



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



İSLAM FELSEFESİ

Hazırlayan
Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY

Kocaeli 2025

İÇİNDEKİLER

ÜNİTE 1: İSLAM FELSEFESİNİN TANIMI VE KAPSAMI	4
1. İSLAM FELSEFESİNİN TANIMI VE KAPSAMI	5
1.1 İslam Felsefesi Nedir?	5
1.2. İslam Felsefesinin Kapsamı	6
1.3. İslam Felsefesinin Kaynakları.....	6
1.3.1. Yerli Kaynaklar	6
1.3.2. Yabancı Kaynaklar	10
1.4. İslam Felsefesi ile İlgili Kaynak Eserler	12
1.5. İslam Felsefesinin Özellikleri.....	14
1.6. İslam Felsefesinin Özgünlüğü	14
 ÜNİTE 2: İSLAM FELSEFESİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ.....	17
2.1. İslam'da Felsefi Düşüncenin Başlaması.....	18
2.2. İslam Düşüncesinin Oluşumuna Etki Eden Yabancı Okullar	20
2.2.1. İskenderiye Okulu.....	20
2.2.2. Cüdişapur Okulu	21
2.2.3. Harran Okulu	21
2.2.4. Antakya Okulu	22
2.2.5. Urfa (Edessa/Ruha) Okulu	23
2.2.6. Nusaybin Okulu	23
2.3. Felsefi Tercüme Hareketi	24
2.3.1. Tercüme Hareketinde Beytülhikme'nin Rolü	26
2.3.2. Tercüme Hareketinin Tarihsel Seyri	27
2.4. İslam Felsefesindeki Gelişimin Genel Seyri	29
2.4.1. Doğuş Devri Felsefi Hareketleri	30
2.4.2. Gelişme Devri Felsefi Hareketleri.....	31
 ÜNİTE 3: KİNDÎ ve FELSEFESİ	35
3.1. KİNDÎ.....	36
3.1. Hayatı ve Eserleri	36
3.2. İlimler Tasnifi.....	36
3.3. Yöntem Anlayışı	37
3.4. Metafizik ve Kozmoloji	38
3.5. Doğa Felsefesi.....	41
3.6. Psikoloji ve Bilgi Kuramı.....	43
3.7. Din Felsefesi.....	47
 ÜNİTE 4: DEHRİYYE VE TABİİYYE.....	51
4. DEHRİYYE VE TABİİYYE.....	52
4.1. Dehriyye	52
4.1.1. İbnü'r-Ravendî.....	54
4.2. Tabiiyyun	57
4.2.1. Ebu Bekir er-Razi	57
4.2.1.1. Tıp ve Kimya	58
4.2.1.2. Felsefi Görüşleri	59
4.2.1.3. Din Felsefesi	62

ÜNİTE 5: FÂRÂBÎ VE FELSEFESİ	66
5.1. Hayatı ve Eserleri	67
5.2. İlimler Tasnifi.....	67
5.3. Mantık.....	68
5.4. Varlık Felsefesi.....	68
5.5. Sudur Kuramı	70
5.6. Doğa Felsefesi.....	72
5.7. Psikoloji ve Bilgi Kuramı.....	74
5.8. Ahlak Felsefesi	76
5.9. Siyaset Felsefesi	77
5.10. Din Felsefesi	79
5.11. Etkisi	84
 ÜNİTE 6: İHVAN-I SAFA.....	 86
6. İHVAN-I SAFA	87
6.1. Felsefi Yaklaşımları.....	88
6.2. Bilgi Görüşü	89
6.3. Metafizik ve Kozmoloji	90
6.4. Ahlak ve Siyaset Görüşü	93
6.5. Din Görüşü	95
6.6. Din- Felsefe İlişkisi	96
 ÜNİTE 7: İBN SÎNÂ ve FELSEFESİ	 100
7.1. Hayatı ve Eserleri	101
7.2. Felsefe Anlayışı	102
7.3. Bilgi Kuramı.....	102
7.4. Tabiat Felsefesi	105
7.5. Psikoloji.....	106
7.6. Metafizik.....	108
7.7. Din Felsefesi.....	111
7.7.1. Din, Vahiy ve Peygamberlik	111
7.7.2. Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları	113
7.8. Etkisi	114
 ÜNİTE 8: GAZZÂLÎ ve FAHREDDİN ER-RÂZÎ	 118
8.1. Gazzâlî Düşüncesi ve Felsefe Eleştirisi.....	119
8.1.1. Hayatı ve Eserleri.....	119
8.1.2. Şüpheciliği ve Bilgi Teorisi	120
8.1.3. Sebeplilik Eleştirisi	121
8.1.4. Meşşai Filozofların Eleştirisi	123
8.2. Fahreddin Râzî ve Ekolü.....	126
8.2.1. Fahreddin Râzî: Hayatı ve Eserleri	126
8.2.2. Düşüncesi.....	127
8.2.2.1. Muhakkik Bir Düşünür: Fahreddin Râzî	127
8.2.2.2. Râzî Düşüncesinde Yöntem ve Tahkik.....	127
8.2.2.3. Râzî'nin Düşünce Sisteminde Nazarî İlimler	128
8.3. Fahreddin Râzî Ekolü	130

ÜNİTE 9: ENDÜLÜS'TE FELSEFE	135
9. ENDÜLÜS'TE FELSEFE	136
9.1. İbn Bâcce	136
9.1.1. Hayatı ve Eserleri.....	136
9.1.2. Psikoloji ve Epistemoloji	136
9.1.3. Ahlâk ve Siyaset	138
9.2. İbn Tufeyl	141
9.3. İbn Rüşd.....	145
9.3.1. Hayatı ve Eserleri.....	145
9.3.2. İlim Anlayışı	146
9.3.3. Din-Felsefe İlişkisi.....	147
9.3.4. Tanrı-Âlem İlişkisi.....	148
ÜNİTE 10: İŞRAKİLİK VE SÜHREVERDİ.....	152
10. İŞRAKİLİK.....	153
10.1. Suhreverdî'nin Hayatı ve Eserleri.....	153
10.2. İşrâkî Düşüncenin Kaynakları.....	154
10.3. İşrâkîlik'te Yöntem	157
10.4. İşrâkî Felsefe	159
10.5. İşrâkî Felsefe Geleneği	162
ÜNİTE 11: OSMANLI DÖNEMİNDE FELSEFE	165
11. OSMANLILAR DÖNEMİNDE FELSEFE.....	166
11.1. Genel Bakış	166
11.2. İlk Dönem Düşünürlerinden Bazıları	169
11.2.1. Davud el-Kayseri.....	169
11.2.2. Molla Fenari	174
11.2.3. Muslihiddîn Mustafa Hocaşâde	178
11.2.4. Kemal Paşazâde	180
ÜNİTE 12: İBN HALDUN ve DÜŞÜNCESİ	181
12.1. Hayatı ve Eserleri	182
12.2. Öğretisi.....	182
12.2.1. Tarih ve Tarih Yazıcılığı	182
12.2.2. İnsan Tasavvuru.....	184
12.2.3. Toplum, Bedevîlik ve Hadaşîlik	186
12.2.4. Devlet, Mülk ve Siyaset	188
12.2.5. İlim ve Eğitim	196
ÜNİTE 13: MOLLA SADRÂ ve ISFAHAN OKULU	200
13. ISFAHAN OKULU	201
13.1. Mir Damad ve Felsefesi	201
13.2. Molla Sadrâ ve Felsefesi.....	203
13.2.1. Hayatı ve Eserleri.....	203
13.2.2. Felsefesi	203
13.2.2.1. Varlık Felsefesi	204
13.2.2.2. Bilgi Felsefesi	205
13.2.2.3. Doğa Felsefesi ve Kozmoloji	206
13.2.2.4. Nefs Teorisi.....	209
13.2.2.5. Meâd Nazariyesi.....	210
13.2.2.6. Etkileri	211

ÜNİTE 14: İSLAM FELSEFENİN BATI FELSEFESİNE ETKİLERİ.....	213
14.1. İslam Felsefesinin Batı Felsefesine İntikali ve Tesirleri	214
14.2. İslam Felsefesinin Batıya İntikal Yolları	214
14.3. İslam felsefesi ve Bilimlerin Latinceye Tercümesi.....	218
14.4. Ortaçağ Hristiyan Felsefesinde İslam Filozoflarını Takip Eden Akımlar	219



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE I: İSLAM FELSEFESİNİN TANIMI VE KAPSAMI

KONULAR

- 1.1. İslam Felsefesi Nedir?**
- 1.2. İslam'da Felsefi Düşüncenin İsimlendirilmesi**
- 1.3. İslam Felsefesinin Kapsamı**
- 1.4. İslam Felsefesinin Kaynakları**
 - 1.4.1. Yerli Kaynaklar**
 - 1.4.2. Yabancı Kaynaklar**
 - 1.4.2.1. Antik Yunan Felsefesi**
 - 1.4.2.2. Eski İran Düşüncesi**
 - 1.4.2.3. Eski Hint Kültürü**
 - 1.4.3. İslam Felsefesi ile İlgili Kaynak Eserler**
 - 1.4.3.1. Ana Kaynaklar**
 - 1.4.3.2. Tali Kaynaklar**

AMAÇLAR

- İslam Felsefesi kavramının anlamını kavramak
- İslam Felsefesinin kapsamını tanımak
- İslam felsefesinin temel kaynaklarını öğrenmek

HAZIRLIK SORULARI

- 1. “İslam Felsefesi” ibaresindeki İslam hangi anlamda kullanılır?**
- 2. İslam felsefesinin kapsamı nedir?**
- 3. İslam felsefesine dair bilgi edindiğimiz temel kaynaklar hangileridir?**

1. İSLAM FELSEFESİNİN TANIMI VE KAPSAMI

1.1 İslam Felsefesi Nedir?

“İslam felsefesi”, İslam medeniyet havzasındaki felsefi faaliyeti ifade eder. Burada “İslam” dini değil, medeniyeti ifade etmektedir. Bu adlandırma, felsefenin İslam dininin etkisi altında, İslam toplumlarında veya İslam’ın hâkim olduğu topraklarda üretildiğini belirtmek ve bu felsefeyi diğer kültür ve medeniyetler içerisinde geliştirilmiş felsefelerden ayırt etmek için kullanılır. Bu ibaredeki “felsefe” terimi, Yunan Felsefesi, Hint Felsefesi, Yeniçağ Felsefesi, Hristiyan Felsefesinde ne ifade ediyorsa onu ifade eder. Bununla birlikte, her felsefe ortaya çıktığı coğrafi bölgenin, zamanının siyasi, sosyal ve dini düşüncelerin etkilerini taşıdığından kendine mahsus özel nitelikleri vardır. Bu yüzden, İslam felsefesini özgün hususiyetleri vardır.

Bir din olarak İslam, İslam kültür ve medeniyetinin, İslam toplum ve coğrafyasının, İslam millet ve ümmetinin varlık sebebi ise, İslam bilim ve felsefesinin de varlık sebebidir. Nitekim İslam felsefesi, tevhid, nübüvvet ve mead görüşüne sıkı sıkıya bağlı bir felsefe olarak gelişmiştir. Filozoflar arasında bu konularda farklı yorumlar ve anlama biçimleri olsa da bu üç alanın varlığı ve gerçekliği konusunda bir görüş birliği vardır.

İslam kültür ve medeniyeti içerisinde felsefe, “hikmet” kavramı ile karşılanmış; felsefe yapanlara feylesof (filozof) ya da hâkim (bilge) denilmiştir. Şu hâlde, İslam felsefesi, İslam kültürü içerisinde üretilen felsefeyi, İslam filozofları ise bu felsefeyi üreten kişileri ifade etmek için kullanılmıştır.

“İslam felsefesi” kavramı daha çok 19. Yüzyıl ortalarından itibaren İslam düşüncesi üzerinde çalışan oryantalistlerce kullanılmıştır. “İslam felsefesi” adlandırmasının yanı sıra “Arap felsefesi”, “İslam dünyasında felsefe”, “Müslüman felsefesi” de kullanılır. Bu tabirlerin en uygununun “İslam felsefesi” olduğu söylenebilir. Zira İslam kültüründeki felsefeden ve onun tarihinden bahsedilince doğrudan ya da dolaylı olarak söz konusu olan esas şey, İslam dünyasındaki filozofların yaptıkları özel nitelikleri olan bir felsefe geleneğidir. Bu özel felsefeyi en iyi niteleyen ibare ise “İslam felsefesi”dir. Felsefeyi yapanlar ister Arap olsun ister Türk olsun ister İranlı olsun ya da ister Arapça, ister Türkçe, ister Farsça yazsınlar, hepsini aynı çatı altında toplayan temel unsur “İslam” sıfatıdır.

1.2. İslam Felsefesinin Kapsamı

İslâm felsefesi daha ziyade Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından ortaya konulan felsefeleri kapsar. Eşdeyişle İslâm felsefesi, “felâsifenin ortaya koyduğu felsefeyi” ifade eder. Bununla birlikte İslam dünyasında, varlık, bilgi, tabiat, insan, toplum, ahlâk, siyaset, hukuk, iktisat, dil, sanat gibi alanlarla ilgili rasyonel bir araştırma faaliyeti olarak felsefenin pek çok disiplin içerisinde var olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bu alanlarda rasyonel zeminde temellendirilmiş, tümel, evrensel, bütünlüklü ve tutarlı düşünceleri içeren başta kelâm, tasavvuf, usûl-i fıkıh, tefsîr, dil ve edebiyat çalışmaları, siyâsetnâmeler, tarih gibi alanlardaki felsefi düşünceleri de İslam felsefesi ile irtibatlı olarak düşünmek gerekir.

Bu disiplinler içerisinde özellikle kelâmın köklü ve kapsamlı bir felsefi düşünce ortaya koyduğu görülmektedir. Zira kelâm, tarihi süreç içerisinde belirli bir metafizik, doğa felsefesi ve epistemoloji öngörür. Benzer özellik tasavvuf için de söz konusudur. O da tarihi süreç içerisinde varlık felsefesi, bilgi felsefesi, insan felsefesi ve ahlâk felsefesi alanları başta olmak üzere tam bir felsefe olarak kendini ortaya koymaktadır. Yine usul-i fıkıh, tefsir, dil, edebiyat ve tarih alanlarına ait çalışmalarda hukuk felsefelerinin, dil felsefelerinin ve tarih felsefelerinin geliştirilmiş olduğu görülmektedir (Alper, 2017:29).

Şu hâlde, İslam felsefesinin kapsamına, klasik anlamda felsefeci olarak tanınmamakla birlikte, örneğin Kınalızade Ali Efendi gibi pratik felsefe sayılan ahlak, iktisat ve siyaset alanında eserler verenlerin, İbn Haldun gibi tarihin felsefesini yapanların ve hatta İbn Teymiyye gibi felsefeyi ve felsefecileri eleştirerek felsefe yapan kişilerin düşünceleri de dâhil edilebilir. Sonuç olarak, İslam felsefesi, sadece felâsifenin felsefelerini değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin diğer ilim alanlarında, özellikle onların teorik kısımlarını da akli ve tutarlı, mantıki ve sistemli bir şekilde ele alan düşünürlerin düşüncelerini de içine almaktadır.

1.3. İslam Felsefesinin Kaynakları

İslam felsefesinin de etkilendiği, ortaya çıkış, gelişme ve sistemleşme safhalarında istifade ettiği kaynaklar ve düşünce sistemleri vardır. Bunları yerli kaynaklar ve yabancı kaynaklar başlıkları altında toplayabiliriz.

1.3.1. Yerli Kaynaklar

Yerli kaynaklar ile kastedilen Kur'an ve hadislerdir. Kur'ân' hitap ettiği toplumda köklü bir zihinsel dönüşüm gerçekleştirmiş, akli kullanmaya çağırmış ve felsefe yapmak için gerekli olan ufku göstermiştir. Kur'ân'ın ilk muhatapları bu vahyin bu çağrısına kulak vererek Allah, evren,

insan, bilgi ve değerler gibi pek çok felsefi mesele içerisine girmişler ve hakikate ve iyiye ulaşmak için aklî bir yapı kurmuşlardır.

Kur'an, bir bilim ve felsefe kitabı değildir ancak o, metafizikten fiziğe, ahlâktan siyasete kadar pek çok konuda bildirimde bulunmuş, muayyen küllî kaideler getirmiş, kendisine muhatap olanların önceki düşüncelerini ve düşünüş biçimlerini belirli temellerde reddederek yeni bir düşüncenin ve düşünme biçiminin kurulmasına yol açmıştır.

Burada dinin bir inanç alanı olduğu, dolayısıyla da inanmanın olduğu yerde aklî düşünmeye, sorgulamaya, eleştiriye vb. özelliklere dayanan felsefenin Kur'an'a muhatap olmakla ilişkili olamayacağı şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Böyle bir itiraz esasen Kur'an'ın mesajını tam olarak kavrayamamanın bir sonucudur. Zira Kur'an, hiçbir dinî metinde görülemeyecek bir şekilde, dinî inancı bile aklî bir temele dayandırmak istemektedir. Öyle ki, Kur'an birçok ayette, küfrün ve inkârın kaynağını akletmemeye dayandırırken imanın kaynağını da akletmeye dayandırmaktadır.

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 944), gerçekliğin bilgisini edinme ve onun Kur'an ve vahiy bilgisiyle ilişkisi noktasında akla zorunlu bir rol vermiştir. Mâtürîdî, dinin tanınıp öğrenilmesinde de akli zorunlu bir araç kabul etmekte ve akıl yürütmenin peygamberlik iddiasında bulunanların bu iddialarında doğru olup olmadıklarını tayinde de esaslı bir işlev gördüğünü ifade etmektedir: *“Nitekim Allah, kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir... Şunu da belirtmeliyiz ki Allah çeşitli ayetleriyle istidlâli emretmiştir”*. Pek çok ayet *“istidlâle teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir”*. Zaten *“akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delilidir”*. O halde evrendeki hikmetin ve düzenin kavranması, onun yaratıcısının bilinmesi ve iyi ve güzel olanları bilerek bunlara uygun davranışlar geliştirilmesi ancak akıl yürütmeye ve düşünmeye bağlı olarak söz konusu olabilir. Dahası *“imanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır”* (Alper, 2017:36-38). Bir Eş'ari kelmacı olan Kadi Beydavi de akıl yürütmenin önemini şöyle belirtiyor: *“Akıl naklin aslıdır. Fer'in tekzibini de gerektireceğinden, fer'in tasdiki için aslın tekzibi muhaldir...Marifetullah için akıl yürütme vaciptir. Buna bizim delilimiz ‘Yerde ve göklerde olana bakıp düşününüz’ ayeti ve benzerleridir”* (Beydavi, 2014:40-46). Gazzâlî'ye göre vahiy bir bina, akıl ise bu binanın temelidir. Bina olmadığı müddetçe temel, bir anlam ifade etmeyeceği gibi, temel olmadan da binanın ayakta kalması mümkün değildir. Gazzâlî, akıl adına vahye karşı çıkmaya itiraz ettiği gibi, vahiy adına akli reddetmeyi de şiddetle eleştirmektedir. Ona göre akli inkâr eden kişi, dini de inkâr etmiş olur. Çünkü dinî bilginin doğruluğu ancak akılla bilinebilir. Aklî delil tasdik edilmezse, gerçek

peygamber ile sahte peygamber, doğru sözlü ile yalancı arasındaki farkı anlamamanın imkânı kalmaz. Dinin doğruluğu akılla sabit olduğuna göre, dine dayanarak akli inkâr etmek asla söz konusu olamaz.

Akla, kesin kanıta ve bilgiye dayalı bir inancı öngören Kur'an belirli merci ve otoritelere körü körüne uymayı reddederek kendisini de sorgulamaya açmakta ve aynı zamanda dinî bilginin aktarıcısı olan peygamber ve Kur'an'ın da doğru ve hak olup olmadığını düşünmeye ve araştırmaya çağırmaktadır. Kur'an, gerçek bir imanın, akla, kanıta ve bilgiye dayalı olarak gerçekleşmesini talep etmektedir. Bu bağlamda Kur'an, imanın karşıtı olan küfrün ve bunun sonucunda ortaya çıkan birtakım olumsuzlukların ancak akli kullanmamaktan kaynaklandığını açıkça belirtmektedir.

Kur'an'da akletme, sadece teorik alanı değil, pratik alanı da içerir; yani akletme hem ilmî hakikatlere hem de ahlâkî ve pratik erdemlere ulaşmayla ilgilidir. Kur'an'da düşünme etkinliğini ifade eden nazar, re'y, tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefekkuh ve i'tibar gibi düşünmeyle ilgili çok çeşitli terimler gibi "bilmek" ve "bilgi" anlamına gelen ilim kelimesi ve türevleri de kullanılmıştır.

Kur'an'ın, felsefi faaliyetle ilişkilendirilebilecek vurguları:

1. **Eleştirinin ve eleştirel tavrın zorunluluğu:** Kur'an salt otoriteye dayalı bir düşünce ve inanç geliştirmeyi reddeder ve bu sebeple salt gelenekte bulunduğu için kabul edilen anlayışların sorgulanmasını gerekli görür.

2. **Akletmenin ve akli düşünmenin zorunluluğu:** Kur'an bizzat kendisine olan inancı dahi, akli bir temele oturtmaya çalışır. İman gibi küfrü de doğrudan akılla, yani akli kullanmayla ya da akli kullanmamayla ilişkilendirir. Akli düşünmeyi vahiy konusunda olduğu gibi, dış dünyadaki gerçekliğin kavranmasında da temel bir referans noktası olarak görür. Akılla vahiy arasında bir karşıtlık koymaz.

3. **Mantıksal tutarlılığın ve doğruluğun gözetilmesi:** Kur'an, mantıksal olarak tutarlı olmayı hakikatin bilgisinin elde edilmesinde önemli bir ölçüt olarak belirler. Kur'an'ın Allah tarafından indirilmemiş olması durumunda içerisinde pek çok tutarsızlık ve çelişki bulunması gerektiğini söyleyerek bizzat kendisini mantıksal tutarlılık açısından denetlenmeye açar ve çelişkisizliği bir gerçeğin temel ölçütlerinden biri olarak koyar. Böylece o, muhataplarında mantıksal açıdan tutarlı olunması, fikirler arasında çelişkinin bulunmaması yönünde ciddi bir bilinç geliştirir.

4. **Olgusal doğruluğun gözetilmesi:** Kur'an, insanî tefekkürü kendi içerisinde kapalı bir sistem olarak öngörmez. Aksine akletme, eleştiri ve sorgulama gibi insanî entelektüel faaliyetlerin dış dünya ile sağlamasının ve kontrolünün yapılmasını gerekli görür. Bu çerçevede düşünme ile olgular arasındaki irtibatın ve uyumun kurulmasına ve geliştirilmesine zemin hazırlar ve teşvik eder. Bundan dolayı, "*gemilerin denizde yüzüşünden, devenin yaratılışına,*

göğün mükemmelliğinin gözlemlenmesinden, dağların sabit yapısına, bitkilerin büyümesinden geçmiş toplumların yaşadıklarına, insan ruhundaki duygu ve duygulanımlardan gece ile gündüzün oluşumuna” kadar fiziksel, astronomik, psikolojik, antropolojik, sosyolojik ve benzeri pek çok alandaki olgulara işaret eder ve bunlar üzerinde düşünülmesini, kıyaslarda ve çıkarımlarda bulunulmasını ister.

5. Kesin kanıt getirmenin lüzumu: Kur’ân muhataplarından bir düşüncenin ya da iddianın doğrulanmasını ister. Temelsiz bir iddianın meşruiyetini sorgular; aklî ya da olgusal bir biçimde kesin olarak kanıtlanmamış fikrin ya da iddianın geçersizliğini vurgular.

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

Kur’ân, bir taraftan metafizik, fizik, ahlâk, siyaset ve benzeri pek çok alanda açıklamalar yaparak felsefi konulara ve meselelere doğrudan muhataplarını dâhil etmiş, diğer taraftan da akletme, kanıt getirme, eleştirme, sorgulama, körü körüne otoriteye boyun eğmeme gibi yukarıda sıralanan küllî ilkelerle Müslümanların felsefe yapmalarını teşvik etmiş ve hatta bunu zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede o, felsefe eylemini gerçekleştirme noktasında kavramsal, ilkesel, amaçsal ve yöntemsel açılardan bir zemin oluşturmuştur. Müslümanlar, vahiy sayesinde çok kısa bir zaman sürecinde felsefe ve bilim yapma için gereken ciddi bir altyapıya kavuşmuşlardır. İşte bu durum, onların daha İslâm’ın ilk yüzyıllarında gösterdikleri büyük felsefi ve ilmî başarılarının da temel sebebidir.

Hadisler de İslam felsefesinin temel kaynaklarından. Hz. Peygamber, tefekküre çağrısında, bilgi ve hikmete dair sözleri onun örnekliğinin önemli bir boyutudur. Nitekim Hz. Peygamber’in, *“Elbette göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde akıl sahipleri için ibretler vardır”* (Âl-i İmrân 190) ayetini okuduğu halde içeriğini düşünmeyenleri kınadığına dair rivayet, ilgili ayeti açıklayan klasik tefsirlerde yer almaktadır. Hz. Peygamber’in Muaz b. Cebel’i Yemen’e vali olarak gönderirken aralarında geçen diyalog da bu konuda fikir vermektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Muaz’a “Valiliğin sırasında ne ile hüküm vereceksin?” diye sorduğunda Muaz, *“Önce Kur’ân’la, sonra sünnetle, her ikisinde de bulamadığım takdirde aklımla hareket eder ve hata yapmamaya çalışırım”* cevabını vermiş ve Hz. Peygamber de bunu onaylamıştır.

1.3.2. Yabancı Kaynaklar

İslam dininin yanı sıra yabancı kültürlerin felsefi mirasları da İslam felsefesine kaynaklık etmişlerdir. İslam fetihlerle kısa zamanda Arabistan yarımadasını çevreleyen ülkelere ulaştınca Müslümanlar o ülkelerdeki kültürlerle karşılaşmışlardır. Müslümanlarla o ülkelerde yaşayan yerli milletlerin karşılıklı kültür alışverişi olmuştur. Hatta hangi dine mensup olduğuna bakılmaksızın pek çok yabancı, özellikle Süryani ve Sabii ilim adamları devlet işlerinde çalıştılar. Müslümanlar öncelikle o milletlerde üstün olan tıp, matematik, astronomi gibi bilimleri öğrendiler. Bu bilimlerle ilgili eserlerin Arapçaya tercüme edilmesini sağladılar. Bilimsel-felsefi eserler Arapçaya tercüme edildi. Müslümanların yabancı felsefelerden etkilenmelerinin en önemli yolu tercümelerdir. İkinci yol, yabancı düşünürlerin Müslüman olmalarıyla fiilen İslam kültürüne girmeleri, felsefi ve bilimsel faaliyetlerini bu yeni kültürde de devam ettirmeleridir. Üçüncü yol ise, İslam alimlerinin Hindistan gibi uzak memleketlere yaptıkları yolculuklar ve oralarda incelemeler yapmalarıdır. Örneğin, Biruni'nin Hindistan'a kadar giderek oralarda incelemeler yapması buna örnektir.

Şimdi bu yabancı kaynaklardan bazılarını kısaca açıklayalım.

1.3.2.1. Antik Yunan Felsefesi

İslam felsefesinin doğuşu ve şekillenmesi üzerinde etkili olan düşüncelerden en önemlisi olan Yunan felsefesi, İslâm dünyasına ilmi eserlerin tercümesi sırasında girmiş, önceleri mantık öğrenimi ile başlayan bu çalışmalar giderek saf felsefe alanına kaymış ve İslam düşünürlerini daha çok Aristoteles, Eflatun ve Helenistik döneme ait Yeni Eflatunculuk etkilemiştir. Bunun yanında Sokrates öncesi filozoflar, Sokrates ve yine Helenistik devre ait Stoacılık vb. gibi filozof ve ekoller de tanınmıştır. Müslümanlar, doğa bilimlerine ilişkin Yunan kaynaklı eserlerin tercüme edilişleriyle birlikte ciddi anlamda bilimsel faaliyetlere başlamışlar ve kısa zamanda matematik, fizik, astronomi, kimya ve daha birçok alanda önemli bilim adamları yetiştirmişlerdir.

İslam filozoflarına en çok etkisi olan Yunan filozoflarından biri Eflatun'dur. Fikirlerinin dini inançlara uygun görünüşünden dolayı İslam dünyasında çabucak tanınmış, sevilmiş ve kendisine “*Eflatun-ı İlahî*” adı takılmıştır. Eflatun ideler kuramı ile tanınmış ve onun felsefesinin bütünü bu kuram üzerine şekillenmiştir. Bu kurama göre her şeyin aslı idelerdir ve ideler dünyası diye ayrı bir evren vardır. Buradaki varlıkların yansımaları, dünyadaki varlıkları oluşturmuştur ve bu varlıklar birer gölgeden ibarettir. Ruh da ideler dünyasından gelip bedene girdiği için bilgi, idelerin benzerlerinin görülüp hatırlanması ve kavramlar hâlinde ifade edilmesinden meydana gelir. Ahlak alanında çeşitli erdemler belirleyen Eflatun, en üstün erdem olarak adaletten söz eder. Bu erdemi gerçekleştirecek olan da devlettir. İdeal bir devlet tasavvur eden Eflatun, bu devlette asıl amacın insanları mutlu etmek olduğunu ifade eder. Eflatun'un

İslam düşünürlerine etkileri metafizik, ahlâk ve siyaset alanlarında olmuştur. Eflatun'un *Devlet*, *Timaeus*, *Kanunlar*, *Sofist* gibi bazı eserleri Arapçaya tercüme edilmiştir.

İslam felsefesine etkisi olan önemli bir filozof da Aristoteles'tir. Onun metafizik alanda ortaya koyduğu cevher, araz, ilk muharrik, madde, kuvvet, dört sebep, zaman, mekân ve akıl teorileri, İslam felsefesinde de kabul görmüş kuramlardır. Özellikle mantık sahasında Aristoteles'in etkisi tartışılmaz. Ayrıca ahlâk ve ruh teorileri de İslam filozoflarının sistemlerinde yerini bulmuştur. Aristoteles'in eserleri üzerine uzun şerhler kaleme alınmış ve İslâm dünyasında "*Muallim-i Evvel*" ismiyle tanınmıştır. Aristoteles'in altı kitaptan oluşan *Organon* adlı kitabı, daha sonra Porphyrius tarafından yazılan *İsagoji*'nin buna eklenmesiyle yedi kitaba çıkmıştı. İlk dönem Türk-İslam filozofu Fârâbî, yine Aristoteles'in yazdığı *Poetika* ve *Retorika*'yı da ekleyerek *Organon*'un dokuz bölüme çıkmasını sağlamış ve artık *Mantık*, dokuz bölüm halinde tanınıp okutulmuştur. Aristoteles'in mantığını esas alan İbn Sînâ ve Gazzâlî yeni mantık eserleri yazmışlar ve bu eserler yüzyıllarca medreselerde okutulmuştur.

İslam filozoflarında hem Eflatun'un hem Aristoteles'in evren anlayışları karşılığını bulmuş, fizik konusunda Empedokles ve Aristoteles'in dört unsurunun metafizik alanda da sebepler kuramının etkileri görülmüştür. Ruh konusunda hem Eflatun hem de Aristoteles'in anlayışları İslam'ın ruh anlayışıyla uzlaştırılarak bir sentez ortaya konmuş, ruhun ölümsüzlüğü benimsenmiştir. Eflatun'un idelerin gerçekliğiyle ilgili görüşleri özellikle tasavvuf ekollerine etkide bulunmuş, en önemli temsilcisini Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de bulmuştur. Siyaset felsefesinde Fârâbî, Eflatun'un ideal devletinden etkilenmiş, ahlak konusunda başta Sokrates olmak üzere özellikle Aristoteles'in ölçülülük anlayışından yararlanılmıştır. Kendini bilme ve tanıma ilkesi, ahlak ile bilgi arasındaki bağ, İslam filozoflarınca da kabul edilmiştir.

İslam felsefesini etkileyen önemli akımlardan birisi de Yeni Eflatunculuktur. İslam filozoflarını metafizik alanda önemli ölçüde etkilemiş gerek Meşşâilerin gerekse mutasavvıfların evren görüşleri Yeni Eflatunculuk'un sudur/feyz kuramına dayanmıştır.

1.3.2.2. Eski İran Düşüncesi

Mecusilik ve Maniheizm dinlerinin yaygın olduğu bu bölge halkı İslamiyet'i kabul edince eski kültür izleri ile birlikte İslam'a girmişlerdir. Eski İran düşüncesinin etkisi iki yönden önemlidir. Biri İran'ın kendi düşüncesi ile olan etkisi, diğeri de Hint düşüncesinin İslam düşüncesine etkisinde aracı rol oynaması. Ancak eski dini izler, Yeni Eflatunculuk ve Yeni Pisagorculukla birleştirilerek, bir kısım İslami unsurların da eklenmesiyle Batınilik, İsmaililik gibi akımların doğmasına sebep olmuş, ayrıca bir akıma bağlı olmayan bazı bağımsız filozofların düşüncelerini de etkilemiştir.

1.3.2.3. Eski Hint Kültürü

Araplarla Hintliler, İslamiyet'ten önce ticari ilişkilerde bulunmuşlardır. İslamiyet'in gelişmesiyle fetihler Uzakdoğu'ya da yönelmiş ve kısa zamanda Hindistan ve Asya'nın uzak bölgelerine ulaşılmıştır. İslâm'ı kabul eden Hintlilerle Müslümanlar arasında kültürel anlamda da alışveriş olmuştur. Bu alışverişte daha ziyade matematik ve astronomiye ilgi duyulmuştur. Hint kültürü ve dini hakkında kapsamlı bilgileri el-Birûni (970-1048) *Tahkiku Mâ li'l-Hind* isimli eserinde vermiştir. Bu kitapta hem Hint astronomisi hem de Hint dinleri hakkında bilgiler verilmektedir. İbnü'l-Mukaffâ da tercümeleriyle Hint düşüncesinin tanınmasına yardımcı olmuştur. Hint düşüncesi, özellikle Budizm'deki münzevi hayat, tasavvuf konusunda vahdet-i vücud, ruhların arındırılması ve olgunlaştırılması gibi konularda etkili olmuştur.

