır. İkbal dinin insan ruhunu etkileyebildiğine tamamen kanidir. "Keşke onun ruhanileşen fikirleri anadiline giydirilse"[361] Türkiye'nin bu Arapça memnuniyetsizliği, Hindistan'daki pek çok kimsece tekrar mahkûm edilecektir.

Benzer şekilde, Türkiye'de erkekle kadın arasındaki eşitlik, boşanma, ayrılma ve mirasla ilgili bütün hususlarda talep edilmektedir. İkbal, bu görüşü bir dereceye kadar destekler ve görüşünü teyit ettirmek için *Kuran*'dan şu ayeti dile getirir: "Kadınların erkekler üzerinde hakkı olduğu gibi, erkeklerin de kadınlar üzerinde hakları vardır." İkbal'e göre İslam hukuku, tabiatta özümseyici olmuştur ve tamamen evrime de müsaittir. İkbal şimdiye dek İslam hukuku ile ala-

kalı hiçbir katiyetin bulunmadığına kuvvetle inanır. Şu anda, Müslüman aydınlardan kesin hüküm bekleyen Müslüman halkın önünde pek çok can sıkıcı problem vardır.

İkbal, söylenen ve yapılan her şeyde, dağılıp ayrılmanın bir gücü olarak davranma temayülüne sahip liberalizmin gizli tehlikelerinin tamamen farkındadır. Üstelik kültürel kimliğin bekasının hassas bir noktası geçmişin muhafazasına bağlıdır. Gerçekte bu, Hindistan Müslümanlarının modernleşmesi ve değişmesinde yatan kimliğin kaybedileceği korkusudur. Tabii ki bununla beraber Müslüman ülkelerin böyle bir korkuya kapılmalarına gerek yoktur. Onlar, her zaman gelişen bir kâinatın yeni ihtiyaçlarını karşılamak üzere İslam hukukunu yeniden kurmak ve yeniden yorumlamak için devamlı bir icma kurumuna sahip olmalıdırlar.

İkbal'in Felsefesinde Istırap Problemi

Istırap problemi, insan düşüncesi tarihinde aynı zamanda şer (kötülük) problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan Tanrı, ruh ve kâinat hakkında düşünmeye başladığı andan beri bu problem, benzer şekilde hem filozofun hem de din adamının zihnini tahrik etmektedir. Bazı düşünürler, evrendeki kötülüğün pozitif varlığının gerçekliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Diğerleri de, onu basit ve üstünkörü bir şey olarak değerlendirme temayülü göstermekte; ilahi bir'i bütün evrende var olanların keyifli bir nabız atışı olarak düşünmektedir. Bazıları da hâlâ bu dünyanın ve içindekilerin gerçek olmayan hayali şeyler olduğunu kabul etmektedir. Benzer şekilde, teklif edilen çözümler de çeşitlidir. Bazı düşünürler, şer güçlerle mücadele etme taraftarıdır. Bunlar, uzun bir uğraştan sonra insanın bu güçleri yenebilecek kapasiteye sahip olduğuna inanırlar. Bu düşünürler, iyimserler ya da pragmatistler diye adlandırılabilir. Diğeri de, Allah, insan

ve evren hakkındaki doğru bir bilginin bu problemi otomatik olarak çözeceğini düşünürler. Bunlara "iyimser" denir. Ötekiler ise problemin çözümünü, arzuların kesilmesi ve dünyadan kaçmada bulurlar. Bunlara da "kötümser" denir.

Bütün büyük dünya dinleri, bu kötülük probleminin çözümü ile ilgili kendilerine has karakteristik metotlara sahiptir. Bu bölümde biz İslami bakış açısını, özellikle Muhammed İkbal'le temsil edilen bakış açısını göstermek istiyoruz.

Her şeyden önce "ıstırap" kelimesinin kendi içinde taşıdığı manaya göz atalım.

a) Fırtınalar, depremler, seller, kıtlıklar, kuraklıklar ve ölümler gibi fiziki ıstırap (kötülük).

b) Zihni bir acı, pişmanlık sancısı, duyumun iflası gibi insanın bizzat kendi tavırlarından doğan ıstırap, çekişme, ihtilaf ve savaşların doğurduğu acı.

Hemen, problemin insana karşı bizzat nasıl vaziyet aldığını görmek zorundayız. Felsefi bir yaratılışa sahip olan dindar adam ya da zihni olarak dini bir temayülü bulunan bir filozof, tabiatıyla, dünyada kötülük görüntüsüne karşı çıkmak suretiyle Allah'ın kemal ve iyiliğini bulur. O sorar: "Kötülük (şer) Allah'a yabancı ve O'nun dışında bir şey midir? Eğer böyleyse, her şeye gücü yeten, Kadir-i Mutlak olan Allah, kendi özüne tamamen karşı olan kötülüğün kökünü niçin kazımıyor ve böylece insanı birçok açıdan kurtarmıyor? Veya başka bir deyişle, kötülüğün bizzat yaratıcısı O mudur? Eğer böyleyse, Allah'ın onu yaratmadaki gayesi ne olabilir?

Şimdi meseleyi İslam nokta-i nazarından ele alalım: İslam'a göre, dünya ve onun içerdiği her şey gerçektir (reel) ve pozitif varlığa sahiptir. Ve bu suretle kötülük, bu dünyadaki acının görüntüsü ile ilgili bir durum olmaktadır. İkbal, ahlak ve fizik gerçeğini, göze çarpacak surette mizaca hâkim olan şeytanda bulur ve onun hakkında çok pozitif şeyler görür.

Şimdi bu aşamada iki nokta ehemmiyet arz etmektedir: Birincisi, *Kuran*'a göre dünya, esasen günahkâr insanlığın hapsedildiği lanetli bir yer değildir. Tersine, *Kuran* yeryüzünü insanın "yerleşim yeri" ve Allah'a karşı müteşekkir olmasının bir karşılığı kendisine yarar sağlayan bir kaynak olarak telakki eder. Nitekim *Kuran* şöyle der:

"Sizi yeryüzünde yerleştirdik ve orada size geçimlikler yarattık. Öyleyken pek az şükredebiliyorsunuz." (*Kuran* 7/9)

İkincisi, dünyada gördüğümüz her bir kötülük ve ıstırap, Âdem'in geçmiş, şimdi ve gelecekte bütün insan nesillerine sirayet edebilen orijinal günahının sonucu değildir. *Kuran* bu noktada çok açıktır. O, her insanın yalnızca kendisinin işlemiş olduğu şeyden dolayı sorumlu tutulacağını ve hiç kimsenin, başkalarının günahını paylaşmayacağını tekrar tekrar vurgular.

İnsan gerçek dünyadadır ve orada, yaşadığı dünyada fiilen acı çekerek var olur. Şimdi problem, ıstırabın bu varlığının nasıl izah edileceğidir. Burada, *Kuran*'da olduğu kadar Eski Ahit'te de geçen "insanın düşme hikâyesi"ne İkbal'in yüklediği yoruma işaret etmek ilgi çekici olacaktır. Çünkü O, bu menkıbenin, ıstırap problemini anlamada bazı ipuçları vereceğini düşünmektedir. İkbal, Âdem'in *Kuran*'da bahsedilen cennetten kovulması (düşmesi) hikâyesinin, insanın yeryüzünde ilk ortaya çıkışını ve görünüşünü tasvir etmek için kullanılmamış olduğu kanaatini muhafaza etmiştir. Ona göre amaç, daha ziyade insanın içgüdüsel şehvetin ilkel vaziyetinden, serbest benliğin bilinçli sahipliğinin şüphe ve itaatsizliğe elverişli hale yükselişini göstermektedir.[362]

Böylece Âdem'in Allah'a karşı ilk itaatsizliği, iyi ya da kötüyü seçme özgürlüğüne sahip olmasının bilinçli realizasyonuna işaret etmektedir. *Kuran*'a göre, özgür şahsiyet

Allah'ın insana olan güvenidir. Şimdi, bu güveni doğru veya yanlış şekilde kullanmak insana kalmıştır. *Kuran* bu pozisyonu iyi veya kötüyü göz önüne alarak açıklığa kavuşturur. Der ki:

"Bir imtihan olarak sizi iyi ve kötü ile deneriz."[363]

Ayrıca söz konusu menkıbe ile ilgili olarak İkbal "Âdem" kelimesinin özel, somut bir ferdi değil bütün insan ırkını tasvir etmek için kullanılmış olduğuna dikkat çeker. Onun görüşü, bu menkıbelerin, ilkel insanın ölüm ve hastalığın bol olduğu ve kendi hayatını sürdürme gayretini bütün yönleriyle tıkadığı uyumsuz bir çevrede onun bu kötü durumundan duyduğu tükenmez acıyı kendisine izah etme arzusunu baş göstermesi manasına geldiği büyük ihtimal dahilindedir" olduğu şeklindedir.[364]

İkbal'e göre *Kuran*, Âdem'in düşme olayını ikiye ayırır.

Birinci olay basit bir şekilde "Ağaç"la, diğeri "Ağaç'ın ebediliği" ve hata yapmayan hükümranlıkla ilgilidir. İlk vakıa, *Kuran*'ın yedinci, ikincisi de yirminci suresinde anılmaktadır. İkbal, ilk olayı yorumlarken *Gizli Doktrin* kitabının yazarı H. P. Blavatski'nin kanıtını not ederek diyor ki:

"Eski zamanlarda ağaç, gizli bilginin esrarlı bir sembolüydü. Âdem'e bu ağacın meyvesini tatmak açıkça yasaklanmıştı. Çünkü onun bir 'ben' olarak sınırlılığı, duygu donanımı ve entelektüel fakülteleri, tümüyle değişik bir bilgi çeşidine, sabırlı gözlem zahmetini gerektiren ve yalnızca yavaş bir birikimi kabul eden bilgi tipine ayarlanmıştı."

Şeytan'ın telkini üzerine Âdem meyveyi tatmakla bilginin kısa bir inkıtaa uğradığını itiraf etti. Bu sebeple İkbal bu temayülü düzeltmenin biricik yolunun insanın bir çevreye ama ıstıraplı, onun entelektüel fakültelerinin gelişmesine daha iyi uyan bir çevre içine yerleştirilmesi olduğunu düşünüyor. Sonuç olarak Âdem, hata ve tecrübe metodu ile zen-

ginleştirilen bilgisinin imkânlarını çoğaltmakla insanoğlunun yayılma ve daimi gelişme zevkini elde edebilsin diye ıstıraplı fizik çevreye gönderilmiştir.

İkbal'e göre ikinci vakıanın amacı, insanın cinsel üreme yoluyla ölümsüzlüğe ulaşma arzusunu tasvir etmektir. Hayat sanki ölüme "Eğer yaşayan şeylerden bir nesli silip süpürürsen ben de bir diğerini üreteceğim," diyor. Bununla birlikte, pek çok özelliğin ortaya çıkışı ile orada korkunç bir mücadele baş gösterir. Bu sebeple İkbal, çatışan kişiliklerin karşılık mücadelesinin, hayatın dünyevi (geçici) yolunu hem aydınlatan hem karartan dünya acısı olduğu şeklindeki görüşe kanidir. Ona göre ıstıraplar ve öteki kötülükler sınırlı belliğimizin lüzumlu refakatçisidirler. İkbal, *Kuran*'ın hastalıklar ve acıları içine alan gerçek insanlığı dikkate aldığını söyler.

Dünyada ıstırabın pozitif varlık olduğu hususu şimdi aydınlanmış oldu. Varlığının sebebine gelince, İkbal, "İnsan tekâmülünün şimdiki aşamasında biz, ıstırabın varlık gayesini tam olarak anlayamıyoruz," diyor. Ancak ıstırap gücünün yönlendirilmesini, kendi benliği muhtemel bir zevale karşı pekişip güçlensin diye insana bir disiplin kazandırması dışında hiçbir manasının olamayacağını düşünür. İkbal'in kararı şudur:

"Biz, tahribat yapan büyük kozmik güçlerin tam anlamını idrak edemeyiz. Ve aynı zamanda, hayata tahammül edemez ve onu uzatamayız. İnsan davranışlarının ıslah edilmesinin mümkün olduğuna ve onun tabiatüstü güçleri kontrol edebildiğine inanan *Kuran* öğretisi ne bir optimizm (iyimserlik) ne de pesimizmdir (kötümserlik); aksine, gelişen bir kâinatı tanıyan ve insanı sonuçta kötülüğe karşı zafer ümidiyle ihya edilen meliorismidir.[365]

Yukarıdaki fikir, İkbal'in şairliğinde geniş ifadesini bulur. O şiirlerinde hayatı, devamlı hareketlilik, sürekli yanan,

aralıksız macera ve kavuşmayı arzulayan bir yolculuk isteği olarak tasvir eder. Ona göre, şeytan dünyadaki ıstırapların varlığını temsil eder. Şeytan hareketliliği temsil eder ve böylece hayatın bereketliliğini artırır. İkbal, hayat acı ve zorlukların engeline takıldığı zaman, devam etmek için çırpınır ve bu sebeple güçlü ve kuvvetli olur görüşündedir. Dolayısıyla şiirinde, dünyaya soktuğu kötülük ve ıstıraplardan ötürü şeytanı kınamaz. Çünkü yokluğunda hayat yoluna engeller koyan zıt güçler olmayacaktır. İkbal, bütün zorlukları, tehlikeleri, ıstırap ve kederleri hoş karşılar. Bu sebeple onun "Tashiru't-Fıtarat" şiirinde şeytan Âdem'e şu öğüdü verir.

"Sen birliği sağladıktan sonra sevginin öleceğini henüz bilmiyorsun."

Ebedi hayat nedir?

"O, aralıksız yanan ateştir."[366]

Bir başka yerde İkbal, "Eğer yaşamak istiyorsan tehlikeler içinde yaşa," demektedir.[367]

İkbal, cennette yapacak herhangi bir iş olmadığından dolayı, Âdem'in hayatının çok monoton olduğunu düşünür. Aktif hayatın sembolü olan şeytan onu, yeryüzüne acı ve ıstıraplarla indirmiştir. Bir kere bu uygunsuz çevreye geldikten sonra insan kötü güçleri fethetme ve kalbinin arzularına daha çok yaklaştırma amacıyla tabiata yeniden şekil vermek için ona hâkim olma misyonunu elde etmiştir. Ancak, İkbal'in şeytanı insanın çok dayanıksız, ahlaken zayıf olduğunu ve kendisini meleklerine teslim etmeye çok yakın olduğunu tespit eder. Dolayısıyla Jawed Namah bu zayıf meşrepli insan yüzünden azdığını Allah'a şikâyet eder ve "Allah'ım bana gerçeğin güçlü bir abidini ver ki yenilginin zevkini tadabileyim," der.[368]

İşte, biz İkbal'in kendini inkâr eden ve karşı olan güçlerle mücadele etmeden hayat evriminin tamamlanamayacağı

görüşünü savunduğuna şahit olabiliyoruz. Bu, negatif güçler gerekli ve hayatidir. Onlar fethedilecek ve hâkimiyet altına alınacaklardır. Şu kuvvetlerle mücadele kendi kendine güçlülüğü ve dayanıklılığı sağlayacak ve böylece onu ölüm anında yok olmaktan kurtaracaktır.

Sonuç olarak, İkbal'in karşı şartları kendi lehine çeviren insanı yüceltmesinden söz edelim:

"Sen karanlığı yarattın, ben lambayı
Sen yeryüzünü yarattın ben kaderi
Sen sahralar, dağlar ve ormanlar yarattın
Ben bahçeler, parklar ve yeşillikler yarattım
Ben taşın ayna olduğunu fark eden birisiyim
Ben zehirden bal çıkaran kimseyim".

DİN-SİYASET BAĞLAMINDA TÜRK ÇAĞDAŞLAŞMASI

Türk çağdaşlaşması fenomenini, Türklerin Müslümanlığı kabul ettikleri tarihi dikkate alarak incelemek gerekir. Türklerin tarihi, İslamiyet'i kabul etmeleriyle başlar tezi başka bir tartışma konusudur. Şu kadarını belirtmekte yarar vardır. Tarih İslam dünyasında hâlâ bir bilim ve felsefe sorunu olarak kabul edilmiş değildir. Bu nedenle Türklerin tarihini Müslüman oldukları X. yüzyıl ile başlatmak bu reddin doğal sonucu olmuştur. Oysa milletlerin tarihi, bir dini kabul etmeleri ya da bir dinden başka bir dine intisap etmeleri ile başlatılamaz. Ben burada, Türk çağdaşlaşmasını İslamiyet'in Türklerin hayatına girdiği X. yüzyılda başlatırken aynı tezi kabul ettiğimi değil, çağdaşlaşmanın din-dünya çatışmasından mütevellit olduğunu vurgulamak istediğimden dolayı bu izahatı yapıyorum. Ancak bu tarihi süreci adım adım takip etmeyeceğim. Atatürk Türkiye'si ile birlikte somutlaşan çağdaşlaşmanın tarihsel kökenlerine ışık tutacak belli başlı

dönemlere temas etmek için gerekli tarihsel veriler üzerinde duracağım.

İslam düşünce tarihi kendi içinde din-dünya ilişkisinde yaşanan çeşitli gerilimleri bu ikisinin bazen barışık, çoğu zaman kavgalı olduğu dönemleri yaşamıştır. Dinin hem kendi içindeki hem de başka dinlerle olan ilişkilerindeki dalgalanmalar, çağdaşlaşmanın adı konmamış örnekleri olarak görülebilir.

İSLAM RÖNESANS ÇAĞI

IX.-XIX. yüzyıllar arası, yani yaklaşık beş yüzyıllık dönem İslam düşüncesinin Rönesans çağı olarak bilinir ve öyle kabul edilir. Bu çağ, aynı zamanda bir İslam hümanizmi çağıdır. Bilgi, inanç, tarih, düşünce, hukuk ve ahlakın tek bir bütün içinde, aydınlanma kavramı altında bir arada bulunduğu Rönesans'ın üç temel kavramı, dönemin çağdaşlaşma parametrelerini oluşturmaktadır. Bunlar individualizm (bireycilik), kozmopolitanizm (kozmopolitlik) ve sekülarizmdir.

Çağın en önemli hümanistleri arasında Ebu Hayyan Tevhidi (ö. 1023) ve İbn Miskeveyh (ö. 1037) bulunmaktadır. Eserlerinde "adab" hümanizm, "udeba" ise hümanistler anlamında kullanılmaktadır.[369] Çağdaşlaşma, ortaçağ İslam entelijansiyasının ürettiği seçkinler kültürünün bir sonucuydu.

Bu kavramlar İslam Rönesans çağındaki bu üç parametresine karşılık gelen kavramlar olarak "sivilleşme", "demokratlaşma" ve "çoğulculuk" kabul edilebilir. Demokratlaşma, verilmiş hakları doğru olarak kullanma değil, bu haklara sahip çıkma bilincidir.[370] Niyazi Berkes çağdaşlaşmayı en geniş anlamda laisizm olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte sekülarizm, çağdaşlaşma tanımı için daha net bir açıklama sayılabilir. Kemalizm, bir Türk modernleşmesi modeli olarak laisizm, Batılılaşma ve rasyonelleşme unsurlarını

bünyesinde taşır. Kemalist çağdaşlaşma modelinin Atatürk'ün ölümünden sonra akim kalması, Türk modernleşmesi sürecinin parçalı, sistemsiz ve segmanter hale dönüşmesine yol açmıştır diyebilirim.

İslam Rönesans çağının, çağdaşlaşmanın en önemli parametresi olan sekülarizmi kendi içinde taşıyan bir aydınlanma hareketine tanıklık etmesi bu yüzdendir. İslam Rönesans'ı Helenistik ve Greko-Roman çağın kültürel mirasının bilinçli bir devamıdır. Oryantalistler, bu çağın Antikite ile olan yakın ilişkisi nedeniyle İslam kültürünü incelemişlerdir.[371]

İslam Ortaçağı'nın çağdaşlaşma ve aydınlanma kavramlarına yakından bakalım:

Bireycilik: Büveyhilerin hâkimiyeti altında mahkemelerdeki yoğun rekabet ortamı, kişisel gelişimin bireysel temellerini atmış ve özgüven duygusunu çok sağlam bir şekilde yerleştirmiştir.[372]

Çağdaşlaşma, burada olduğu gibi, bireyin kendine özsaygı ve özgüven duymasını sağlayacak bir ortam hazırlar. Birey merkezli ve bireysel düşünceye dayalı kültürel ortam, çağdaşlaşma için zorunlu bir koşuldur.

Kozmopolitlik: Büveyhiler dönemindeki Bağdat, İslam dünyasından çeşitli din, ırk ve kültürel arka planı olan pek çok insanın bir araya geldiği merkezdi. Bir şehir, farklı meslek, sanat ve ticaret erbabı insanları bir araya getirerek şehir hükmüne girebilir. Bunun için de o şehir, kozmopolit bir kültür ve düşüncenin yeşerme imkânı bulabildiği merkez haline gelmek durumundadır. İşte o günkü Bağdat böyle bir şehirdi. Türdeş din ya da kültür mensubu insanların bir arada bulunduğu yerlerin şehirleşmesi kolay değildir. Çağdaşlaşma, her alanda farklılıkların bir arada bulunduğu nüfus ve toprak üzerinde gerçekleşebilmektedir.

Sekülarizm: Bireycilik ve kozmopolitlikle birlikte İslam Rönesans çağının başka bir çehresi de sekülarizmdir. Özellikle bir avuç filozof ve bilim insanı dini, sosyal normların ve müşterek davranışın geleneksel bir matrisi olarak görmüşlerdir. Din gücünden herhangi bir şey yitirmeksizin, kesinlikle bazı konularda inandırıcılığını, geçerliliğini ve zorlayıcı gücünü kaybetmiştir. Yine de din, bir kenara atılamadı. Her zaman dikkate alınması gereken bir müessese oldu. Bu bakımdan İslamiyet hemen her alanda yine etkisini göstermeye devam etti. Bununla birlikte din, hakikatin sembolik temsilcisi olarak görüldü. Farabi ve benzer filozoflar, İslam dinini bir semboller ve simgeler bütünü olarak ele aldı. İslam filozoflarına göre doğru ve iyi, kendiliğinden var olan ve ortaya çıkan değerlerdir. Bunların herhangi bir dini temeli yoktur. İşte bu bakış açısı, Rönesans İslam düşüncesinin din bağlamındaki yegâne ölçütünü anlatmaktadır. Felsefe, inanç ve teolojinin bir yardımcısı değil, ondan bağımsız bir disiplindir. Çağın felsefe ve din ilişkisine getirdiği yorum bu anlayış üzerinedir.[373]

İslam hümanizmi, dönemin sekülarizminin ayrılmaz bir parçasıdır. Hümanizmin ajandası insan merkezli çalışma ve araştırmalara dair edebi ve felsefi etkinliklere dayalıdır. İslam hümanizminin kökenlerini Hellenizm ve Greko-Roman antikitesinde bulmak mümkündür. İslam filozofları hümanizmi, "el-insaniye" kavramıyla tercüme etmişler ve İslam kültürüne uygun bir felsefeyle yeniden şekillendirmişlerdir.