1.4. İslam Felsefesi ile İlgili Kaynak Eserler

İslam kültüründeki geleneksel felsefenin doğuşu, gelişimi ve özellikleri ile filozofların hayatı, eserleri ve düşünceleri hakkında genel bilgiler vermeyi amaçlayan eserler İslam felsefesinin ana kaynaklarıdır.

1- *El-Fihrist*: İbnü'n-Nedîm'in eseri, biyografik ve bibliyografik eserlerin en meşhurlarından olup, Müslüman filozoflara, bilim adamlarına, kelmacılara, sufilere, Antik Yunan filozoflarına ve Süryani mütercimlerine yer verilir.

2- *Tabakatü'l-Etibbâ' ve'l-Hükemâ*: Endülüslü tabip İbn Cülcül tarafından yazılmıştır. Eserde Müslüman filozoflar, Antik Yunan filozofları ve Süryani mütercimler hakkında bilgi verilir.

3- *Tabakâtü'l-Umem*: Kâdî İbn Sâid tarafından yazılan eserde Müslüman filozoflara, kelmacılara, Yunan, Yahudi ve Hristiyan filozoflara yer verilir.

4- *Târîhu Ulemâ'î'l-Endelüs*: İbnü'l-Faradî tarafından yazılan eser özellikle Endülüs'te yetişen âlim ve filozoflar hakkında bilgilere yer verir.

5- *Nüzhetü'l-Ervâh*: Muhammed İbn Mahmûd Şehrezûrî'nin bu eseri Yunan filozoflar, Süryani mütercimler ve filozoflar ile Müslüman filozoflar hakkında bilgi verir.

6- *Târîhu Hükemâ'î'l-İslâm*: Ebu'l-Hasan Ali el-Beyhakî'nin bu eseri İslam felsefesi tarihi mahiyetinde bir eserdir.

7- *İhbârü'l-'Ulemâ' bi-Ahbâri'l-Hükemâ*: Yunan, Süryânî, Hristiyan ve Müslüman filozofları tanıtan bu eser İbnü'l-Kiftî tarafından kaleme alınmıştır.

8- *Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakati'l-Etibbâ'*: Ünlü tabip ve düşünce tarihçisi İbn Ebû Usaybia tarafından yazılmıştır. Eser, dört yüze yakın Yunan filozof, Süryani mütercim, Müslüman filozof ve bilim adamı hakkında bilgi içerir.

9- *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*: İbn Hallikân tarafından yazılan eserde bazı Süryânî mütercimlere, Müslüman filozoflara, kelamcılara, sûfîlere ve devlet adamlarına yer verilir.

10- *eş-Şeka'iku'n-Nu'mâniyye*: Taşköprülüzâde tarafında yazılan bu eserde 522 Osmanlı şeyhi, ulemâsı, ilim adamı ve onların eserleri hakkında bilgilere yer verilmektedir.

11- *Keşfü'z-Zunûn*: Kâtib Çelebi'nin yazdığı bu eser zengin ve meşhur bir biyo-bibliyografyadır. Kitapta 14500 kadar kitâb ve risâleye, 10000 kadar da çoğunluğu Müslüman olan müellif hakkında bilgi yer almaktadır.

12- *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakati'l-Fuhûl*: Kâtib Çelebi'nin bu eseri Müslüman olan ve olmayan ünlü müelliflerin biyografilerini içerir.

Genel kültür tarihi mahiyetinde olmalarından dolayı İslam filozoflarıyla ilgili bilgiler içeren çeşitli eserlere de İslam felsefesi ile ilgili tali kaynaklar denilir.

İslam felsefesine kaynaklık eden eserlerden bazılarını filozofların hayatları ve eserleri hakkında yazılan otobiyografik ve otobibliyografik eserler oluşturur. Bu eserler ya filozofun kendisi tarafından yazılmıştır ya da filozofun öğrencisi veya başka bir düşünür tarafından yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1- *Sîretü's-Şeyhü'r-Reîs*: İbn Sînâ'nın kendi yaşamını kaleme aldığı bu otobiyografik eser yarım kalmış, öğrencisi Şeyh Ebu Ubeyd el-Cüzcani eseri bu adla tamamlamıştır.

2- *El-Münkızu mine'd-dalâl*: Gazzâlî bu meşhur eserinde yaşamının bazı dönemleri hakkında bilgi vermektedir.

3- *Et-Ta'rif bi İbn Haldûn ve Rihletuhü's-Şarkan ve Garban*: İbn Haldun, eserinde kendi hayatını ve seyahatlerini anlatır.

4- *Eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*: Şehrezuri bu eserinde, hocası ve İshrâkîliğin kurucusu olan Şahabeddin Suhreverdi'nin hayatını ve eserlerini anlatır.

*Kaynak eserlerden bir kısmı filozofların hayatı ve eserlerinden ziyade, onların felsefî doktrin ve görüşlerine yer veren eserlerdir. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

1- *Sıvânu'l-Hikme*: Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin bu eseri İslam ve Yunan felsefesi tarihi özelliği gösterir.

2- *el-Kelimü'r-Rûhâniyye fî'l-Hikemi'l-Yunâniyye*: İbn Hindû'nun bu eseri bazı Yunan filozoflarının felsefe ve felsefi ilimler hakkındaki sözlerini ve düşüncelerini toplar.

3- *Tetimetü Sıvâni'l-Hikme*: El-Beyhâkî, bu eserde Sicistani'nin yukarıda zikredilen eserini yeniden gözden geçirir ve yeni ilavelerle tamamlar.

4- *Muhtâru'l-Hikem*: İbn Fâtik, bu eserinde daha çok klasik Yunan düşünürlerinin hayat hikâyelerini ve sözlerini toplar.

5- *Tarihu'l-Hukemâ*: Şehristânî'nin bu eseri İslam felsefesi tarihi mahiyetindedir.

İslam felsefesine kaynaklık eden eserlerin bir kısmını felsefî terimleri içeren sözlükler oluşturur. Bunlardan bazıları da şunlardır:

1- *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*: Kindî'nin bu eseri, İslam düşüncesinde ilk özel felsefe sözlüğü durumundadır.

2- *Risâle fi'l-Hudûd*: İbn Sînâ'nın eseri, 72 önemli felsefi kavramı açıklamaktadır.

4- *Kitâbü't-Ta'rifât*: Seyyid Şerif Cürcânî tarafından yazılmış, sadece felsefe değil çeşitli ilimlere ait istilahlara yer veren bir eserdir.

1.5. İslam Felsefesinin Özellikleri

1. İslâm felsefesi dar ve özel anlamıyla, “felasife/filozoflar” olarak anılan İslâm düşünürlerinin felsefelerini ifade eder. Geniş anlamıyla İslam felsefesi, filozofların felsefi düşüncesiyle birlikte, kelâmı ve tasavvufi düşüncüyü de içine alır. Elbette filozofların felsefi düşüncesiyle, kelamcılar ve mutasavvıfların düşüncelerinin yapısı arasında farklılıklar vardır.

2. İslâm felsefesinin kaynaklarının, İslâm dini ile Yunan-Helenistik felsefesi, kadim İran düşüncesi olduğunu daha önce belirtmiştik. İslâm felsefesi, kendisinde yapı bakımından bu iki kaynağın birçok özelliklerini yansıtır. Bununla birlikte İslam felsefesi dinin akli bir yorumu olmadığı gibi Yunan-Helenistik felsefesinin bir kopyası ya da tercümesi de değildir.

3. İslâm felsefesi, *eklektik* bir yapıya sahiptir. Esasen hemen her felsefe, bir bakıma eklektiktir. Mutlak anlamda tamamen bağımsız ve tamamen özgün bir düşünce yoktur. Önemli olan, bu eklektik yapının, basit bir devşirmecilik mi yoksa yaratıcı bir eklektizm mi olduğudur.

4. İslâm felsefesi, materyalist ve mekanist bir felsefe değildir.

6. İslâm felsefesi akılcıdır; aklın, eşyanın hakikatini bilmeye yetili bir güç olduğu kabulünü temel alır.

1.6. İslam Felsefesinin Özgünlüğü

İslâm felsefesi, kendi tarihi ve doktrinal gelişimi içinde, yeni meseleler ortaya atan, hem bu meselelere hem Yunan felsefesinin meselelerine yeni çözümler sunan özgün bir felsefedir. Onun eklektik bir felsefe olması, özgün olmasına mâni değildir.

İslâm felsefesini, Yunan felsefesinin basit bir devamı olarak gören bazı oryantalistler, onun özgün bir felsefe olmadığı iddiasındadırlar. De Boer bunlara tipik bir örnektir. O şöyle diyor: “İslâm felsefesi Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı bir felsefedir. Bu felsefe ortaya yeni bir görüş getirmemiş, diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ne yeni meseleler üretmiş ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslâm felsefesinde önemli bir ilerleme hareketi kaydedilemez. İslam felsefesinin önemi, kadim felsefe

ile Ortaçağ Hristiyan felsefesi arasında oynadığı aracılık rolünden ileri gitmediği görülür. Gerçek anlamıyla bir İslam felsefesinden bahsetmemiz güçtür” (De Boer, 2001:50).

Diğer taraftan bazı oryantalistler bu yaklaşımı benimesemez. Örneğin Wilhelm Diltthey İslâm bilim ve felsefe tarihinin Yunan felsefesinin bir kopyası olmadığını, kendine has yaratıcılığı olduğunu, modern bilimin doğuşunu Müslümanlara borçlu olduğunu belirtir.

İslâm felsefesi düşünce tarihi içinde özel bir yere sahip, kendine has özellikleri, özgünlüğü olan ve yaratıcı bir felsefedir. İslâm felsefesini, kelâm ve tasavvuf, hatta usul-i fıkıhı da içine alacak şekilde geniş anlamında düşünürsek, özgünlük meselesi daha da belirginleşir.

İslâm felsefesinin özgünlüğünü şu açılardan temellendirebiliriz:

1. Sistem Yenilikleri: İslâm felsefesinin, klasik Yunan ve Helenistik felsefelerinin bazı akımlarını devam ettiren yanı olduğu kadar, onlara tamamen zıt ve hatta tepki olarak gelişen ve geliştirilmeye çalışılan akımlar ve sistemlere sahip olan yönü de vardır. Gazzâlîcilik ve İşrâkîlik bunların en güzel örneğidir.

2. Yeni Kuramlar ve Görüşler: İslâm felsefesi, eski felsefelerin uğraşmadığı yepyeni meseleler karşısında pek çok yeni kuramlar ve görüşlere sahiptir.

3. Eski Filozofları ve Felsefeleri Eleştirmek: İslâm felsefesinin özgünlüğünü gösteren bir husus Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, Aristoteles ve Eflâtun da dâhil birçok Yunanlı ve Helenistik dönem filozofların bazı görüşlerini reddetmiş olmalarıdır. Mesela, Fârâbî'nin Pisagor, Epikür, Phyrron gibi filozoflar ile şüphecilik ve Stoacılık gibi felsefe ekollerine eleştiriler yönelttiğini ve reddettiğini görüyoruz. Zekerîyya er-Razi ve Ebu'l-Berakat el-Bağdadi, Davud-u Kayseri, Aristoteles fizik ve metafiziğinin en temel kavramları olan zaman ve mekân, araz ve cevher, hareket ve sükûna verilen anlamları bilim ve gerçek dışı bulmuşlar, bu konularda Aristoteles'i şiddetle eleştirmişlerdir. Fârâbî, küllî aklı Allah'la aynı saymamasıyla, Allah'ı evrenin merkezinde görmemesiyle ve daha birçok konuda Aristoteles'ten ayrılır.

5. Eskilerin Kuramlarını ve Görüşlerini Geliştirmek: İslâm felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, bir de Müslüman filozofların, eski Yunan ve Helenistik düşünürlerce ortaya atılmış kuram ve görüşlere yaptıkları yeni ilâvelerde görülür. Örneğin, Kindî'nin Aristoteles ve İskender'in akıl teorilerine yaptığı ilaveleri buna örnektir.

6. Müslüman Filozofların Birbirlerini Eleştirileri: İslam filozoflarının eleştirel zihniyeti, hem Yunan ve Helenistik filozoflarına yönelik olarak, hem de birbirlerinin görüşlerini de tenkitte görülür. Örneğin, Gazzâlî, İbn Sînâ'yı eleştirmiş ve İslam düşünce tarihinde bir çeşit yenilenme hareketlerine öncülük etmiştir. İbn Rüşd, Fârâbî, İbn Sînâ ve özellikle de Gazzâlî'yi eleştirmiş; Suhreverdî, İbn Sînâ gibi filozofları tenkitle İşrâkîliğe varmıştır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1- Müslüman filozoflara, bilim adamlarına, kelamcılara, sufilere, Antik Yunan filozoflarına ve Süryani mütercimlerine yer verilen “Fihrist” adlı eserin yazarı kimdir?

- A) İbnü'n-Nedim B) İbn Cülcül C) İbn Haldun
D) İbnü'l Kifti E) İbn Ebi Useybia

2- Dört sebep kuramıyla İslam felsefesini etkileyen filozof kimdir?

- A) Eflatun B) Aristoteles C) Porphyrius
D) Plotinos E) Demokritos

3- İslam felsefesinin en önemli kaynağı olarak hangisi kabul edilir?

- A) Hadisler B) Eski Hint kültürü C) Grek düşüncesi
D) Kur'an E) Eski İran kültürü

4- İslam'da felsefi düşüncenin oluşmasında hangisinin etkisinin daha azdır?

- A) Aristoteles B) Eflatun C) Plotinos
D) Sokrates E) Epikür

5. Hangisinin İslam düşüncesinde felsefenin gelişimini olumsuz etkilediği söylenemez?

- A) Siyasi gelişmeler
B) Gazzâlî'nin yanlış anlaşılması
C) Selefiliğin hâkim olması
D) Müspet ilimlerdeki gerilemeler
E) Kur'an-ı Kerim'in felsefeyi menetmesi

CEVAPLAR: 1.A 2.B 3.D 4.E 5 E



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 2: İSLAM FELSEFESİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

KONULAR

- 2.1. Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**
- 2.2. İslam Düşüncesinin Oluşumuna Etki Eden Yabancı Okullar**
- 2.3. Felsefi Tercüme Hareketi**
- 2.4. İslam Felsefesindeki Gelişimin Genel Seyri**

AMAÇLAR

- İslam felsefesinin doğuş ortamını tanımak
- Felsefe'nin İslam dünyasına hangi yollarla girdiğini kavramak
- İslam felsefesinin doğuşunda tercümelerin rolünü öğrenmek
- İslam Felsefesindeki Gelişimin Genel Seyri

HAZIRLIK SORULARI

- 1. İslam felsefesinin doğuşuna etki eden okullar hangileridir?**
- 2. İslam felsefesinin doğuşunda tercüme hareketinin etkisi nedir?**
- 3. Beytü'l-Hikme'nin işlevi nedir?**

2.1. İslam'da Felsefi Düşüncenin Başlaması

Hiz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan siyasi ve sosyal olayların doğurduğu meselelere çözüm aramak, Kur'ân ve hadisleri yorumlama çabası, fetihler sonucu yabancı kültürlerle ve felsefî düşünceleriyle karşılaşmaları, İslâm'da felsefî düşüncenin başlamasına zemin hazırladı.

İlk dönem Müslümanları, bazı amelî ve fikhî konular, ruh ve mahiyeti, haşir ve ahiret günü, Allah'ın kimliği ve varlığı, kaza ve kader gibi felsefî düşünceyi gerektiren meselelere ilgi duydular. Hiz. Peygamber İslâm toplumunun ayrılığa düşmesini önlemek için bu tür meselelerin fazla tartışılmasını yasaklamıştı. Ancak Hiz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan yaşanan dini-siyasi ihtilaflar önemli bir değişim sürecini ortaya çıkardı. Öte yandan fetihler sonucu eski din ve kültür çevreleriyle karşılaşmışlar, o din ve kültürlerin milletleriyle çeşitli konularda münazara ve münakaşaya girmişlerdir. Ayrıca o milletlerden çoğunun İslâm'a girmeleri, fakat çoğunun eski inançlarının etkisinden birdenbire sıyrılammalarının verdiği psikolojik bir hal içinde yeni dindeki bazı meseleleri eski inançlarıyla bağdaştırmaya çalışmışlardır. Bütün bunlar İslâm toplumunda ilk safhada dinî-siyasi görünümlü bir fikir hareketliliğini doğurmuştur.

Özellikle Hristiyanlarla Müslümanların yaptıkları tartışmalar daha Emevilerin ilk dönemlerinde başlamıştı. Örneğin, Yezid'in müşavirliğini yapan ünlü Hristiyan kelamcısı Yahya ed-Dımaşkî (John of Damascus)'nin bir eserinin konusu, bir Hristiyan'la bir Müslümanın kendi dinini nasıl savunduğu hakkındadır. Bu münakaşalar Abbasilerin ilk devirlerinde de devam etmiştir. Bu tartışmaların İslâm'da fikrî hareketlerin doğuşuna hız verdiğinden kuşku yoktur. Sonradan Müslüman olanların da burada payı vardır.

İlk devirde oluşan bu siyâsî-itikadi veya kelâmî ekoller, Basra, Kûfe, Bağdat gibi devrin kültür merkezlerinde, başta Hristiyanlık ve Yahudilik gibi yabancı dinî düşünce unsurlarının ve Helenistik felsefenin de etkisiyle yeni fikirler ve ekoller türemiştir. Bunlardan felsefî düşüncenin doğuşuna öncülük edenlerin en önemlisi Mu'tezile olacaktır. Bu ekol, kısa zamanda Helenistik ve Yunan felsefesinin etkisiyle felsefî bir mahiyet kazandı, aklî yorumlara daha çok yer verdi. Felsefî metinlerin tercümesiyle süreç içinde saf felsefî düşünceyi benimseyen İslam filozofları ortaya çıkmaya başladı. Bunların ilki, el-Kindî (v. 866)'dir. Kindî ile birlikte İslâm dünyasında, kelâm ve tasavvuf gibi felsefî mahiyetteki ilimlerin yanında, sistemli ve saf bir felsefe hareketi ortaya çıktı; bu hareket "İslam Felsefesi" olarak adlandırılmaktadır (Bayraktar, 1988:81-87).

İlk halifeler döneminde, Şam (635), Antakya ve Halep (638), İskenderiye ve Mısır (639-642), Harran ve Urfa (639-641), Cündişapur (738)'un fetihleriyle ve daha sonra Emeviler

zamanında, 652'den itibaren tüm Doğu Anadolu'nun, Mezopotamya'nın, Irak'ın, 670'te Kuzey Afrika'nın, 710'da Pencap ve Sind'in fetihleriyle İslâm dünyasının sınırları kısa zamanda genişledi ve birçok yabancı kültür merkezi Müslümanların egemenliğine geçti. Müslümanlar bu bölgelerde yerel kültürler, düşünceler ve dinlerle karşılaştılar. Bu kültürler içinde özellikle İran, Sâsânî, Helenistik ve Hint kültüründen oluşan bir kültürü temsil ediyordu. İran'ın, bir yandan Hint kültürleriyle diğer yandan da Helenistik kültürle bağlantısı vardı.

İslâm devletinin çeşitli ihtiyaçları, bazı müesseselerin kurulmasını, gerekli bilgi ve tekniğin öğrenilmesini gerektiriyordu. Bu gereklilik tıp ve astronomi gibi ilimlerle ve mali işlerde ortaya çıktı. Emeviler döneminin ilk yıllarından itibaren başta tıp ve kimya gibi ilimlere ilgisi vardır. Bu ilgi sayesinde İslam dünyasında giderek hızlanan bir bilimsel faaliyet başladı. Ömer b. Abdülaziz (v.720)'in İskenderiye'deki Yunan-Helenistik geleneğine bağlı tıp mektebini, Antakya ve Harran'a taşıttı. Abbasiler devrinde ilimlere merak ve ilgi arttı. Abbasi vezirler ve devlet adamlarının çoğu, aslen Arap olmayan unsurlardandı. Bu yabancılar, özellikle vezirlik yapan İranlılar, eski kültüre sahiptiler. Onlar ilim ve felsefeyi teşvik ettiler. Abbasi hükümdarları, vezirlerinden ve diğer devlet adamlarından geri kalmamak için her türlü ilme rağbet gösteriyorlar ve onları öğreniyorlardı. Bundan dolayı Mansur devrinden itibaren, özellikle de Me'mun ile felsefe ve mantık doğrudan Müslümanların ilgi alanına girdi ve şifahi bilgilerle yetinilmedi. Beytül-Hikme gibi özel tercüme büroları kurularak, devlet eliyle felsefî ilimlerin tercümesi yoluna da gidildi.

Abbasiler çeşitli dillerden eserler tercüme ettirdiler, 771 yılında Hintli bir seyyah beraberinde Bağdat'a matematiğe ait bir kitapla astronomiye ait Siddhânta adlı bir kitabı getirir. Sonuncusu "Sindhind" adıyla, Arapçaya çevrildi. Astronomi ve astrolojiye ait bazı eserler Farsça'dan Arapça'ya tercüme edildi. Harun Reşid ve Me'mûn dönemlerinde, aynı şekilde ve özellikle Yunancadan Calinus (Galen) ve Hipokrat'ın tıbbıa dair bazı eserleri ile Öklid'in geometriye dair "*Unsurlar*" kitabı ve Batlamyus'un astronomiye dair *el-Macisti (Almagest)* adlı kitabı Arapçaya çevrildi. Bu arada İbnu'l-Mukaffâ (v. 757) ve oğlu Muhammed de ahlâk ve siyasete dair bazı Farsça eserlerle, Aristoteles'in Organon'unun bazı parçalarını Arapçaya çevirmişlerdi.

Bu yollarla İslâm dünyasına giren yabancı felsefî düşünceleri artık Müslümanlar da benimsenmeye ve böylece de onların bu felsefî düşüncelerini hareket noktası olarak yeni ortamda, adına "İslâm Felsefesi" dediğimiz bir felsefe yapmaya başladılar.

2.2. İslam Düşüncesinin Oluşumuna Etki Eden Yabancı Okullar

Müslümanların aklî ilimlerle tanışmasında, İslâm coğrafyasının etrafındaki Helenleşmiş okulların büyük etkisi olmuştur. Aristoteles'in öğrencisi olan Büyük İskender (m.ö. 356-323), on sene gibi kısa bir sürede Orta Doğu, Mısır, İran ve Orta Asya'yı içine alan büyük bir imparatorluk kurmuştur. Ele geçirmiş olduğu topraklara kendi Yunan kültürünü de götüren Büyük İskender, böylece bu ülkelerin çeşitli yerel dinî inanç ve düşünceleriyle karışarak, bu bölgelerde ortak bilim dili Yunanca olan Helenistik felsefenin oluşumunu sağlamıştır.

Felsefi açıdan oldukça parlak geçen bu dönemin en büyük özelliği, Yunan kültürünün Akdeniz medeniyetine, özellikle de doğuya yayılması sonucu kültürlerin kaynaşmasına yardımcı olmasıdır. Bu dönemdeki Helenistik okullardan öne çıkanlar İskenderiye, Cündişapur, Harran, Nusaybin, Urfa ve Antakya Okulları'dır.

2.2.1. İskenderiye Okulu

İskenderiye Yunan felsefesi ile Mısır kültürü, Doğu dinleri, Stoacılık gibi birçok okul bir araya geldiği büyük bir ilim merkeziydi. İlim dilinin Yunanca olduğu İskenderiye Okulu'nda, Doğu'nun bütün din, ilim ve kültür mirasıyla Yunan felsefesinin eklektik bir şekilde bir arada bulunmasından dolayı burada bir tür Helen kültürü oluştu.

İskenderiye Okulu'nu felsefi anlamda kuran Ammonius Saccas (175-242)'dir. Yeni-Eflatunculuğun en büyük isimlerinden biri olan Plotinus (203-270), bu filozof tarafından yetiştirildi. Plotinus'un öğrencileri olan Porphyrios (232-304) ile daha sonra Proclus (411-485) İskenderiye'de eğitim gören büyük filozoflardandır. Bu okulda klasik Yunan düşünürlerinden Batlamyus, Sofokles, Euripides, Eschilos gibi birçoğu tanınmakla birlikte, Aristoteles ile Zenon daha çok ilgi görmüştür.

İskenderiye Okulu'ndaki bir başka çaba ise, Hristiyanlık ile Yunan felsefesini uzlaştırma çabasıdır. Bu konuda özellikle Yahya en-Nahvi (Yuhana Filobon) (490-570) ve İskenderiyeli Stephanos (7. yüzyıl) önde gelmekteydi. 529'da Atina Okulu'nun kapatılmasıyla bu okul daha da canlandı. Ancak İskenderiye'deki kütüphanelerde sık sık yangınlar çıkması, aşırı Hristiyanlık taassubu, şehrin zaman zaman tahrip edilmesi ve eski önemini kaybetmesi gibi nedenlerle felsefe eğitimi 5. yüzyıldan sonra Antakya'ya taşınmıştır.

Amr b. As'ın 641'de Mısır'ı fethetmesiyle, yüzyıllardır süren Pers ve Bizans egemenliği sona ermiştir. İskenderiye Okulu, 8. yüzyılda Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz (679-720) devrinde de varlığını kısmen sürdürmüştür.

2.2.2. Cündiſapur Okulu

Cündiſapur, bugünkü İran'ın Huzistan bölgesinde yer alır. I. Ŗapur, 260'ta Romalıları savaŖta yenerek esir aldığı sanatçı, bilgin ve iŖçileri buraya yerleŖtirmiŖtir. Ayrıca Edessa'daki (Urfa) mezhepler arasındaki çatıŖmalardan dolayı bir kısım Nesturî papazı ile Atina'dan gelen Yeni-Eflatuncu sekiz filozof da Cündiſâpur'a yerleŖmiŖ, böylece burası birçok dinin ve kültürün bir araya geldiği bir Ŗehir haline gelmiŖtir. II. Ŗapur döneminde, Yunanlı tabip ve filozof Theodoros'un buraya gelmesiyle Ŗehir tıp ve felsefe alanlarında ün kazanmıŖtır.

Birinci Hüsrev (531-579) zamanında Cündiſapur'da felsefe, tıp ve diğer ilimlerin okutulduğu, o çağın diplomasi dili olan Aramice eğitim yapılan okullar kurulmuŖ ve burası önemli bir ilim merkezi haline gelmiŖtir. Dolayısıyla Cündiſapur, mükemmel hastanesi ve birçok alanda eğitim veren akademisi ile Yunan, Roma, Süryani ve Hint bilgi birikiminin buluŖtuđu önemli bir bilim merkezi olmuŖtur. Akademisinin kapısında "Bilgi ve erdem, kılıç ve güçten üstündür" yazdığı rivayet edilen Cündiſapur Okulu, daha sonraları İslam kültürü altında da ilim merkezi olma özelliğini 13. yüzyıla kadar korumuŖtur.

2.2.3. Harran Okulu

Harran, kutsal ve felsefi metinlerde adı geçen Sabiilerin yaŖadıđı bir yerleŖim merkezidir. Kitab-ı Mukaddes'e göre Harran, ailesiyle birlikte Hz. İbrahim'in bir müddet konakladığı ve ölen babası Terah'ı toprağa verdiği yerdir (Tekvin, 11/27-32). Yine bu Ŗehir, Hz. Yakup'un kardeŖi Esav'ın ölüm tehdidinden kurtulmak amacıyla bir müddet yanına sığındığı dayısı Laban'ın yaŖadıđı Ŗehirdir (Tekvin, 27/42-43).

Ayrıca Harran, Sâbii dini geleneği ve literatürü açısından da önemli bir Ŗehirdir. Büyük İskender'in Asya'yı ele geçirmesiyle birlikte birçok Yunanlı düşünür Harran'a gelerek buraya yerleŖmiŖ, burada Yunan kültürü, Yeni-Eflatunculuk ve yerel dini inançların karıŖımıyla Sabiilik ortaya çıkmıŖtır. İskenderiye Okulu'nun kapanmasından sonra birçok düşünür buraya gelerek ilmi çalışmalar yapmıŖlardır.

"Felsefeye AdanmıŖ Ŗehir" olarak bilinen Harran, 639'da İslâm orduları tarafından ele geçirildi. Bu dönemde Harran'da, paganizmle monoteizm, yıldız tapıcılığı ile tektanrıçı din yan yana varlığını devam ettirdi. Ömer b. Abdülaziz tarafından Harran'da bir tıp okulu kuruldu. Ayrıca felsefe, edebiyat ve özellikle tercüme faaliyetlerine yer verilen merkezlerin de, yine İslami dönemin başlarından itibaren Harran'da faaliyette olduğu bilinmektedir. Harranlılar, Hermetik dokümanların Süryânice aracılığıyla Arapçaya tercüme edilmesinde önemli rol oynadılar. Bu katkılarıyla MeŖŖâilik ve Yeni-Eflâtunculuk gibi felsefi okullar çerçevesinde İslâm felsefe geleneğinin oluŖumunda büyük öneme sahip oldular.

Harranlı Sâbiiler halifelerin saraylarında önemli görevlere getirildi. Örneğin bu okulun en önde gelen filozofu Sâbit b. Kurra, matematiğe ve astronomiye dair eserlerin Arapçaya tercümesi ile felsefe ve tıp alanlarında uzmanlığı ile tanınan bir bilim insanıydı. Sabit b. Kurra'nın dışında İbrahim b. Sinan, İshâk b. Hilâl, Ebu Cafer el-Hâzin, İbn Vahşiyye gibi birçok Harranlı âlim değişik alanlarda ün kazandı. Arapçaya ilk bilimsel çeviri yapan mütercim Theodore da (790-850) yine Harranlı bir bilgindi. Özellikle İbn Vahşiyye, Keldaniceden Arapçaya tercümeler yapan tek isim olması nedeniyle ayrıcalıklı bir yere sahipti.

Harran'da Sabiilerin dışında birçok ünlü Müslüman bilgin de yetişmiştir. Astronomi alanında tanınan ve "Arapların Batlamyusu" lakabı verilen el-Battani (858-929), "reisu'l-etibba ve'l-felasife" unvanıyla bilinen Sinan b. Sabit, Ebu Katade, İbn Hemdan, İbn Teymiyye gibi Müslüman filozof ve bilim adamları da felsefe ve bilim tarihine büyük katkı sağlamışlardır. 13. yüzyıla kadar Harran, Numeyriler, Hamdaniler, Fatımiler ve Selçuklu Türkleri egemenliği altında felsefe ve bilim şehri olma özelliğini korumuştur.

2.2.4. Antakya Okulu

3. yüzyılda kurulmuş, dini ve felsefi ağırlıklı bu okul, İskenderiye'deki düşünörlere cephe almış, onların düşünce ve felsefelerini eleştirmiştir. Aslında Antakya Okulu dini akidelerin felsefi temellendirmesini yapıp, bunları savunan Hristiyan bilginler topluluğudur. Bu okulun en önde gelen isimleri Yuhanna Femüzzeheb (344-407) ve Probus (450-500)'tur. Probus, ilk defa Aristoteles'in mantık kitaplarını Süryâniceye tercüme edip şerh etmiştir.

Antakya Okulu, Nesturi mezhebinin yayılmasından sonra, bir kısım hocaların kendi inançlarını yaymak için burayı terk etmesi, diğerlerinin de Urfa Okulu'na göç etmesiyle sona ermiştir. İskenderiye'nin Arapların eline geçmesiyle birlikte buradaki bilginler Antakya'ya gelmişler ve bu okulu yeniden kurmuşlardır. Antakya'nın 638'de Arapların eline geçmesiyle Ömer b. Abdülaziz zamanında da bu canlılık bir süre devam etmiş, Abbasî Halifesi Mutevekkil zamanına kadar çalışmalarına devam etmiştir. Bu okulun kapanması ile birlikte buradaki din ve bilim adamları Harran'a göç etmiştir.

Fârâbî, Antakya Okulu hakkında şunları söylemektedir: *"İslâm'ın ortaya çıkışından sonra eğitim, İskenderiye'den Antakya'ya geçti ve burada tek bir hoca kalıncaya kadar uzunca bir süre devam etti. Bu son hocadan biri Harranlı, diğeri Mervli iki kişi ders aldı. Daha sonra bunların her ikisi de buradan ayrıldı. Harranlı hocadan İsrâfil el-Askaf ve el-Kuveyri, Mervli hocadan ise İbrahim el-Mervezi ve Yuhanna b. Haylan eğitim aldı. Daha sonra bu hocalar Bağdat'a gelerek ders vermeye başladılar. Bu hocalardan Matta b. Yunus, Mervezi'den ders alırken, ben Yuhanna b. Haylan'dan ders aldım. Ondan Kitabu'l-Burhan ile Analitikler'i okudum".*

2.2.5. Urfa (Edessa/Ruha) Okulu

Roma yönetimindeki Nusaybin Perslilerin hâkimiyetine geçince buradaki Süryani bilginler, Mor Efrem (285-373) başkanlığında Urfa'ya taşınmış, bu yüzden bu okula İran/Persliler Okulu adı verilmiştir. Urfa Okulu 363'te kurulup, burada daha çok teoloji ağırlıklı eğitim verildi. Daha sonraları Aristoteles felsefesi ve mantığı, Porphyrios'un *İsagoci'si* okutulmaya başlandı. Eğitim önce Yunanca ve Süryanice'ye dayanırken, 5. yüzyıldan itibaren Yunancaya ilgi azalarak eğitim dili Süryanice olarak devam etti.

Urfa Okulu'nun en ünlü filozofu "Ülkelerin Yasaları" adlı eseriyle tanınan Bardaysan (154-222) ve Nesturiliğin bağımsız bir Süryani mezhebi olması için çabalayan İbas (ö. 457)'dir. İlimi geleneğini büyük ölçüde Kayseri (Caesarea) Okulu'na borçlu olan Urfa Okulu, Nusaybin Okulu gibi Doğu Hristiyan felsefe, ilahiyat ve edebiyat ürünlerinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.

Zamanla Urfa Okulu'nu Nesturî mezhebi taraftarların ele geçirmesi üzerine imparator Zenon (474-491) tarafından 489'da burası kapatıldı. Bu okulun başkanı olan Nersi (Nursay) (ö. 502) ve bir grup bilgin, Nusaybin Nesturî Piskoposu Bersuma'nın (Barsavmo) daveti üzerine Nusaybin'e giderek, burada bir okul kurdular. Böylece Nusaybin'de Urfa Okulu'nun devamı niteliğinde bir okul kurulmuş, tıp, felsefe ve teoloji alanlarında eğitime devam etmiştir.

2.2.6. Nusaybin Okulu

Geçmiş çok eskiye dayanan ve "bilgi şehri" olarak da anılan Nusaybin, önce pagan iken Hristiyanlığı benimseyen Süryanilerin yaşadığı bir şehir olmuştur. Uzun süre İran hanedanlarının hâkimiyetinde kalan bu şehir, Büyük İskender'in Doğu fethiyle Yunan hâkimiyetine girmiş ve Nusaybin'de de eğitim ve bilim dili Yunanca olmuştur. Süryanice ve Yunancanın öğretildiği bu okulda, başta felsefe ve ilahiyat olmak üzere, mantık, edebiyat, matematik, tıp ve hukuk ağırlıklı dersler verilmiştir. Ayrıca Yunancadan Süryaniceye birçok kitap tercüme edilmiştir. 363'te Perslerin hâkimiyetine geçince buradaki bilginler daha sonra Nusaybin'i terk ederek Urfa Okulu'na katılmıştır. Böylece Nusaybin Okulu, Urfa Okulu'nun kuruluşu ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Nusaybin ikinci döneminde Nesturiliğin merkezi olmuş, Antik Yunan düşünürlerinden hareketle Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama geleneği başlatılmıştır. Bu okul, Bizans Kralı Jüstinyen'in (527-565) 544'te Nesturiliği yasaklamasıyla birlikte eski gücünü kaybetmiştir.

Sonuç olarak, bu okullar, Aristoteles felsefesinin öğretilmesi ve Yunanca ilim kitaplarının tercümesinde etkili olmuş, İslam felsefesinin oluşumunda büyük katkılar sağlamıştır. Felsefe, bilim ve kültürleriyle Emevi saraylarında ve Müslüman toplumda itibar kazanan Nesturîler, Süryaniler ve diğer gayrimüslimler vasıtasıyla bu okullarla irtibat kurulmuş, Antik Yunan, Sasani ve Hint kültürüne ait eserler tercüme edilmeye başlanmıştır.

2.3. Felsefi Tercüme Hareketi

Tercüme faaliyeti, İslâm dünyasındaki felsefi hareketin varlık sebebi değilse de gelişiminin önemli etkenlerinden biri olmuştur. Tercümeler dönemi, salt önceki birikimlerin Arapçaya aktarılmasından ibaret değildir. Bu dönem, yoğun çeviri faaliyetiyle birlikte İslâm felsefesindeki çeşitliliği, değişim ve gelişimleri de bağrında taşıyan bir dönemdir. Bu dönemde Yunan felsefe geleneğine ait tercüme edilen eserlere ve görüşlere yönelik felsefi düzeydeki eleştiriler veya eleştiri gelenekleri de iyiden iyiye kendini göstermeye başlamıştır. Müslümanlar, öncelikle tercümeler yoluyla kadim birikimleri anlamaya çalışmış, daha sonra bunları eleştirip özümsemiş ve nihayet tarihi süreç içerisinde bu birikimleri aşma ve yeni büyük sistemler kurma başarısını göstermiştir.

Tercüme faaliyetini İslâm dünyasında zaten mevcut olan felsefi ve entelektüel tartışmaların bir uzantısı ve bu yönde gerçekleştirilen araştırma süreçlerinin bir parçasıdır. Tercüme faaliyeti, tercümenin niçin ve nasıl yapılması gerektiği hususundan, hangi eserlerin, ne zaman tercüme edileceğinin kararlaştırılmasına, tercümede üretilecek dilin ve söylemin belirlenmesinden belirli terimlere sağlıklı karşılıkların bulunmasına kadar pek çok alanda ihtiyaç duyulan felsefi ve ilmî bir bakışı ve alt yapıyı gerekli kılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, önceki bilimsel ve felsefi eserlerin İslâm dünyasına çeviriler yoluyla intikali, ancak İslâm felsefesinin muayyen bir olgunluğa erişmesiyle gerçekleşmiştir.

Tercüme faaliyeti, dinamik bir felsefi yorum süreci ve felsefe yapma biçimidir. Bir felsefi metni anlamak, bunu başka bir dilde ifade etmek ve bu çerçevede tercüme edilen dilde yani Arapçada yepyeni felsefi terimler üretmek bizzat felsefe yapılarak sağlanabilir. Bu süreç, İslâm felsefesinin terminolojisini önemli bir aşamaya getirmiş ayrıca yeni felsefi konu ve sorunlarla tanışmaya da kapı aralamıştır. Bu dönemde Müslümanların bizzat ortaya koymuş oldukları özgün ve yaratıcı ürünler bir yana, onların çeviri hareketi yoluyla kadim felsefi ve bilimsel mirası elde etme girişimleri dünya ölçeğinde büyük bir kültürel devrim olarak kendisini göstermektedir.

Bu konuda Dimitri Gutas (d. 1945), İslâm toplumunda gerçekleştirilen salt çeviri hareketinin dahi başlı başına insanlık tarihi açısından ne derece büyük bir hadise olduğunu ortaya koymak için şunları söylemektedir: *“Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Bağdat’ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atina’sı, İtalyan Rönesans’ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini düşünüyorum”*.

Bu tercüme hareketi, sadece İslâm dünyasındaki felsefi açılım ve gelişim bakımından önemli değildir, aynı zamanda bizzat Yunan felsefe-bilim geleneği ve Ortaçağ Avrupa felsefe-

bilim geleneği bakımından da oldukça önem arz etmektedir. Nitekim Yunan geleneğine dair bazı metinlerin orijinalleri bugün için kaybolmuş olup bunlara sadece tercümeler döneminde yapılmış Arapça çevirilerinden ulaşılabilmektedir. Ortaçağ Avrupası Yunan filozoflarının eserlerini ve düşüncelerini büyük ölçüde İslâm filozofları üzerinden tanımışlar ve bu Arapça tercümelerden istifade etmişlerdir.

Antik birikimde yer alan her eser tercüme edilmemiştir. Mesela, Yunan diline, edebiyatına, dinine ve tarihine ait eserlerin tercümesi yapılmamıştır. İslam filozofları, Yunan felsefe geleneğini öğrendiler ve onlardan etkilendiler ancak bu etkilenme, taklit etme, körü körüne bir düşünceye bağlanma şeklinde olmadı. Aksine etkilenme, tıpkı tercüme faaliyeti gibi yaratıcı ve özgün bir süreç olarak gerçekleşti.

İslâm dünyasındaki tercüme hareketinde siyasî otorite aktif bir rol oynadığı gibi, toplumun tüccar sınıfı, âlim ve düşünürleri, bürokratlar vs. de önemli bir rol üstlenmiştir. Müslümanlar, hakikate yönelmeyi ve bu hakikati başkalarından iktibas etmeyi bir görev telakki etmişlerdir. Zira onlara göre “gerçek”ten ve “hakikat”ten daha değerli bir şey mevcut değildir. Ünlü İslâm filozofu Kindî’nin (v. 873) aşağıdaki şu sözleri çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır: *“Hakbilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda, kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görmemişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleri ile onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. Bu eserler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol, bir araç olmuştur. Bilinmektedir ki ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabası ile gerçeği tam olarak ulaşabilir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur. O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onun kırıntısını bize ulaştıranlara da şükran borcumuz olmalıdır. Çünkü onlar, kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi, hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir. Felsefede, Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir, der ki: ‘Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar, bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler.’ Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten değerli bir şey yoktur. O halde, gerçeği eksik görmek ve*

onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, aksine herkes ondan şeref duyar”.

Kindî ile aynı asırda yaşamış olan İbn Kuteybe'nin (v. 889) aşağıda yer alan sözleri de hakikate, bilgiye, hikmete ve iyiye yönelik benzer bir bilinci ve tutumu yansıtmaktadır. O, felâsife içerisinde yer almayan geleneksel bir âlim olmasına karşın kaleme aldığı Seçme Hikâyeler kitabının girişinde şunları söyler: *“Bu kitap, Kur'an ve sünnet ve şeriat hakkında olmamasına, haram ya da mubah olanı öğretmemesine rağmen yine de yüce şeylerden bahsetmekte, soylu kişiliğe giden yolu göstermektedir. İnsanı aşağılık davranışlardan alıkoyar, adı kötüye çıkmış olandan uzak durmayı öğretir, doğru davranışı, adil yönetimi, devlet idaresinde ılımlı olmayı ve ülkeyi gönençli kılmayı teşvik eder. Çünkü Allah'a giden tek bir yol yoktur. İyilik de sadece ibadet edenlerin, sürekli oruç tutanların ve haramın ne olduğunu bilenlerin mülkiyetinde değildir. Tam tersine, Allah'a götüren yollar çoktur ve iyilik kapıları geniştir. Bilgi, inanan için yolunu şaşırmış deve gibidir, nereye götürürse götürsün ona faydalı olur. Hakikati söyleyen çok tanrılı olduğunda hakikatin değeri azalmayacağı gibi, öğüt de nefret dolu birinden alınmışsa daha az değerli değildir. Yırtık pırtık elbiseler güzel bir kadını çirkinleştirmedeği gibi, istirdye kabukları incinin, çıkarıldığı toprak da altının değerini azaltmaz. İyiye bulunduğu yerden almayan kişi bir fırsatı kaçırmıştır, fırsatlar ise bulutlar kadar çabuk gelip geçer... İbn Abbas şöyle demişti: “Bilgece bir sözü kimden duyarsanız duyun alın, çünkü bilge olmayanlar da bilgece sözler söyleyebilir, keskin nişancı olmayan biri de avını gözünden vurabilir”.*

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

2.3.1. Tercüme Hareketinde Beytülhikme'nin Rolü

Me'mun 830 yılında bir tercüme ve araştırma enstitüsü olan ünlü Beytülhikme'yi inşa etti. İlimi ve felsefi eserlerle kütüphaneyi doldurmak maksadıyla Me'mun, Bizans'a kadim ilimlerle ilgili kitapları, kendi adına araştırıp satın alarak getirmeleri için özel memurlar gönderdi ve daha sonra bu eserlerin bir heyet tarafından tercüme edilmesini istedi.

İkinci Abbasî halifesi olan Mansûr tercümenin alanını genişleterek bu harekete büyük bir hız kazandırdı. Kendisi hadis, fıkıh, dil ve edebiyat gibi geleneksel ilimlerin yanı sıra mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi aklî ve tecrübî ilimlere karşı büyük ilgi duyuyordu. Bu sebeple, Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyyatının ilk üç kitabı ile Porphyrius'un *Eisagoge'sini* (îsâğüçî) ve *Kelîle ve Dinme*'-yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirdi. Yine Hintli

bir seyyahın beraberinde getirdiği matematik ve astronomiyle ilgili iki kitap tercüme edildi ve böylece Hint rakamları İslâm kültür dünyasına girmiş oldu. Bunlardan astronomiyle ilgili olan Sind-Hind adıyla, ayrıca Batlamyus'un Sintaksis'i el-Mecistî, Öklid'in Elemento Geometricae'sı Usûlü'l-hendese adıyla tercüme edilmişti. Bu sırada Cündîşâpûr tıp okulunun reisi olan Curcîs b. Buhtîşû' Bağdat'a davet edildi ve Mansûr'un sarayında başhekim sıfatıyla tıp alanında Grekçe ve Farsça'dan tercümeler yaptı.

Halife Mansûr dil, edebiyat ve dinî ilimlere dair eserlerin yanı sıra aklî ilimlerle ilgili olarak Grekçe, Süryânîce, Sanskritçe ve Farsça'dan tercüme ettirdiği bu eserler için kütüphane olarak sarayında bir yer tahsis etti ve buraya Hizânetü'l-hikme adı verildi. Beytülhikme'nin çekirdeğini Bağdat'ta kurulan bu kütüphane oluşturmuyordu. Hârûnürreşîd dönemine (786-809) gelindiğinde telif ve tercüme hareketinin yeniden hız kazandı. Telif ve tercüme edilen eserler Mansûr'un kurduğu Hizânetü'l-hikme'ye sığmayacak kadar çoğalınca sarayda kütüphane olarak daha geniş bir yer ayrıldı. Kaynaklarda buranın adı bazan Hizânetü'l-hikme, bazan da Beytülhikme olarak geçmektedir.

Dönemin bazı zengin aileleri de özel kütüphane kurarak telif, tercüme ve ilmî araştırmalara destek oldular. Meselâ Benî Mûsâ diye bilinen üç bilgin ve kâşif kardeş Huneyn b. İshak'ın başkanlığında bir başka heyeti Bizans'a göndererek büyük paralar karşılığında kitaplar temin etmişlerdi. Gerek imparatorluk sınırları içindeki kilise okullarından, gerekse komşu ülkelerden ve Kıbrıs'tan getirtilen kitaplarla Beytülhikme Ortaçağ'ın en zengin kütüphanesi ve yoğun ilmî araştırmaların merkezi haline geldi.

Öyle anlaşıyor ki bir tercüme bürosu ve bir kütüphane olarak kurulan Beytülhikme giderek fizikî ve fonksiyonel açıdan gelişip genişlemiş, özellikle pozitif ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve bir eğitim kurumu haline gelmiştir. 500 yıldan fazla İslâm ilim dünyasına kaynak teşkil eden bu merkez 1258'de Hülâgû tarafından yakılıp yıkılmıştır.

2.3.2. Tercüme Hareketinin Tarihsel Seyri

Tercüme hareketi daha önce Emevilerle başlar fakat bu tercüme hareketinin ilk hedefi, felsefenin İslâm dünyasına aktarılması değil, tıp ve müspet ilimlere yönelikti. İlk devir tercüme hareketinde Hâlid İbn Yezîd'in büyük bir öncülüğü vardı. Bu devirde yapılan tercümelere bakıldığı zaman, tercüme hareketinin tıp, kimya ve astronomi ilimleriyle sınırlı olduğu görülür.

Burada üzerinde duracağımız felsefî tercüme hareketi, Mansur devrinde başlayan tercüme hareketidir. Mansur devrinde, yani 8. yüzyılda başlayan felsefî tercüme hareketi, devamlı bir süreklilik içinde 11. yüzyıla kadar devam etmişti.

Felsefî tercüme hareketi, iki döneme ayrılabilir. Birincisi, Mansur (753-775) zamanından Me'mûn (813-833) dönemine kadar olan, ikincisi ise Me'mun zamanından 11. yüzyılın sonuna kadarki dönemdir.

Birinci devir tercüme hareketinde yapılan tercümeler, daha çok Aristoteles mantığı ile ilgili ve Eflatun'un bazı eserleriyle sınırlıdır. Tercümeler doğrudan Yunancadan değil, Farsça ve Süryaniceye yapılmış çevirilerden yapılıyordu. Bazen çeviriler, bir filozofun kendi fikirlerini olduğu şeyliyle aktarmaktan uzak olabiliyordu.

Tercümelerdeki hataların nedenleri şöyle sıralanabilir:

--Hristiyan Mütercimler, filozoflarda kendi dinlerine aykırı buldukları fikirleri, ya çevirmeden atlayıp geçiyorlar veya dine uyduracak şekilde bozarak çeviriyorlardı. Mütercimler bazen özellikle Eflatun'u bir Hristiyan Azizi olarak sunuyorlardı. Gerçek Aristoteles veya Eflatun'u o devirde henüz tanımayan Müslümanlar onları Süryani veya İranlı mütercimlerin Arapçaya tercümelerde sundukları şekliyle almak zorunda kalıyorlardı.

-Diğer yandan çevirilerde dil hataları yapılıyordu. Bu hatalar iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, Arap dili henüz felsefe ve mantığın inceliklerini ifade edebilecek güçte ve çeşitli özel deyimleri karşılayabilecek zenginlikte değildi. İkinci hata, Süryani ve İranlı ilk devir mütercimlerinin bu dildeki yetersizliklerdir.

-Mütercimlerin ne filozof ne de mantıkçı olduklarından, yaptıkları felsefî tercümelerde anlam derinliklerini kavrayamıyor, tercümeler anlaşılma bir hale geliyordu.

Bu dönemde tercümeler, Aristoteles'in mantık ile ilgili bir kitabıyla, Eflatun'un birkaç kitabı ve eski İran siyaseti ve ahlâkına ait bazı Farsça eserlerle sınırlı kalmıştır. Aristoteles'in metafiziğe dair bazı fikirleri gerek Hristiyanlığa ve gerekse Yahudiliğe ters düştüğü için, Hristiyan medreselerinde yasaklanmıştı. Aristoteles gerek İslâm'ın yayıldığı sırada ve gerekse Emeviler devrinde Ortadoğu'da sadece bir mantıkçı olarak tanınıyordu. Müslümanlar da mevcut "mantıkçı Aristoteles'i" tanıdılar ve bu nedenle onun mantık ilmine ilgi duydular.

Müslümanların Aristoteles mantığına ilgi duymalarının ikinci sebebi ise, Müslümanlar ile Ehl-i Kitap arasında dinî münakaşa ve münazaraların bu dönemde oldukça artması ve Ehl-i Kitap mensuplarının daha önce bildikleri Aristoteles mantığını münakaşalarda bir ikna ve aklî metot olarak kullanmaları, Müslümanların aynı mantığı kullanma isteğidir.

Sâsânî ve Pehlevî siyaset ve ahlâkına ilgi duyulmasının da çeşitli sebepleri vardır. Her şeyden önce, Abbasiler başa geçer geçmez mevâlîye, özellikle de İranlılara vezirlik gibi yüksek mevkiler vermeleri, onların bu yeni görevlerinde eski geleneksel tecrübe ve bilgilerini yeni ortamda da devam ettirmeleridir.

Bir diğer sebep, İranlıların köklü ve geleneksel bir devlet ve siyaset geleneğine sahip olmaları gerçeğidir. Müslüman hükümdarlar kendi siyasetlerinin güçlendirmek amacıyla onların

tecrübelerini bilmek istiyorlar, vezirlik makamına daha çok tecrübeli İranlı Müslümanları atıyorlardı. Meselâ, Mansûr'un kendisine vezir seçtiği İran asıllı Hâlid İbn Bermek'in vezirliği meşhurdur. Sülâlesi kendinden sonra diğer Abbasi halifelerine de vezirlik yapmıştır. Bu vezirler "Bermekîler" olarak meşhur olmuştur.

İkinci Dönem Felsefi Tercüme Hareketi: Me'mun döneminde felsefî tercüme hareketi yeni bir devreye girdi; tercüme faaliyeti devletin resmî politikası haline geldi. O, Bağdat'ta 830 yılında **Beytü'l-Hikme** adıyla meşhur olan bir tercüme ve araştırma akademisi kurdurdu ve ona bağlı olarak da bir kütüphane açtırdı. Birçok ilim adamı ve mütercimi burada istihdam edildi ve bir yandan yeni felsefî ve bilimsel eserler Arapçaya çevrildi, diğer yandan daha önceki çeviriler de gözden geçirilerek asıllarına uygun olarak düzeltildi.

Diğer yandan, tercüme edilen eserlerin alanı da genişledi. İslâm devleti içinde yaşayan milletlerin ve Eski İran'ın, Hindin dinî âdet ve geleneklerini öğreniyorlar, felsefî ilimlerin her kolunda, siyasetten ahlâka, metafizikten psikolojiye her sahada tercümeler yapıyordu.

İbn Said el-Endelusî (v.1070) tercüme hareketiyle ilgili şöyle der: *"Me'mun halife olunca, dedesi Mansûr'un başlatmış olduğu şeyi tamamladı. Büyük gayret göstererek çeşitli kaynaklardan kitap topladı. Bizans imparatorlarına kıymetli hediyeler göndererek onlardan eski filozofların kitaplarını istedi. Onlar da Eflatun, Aristoteles, Hipokrat, Galinos, Öklid, Batlamyus, diğer filozofların kitaplarını gönderdiler. Me'mun bu eserleri tercüme etmek için en iyi mütercimleri topladı, onları en iyi şekilde tercüme ettirdi. Onun zamanında ilim revaç buldu, hikmete dayanan bir devlet hüküm sürdü. Akıllı- bilgili kişiler ilim yolunda yarıştılar. Me'mun bu alimlerle arkadaşlık yapıyor, münazaralarını dinliyor, ilmi müzakerelerinden lezzet alıyordu. Âlimler ise onun yanında büyük itibar elde ediyorlardı (el-Endelüsi, 2014:136)".*

Me'mun'un ve diğer halifelerin felsefe kitaplarının tercümesi için gösterdiği rağbet zenginlerce de paylaşılmıştı. Meselâ, tarihte Benû Mûsâ ailesine mensup üç kardeş, felsefî ve bilimsel eserlerin temininde ve tercümesinde halifelerle yarışacak kadar büyük cömertlik göstermişlerdir. Bu üç kardeş, felsefe ve mantıkla da uğraşmışlardır ve her birinin ayrı ayrı ve üçünün ortaklaşa eserleri vardır.

Bu dönemde yapılan tercümeler her yönden daha mükemmel idiler. İkinci dönem felsefî tercüme hareketine büyük katkısı olan mütercimlerin çoğunluğu Süryani Nesturî Hristiyanlardır.

2.4. İslam Felsefesindeki Gelişimin Genel Seyri

İslam felsefesi, İbn Sînâ öncesi ve sonrası diye taksim edilir. İbn Sînâ öncesi de doğuş ve gelişme dönemlerine ayrılır. İbn Sînâ sonrası ise Doğu İslam dünyası ve Batı İslam

dünyasında felsefe hareketleri olduğu için ayrı ayrı ele alınır. İslam felsefesini İbn Sînâ öncesi ve sonrası diye ikiye ayırabiliriz. İbn Sînâ öncesi de kendi içinde ikiye ayrılır:

1. Doğuş devri felsefi hareketleri
2. Gelişme devri felsefi hareketleri.

Felsefi Hareketler



2.4.1. Doğuş Devri Felsefi Hareketleri

Doğuş devri felsefi hareketleri genel olarak üç grupta incelenir. Fakat bu dönemle ilgili yapılan çalışmalar bu üç grubun dışında bulunan kimselerin de olduğunu göstermektedir. Özellikle bu dönemdeki dille ilgili çalışmalara baktığımızda, sarf ve nahiv disiplinleriyle sınırlı olmayıp felsefi tercihleri de barındıran önemli dilcilerin bulunduğunu görmekteyiz. O sebepten dilcileri de kapsayacak şekilde bu dönemdeki felsefi hareketleri açıklamamız gerekir.

Doğuş devri, miladi VIII ile IX. Yüzyılları içine alan ve ilk İslam düşünürleri tarafından felsefenin sistemleştirilmeye başlandığı dönemdir. Bu dönemde hâkim olan felsefi hareketler birincisi Dehriyye'dir. "Başlangıcı ve sonu olmayan zaman" anlamına gelen dehr kelimesine nisbetinden dolayı bu adla anılan dehriyye, materyalist ve ateist bir dünya görüşünü benimseyen felsefe akımının ismi olduğu gibi hangi ekolden olursa olsun genellikle İslâm toplumunda ortaya çıkan ilhâd hareketlerini de ifade etmektedir. Bu terim adını "Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder" mealindeki âyetten almıştır. Bu durum, İslâm öncesi Arap toplumunun bazı kesimleri arasında dehriyye anlamında ateist bir dünya görüşüne sahip olanların bulunduğunu göstermektedir. VIII. yüzyıldan itibaren varlığını hissettiren bu akıma, daha çok içten içe Maniheist inançları

yaşatmak isteyen eski İran kültürüne bağlı entellektüeller (kâtipler), peygamberliği red konusunda Brahmanizm'in etkisinde kalan bazı çevrelerle Grek materyalizmine ilgi duyan tabipler ve bilginler arasında rastlanmaktadır.

İkinci akım ise tabiatçılardır. Bu akımın gelişmesinde çok farklı bilim ve kültür çevrelerinin etkin olduğu gözlenmektedir. Literatürde Câbir b. Hayyân ile Ebû Bekir er-Râzî'nin natüralist sistemlerinden söz edilmektedir.

Câbir b. Hayyân İslâm kimyasının kurucusu olarak tanınır. Maddî kâinatın sırlarla dolu olduğunu, bunu anlamının yolunun da kimyasal analizlerden geçtiğini savunan Câbir, ehil olmayanların istismarını önlemek için sistemini mistik, gizemli bir dille anlatmayı tercih etti. Câbir, maddenin temel yapısının "felsefe taşı"nın keşfiyle çözüleceğine inanıyordu ve bununla belki de atomu kastediyordu. Yazdığı yüzlerce eserden günümüze gelenlerin sayısı çok azdır.

Ebû Bekir er-Râzî, Ortaçağ İslâm dünyasında yetişen en ünlü hekim, tabiat felsefesi akımının kurucusu ve en başarılı temsilcisi olarak bilinmektedir. Varlığın meydana gelişini "beş ezelî ilke" (el-kudemâü'l-hamse) adını verdiği Tanrı, nefis (ruh), heyûlâ (madde), halâ (mekân) ve dehr (zaman) kavramlarıyla açıklayan filozof, Aristo'nun tabiattaki her türlü oluş ve bozuluşu (kevn ve fesâd) dört unsur ve onun sahip olduğu dört özelliikle (tabiat) açıklayan statik madde anlayışına karşılık maddenin kendi yapısı gereği dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu ileri sürdü ve bu konudaki düşüncelerini eserinde temellendirmeye çalıştı. Râzî, yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği halde dine ve peygamberlere gerek olmadığını söyleyerek İslâm dünyasında deist görüşü savunan bir filozof olarak tanındı ve bu yüzden de gelenek kuramadı.

2.4.2. Gelişme Devri Felsefî Hareketleri

İslam felsefesinin gelişme devri ile IX. yüzyıldan başlayıp İbn Sînâ ve Gazzâlî'yi de içine alan XII. yüzyıla kadarki dönem kastedilir. Bu dönem İslam felsefesinin klasik dönemi olarak isimlendirilir. Fârâbî, İbn Miskeveyh, İhvanı Safa, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi filozof ve gruplar bu dönemde yaşamışlardır. Bu dönemin felsefî hareketleri coğrafi olarak daha çok Doğu İslam dünyasına aittir. XI. yüzyıl, Doğu İslam dünyasında felsefenin gelişmesini tamamladığı dönem olurken Batı İslam dünyasında felsefenin yeni yeni girmeye başladığı dönem olmuştur.

İslam felsefesindeki akım ve filozoflarının detaylı ele alınışını sonraki ünitelere bırakarak ekoller hakkında bilgi vereceğiz.

2.4.2.1. Meşşâîlik

İslâm felsefesinde en geniş kadroya ve en yaygın etkiye sahip olan ekol hiç şüphesiz Meşşâîlik'tir. İslam felsefesinde, Aristoteles felsefesinin temel kavramları, teorileri ve yöntemini

takip eden filozoflara “Meşşâiyyûn” denir. Bu ekole, İslâm dünyasında, genelde Kindî, Farâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Rüşd gibi filozoflar dâhildir. Bu filozoflar Aristoteles’in yanı sıra Eflatun’dan ve Yeni Eflatunculuktan istifade etmişlerdir. Mantıkta Aristotelesçilik, metafizik, siyaset ve ahlâk alanlarında daha çok Eflatunculuk ve Yeni-Eflatunculuk ağır basar.

Aristo doktrinini temel alan ve öncelikle Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından temsil edilen bu akımın kendi içinde farklı fraksiyonlar oluşturacak kadar zengin bir kadroya sahip olduğu gözlenmektedir. İbn Rüşd ayrı tutulacak olursa İslâm felsefesinde hiçbir zaman saf Aristoculuk anlamında bir Meşşâîlik’ten söz etmek mümkün değildir. Kindî’den İbn Rüşd’e kadarki süreçte, felsefe sistemleri arasında önemli farklar bulunsa da bu filozofların Meşşâîlik adıyla bir ekol oluşturmalarını sağlayan bazı ortak görüşlerinden söz edilebilir.

- a. Meşşâî filozoflar Aristo mantığını bir yöntem olarak kullanmışlardır.
- b. Bu filozoflar akılcıdır. Vahyi kabul etmekle birlikte akılla nas arasında bir çelişki söz konusu olduğunda akli tercih, nassı ise te’vil ederler. Bu filozofların en belirgin ortak özelliklerinden biri, dinle felsefeyi akılla nakli (nassı) uzlaştırmalarıdır.
- c. Kindî ve İbn Rüşd hariç diğer meşşâî gelenekteki filozoflar, kozmik varlığın meydana gelişini sudur (emanation) teorisiyle açıklarlar veya yaratmayı ezelde vuku bulan bir feyiz şeklinde yorumlarlar.
- d. Meşşâîler sınırlı-sonlu bir evren anlayışına sahiptir. Bütünüyle evrenin dolu olduğunu ve boşluğa yer olmadığını savunarak bu konudaki atomist görüşü reddederler.
- e. Bu filozoflar Aristo’dan gelen bir anlayışla, insanın sahip olduğu psikolojik aklın çalışmasını ontolojik bir değer olarak kabul edilen faal aklın etkisine bağlarlar.
- f. Felsefe tarihinde ilk defa Meşşâîler nübüvveti bir felsefe problemi olarak rasyonel açıdan temellendirmeye çalıştıkları için felsefeye yeni bir boyut kazandırmışlardır.
- g. Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo gibi ruhun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunurken ölümden sonra ruhun varlığını devam ettirmesi hususunda ondan ayrılırlar. Çünkü ölümden sonra ruhun ne olacağı konusu, Aristo felsefesinde pek belli değildir. Kindî, Ebü'l-Hasan el-Âmiri ve İbn Rüşd gibi filozofları istisna edecek olursak Meşşâîler âhiret hayatının ruhanî olduğuna inanırlar.
- h. Meşşâîler’in ahlâk felsefesinin temelini mutluluk anlayışı oluşturmaktadır. Bundan dolayı hayata ve olaylara bakışlarında iyimserdirler. Onlara göre genel varlık planında hâkim olan değer iyiliktir, kötülük ise cüzî ve arızîdir.
- i. Terminoloji, metot ve sistem olarak Aristo’yu temel alan Meşşâîler, özellikle metafiziğin ana meselelerinden olan ilâhiyyât, nübüvvet ve meâd (eskatoloji) konularında büsbütün ondan ayrılmışlardır.

İslâm dünyasında Meşşâîliğin etkisi, XIII. yüzyıldan itibaren kelâmcıların leh ve aleyhteki görüşleriyle birlikte onların eserlerinde, özellikle Gazzâlî'nin Meşşâîleri eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı ünlü eseriyle buna karşı Meşşâîliği savunan İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün-de ve XV. yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine "tehâfüt" tartışmalarını yeniden gündeme getiren Hocazâde Muslihuddin Efendi ile Alâeddin Ali et-Tûsî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'leri (Tûsî'nin eseri ez-Zahîre fez-Zuhr adıyla da anılır) ve XVI. yüzyılda Hocazâde'nin eserine bir haşiye yazan İbn Kemal'in çalışmasıyla devam etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın eş-Şifâ en-Necat ve İşarat ve't-Tenbihat adlı eserleri kanalıyla da İslâm ulemâsı her dönemde Meşşâî felsefeyle olan ilişkilerini sürdürmüştür.

2.4.2.2. İşrâkîlik

XII. yüzyılın sonlarına doğru İslâm düşünce tarihinde Meşşâîliğe karşı İşrâkîlik adıyla yeni bir felsefe akımının doğduğu görülmektedir. Meşşâî filozofların Aristo ile olan ilişkileri ne ise İşrâk filozofunun Eflâtun felsefesiyle ilişkisi de aynı düzeydedir.

Filozofun temel eseri sayılan Hikmetü'l-İşrâk'ta rasyonel bilgi kanalıyla gerçeğe ulaşmanın imkânsızlığı savunulmaktadır. İnsanın ancak derunî tecrübe ve mükâşefe yoluyla iç aydınlığına (işrâk) ereceği, nihayet giderek artan bir ilâhî feyiz ve ilham sayesinde aracısız olarak gerçeğe yüz yüze gelinebileceği anlatılmaktadır. Hatta Suhreverdî uzun zaman uğraştığı halde bir türlü çözemediği bilgi problemini gece uyukladığı bir sırada imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözer. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlıklarda değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine (zuhurî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî ve Sehl et-Tüsterî gibi mutasavvıfların başardığını, gerçek anlamda hakîm ve filozofun da bunlar olduğunu Aristo'ya söyler. Böylece Suhreverdî, kendi İşrâkî fikirlerini sistemini eleştirdiği ve rasyonalist bir filozof olan Aristo'ya tasdik ettirirken ortaya çıkan çelişkiyi görmezlikten gelir. Zira bu noktada onun için önemli olan felsefeyle tasavvufu özleştirmek veya gerçek felsefenin derunî sezgiye ve teemmüle dayanan tasavvuf olduğunu vurgulamaktır.

Ontik varlığın yorumu ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır; şu farkla ki oradaki "akılların yerini İşrâkîlik'te "nurlar" almıştır. Mahiyetçe son derece açık ve belirgin olduğu için tarif edilemeyen nur bütün eşyaya nüfuz eden bir hakikat olması itibarıyla maddî ve manevî her çeşit varlığın terkinde bulunmaktadır. Varlığın zirvesinde Tanrı'ya tekabül eden ve "nurlar nuru, kutsal nur" diye nitelenen bir nur bulunur. Biricik ve zorunlu olan bu nurdan sudur yöntemiyle aşağı düzeydeki nurlar (varlıklar) meydana gelmektedir.

Bu ekölü 11. Üniteye daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Hangisinin İslam düşüncesinde felsefenin gelişimini olumsuz etkilediği söylenemez?