Türk Çağdaşlaşması Yolunda Üç Girişim

İslam tarihinin doğal ve meşru bir parçası olan Türk düşünce tarihinde Türk çağdaşlaşması, Cumhuriyet'in kuruluş arifesinde başlar ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte doruk noktasına ulaşır.

Osmanlı rejimi ilk tartışmaların ana konusu haline gelir. Eski ve çökmek üzere olan Osmanlı düzenini yenileştirmek için üç girişim başlatılır. İlk girişim Şeriat Yasası vazetmek olmuştur. Şeri sözleşme olarak nitelendirilen bir antlaşma ile hükümdar gücünü şeriata dayama çabasıdır. Yeni Padişah IV. Mustafa'nın iktidara gelişi ile hem geleneğe aykırı hem şeriata aykırı sayılan Nizam-ı Cedid reformunu kaldırarak onun yerine padişah kulları arasında şer'i bir sözleşmeye dayanan bir denge kurulacaktı.

İkinci girişim, Sened-i İttifak idi. Burada hükümdarın mutlak egemenliğine vurgu yapılmaktadır.

Üçüncü girişim ise, din-devlet ikilisini bölmesi açısından çağdaşlaşmanın yeni bir aşaması olarak görülebilir.

Peki, bu girişimlerin nedeni neydi?

Cevdet Paşa, Osmanlılığın artık sona erdiğini, İbn Haldun'un deyimiyle asabiyetinin (ethos, dayanışma ruhu) sona erdiğini söyler. Çağdaşlaşma sorunu artık militer yenileşme işi olmaktan çıkarak eski rejimin yerini alacak başka bir rejimin temellerini arama sorunu olacaktır.[374]

Ziya Gökalp'in Momerandumu

Türk çağdaşlaşması, doğal bir parçası olduğu İslam düşünce tarihinde felsefe ve eleştirel geleneğin sona erdiği XIV. yüzyıldan 1923'e kadar, akıl ve bilim karşıtı süreçten en fazla etkilenen yorucu bir çabayı ifade eder. İslam milletleri arasında Türk milleti, kimlik ve varoluş sorunlarını iliklerinde hissetmiştir. Osmanlının son dönemlerinde başlayan çağdaşlaşma sancıları, üç girişimde olduğu gibi dinin yeniden revizyonu veya kimliğin keşfi ile ilgili olmuştur. Tüm çabaların nirengi noktası, artık eski Osmanlı devlet sistemi ve rejiminin yenileşme önünde bir engel oluşturduğu fikri idi. Ziya Gökalp, Cumhuriyet ideolojisinin en tipik ideolog-

larından biri olarak çağdaşlaşma çabalarında başı çekenler arasında yer almıştır.

Ulusçu çevreler, Şeyhülislam hükümette kabine üyesi olarak oturduğu müddetçe, şeriat mahkemelerini elinde tuttuğu sürece, eğitim sisteminin yarısını yetkisi altına aldıkça, üstelik bazı alanlarda yasama gücünü de elde ettikçe, çağdaşlaştırıcı din reformunun, eğitimi batılılaşma aracı yapma çabalarının başarı kazanamayacağını anlıyorlardı. Medrese reformunun bir din aydınlanması sorunu değil, gerçekte çağdaş bir eğitim reformu sorunu olarak görülmesi gerekecekti.

İttihat ve Terakki Partisi'nde İslamcılar ve Batıcılar yanında etkisini artıran Ziya Gökalp bu sorun üzerine bir muhtıra hazırladı. Muhtıranın asıl konusu din ve din adamları sorununun "diyanet" terimiyle adlandırdığı alana sürülmek yoluyla çözümüdür.[375]

Bu muhtıraya uyularak 1916'da başlayan başlıca reformlar şunlardır:

1. Şeyhülislamlık'ın kabineden çıkarılması.

2. Şeriat mahkemelerinin Şeyhülislamlıktan alınarak Adalet Bakanlığı'na bağlanması.

3. Evkaf İdaresi'nin meşihattan ayrılarak tüm din kurumlarının mali işlerinin yeni kurulacak Evkaf Bakanlığı'na verilmesi.

Sonuncu tedbir Cumhuriyet döneminde Tevhid-i Tedrisat'ın kabulü ve medreselerin kaldırılmasına atılan ilk adımdır. Birinci tedbir, Cumhuriyet döneminde Şeyhülislamlık'ın kaldırılmasıyla, ikinci tedbir, adalet sisteminin birleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu tedbirler, din ve devlet ayrımı yönünde başlayan akımın bir parçasıdır. Bunlarla din, devlette, eğitimde, yasamada, adliyede, maliyede dünyevi yetkilerini yitiriyordu.[376]

Türk çağdaşlaşmasının başlangıcı, 1699 Karlofça Antlaşması ve 1718'de Pasarofça Antlaşması'ndan sonra dünyaya karşı tutum değiştirme ve içeride ıslahat yapma gerekliliğine olan inançla başlamışsa da, devrim yerine ıslahla yetinildiği için beklenen sonuç ancak bu üç devrim yasasıyla elde edilebilecekti.[377]

Çağdaşlaşma ve dinselleşme tarihte hep birbirine koşut olarak var olagelmiştir. Aynı gerçek Türk çağdaşlaşması için de geçerli olmuştur.

Devrim yasaları içerde ve dışarıda tepkiler almakta gecikmemiştir. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Afyon Mebusu İsmail Şükrü Efendi, 1923'teki İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri ve Babanzade Ahmet Naim, saltanat ve peşinden hilafetin kaldırılmasına karşı en sert tepkiyi veren yurtiçindeki aktörlerin başında gelmektedir. Yurtdışından gelen tepkilerin başını çekenler arasında İsmaililerin ruhani lideri Ağa Han ve Hindistan Şiilerinin lideri Emir Ali'dir. Tuhaftır ki her iki mezhep erbabına göre, Sünni mezhebe dayalı Osmanlı hilafetinin kaldırılması tepkiyle değil, esasen sevinçle karşılanması gereken bir devrim olacakken, siyasallaşmış dincilik, Türk çağdaşlaşmasına yurtdışından ket vurmayı ihmal etmemiştir. Kendi iç sorunlarını düzeltmekten aciz Ezher Ulemasının benzer tepki vermesi de bu işin cabası olmuştur. Bugün de duraksayan Türk çağdaşlaşmasına yönelik iç ve dış mukavemetler, hatta saldırılar aktörleri değişse de aynı düzlemde sürmektedir.

Afyon Mebusu İsmail Şükrü Efendi halifeye açık mektup yazarak devrim yasalarını şikâyet etmiştir. Babanzade Ahmet Naim (1872-1934) ise, "İslam'da Davay-ı Kavmiyet" (1913) adlı yazısında daha Cumhuriyet kurulmadan önce milliyetçiliğin İslamiyet'e aykırı olduğu yolunda dini mülahazalar ve hükümler kurmuştur. Osmanlının dağılma ve nihayet yıkıma

doğru sürüklenme arifesinde her kavmin imparatorluktan ayrılmakta olduğunu bizzat yaşayarak görmesine karşın, Türklük bilincini daha doğmadan söndürmeyi başarabilmek için Türklükle İslamiyet'i karşı karşıya getirmeye çalışmıştır.

Ahmet Naim'e göre milliyetçilik ve batıcılık İslam birliğine aykırıdır. Ayet ve hadislere göre milliyetçilik şeraite ters düşer. İslam tarihinden ayrı bir Türk tarihi yoktur. Müslüman adları yerine Türk adları koymak caiz değildir. Geçmişte İslamlığa hizmet etmiş Türk yoktur. Arap ırkını övmek, onu her ırkın üstünde tutmak tüm Müslümanların vazifesidir. Çünkü Hz. Muhammed Arap ırkındandır. *Kuran* da Arapçadır. Bu sebepten, Arap ırkına söven kâfirdir. Bu ırkı sevmek imanın esasıdır.

Ahmet Naim'in bu iddiaları milliyetçilik, laiklik ve halkçılık gibi, çağdaşlaşmasının temelini oluşturan ilkelere yönelik siyasal dinciliğin özünü ortaya koymaktadır. Türk çağdaşlaşmasının önündeki en büyük engeli, Arap merkezli ve siyaset güdümlü dinciliğin şekillendirdiğine en açık örnek, bu iddialar olmalıdır. Çünkü hemen hemen aynı tezler bugünün Türkiye siyasetinde etkili olmaya devam etmektedir.

Bu savlara yakından bakalım:

Milliyetçilik ve batıcılığın İslam'a aykırı olduğu görüşü, en az bu iki akım kadar siyasidir ama dini değildir. İslam tarihinden ayrı ve çok köklü bir Türk tarihi vardır. Ahmet Naim, tarih kavramını tamamen ideolojik çerçevede ele almaktadır. Çünkü milletlerin tarihi, bir dine intisap ettikleri andan itibaren başlamaz. Böyle bir görüş art niyetli ve bilim dışıdır. Dolayısıyla çağdaşlaşmaya aykırıdır. Geçmişte İslamlığa hizmet etmiş pek çok Türk vardır. Farabi, İbn-i Sina, Mevlana, Nasireddin Tusi, Uluğ Bey, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Hacı Bayram Veli bunlardan sadece birkaçıdır. Arap ya da başka bir ırkı övmek veya sevmek, İslam dininin emri ola-

maz. Asıl, başka bir ırkı veya milleti kötülemek İslam dinine aykırıdır. Babanzade Ahmet Naim, Türk milletini aşağılayıp tahkir ettiği için asıl kendisi İslam'la ters düşmektedir.

Atatürk Devrimleri ve Türk Çağdaşlaşması

Atatürk devrimlerinin amacı Cumhuriyet'in felsefesinin doğal gereği olarak Türk çağdaşlaşmasını ve aydınlanmasını gerçekleştirmekti. Çünkü Atatürk bunların birbirinden ayrılmadığını çok iyi biliyordu.

Laiklik, din temelli siyaseti sona erdiren bir anlayışın somut örneği idi. Laiklik, din-devlet ilişkisi bağlamında tartışılan en kritik konular arasındadır. Ancak bana göre laiklik, Türkiye için özellikle Müslüman'ı Müslümanlardan korumak için son derece hayati bir siyasi ilkedir. Çünkü tarih içinde birbiriyle mücadele eden kesim, genellikle Müslümanlar olmuştur. Bu hakikat yaşadığımız yüzyılda hiç değişmeden geçerliliğini korumaktadır.

İslam dini, *Kuran* ve Hadis başta olmak üzere tüm hukuki, ahlaki ve teolojik literatüründe hayatın her alanını biçimlendirmeye ve kendi ilkelerine göre yönetmeye taliptir. Hatta bu talep, XII. yüzyıldan sonra fideist bir amaca dönüşmüştür. İnsan yaşamının tüm safhaları ve hücrelerine egemen olmayı bir iman sorunu haline getiren ister temel nasslar olsun isterse o nasslar üzerine sonradan eklenen ahlaki ve hukuki hükümler olsun, sonuçta din, devlet, toplum ve gündelik yaşam, İslamiyet'in ayırt etmeden kendi ilke ve hükümlerini dikte etmeyi Müslümanlığın gereği sayan aktivist dinsel siyasetin ülküsünün vazgeçilmez zemini olmuştur.