- A) Siyasi gelişmeler
- B) Gazzâlî'nin yanlış anlaşılması
- C) Selefilğin hâkim olması
- D) Müspet ilimlerdeki gerilemeler
- E) Kur'an-ı Kerim'in felsefeyi men etmesi

2. Hangisinin Selefilğe yön verdiği söylenebilir?

- A) Maturidi B) İbn Arabi C) Suhreverdî D) İbn Teymiyye E) Gazzâlî

3. Aşağıdaki düşünürlerden hangisi zaman anlayışı bakımından Aristoteles'i eleştirmiştir?

- A) Fârâbî B) Eflatun C) Davud-u Kayseri D) İbn Sînâ E) İbn Rüşd

4. Kader meselesini ilk defa ortaya atan düşünür kimdir?

- A) Hasan el-Basri B) Ebu el-Gıfari C) Ca'd b. Dirhem
- D) Mabed el-Cüheni E) el-Mugire b. Saîd el-İclî

5. Aşağıdaki kelami ekollerden felsefenin doğuşuna hangisinin daha fazla öncülük ettiği söylenebilir?

- A) Mu'tezile B) Kaderiyye C) Eş'arilik D) Cebriyye E) Mürcie

CEVAPLAR: 1.E 2.D 3.C 4.B 5.A



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 3: KİNDÎ ve FELSEFESİ

KONULAR

- 4.1. Hayatı ve Eserleri
- 4.2. İlimler Tasnifi
- 4.3. Yöntem Anlayışı
- 4.4. Metafizik ve Kozmoloji
- 4.4. Doğa Felsefesi
- 4.5. Psikoloji ve Bilgi Kuramı
- 4.6. Din Felsefesi
- 4.7. İlim Tarihindeki Yeri

AMAÇLAR

- İslam düşüncesinde Meşşailik ekolünün görüşlerini tanımak
- Kindî'nin İslam düşüncesinde felsefenin doğuşundaki rolünü bilmek
- Kindî'nin felsefi düşüncelerini incelemek

HAZIRLIK SORULARI

1. “Meşşailik” terimi ile kastedilen nedir?
2. Kindî niçin ilk İslam filozofu sayılmaktadır?
3. Kindî'nin temel felsefi görüşleri nelerdir?

3.1. KİNDÎ

İslâm toplumunda naklî ve aklî ilimlerin sistemleştirildiği, yabancı milletlere ait ilim, düşünce ve kültür ürünlerinden Arapça'ya yapılan tercümelerin Beytülhikme'de en verimli bir düzeye ulaştığı, kelâm ve felsefe alanındaki spekülasyonların alabildiğine yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelelerin kıyasıya devam ettiği 9. yüzyılda yaşayan Kindî, bu alanlardaki çalışma ve tartışmalara en üst düzeyde katılan ve uyguladığı yöntem, kullandığı terminolojiyle kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofudur.

3.1. Hayatı ve Eserleri

Kindî (v. 866) ilk İslâm filozofu ve Meşşâî okulunun kurucusudur. Soylu bir aileden gelir, ailesi önemli devlet görevlerinde bulunmuştur. Kindî, Mutezile'nin Basra kolundan büyük ölçüde yararlandı, sonra Bağdat'a giderek öğrenimini tamamladı. Kısa zamanda Halife Me'mûn'un takdirini kazandı, sarayda düzenlenen dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılarak ilim ve felsefe alanlarındaki başarısını ve yetkinliğini kanıtladı. Ayrıca Beytülhikme'deki âlim ve mütercimler kadrosu içinde yer aldı. Dokuz Abbâsî halifesi dönemine yetişen Kindî özellikle Me'mûn, Mu'tasım-Billâh ve Vâsiğ-Billâh'tan yakın ilgi ve destek gördü. Bu üç halife Mu'tezile mezhebini devletin resmî görüşü sayarken daha sonra Mütevekkil-Alellah Ehl-i sünnet yanlısı bir politika izlemiş ve bu sırada Kindî gözden düşerek hayatının son yirmi yılını saraydan uzak geçirmek zorunda kalmıştır. Kindî 270 civarında eser bırakmış, bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmış, bu eserler de Türkçeye çevrilmiştir.

Kimi araştırmacılar Kindî'nin Mutezilî bir kalamcı olduğunu düşünürler. Fârâbî ve İbn Sînâ, varoluşu "sudûr" öğretisi doğrultusunda açıklamaya çalışırken, Kindî açık olarak "yaratılış" kuramını kabul etmektedir. Ayrıca o, İslâm'ı savunmak amacıyla, diğer din ve kültürlerle karşı reddiyeler yazmış, kaleme aldığı özel risalelerle dehrîleri, Maniheizmi, Brahmanizmi ve Hristiyanlığı eleştirmiş, Mutezilî düşünceye paralel olarak "salah" ve "aslah" ilkesi üzerinde durmuş, Allah'ın fiillerinin tamamıyla "âdil" olduğunu savunmuştur.

3.2. İlimler Tasnifi

İlimler tasnifi, ilimlerin konularını ve aralarındaki ilişkileri belirtmek, filozofun bilim ve metot anlayışını göstermek, eğitim sürecini belirlemek amacına matuftur. Aristoteles'in ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifi bilinmektedir. Bu konuda Kindî'nin ilimler tasnifi,

Aristoteles tasnifine ilaveler yapmak, onu bazı yönlerden geliştirmek ve ayrıntılandırmak üzere oluşturulmuş görünmektedir.

Kindî ise ilimleri dinî ve insanî diye ikiye ayırır.

Dinî (ilâhî) ilimlerin kaynağı vahiydir. Vahiy ise istek ve iradeye gerek kalmadan, çaba harcamadan, mantık ve matematik yöntemlerine başvurmada Allah'ın peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatmasıyla oluşan bir bilgidir. Duyu ve akıl gücüyle elde edilemeyen, insanların benzerini ortaya koyamadıkları vahiy bilgisi insan fıtratına uygun olduğundan akıl onu kabul etmek durumundadır.

İnsanî ilimler felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri doğrudan ilim, diğeri başka ilimler için bir alet ve bir başlangıç sayılmak üzere başlıca ikiye ayrılır. Doğrudan ilim olanlar da teorik ve pratik diye iki grupta ele alınır. Teorik sayılanlarda altta fizik, ortada psikoloji, üstte metafizik bulunmaktadır. Psikoloji bir yönüyle fizyolojiye bağlı, bir yönüyle de metafiziğe açık olduğundan fizikten metafiziğe geçişe bir aracı ve bir eşik durumundadır. Nefs, latif olmayan madde ile latif olan metafizik arasında bir mertebede olduğundan fizikten metafizik bilgiye geçmek mümkün olmaktadır. Böyle olmasaydı latifle kesifin bilgisini ayırt etmek imkânsız olurdu.

Pratik ilimler ise ahlâk ve siyasetten ibarettir. İlimlere giriş mahiyetindeki alet ilimleri, mantık ve matematik olmak üzere iki kısma ayrılır. Mantık, Aristoteles'in Organon külliyyatında yer alan Kategoriler, Önergeler, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Hitabet ve Şiir'den ibarettir. Matematik ise başlıca aritmetik, geometri, astronomi ve müzik şeklinde dört disiplini içermektedir. Kindî'ye göre matematik ilimlerini bilmeyen kimse bir ömür boyu felsefe okursa da anlayamaz, sadece yazılanları tekrarlamış olur. Özellikle genel bir evren tasarımı veren astronomi felsefe gibi küllî bilgiyi hedef aldığı için daha da önemlidir.

3.3. Yöntem Anlayışı

Farklı varlık alanlarını konu edinen ilim dalları farklı yöntemler kullanır. İnsana ait algıların duyu ve akıl şeklinde iki kaynağı vardır. İnsanın bütün hayvanlarla ortak olduğu duyu algılarına konu olan şeyler, tikel, maddî ve zamansaldır, insana özgü olan aklî idrak ise tümelleri, yani varlığın cins ve türlerini kapsar. Aklî idrakin duyu algısından ayrıldığı en önemli nokta, zihinde herhangi bir imaj doğurmamasıdır. Zira imajlar bütünüyle duyulur ve maddî varlıklara aittir. Hâlbuki tümel aklî algıların doğruluğu akıl bir duyusal araca başvurmada zorunlu olarak tasdik edilmekte ve bunlara (meselâ "O odur; o, o değildir") dair zihinde asla bir imaj canlanmamaktadır.

Bir ilim dalında araştırma yapanlar, öncelikle o ilmin ilgilendiği varlık sahasının temel özelliğini tespit etmeli ve bu özelliğe uygun bir yöntem kullanmalıdır. Fizik gibi değişime konu olan varlıkları inceleyen bir alanda metafizik veya matematik gibi gayri maddî ve dolayısıyla değişmeyen varlıkları araştıran ilim dallarının yöntemlerini kullanmak bizi yanlış sonuçlara götürecektir.

Kindî matematiğe ve matematik bilimlerin ispat yöntemine özel bir önem atfeder. Onun matematik ilimlere ve matematik yöneme verdiği önemin, özellikle kelâmda süregiden ve kesinlikten uzak “cedel” yöntemi sebebiyle sonuç alınamayan problemlere (özellikle Tanrı’nın varlığı, birliği, evrenle ilişkisi) matematiğin kesin aksiyomlara dayanan yöntemini kullanarak felsefenin çare olabileceği fikrinin yattığı düşünülebilir. O, matematik ilimlerin metafizik ve fizik arasındaki konumuna dikkat çeker ve matematik yöntemin kesinliğini vurgular.

Kindî’nin başvurduğu yöntemlerden biri de fıkıh ve kelâm geleneklerinde de kullanılan ve hulfî kıyas adı da verilen “imkânsıza indirgeme” yöntemidir. Bu yöntemde iki önermeden birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığının kanıtlanması suretiyle ortaya konmaktadır. Karşıt önermenin yanlışlığı kanıtlanırken hatıra gelebilecek bütün iddia ve olasılıklar tüketilinceye kadar işleme devam edilir. Bu yöntemin güzel bir örneğini Kindî, bir şeyin kendisinin sebebi olup olamayacağını incelerken ortaya koymaktadır. Kindî’ye göre “bir varlığın kendisi” deyiimiyle ilgili dört ihtimalden söz edilebilir: a) Varlık vardır, var olan yoktur. b) Varlık yoktur, var olan vardır. c) Varlık yoktur, var olan da yoktur. d) Varlık vardır, var olan da vardır. Her bir ihtimali ayrı ayrı ele alıp, doğuracakları çelişkili sonuçlara dikkat çeken Kindî, neticede bir şeyin kendi varlığı için sebep olmasının imkânsızlığını ispatlamaktadır.

3.4. Metafizik ve Kozmoloji

Kindî, felsefeyi, insan ürünü olan sanatların değer ve mertebe bakımından en üstünü olarak görür ve “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir” şeklinde tanımlar.

Var olanların hakikatini bilmek için sebep-sebepli ilişkisine başvurmak kaçınılmazdır: “*Biz bildiklerimizin her birinin sebebini bilirsek ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz*”. Bir şeyin gerçekte ne olduğunu bilmek için, onun cinsi, türü ve faslına (ayırım) dair üç soru sormak gerekir. Bu sorular, bir şeyin var olup olmadığını sorgulayan “var mıdır?” , o şeyin var olanlar içinde hangi cinse ait olduğunu belirlemeye dönük olan “nedir?” ve cins içinde bulunduğu türün faslını tespit etmemizi sağlayan “hangisidir?” şeklindedir. Bu sorulardan “nedir?” ve “hangisidir?” birlikte düşünüldüğünde, hakikatine ulaşmaya çalıştığımız şeyin türünü gösterir.

Kindî bu soruları Aristoteles’in meşhur dört sebebiyle de ilişkilendirmektedir. Buna göre bir şeyin maddî sebebine dair bilgi edindiğimizde onun cinsini, formuna dair bilgi edindiğimizde

onun türünü ve dolaylı olarak faslını da bize vermektedir. Gaye sebebe dair araştırmamız o şeyin “niçin” var olduğu sorusunun cevabını sağlarken, fâil sebebin bilgisi ise bizi o şeyi varlığa getiren veya Aristotelesçi anlamda hareket ettiren şeyin bilgisine yönlendirmektedir.

Kindî'nin sebep-sebepli kavramları çerçevesinde var olanların gerçekliğine dair yaptığı açıklama, fail sebep özelinde, onun metafizik anlayışını da belirlemektedir. Felsefe disiplinleri içinde en değerlisi ve merteye bakımından en yücesi “ilk felsefe”dir, zira sebebin bilgisi sebeplerinin bilgisinden daha değerli olduğundan, her şeyin varlık sebebi olan İlk Gerçek'i (el-Hakku'l-Evvel) kendisine konu edinen ilk felsefe de felsefenin diğer bütün disiplinlerinin üstünde, onları kuşatan bir konumdur. Kindî'nin, “metafiziği, konusu Tanrı olan bir disiplin” olarak değerlendirmesi, İslâm felsefesinin sonraki dönemlerinde oldukça önemli bir tartışmanın da başlatıcısı olmuştur.

Kindî'nin metafizik anlayışını görebileceğimiz *İlk Felsefe Üzerine* eseri de bu düşünceye göre şekillenmiştir. Eserin iki ana konusu vardır: 1) Kindî'nin “Gerçek Bir” olarak nitelediği Tanrı'nın, yaratılmış olan sebepli varlıklara hiçbir şekilde benzemeyen varlığı, 2) Âlemin ezeliiliğinin reddi bağlamında onun âlemle ilişkisinin mahiyeti. Onun yaptığı bu kavram analizlerinin nihaî amacı, var olanlardaki birliğin gerçek olmayıp hakiki ve zorunlu Bir'den geldiğini kanıtlamaktır.

Filozof, “tabiatta birliksiz çokluğun ve çokluksuz birliğin olamayacağı” konusunu da tartışır ve birlik ile çokluğun tabiatta hep birlikte bulunduğunu, bu birlikteliğin sağladığı düzen ve ahengin rastlantı sonucu olamayacağını çeşitli delillerle kanıtlamaya çalışır. Ona göre eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce, daha şerefli ve eşyanın var oluşundan daha önceye giden bir sebeptir. İşte bu İlk Sebep, kendisinde asla çokluk bulunmayan Mutlak Bir'dir.

Kindî, Yeni Eflâtunculuğun negatif teolojisini hatırlatır tarzda Gerçek Bir'i, bir olma dışında herhangi bir sıfatla nitelemekten kaçınmakta, ancak Tanrı hakkında konuşmak için genel bir ilkeye de işaret etmektedir: Tanrı'nın nitelikleri mutlak ve gerçektir. Tanrı dışındaki varlıkların özellikleri ise her zaman için bir görecelilik içermekte ve gerçek değil, mecâzî bir anlam arz etmektedir.

Kindî bu noktayı “fail” kavramını özel olarak ele aldığı *Gerçek ve Mecâzî Fail Üzerine* adlı kısa risâlesinde incelemektedir. Fiili ilk ve ikinci dereceden fiil şeklinde ikiye ayıran Kindî, ilk gerçek fiilin “var olanları yoktan var etmek” olduğunu ve bu tür fiilin, her sebebin gayesi olan Tanrı'ya özgü olup buna ibda adı verildiğini belirtmektedir. Buna karşılık yaratılmış varlıklar düzeyinde sebep-sonuç şeklindeki etkileşimde söz konusu olan fiil ise “ikinci dereceden fiil” adını almaktadır. Buna göre birinci dereceden fiilin fâiline “gerçek fail”, ikinci dereceden olanın fâiline de “mecâzî fail” denmektedir.

Gerçek fail, etki türlerinden hiçbirinin etkisi söz konusu olmadan varlığa etki ederken, mecâzî fail ise bir konumda etkin olsa da bir başka yerde edilgin konumda olmak durumundadır. Asla etki altında kalmayan gerçek fail, her şeye etkide bulunan yüce Yaratıcı'dır ve onun dışındaki bütün varlıklar ise gerçek anlamda edilgin, ancak mecâzî olarak fail adını almaktadır.

Kindî, sebep kavramını da “uzak” ve “yakın” şeklinde ikiye ayırmakta, “her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişindeki uzak sebebin, her şeyi ve her faili yaşatan, kemale erdiren, sebepler sebebi Tanrı” olduğunu belirterek gerçek faili “uzak sebep”le, mecâzî faileri ise “yakın sebep” kavramıyla ilişkilendirmektedir. Kelamcıların sebep-sonuç arasındaki her türlü ara-nedeni, yani vesileciliği, şirk olur endişesiyle temelden reddetmelerine rağmen, Kindî'nin problemi “hakiki-mecâzî” veya “uzak-yakın” fail bağlamında çözümlemesi, rasyonel düşüncenin ve bilimin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Kindî'nin sudûru çağrıştıran bazı ifadeleri bulunmakla birlikte o, yoktan yaratma fikrini savunur. O, haleflerinden, âlemin ezeliği konusunda ayrılır ve âlemin ezeli olduğu fikrini tümüyle reddeder. Kindî'ye göre hiçbir nicelik sonsuz olamayacağından ve âlem de bir nicelik olduğundan onun da sonsuz ve sınırsız olması mümkün değildir. Sonlu olan her şey yaratılmış ve her yaratılanın da bir yaratıcısı bulunduğundan âlemin de yoktan yaratan bir yaratıcısı vardır.

“Âlem” yani Tanrı dışındaki varlık sahası, ay üstü ve ay altı olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır ve ilki oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisinin ise oluş ve bozuluş yasasına tâbi süreksiz varlıkları içerir. Kapalı yani sınırları olan bu âlem anlayışında âlemi dıştan çepeçevre kuşattığı farz edilen küreye “felek” adı verilmekte, bazen bu, âlemi dıştan kuşattığı için merkeze en uzak anlamında *el-felekü'l-aksâ*, *el-cirmü'l-aksâ* ve *el-cirmü'l-küll* terimleriyle de ifade edilmektedir. Ay üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere ise *el-eşhâsü'l-âliye* denilmektedir. Felek terimini, madde ve sureti bulunan, fakat ezeli olmayan varlık şeklinde tarif eden Kindî feleğin cisminin zıddı bulunmadığı için oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmayıp yoktan yaratıldığını, bir organizma gibi tümüyle âlemin canlı ve akıllı olduğunu, ay altı âlemdeki organik ve inorganik varlık türlerinin gerçek failinin Tanrı, mecâzî ve yakın failinin ise felek olduğunu savunmaktadır.

Kindî, bu konudaki görüşlerini “*Yıldızlar ve bitkiler secde ederler*” (er-Rahmân 6) ayetini yorumlamak üzere kaleme aldığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinde temellendirmektedir. Ayette geçen secdenin Allah'ın emrine itaat anlamına geldiği, bunun da ancak canlı varlıklar için söz konusu olduğu düşüncesinden hareketle Kindî, feleğin (göksel varlıkların) canlı ve akıllı olduğu sonucuna varmaktadır. “Bütününüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir” diyen Kindî, bunu ispatlamak üzere bazı hipotezlere başvurmaktadır:

a) "Sebepe sebepliden daha üstündür". Buna göre oluş yasasına tâbi olmayan felek sürekli fiil halinde bulunduğundan, ay altı âlemdeki varlıkların kuvve halinden fiil haline çıkışlarının sebebi odur. Organik cisimlerin düzenli değişimini sağlayan, onların canlı oluşudur, dolayısıyla onların canlı ve hareketli oluşunu sağlayan feleğin kendisinin cansız olduğu söylenemez. Zira sebep, sebepli olandan daha üstündür.

b) "Tabiat anlamsız iş yapmaz". Canlıların temel özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmalarıdır. Bu açıdan felek canlı olup duyu ve hareket gücüne sahiptir. Ancak felekte, ay altındaki organik varlıklarda bulunan beslenme, büyüme ve üreme söz konusu değilse de gerçek bilgi ve erdemlerin kazanılmasını sağlayan görme ve işitme duyusu vardır. Tabiat anlamsız bir iş yapmayacağından, gökküreleri bu güçlere sahiptir ve onların temyîz gücü vardır, yani onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır.

c) "Akıl gücü en etkili güçtür". Canlılar ya akıllı ya da akıldan yoksun yaratılmışlardır. Akıllı olanlar gökküreleri ile insan, akılsızlar ise öteki canlılardır. Bu durumda akıllı olan gökküreleri bize ya doğal ya da canlı bir organla etki ediyor olmalıdırlar. Eğer doğal bir etkiyle bizim düşünmemizi sağlıyorsa onların akıllı varlıklar olmaları gerekir. Bu etki canlı bir organla gerçekleşiyorsa o çok etkili olmalıdır. Akıl gücünden daha etkili bir güç bulunmadığına göre, bize olan etkileri akıl aracılığıyla ve onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır.

d) "Psikolojik güce sahip varlıklar canlı ve akıllıdır". İnsan nefsi şehvet, öfke ve akıl olmak üzere işlevleri farklı üç ayrı güce sahiptir. Şehvet neslin bekasını, öfke korunmasını, akıl ise fikrî ve ahlâkî erdemleri edinmesini sağlamaktadır. Gökkürelerinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığından onların şehvet ve öfke güçlerine ihtiyaçları yoktur. Şayet akılları da yoktur denirse, bu onların canlı olmadıkları anlamına gelecektir. Oysa yukarıda bunların canlı oldukları kanıtlanmıştı. O halde gökküreleri zorunlu olarak canlı ve akıllıdırlar.

Gerçek Bir'den gelen ve gökküreleri aracılığıyla bütün varlığa yayılan feyz yoluyla kozmik varlığı açıklayan Kindî, bunu, her şeyin Allah'a secde etmesiyle de ilişkilendirmekte ve âlemde özel olarak insanın varlığına dikkat çekerek onun âlemin küçük bir modeli (mikro kozmos) olduğunu vurgulamaktadır.

3.5. Doğa Felsefesi

Sonsuz bir niceliğin olamayacağını ortaya koyduktan sonra madde, hareket ve zamanın ezeli değil sonradanlıklarını (hudûs) kanıtlayan Kindî'nin görüşü şöyledir: Madde, hareket ve zamanın varlıkları bir ve beraberdir, biri ötekinden önce veya sonra bulunamaz. Öyleyse bunlardan birinin sonradanlığı ispat edilirse diğerlerinin sonradanlığı da ispatlanmış olur. Çünkü bu üç kavram ontolojik ve mantıksal açıdan birbirini gerekli kılmaktadır. Hareket cisimle ilgili bir

kavramdır ve bu sebeple bağımsız bir varlığı yoktur. Filozofa göre hareket cismin durumunun değişmesidir. Ancak fizik dünyadaki varlıklar çeşitli şekillerde değişmekte ve her değişim bir hareket türünü belirlemektedir. Bunlar oluş, bozuluş, dönüşüm, artma, eksilme ve yer değiştirme hareketlerinden ibarettir. Şu hâlde cismin bulunduğu her yerde hareket vardır. “Cisim önce sükûn halindeydi, hareket sonradan başlamıştır” denemez. Çünkü bu takdirde madde ya ezelî veya yaratılmıştır gibi bir ikilem doğar. Eğer âlem yaratılmışsa bu yaratma olayı da bir tür hareket sayılır, dolayısıyla hareket de sonradandır. “Âlem ezelî bir sükûnet içindeydi, sonradan harekete geçti” şeklinde bir iddiada bulunulacak olursa ezelî olanın değişikliğe uğraması gibi bir durum ortaya çıkar. Hâlbuki ezelî olan bir varlıkta herhangi bir değişim söz konusu olamaz. Buna göre sürekli hareket halinde olan âlem ezelî değil sonradandır.

Zamanın cisim ve hareketle ilgili bir kavram olduğunu sürekli vurgulayan filozof çeşitli eserlerinde onun beş ayrı tanımını verir. Buna göre,

- a) Zaman âlemin var oluş sürecidir.
- b) Hareketin sayısıdır.
- c) Feleğin (gökküre) hareketinin sayısından ibarettir.
- d) Sayıdan başka bir şey değildir, yani hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır.
- e) Zaman hareketin saydığı, cüzleri değişken bir süreçtir.

Bu tanımlardan ilkinin Eflâtun’a, beşincisinin kelâmcılara, ötekilerin de Aristoteles’e ait olduğu bilinmektedir. Zaman, hareketi saydığı ve hızını belirlediği kadar durağanlığı da (sükûn) belirlemektedir. Ancak hareket ve değişim sırasında süreç çok belirgin olduğu için zaman hareketin doğrudan, durağanlığın ise dolaylı ölçüsü sayılmaktadır. Bir başka ifadeyle zaman hareketi cevher, sükûnu ise araz olarak belirlemektedir. Filozof, hareketle zaman arasındaki bu sıkı ilişkiden dolayı onu hareketle özdeş sayanları eleştirir ve zamanın her şeyde bir tarzda bulunduğunu ve varlığın değişmesiyle zamanda bir değişim olamayacağını savunur.

Zaman kesintisiz bir niceliktir Zira geçmişle geleceğe bağlayan “an” bir şeyse de sürekliliği olmadığından zamanın bir parçası veya ona ait bir birim sayılmaz, çünkü biz onun varlığını düşünmeden önce o sona ermektedir. Kindî’ye göre iki an arasındaki mesafe düşünülecek olursa biz ona zaman diyebiliriz. Şu hâlde zaman öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığına göre biz onu geçmişle gelecek arasını birleştiren hayalî bir an sayabiliriz.

Zaman âlemin var oluş süreci ise, âlem bir niceliktir ve her nicelik gibi o da sonlu, sınırlı ve sonradandır. Bu durumda zaman sonsuzluğu değil sonluluğu ifade eder. Nitekim her zaman diliminden önce sonsuz bir zamanın bulunduğu düşünülür ve bu sonsuz zaman herhangi bir nokta olarak kabul edilirse hiçbir vakit o noktaya ulaşamaz. Yani zaman sonsuz olsaydı sonsuz olan bir şeyin ne geçmişte ne de gelecekte fiil alanına çıkmaması gerekirdi. Hâlbuki bu gerçeğe aykırıdır. Demek ki hiçbir şey bilfiil sonsuz olamaz. Sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır.

Madde, hareket ve zaman arasındaki ilişkiler mekân kavramını beraberinde getirir. Kindî, mekânın varlığını kabul etmeyenlerle onu cisimle özdeş sayan Eflâtun'u eleştirir ve bu konuda Aristoteles'ten yana tavır koyarak onun, "Mekân vardır ve apaçıktır" yargısına katıldığını söyler. "Mekân cismin sınırlarıdır" ve "Bir görüşe göre kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaştırılmasından ibarettir" şeklinde birbirine indirgenebilecek iki tarif üzerinde durur.

Ona göre cisimde artma, eksilme ve yer değiştirme hareketi söz konusu olduğu düşünülürse bu olayların cisimden daha büyük ve onu da kuşatan bir şeyde gerçekleşmesi gerekir. Cismi kuşatan o şey mekândır. Aristoteles'in verdiği örneği gündeme getiren filozof, "Bir kaba su konulunca hava çıkar, boşaltılınca yerini hava doldurur. Giren ve çıkan farklı olsa da bozuluşa uğrasa da mekân sabit kalır. Şu hâlde mekânın varlığı apaçıktır" der. Ancak burada "mekân" kavramının günlük dildeki yerden farklı olduğu unutulmamalıdır. Çünkü günlük dilde cismin üzerine dayandığı yere mekân denir. Hâlbuki mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin karşılaşmasının çağrıştırdığı, yalnız eni ve boyu olan bir yüzeydir.

3.6. Psikoloji ve Bilgi Kuramı

İslâm felsefe tarihinde nefsin mahiyeti ve işlevlerini, arınmasının yol ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu irdeleyip temellendiren ilk isim Kindî'dir. Onun bu konuda kaleme aldığı beş eserden üçü bugün elimizdedir: *Nefis Üzerine*, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* ile *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*.

Kindî, *Tarifler Üzerine* isimli eserinde ise nefsin üç ayrı tanımını vermektedir

- a) Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış hali.
- b) Güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği.
- c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok güce sahip olan aklî bir cevher.

Bu tanımlardan ilk ikisi, aşağı yukarı aynı anlamı ifade etmekte ve Aristoteles'in nefis anlayışını yansıtmaktadır. "Güç halinde doğal bir cisim" olan bir tohumu veya döllenmiş yumurtayı düşünelim. Elverişli bir ortamda tohumun kabuğunu çatlatarak ilk filizin belirmesi ya da döllenmiş yumurtada ceninin ilk kıvıldaışı "ilk yetkinlik" sayılmakta, yani önceki durumuna oranla bir gelişim gösterdikleri için yetkin olarak kabul edilmektedir. İşte bunu gerçekleştiren nefis yani ruhtur.

"Doğal cismin tamamlanmış halidir" ifadesi ise tohum veya ceninin gelişim evrelerini tamamlayarak kendi türlerine ait bütün özelliklerle ortaya çıkmalarıdır ki, buna "son yetkinlik" denir. Ancak bu iki tanım da nefsin mahiyetinden ziyade onun işlevleri hakkında bilgi verir.

Üçüncü tanıma gelince o, nefsi akıl ve hareket (irade) gücüne sahip, bedenden bağımsız manevi bir cevher şeklinde nitелеmektedir ki bu görüşün köklerinin Pisagor ve Eflâtun'a kadar

geri gittiği bilinmektedir. Nitekim Kindî'ye göre Eflâtun, "Nefis cisimden bağımsız basit bir cevher olup fonksiyonlarını cisimde ve cisim vasıtasıyla gerçekleştirdiğini" söylerken, nefsin bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cisimler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirdiğini söylemek istemiştir. Yoksa bu, "Nefis cisme benzer ve onunla cisme girer ve çıkar" demek değildir. O halde nefis madde gibi eni, boyu ve derinliği olan bir şey değildir. O basit, şerefli, değeri büyük ve yetKindîr. Güneş ışınları güneşten geldiği gibi onun cevheri de yüce Yaratıcı'dan gelmektedir.

Kindî, nefsin bağımsız bir cevher oluşunu şöyle temellendirmektedir: Nefis birbirine zıt olan arzu ve öfke güçlerinin yanında bir de akıl gücüne sahiptir. Öfke gücü insanı kin ve intikam duygusuna sevk eder, fakat düşünen nefis (nefs-i nâtika) ona engel olur. Arzu (şehvet) gücü de olur olmaz şeyleri isteyerek insanı bayağı durumlara düşürmek ister. Böyle hallerde düşünen nefis devreye girerek bu isteklerin insanlık onuruyla bağdaşmayacağını ona hatırlatıp vazgeçirir. Demek oluyor ki engel olanla kendisine engel olunan farklı şeylerdir, ayrıca bir şey kendi kendisinin zıddı olamaz. Nefs, bağımsız ilâhî ve ruhanî bir cevherdir ve bundan dolayı o, bedenden önce vardır, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir.

Felsefe tarihinde aklın, işlevini kendiliğinden mi, yoksa dış bir etken altında mı gerçekleştirdiği sorusu farklı yorumlara yol açan bir problemdir. Mesele, Aristoteles'in madde-form veya kuvve-fiil ayırımına dayanır. Buna göre kuvve halinde olan bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz, öyleyse kuvve halindeki insan aklına fiil durumunda olan bir şey etki etmedikçe kendiliğinden bilgi üretemez. Ancak bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır. Buna göre, insanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki eden ve daima aktif olan bir akıl olmalıdır.

Bu aktif aklın mahiyeti nedir? Bedenin bir işlevi mi, yoksa bedenden tamamen bağımsız ilahî bir güç müdür? Bedenden bağımsız bir varlıksa, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürecektir midir? Özellikle Aristoteles'in aktif akıl ile pasif akıl ilişkisini ışık ile görme duyusu arasındaki ilişkiye benzeterek açıklaması, aktif aklın da ışık kaynağı gibi dışarıdan etki ettiği yorumuna yol açmıştır.

Kindî, Aristoteles'ten farklı olarak akli dörde ayırmakta, onun soyutlama işlevini ve tam bağımsız bilginin ortaya çıkışını şu şekilde açıklamaktadır:

1. Sürekli fiil halindeki akıl:

Aristoteles'in "aktif akıl" dediği bu akıl, Kindî'nin adı geçen eserinden anlaşıldığına göre, insana dışarıdan etki eden bir güç olmayıp nefsin yani insan zihninin edindiği tümel kavramlardan ibarettir. Şöyle ki, nefis maddeden bağımsız, soyut bir cevher olduğundan, varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Sonra insan akli güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeler, aktif akıl rolü oynarlar.

Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye

başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o aktif akıl sayılır. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.

Bu görüşüyle sürekli fiil halindeki faal akı ay feleğinin akı sayarak ona insan dışında bağımsız bir varlık atfeden ve dahası, faal akı Cebraîl ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâbî ve İbn Sîna'dan farklı düşünen Kindî'nin, Meşşâî felsefenin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'le bu konuda benzer bir görüşü paylaşıyor olması dikkat çekicidir.

2. Güç halindeki akıl: İnsanda bir yeti olarak doğuştan var olan bu akıl, özne-nesne ilişkisi gerçekleşmediği, yani fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güçtür.

3. Fiil alanına çıkan akıl: Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle özne-nesne ilişkisinde akıl işlemeye, yani nesnelerden soyutlama yaparak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akıl ile kavram (akıl ve ma'kûl) birleşip özdeşleşir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri, yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır.

4. Beyanî veya zahîr akıl: Bu akıl, fiil alanına çıkan aklın aktif durumudur, yani bilgiyle özdeşleyen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasısıdır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, mesela yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur.

İnsan nefsiyle ilgili diğer bir önemli husus, arınma sorunudur ve bu sorunun insan bilgisi açısından da önemli yönleri bulunmaktadır. Dinî terminolojide tezkiye, olarak ifade edilen bu mesele, insanın sezgi ve ilhama açık cephesini dile getirdiğinden aynı zamanda bilgi teorisiyle de yakından alakalıdır. Kindî, bu konuyu Pisagor ve Eflâtun'a göndermelerde bulunarak ele almaktadır. Mesela insandaki şehvet gücünü domuza, öfkeyi köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzeten Eflâtun'u takdirle anan Kindî, "Akı sayesinde şehvet ve öfkesini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse, hikmet, kudret, adalet, hakikat, iyilik ve güzellikle nitelenen yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur, yani bu nitelikleriyle o, Yaratan'ın kudretinden bir pay almış olur" demektedir.