Ahlak hukukun, bilim duygu ve kontrolsüz duygulanımların, kültür İslam öncesi ve sonrası Arap adetlerinin, ulus ve devlet ümmet fikrinin ve nihayet dindarlık da siyasi aktivizmin egemenliği altına girmiştir. İslam Rönesans

dönemi hariç bırakıldığında İslamiyet'le insaniyet, başka bir deyişle gelenekçi-muhafazakâr tutumla çağdaşlaşma arasında kıyasıya ve kesintisiz mücadele hep var olagelmiştir. Bu gerilim ve mücadelede en çok zarar gören, iddia edildiği ve amaçlandığı gibi başka din mensupları değil, genellikle Müslüman kitleler olmuştur. Çünkü çağdaşlaşma mücadelesini siyasi aktivizmle biçimlenmiş din kazandıkça, aynı din içindeki insanlar, başkalarına değil, bizzat kendi kendilerine karşı dindarlık ve Müslümanlık yarışına girmişlerdir. Bu yarış, çoğunlukla Müslüman'ın Müslüman kanı dökmesiyle sonuçlanmıştır.

İşte bu kör döngüyü Atatürk, Cumhuriyet ideolojisi ve koyduğu ilkelerle kırmayı başarmış; Hz. Muhammed'in "Müslüman, Müslüman'ın elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir" diye tarif ettiği barışçı ve barış içinde yaşamayı öğrenen Müslüman modelini çağdaş Cumhuriyet değerleri sayesinde yaratabilmiştir.

Türk çağdaşlaşması, bugün her türlü eksiklik ve aksaklığa rağmen, İslam dünyasında hâlâ dengi ve misli olmayan bir örnek teşkil etmektedir. Atatürk'ün felsefesi, İslam Rönesans'ındaki çağdaşlık, hümanizma ve bilim parametrelerinin, Türk çağdaşlaşması olarak sekiz yüzyıl sonra modern dünyanın gerekleri çerçevesinde yeniden hayata geçirilmesi şeklinde tecelli etmiştir.

Atatürk'e ve ilkelerine yönelik birtakım haksız eleştiriler, onun şahsından çok, İslam ve Türk Rönesans'ına yöneltilmiş eleştiriler olarak görülmelidir, diyebilirim.

GENEL DEĞERLENDİRME

Özellikle İslam'ın felsefesi anlamında bir İslam felsefesi, belli bir tarihsel kesiti işgal etmiş, olmuş-bitmiş bir fenomeni değil, dünden bugüne ve hatta yarına süren, süregelen ve

sürecek olan bir serüvendir. Bu serüveni şu ya da bu çağda, şu ya da bu kişiyle noktalamak mümkün değildir.

İslam düşüncesi mademki bir serüvendir. Şu ya da bu şekilde hayatiyetini sürdürecektir. O halde bu çalışma sorun çözücü olmaktan öte, hangi sorunların var olduğunu işaret etmiş, çözüm arayışları için öncelikli, çözülmesi gereken problemleri gün yüzüne çıkarmaya uğraşmıştır. Hemen her İslam felsefesi tarihi kitabında bulunabilecek tarihsel bilgilere fazla yer verilmemiş, daha çok İslam felsefesi ve onun sorunsallığı sistematik tarzda ele alınmaya çalışılmıştır. İslam felsefesi geleceğe dönük düşünce ürünleri ortaya koyabilmek için geleneği, tarihi ve şimdiye dek oluşan birikimleri göz önüne alacaktır, kuşkusuz. Ancak onun misyonu geçmişe saplanıp kalarak anakronik bir sahiplenme tutuculuğunu sürdürmek değildir. Geçmişe hasret duyup bugünü görmemek, yarını umursamamak da değildir. İslam felsefesi bununla birlikte İslam'ın temel nassları üzerine her türlü düşünsel, deneysel ve sezgisel insani aktları devreye sokmak gibi hayati bir rol üstlenmek zorundadır. Eskileri ve onların yazıp çizdiklerini en iyi şekilde anlamak ve aktarmanın bu rolle, hatta İslam felsefesiyle sanıldığı kadar alakası yoktur. Bu olsa olsa tarihçiliktir, felsefe yapmak değildir. Öyleyse İslam felsefesi İslam medeniyetinin değil bizzat İslam'ın kendisinin felsefesidir ve böyle de olmalıdır.

İslam felsefesi içinde Hint, Arap, İran ve Yahudi felsefelerinden söz edebildiğimiz ölçüde, Türk felsefesinden de bahsedebiliriz. Türk felsefesi, 922'de Bulgar Türklerinin topluca Müslüman olmasından öncesi ve sonrasına dayanan, ne var ki henüz sistemleştirilmemiş zengin bir fikri süreç olarak İslam felsefesi içinde yerini almaktadır. Farabi, İbn Sina, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Ziya Gökalp ve Atatürk, Türk felsefesinin

belirli simalarıdır. Atatürk'ün İslam felsefesi içindeki yeri tartışılamaz. Ancak bu konu ayrıca araştırmaya değerdir.

İslam ve felsefe birbirinden ayrılamaz. Başka bir deyişle, ilahiyat dışlanarak felsefe yapılamaz. Felsefe olmaksızın da ilahiyat ve dini bilimler sadece telkin ve inanç objesi olarak kalır. Ezbere ve yüzeyselliğe mahkûm olur. İslam dini, Hıristiyanlık kadar tarihe ve medeniyete müdahil olmak istiyorsa, İslam dünyasının bilim, kültür ve teknolojide hak ettiği yeri almayı hedefliyorsa mazisindeki Rönesans çağına yeniden dönmelidir. Bu ise felsefe ve akıl olmadan muhaldir. İslam felsefeyle, Müslümanlar ancak akılla barıştığında tarihte nesne olmaktan kurtulabilirler. Bilim ve teknoloji bu aşamadan sonraki kazanımlar olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

1. Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkiri İbn Sina* (980-1037), F. Razi (1150-1210), Nasıreddin Tusi (1201-1274), K. B. Yay., Ankara, 1983.
2. Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
3. H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935.
4. T. J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.
5. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara, 1988.
6. Yuhanna Kumeyr, *İbn Rüşd, Daru'l-Meşrık*, Beyrut, 1986.
7. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Akıl-Vahiy İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1994.
8. S. Hüseyn Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, Çev. M. Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990.
9. Hamid Tahir, *el-Felsefetu'l-İslamiyye Fi'l-Asri'l-Hadis*, Kahire, 1993.
10. Robert Hammond, Farabi'nin Felsefesinde Metafizik, Çev. İ. Kutluer, Yedi İklim Dergisi, Yıl: I, Sayı: 8, İstanbul, Ekim 1987.
11. Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.
12. Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, TTK, Ankara, 1989.
13. W. McNeil, *Dünya Tarihi*, Çev. A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
14. Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası-İlkçağ*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.

15. H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi-Hint, Çin, Yunan*, Çev. Ö. Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul, 1993.
16. Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, Ötüken Yay., İstanbul, 1989.
17. Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1986.
18. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I*, Çev. M. Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1994.
19. Fahrettin Olguner, *Farabi*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993.
20. Fahrettin Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993.
21. John, A. Wilson, *Before Philosophy*, Penguin Books, Chicago, 146.
22. Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yay., İstanbul, 1987.
23. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 1991 (I-IV).
24. Fazlurrahman, *İslam*, Çev. M. Dağ-M. Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981.
25. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. H. Kırbaşoğlu-A. Açıkgenç, Ankara Okulu, 1996.
26. M. Rafique, *Hint ve İslam Felsefesi-Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, Çev. Şahin Filiz, Kamer Yay., Ankara, 1993.
27. Ahmed Emin, *İslam'ın Bugünü*, Çev. A. Öztürk, İslam Kitabevi, Gaziantep, 1977 (Aktaran S. Orman, Gazali, İnsan Yay., İstanbul, 1986).
28. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. V. Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1991.
29. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yay., İstanbul, 1986.
30. Ebu Hamid Gazali, *el-Iktisad Fi'l-İtikad*, İdt. İ. A. Çubukçu-H. Atay, Nur Matbaası, Ankara, 1962.
    el-Mustafa min Ilmi'l-Usül, et-Matbaatu'l-Emiriyye, Bulak-Mısır, 1322.
    Ihya-ı Ulumiddin, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, Kahire, 1302.
    Ilcamu'l-Avamm, an Ilmi'l-Kelam, Muhib Matbaası, İstanbul, 1287.
    Mişkatu'l-Envar, Thk. M. Ḃ. en Nasani el-Halebi, Mısır, 1907.
    Tehafutu'l-Felasife, Thk. S. Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, 1972.
    Mearicu'l-Kuds fi Medarici, Marifeti'n-Nefs, el-Muktebetu't-Ticaretiyyetu'l Kübra, Kahire, Tsz.

Kitabu Faysalu't-Tefrika Beyn'l-İslam ve'z-Zındıka, Matbaatu's-Saade, Kahire, 1907.

31. Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev. M. Gökberk, Sosyal Yay., İstanbul, 1994.
32. Farabi, *Ihsau'l-Ulum*, Çev. A. Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1989.
33. Friedrick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, Mediaeval Philosophy, Part I, Augustine to Bonaventura, Image Books, N. Y., 1962.
34. G. E. von Grunebaum, *Modern Islam the Search for Cultural Identity*, Connecticut, 1983.
35. George F. Haurani, *Islamic Rationalism*, Clarenon Press, Oxford, 1971.
36. Haydar Bammat, *İslam'ın Çehresi*, Çev. O. F. Giritli, Sancak Yay., İstanbul, 1975 (Aktaran S. Orman, *Gazali*, İnsan Yay., İstanbul, 1986).
37. Heinz Heimsoeth, *I. Kant'ın Felsefesi*, Çev. T. Mengüşoğlu, İ. Ü. E. F. Yay., İstanbul, 1967.
38. Hüsamettin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1995 (Yayımlanmamış çalışma).
39. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. K. Ugan, MEGSB Yay., İstanbul, 1988.
40. İbn Rüşd, (Felsefe-Din İlişkileri) *Faslu'l-Makal el-Keşf an Menahici'l-Edille*, Haz. S. Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1985.
41. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, Nşr. A. N. Nadir, Beyrut, 1993 (Aktaran I. Kutluer, Akıl ve İtikat. İz Yay., İstanbul, 1996).
42. İ. R., el-Faruki, The Causal and Telic Natura Universe, MAAS Journal of Islamic Science, V. 2, No: 2, July-December, 1986 (Aktaran M. Armağan, İslam Bilimi Tartışmaları, İhsan Yay., İstanbul, 1987).
43. Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, Çev. S. Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul, 1987.
44. Müeyyedüddin el-Cendi, (Nefhatu'r-Ruh ve Tuhfetu'l-Fütuh), Vuslat Yolu, Çev. H. Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
45. Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science*, Zed Books Ltd., N. J., 1991.
46. S. H. Nasr, Islam and the Rise of the Islamic Sciences, Islamic Science an Illustraded Study, London, 1976 (Aktaran M. Armağan, İslam Bilimi Tartışmaları).
47. Sabri Orman, *Gazali*, İnsan Yay., İstanbul, 1986.

48. Şahin Filiz, S. Konevi'nin *Nusus* adlı eserinde Vahdet-i Vücud Görüşü, Kamer Dergisi, Sayı: 2, Ankara, 1996.
S. Konevi'nin *Miftahu Gaybi'l-Cem ve'l-Vucud* adlı kitabı ve Felsefi Değerlendirmeler, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3, Konya, 1996.
49. Z. Serdar, Bilginin İslamileştirilmesi mi? İslam'ın Batılılaştırılması mı? (Aktaran M. Armağan, İslam Bilimleri Tartışmaları).
50. M. H. Zakzuk, *Temhidun li'l-Felsefe*, Kahire, 1986.
51. İ. S. Ahmed, *İdeoloji ve Bilim*, Çev. Şahin Filiz, Gündüz, 1-30 Ocak 1995.
52. *Upanişadlar*, Derleyen: M. Ali Işım, Dergâh Yay., İstanbul, 1976.
53. Osman Turan, *Türk-Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1994.
54. İ. Kafesoğlu, *Türk Tarihi*, (Türk Dünyası Elkitabı, T. K. A. E. Yay., Ankara, 1992, C. I içinde).
55. Laszlo Razonyi, *Tarihte Türklük*, T. K. A. E. Yay., Ankara, 1988.
56. *21. Yüzyılın Eşiğinde Örf ve Âdetlerimiz (Türk Töresi)*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul, Tsz.
57. Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, Çev. Galip Üstün, Milliyet Yay., İstanbul, 1995.
Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çev. A. Kazancıgil, İşaret Yay., İstanbul, 1994.
58. İ. Kafesoğlu, Kültür ve Teşkilat (*Türk Dünyası Elkitabı* içinde).
59. Josep Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Çev. N. El-Hüseyni, Afa Yay., İstanbul, 1995.
60. Remi Brague, *Avrupa; Roma Yolu*, Çev. G. Üstün, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995.
61. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.
62. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Sd. M. İzzet, İstanbul, Tsz.
63. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. K. Alemdar, Bilgi Yay., İstanbul, 1989.
64. H. Ziya Ülken, *The Influence of Islamic Thought on the Western Civilisation*, A. Ü. İ. F. D., Ankara, 1962.
65. İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı*, Haz. N. A. Özalp, İnsan Yay., İstanbul, 1985.
66. De Lacy o'Leary, *Arabic Thought and It's Place in History*, London, 1992.
67. M. M. Sharif, *A History of Muslim, Philosophy*, (Edt.), 1961.

68. R. A. Nicholson, *Mystics of Islam, London*, 1914.
69. T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London, 1967.
70. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul, 1981.
71. Eric Winkel, Shariah, Fiqh and Spirituality, The Islamic Quarterly, Vol: 38, No: I, London, 1994.
72. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İstanbul, 1994.
73. H. E. Bodur, Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri, (Doktora Tezi), Erzurum, 1986.
74. Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Çev. Y. Alogan, Cep Kitapları Yay., İstanbul, 1992.
75. Marshall G. S. HodgsonN, *İslam'ın Serüveni*, Çev. Komisyon, İz Yay., İstanbul, 1993.
76. E. R. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara, 1990.
77. Abdurrahman b. Hasan, *Fethu'l-Mecid Şerhu Kitabi't-tevhid*, Medine, 1977.
78. Muhammed b. Abdilvahhab, *Kitabu Keşfi'ş-Şubuhat Fi't-Tevhid (el-Camiu'l-Ferid).*
79. Oliver Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, Çev. G. Akalın, Metis Yay., İstanbul, 1994.
80. S. Seyfi Öğün, Uçucu Kimliklerimiz, Türkiye Günlüğü, Sayı: 33, Mart-Nisan, 1995.
81. Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, Çev. M. Dağ-A. Şener, AÜİF Yay., Ankara, 1977.
82. Ebu'l-Hasan, Eş'ari, *Risaletun Fi's-tihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, Haydarabad, 1344.
83. M. Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, Edt. V. Akyüz, Beyan Yay., İstanbul, 1995.
84. D. Hocaoğlu, Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri, İkinci Kısım: Türk Sağı, Türkiye Günlüğü, Güz Dönemi, 1991.
85. Y. N. Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, Sidre Yay., Bursa, 1988.
86. H. Z. Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul, 1995.
87. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz Yay., İstanbul, 1996.

88. H. Z. Ülken, İbn Sina'nın Din Felsefesi, AÜİFD, 1955, Sayı: I-II.
89. İbn Sina, eş-Şifa, (el-İlahiyat), Thk. el-Ebb el-Konnavati-S. Zayed, Tsz.
90. E. N. Nadir, *en-Nefsu'l-Beşeriyye İnde İbn Sina, Daru'l-Meşrık*, Beyrut, 1986.
91. Faysal Bedir Avn, *Nazariyyetu'l-Marife İnde İbn Sina, M. Said Rafet Matb.*, Kahire, 1977.
92. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. H. Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1986.
93. H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, TİBKY, 1967.
94. Faysal Bedir Avn, *el-Felsefetu'l-İslamiyye Fi'l-Meşrik, Mektebetu'l-Hurriyyetu'l-Hadise*, Kahire, 1982.
95. Z. A. Sıddıqi, *Philosophy of Ibn Tufayl*, Aligarh Muslim Unv. Press, India, 1965.
96. Macit Fahri, *İbn Rüşd Feylesufu Kurtuba, Daru'l-Meşrik*, Beyrut, 1986.
97. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. K. Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992.
98. Toshihiko Izutsi, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İ. Kalın, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
99. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Princeton Hall Inc., N. J., 1961.
100. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risale Yay., İstanbul, 1986.
101. Mümtazer Türköne, *Siyasal İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
102. Ercüment Kuran, *XIX. Yüzyılda Türkiye'de Kültür Değişmesi Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, TDV Yay., Ankara, 1994 (Derleyen M. Türköne).
103. Mehmet Akgül, *Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Din Anlayışları*, Tanzimat Sonrası Örneği, Konya, Çizgi Kitabevi Konya,1998.
104. Abdullah Cevdet, Hürriyet-i Fikriyye Şehidleri, III. İçtihad, Sayı: 160, I. Kanuni Evvel, 1923.
105. Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1983.
106. Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul, 1983.

107. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, MEB Yay., İstanbul, 1986.
108. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul, 1993.
109. *Ana Britanica*, C. IV, And Yay., İstanbul, 1993.
110. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment trans by John Cumming, N. Y., 1972.
111. Mustafa Erdoğan, Laiklik ve Türk Uygulaması Üzerine Notlar, Türkiye Günlüğü, Sayı: 13, 1990.
112. Albert Bayet, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, Çev. C. Süreyya, Broy Yay., 1991.
113. J.-J. Rousseau, *On the Social Contract*, Trans by D. A. Cress, Hacket Publishing Company, Indianapolis, 1986.
114. J. B. Bury, *Fikir ve Söz Hürriyeti*, Çev. A. Başaran, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1959.
115. J. O. Manique, Development, Human Rights and Law, Human Right Quarterly, Vol: 14, No: 3, August 1992.
116. M. N. Bostancı, "İnsan Hakları, Demokrasi, Türkiye" Yeni Toplum, Sayı:2, Eylül-Ekim 1992.
117. Oral Sander, Siyasi Tarih.
118. Friedrick C. Bietz, *The Industrial Revolution*, Henry Holt and Campany, N. Y., 1927.
119. Hans Freyer, *Endüstri Toplumu*, İ. Ü. E. F. Yay., İstanbul, 1954.
120. Edward Sald, *Oryantalizm*, Çev. N. Uzel, İstanbul, 1983.
121. Ali Merad, *Çağdaş İslam*, İletişim Yay., İstanbul, 1993.
122. Jale Parla, *Efendilik, Şarkıyatçılık, Kölelik*, İletişim Yay., İstanbul, 1954.
123. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1994.
124. N. Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yay., İstanbul, 1994.
125. M. Şemseddin, "İslam'da Fen ve Felsefe" Sırat-ı Müstakim, Sayı: 158, 1 Eylül 1327.
126. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*.
127. H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*.
128. Tevfik Çavdar, *İttihat ve Terakki*, İletişim Yay., İstanbul, 1987.
129. Ş. Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İletişim Yay., İstanbul, 1989.
130. Ahmad Feroz, *İttihat ve Terakki*, Kaynak Yay., İstanbul, 1986.
131. B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTKY, Ankara, 1991.
132. A. Toynbee, *Tarih Bilinci I-II*, Buteş Yay., İstanbul, 1978.

133. Abdullah Cevdet, *Uyanınız, Uyanınız*, Kahire, 1908.
134. Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Batılaya İlan-ı Harp*, M. Şems. İstanbul, 1332.
135. Ş. Günaltay, *Hurafattan Hakikate Tevsir*, Tibaat Mat., İstanbul, 1332.
136. Halil İnalcık, Ziya Gökalp, Türk Yurdu, c. 16, Sayı: 103, Mart 1996.
137. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, Çev. Cemil Meriç, Sebil Yay., İstanbul, 1980.
138. S. Hayri Bolay, *Ziya Gökalp'in Felsefe Anlayışı*, Türk Yurdu, c. l6, Sayı: 103, Mart 1996.
139. Ziya Gökalp, Bugünkü Felsefe: Genç Kalemler, C. II, Sayı: 2 (Makaleler II, Haz. S. H. Bolay, KBY, Ankara, 1992 içinde).
140. Ziya Gökalp, Felsefeye Doğru, *Küçük Mecmua*, Sayı: 6 (6 Temmuz 1922), (Makaleler VII, Haz. A. Çay, KBY, Ankara, 1982 içinde).
141. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Varlık Yay., İstanbul, 1955.
142. Ziya Gökalp, Tevfik Fikret ve Rönesans Muallim, İkinci Cilt, Sayı: 14, 1 Eylül 1333 (1917), (Makaleler V, Haz. Rıza Kardaş, KTBY, Ankara, 1981).

NOTLAR

1 Eckhart Tolle, *Var Olmanın Gücü*, Çev. Selim Yeniçeri, Koridor Yay., İst. 2006, ss. 82-83.
2 Krş. Mahmud Hamdi Zakzuk, *Temhidun li'l-Felsefe*, Kahire, 1986, s. 29.
3 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. I. Seyyid Ahmed, *İdeoloji ve Bilim*, Çev. Şahin Filiz, al-Marifa, Sayı: 349, Suriye, 1992, s. 8-34.
4 Krş. Fahrettin Olguner, *Farabi*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994, s. 104.
5 Bkz. Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev. M. Gökberk, Sosyal Yay., İstanbul, 1994, s. 19-30.
6 *Age*, s. 30-47.
7 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ş. Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, Giriş, s. 1-30.
8 Krş. H. J. Störig, *Hint, Çin, Yunan İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 20 vd.
9 Bkz. *Upanişadlar*, derleyen: M. Ali Işım, Dergâh Yay., İstanbul, 1976, s. 22 vd.
10 Krş. Störig, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 25 vd.
11 I. Osman Turan, *Türk-Cihan Hâkimiyeti Metküresi*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1994, 1/22
12 Osman Turan, *Age*, 1/23, İ. Kafesoğlu, *Türk Tarihi*, s. 106 (*Türk Dünyası Elkitabı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1992.
13 Osman Turan, *Age*, 1/23; İ. Kafesoğlu, *Türk Tarihi*, 1/106 (Türk Dünyası Elkitabı içinde).
14 Laszlo Razonyi, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1988.