Kindî bu defa Pisagor'a atıfla, nefsin böyle bir düzeye gelebilmesi için arınması gerektiğini söylemektedir. Bunun yolu da onu bayağı duygu ve süflî düşüncelerden temizleyerek bilgiyle aydınlatmaktan geçmektedir. Zira arınan nefis, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırma yaparsa, nesnelerin görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi varlığın bütün suret ve bilgisi nefiste belirir. Şayet nefis çok iyi arınacak olursa uykuda ilginç rüyalar görür, hatta ölümlerin ruhlarıyla görüşme imkânına kavuşur. Olgunlukta bu düzeye gelen nefse yüce Yaratan nurundan ve rahmetinden akıtır. Artık o, maddî nesnelerden değil, meleklerle özgü ilâhî ve manevî hazlardan hoşlanır.

Vahiy söz konusu olduğunda Kindî, halefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ayrıntılı bir kuram geliştirmese de vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine, hiçbir çaba

harcamadan, mantikî ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın, peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmaksızın ortaya çıkan bir bilgi olduğunu belirtmektedir. Özellikle insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu kaçınılmaz gören Kindî değer ve mertebe bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da vahiy bilgisinin, dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefî bilgiden üstün olduğunu düşünmektedir. Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine isimli risâlesinde Kindî, Aristoteles'in eserleri çerçevesinde bir felsefî ilimler sınıflaması yapmakta ve "insanî ilimler" adını verdiği filozofun bilgi sahası ile peygamberin aldığı vahyi kıyaslamaktadır:

O ilimler insanın istemesiyle ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir. Fakat onlar mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilâhî bilgiden (vahiy) aşağıdadır. Meselâ, Allah'ın peygamberlere özgü kıldığı bilgi bu tür bir bilgidir. Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantikî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bir bilgidir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil sadece peygamberlere özgüdür ve bu onların ilginç özelliklerinden, yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Akıl da bunun Allah'ın katından olduğunu yakinen bilir. Çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan âciz olunca bu vahyin gerçekliği sabit olur. Bu bilgi, insanın doğasının ve yapısının üstünde olduğu için, peygamberlerin getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat eder, yaratılışı itibarıyla tasdik ederek ona bağlanır.

Filozofa kıyasla peygamberlerin mesajının veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olduğunu Yâsîn süresinin 78-83. ayetleri örneğinde açıklayan Kindî, müşriklerin "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" sorusuna söz konusu ayetlerde Hz. Peygamber'in verdiği bildirilen cevapları ayrıntılı bir şekilde analiz etmektedir.

Peygamber ve filozofun bilgileri arasında hem elde edilme süreci hem de ifade tarzı açısından kapanmaz bir fark olduğunu bu şekilde ortaya koyan Kindî, din ile felsefenin konu ve amaç noktasında ise bir ortaklık içinde olduğunu vurgulamaktadır. Felsefenin meşruiyetini göstermek amacıyla Kindî, felsefenin Allah'ın varlığı, birliği ve ahlâk bilgisini, hatta bütün yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgileri, varlığın hakikatinin bilgisini içerdiğini belirtmektedir. Ona göre peygamberlerin Allah'tan getirdikleri de tümüyle bundan ibarettir. Zira peygamberler Allah'ın birliği, onun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terkedilmesi fikrini getirmişlerdir. Kindî din ile felsefe arasındaki bu konu birliğini gerekçe göstererek felsefeyle ilgilenmenin gerekliliğine işaret etmektedir.

"Yıldızlar ve bitkiler secde ederler" (Rahmân 6) ayetini yorumlamak için kaleme aldığı risâlesinin girişinde Kindî, din ile felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşlerini çok belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde

mevcuttur, yani akla aykırı bir yönü olmadığı gibi aklî olarak da açıklanabilir bir özelliğe sahiptir. Bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanların ve cehaletle yoğrulanların inkâr edebileceğini belirten Kindî, dinî nasların aklen yorumlanmasında Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin dilinin, bu dilin etimolojisinin ve ilâhî vahyin içerdiği sembolizm ile belâgat kurallarının bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

3.7. Din Felsefesi

Kindî uluhiyyet, nübüvvet ve meâd konularında görüşlerini eserlerinde dağınık bir şekilde ortaya koymuştur. Filozof bu konuda, Kur'an'ın dış dünyadan ve insanın psikolojik yapısından örnekler vermek suretiyle dikkat çektiği hususlar ve kendinden önce kelâmcıların kullandığı daha çok kozmolojik deliller doğrultusunda görüşler ileri sürer. Filozofa göre, Allah'ın varlığı, görebilenler için apaçık olduğundan bu konuda teorik delillere başvurmaya gerek yoktur. Zira aklının ışığıyla aydınlanan bir kimse için duyulara konu olan görünüşler dünyasında bir ilk yönetenin yönetimini gösteren çok açık deliller vardır. Yani her yönetenin bir yöneteni, her fâilin bir fâili, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli ve her sebebin bir sebebi mevcuttur.

Kindî'nin Tanrı'nın varlığına dair geliştirdiği deliller şunlardır:

1. Hudûs Delili: Kindî bazan madde, hareket ve zamanın yaratılmışlığından, bazan âlemin sonlu ve sınırlı oluşundan, bazan da zamanın bir başlangıcının bulunuşundan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispata çalışır.

1. “Bir şey kendisinin sebebi olamaz.” Filozof “bir şeyin kendisi” tabirini onun bir başka şeyden veya hiçten meydana gelmesi anlamında kullanmaktadır. Kindî yukarıdaki hipotezin doğruluğunu kanıtlamak üzere, a) Varlık vardır, var olan yoktur; b) Varlık yoktur, var olan vardır; c) Varlık yoktur, var olan da yoktur; d) Varlık vardır, var olan da vardır önermelerine başvurur ve bunları mantıktaki özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ışığında tartışarak varlık sahnesinde yer alan türlerden hiçbirinin kendi varlığı için sebep olamayacağı, onun varlığının bir dış sebepten geldiği sonucuna ulaşır. Sebepler dizisinin sonsuza dek sürüp gitmesi imkânsız olduğundan bir ilk sebepte durmak mantikî zorunluluktur. Şu hâlde bu ilk sebep bütün var olanları yaratan Allah'tır. Bu tarz bir ispat, genellikle kelâmcıların başvurduğu devir ve teselsülün iptali yöntemine dayanan illet-i ûlâ delili adıyla da anılır.

2. “Hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz.” Yukarıda geçtiği üzere Kindî altı aksiyomatik yöntemle sonsuz bir niceliğin imkânsızlığını kanıtlamış, âlem de tamamıyla bir nicelik sayıldığına göre onun sınırlı ve sonlu olması gerektiği, buradan da her sonlu şeyin yaratılmış olduğu, zira yaratan ve yaratılan izâfî kavramlar olduğundan her yaratılanın bir yaratıcısı bulunduğu, son tahlilde bunun Allah olduğu düşüncesine ulaşmıştır.

2. Vahdet-Kesret: Allah'ın varlığını ispat sadedinde Kindî'nin başvurduğu delillerden biri de varlığın birlik ve çokluk açısından analizine dayanır. Filozof, birlikle nitelenen bütün varlık kategorilerinde ve bunlara ilişkin olarak cins, tür, fasıl, şahıs, cüz ve kül gibi kavramlardaki birliği ayrıntılı bir şekilde tartıştıktan sonra şöyle demektedir: “Bu saydıklarımızdaki birlik hakiki değil bir çeşit arazdır. Ârızî olan ise başkasındandır. Şu hâlde eşyadaki birlik zatî değildir. Eşyada araz durumundaki birlik zatî olandan gelmektedir. Sonuç olarak burada, başka birliğin sebeplisi olmayan gerçek birin varlığı zorunlu olarak söz konusudur.

Bu delili bir başka açıdan inceleyen Kindî, Plotinus'tan gelen bir yaklaşımla, “Tabiatta birliksiz çokluk ve çokluksuz birlik yoktur” önermesinden hareketle varlık türlerinden çarpıcı örnekler vererek nesneler dünyasında birlikle çokluğun iç içe bulunduğunu, yani birlikle çokluğun iştirak halinde olduğunu gösterdikten sonra birbirine aykırı bu iki kavramın iştirakini sağlayan sebep üzerinde incelemesini sürdürür. Nihayet bu iştirakin rastlantıdan veya o ikisinden kaynaklanmayıp birlik ve çokluktan daha önceki üstün ve yüce bir sebepten gelmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Öte yandan sebep sebepliden önce geldiğine göre ikisi arasındaki iştiraki sağlayan sebebin katılanların dışında bulunması gerektiğine dikkat çeker. Ancak bu durum sebepler dizisinin sonsuza kadar sürüp gitmesine yol açar. Fakat bunun ve bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğu yukarıda açıklanmıştı. Şu hâlde eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce, daha şerefli ve eşyanın varlığından daha önceye giden bir sebeptir. Buna göre birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi ilk gerçek birdir. Gerçek birin dışındaki her bir gerçek değil mecâzîdir. Gerçek ve mutlak bir asla çok olmayan ve birliğiyle varlığı aynı olandır. Bu delil, temellendirilmesinde farklı yöntem ve terminoloji kullanılmış olsa da son tahlilde kozmolojik deliller kapsamında değerlendirilecek türdendir.

3. İkna Delili: Kindî, ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin Allah ile âlem arasında kurulabileceğini söyler. Ona göre, ruh olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi beden üzerinde etkisi görülmedikçe de ruhun varlığını anlamak mümkün değildir. Görünen âlem de böyledir, görünmeyen bir âlem olmadan onu yönetmek imkânsızdır. Görünmeyen âlemi anlamak ise ancak bu âlemde onun varlığını gösteren nesneler dünyasını inceleyip tanımaktan geçer. Zira bu âlemdeki her şey onun varlığı için birer tanık durumundadır. Kur'an'ın da sıkça vurguladığı bu tümevarım yöntemi fizikten metafiziğe geçişte birçok düşünürün benimsediği ikna yöntemidir.

3. Nizam Delili: Kindî evrendeki ulvî-süflî, canlı-cansız, basit-birleşik bütün varlık türleri arasındaki hayranlık uyandıran düzenden hareket ederek Allah'ın varlığı fikrine ulaşır. Zira bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve hâkimiyeti altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve her değişenin en uygun ve ideal düzeyde

olması gibi olaylar, kâinata sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilidir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir. Çünkü bunların hepsi birbirine bağlı kavramlardır.

Filozof gezegenlerin, özellikle ay ve güneşin muntazam hareketlerinin yeryüzünü etkileyerek geceyle gündüzü ve mevsimleri nasıl meydana getirdiğini irdeledikten sonra şöyle der: “Oluş ve bozuluşun sebebi olan yaratıcının iradesiyle onlar böyle bir düzene kavuşmuşlardır. Bu sebeple varlıklar hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığı gayet sağlam yapan bir yöneticinin eseridir. Kudreti tam, gerçek bir, bütün varlığı mükemmel bir şekilde var eden ve ona süreklilik veren yaratıcı âlemin en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmıştır. Böyle bir yönetim mükemmelliğin amacıdır”.

Kindî kozmostaki düzenin bir gayesi bulunduğunu, bunun da evrenin en mükemmel şekilde işleyişini ve sürekliliğini sağlamak olduğunu savunduğundan, bu delil aynı zamanda gaye ve inayet delili olarak da adlandırılabilir. Kur'an-ı Kerîm'in uyarı mahiyetinde insanlığın dikkatine sunduğu kozmik, meteorolojik, fizikî olgu ve olaylar genellikle nizam delili kapsamında değerlendirilir. Bu delil, Eflâtun'dan beri filozoflarca en tatmin edici delil olarak tekrarlanmıştır.

Kindî'nin peygamberlik ve ahiret hayatına ilişkin kelamcılardan farklı bir görüşe sahip olmadığı söylenebilir. Daha doğrusu onun Tesbîtü'r-Rusûl adlı eseri günümüze ulaşmadığı için vahiy olgusunu nasıl temellendirdiği tam olarak bilinmemektedir. Mevcut eserlerinde konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında onun vahyi, faal aklın veya mütehayyile gücünün fonksiyonu sayan filozofların aksine peygamberlerin tertemiz kalplerine Allah'ın bıraktığı özel bir bilgi olarak kabul ettiği anlaşılır. Diğer bir ifadeyle Kindî vahiy olgusunda peygamberlerin şahsî hiçbir rollerinin bulunmadığını söyler. Bu kutsal görev onlara Allah'ın sırf bir lutfu, insanlığa da bir ikramı sayılır. Gerek vahiy gerekse ölüm sonrası hayatın aklen de mümkün olduğunu savunan filozof cesetlerin dirileceği konusunda, mevcut olanı onarmanın olmayanı yaratmaktan daha kolay olduğuna dikkat çekerek bu husustaki görüşünü pekiştirmek üzere haşırle ilgili ayetlerden örnekler verir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Meşşailik hangi filozofun görüşlerini takip edenler anlamına gelmektedir?

A) Aristoteles B) Eflatun C) Plotinus D) Demokritos E) Pythagoras

2. Meşşailiğin kurucusu ve ilk İslam filozofu sayılan düşünür kimdir?

A) Fârâbî B) Kindî C) İbn Rüşd D) İbn Sînâ E) Gazzâlî

3. Hangisi Kindî'nin ilimler tasnifinde pratik ilimler içerisinde yer alır?

A) Mantık B) Psikoloji C) Fizik D) Metafizik E) Ahlak

4. Aşağıdaki eserlerden hangisi Kindî'ye ait değildir?

A) Risale fi Hududî'l Eşşai ve Rusumiha B) Risâle fi'l-Hîle li-Def'î'l-Ahżân

C) Uyunu'l-Mesail D) Risale fi'l-Akl E) Kitab fi'l-Felsefeti'l-Ula

5. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere geliştirilen delillerden hangisinin Kindî'de

ön plana çıktığı söylenemez?

A) Vahdet-Kesret Delili B) Hudus Delili C) Kozmolojik Delil

D) Ontolojik Delil E) Nizam Delili

CEVAPLAR

1.A 2.B 3.E 4.C 5.D



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 4: DEHİRİYYE VE TABİİYYE

KONULAR

4.1. Dehriyye

4.1.1. İbnü'r-Ravendi

4.2. Tabiiyyun

4.2.1. Ebu Bekir er-Razi

4.2.1.1. Hayatı ve Eserleri

4.2.1.2. Tıp ve Kimya

4.2.1.3. Felsefi Görüşleri

4.2.1.3.1. Metafizik Düşüncesi

4.2.1.3.1.1. Beş Ezeli Varlık Anlayışı

4.2.1.3.2. Din Felsefesi

AMAÇLAR

- İslam düşüncesinde dehriyye ekolünün görüşlerini tanımak
- Ebu Bekir er-Razi'nin felsefi görüşlerini incelemek
- İslam düşüncesinde ilhad hareketlerinin kaynaklarını analiz etmek

HAZIRLIK SORULARI

1. "Dehriyye" terimi ile kastedilen nedir?
2. İbn Ravendi'nin düşünce dünyasını daha çok etkileyen nedir?
3. Ebu Bekir er-Razi mülhid olarak kabul edilebilir mi?

4. DEHRİYYE VE TABİİYYE

4.1. Dehriyye

İslam dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adı olarak kullanılagelmiştir. İslam dünyasındaki Meşşaiyye ve İshrâkîyye ile kıyaslanabilecek bir dehriyye akımının teşekkül etmemiş olması, bu akımın sistematik felsefe tarihi açısından ele alınmasını zorlaştırmaktadır.

İslam dünyasındaki ilhad hareketleri ve bunlara gösterilen şiddetli tepkiler, dehriyye teriminin anlamını yer yer genişletmiş ve hatta belirsizleştirmiştir. Ayrıca inkâra yol açabileceği endişesiyle esasen materyalist olmayan felsefi kabuller de dehriyye adı altında değerlendirilmiştir.

Cahiliye Arapları arasında dehriyye anlamında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu Kur'an-ı Kerim'de, "*Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helak eder*" (Casiye 24) mealindeki ayetten anlaşılmaktadır. Ayette geçen "dehr" in "dehri"ye dönüşmesi ise sonraki bir gelişmedir. Ancak dehri olarak nitelendirilen felsefi düşüncelerin ana hatları itibariyle bu ayette belirtilen dünya görüşüne uygun düşmesi, dehri ve dehriyye terimlerinin doğmasında etkili olmuştur.

Zemahşeri söz konusu ayeti açıklarken evrende olup biten bütün olayları dehrin gücüne bağlayanların ahireti reddettiklerini, dehri her şeyin sebebi saydıkları için şiirlerinde sık sık zamandan şikâyet ettiklerini belirtir ve bundan dolayı Hz. Peygamber'in, "*Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır (veya Allah dehrdir)*" dediğini hatırlatır. Bütün kaynaklarda hadisın son kısmı, "Sizin dehre nisbet ettiğiniz olayların asıl faili ve yaratıcısı Allah'tır, bu sebeple zamana sövmekle Allah'a hakaret etmiş olursunuz" şeklinde açıklanmıştır.

Şehristani de söz konusu inanç sahiplerinin varlık veren bir tabiat, yok eden bir dehr anlayışına sahip olduklarını kaydetmektedir. Daha sonra dehriler denilen bu zümre, hayatı dünya hayatından ibaret görmekle duyulur nesnelerin doğalarına takılıp kalmışlardır. Dehr ise tabiatlardaki oluş ve bozuluşun, yani nesnelerin fiziki, kimyevi ve biyolojik özelliklerinin gerçek failidir. Şehristani'nin "Muattılâtü'l Arab" (Allah'ı inkâr eden Araplar) başlığı altında incelediği dehriyye, Allah ve ahiret inancına sahip olmayan, duyulur nesnelerden akledilir âleme gerekli sıçramayı yapamamış ve metafiziğe kesin olarak sırtını dönmüş materyalistler olarak tanımlanmaktadır. Şehristani'nin "el-felasifetü'd-dehriyye" (materyalist filozoflar) adıyla zikrettiği

akım ise metafizik alemleri kabul etmekle birlikte şeriatı kabul etmeyen ve bir ölçüde metafizikçi filozofların da (el-felasifetü'l-ilahiyyun) dahil edildiği akımdır.

Gazzâlî daha önce dehriyyun, tabiiyyun ve ilahiyyun akımlarını kesin biçimde birbirinden ayırmış ve sadece birincileri ateist-materyalist olarak tanımlamıştı. Gazzâlî'ye göre dehriler, tabiatçı filozoflardan, peygamberleri inkâr yanında peygamber gönderen Allah'ı da inkâr etmeleri bakımından ayrılırlar, bu sebeple onların kâfir sayılmaları daha doğaldır. Gazzâlî'nin tasnifindeki netliğe karşılık, birçok kelam kitabında yer alan bilgilerdeki görece müphemlikler dolayısıyla dehrilerle tam olarak kimlerin kastedildiği yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Allah'ın inkâr edilmesi, yeniden dirilişin reddi, âlemin ezeliyeti inancı, tabiatın bir fail olarak kabul edilmesi gibi telakkiler, belirgin bir felsefi akıma nispet edilemeyen, fakat "Bizi helak eden dehrden başkası değildir" diyen eski Araplar da dâhil olmak üzere çeşitli düşünce akımlarının belli yönlerden iştirak ettiği fikirler olarak ele alınmakta ve bu telakkiler genel bir felsefi-kozmolojik tavra işaret etmektedir.

Maturidi, dehrilerin âlemin kudemine olan inançlarını öne çıkarır ve onlara "ashabü't-tabai" adını verir. Tabiatın ezelden beri varlığına olan inanç, Allah'ın bir fail olarak inkârı anlamına geldiği için tabiat kavramı reddedilir ve oluş- bozuluş süreci hem fiil hem hal anlamında Allah'ın yaratmasına bağlanır. Bu sebeple Sünni kelamda tabiat kavramına karşı takınılan olumsuz tavır, tabiatı fail olarak tanımlayan telakkilere karşı tepkiyi gösterir. Maturidi, ayrıca cismani özellikteki atomların ezelden beri var olduğuna inanıp arazları inkâr eden ve araz kavramını yalnızca determinist-mekanik bir harekete indirgeyen Demokritos atomculuğunu da dehriyye içinde değerlendirir. Yine Maturidi'ye göre âlemin ilk maddesini (tıynet, heyûla) eni, boyu, derinliği olmayan ezeli bir imkân (kuvve) olarak tanımlayan, oluş ve bozuluşu yalnızca arazlarda gören Aristotelesçi felsefe de dehriyye kapsamındadır. Burada gözetilen ölçü, Allah'ın varlığını kabul veya inkâr olmayıp heyûlanın ezeliyeti fikridir.

Maturidi, Sümeniyye denilen ve Budist telakkiler taşıyan bir fırkayı da değişmeyi ezeli bir hudusa bağladığı ve Tanrı fikrine yer vermediği için dehriyye kapsamında değerlendirir. Harezmi de dehrin kudemine inanan dehrileri, hem Allah'ı inkâr eden muattıla ile hem de putperest, tenasühçü, ezeli dehr ve âlem anlayışına sahip Sümeniyye ile birlikte anmıştır.

Zındıklar (zenâdika) hareketinin dehriyye ile münasebetinin gösterilmesi, Fars-Hint kültürünün bu akımın doğuşundaki rolünün tespiti bakımından önemlidir. Çünkü kaynaklarda zındıklarla ilhâd hareketleri arasındaki paralelliklere daima işaret edilmektedir. İslâm dünyasının klasik çağdaki en ünlü ateist ve materyalisti olarak gösterilen İbnü'r-Râvendî'nin hocaları arasında zikredilen İbn Tâlût, Nu'mân b. Ebü'l-Avcâ' ve özellikle Ebû İlsâ el-Verrâk gibi isimler ünlü zındıklardır. Yine Beşşâr b. Bürd ve Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikî gibi ediplerin Maniheizm

oldukları yahut o eğilimi taşıdıkları, gözleriyle görmediklerine inanmayan (sansüalist), cin ve melekleri inkâr eden kimseler olarak nitelendirildikleri bilinmektedir.

Fars kültürü ve edebiyatının üstünlüğü teziyle başlatılan Şuûbiyye hareketinin de içinde bulunduğu zındıklar, cüretlerini Kur'an'ın i'câzı fikrini sarsma girişimlerine kadar götürmüşlerdir. Nitekim ünlü edip İbnü'l-Mukaffa için de Kur'an'a nazire yazdığı yolunda ithamlar söz konusu olmuştur. Bir tercüme şaheseri olarak kabul edilen Kelîle ve Dimne'nin "Bâbü Berzeveyh" başlığını taşıyan girişi, ister bizzat İbnü'l-Mukaffa telif etmiş olsun isterse orijinalinden tercüme etmiş bulunsun, dinleri eleştiren cüretli pasajlar ihtiva etmektedir.

İslâm dünyasındaki materyalist akımın öncüsü olarak gösterilen (?) düşünür İbnü'r-Ravendî'dir. Şimdi kısaca onun görüşlerinden bahsedelim.

4.1.1. İbnü'r-Ravendî

İbnü'r-Ravendî (v. 914) Horasan'ın Merverrûz şehrinde dünyaya geldi. Hayatının en önemli dönemini Bağdat'ta geçirdi. Buraya gelişinde Mu'tezile fikir çevreleriyle yakınlık kurduysa da bu çevreyle arası bozulunca bir kısmı Şîî karakterli, bir kısmı mülhidlik sayılan görüşleri yüzünden aleyhinde şiddetli bir kampanya başlatıldı. İslâm düşünce tarihinde İbnü'r-Râvendî adının ilhâd kavramıyla âdetâ özdeşleşmiş olduğu görülmektedir.

İbnü'r-Râvendî'nin fikrî gelişmesini, ilmî şahsiyetini belirlemek zordur. Klasik kaynakların çoğu, onun önceleri bilinçli bir Mu'tezilî iken sonradan Şîî-Râfizî doktrinleri benimsediğini ve nihayet bazı müfrit Şîî çevrelerinde tutunma imkânı bulan mülhidce inançlara ve âlemin ezeliğini savunan görüşlere bağlandığını kaydetmektedir. İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre İbnü'r-Râvendî ölürken pişman olup tövbe etmiş, bütün olanların arkadaşlarının kendisini dışlamasına duyduğu öfkeden kaynaklandığını belirtmiştir.

Genç yaşta Bağdat'a gelen İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile kelâmcılarıyla önceleri iyi geçinmiş, onlar arasında saygın bir yer edinmiştir. Sonra Mu'tezile aleyhine tavır koymasında, bu mezhepteki Şîî aleyhtarlığının rolü olmuştur. İbnü'r-Râvendî Şîîliğe sempati duyuyordu. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile ile iyi ilişkilerinin son döneminde, insanların mallarını kendisine haram sayan bir akımın görüşlerini gençlere telkin ettiğini, küfür ve ilhâdının sonradan ortaya çıktığını yazmaktadır. Hayyât'ın sözünü ettiği akımı benimseyenler, bir kısım Şîî zâhidleridir ve bu grup, nübüvvet ve imâmet konusunda sapık görüşlere sahiptir.

Yozlaşmış bir toplumda mal edinme ve biriktirme gayretlerini kendilerine yasaklayıp zühd hayatını seçmek suretiyle yozlaşmaya karşı tavır alan Mu'tezilî-Şîî zâhidler, Hayyât'ın yer aldığı Bağdat Mu'tezile çevresi tarafından aşırı bir grup olarak algılanmış olmalıdır. Hayyât onun hocaları ve selefleri arasında Ebû İsmâ el-Verrâk, Ebû Şâkir, Nu'mân, İbn Tâlût gibi müfrit Şîî kelâmcıları da saymakta, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye saldırmasının temelinde bunların

intikamını alma duygusunun yattığını söylemektedir. Bu kişilerin gerçekte zındık ve mülhid oldukları, Müslüman görünüp asıl inançlarını gizledikleri yolunda yaygın bir kanaat vardı.

İbnü'r-Râvendî'nin fikrî macerasında en ciddi sorun, kendisine nispet edilen eserlerin gerçekliğiyle bunların muhtevaları konusunda yoğunlaşmaktadır. Hayyât'a göre onun ilhâdını ortaya koyan eserlerinden biri *Kitâbü't-Tâc*'dir. İbnü'r-Râvendî bu eserinde cisimlerin hudûsunu reddetmiş, âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri sürmüştür. *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-Tecvîr* başlıklı eserinde ilâhî hikmeti, *Kitâbü'z-Zümürüd*'de de peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiş, ayrıca sonuncu kitabında Kur'an'da çelişkilerin yer aldığını ileri sürmüştür. *Kitâbü'l-İmâme*'de ise önde gelen sahâbîlere dil uzatmış ve Hz. Muhammed'in kendisinden sonra bir halef belirlediğini, fakat bazılarının buna muhalefet ettiğini yazmıştır.

Hayyât'ın aktardığı şekliyle *Kitâbü't-Tâc*'da yalnızca cismanî âlemin ezelîliği değil bu âlemin bir yaratıcısının olmadığı da öne sürülmektedir. Bu telakki modern karşılığıyla ateist materyalizmdir. Söz konusu inkârcı fikrin sahiplerine İslâm dünyasında “dehrî”, bu fırkaya da “dehriyye” denmektedir.

İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilen *Kitâbü'z-Zümürüd*'den günümüze ulaşan bazı parçalar gerçekten peygamberlik müessesesine bir saldırı niteliğindedir. *Kitâbü'z-Zümürüd*'de nakledilen telakkilere göre akıl Allah'ın en büyük nimetidir. Rab onunla tanınır, nimetleri onunla bilinir, doğru ve yanlış onunla ayırt edilir. Vahyin bildirdikleri aklî hükümlerle aynı ise ikisinden birine gerek kalmayacaktır. Eğer nebevî mesaj akla aykırı ise nübüvvet saçmadır. Hz. Muhammed'in şeriatı da akla aykırıdır. Eserde ayrıca namaz, oruç, şeytan taşlama, tavaf, sa'y gibi ibadet ve dinî merasimlerin akla uygun şeyler olmadığı, mucizelerin birtakım hilelerden ibaret bulunduğu iddia edilmiş, eğer meleklerin Müslümanlara mucizevi bir destek vermesi mümkün olsaydı bunun Bedir'deki gibi Uhud'da da gerçekleşmesi gerektiği, Kur'an'ın fesahatinin mucizevi değil itibarî olduğu ileri sürülmüştür.

Bu görüşlerin İbnü'r-Râvendî'ye nisbeti Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inin yayımlanması ile daha da şüpheli hale gelmiştir. Zira *Kitâbü't-Tevhîd*'de söz konusu fikirler Ebû Îsâ el-Verrâk'a izâfe edilmekte ve bunlara İbnü'r-Râvendî'nin peygamberliği ispat yönündeki olumlu fikirleriyle karşılık verilmektedir. Bu pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla İbnü'r-Râvendî, Maniheist olmakla itham ettiği Ebû Îsâ el-Verrâk'ın *Kitâbü'z-Zümürüd*'de yer alan peygamberlikle ilgili fikirlerine karşı yine aklî delillere başvurarak etkili bir karşılık vermiş, Mâtürîdî de İbnü'r-Râvendî'nin yanında yer almıştır. Mâtürîdî'nin, İbnü'r-Râvendî'nin peygamberliği ispat eden fikirlerini *Kitâbü'z-Zümürüd*'den aktardığı kesin olmasa da bu fikirlerin ona aidiyetinde kuşku yoktur.

İbnü'r-Râvendî'nin bir Yahudinin evinde ve onun himayesiyle yazdığı kaydedilen *Kitâbü'd-Dâmiğ*'de ileri sürülen fikirler de İslâm'ın kutsal kitabını aşağılayan,

muhtevasıyla alay eden, ilâhî kelâm kavramını hiçe sayan iddialardan oluşmaktadır. Eserde ulûhiyyete dair ayetler arasında çelişkiler bulunduğu, Allah hakkında ahlâkî ilkelerle bağdaşmayan tanıtlar yapıldığı ve Kur'an'daki cennet tasvirlerinin yeterince çekici olmadığı öne sürülmüştür. Eğer bu iddialar Mu'tezile'yi hedef alıyorsa İbnü'r-Râvendî'nin gayesi, "Kur'an'ın muhtevası tamamen aklîdir, onda aklî bakımdan tutarsızlık bulunması söz konusu olamaz; Kur'an'ın metni mûcizevî karakterini bu aklîlikten alır" şeklindeki Mu'tezile akılcılığını eleştirip çürütmektir.

Kur'an metninin böyle akli temellendirilişine İbnü'r-Râvendî'nin iyi bakmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla onun bu tür eserlerini, gerek ilâhî kelâmın gerekse ilâhî hikmetin akla tutarsız ve saçma gibi görünebileceğini, meselenin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi aklen halledilmiş sayılamayacağını göstermek üzere kaleme aldığı düşünülebilir. Onun *Kitâbü'l-Ferîd* eseri de peygamberliği ispat şekillerinin yetersiz olduğu iddiasını dile getirmektedir.

Eş'arî'ye göre Şîî siyaset düşüncesini aşırı fikirlerle yönlendirenler Ebû Îsâ el-Verrâk ile İbnü'r-Râvendî olmuştur. Eş'arî'nin vurguladığı bir başka husus da İbnü'r-Râvendî'nin Mürcie akımının önemli simalarından Bîşr b. Gıyâs ile fikrî paralelliğidir. İmanın temellendirilişiyle ilgili olarak Mürcie, "*İman tasdiktir; bu tasdik hem kalp hem dil ile yapılmalıdır*" tezini savunmakta, İbnü'r-Râvendî de aynı düşünceden hareketle, "*Dille beyan edilmeyen inkâr küfür değildir, ölçü kalp ve dille tasdik olunca güneşe secde halindeki bir insanın bile yalnızca bu durumuna bakılarak küfrüne hükmedilmez*" telakkisini öne sürmüştür. Eş'arî ayrıca, yine Bîşr b. Gıyâs ile paralel şekilde İbnü'r-Râvendî'nin ehl-i kiblede olan fâcirlerin ebediyen cehennemde kalmayacağı fikrinde olduğunu kaydeder. Bu görüşler, İbnü'r-Râvendî'nin Mürciî ekollerinden aldığı etkilerin ürünü olmalıdır.

Sonuç olarak İbnü'r-Râvendî'nin düşüncesini kesin şekilde belirlemek güçtür. Ancak fikirlerinin ana hatlarıyla Şîîlik yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Onun Mu'tezile geleneğiyle bazan uzlaşma, bazan çatışma halinde bulunduğu görülür. İbnü'r-Râvendî'nin İslâm dünyasında yazılı veya sözlü, gizli ve açık şekilde dile getirilen ilhâdcı görüşlere ilgi gösterdiği muhakkaktır. Çeşitli eserlerinde bu aşırı düşünceleri yer vermişse de bunları benimsediğini kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir. Mu'tezile'nin onun aleyhinde başlattığı kampanya sebebiyle bir mülhid olduğu kanaatinin yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Fakat Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde yer alanlar başta olmak üzere zikredilen birçok veri bu hükmün yanlış olduğunu göstermektedir. Onun ilhâd fikirleri içeren eserlerinin tasvirî olduğu, bu fikirlerin kendisine nispet edilemeyeceği kanaati ağır basmaktadır.

4.2. Tabiiyyun

“Tabiatçılık”, doğayı temele almakla birlikte, madde dünyası dışında ruhun ve Tanrı’nın varlığını kabul eden görüşe verilen isimdir. Deney, gözlem ve tümevarım metodunu kullanan tabiatçılık ekolü, Yunan felsefe-biliminin etkisi altında profan bir dünya görüşü ortaya koyar. Burada “tabiiyyun” veya “natüralizm” ifadesi, bazı İslâm düşünürlerinin, modern tabirle tabii ve deistik bir metafizik kurmaya ait görüşleri kastedilir. Tabiiyyun akımının İslam dünyasında en bilinen temsilcisi Ebu Muhammed b. Zekeriyya er-Razi’dir.

4.2.1. Ebu Bekir er-Razi

Ebu Bekir er-Razi (v.925) 865 yılında Rey’de doğdu. Batılıların Rhazes dedikleri bu ünlü hekim gençlik döneminde felsefe ve edebiyatla ilgilenen, şiir yazan, ud çalıp şarkı söyleyen, sakalı bıyığı çıkınca, “*Artık mûsiki ile uğraşmak yakışık almaz*” diyerek bundan vazgeçmiştir.

Tıp ilmine yaptığı katkılardan dolayı “Araplar’ın Galeni” unvanıyla anılır. Hayatını kuyumculukla kazanırken bu meslek onda kimyaya karşı merak uyandırmış, kurduğu laboratuvarında kimya deneyleri yaparken ortaya çıkan gaz ve buharlar sebebiyle gözleri rahatsızlanmış, bu rahatsızlığı hayatı boyunca sürmüştür.

Ebû Bekir er-Râzî, tahsil için çıktığı uzun seyahatinde Horasan bölgesindeki ilim ve kültür merkezlerinde bulundu. Hekimlikte şöhrete kavuştuktan sonra Halifenin daveti üzerine Bağdat’a gitti. Otobiyografi mahiyetindeki es-Sîretü’l-felsefiyye’sinde kendinden şöyle söz etmektedir: “*Beni tanıyanlar bilir ki ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu yoldaki çalışmalarım gençliğimden beri aralıksız devam etmektedir. Okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunsa büyük bir zarara uğramam söz konusu olsa bile her şeyi bir kenara bırakıp mutlaka o kitabı okurum ve o âlimi tanırım. Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde bir yıl zarfında müsvedde olarak 20.000 varaktan fazla yazı yazdım.*”

Başta tıp ve felsefe olmak üzere çağının geometri dışındaki bütün ilimlerinde eser veren, antik ve Helenistik dönemde ve kendi çağdaşları arasında önde gelen birçok bilgin ve düşünür ile hesaplaşan Râzî onları eleştirmiş, kendini eleştirenlere karşı reddiyeler yazmış, cesur, hür fikirli ve üretken bir filozoftur.

“*Hayatın Sokrat’inkine benzemediği için sen filozof olamazsın*” diyenlere karşı ülkesinde hiç kimsenin tıp alanında kendisini geçemediğini, filozof adına yakışmayacak hiçbir davranışta bulunmadığını, fizik ve metafizik disiplinleriyle ilgili 200’e yakın eser yazdığını belirtip, “*Ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmiyorsa keşke bilseydim, çağımızda bu isme lâyık olan kim var?*” diyerek kendisini savunmuştur.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Et-Tıbbu'r-Ruhani*
2. *Es-Siretü'l-Felsefiyye*
3. *Makale fi Emaratü'l-İkbal ve'd-Devle*
4. *Ahlaku't-Tabib*
5. *El-Havi: Tıp ansiklopedisidir.*
6. *Kitabu's-Şukuk ala Calinus*

4.2.1.1. Tıp ve Kimya

Râzî Horasan bölgesinde, Yunan, Hint, İran ve İslâm tıbbı üzerinde araştırmalar yapmış ve engin bir tıp bilgisine sahip olmuştur. Rey'e dönünce başhekimliğe getirilmiş, her alandaki geniş bilgisi, tıptaki üstün başarısı ve sağlam karakteri sebebiyle hem saray hekimi hem devlet işlerinde danışman olmuştur.

Râzî tıp tarihinde kimyayı tıbbın hizmetinde kullanan ilk hekim olarak bilinmektedir. O, kliniklerde hastaları önce asistanlara, sonra başasistanlara muayene ettirir, onların teşhiste güçlük çektikleri bir vak'a olursa o zaman kendisi müdahale ederdi. Hastanelerde muayene, teşhis, ilâçların etkileri ve vakanın bütün seyri defterlere geçirilirdi.

Galen'i eleştirmek üzere kaleme aldığı eserin girişinde tıp ve felsefede kanıtlanmış bilgi dışında hiçbir otoriteye güvenilemeyeceğini, zaten bir filozofun öğrencilerin göstereceği teslimiyetçi tavrı hoş karşılamayacağını söyler.

Râzî'nin doğa ilimlerinde uyguladığı gözlem ve deney yöntemini tıp alanında da başarıyla uyguladığı görülmektedir. Muayene sırasında hastanın yaşını, beslenmesini, geçirdiği hastalıkları, şikâyetinin ne olduğunu ve ne zaman başladığını sormakta, koyduğu teşhisleriyle birlikte bütün bulguları kayda geçirmekteydi. Bu alandaki zengin birikimini sayıları, altmış beş ile yüz arasında değişen tıbbî eserlerinde ve özellikle on beş yılda yazdığı tıp ansiklopedisi mahiyetindeki *el-Hâvî (el-Câmiu'l-Kebîr)* adlı kitabında görmek mümkündür.

Kızamık ve çiçek hastalıklarının teşhisini doğru koyan ilk hekim olan Râzî'nin bu konuda yazdığı eser Latince'ye çevrilmiş ve 1498-1866 yılları arasında kırk ayrı baskısı yapılmıştır. *Ahlâku't-tabîb* adlı eserinde hekim-hasta ilişkisinde uyulması gereken kuralları hatırlatarak, "Tıpta kehanet olmaz, hekim her şeyi bilemez, hasta denek olarak kullanılamaz. Gereksiz tedavide basit ilâçlarla yetinilmeli. Hekim hastasının sırdaşı olmalı. Hekim hasta ile doğrudan diyalog kurmalı" şeklinde tavsiyelerde bulunur ve eğitimi almadan tıba dair okuduğu bir iki kitapla halkın sağlığını istismar eden şarlatanları deccâl olarak niteler.

Ebû Bekir er-Râzî'nin kimya alanındaki çalışmalarının İslam bilim tarihinde önemli bir yeri vardır. Değersiz madenleri birtakım işlemlere tâbi tutmak suretiyle onlardan değerli maddeler elde etmenin mümkün olduğuna inanan Râzî'nin Câbir b. Hayyân'ın bu konudaki çalışmalarından büyük ölçüde yararlandığı ve onu üstadımız diye andığı bilinmektedir. Söz konusu madenler farklı derecelerde eritilip, iksir denen bir madde belli ölçüde katıldığında sarı

ve beyaz renkteki değerli maddeler yani altın ve gümüş elde edileceğine inanılmaktaydı. İslâm toplumunda bu sahte ilme ilk karşı çıkan filozof Kindî olmuştur. Kindî, bu konuda iki eser yazmış ve madenlerin aslî niteliklerini değiştirmenin mümkün olmadığını, bunu yapmaya kalkışanların halkı aldattıklarını söyler.

Buna karşı Râzî, *er-Red ale'l-Kindî fî reddihî ale'l-kimyâ* adıyla bir risâle kaleme alarak Kindî'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Fakat kimyasal maddeleri maden, bitki ve hayvanlardan elde edilenler şeklinde üç kısma ayırması ve bunların türevlerinden oluşan maddeleri daha alt sınıflara ayırarak kimyasal birleşim ve alaşımdaki işlevlerini tespit etmesi, bu arada gliserin, soda, sirke asidi, alkol, kükürt asit ve nitrik asit gibi kimyasal maddeleri bulmuş olması sebebiyle kimyayı teoriden pratiğe geçirdiği için bu ilmin kurucularından kabul edilmiştir. Râzî'nin laboratuvarında kullandığı madde ve araç gereçlerin nelerden ibaret olduğu çok iyi bilinmektedir (Kaya, DİA, Ebu Bekir er-Razi).

4.2.1.2. Felsefi Görüşleri

Ebu Beki er-Razi Eflatun'u takip ederek felsefeyi "insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesi" şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımın bir gereği olarak da felsefeyi bir yaşam şekli olarak kabul etmiştir. Kendi hayat tarzını savunma mahiyetindeki eserine "es-Sîretü'l-Felsefiyye" ismini vermesi de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Razi'ye göre filozof, mantığın şartlarını ve kanunlarını bilen, matematik, fizik ve metafizik ilimlerini insanın elde edebileceği en üst seviyede elde eden kimsedir.

İslâm dünyasında "Tabiat Felsefesi" akımının kurucusu ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Râzî, bütün meselelere tabiat bilimlerinin metodu sayılan, deneye dayanan ampirik ve tümevarım yöntemleriyle yaklaşmıştır. Sokrates öncesi filozoflar ve Eflatun'un psikoloji ve ahlâkî fikirlerine ilgi duymuş, Aristoteles fiziği ile metafiziğinin temel kavramlarını ve bir de Mutezile kelim ve metafiziğini tenkit etmiştir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin metafizik düşüncesinin ağırlıklı yanını "beş ezeli varlık" öğretisi oluşturmaktadır. Bunun yanında tenasüh düşüncesi ile beş ezeli ilke ile ilişkili olarak açıkladığı yaratma anlayışı da metafizik düşüncesi içerisinde ön plana çıkmaktadır.

Beş Ezeli Varlık Anlayışı

Allah'tan başka ezeli varlıkların olduğu düşüncesi Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefi sisteminde önemli bir yere sahiptir. Ona göre bu ezeli âlemin varlık kazanabilmesi için zorunlu olan varlıklardır. İbdanın, bir başka ifadeyle yoktan, öncesinde bir şey olmaksızın meydana gelmenin mümkün olmaması dolayısıyla varlığın var olması için bir ilk madde gerekmektedir. İşte bu ilk madde heyûlâ, yani mutlak maddedir. Heyûlâ ezeli olduğu ve yer kapladığı için kapladığı mekân da ezeli olmak zorundadır. Dolayısıyla mutlak mekân ezeli.

Bu mevcut maddedeki değişiklikleri ve çeşitli halleri idrak etmek ancak zaman aracılığıyla mümkün olur. Bundan dolayı da zaman gereklidir. Ancak buradaki zaman mutlak zaman olup ezeldir. Varlıklar içinde canlı olanların olması nefsin varlığını gerektirdiği için küllî nefis de ezeldir. Yine canlı olan varlıkların akla sahip olmaları ve işlerini güzel ve sağlam yapmaları, bilge, mutlak ilim sahibi ve yaptığı her şeyi çok iyi yapan bir yaratıcının varlığını gerektirmektedir.

Beş ezeli varlıktan ikisi yani “Barî” ve “külli nefis” canlı ve faaldir. “Heyûlâ”, yani mutlak madde cansız ve pasiftir. “Halâ/mutlak mekân” ve “dehr/müddet/mutlak zaman” ise ne canlı, ne faal ne de pasiftir.

1. Yaratıcı: Râzî’ye göre Yaratıcı (Tanrı) ezeldir, cisim değildir ve değişime uğramaz. Her şeyin düzenleyicisi olup bizâtihi kaimdir. Tanrı dışındaki varlıklar ise kendi başlarına var olmadıkları için varlıkları Yaratıcı’ya bağlıdır. Yaratıcı bilgisizliğe düşmeyen âlim, zulmetmeyen âdildir. Onun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaklıktır. Unutma ve gaflet gibi acizlik ifade eden durumlar onun için söz konusu değildir. O tam anlamıyla kudret sahibidir.

2. Külli Nefis: Bizatihi kâim bir cevher olan küllî nefis, cisim olmadığı gibi bir mekânda da değildir. Küllî nefis, varlıkları oluşturmak için maddeyle birleşince bireyselleşir. Dolayısıyla tikel nefisler ezeli olmadıkları için ölümle birlikte bedenden ayrıldıklarında tekrar küllî nefis ile birleşirler. Küllî nefis, başlangıçta âlemi yaratmaya istekli olmayan Yaratıcı’nın âlemin yaratılması noktasında karar vermesini sağlayan ezeli bir varlıktır.

3. Mutlak Madde (heyûlâ): Mutlak madde, bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş olup basittir. Dört unsur (toprak, su, hava, ateş) ve felek, yani semavî cisimler ile âlemdeki bütün varlıklar, mutlak madde ile mutlak mekânın (halâ) farklı oranlardaki terkibinden meydana geldikleri için âlem sona erdiğinde mutlak maddenin parçaları . tekrar birleşimden önceki ilk hallerine geri dönecekler ve bu şekilde varlıklarını ilelebet sürdüreceklerdir. Râzî, mutlak maddenin ezeliğini iki noktadan hareketle savunmaktadır: Birincisi, mutlak anlamda yoktan yaratmanın imkânsız olmasıdır. Râzî’nin ikinci dayanağına göre, eğer bir varlığın bir fâilin kudretiyle başka bir şeyden meydana getirildiği kabul edilirse, bu fâilin, söz konusu fiilinden önce ezeli ve değişmez olarak var olması gibi, Yaratıcı’nın fiilinin taalluk ettiği şeyin de bu fiile maruz kalmadan önce var ve ezeli olması gerekir. Yaratıcı’nın fiiline maruz kalan da mutlak madde (heyûlâ) olduğuna göre o da ezeli olmalıdır.

3. Mutlak Mekân (halâ): Râzî’ye göre halâ “içinde cismin olması mümkün olan, fakat cismin olmadığı boyut” olup içine birtakım cisimlerin konulduğu kaba benzemektedir. O, ontolojik bir gerçeklik olarak kabul ettiği mutlak mekânın ezeliğini şu şekilde ortaya koymaktadır: Mekân tutan şeyler olmaksızın mutlak mekân var olabilirken mutlak mekân olmaksızın mekân tutan cisimler var olamazlar. Mekân tutan cisimler var olduğuna göre mutlak

mekân da vardır ve ezelîdir. Râzî, mutlak mekânı, “kaplayan ile kaplanan arasında ortak olan bir yüzey” olarak tanımladığı ve kendi kendine bir varlığı olmayan “izâfî mekân”dan ayırmakta ve izâfî mekânı yaratılmış ve sonlu olarak nitelemektedir.

4. Mutlak Zaman (dehr): Zamanı da mekân gibi mutlak ve izâfî zaman olmak üzere iki kısma ayıran Râzî, harekete bağlı olmayan, yani hareket olmasa da var olan mutlak zamanı, başlangıcı ve sonu olmayan müddet, ezelden ebede sürekli akan bir cevher olarak tanımlamaktadır. Aklen âlemin dışında ve âlemi de kuşatan bir süreklilik bulunmaktadır ve feleğin dönüşü ortadan kalksa bile zihinde sürekli akıp giden bir şeyin imajı kalmaktadır ki işte o mutlak zamandır. Mutlak mekân gibi mutlak zamanın da maddî âlemlerle bir ilişkisi bulunmadığından, Râzî, yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika, saniye ve an gibi günlük dilde kullanılan zaman birimlerini izâfî zamana, yani gökkürelerinin hareketi sonucunda oluşan, başlangıcı ve sonu olan müddet anlamındaki zamana ait birer kavram olarak kabul etmektedir.

Râzî'nin, beş ezelî ilkedен hareketle varoluşa dair açıklamasının temelinde, mutlak yokluktan varlığa getirme anlamındaki ibdâ'ı imkânsız görmesi yatmaktadır. Râzî'ye göre bir şeyi bir anda yoktan yaratmak, belli bir süreçte yaratmaktan daha kolaydır. Meselâ, insanı bir anda yetişkin olarak yaratmak, onu kırk yılda yetişkin hale getirmeye kıyasla Tanrı açısından daha kolay bir iştir. Diğer yandan Tanrı'nın dolaylı ve uzun süreç alan bir fiili değil de kolay ve pratik olanı tercih etmesi de hikmetinin gereğidir. Buna göre yaratılışın bir anda olup bitmiş olması gerektiği sonucuna varan ve aksi halde Tanrı'nın kolay olana gücünün yetmediğini ve hikmetinin gereğini yerine getirmediğini ileri süren Râzî, tabiatта olayların meydana gelişinin ise bu şekilde olmadığını, yani tabiatта her şeyin tadrîcî olarak bir süreç içinde bileşim olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Dolayısıyla varlık dünyası incelendiğinde her şeyin ibdâ' değil, terkîb yoluyla varlık bulduğu görülmektedir ve bu yoktan yaratmanın fiilen imkânsız olduğunun bir göstergesidir.

Râzî, beş ezelî ilke arasındaki ilişkiler yoluyla varlığın meydana gelişini mitolojik bir tarzda da açıklamaktadır. Şöyle ki küllî nefis, hayatın kaynağı ve aktif bir ilke olmakla birlikte sadece tecrübe edilenleri bilmektedir. Fakat yapısı gereği nefsin ezelden beri mutlak maddeye karşı bir tutkusu bulunmaktadır ve potansiyel haldeki bu mutlak maddeyi harekete geçirip ona suret vermek, böylece ona karşı duyduğu arzu ve iştîyakı tatmin etmek istemektedir. Tanrı gibi ezelî olan, fakat onun kadar bilgin ve kudretli olmayan küllî nefis, pasif durumdaki maddeyle kurduğu ilişkide başarılı olamamış ve sonuçта bir kaos meydana gelmiştir. Hikmet ve merhameti gereği Tanrı küllî nefse yardım etmiş ve neticede nefse verilen akıl sayesinde mutlak maddenin sûret kazanmasıyla birlikte âlem kaostan çıkıp kozmos haline gelmiştir. Ardından Tanrı insanı yaratarak onda ferdî nefsi uyandırmış ve böylece nefsin maddî âleme ait olmadığını, buraya

yüce bir âlemden geldiğini hatırlamasını ve asıl görevinin arınarak, geldiği ilâhî âleme dönmek olduğunu bilmesini istemiştir.

Râzî'nin varlığa gelişi açıklarken Yeni Eflâtuncu sudûr kuramını andıran Güneş-ışık metaforuna başvurması yanında onun el-Medhalü's-Sagîr ilâ İlmi't-Tıbb adlı eserinde varoluş sürecini daha somut bir şekilde açıkladığı da görülmektedir. Buna göre Yaratıcı'dan meydana gelen ilk varlık ruhanî cevherler olan “aydınlatıcı nurlar”dır. Bütün yaratılmışların ilki olan aydınlatıcı nurlar basit ve bileşik nur diye iki kısma ayrılmaktadır.

Bileşik nur, âlemin en aşağısında olup duyularla algılanırken basit nur ise âlemin en üst kısmında bulunur ve duyulara konu değildir. Basit nurdan aklî nefis, hayvanî nefis ve hareketsiz tabii nefis meydana gelmiş, tabiî nefisten ise cismanî varlıkların yapı taşı durumundaki sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklindeki dört basit tabiat var olmuştur. Daha sonra Yaratıcı, bu dört basit tabiatı bileşik tabiatları, onlardan da yer ve gökteki bütün varlıkları meydana getirmiştir. Soğuklukla yaşlığın bileşiminden yeryüzündeki maddelerin ve cismanî varlıkların ilki olan su, sıcaklıkla kuruluğun bileşiminden de ateş oluşmuştur. Su ile ateş arasındaki zıtlık üçüncü unsur olan havanın meydana gelmesine yol açmış, Yaratıcı'nın kudreti ile havayı hareket ettirmesi sonucunda ise rüzgâr, rüzgârın suyu hareket ettirmesi sonucunda dalgalar ve dalgaların birbirine çarpması sonucunda da üst üste tabakalar halinde köpük oluşmuştur. Yaratıcı'nın kudretiyle köpüğü katılaştırması neticesinde ise duyulur âlemdeki dördüncü unsur olan toprak meydana gelmiştir.

Râzî'nin metafizik düşüncesinin merkezini oluşturan beş ezeli ilke düşüncesi, İslâm düşünce tarihinde en çok eleştiri alan kuramlardandır. Tanrı'dan başka ezeli varlıklar kabul etmesi, kuramın kendi içinde çelişkiler barındırması, Sokrat öncesi filozoflardan ya da Harranlı Sâbiîlerden veya Maniheiztlerden alınmış olduğu, bu eleştirilerden bazılarıdır..

4.2.1.3. Din Felsefesi

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

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

Râzî'nin mülhit olduğunu iddia edenlerin en önemli dayanakları Şii-İsmailî kelamcı Ebû Hatim er-Râzî'nin A'lamu'n-Nübüvve isimli eseridir. Hatim er-Râzî eserin birinci bölümünde, Rey şehrinde devlet büyüklerinden birinin evinde, devletin ileri gelenlerinin ve kadının huzurunda bir mülhitle kendisi arasında geçen bir tartışmayı anlatmaktadır. Ebû Hatim, eserinin hiçbir yerinde tartıştığı mülhidin ismini vermediği gibi, kim olduğu yönünde herhangi bir işaretle de bulunmamıştır.

Şii-İsmaili kelamcı Hamiduddin el-Kirmânî, herhangi bir delil göstermeksizin söz konusu mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu belirtmektedir. İşte bazı araştırmacılar, bu iki bilgiyi birleştirerek A'lamu'n-Nübüvve'deki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu ifade etmektedirler. Söz konusu tartışmada mülhid olan kişinin savunduğu fikirleri şu şekilde özetleyebiliriz:

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

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

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

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

Kuran'ın icazı iddiası asılsızdır. Çünkü artık belâgat ve fesahat sanatlarında zirveye çıkmış şiir örnekleri vardır. Dolayısıyla icaz yönünden Kuran'dan daha mükemmeli de ortaya konabilir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin mülhit olduğunu ileri sürenlerin bir diğer dayanakları da bazı tabakat kitaplarında filozofa Mehariku'l-Enbiya, Hiyelu'l-Mütenebbiyin, Nakdü'l-Edyan ve Uyubu'l-Evliya gibi eserlerin isnat edilmesidir. Bazı tabakat kitapları bu eserleri Râzî'ye isnat etmedikleri gibi bazıları da Râzî'nin, nübüvveti, ahiretin varlığını, insanın hikmet sahibi bir yaratıcısının olduğunu kabul ettiğini gösteren eserlerinden bahsetmektedirler.

Mülhit olduğunu iddia edenlerin ileri sürmüş oldukları bir delil de, filozofun akıl hakkındaki sözleridir. Filozof, aklın Allah'ın bizdeki en büyük ve en değerli nimeti olduğunu, akıl vasıtasıyla hayatımızı güzelleştiren ve rahatlatan şeylerin bilgisini elde ettiğimizi ve bütün hedeflerimize ulaştığımızı belirtmekte ve onu bu konumundan aşağı indirmememiz, yani hâkimken mahkûm,

tâbî olunanken tâbî olan yapmamamız gerektiğini ifade etmektedir. Burada hevanın akli yolundan saptırdığı için hevayı akla musallat etmememiz gerektiğini söylemektedir. Bazı düşünürler, filozofun bu ifadelerinden hareketle, onun Allah tarafından insanlara bir peygamber gönderilmesine gerek olmadığı görüşünde olduğunu ve nübüvveti reddettiğini belirtmişlerdir.

Hâlbuki Râzî et-Tıbbu'r-Rûhânî isimli eserinde akli, heva ile ilişkisi çerçevesinde ele almakta ve hevanın etkisini kırma görevini savunan akli övmektedir. Akılla ilgili olan ifadelerinden hemen sonra şöyle söylemektedir: Hevayı akla musallat etmemeliyiz. Çünkü heva aklın afeti ve bulandırıcıdır, onu yol, hedef ve doğrultusundan saptırır. Dolayısıyla Râzî akli epistemolojik bir otorite olarak değil, hevayı bastıran bir otorite olarak ele almaktadır.

Râzî'nin mülhid olarak vasıflandırılmasına neden olan görüşlerinden biri de, “beş ezeli varlık” anlayışı olmaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Ebû Bekir er-Râzî, “Bârî/Yaratıcı”, “küllî nefis”, “heyûlâ/mutlak madde”, “halâ/mutlak mekân” ve “mutlak zaman”dan oluşan “beş ezeli ilke” kabul etmektedir. Bunlardan “Bârî” ile “küllî nefis” canlı ve faal, “heyûlâ” cansız ve pasif, “halâ” ile “mutlak zaman” ise ne canlı, ne faal ne de pasiftir.

Râzî, iddia edildiğinin aksine, külli nefis, heyûlâ, hâlâ ve dehri ezeli ve ebedilik açısından Allah ile aynileştirmemiştir. Allah'ın dışındaki ezeli kabul ettiği diğer dört varlığı her yönüyle değil, sadece zaman itibarıyla ezeli olarak kabul etmiştir. Râzî, Tanrı anlayışını ortaya koyarken onun ezeli ve kendi kendine kaim olduğunu, diğer varlıkların ise, kendi kendilerine var olmadıklarını ifade etmektedir. Allah ile diğer varlıklar arasındaki en belirgin farklardan birisi, Allah'ın varlığının kendinden, onun dışındaki varlıkların varlıklarının ise Allah'tan olmasıdır.

Sonuç olarak, Ebû Bekir er-Râzî'nin İsmaili muhaliflerinin eserlerindeki bilgiler kabul edilirse, İslâm toplumunun benimsediği inanç esaslarına aldırmayarak, yalnızca akla güvenen bir filozof olduğu, dinleri, kutsal kitapları, vahyi ve nübüvveti eleştirerek reddettiği sonucuna varılabilme imkânı vardır. Ancak yukarıda sayılan nedenlerle onu mülhid olarak saymamızı gerektiren deliller aşikâr değildir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Hangisi Ebu Bekir er-Razi'de beş ezeli varlıktan biri değildir?

A) Yaratıcı B) Külli nefis C) Heyula D) Felek E) Dehr

2. Ebu Bekir er-Razi'nin mülhid olduğu iddiası daha çok hangi yazarın iddialarına dayanmaktadır?

A) İbn Ebi Useybia B) Hatim er-Razi
C) İbn Nedim D) Biruni E) Nasıruddin et-Tusi

3. Ebu Bekir er-Razi'nin tıp ansiklopedisi mahiyetindeki eseri hangisidir?

A) Tıbbur'r-Ruhani B) Ahlaku't-Tabib C) el-Havi
D) Kitabu's-Şukuk ala Calinus E) Mehariku'l-Enbiya

4. İbn Ravendi'nin peygamberleri ve mucizelerini reddettiği iddia edilen eseri hangisidir?

A) Kitabü'z-Zümürrüd B) Kitabu't-Tac C) Kitabu'l-İmame
D) Kitabu't-Ta'dil ve't-Tecvir E) Kitabu'l-Ferid

5. Kendinden önceki felsefi düşünceleri dehriyyun, tabiiyyun, ilahiyyun şeklinde tasnif eden düşünür kimdir?

A) Ebu Bekir er-Razi B) Maturidi C) Eş'ari D) Şehristani E) Gazzâlî

CEVAPLAR 1.D 2.B 3.C 4.A 5.E



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 5: FÂRÂBÎ VE FELSEFESİ

KONULAR

5. Fârâbî

5.1. Hayatı ve Eserleri

5.2. İlimler Tasnifi

5.3. Mantık

5.4. Varlık Felsefesi

5.5. Sudur Kuramı

5.6. Doğa Felsefesi

5.7. Psikoloji ve Bilgi Kuramı

5.8. Ahlak Felsefesi

5.9. Siyaset Felsefesi

5.10. Din Felsefesi

5.11. Etkisi

AMAÇLAR

- Fârâbî'nin yetiştiği çevreyi tanımak
- Fârâbî'nin özgün görüşlerini öğrenmek
- Fârâbî'nin Meşşailik ekolündeki etkisini analiz etmek

HAZIRLIK SORULARI

1. Meşşailik ekolünde Fârâbî'nin yeri nedir?
2. “Sudur kuramı” ne ifade etmektedir?
3. Fârâbî'nin nübüvvet konusundaki görüşü nedir?

5.1. Hayatı ve Eserleri

Türkistan'ın Farab şehri (bugünkü Kazakistan'da Otrar) yakınlarındaki Vesiç'te yaklaşık 871-872 yıllarında doğdu, iyi bir tahsil gördü. Bir süre kadılık yaptı fakat ilim ve kültürün tadına varınca mesleğini terk ederek kendisini ilme verdi. Önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi kendi bölgesinin ilim ve kültür merkezlerini ziyaret etti, sonra Bağdat'a gitti. Fârâbî Bağdat'ta Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tan mantık okudu. Yirmi yıl Bağdat'ta yaşayan ve eserlerinin çoğunu burada kaleme alan filozof, daha sonra Dimaşk'a gitti. İlerlemiş yaşına rağmen Fârâbî 948'de Mısır'a kısa bir seyahat yaptı ve 950'de seksen yaşlarında Dimaşk'ta öldü.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- | | | |
|--------------------|----------------------------|------------------------|
| - İhsau'l-Ulum | -Uyunu'l-Mesail | -Risale fi Meani'l-Akl |
| -Risale fi'l-Huruf | -es-Siyasetü'l-Medeniyye | -el-Medinetü'l-Fazıla |
| -Tahsilus's-Saade | -Tenbih ila Sebili's-Saade | |

5.2. İlimler Tasnifi

İlimler tasnifi, bir filozofun ilim ve metot anlayışını, varlık tasavvuru ve felsefi eğitim anlayışını yansıtır. Fârâbî'nin *İḥşâ'ü'l-'ulûm* eseri de bu işlevleri yerine getirir. Filozof, bir ilimler sistemi olarak gördüğü felsefenin kapsamını bu tasnif ile belirginleştirmiş, her ilmin tanımını, teorik ve pratik açıdan değerini belirterek eğitim ve öğretimdeki önemine işaret etmiştir. Filozof önce ilimleri beş ana başlık altında sınıflandırır, sonra da aşağıda görüldüğü şekilde her ilmin kapsamındaki diğer ilimleri sıralar:

1. **Dil:** Sarf, nahiv.
2. **Mantık:** *Organon*'un kapsamında yer alan sekiz kitap.
3. **Matematik:** Aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, mekanik.
4. **Fizik ve Metafizik.**
5. **Medenî İlimler:** Ahlâk, siyaset, fıkıh, kelâm.

Aristo'nun ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifiyle Kindî'nin beşerî ve dinî ilimler tarzındaki ikili tasnifi incelendiği takdirde Fârâbî'nin daha kapsamlı ve kendine has bir tasnif yaptığı görülür. Özellikle medenî ilimler kapsamında saydığı fıkıhla kelâmı teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırır. Fârâbî ilim ve sanatları taşıdıkları değer açısından da bir tasnife tâbi tutmuştur. Buna göre bir ilmin değeri konusunun şerefli oluşundan, kullandığı delillerin kesin sonuç vermesinden veya pratikte büyük yarar sağlamasından kaynaklanır. Astronomi birinciye, geometri ikinciye, dinî ilimler de üçüncüye örnek gösterilebilir. Ancak bunlardan birinci ile üçüncüyü metafizik altında toplamak mümkündür

5.3. Mantık

Fârâbî, Aristoteles'in mantık külliyyatının tamamı üzerinde çalışmış; bunların şerh, tefsir veya muhtasarlarını hazırlamış ve kendisinden önceki mantıkçıların çözümsüz bıraktıkları kıyas ve ispat teorisiyle ilgili problemleri çözüme kavuşturmuştur. Ayrıca mantığın her bölümü için müstakil kitaplar yazmış ve bu başarısından dolayı haklı olarak Muallim-i Sâni unvanıyla anılmıştır. Fârâbî yaptığı bir taksimle mantığı “tasavvurat” (kavramlar) ve “tasdîkât” (hükümler, önermeler) olmak üzere ikiye ayırır (böyle bir yaklaşım Aristoteles'te görülmez) ki kendisinden sonra bütün mantık kitapları bu plana bağlı kalmıştır.

Bir şey hakkında bilgi edinirken zihin iki aşamalı işlem yapar. Önce düşüncenin yapı taşları durumundaki kavramlara, sonra da bu kavramları kullanarak hükümlere yani önermelere ulaşır. Buna göre birinci bölümde terimler ve tarifî meydana getiren temel unsurlar, ikinci bölümde de önermeler, kıyas ve çeşitli ispat şekilleri söz konusu edilmektedir.

Fârâbî dil ile mantık arasında ilişkiyi açıklar. Ona göre dil bilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğru düşünmenin kurallarını vermektir. Dil bir dış konuşma ise mantık da iç konuşmadır. Dilin lafızlarla olan ilişkisi ne ise mantığın kavramlarla olan ilişkisi de odur. Gramer bir milletin diliyle ilgili kuralları içerir; mantık bütün insanlığın düşüncesine ait kanunları ifade eder. Gramer bilmeyen hatasız konuşamaz, mantık bilmeyen her zaman doğru düşünemez.

5.4. Varlık Felsefesi

Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabildiği en genel kavram varlıktır. Bu yüzden varlığın tanımı yapılamaz, çünkü tanım cins ve fasıldan oluşur. Varlığı kuşatacak daha küllî bir kavram bulunmadığına göre onun tanımını yapmak mümkün değildir. Bu basit ve yalın kavramı tanımlamak için gösterilecek her çaba sadece akla yapılan bir uyarı durumunda kalacak ve bilinenin tekrarından öte herhangi bir anlam taşımayacaktır. Şu hâlde varlık vardır ve apaçıktır, bu konuda birtakım spekülasyonlara kalkışmak bilgimize yeni bir şey katmayacaktır.

Fârâbî varlıkları sınıflandırırken en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan “ilk sebep”ten (Tanrı) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar iner. Buna göre varlık mertebelerinin ilki, insan aklının ulaşabildiği en kutsal varlık olan Tanrı'dır. İkincisi, filozofun “ikinciler” (es-sevânî) ve “maddeden ayırık akıllar” (müfarık akıllar) adını verdiği, sayıları gökkürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan oluşan varlık alanıdır. Fârâbî'nin rûhânîler ve melekler mertebesinde gördüğü bu akıllar varlıklarını Tanrı'dan alırken kendileri hem üçüncü varlık mertebesini oluşturan faal aklın hem de gökkürelerinin varlık

sebebidirler. Ona göre dinî terminolojide Cebrâîl veya Rûhulkudûs adı verilen faal akıl, Tanrı ile ay altı âlemi arasında aracı durumundadır.