15 İ. Kafesoğlu, *Age*, s. 106-107.
16 *21. Yüzyılın Eşiğinde Örf ve Âdetlerimiz* (Türk Töresi), T. K. H. V. Yay., İstanbul, Ts2, s. 20-21.
17 Bkz. Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, Ötüken Yay., İstanbul, 1989, s. 35 vd.
18 Daha geniş bilgi için bkz. Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, s. 45 vd.
19 Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, Çev. G. Üstün, Milliyet Yay., İstanbul, 1995, s. 31.
20 J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. A. Kazancıgil, İşaret Yay., İstanbul, 1994, s. 202.
21 İ. Kafesoğlu, *Kültür ve Teşkilat* (Türk Dünyası Elkitabı) I. cilt içinde.
22 J. P. Roux, *Age*, s. 44-92.
23 J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 92-93.
24 İ. Kafesoğlu, *Kültür ve Teşkilat*, s. 213.
25 J. P. Roux, *Age*, s. 93.
26 J. P. Roux, *Türklerin Tarihi*.
27 Josep Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Çev. N. Elhüseyni, Afa Yay., İstanbul, 1995, s. 11.
28 Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, s. 30, 33, 37, 39.
29 Gerard Delanty, *Avrupa'nın İcadı*, Çev. H. İnaç, Adres Yay., İst. 2005, s. 39.
30 Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yay., İstanbul, 1988, s. 15-60.
31 Gerard Delanty, *Avrupa'nın İcadı*, s.25.
32 Avrupa kavramı, Antik Dönemde Avrupa algısı ve Avrupa-Hıristiyanlık kavramları arasındaki ilişki için ayrıntılı bilgi Gerard Delanty'nin "*Avrupa'nın İcadı*" adlı çalışmasında bulunabilir.
33 Remi Brague, *Age*, s. 44-45, 47, 65.
34 Bkz. H. J. Störig, *Age*, s. 40 vd.
35 Bkz. M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 20 vd.
36 Bkz. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 65 vd., Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 63 vd.
37 Logos: İlk İlke, ruh, mutlak ide, nihai erek, akıl... gibi anlamlar taşır.

38 Krş. K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 53-235; A. Weber, *Age*, s. 10-117.
39 Bkz. M. Gökberk, *Age*, s. 70 vd.; K. Vorlander, *Age*, s. 38 vd.
40 Bkz. A. Weber, *Age*, s. 72 vd.
41 Bkz. Macit Gökberk, *Ags*, s. 82 vd.
42 Krş. Karl Vorlander, *Age*, s. 85 vd.; M. Gökberk, *Age*, s. 87 vd.
43 Krş. A. Weber, *Age*, s. 100 vd.
44 Krş. M. Gökberk, *Age*, s. 100 vd.
45 Bkz. Karl Vorlander, *Age*, s. 104 vd.
46 Bu konuda daha geniş bilgi için şu eserlere başvurulabilir.
   1. Servet Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası*, İnsanlık Tarihine Giriş (İlkçağ), Cem Yay., İstanbul, 1994.
   2. H. A. Frankfort-J. A. Wilson, Thorkild Jacobsen, *Before Philosophy*, Penguin Books, London, 1951.
   3. W. H. McNeil, *Dünya Tarihi*, Çev. A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
47 Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, A. Ü. İ. F. Yay., 1988, s. 35-36.
48 Krş. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. K. Alemdar, Bilgi Yay., İstanbul, 1989, s. 124-126.
49 Bkz. Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, s. 105-106.
50 Remi Brague, *Age*, s. 23.
51 Bkz. H. Ziya Ülken, *The Influence of Islamic Thought on the Western Civilization*, A. Ü. İ. F. D., s. 1-30.
52 Bkz. Friedrick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 211-226.
53 Friedrick Copleston, *Age*, s. 224-226.
54 Friedrick Copleston, *Age*, s. 224.
55 4 Nisa 59.
56 3 Al-i İmran 26.
57 2 Bakara 30.
58 35 Fatır 39.
59 Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev. Hakan Yücel, Metis Yay., İst. 1999, ss. 88-91.
60 *Age*, *Agy*.
61 Bkz. Şahin Uçar, *İslam'da Mülkiyet ve Hilafet*, İz Yay., İst. 1996; ss. 135-137.
62 Bkz. *Age*, *Agy*.

63 Bkz. Mohammad Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, ss. 88-91.
64 Bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, K. B. Yay., Ankara, 2001, ss. 290-292.
65 Bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *Age*, ss. 290-292.
66 Bkz. Mohammad Arkoun, *Age*, *Agy*.
67 45 Casiye 18)
68 5 Maide 46-47.
69 22 Hacc 67.
70 42 Şura 13.
71 42 Şura 13.
72 Ş. F.
73 M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Edt.), 1961, s. 61.
74 Ş. F.
75 De lacy O'leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1922, s. 5, 38-39.
76 R. A. Nicholson, *Mystics of Islam, London*, 1914, s. 9.
77 A. K. Shahristoni, *Kitab al-Milal Wan-Nihal*.
78 Ma'bad al-Cuhani (d. A. H.) Kaderiye'nin ilk müntesibi olarak kabul edilir.
79 De Lacy O'leary, *Age*, s. 84.
80 De Lacy O'leary, *Age*, s. 124.
81 De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 48-49.
82 R. A. Nicholsen, *Literary History of the Arabs*, s. 377.
83 Bkz. F. A. Hilmi, *Age*, s. 587, 590.
84 Bkz. *Age*, s. 590.
85 Bkz. Eric Winkel, Shariah, *Figh and Spirituality*, s. 25-26.
86 M. Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 129.
87 Fazlurrahman, *İslam*, s. 245.
88 Bkz. H. E. Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, s. 42-43.
89 İbn leymiyye'nin tutumu, Rönesans'ın devlet felsefesinin öncüsü olan ve devrinin İtalya'sında birbirleriyle çatışan site devletlerini birleştirme düşüncesiyle güç ve şiddeti devlet teorisine ilke olarak koyan Machiavelli'ninkine çok benzemektedir.
90 N. Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 31.
91 F. A. Hilmi, *İslam Tarihi*, s. 596.
92 N. Ayubi, *Age*, s. 81.

93 Fazlurrahman, *İslam*, s. 247-248.
94 H. E. Bodur, *Age*, s. 32.
95 H. E Bodur, *Age, Agy.*
96 Bkz. Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, III/170.
97 Fazlurrahman, *İslam*, s. 247.
98 E. R. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 96.
99 E. R. Fığlalı, *Age, Agy.*
100 Abdurrahman b. Hasan, *Fethu'l-Mecid Şerhu Kitabi't-Tevhid*, s. 49.
101 Bkz. Abdurrahman b. Hasan, *Age*, s. 49; E. R. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 103.
102 E. R. Fığlalı, *Age*, s. 103-104-109.
103 Muhammed b. Abdilvahhab, *Kitabu Keşfi'ş-Şubahat Fi't-Tevhid* (el-Camiu'l-Ferid, s. 235).
104 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 112-113.
105 Vahhabi hareketinin Osmanlı siyasal rejimini sorgulamadan dini kisveyle başkaldırıldığını biliyoruz.
106 Oliver Koy, *Siyasal İslam'ın İflası*, s. 48.
107 Vahhabilerin, ictihadı savundukları halde *Kuran* ve Sünnet dışında her şeye bidat adını vermeleri buna en iyi örnektir.
108 Oliver Roy, *Age*, s. 50.
109 H. E. Bodur, *Age*, s. 78.
110 F. A. Hilmi, *İslam Tarihi*, s. 606.
111 Bkz. H. E. Bodur, *Age*, s. 231.
112 Bkz. Fazlurrahman, *İslam*, s. 249. oldu da bazı etkiler bırakabildi?
113 E. R. Fığlalı, *Age*, s. 98; ayrıca bkz. E. A. Hilmi, *Age*, s. 581; H. E. Bodur, *Age*, s. 33, 41.
114 Oliver Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, s. 52-53.
115 Marshal G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, III/306.
116 H. E. Bodur, *Age*, s. 231.
117 N. Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 37.
118 *Age*, s. 13.
119 N. Ayubi, *Age*, s. 13.
120 S. Seyfi Öğün, *Uçucu Kimliklerimiz*, Türkiye Günlüğü.
121 Bkz. M. Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 38.
122 Mustafa Armağan, *Age, Agy.*
123 Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 28.

124 Bkz. H. E. Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, s. 48.
125 E. R. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 109.
126 E. R. Fığlalı, *Age, Agy.*
127 Ebu'l-l Hasan el-Eş'ari, *Risaletun Fi's-tihsani'l-Havd Fi İlmi'l-Kelam*, s. 88.
128 Bkz. Eş'ari, *Age*, s. 94.
129 M. Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 116, 163.
130 Durmuş Hocaoğlu, *Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri*, İkinci Kısım: Türk Sağı, Türkiye Günlüğü, s. 72.
131 Bkz. Y. Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, Sidre Yay., Bursa, 1988, s. 57 vd.
132 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995, s. 167.
133 H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 167.
134 Bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikat*, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 40-41; H. Ziya Ülken, *Age*, s. 168.
135 Bkz. İlhan Kutluer, *Age*, s. 53, 56, 63 vd.
136 Atıflar/Kaynakça

* Bu makale, İnsan Yayınları'nın 2005 yılında *Farabi* adıyla yayımladığı kitaptan alınmıştır. (Şahin Filiz). Bu alıntıdaki atıflara ilişkin notlar metinde parantez içinde belirtilmiştir.

(1) *Encyclopedia of Islam*, Leiden-E. J. Brill, 1980, Farabi Mad.
(2) Friedrich Dieterici, *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*, Leiden-E. J. Brill, 1890, ss. 115-118.
(3) İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul, 2000, s. 13-14.
(4) İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 14.
(5) Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Age*, s. 15.
(6) George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*, Edinburg University Press 1990, s. 250.
(7) Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat, Ankara, 2000, s. 85.
(8) Bkz. Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, Image Books, N. Y., 1962, vol. II/214-215; Ian Richard Netton, *al-Farabi and His School*, Routledge, 1991, ss. 1-8.

(9) Bkz. Nejdet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, (Basılmamış Doktora Tezi), S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003, s. 153.
(10) I. Raci el-Faruki-L. Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, çev. M. Okan Kibaroğlu-Z. Kibaroğlu, İnkılab Yay., İstanbul, 1999, s. 337-338.
(11) Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 1999, s. 101.
(12) Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, s. 85.
(13) Bkz. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 214-215.
(14) Deborah L. Black, *Al-Farabi*, s. 178 (*History of Islamic Philosophy*, edt. By Seyyed Hussain Nasr & Oliver Leamann, Routledge, NY, 1993, Vol. I içinde).
(15) I. Raci el-Faruki-L. Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, ss. 397-398.
(16) Bkz. George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, s. 250.
(17) Deborah L. Black, *Al-Farabi*, s. 178.
(18) Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 100-114.
(19) Bkz. Şahin Filiz, *İslam Felsefesinin Serüveni*, Delta Yay., İstanbul, 1996, s. 163.
(20) Bkz. Friedrich Dieterici, Alfarabis Philosophische Abhandlungen, ss. 115-116.
(21) I. Raci el-Faruki-L. Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, s. 337.
(22) Krş. Ahmet Ateş, *Giriş*, s. 38 (Farabi, *Ihsau'l-Ulum*, MEB Yay., 1989).
(23) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 92-93.
(24) Nejdet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2003 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 159.
(25) Nejdet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, s. 160.
(26) Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 25-26.
(27) İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbba*, II, 138 (aktaran, İ. H. Aydın, *Age*, s. 26).
(28) İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbba*, II, 138; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, IV, 242; Abdurrazık, Mustafa,

Feylesofü'l-Arab ve Muallimu's-Sani, s. 67 (aktaran, İ. H. Aydın, *Age*, s. 26).