Dördüncü mertebede yine mânevî ve basit bir varlık olan nefis bulunur. Nefis gök cisimlerinde dairevî hareketi, insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her türlü aktiviteyi ifade etmektedir. Beşinci ve altıncı varlık mertebesini oluşturan sûret (form) bir madde, basit birer varlık olmakla birlikte yetkinlikten uzaktırlar. Bunlar birbiri için gereklidir; biri olmazsa diğeri bulunamaz. Bununla beraber suret aktif ve şekil verici, madde ise pasif ve verilen şekli kabul edici durumdadır. Bu iki basit ilkenin birleşmesiyle ay altı âleminde öncelikle dört unsur (toprak, su, hava ve ateş) oluşur. Maddî varlıklar alanının yapı taşları durumundaki bu dört unsurdan her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşıltan ibaret dört zıt nitelik vardır ki bunlardan ikisinin bulunması sonucunda karışım meydana gelir. Bu da ilk somut maddenin yani cismin meydana gelmesi demektir. Şu hâlde ilk aşamada inorganik varlıklar, sonra organik varlıklar oluşur.

Fârâbî'nin cisimler âlemi derken kastettiği gök cisimleri, dört unsur, madenler, bitki, hayvan ve insanları içeren bütün maddî kâinattır. Ancak gök cisimlerinin ana maddesi dört unsur değil havadan da hafif olan esîrdir. Buna göre âlemi çepeçevre kuşattığı varsayılan en dıştaki felekten en aşağıda yer alan dört unsura kadar bütün kâinatta boşluğa yer yoktur.

5.4.1. Külli-Cüz'i: Fârâbî varlık bağlamında küllîler problemini tartışırken cevherleri ilk ve ikinci cevherler diye ikiye ayırır. İlk cevherler maddî varlık alanını oluşturan fertler ve tikel (cüz'i) nesnelerdir. Bunlar insanı çepeçevre kuşattığı ve duyularla algılanabilir olduğu için ilktir ve bir bakıma cevher adını almaya en lâyık olan da bu tür varlıklardır.

İnsan aklının soyutlama işlevi sonucu ilk cevherlerden kalkarak elde ettiği küllî kavramlar ise ikinci cevherlerdir. Aklın birleştirme ve çokluğu birlik haline getirerek kavrama özelliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kavramlar bilginin yapı taşları mahiyetindedir. Meselâ, bir önermedeki hüküm, konu ve yüklem diye adlandırdığımız iki terimin bir mukayese sonucu birleştirilmesinden ibarettir. Bu bize ikinci cevherlerin yani kavramların ne kadar önemli olduğunu gösterir. Şu hâlde Fârâbî'ye göre kavram birleşik, küllî ve bir olana delâlet eden şeydir. Bir başka söyleyişle fertlere nispetle cins ve tür ne ise cüz'ilere göre küllî de odur. Buna göre ikinci cevherler maddî olmadığı için değişikliğe de uğramazlar, süreklidirler. Bunlar cevher adını almaya ferdî ve cüz'i olan birinci cevherlerden daha lâyıktırlar.

5.4.2. Vacip-Mümkün: Fârâbî'nin varlıkla ilgili yaptığı tasniflerden bir diğeri de vâcib-mümkün ayrımıdır. Mutlak olarak varlık kavramı dikkate alındığında bu konuda üç ifadede bulunulabilir:

a) Zorunlu varlık, özü itibariyle zorunlu ve başkasına nispetle zorunlu olmak üzere iki kısma ayrılır. Özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Bir an için onun var olmadığı varsayılacak olursa bu durum mantıkî imkânsızlığa yol açar; yani onun hakkında yokluk düşünülemez. Bizâtihi var olan ve yokluğu düşünülemeyen bu varlık Allah'tır. Başkasına nisbetle zorunlu varlık ise özü bakımından mümkün olduğu halde başkasına nisbetle zorunlu sayılan varlıktır. Meselâ güneş özü bakımından mümkün bir varlıktır, çünkü yaratılmıştır. Fakat yaratıldıktan sonra onun ısı ve ışık kaynağı oluşu bir zorunluluktur.

b) Mümkün varlık sebepli, yani varlığını bir başka şeyden alan varlıktır. Mümkün olanı bir an için yok saydığımızda bu durum bizi mantık bakımından bir çıkmaza sürüklemeyiz. Mümkün olan bir sebebe bağlı olarak varlık kazanmıştır hem var hem de yok olabilir. Onun var olmaması genel varlık düzeninde bir eksiklik sayılmaz. Buna göre Allah'tan başka bütün varlıklar mümkün varlıklar kategorisine girmektedir.

c) İmkânsız olana gelince, o hiçbir zaman varlık alanına çıkamayacağı ve yokluk anlamına geldiği için ondan söz etmenin gereksizliği ortadadır.

Her ne şekilde olursa olsun mümkün varlıklar sebepli varlıklardır. Ancak bunlarda sebeplilik zinciri sonsuza kadar sürüp gidemez. Şu hâlde bu tür varlıkların eninde sonunda zorunlu bir ilk varlıkta son bulmaları gerekir ki bu ilk varlık Tanrı'dır. Zorunlu varlığın hiçbir sebebi yoktur ve varlığını başkasından almış olamaz.

Burada ister istemez Tanrı-varlık ilişkisi gündeme gelmekte ve mümkün varlıklar alanını oluşturan kâinatın meydana gelişinde bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği sorusu ortaya çıkmaktadır.

5.5. Sudur Kuramı

Bütün semavî kitaplarda, mümkün varlıklar tanımına giren kâinatın Allah'ın hür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı şeklinde çok açık bir inanç ve telakki bulunmasına rağmen İslâm felsefesi tarihinde ilk defa Fârâbî dinî geleneğin dışına çıkarak Tanrı-varlık ilişkisini sudur veya kozmik akıllar teorisi denilen bir sistemle yorumlamıştır. Her şeyden önce burada akla gelen soru şudur: Fârâbî ve suduru savunan sonraki filozoflar neden bu doktrini benimsemek durumunda kalmışlardır?

Filozofların konuyla ilgili mantıkî gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Allah mutlak anlamda birdir. Kâinat ise çokluk ve çeşitliliği sergilemektedir. Eğer bu âlemin doğrudan yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman Allah'ın zâtında da çokluk bulunduğu hatıra gelir ve bu durum onun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Sudûrcu

filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için, “Birden ancak bir çıkar” hipotezine başvurarak görüşlerini temellendirmek istemişlerdir.

b) Varlığın sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa zaman kavramından kaynaklanan bazı problemlerin ortaya çıktığı görülür. Meselâ yaratma bir fiildir ve bir süreçte gerçekleşir. Hâlbuki madde ve hareket yokken zamanın varlığından söz edilmesi anlamsızdır. Ayrıca, “Âlem sonradansa Allah ondan önce ne yapıyordu?” diye bir soru akla gelebilir. Eğer bir şey yapmıyor idiyse atıl ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar. Problemle ilgili bir başka husus, âlem sonradansa mantıkî olarak Allah’ın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle yarattığı andaki iradesi arasında bir fark bulunması gerekir. İrade sıfatındaki bu değişiklik onun zatında da bir değişimin olabileceğini akla getirir. Bunun uluhiyyet kavramıyla bağdaşması mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak, “Neden Allah belli bir anda varlığı yaratma iradesinde bulunmuştur, acaba daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir kudret ve irade mi vardı?” şeklinde bazı sorular da ileri sürülebilir.

c) Fârâbî’nin yoktan yaratma akidesine karşı suduru temellendirmesinde etken olan önemli hususlardan biri de şer kavramına makul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Allah ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir.

Sudur kuramıyla Fârâbî ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak istemiştir. Buna göre ilk varlık olan Allah her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç da gütmeyiz. Zira yüce ve aşkın olan varlık süflî ve bayağı olan mümkün varlıkları amaç edinmez. Şu hâlde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Allah’ın irade ve ihtiyarı olmadan kâinat tabii bir zorunlulukla ondan çıkarak meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp bizzat Allah’ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliştir. Yani onun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inayetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden çıkmasına sebep olmuştur. Daha doğrusu mutlak olan Allah aynı zamanda salt akıldır, kendi zatını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki O hem akıl hem akleden (âkıl) hem de akledilendir (ma’kûl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Allah’ın kendi zâtını bilmesi varlığın ondan çıkmasına sebep olmuş, bilgi ve düşünce eyleme sebep teşkil etmiştir. Fârâbî’ye göre bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlamdadır.

Bu teori âlemin ezeli olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah’ın bilgisi zâtı gibi ezeli olduğuna ve o ezelden beri kendisini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli olması mantıkî bir zorunluluktur. Dolayısıyla sudûr teorisinin

semavî dinlerdeki “Âlem Allah’ın hür iradesiyle sonradan yaratılmıştır” şeklinde ifade edilen “halk” ilkesiyle bağdaşmasında zorluklar ortaya çıkmıştır.

“Birden ancak bir çıkar” ilkesi gereğince zorunlu varlık olan Allah’ın kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda ondan manevi bir güç olan ilk akıl çıkmıştır. Bu akıl Allah’a nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Allah gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudur ettiği Allah’ı hem de kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, İlk aklın Allah’ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü itibariyle mümkün varlıktır. Bu aklın Allah’ı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise ikinci felek, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka akı ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin akı olan faal akılda son bulur. Onuncu akıl olan faal akıl ay altı âlemindeki her türlü fizikî, kimyevî, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır. Fârâbî, Allah ile maddî kâinat arasında aracı bir güç olarak gördüğü faal aklın dinî terminolojideki Cebrail’e tekabül ettiğini düşünmektedir.

Sudurun zorunlu olduğu tezinin ilâhî iradeyi sınırlayıcı bir mahiyet taşıdığı, sudûr da tıpkı yaratma gibi bir fiil olduğuna göre zaman içinde gerçekleşmiş olması gerektiği, “Birden ancak bir çıkar” hipotezinin mantık ve tecrübeyle çeliştiği, Allah’tan maddî varlıklar çıkamayacağı fikrinden hareketle bu madde dünyasının faal akıldan doğduğunu ileri sürmenin bir çelişki doğurduğu, zira faal aklın da mânevî olduğu, semavî akıllar hem Allah’ı hem de kendilerini bilirken Allah’ın sadece kendi zâtını bildiğini savunmanın Allah’ın yetkinliği ilkesiyle bağdaşmadığı gibi gerekçelerle sudûr teorisine eleştiriler yöneltilmiştir.

5.6. Doğa Felsefesi

Fârâbî’nin fizik felsefesini anlayabilmek için önce onun âlem tasavvurunu bilmek gerekir. Ona göre âlem basit cisimlerden oluşmuş bir küredir ve âlemin dışında hiçbir şey yoktur, yani onun ötesinde herhangi bir boşluk veya doluluktan söz edilmez, Şu hâlde onun mekânı yoktur. Bu anlayışa göre âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere iki ayrı varlık alanına ayrılmakta ve ay üstü âlemi oluşturan gökkürelerinin esîr denen, havadan daha hafif bir maddeden meydana geldiği kabul edilmektedir. Ana maddelerinin tek ve basit oluşu sebebiyle zıtları bulunmayan bu

küreler bir merkez etrafında kesintisiz olarak dairevî şekilde hareket etmek durumundadır. Bir başka ifadeyle gökkürelerinin hareketi mekanik değil dinamiktir.

Fakat milyarlarca yıldan beri bir düzen içinde kesintisiz dönen bu küreler dinamizmini nereden almaktadır? Fârâbî'ye göre bunlar sınırlı birer maddî varlık oldukları için güçlerinin de sınırlı olması gerekir. Zira sınırlı bir niceliğin sınırsız güç kaynağı olması kabul edilemez. İlk ve Ortaçağlarda maddenin çekim gücü bilinmediği için gökkürelerine bu dinamizmi sağlayanın akıl olduğu kabul ediliyordu. Bu anlayışa göre her kürenin maddeden soyutlanmış kendine özgü bir akli vardır ve o akla ulaşmak için iştiaqla kesintisiz dönmektedir. Her kürenin arzu ve iştiaqlı farklı olduğundan dönüş hızları da farklıdır. Fakat sonunda hepsi bir tek varlığı sevmeye ve arzulamada birleşirler ki o da ilk sevgili olan Tanrı'dır.

Gökkürelerinin bir düzene göre iç içe hareket ederken birbirine temas etmesiyle (birbirini etkilemesiyle) ve faal aklın da katkısıyla ay altı âleminde dört unsur meydana gelmiştir. Bu olayda gökkürelerinin farklı hareketi dört unsurun suretlerinin farklı oluşuna, gökkürelerinin durumlarındaki değişiklikler de dört unsurun karışımına ve bunun sonucu meydana gelen cisimlerdeki oluş ve bozuluşa (kevn ve fesâd) sebep olmaktadır. Burada şu husus belirtilmelidir ki ay üstü âleminin ay altı âlemini bu derece etkilediğini kabul eden Fârâbî astrolojiye inanmamakta ve astrolojiye bağlı her türlü kehaneti reddetmektedir.

Küre şeklinde basit birer varlık olan dört unsurdan her biri sıcaklık, soğukluk, yaşıllık ve kuruluk gibi dört zıt nitelikten ikisine sahiptir. Bunlardan ilk ikisi aktif, son ikisi pasiftir. Karışım olayında iki zıt nitelik bulunur ve bunlardan hangisi ötekine üstün gelirse meydana çıkan cisimde onun özelliği ağır basar. Buna göre karışım sonucunda sırasıyla taşlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar ortaya çıkar, en ideal kıvam oluşunca da insan meydana gelir.

Fârâbî'ye göre fizik, basit olsun birleşik olsun tabii cisimlerin ilkelerini, özelliklerini ve onlardaki değişimi sağlayan ilkeleri araştıran bir ilimdir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki genellikle İlk ve Ortaçağ fiziği varlığın kökeni, özellikle de hareket kuramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Fârâbî de bu anlayışa bağlı kalarak fizik dünyadaki organik ve inorganik varlık türlerinde görülen her türlü oluşum ve değişimi hareket kavramı bağlamında açıklamaktadır. Hareketi "güç halinden fiil alanına çıkış" diye tarif eden filozof, gök cisimlerinin dairevî şekilde hareket etmelerine karşılık ay altı âlemindeki varlıkların bir mekâna bağlı olarak düz yani çizgi boyu hareket ettiklerini belirtir. Hareketin yönünü ise maddenin ağır veya hafif oluşu belirler. Buna göre ağır cisimler çevreden merkeze, hafif cisimler ise merkezden çevreye doğru hareket ederler. Ayrıca hareketi yer değiştirme, dönüşüm, artma-eksilme, oluş ve bozuluş şeklindeki geleneksel ayrımı içinde inceleyen Fârâbî, bunlardan yer değiştirmenin doğrudan cevherle ilgili olması sebebiyle hareket kavramını daha iyi ifade ettiğini, diğerlerinin ise arazlara ilişkin olduğunu, yani cisimlerdeki biyolojik ve kimyasal değişimleri belirlediğini söyler. Filozof diğer bir

açından hareketi iradesiz ve iradeli olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bitkilerin hareketi iradesiz, hayvanların ve gökkürelerinin hareketi ise iradelidir.

Filozofa göre zamanın varlığı hareketle birlikte kavranır, hareket varsa zaman da vardır. Şu hâlde zaman, dış dünyada bir gerçekliği mevcut olmayıp sadece değişime bağlı bir şuur olayıdır. Kesintisiz bir nicelik olan zamanın en küçük birimine “an” denmektedir. Bir bakıma bu çizgi ile nokta arasındaki ilişki gibidir, yani an geçmişle gelecek arasında hayalî bir sınırdır. Mekân da zaman gibi metafizik bir kavramdır ve “şudur” diye işaretle gösterilecek somut bir şey değildir. Dolayısıyla günlük dildeki bir nesnenin bulunduğu “yer” ile felsefedeki “mekân” birbirinden farklıdır. Felsefede mekân, kuşatan cismin iç yüzeyiyle kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında var olduğu kabul edilen hayalî bir şeydir.

5.7. Psikoloji ve Bilgi Kuramı

Modern psikolojinin kurulduğu 19. yüzyıla gelinceye kadar metafiziğin temel disiplinlerinden biri sayılan psikoloji, fizyolojiyle bir arada mütalaa ediliyordu. Fârâbî'nin yüz defa okuduğunu söylediği Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri psikolojiden çok bir fizyoloji kitabı niteliğini taşır.

Nefis terimi, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün aktiviteleri ifade ettiği için ruh teriminden daha kapsamlıdır. Fârâbî Aristoteles'in nefsi “güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği” şeklindeki tarifini benimser ve nefsin bedenin bir sureti olduğunu söyler. Burada nefse güç, yetkinlik (kemal) ve suret olmak üzere üç nitelik izafe edildiği görülmektedir. Bu husus şöyle bir örnekle açıklanabilir: Bir buğday tanesi organik bir cisim olduğu için güç halinde (potansiyel olarak) canlı sayılmaktadır. Bu tane uygun bir ortama bırakıldığı zaman çimlenmek üzere kabuğunu çatlatır. Bu olayda tanenin sahip olduğu güç fiil haline gelerek kabuğu çatlatmış ve tane önceki durumuna nispetle gelişerek bir yetkinlik kazanmıştır ki buna ilk yetkinlik denmektedir. Daha sonra bu aktivite devam ederek tohum kendi suretinde başka taneler meydana getirir, bu duruma da son yetkinlik denilir. Buna göre her canlı türüne sahip olduğu görünümü veren onun nefsidir.

Fârâbî, Eflâtun gibi nefis-beden ikileminden hareketle nefsin bedenden bağımsız basit bir cevher olduğu sonucuna ulaşır. Şu hâlde nefis, fizyolojinin veya sinir hücrelerinin bir fonksiyonu değil manevi bir cevherdir. Elbette filozof bu iki yaklaşım arasındaki çelişkinin farkındadır. Zira nefis suret ise manevi cevher, manevi cevher ise suret olamaz. Bu açmazdan kurtulmak için Fârâbî mahiyeti itibarıyla nefsin cevher, cisimle olan sıkı ilişkisi sebebiyle de suret olduğunu söyler. Dolayısıyla bu anlayış nefsin bedenle birlikte yaratıldığı fikrini de beraberinde

getirmektedir. Fakat ölümle birlikte suret dağılacağına göre bu durum insan nefsinin ölümlü olduğu fikrine yol açar ki bu da ayrı bir tartışma konusudur.

Fârâbî, nefsin basit bir cevher oluşunu, onun maddeden bağımsız olan kavramları algılayışından, bu işi herhangi bir organa gerek duymadan yapışından ve nihayet zıtları bir hamlede birlikte kavrayışından yola çıkarak kanıtlamakta, maddî olan bir şeyin bu aktiviteyi göstermesinin mümkün olmadığını söylemektedir.

O, Eflatuncu bir anlayışla nefsî, nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayırır. Bunlardan ilki bütün canlılarda ortak olarak bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Hayvanî nefiste bunlara hareket ve algı güçleri katılır. Bu kategorideki varlıkların hareketinin başlıca iki kaynağı vardır: Hoşa gideni elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korkulu şeylerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücü. Algı gücü de iki kaynaktan beslenmektedir. Bunlar beş duyu ile hayal (mütehayyile), vehim, düşünme ve hatırlama şeklindeki psikolojik güçlerden oluşmaktadır. Nefsin en gelişmiş kısmı olan insanî nefse ise “düşünen nefis” (en-nefsü’n-nâtika) adı verilir, bu da akıldan ibarettir.

Fârâbî, duyulardan gelen izlenimlerin akıl tarafından nasıl bir işleme tâbi tutulduğunu, yani aklın nasıl soyutlama yaptığını açıklarken Meşşâî geleneğin psikolojik akıllar kuramına başvurur. Buna göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz; güç halindeki insan akli kendiliğinden bilgi üretmez. Onun kendi dışındaki bir etken tarafından fiil alanına çıkarılması gerekir. Bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, işte güç halindeki insan aklına dışarıdan tesir eden ve daima aktif durumda bulunan bir faal akıl vardır.

Fârâbî *Meâni’l-Akl* adlı risâlesinde aklın hangi anlamlara geldiğini tartışır. Ona göre akıl öncelikle amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî akıl, insana özgü her türlü dengeli davranışı ortaya koymada etken olan akıldır. Nazarî akıl ise nefis cevherinin gelişip olgunlaşarak akıl cevherine dönüşmesinden ibarettir.

Duyulardan gelen izlenimler nazarî akıl tarafından üç aşamalı bir değerlendirmeye tâbi tutulur ve her aşamadaki bilgi akıl olarak adlandırılır.

a) *Güç halindeki akıl* (el-aklû’l-heyûlânî, el-akl bi’l-kuvve). Bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da gücüdür. Varlığa ait renk ve şekilleri soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan bu akıl, üzerine damga basılmamış pürüzsüz mum gibidir. Faal aklın etkisi olmadan kendiliğinden faaliyete geçip soyutlama yaparak bilgi üretmez. Filozof bu durumu güneşle göz arasındaki ilişkiyle izah eder. Nasıl güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamazsa faal akıl feyzini göndermedikçe insan akli hiçbir şey bilemez.

b) *Fiil halindeki akıl*. Güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir. Bu aşamada akıl soyutlama yaparak maddeden tam bağımsız bilgilere ulaşır. Bu sayede insan kendini bildiği gibi küllî ve aksiyomatik bilgilere de sahip olur. Bu mertebedeki akılla bilgi özdeşleşmiştir, tıpkı mum

üzerine basılan damgadaki yazı ve motiflerin muma geçmesi, mumun da artık bir damgayla dönüşmesi gibi.

c) Müstefâd akıl. Duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Sezgi ve ilhama açık olduğu için faal akılla ilişki kurma imkânına sahip bulunmaktadır. İnsan teorik düzeyde düşünme ve akıl yürütme imkânına bu seviyede ulaşır.

5.8. Ahlak Felsefesi

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temelini eğitim ve iyi davranışlar, son hedefini ise mutluluk oluşturmaktadır. İnsan mutlu olmak için yaratılmıştır ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahiptir. İnsanın iradeli davranışlarının bir amacı vardır ve insan daima iyi ve mükemmel olanı kendisine amaç edinir. Bazı amaçlar daha mükemmeli elde etmek için araç iken bazıları doğrudan amaçtır. Meselâ ilâç kullanma amaç değil sağlığa kavuşmak için bir araçtır; ilim ise doğrudan amaç olacağı gibi makam, şöhret ve servete araç yapılabilmektedir.

Mutluluk öyle bir değerdir ki hiçbir şeye araç olmayıp doğrudan doğruya amaçtır. Çünkü insan mutluluğu elde ettikten sonra her türlü tatmini onda bulup başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Ancak bazı insanlar mutluluğu servette, bazıları maddî hazlarda, bazıları politik güçte, bazıları da bilgide arar. Gerçek ve en yüksek mutluluk bilgiyle aydınlanmaktır. Bu da insan aklının olgunlaşıp faal akılla irtibat kurması (ittisal) ve evrensel bilgiyle aydınlanması olayıdır. Böyle bir mutluluğa sıradan insanlar değil ancak peygamberler ve filozoflar ulaşabilir. Şu hâlde bu mutluluğun gündelik dildeki mutlulukla yani bedenî hazlarla, refah veya geçici tatminlerle bir ilgisi yoktur. Gerçek mutluluk, insan aklının maddenin hâkimiyetinden bütünüyle sıyrılıp manevi bir varlık olan faal aklın feyziyle aydınlanmasıdır.

Fârâbî'ye göre her insan iyiliğe ve kötülüğe eşit ölçüde yatkın olarak doğar. Bu durum, ahlâk konusunda eğitimin ve alışkanlıkların önemini gösterir. Ahlâk pratik bir ilim olduğu için yaparak ve yaşayarak öğrenilir. Bir sanatı öğrenip o konuda gerekli beceriyi kazanmak için çok alıştırmaya ve tekrara ihtiyaç varsa ahlâklı olabilmek için de iyi ve güzel davranışları benimseyip onları huy ve ikinci bir karakter haline getirmeye ihtiyaç vardır. Ahlâk alışkanlıklar sonucu kazanıldığına göre değişebilmektedir. İnsanın kendisini mutluluğa götürecektir erdemli davranışları kazanması ve kazandıktan sonra onları koruma konusunda sürekli ve ciddi çaba göstermesi gerekir.

Erdemli davranışın ne olduğu konusunda Fârâbî, Aristoteles gibi düşünmekte ve ifrat-tefrit denen iki aşırı uçtan uzak, eksik ve fazlası olmayan dengeli bir davranışa önem vermektedir. Örneğin, yiğitlik, korkaklıkla saldırganlık, cömertlik, cimrilikle savurganlık arasında

dengeli, dolayısıyla erdemli birer davranıştır. Ne var ki ahlâkî erdemler söz konusu olduğunda orta yolu bulmak nispeten kolay olsa da bilgi ve adalet gibi erdemlerde bu husus yeterince belirgin değildir.

Fârâbî bütün insanlığın sahip olduğu erdemleri nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî olmak üzere dört kategoride değerlendirir.

Nazarî erdemler, apriori ve aksiyomatik bilgi türlerinden başlayarak bütün teorik ilim dallarını ve varlığın en son ve en yüksek ilkesi olan Allah ile mânevî varlıklar hakkındaki bilgileri ifade eder. Ancak halkın teorik alandaki bilgileri yüzeysel olup genel kabullere dayanırken seçkinlerin bilgisi mantıkî kanıtlara dayanmaktadır.

Fikrî erdemler, düşünme gücünün fert ve millet için en yararlı olanı araştırma çabasıdır. Özellikle bu erdemin ahlâkçılarla kanun koyucularda bulunması gerekir. Bununla birlikte sanatta ve pratik hayatta faydalı ve güzel olanı araştırıp ortaya koyma faaliyeti hep fikrî erdemlerin ürünüdür.

Ahlâkî erdemler insanın iradeli davranışlarında her türlü aşırılıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinmesidir. Bu konuda eğitim ve öğretimin önemi büyüktür.

Amelî erdemler, insanın çeşitli sanat ve mesleklere karşı eğilimlerini geliştirerek o alanda iyi yetişmesidir. Bu erdemlerin gelişmesi için teşvik, rekabet ve yerine göre zorlama gereklidir.

5.9. Siyaset Felsefesi

Eflâtun'un *Devlet* diyalogundaki devlet düzenine benzer bir düşünceye Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sında ve kısmen diğer eserlerinde rastlanmaktadır Fârâbî öncelikle devletin menşei meselesini tartışır. İnsan toplulukları bir arada yaşama ve devlet denen en üst düzeyde teşkilatlanma fikrini nereden almışlardır? Bu soruya şu cevaplar verilebilir:

a) Ontolojik kuram: Genel varlık planındaki düzeni gören insan toplulukları kendi aralarında da böyle bir sistem kurmayı düşünmüş olabilirler.

b) Biyoorganik kuram: Kendi vücudunda kalp, beyin ve çeşitli fonksiyonlara sahip iç ve dış organların koordineli bir şekilde çalışmasını, kalbin beyne, onun da diğer organlara kumanda etmesini örnek alan insanoğlu devleti gerçekleştirmiş olabilir.

c) Fıtrat kuramı: İnsan doğuştan medenî bir varlıktır. Tek başına üstesinden gelemeyeceği ihtiyaçlarını karşılayabilmek için iş bölümünün ve dayanışmanın en yüksek düzeyde gerçekleşeceği büyük çapta bir örgütlenmeyi düşünerek devleti kurmuştur.

d) Adalet kuramı: İnsan topluluklarının bir arada yaşamasını sağlayacak sevgi ve adalet olmak üzere iki önemli güç vardır. Mutlu olma gayesiyle yaratılan insan mutluluktan tam olarak

nasibini alabilmek için adaleti gerçekleştirecek güçlü bir kuruluşa ihtiyaç duymuş ve bu amaçla devleti meydana getirmiştir.

Fârâbî'nin insan topluluklarını sınıflandırır. Bunu yaparken ihtiyaç, dayanışma ve ahlâkî yetkinliği gerçekleştirebilme imkânını bir ölçüt olarak daima göz önünde bulundurur. Buna göre insan toplulukları tam gelişmiş ve az gelişmiş olmak üzere ikiye ayrılabilir. Tam gelişmiş olan topluluklar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler) diye üç gruba ayrılır. Az gelişmiş topluluklar da aile, sokak, mahalle ve köy olmak üzere dörde ayrılır.

Fârâbî'nin devlet felsefesinde nihaî amaç bütün insanlığı içine alacak, ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel şekilde gerçekleştiği, sevgi ve saygının yaygın olduğu, hukukî ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı birleşik devletlerdir.

Fârâbî, medenî toplulukların tasnifinden sonra devlet (medîne) şekilleri üzerinde durarak bu konuda erdemli olan ve olmayan devlet diye başlıca iki topluluktan söz eder. Erdemli devletin sadece bir şekli bulunurken erdemsiz devletler sapık, fâsık, değişebilen ve cahil olmak üzere dörde ayrılır. Bunlardan cahil devletin de altı ayrı şekli bulunmaktadır. Bütün bu devlet şekillerinin sınıflandırılmasında devlet reisinin zihnî ve ahlâkî yapısının, idarecilerin adalet, hukuk, ahlâk ve insanlık anlayışlarının belirleyici rolü vardır.

Filozofumuz, erdemli devleti biyoorganik açıdan sağlıklı bir bedene benzeter. Önemine göre bedende her organın bir görevi vardır ve bunların verimli çalışmaları kalbe bağlıdır. Tıpkı bunun gibi devletin kurum ve kuruluşlarının da verimli ve koordineli çalışmaları devlet başkanının kabiliyet ve tutumuyla ilgilidir. Ancak kalp ve diğer organlar görevlerini tabii olarak yaparken devletteki kurum ve kuruluşlar hiyerarşik sistem içinde kendi kabiliyet, irade ve sorumluluklarının bilinci içinde görevlerini yapmak durumundadırlar. Burada başkoordinatör olarak devlet başkanının önemi ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî erdemli devletin ideal başkanında şu nitelikleri arar: Mükemmel bir fizikî yapı, sağlıklı anlama ve değerlendirme yeteneği, güçlü hâfıza, kıvrak zekâ, ifade ve üslûp güzelliği, bilim sevgisi ve tutkusu, yeme, içme, oyun, eğlence ve cinsel ilişki gibi geçici kaba hazlara düşkün olmama, doğruluk ve dürüstlük sevgisi, kişilik sahibi ve insanlık onuruna düşkün olma, adalet sevgisi, kararlılık ve uygulama cesareti, gönül zenginliği ve tok gözlülük. Bu on iki temel niteliğe sahip bulunan bir kimse hem erdemli devletin hem milletin hem de bütün yeryüzünün reisi ve imamıdır.

Fârâbî, bütün bu özelliklerin bir insanda bulunmasının güç bir şey olduğunun farkındadır. Bu durumda yapılacak şey, aşağıdaki altı özelliği taşıyan yeni başkanın bir önceki başkanın koyduğu kanunları uygulaması olacaktır. Bu özellikler şunlardır: Bilge olmak, öncekilerin koyduğu kanun ve töreleri bilmek, öncekilerin görüş beyan etmediği bir konuda kanun koyabilecek kadar hukuk formasyonuna, yeni bir meseleyi çözebilecek üstün zekâyâ, kanunları

halka kabul ettirebilmek için üstün ikna kabiliyetine ve savaş sırasında aldığı kararları yürütecek irade ve kudrete sahip bulunmak.

Bu üstün niteliklerin hepsi bir kişide bulunmayabilir. O takdirde devleti iki kişi yönetecektir. Bunlardan biri kesinlikle bilge olacak, öteki ise diğer özelliklere sahip bulunacaktır. Bu niteliklerden her biri ayrı kişilerde bulunduğu takdirde devlet altı erdemli başkan tarafından yönetilecek demektir. Eğer devleti yöneten kadroda altı nitelikten beşi bulunup bilgelik bulunmayacak olursa o erdemli devlet başkansız sayılır ve her an tehlikeyle yüz yüzedir. Eğer bir bilge kişi bulunamayacak olursa giderek devlet yıkılır.

Fârâbî'nin erdemli bir toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği erdemli devlet, Eflâtun'un ütöpik devletinin izlerini taşır. Filozofların kral ve kralların filozof olmasını öneren Eflâtun'dan farklı olarak Fârâbî, kişinin dünya ve âhiret mutluluğunu ve toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak bir nizam vaat eden Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında yani İslâm halifelerinde Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir.

5.10. Din Felsefesi

5.10.1. Uluhiyyet

İnsan aklının ulaşabildiği en genel kavram varlık, en kutsal kavram ise Tanrı'dır. Fârâbî'ye göre, mantık bakımından varlık denen şey hakkında "zorunludur, mümkündür" şeklinde ancak iki ifade kullanılır. Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) özü itibariyle zorunlu olandır. Onun varlığı bir an için yok farz edildiğinde bu durum mantıkî imkânsızlığa yol açar ve bu takdirde varlığın oluşumu, genel varlık planındaki düzen ve her şeye rağmen irade dışında meydana gelen birçok olay izah edilemez olur. Tanrı hakkında yokluktan söz edilemez, varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır ve var olan her şeyin ilk sebebi odur. Hiçbir şey onun varlığına delil olamaz, aksine o her şeyin delilidir. Şu hâlde onun varlığı tam ve mükemmeldir.

Tanrı'nın varlığını ispat konusunda ilk defa Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu ontolojik delil, zorunlu ve mükemmel kavramlarından yola çıkılarak hazırlandığı için bu konudaki kozmolojik delillerden daha doyurucu sayılmaktadır. Daha sonra bu delil İbn Sînâ ve St. Anselm tarafından geliştirilmiş, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflarca da farklı şekillerde ifade edilmiştir.

Mümkün varlık, o özü itibariyle zorunlu olmayandır, varlığı yok sayıldığında herhangi bir mantıkî imkânsızlık ortaya çıkmaz. Onun yokluğu genel varlık düzeni içinde fark bile edilmez. Başka bir ifade ile mümkün kategorisine giren varlıkların bir sebebi bulunmakta ve bunlar varlıklarını başkasından almaktadırlar. Mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek

sürüp gitmeleri imkânsız olduğundan en sonunda zorunlu bir ilk varlıkta nihayet bulmaları gerekir. İşte bu ilk varlık Tanrı'dır.