(29) İbn Ebi Usaybia, *Age*, II, 137 (aktaran, İ. H. Aydın, s. 27).

(30) Nejdet Durak, *Aristoteteles ve Farabi'de Etik*, s. 160.

(31) Mübahat Tüeker-Küyel, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, AKM Yayını-Sayı: 31, Ankara, 1990, s. 2.

(32) Mübahat Türker-Küyel, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, a. yer.

(33) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, tsz, s. 93.

(34) Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 101.

(35) Bkz. El-Farabi, *Ihsau'l-Ulum*, edt. Osman Amin, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1949, s. 98-112. Krş. Nejdet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, s. 160-161.

(36) Bkz. Abu Nasr al-Farabi, *Kitab al-Huruf*, edt. Muhsin Mahdi, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1970.

137 Friedrick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, V. II. Mediaeval Philosophy Part I, Augustine to Bonevantura, Image Books, N. Y., 1962, 213-214.

138 Krş. Fahrettin Olguner, *Farabi*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993, s. 93 vd.

139 Krş. M. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 162 vd.

140 Krş. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 164 vd.

141 Bkz. Fahrettin Olguner, *Farabi*, s. 104.

142 Bkz. Fahrettin Olguner, *Age*, s. 105 vd.

143 Bkz. Fahrettin Olguner, *Age*, s. 104.

144 Friedrick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 215.

145 H. Ziya Ülken, *İbn Sina'nın Din Felsefesi*, A. Ü. İ. F. D., 1955, sayı I-II, s. 81 vd.; Ayrıca bkz. İbrahim Madkour, *Mukaddimeli'ş Şifa*, s. 7-26 (İbn Sina eş-Şifa başında).

146 Bkz. İbn Sina, *eş-Şifa* (el-ilahiyyat), Tbk. el-Ebb el-Konnavati Said Zayed, Tsz.

147 Krş E. Nasri Nadir, *en-Nefsu'l-Beşeriyye İnde İbn Sina*, Darü'l-Meşrık, Beyrut, 1986, s. 14-15.

148 Bkz. İbn Sina, *eş-Şifa*, s. 37-43.

149 Friedrick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 216.

150 Krş. E. Nasri Nadir, *en-Nefsu'l-Beşeriyye İnde İbn Sina*, s. 14-15.

151 Friedrick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 217.

152 İbn Sina'nın bilgi felsefesi hakkında daha detaylı incelemeler için bkz. F. Bedir Avn., *Nazariletu'l-Marife İbn Sina*, M. Said Rafet Mt., Kahire, 1977.
153 Friedrick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 218.
154 *Age*, s. 219.
155 Friedrick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 219.
156 Friedrick Copleston, *Age*, s. 220.
157 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. H. Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1986, s. 181.
158 Krş. *Age*, s. 182.
159 Bkz. H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, TİBKY, 1967, s. 121, 124.
160 Bkz. Gazali, *Mearicu'l-Kuds fi Medarici Marifet'n-Nefs, el-Mektebetü't-Ticariyetu'l-Kübra*, Kahire, Tsz., s. 32, 36, 48.
161 *Mearicu'l-Kuds*, s. 124.
162 Bkz. Faysal Bedir Avn, *el-Felsefetu'l-İslamiyye Fi'l-Meşrık*, Mektebelu'l-Hurriyyeti'l-Hadise, Kahire, 1982, s. 439-445.
163 Bkz. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 162, 167.
164 Bkz. Cemil Meriç, *Age*, s. 167, 168.
165 H. Nasr, *İslam and the Rise of the İslamic Sciences, Islamic Science; An Ilustrated Study*, London, 1976, Chp. 1, pp. 3-12 (Aktaran M. Armağan, *İslam Bilimi Tartışmaları*, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s. 35).
166 Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science*, s. 99.
167 Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, s. 41.
168 Bkz. Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science*, s. 99.
169 Örneğin henüz VIII. yüzyılın başında Malik b. Enes, kelamla ilgilenenleri lanetlemiş, İmam Şâfi (V. 819), Mutezili kelamcıları zındıklıkla suçlamıştır. İbn Salah (V. 1245) ve Nevevi (V. 1277) ise, bu teolojik yaklaşımı sürdürecekler; böylece suçlama ve tekfir furyası kişilerden ziyade bilimlere yani "dini-olamayan" bilimlere örneğin mantık, felsefe vs.ye yöneltilecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Erdem, *Age*, s. 41-42).
170 Bkz. H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 191.
171 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s. 88-97.
172 Krş. Ahmet Ateş, *Giriş*, s. 38 (Farabi, *İhsau'l-Ulum*, MEB Yay., İstanbul, 1989).

173 Ahmet Ateş, *Age*, s. 38-39.
174 Bkz. *Age*, s. 48, 49, 50; Friedrick Copleston, *A History of Philosophy*, s. 211-226.
175 İslam filozoflarındaki zat-sıfat ayrılmazlığı görüşü, Mutezili düşünürler ve Mutasavvıflar tarafından da paylaşılmaktadır.
176 Südur teorisine işaret edilmektedir.
177 Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, s. 211-226.
178 Bkz. F. Copleston, *Age, Agy.*
179 Bkz. George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s. 19.
180 H. Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 39.
181 Bkz. Muhasibi, *er-Riâye*, s. 32-36; Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhasibi' nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, s. 82 vd., İ. Krş. H. Erdem, *Age*, s. 39 vd.
182 Bkz. H. Erdem. *Age*, s. 40.
183 Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat, Tahkik ve Şerh: Hasan es-Sendubi*, Kahire, 1929, s. 375.
184 Bkz. Hafız celaleddin Abdirrahman es-Süyuti, Buğyetu'l-Vüat fi Tabakati'l-Lüğaviyyin ve'n-Nuhat, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Tsz, II/190; Yakut el-Hamevi, Kitabu İrşadi'l-Erib ila marifeti'l-Edib (el-ma'ruf bi Mu'cemu'l-Udeba ev Tabakatu'l-Udeba), thk. Hasan es-Sendub-Ebu H.T., Tunus Susa, Menşuratu Dari'l-Maarif li Tıbaa ve 'n-Neşr, 1991, II/124-127.
185 Yakut el-Hamevi, *Age*, V/385, 386-396.
186 Tacüddin Ebu Nasr Abdülvahhab b. Ali Abdi'l-Kafi es-Sübki (727-771), Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra, thk. A. Muhammed el-Halv-M.M. et-Tanahi, V/287.
187 Brockelman GAl, Leiden, E. J. Brill 1947, I/283; GAS, I/435-436; S. M. Stern, "Abu Hayyan al-Tawhidi", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, I/126-127.
188 Hasan s-Sendubi, Tevhidi'nin dostluk kurduğu söz konusu vezirlerin isimlerini saymaktadır. Bkz. *Ebu Hayyan et-Tevhidi*, el-Mukabesat, thk., Hasan es-Sendubi, Kahire 1929, (es-Sendubi'nin Girişi), s. 12.
189 Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi (ö. 748), Mizanu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical, thk., A. M. Gacavi, Daru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, Tsz., IV/518-519; Ebu Zekeriya Muhyiddin

b. Şeref en-Nevevi (ö. 676), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tsz., II/223; es-Sübki, *Age*, II/288.

190 Bkz. EI, III/1071.

191 Ebu Süleyman es-Sicistani ve felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Yay., Konya, 2006.

192 Extract From the Encyclopedia of Islam CD-Rom Edition v. 1.1, 2001 Koninglijke Brill NV, Leiden, The Netherlands; İzmirli İsmail Hakkı, Ebu Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhidi, Daru'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2, Sayı: 7, ss. 105-136; Muhammad Abd al-Ghani al-Sheikh, Abu Hayan al-Tawhidi-Ra'yuhu fi'l-Icaz ve Eseruhu fi'l-Edeb ve'n-Naqd, ed-Daru'l-Arabiyya li'l-Kitab, Vol. I, pp.41

193 Yahya b. Adi ve felsefi görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, *Yahya İbn 'Adi* (194/810-259/873), ss. 193-209, *Süryaniler ve Süryanilik*, Hazırlayanlar: A. Taşğın ve Diğerleri, Orient Yay., Ank. 2005.

194 Abdülamir el-A'am, *Ebu Hayyan et-Tevhidi fi Kitabi'l-Mukabesat*, Daru'l-Endelüs, Beyrut, 1980, ss. 266-267.

195 Geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, *İslam'da İlk Hümanistler-Ihvan-ı Safa'nın İnsan Felsefesi*, 11 Eylül Yayınları, Konya, 2000.

196 Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, ss. 244-249.

197 Et-Tevhidi, *el-Besair ve'z-Zehair*, Kahire, tsz, s. 116.

198 Et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, ss. 244-249.

199 Et-Tevhidi, *Age*, 249-255.

200 Et-Tevhidi, *Age*, s. 110.

201 Et-Tevhidi, *Age*, ss. 56-57.

202 Et-Tevhidi, *Age*, s. 157.

203 Et-Tevhidi, *Age*, ss. 85, 86, 88.

204 Et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, ss. 113, 114.

205 Et-Tevhdi, *Age*., ss. 137, 138.

206 Et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, s. 241.

207 Et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, s.164.

208 Et-Tevhidi, *Age*, ss. 85, 86, 88.

209 Et-Tevhidi, *Age*, ss. 90, 91.

210 Bkz. Et-Tevhidi, *Age*, ss. 151.

211 Et-Tevhidi, *Age*, ss. 133, 134.

212 Bkz. Et-Tevhidi, *Age*, ss. 56-57.
213 Bkz. Et-Tevhidi, *Age*, s. 241.
214 Et-Tevhidi, *Age*, s. 235.
215 Et-Tevhidi, *el-İşaratu'l-İlahiyye ve'l-Enfasu'r-Ruhaniyye*, ed. By Abdurrahman Bedevi, Matbaatu's-Semra, Fuad el-Evvel 1950, ss. 394, 399, 117.
216 Et-Tevhidi, *Risaletun fi'l-Ulum*, ed. İbrahim Kilani, Kahire, 1985, s. 324.
217 Et-Tevhidi, *Kitabu'l-İmta' ve'l-Muanese*, Vol. I, p. 147.
218 Bkz. Et-Tevhidi, *el- Hevamil ve'ş-Şevamil*, edts. Ahmed Emin ve el-Seyyid Sakr, Lucnetu''t-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1951, s. 194, 206, 296, 153, 183, 312, 45, 37.
219 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 109-110; Ayrıca Krş. G. E. von Grunebaum, *Modern İslam*, s. 54-55.
220 İbn Haldun, *Mukaddime*, II/515.
221 H. Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 57.
222 Zeyaüddin Serdar, *Bilginin İslamileştirilmesi mi? İslam'ın Batılılaştırılması mı?*, s. 113-114.
223 Z. Serdar, *Age*, *Agy*.
224 İbn Haldun, *Mukaddime*, II/516-520 (özetle).
225 Bkz. İ. Recâ Fâruki, *The Causal and Telie Natura Universe*, s. 13-21.
226 Ahmet Emin, *İslam'ın Bugünü*, Çev. A. Öztürk, İslam Kitabevi, Gaziantep, 1977. s. 122 (Aktaran Sabri Orman, Gazali, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 108).
227 Haydar Bammat, *İslam'ın Çehresi*, Çev. O. F. Giritli, Sancak Yay., İstanbul, 1975, s. 251. (Aktaran Sabri Orman, Gazali, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 108).
228 Bkz. F. Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, s. 211-226 (özetle).
229 Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science*, s. 104-105; Krş. Gazali, *Tehafütu'l-Felasife*, s. 86.
230 Bu konuda geniş bilgi için bkz. H. Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 56 vd.
231 Bkz. *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zındıka*, s. 1-26.
232 Bkz. *İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelam*, s. 3.
233 Bkz. *Tehafütü'l-Felasife*, s. 73-86.
234 *Mişkatu'l-Envar*, s. 40.
235 Bkz. *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 20-23.

236 *el-Mustasfa min İlmı'l-Usul*, I/5.
237 *İhvau Ulumiddin*, I./12.
238 *Age*, *Agy*.
239 *İhya*, I/12-14 (özetle).
240 Bkz. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 104-105.
241 Daha geniş bilgi için bkz. Grunebaum, *Modern İslam*, s. 62-63.
242 Bkz. Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science*, s. 95.
243 Bkz. Şahin Filiz, S. Konevi'nin *Nusus* adlı eserinde Vahdet-i Vücud Görüşü, Kamer Dergisi, Sayı: 2, Ankara, Mart 1996, s. 18-21; Ayrıca Krş. Şahin Filiz, Sadreddin-i Konevi'nin *Miftahu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücud* adlı kitabı ve Felsefi Değerlendirmeler, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3, Konya, 1994, s. 171-178.
244 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 94.
245 Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-Edille, s. 15-159.
246 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 102-103.
247 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II/101-140.
248 İbn Haldun, *Age*, *Agy*.
249 *Modern İslam*, s. 37.
250 Heinz Heimsoeth, *I. Kant'ın Felsefesi*, s. 123.
251 Krş. H. Heimsoeth, *Age*, s. 123.
252 M. el-Cendi (Nethatu'r-Ruh ve Tuhfetu'l-Fütuh) *Vuslat Yolu*, s. 44-47.
253 Bkz. H. Heimsoeth, *Age*, s. 123-124.
254 Bkz. J. Trusted, *Fizik ve Metafizik*, s. 10.
255 Krş. Grunebaum, *Modern İslam*, s. 61-62.
256 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 166-168.
257 Bkz. Z. A. Sıddıqı, *Philosophy of İbn Tufeyl*, Aligarh Muslim Unv. Press, India, 1965, s. 24-28.
258 Remi Braque, *Avrupa: Roma Yolu*, s. 61.
259 Federick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, V. II-Mediaeval Philosophy Part I, Augustine to Bonaventura, Image Books, N. Y., 1962, s. 212-225.
260 F. Copleston, *Age*, *Agy*.
261 F. Copleston, *Age*, s. 225-226.
262 Krş. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 35 vd.

263 Krş. Macit Fahri, *İbn Rüşd Feylesüfu Kurtuba*, Daru'l-Meşrık, Beyrut, 1986, s. 26-37.
264 Krş. Macit Fahri, *Age*, s. 56-58.
265 Krş. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. K. Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992, s. 265; H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 235.
266 A. Zına Ülken, *Age*, *Agy*.
267 Krş. Macit Fahri, *İslam Felsefesi*, s. 265-279.
268 Toshihiko Lzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 54.
269 Macit Fahri, *Age*, s. 274.
270 T. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İ. Kalın, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 21.
271 İbn Sina, *eş-Şifa* (el-İlahiyyat), s. 4.
272 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, Mevlana'da Şehirlilik, Mistisizm ve Türklük, Türkiye Günlüğü Dergisi, Kış 2005, Ankara, Sayı: 83, ss. 85-97; Şahin Filiz-Tahir Uluç, Mawlana Jalal al-Din al-Rumi (1207-1273) : A Sufi Representative of Turkish Urban Religiosity (A Philosophical and Sociological Inquiry, The Islamic Quarterly, Vol. 48, Issue. 4, London 2004, pp. 67-79.
273 Bkz. Extract from Encyclopedia of Islam CD-ROM Edition v.1,1. 2001 Koninklijke Brill NV, The Netherlands, Rumi Maddesi.
274 *Mesnevi*, Çev: Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul, 1990, V/ Beyit no: 2496.
275 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 168-169.
276 B. Fürüzanfer, *Mevlana Celaleddin*, Çev: F. Nafiz Uzluk, MEB Yay. İstanbul, 2000, ss. 78, 79, 80, 82, 83.
277 *Mesnevi*, V/Beyit no: 4144.
278 *Mesnevi*, I/Beyit no: 2150, 3280, 3285.
279 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 3280-3290.
280 Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 40
281 *Mesnevi*, Beyit no: 1545-1550.
282 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 2620.
283 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 115.
284 Mevlana'nın aşk felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Zeynep Köse, *Mevlana'da Aşk Kavramı*, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi (Danışman: Şahin Filiz), Konya, 2004.
285 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 19-24.

286 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 984-989.
287 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 1144-1149.
288 Abdülbaki Gölpınarlı, *Seçme Rubailer*, şark İslam Klasikleri:11, MEB Yay., M. E. Matb., 1945, Rubai (CLXXVII).
289 Bkz. Mevlana Celaleddin, *Fihi Ma Fih*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1959, s. 5.
290 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 174.
291 *Mesnevi*, II/ Beyit no: 13.
292 *Mesnevi*, II/ Beyit no: 592.
293 *Mesnevi*, II/ Beyit no: 592, 653; VI/ Beyit no: 3404-3405, 3144-3145.
294 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 42, 48, 49, 519,520, 600, 610, 615,
295 Mevlana Celaleddin, *Fihi Ma Fih*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1959, s. 23.
296 B. Fürüzanfer, *Mevlana Celaleddin*, ss. 181, 194, 251.
297 *Mesnevi*, V/ Beyit no: 360.
298 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 420-425.
299 *Mesnevi*, I/ Beyit no: 3090-95.
300 Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, s. 125, 144.
301 Bu yazı, "Ziya Gökalp (1876-1924)" başlıklı konuya dek, S. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyelerinden Dr. Mehmet Akgül'ün doktora tezinin giriş bölümünden özetle aktarılmıştır.
302 Ercüment Kuran; "XIX. Yüzyılda Türkiye'de Kültür Değişmesi" *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, s. 27.
303 Bkz. Tevfik Çavdar, *İttihat ve Terakki*, İletişim Yay., İstanbul, 1987; Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İletişim Yay., İstanbul, 1989; Ahmet Feroz, *İttihat ve Terakki*, Kaynak Yay., İstanbul, 1986; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, T. T. K. Yay., Ankara, 1991.
304 Bkz. Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, I-II, Bateş Yay., İstanbul, 1978.
305 Devletin Batılılaştırılması için Batıcıların "tolal" projeleriyle, devletin ilim ve fenle terakkisi İslamcıların "bağdaştırıcı" düşünceleri tarihimizin fikri gelgit'ini oluşturur. Bkz. Abdullah Cevdet, *Uyanınız, Uyanınız*, Kahire, 1908; Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Batılaya İlanı Harp*, Matba-i Şems, İstanbul, 1332; M. Şemseddin Günaltay, *Hurufattan Hakikate*, Tevsii Tibaat Mat., İstanbul, 1332.
306 Halil İnalcık, *Ziya Gökalp, Türk Yurdu*, C. 16, Sayı: 103, Mart 1996, s. 3.

307 H. İnalcık, *Age*, s. 4.
308 Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, s. 33.
309 Uriel Heyd, *Age*, s. 34.
310 S. Hayri Bolay, *Ziya Gökalp'in Felsefe Anlayışı*, s. 74.
311 S. Ziya Gökalp, *Bugünkü Felsefe*, s. 29-31, 34.
312 Ziya Gökalp, *Felsefeye Doğru*, s. 1-6.
313 *Age*, *Agy*.
314 *Age*, s. 28-34.
315 Ziya Gökalp, *Tevfik Fikret ve Rönesans*, s. 421-3.
316 Ziya Gökalp, *Age*, *Agy*.
317 Bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 119-121.
318 Krş. S. Hayri Bolay, *Ziya Gökalp'in Felsefe Anlayışı*, s. 76-77.
319 Bkz. S. Hayri Bolay, *Agm*, s. 79.
320 Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua-I*, Çevriyazı: Şahin Filiz, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya 2009, ss. 17-19.
321 *Küçük Mecmua-I*, ss. 27-29.
322 *Küçük Mecmua*-I, ss.47-50.
323 *Küçük Mecmua*-I, ss.65-67.
324 Ahlak-Hukuk ilişkisini felsefi tahlillerle ele alan çalışma için bkz. Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1998.
325 *Küçük Mecmua-I*, ss.81-85.
326 *Küçük Mecmua-I*, ss. 105-109.
327 *Küçük Mecmua-I*, ss.121-125.
328 *Küçük Mecmua-I*, ss. 137-141.
329 *Küçük Mecmua-I*, ss. 155-158.
330 *Küçük Mecmua-I*, ss. 171-175.
331 *Küçük Mecmua-I*, ss. 187-189.
332 *Küçük Mecmua-I* ss. 198-199.
333 *Küçük Mecmua-II*, ss. 17-19.
334 *Küçük Mecmua-II*, ss. 27-29.
335 *Küçük Mecmua-II*, ss. 44-46.
336 *Küçük Mecmua-II*, s.102.
337 *Küçük Mecmua-II*, ss.114-116.

338 Bu makale, 3-4 Eylül 2014 tarihinde Kazan-Tataristan'da düzenlenen 12. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan tebliğ metnidir.
339 İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 64.
340 *Age*, s. 64-65.
341 İkbal, *The Reconstruction*, s. 32.
342 İkbal, *Age*, s. 65.
343 İkbal, *Age*, *Agy*.
344 İkbal, *The Reconstruction*, *Age*, s. 49.
345 İkbal, *Age*, s. 76.
346 İkbal, *Age*, s. 74.
347 İkbal, *Age*, s. 51.
348 İkbal, *The Reconstruction*, s. 77-78.
349 İkbal, *Age*, s. 78.
350 İgbal's Introduction to R. A. Nicholson's English translation of his (Igbals) Asrar-e Khudi (persion): The Secrets of the self's, XII-XIX.
351 İkbal, *The Reconstruction*, s. 28.
352 İkbal, *Armughan-e Hijaz* (In Persion).
353 İkbal, *The Reconstruction*, s. 154.
354 İkbal, *Age*, s. 106.
355 İkbal, *Age*, s. 85-88.
356 İkbal, *The Reconstruction*, s. 122.
357 İkbal, *The Reconstruction*, s. 149.
358 İkbal, *Age*, s. 169.
359 İkbal, *Age*, s. 162.
360 İkbal, *The Reconstruction*, s. 157.
361 İkbal, *Age*, s. 160.
362 İkbal, *The Reconstruction*. s. 85.
363 *Kuran*, 21/35.
364 İkbal, op. cit. p. 83.
365 Dünyanın zamanla iyiye ve güzele gittiği inancı. Ş. F.
366 Peyem-e Mashrig, p. 99.
367 *Age*, s. 143.
368 Jawed Namah, s. 160-161.
369 Bkz. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, E. J. Brill, 1992, ss. 11-15.
370 Bkz. Hilmi Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1990, ss. 91-94.

371 Joel, L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, ss. XVIII-XIX

372 *Age*, ss. 11-15.

373 *Age*, *Agy*.

374 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayıma Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul 2002, ss. 133-146.

375 Niyazi Berkes, *Age*, ss. 458-459.

376 Niyazi Berkes, *Age*, *Agy*.

377 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 33, 39, 40.