Fârâbî'nin mümkün varlık kavramından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispata yönelik bu yöntemi de "imkân delili" adıyla anılmaktadır. Bunlardan başka onun Aristoteles'ten beri bilinen hareket delili, kelimcilerin çokça başvurduğu hudûs delili ile gaye ve nizam delili gibi kozmolojik delillere de başvurduğu bilinmektedir.

Fârâbî, Tanrı'nın varlığını ontolojik ve kozmolojik delillerle ispata çalıştıktan sonra sıfatların yorumuna geçer. Şüphesiz bu mesele Tanrı-âlem ilişkisini de içerdiği için son derece karmaşıktır. Gerçekte filozofların bu konuda genel eğilimi, Tanrı'nın birliği ilkesini zedeler endişesiyle zât-sıfat arasında herhangi bir ayırım yapmama veya onu selbi sıfatlarla niteleme yönündedir. Bununla birlikte zatı itibarıyla hiçbir şeye benzemeyen o aşkın varlığın sadece zihnî bir kavram değil mutlak ve biricik hakikat olduğunu ifade edebilmek için sıfatlarından da söz etmenin gerekliliği ortadadır. Bundan dolayı Fârâbî Allah'a sıfat isnat etmede bir sakınca görmez. Ancak bu konuda Kur'an-ı Kerîm'den ziyade felsefede kullanılan terimleri tercih eder.

Allah'ın kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek üzere ona isnat edilen subuti ve zatî sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun bir tek hakikate delâlet etmektedir. Bu sıfatlar onun zâtında herhangi bir çokluğun bulunduğunu değil, onun aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu göstermektedir. Meselâ Allah mutlak anlamda şuur sahibi olduğu için akıl, kendisini bildiği için âkıl ve kendisi tarafından bilindiği için de ma'kûldür; yani bu üç terim aynı zâtı ifade etmektedir. Allah kendi kendine yeterli bir varlık olduğundan ona yetkinlik ve üstünlük ifade eden hangi sıfat izafe edilirse edilsin bu durum onun kemaline hiçbir şey katmış olmaz, sadece bizim onu daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

Filozof Allah'a ilim, irade ve kudret sıfatlarını da isnat eder. Ancak Allah'ın bilgisi küllî ve zaman üstü olduğundan bu konuda geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mümkün varlıklar alanında geçerli olan zamana ait birim ve kavramlar söz konusu değildir. Zira Allah'ın kendi zâtını bilmesi, her şeyi bilmesi ve varlığın meydana gelmesi için yeter sebep sayılmaktadır. Bu da ilim, irade ve kudret sıfatları arasında bir fark bulunmadığı anlamına gelir. Onun bilgisi, insan bilgisi gibi özne-nesne ilişkisi sonucu herhangi bir aracıya veya organa bağlı olarak bölük pörçük bir şekilde oluşmuş değildir. Fârâbî'nin bu görüşü, daha sonra başta Gazzâlî olmak üzere kelimciler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.

Allah zâtını bilir ve bunun sonucu olarak evreni ve evrendeki her şeyi de bilir. Allah ezelden beri zâtını bildiğine ve bu bilgisi ezelî olduğuna göre bilgisinin gereği olarak varlık kazanan âlem de ezelîdir; yani âlemin var olmadığı hiçbir zamandan söz edilemez. Ancak âlem zaman bakımından ezelî ise de zât ve mertebe bakımından Allah'tan sonra gelir. Bununla birlikte Fârâbî sudûr şeklinde de olsa âlemin yoktan yaratılmış olduğunu ve sonunda yine yok

olacağını kabul eder. Özellikle Eflâtun'la Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken şöyle der: "Âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır. Fakat bu konuda şöyle söylemek doğru olur: Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir".

5.10.2. Nübüvvet

Peygamber Allah tarafından üstün yeteneklerle donatılmış, onun emir ve iradesini insanlara ulaştırmakla görevlendirilmiş üstün bir şahsiyettir. Fârâbî nübüvveti, akılla nakli veya felsefe ile dini bir ortak paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görür. Bunun için de vahyin mahiyetini, ulvî âlemle süflî âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan peygamberin vahyi nasıl aldığını kendine has bir yöntemle açıklamaya çalışır.

Filozofumuzun birçok problemi çözmede başvurduğu faal akla bu konuda da rol verdiği görülmektedir. Fakat vahiy gerçeğini rüya olayı ile irtibatlandırarak akılla duyu arasında aracı durumunda bulunan muhayyile gücünün etkinliğine bağladığı için önce bu ilişkinin nasıl kurulduğunu görmek gerekir.

Ona göre muhayyile gücü bir yandan sürekli bir şekilde duylardan gelen izlenimleri alarak düşünme gücüne iletmekte, öte yandan da istek gücünün etkisi altında bulunmaktadır. Muhayyile gücü ancak uykuda iken bu güçlerin etkisinden kurtulup serbest kalır. Ne var ki muhayyile gücü daha önce aldığı izlenimleri koruyup sakladığı için serbest kalabildiği uyku halinde onların üzerinde birtakım işlemlerde bulunur, meselâ onların analiz ve sentezini yaptığı gibi taklitlerini de (sembol) oluşturabilir. Bedenin mizacına göre işlevsel olan muhayyile duyu, düşünce ve duygulara ait izlenimleri ya oldukları gibi veya bir benzeriyle taklit ederek canlandırır. İşte rüyada yaşanan çeşitli olaylar, görülen güzel ve çirkin manzaralar uyku sırasında serbest kalan muhayyile gücünün etkinliklerinin bir sonucudur.

Faal aklın etkisiyle güç halinden fiil alanına çıkan insan akli müstefâd akılda son yetkinliğe ulaşarak vahiy ya da ilham gibi metafizik bilgiye açık hale gelmektedir. Bu mertebedeki akıl teorik ve pratik olmak üzere çift yönlü bir işleve sahiptir. Faal aklın etkisi müstefâd akıldan sonra muhayyile gücüne ulaştınca, bu güç teorik ve pratik alanlara ait olmak üzere aldığı etkileri kendi şekilleriyle muhafaza ettiği gibi başka şekillerde de canlandırır. Bunlar maddî varlık alanına aitse gerçekleşen rüyalar (rüyây-ı sâdika), manevi varlıklarla ilgili ise gaipten haber verme (nübüvvet) tarzında ortaya çıkar. Bu durum pek nâdir olarak bazı kimselerde uyanırken de gerçekleşir.

Bu temellendirmelerden sonra artık filozofumuz, peygamberlerin metafizik varlıklar ve âhiret durumlarıyla ilgili verdikleri bilgilerin, kabir hayatı, cennet ve cehennem hakkında yaptıkları tasvirlerin mahiyetini rahatlıkla izah edecektir. Şöyle ki: Bir insanın muhayyile gücü

son derece gelişmiş olursa ve aldığı her türlü izlenim bu gücü pek etkilemiyorsa o zaman tıpkı uykudaki gibi uyanıkken de serbest kalabilir ve faal akıldan gelen etkileri duyu gücünde canlandırabilir. Bunlar ortak duyuda da temsilî olarak canlanınca görme gücünü etkiler ve buradan dışa yansıyarak saydam bir ortam olan havada görünmeye başlar. Sonra göz bu görüntüleri algılayarak tekrar ortak duyu ve muhayyile gücü vasıtasıyla değerlendirir. Böylece faal aklın sunduğu bilgiler o insan tarafından bizzat görülmüş olur.

Bir insanın, böylesine mükemmel bir şekilde gelişmiş olan muhayyile gücü sayesinde ulaşabileceği en son mertebe nübüvvet mertebesidir. Bu mertebedeki insan faal akıldan (Cebrail) gelen feyzi (vahiy) düşünmeye ve akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanıkken de alır. Böylece ulvî âlemlere ait varlıkları gerçekten görür, hal ve istikbale dair bilgiler verir. Dünyada bir örneğinin bulunması imkânsız olan bu son derece güzel ve mükemmel varlıkları görerek Allah'ın kudret ve azameti karşısında hayranlık duyar. Bundan daha aşağı mertebede bulunan velîler bazı keşif ve ilhamlara mazhar olsalar da ruhanî varlıkları göremezler. Sıradan halka gelince, onların muhayyile gücü zayıf olduğundan uykuda da uyanıkken de faal akılla asla ilişki kuramazlar.

Fârâbî nübüvvet kavramını bu şekilde yorumlamakla din ile felsefenin aynı kaynaktan yani faal akıldan geldiğini, dolayısıyla aralarında mahiyet farkı değil sadece derece farkının bulunduğunu göstermek istemiştir. Ona göre aynı hakikati farklı terim ve yöntemlerle değişik kesimlere aktaran din ile felsefe arasında sanıldığı gibi bir uçurum yoktur, bunları bir ortak paydada toplamak mümkündür.

Fârâbî, akıl ve düşünce gücü sayesinde faal akılla ilişkiye geçen filozofu bu ilişkiyi muhayyile gücüyle gerçekleştiren peygamberden daha üstün tutmuş değildir. Yukarıda belirtildiği üzere faal aklın etkisi önce peygamberin müstefâd aklına, oradan da son derece gelişmiş olan muhayyile gücüne ulaşmaktadır. Şu hâlde böylesine mükemmel iki algı gücüne sahip bulunan peygamber sadece akıl gücüyle yetinen filozoftan üstün olacaktır. Buna göre her peygamber filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir.

Din ile felsefeyi uzlaştırmanın ötesinde Fârâbî'nin nübüvvet meselesini bu derece temellendirmek isteğinin önemli bir sebebi de asr-ı saâdet'ten sonra hızla yayılan fetihlerin neticesinde İslâm dünyasında peygamberlik karşıtı hareketlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Kaynağını çeşitli inanç ve düşüncelerden alan bu tür hareketlere İslâm toplumundan da katılanlar olmuş ve yaygın kanaate göre İbnü'r-Râvendî ile Ebu Bekir er-Razi gibi düşünürler peygamberlik kurumunu eleştirerek İslâm toplumunda inanç bunalımına yol açmak istemişlerdir. Başta Mu'tezili ve Sünnî kelâmcılarla filozof Kindî olmak üzere birçok âlim bunlara karşı müstakil eserler kaleme almışlardır.

Fârâbî de yaşadığı dönemin güncel meselelerinden biri olan nübüvvet konusunda üzerine düşen görevi yerine getirmek amacıyla peygamberliği aklî ve ilmî açıdan yorumlayarak vahyin ve mûcizenin aklen de mümkün olduğunu ispat etmek istemiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki hiçbir zaman bu teoriden nübüvvetin kesbî olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü faal akıl kanalıyla gelen ilâhî vahyi ancak üstün yaratılıştaki peygamberler alabilir.

Nübüvvet konusunda ortaya koyduğu bu orijinal teziyle Fârâbî, peygamberlik düşüncesine yabancı olan ve rüya vasıtasıyla da olsa metafizik âlem hakkında bilgi edinmenin imkânsızlığını savunan Aristoteles'ten büsbütün ayrılmıştır.

5.10.3. Mead

İnsanın yapısında var olan ebediyet duygusu, onu ruhun ölümsüzlüğü fikrine ve ölümden sonra ikinci bir hayatın varlığı üzerinde düşünmeye sevketmiştir. Hayatın ölümle noktalanacağı gerçeği karşısında insanın duyduğu kaygı ve korkuyu gidermek için birçok iyimser görüş ortaya konmuşsa da bunlardan hiçbiri ferdî ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra ikinci bir hayatın varlığı fikri kadar doyurucu olmamıştır.

Fârâbî de meselenin çözümünü ruhun ölümsüzlüğü fikrine bağlamaktadır. Filozof nefsin bedenden bağımsız mânevî bir cevher olduğunu, ölümden etkilenecek bir yapıya sahip bulunmadığını, bundan dolayı bedenden sonra da varlığını devam ettireceğini söyler. Ayrıca nefsin var olabilmesi için bedenın şart olduğunu, fakat nefsin bir defa varlık alanına çıktıktan sonra varlığını devam ettirmesi için bedene ihtiyacı bulunmadığını belirtir. Bu arada Fârâbî, Eflâtun'un savunduğu ruh göçü fikrini reddederek her bedenın bir ruhu bulunduğunu, ruhun bedenden bedene göç eden bir seyyah olmadığını kesin bir dille ifade eder.

Fârâbî'ye göre nefis mânevî bir cevher olduğuna ve akıl da onun en gelişmiş fonksiyonu sayıldığına göre ister güç ister fiil isterse müstefâd seviyesinde bulunsun akla sahip bulunan her nefsin ölümsüz olması gerekir, yani ölümsüzlük aklın bilgiyle aydınlanmasına bağlı olmayıp tamamen iradesi dışında insana verilen bir olgudur. Ancak Fârâbî ölümsüzlüğün aklî melekelerini çalıştırıp geliştirenlerin hakkı olduğunu da savunmuştur.

Bu ikinci açıdan filozofumuz nefisleri üç kategoride değerlendirir:

1. Doğuştan sahip oldukları akıl gücünü çalıştırıp (fiil alanına çıkarıp) bilgiyle aydınlanmayan cahillerin nefsi bedenle birlikte ebediyen yok olacaktır.
2. Güç halindeki akıllarını çalıştırıp fiil alanına yükselttikleri (bilgi ürettikleri) halde davranışlarını olgunlaştırmak için herhangi bir çaba göstermeyen fâsıkların nefsi ölümsüzdür, fakat ebedî olarak işkence görecektir.
3. Müstefâd akıl düzeyine yükselen ve ahlâkî erdemlerle de bezenmiş bulunanların, yani teorik ve pratik hikmete sahip olanların nefisleri ise ebediyen mutlu olacaktır.

Fârâbî, “Beden öldükten sonra ruh için ya mutluluk veya azap vardır. Her ruh lâîk olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek veya azap görecektir, bu da adaletin gereği ve zorunlu bir olgudur” diyerek ahiret hayatının ruhanî olduğunu savunur. Dinî nasrlara ters düşen bu görüş maddenin her türlü eksikliği temsil ettiğı, onun bulunduğı yerde mutluluğun tam olamayacağı fikrine dayanmaktadır. Stoa ve İskenderiye felsefelerinin uzantısı olduğu bilinen bu düşüncüyü daha sonra İbn Sînâ felsefî açıdan temellendirmeye çalışacaktır. Gazzâlî ise ahirette cesetlerin dirileceğini açık bir şekilde bildiren Kur’an ayetlerine ters düşen bu görüşlerinden dolayı iki filozofu da tekfir etmiştir. Daha sonra gelen Ebu’l-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd gibi filozoflar âhiretteki bedenın daha mükemmel bir yapıda olacağını, sonsuz ve sınırsız bir mutluluğu veya işkenceyi tadabilecek özellikte bulunacağını söyleyerek kelâmcılarla bir ortak noktada birleşmeye çalışmışlardır.

5.11. Etkisi

İslâm felsefesi tarihinde Meşşâî okulun İbn Rüşd dönemine kadar olan yaklaşık 250 yıl Fârâbî felsefesinin izlerini taşır. Onun felsefesi, Mâverâünnehir’den Endülüs’e kadar bütün İslâm coğrafyasına yayıldı.

Fârâbî’nin en seçkin talebesi olan Yahyâ b. Adî, hocasının ölümünden sonra Bağdat mantık okulunun başkanı sayılıyordu. Onun öğrencilerinden Ebu Süleyman es-Sicistanî, Ebû Bekir el-Âdemî, İsâ b. Ali, İbn Zür’a, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbnü’s-Semh, İbnü’l-Hammâr ve diğerleri tarafından bu doktrin devam ettirildi.

Fârâbî’nin ortaya koyduğu mantık külliyyatından sonra Hristiyan Süryânîler artık bu alanda yazılmış Süryânîce kaynaklara başvurma ihtiyacını duymamışlardır. Onun yapmış olduğu ilimler tasnifi, bu sahada eser yazan İslâm müellifleri üzerinde olduğu kadar Ortaçağ Latin yazarları üzerinde de büyük ölçüde etkili olmuştur.

Fârâbî felsefesinde sisteme kavuşan sudûr teorisi, buna bağlı olarak ittisal, saadet ve nübüvvet nazariyeleri İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ başta olmak üzere İslâm ve Latin Ortaçağ filozofları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuştur.

Fârâbî’nin din felsefesinin en orijinal yanını oluşturan nübüvvet kuramı, İbn Sînâ tarafından benimsenip geliştirilmiş, Yahudi filozofu İbn Meymûn ile Yeniçağ filozoflarından Spinoza da vahiy ve ilhamın muhayyile gücünün bir fonksiyonu olarak gerçekleştirdiğini savunmuşlardır. (Kaya, DİA, Fârâbî).

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Aşağıdaki eserlerden hangisi Fârâbî'ye ait değildir?

- A) eş-Şifa B) Uyunu'l-Mesail C) el-Medinetü'l-Fazıla
D) Risale fi'l-Huruf E) Tahsilu's-Saade

2. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî'nin ilimler tasnifinde medeni ilimler içerisinde yer almaz?

- A) Ahlak B) Siyaset C) Fıkıh D) Mantık E) Kelam

3. Fârâbî'nin varlık hiyerarşisinde en alt düzeyinde hangisi yer alır?

- A) Müfarık akıllar B) Form C) Faal Akıl D) Nefis E) Heyula

4. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde daha çok kimden etkilendi?

- A) Sokrates B) Eflatun C) Aristoteles D) Plotinos E) Pythagoras

5. Fârâbî'nin mümkün varlık kavramından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına dair getirdiği delil hangisidir?

- A) Hareket delili B) Ontolojik delil C) İmkân delili
D) Hudus delili E) Gaye delili

CEVAPLAR 1.A 2.D 3. 4.B 5.C



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 6: İHVAN-I SAFA

KONULAR

6. İhvan-ı Safa

6.1. Felsefi Yaklaşımları

6.2. Bilgi Görüşü

6.3. Metafizik ve Kozmoloji

6.4. Ahlak ve Siyaset Görüşü

6.5. Din Hakkındaki Görüşü

6.6. Din- Felsefe İlişkisi

AMAÇLAR

- İhvan-ı Safa topluluğunun amaçlarını kavramak
- İhvan-ı Safa'nın felsefi görüşlerini öğrenmek
- İhvan-ı Safa'nın İslam düşüncesi içerisindeki yerini değerlendirmek

HAZIRLIK SORULARI

1. "İhvan-ı Safa" ne demektir?
2. İhvan-ı Safa düşüncelerini nasıl ifade etmiştir?
3. İhvan-ı Safa'nın din ile felsefeye yaklaşımı nasıldır?

6. İHVAN-I SAFA

10. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Abbasî Devleti'nin son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden derleyip toparlamayı hedefleyen bu topluluğun tam adı İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir. Bu isim topluluğa bizzat kendilerince konulmuştur.

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem Batılı araştırmacıları uzun süre meşgul etmiştir. İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermektedir. Klasik kaynaklarda bu topluluğun üyesi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'sher el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebü'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve Avfî'dir. Bunların her birinin geniş kültürlü birer âlim olduğu ve risâlelerin dinden kozmolojiye, psikolojiden metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar ansiklopedik bir mahiyet arz ettiği düşünülürse risâlelerin, konusunda uzman kişiler tarafından yazıldığı tezi kabul edilebilir.

İhvan-ı Safa faaliyetlerine Basra'da başlamış ve faaliyetlerini uzun bir süre burada sürdürmüştür. O dönemin Basra'sı İslâm dünyasının önemli bir kültür merkezidir. İhvân-ı Safâ'nın, risâlelerdeki bâtinî te'vil ve yorumları ile zaman zaman Ehl-i beyt'in üstünlüğünü vurgulamaları, kendi grupları hakkında "şîa, ehlü şîatinâ" gibi ifadeler kullanmaları onların Şîiliği konusundaki kanaatleri destekler mahiyettedir. Bazı araştırmacılar, İhvân-ı Safâ risâlelerinin İsmâilî akîde ile özdeş olduğunu ifade ederek onları "Kur'an'dan sonra Kur'an" ve "bilimin Kur'an'ı" olarak nitelendirmişlerdir. Risâlelerde bu nisbetin aksini savunanlara kanıt olabilecek ifadeler bulmak da mümkündür. Risâlelerde Şîilik zaman zaman eleştirilmiş, Şîiler'den bir kısmının bu mezhebin ne olduğunu bilmeden onu sadece bir geçim aracı yaptığı, ilim ve Kur'an öğrenmeyi terk ettiği, kabir ziyaretine gereğinden fazla önem verdiği ifade edilmiştir.

İhvan-ı Safa düşüncelerini, dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları toplam elli iki risâleden oluşan Resailü İhvânî's-Safâ'da anlatmıştır. Risâleler, İslâm düşüncesinin 10.

yüzyıldaki ilmî ve felsefî düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aksettirdiği için yazarları modern araştırmacılarca “İslâm ansiklopedistleri” şeklinde anılmıştır. İhvân-ı Safâ bu risâlelerdeki düşüncelerini “er-Risâletü'l-Câmia” adlı bir risâlede özetlemiştir.

Dinî ve ahlâkî kaygılarla ortaya çıkan İhvân-ı Safâ, bağnazlığı, fikir ve mezhep çekişmelerini gidermeyi, kardeşlik ve yardımlaşma duygusunu yerleştirmeyi, kendilerine göre yanlış bilgiler ve bâtil düşüncelerle kirletilmiş olan dini, felsefe ile yeniden temizlemeyi hedeflemiştir. İhvân, eklektik davranmış, ön yargısız bir yaklaşımla dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere ulaşabildiği her tür bilgiyi kullanmıştır.

İhvân-ı Safâ'nın metafizik açıklamalarında Pisagor ve özellikle Yeni Eflâtunculuğun etkisini ayrıca vurgulamak gerekir. Ancak Müslüman bir toplumda yaşamaları ve kendilerinin de Müslüman olması sebebiyle Kur'an'a ve hadislere daha fazla önem vermişlerdir. Mezhep tutkusundan uzak ve doğru buldukları her düşünceyi kaynağı ne olursa olsun alma eğiliminde olduklarını şöyle belirtmişlerdir: *“Kardeşlerimizden ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine ön yargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır”*.

İhvân-ı Safâ, düşüncelerinin eklektik yapıda olmasının zorunlu sonucu olarak dönemlerinde mevcut her tür bilgiyi derleyip değerlendirmiş ve bilgilerini başlıca dört kaynaktan aldıklarını ifade etmişlerdir.

a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve fiziğe dair kitaplar.

b) Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplar ve peygamberlere melekler aracılığıyla indirilen sayfeler.

c) Yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler.

d) Temiz ve saf insanlara Allah'ın ilham yoluyla bildirdiği ilâhî kitaplar.

6.1. Felsefi Yaklaşımları

Âlemde mevcut bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi kendilerine ilke edinen İhvân-ı Safâ, Pisagorcı-Eflatuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun olarak bilgi araştırmasına matematikle başlar. Çünkü İhvân-ı Safâ, matematiğin insanı tevhid bilgisine ve yaratana ikrara götürdüğü kanaatindedir.

Mantık ise felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti konumundadır. Felsefe, peygamberlikten sonra insan uğraşlarının en üstünü olduğuna göre felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti olan mantığın da ölçü ve aletlerin en üstünü olması gerekir. Böylece İhvân-ı Safâ'ya göre mantık

hem kendi başına bir ilim hem de bir ilmin aracı olma özelliğine sahiptir. Ayrıca risâlelerde mantıkla matematik arasında işlevleri açısından bir benzerlik kurulduğu görülür. Matematiğin gayesi insanı duyulur şeylerden akledilirlere götürmek iken mantık fizikten metafiziğe geçişte bir vasıta rolündedir.

Felsefe anlayışını İhvân-ı Safâ mistik ve ahlâkî bazı normlar üzerine inşa eder. Bu sebeple felsefeye yaklaşımları Peripatetik anlayıştan ziyade Pisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. İhvân-ı Safâ için felsefe sadece hakikatin araştırılmasından ibaret olarak teoride kalmaz, onun kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâkî bir boyutu da vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin yakalanması bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile yakından ilgilidir. Pratikteki erdem teorik gerçekler için bir zemin oluşturmaktadır. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ, felsefeyi bilgi-davranış bütünlüğünü ifade eden hikmet kavramıyla birleştirir ve ikisine de aynı anlamı verir. İhvân-ı Safâ, felsefeyi Eflâtuncu bir anlayışla “insanın gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzemesi” şeklinde tanımlar. Filozof ise “davranışları güzel, sanatı sağlam (işinin ehli), doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri düzgün, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi” olarak nitelenir.

İhvân-ı Safâ’nın felsefesi tasavvuftaki nefis eğitimine benzer yorucu bir ahlâkî eğitimin mevcudiyeti dikkati çeker. Ahlâkî eğitim gerçekleşmeden hikmet kapısını çalmak mümkün değildir. Nitekim ahlâkî donanımdan yoksun olarak felsefe yapma çabasını kralın huzuruna destursuz girmeye benzetirler.

İhvân-ı Safâ’nın felsefesi, en yüksek amaç olduğu vurgulanan Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmayı kendine temel ilke olarak almış bir felsefedir. Onların felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında yakın bir ilişkinin varlığı gözlenir. İhvân-ı Safâ’ya göre felsefe sadece teorik bir uğraş değil Stoacılar’da da olduğu gibi insanın aynı zamanda zihin, kalp, ahlâk ve eylem dünyasını bütünüyle düzenleyen kuşatıcı bir disiplindir.

6.2. Bilgi Görüşü

İnsanın var oluş gayesi kendini ve âlemi tanıması, yaratanını bilmesi, eşyanın hikmetini ve hakikatini kavramasıdır. İnsan ancak bunu gerçekleştirebildiği ölçüde mükemmeldir. Dolayısıyla onların bu bağlamda söyledikleri de erdemi bilgiye eşdeğer gören Sokratçı düşünce ile paralellik arz eder.

İhvân-ı Safâ, doğuşta insan zihnini üzerine henüz herhangi bir şey yazılmamış boş bir kâğıda benzetir. Bu İhvân-ı Safâ’nın epistemolojisinde önemli bir noktadır. “Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez durumda çıkarmıştır” (Nahl, 78) âyeti bu konudaki dayanaklarıdır. İhvân-ı Safâ insanın doğuştan birtakım bilgilerle gelmediği, bilgilerin sonradan

kazanıldığı kanaatindedir. Sonradan kazanılan bu bilgileri elde etme yolları ise şöyle açıklanmaktadır:

Bilgi elde etmenin ilk yolu duyulardır. Sonra akıl, ardından da burhan gelir. Eğer insanda duyular olmasa ne burhanla bilinebilir şeyleri, ne akledilirleri (makulât) ne de duyulur şeylerden (mahsûsât) herhangi birini bilme imkânı olmaz. Mâkul olmayan bir şey üzerine burhan inşa etmek mümkün değildir. Çünkü burhan yalnız aklın ilk bilgilerinden çıkarılmış zarurî öncüllerin üzerine kurulabilir. Ancak aklın ilk bilgilerinde mevcut şeyler duyular yoluyla tek tek nesnelerden elde edilmiş, cins ve türlere ait küllî kavramlardır. On arşın boyundaki bir tahtanın altı arşın boyundakinden daha uzun olduğunu bilemeyen bir çocuğun bütünün parçadan daha büyük olduğunu bilmesine imkân olmaması bunun en açık kanıtıdır.

İhvân-ı Safâ vahiy ve ilhamı da bilgide önemli bir vasıta olarak görür. Nitekim risâlelerde bu çeşit bilginin merkezi olan kalp ve kalp temizliği üzerinde önemle durulmuştur. Onların epistemolojisinde önemli yer tutan aklî bilgi, tikellere ait deney ve soyutlamalarla ulaşıldığı için apriori denilemeyecek akıldaki ilk bilgilerin oluşmasıyla başlar. Çünkü deney öncesi olmayan bu bilgiler duyuların algıladığı şeyler üzerine teker teker düşünüp bir kanaate vararak, sonra da bu kanaati algılanan o şeyin cinsine genelleştirerek oluşur. Söz konusu ilk bilgiler rasyonel bilginin esasını teşkil eder.

İhvân-ı Safâ'nın bilgi öğretisinde belirlenen bu yollar, bilgi elde etme sürecinde biri diğerinin temelini oluşturmaktadır. Akledilirlerin bilinmesi duyulurların bilinmesini gerekli kılar. Bir şeyin kanıtlanması için onun akledilir olması şarttır. Duyulur şeyler tabii olarak duyularla, aklî kavramlar akılla bilinir ve burhan yöntemiyle kanıtlanır. Akılla ispatlanamayan metafizik hakikatler de vahiy ve ilhamla bilinir. Çünkü aklî kapasite, en azından ilmî ve ahlâkî anlamda eğitim öğretim süreçlerinden henüz geçmemiş olanlar için aynı değildir. Bu sebeple söz konusu aşamaları geçerken her insan öğretmene ihtiyaç duyacaktır. Peygamberler ise bütün insanlığın öğretmenidir.

Bu bilgi yolları İhvân-ı Safâ'ya göre insan hayatındaki gelişim dönemlerinin de ifadesidir. Duyularla bilme çocukluk dönemiyle başlar ve yavaş yavaş akıl bilgide etkin bir rol üstlenir. Ergenlik döneminden sonra da insan edindiği aklî bilgiler ışığında kıyas yapma imkânı bulur. Vahiy ve ilham sayesinde ruh arınarak olgunluğa ermiş, bir bakıma küllî nefisle (âlem ruhu) birleşme, Tanrı'dan bilgi alma durumundadır.

6.3. Metafizik ve Kozmoloji

İhvân-ı Safâ'ya göre, matematik bilimler tabiat bilimleri için bir basamak, tabiat bilimleri de metafiziğe geçiş için bir vasıta. Bu aynı zamanda insan zihninin objelerinin de tadrîcî

olarak yükselmesi anlamına gelir. Metafiziğin ilk derecesi insanın önce kendini bilmesi, tanınmasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan rabbini bilmesine imkân yoktur. Rabbini bilme ise bir insan için en büyük gaye, en yüce mutluluk ve ulvî âlemle irtibatında ruhun yücelmesi için en büyük etkidir. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın metafiziğinde Tanrı'yı bilme önemli bir yer tutar.

“Görünen” (zâhir) ve “görünmeyen” (bâtın) diye ikiye ayırdığı bu âlemde İhvân-ı Safâ önce görüneni tanımaya çalışır. Çünkü görünen âlem görünmeyenin açık delili, en belirgin örneğidir. Görünmeyenin iyi kavranabilmesi için görünenin iyi bilinmesi gerekir. Böylece fizikî varlık bilgide onlar için ilk unsuru oluşturur. Fizikten de analogi yoluyla metafizik bilgilere ulaşılır.

Görünür âlemde Allah'a en yakın varlık, bir bakıma kavranması icap eden bu görünür âlemin küçük bir örneği olan insandır. Bu sebeple önce onun kavranması gerekir. Düşünen ve bilen bir varlık olarak insan önce kendini tanıyacak, sonra evrene geçerek onu kavrayacak ve bütün bunlar onun Tanrı anlayışının temelini oluşturup Tanrı'yı daha doğru anlamasını sağlayacaktır. Bir disiplin olarak metafizik üzerinde fazla durmamakla beraber İhvân-ı Safâ, metafiziğin konusunu oluşturan şeylerin duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklının kabule zorlandığı şeyler olduğunu ifade etmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın metafizik anlayışında eklektik bir sistem hâkimdir. Onlar varlık ve oluşu açıklarken büyük ölçüde Yeni Eflâtuncu'dur. Sudûr kuramı bu açıklamanın ana eksenini oluşturur. Eski Hint ve İran dinlerinden gelen bazı etkiler yanında, Tanrı'nın birliğinin, niteliklerinin ve âlemle ilişkisinin açıklanmasında özellikle Pisagorcu yorumların büyük tesirinin olduğu risâlelerde açıkça gözlenmektedir.

Onların metafiziğinde cevherler cismanî ve ruhanî olmak üzere iki grupta incelenir. Cismanî cevherler duyu organları ile algılanabilen, ruhanî olanları ise ancak zihinde tasavvur edilip akıl ve düşünme ile kavranabilen varlıklardır ki buna “makulât âlemi” de denir. Gök cisimleri, tabii unsurlar (dört unsur) ve bu unsurlardan meydana gelen varlıklar cismanî, var oluşta Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı faal akıl, ondan feyezân eden küllî nefis ve nihayet ondan sâdır olan ilk madde (el-heyûlâ el-ûlâ) ruhanî cevherlerdir. Bunlardan her birinin kendine has ontolojik nitelikleri mevcuttur. Tanrı ise ne cismanî ne de ruhanî olarak nitelenebilir. O, tıpkı 1 sayısının tek ya da çift olmayıp tek ve çift bütün sayıların sebebi ve kaynağı oluşu gibi cismanî ve ruhanî bütün varlıkların sebebidir. Onun başlangıcı ve sonu yoktur, fâildir, edilgin değildir. İsteddiği zaman istediğini yapan ve yaratandır.

İhvân-ı Safâ'nın ilk sebep, ilk mâşuk ve yaratan olarak nitelediği Tanrı'nın kendine has fiili yaratmadır. İhvân-ı Safâ bununla, “Sizi topraktan yaratmış olması onun nişanlarındandır” (Rûm, 20) âyetinde olduğu gibi “mevcut bir şeyden bir şey var etme” anlamındaki “halk” değil,

Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi önceden herhangi bir şey olmaksızın ve herhangi bir şeyi örnek almaksızın “yoktan yaratma” ve “yokluktan varlık alanına çıkarma” mânasındaki “ihtirâ, ibdâ” ve “îcâd”ı kasteder. Ancak yaratmanın aslının Allah’ın kerem ve cömertliği, onun feyezani (diğer varlıklara feyiz yoluyla varlık verme) olduğunu söyleyerek yaratmayı feyiz ve sudûr ile açıklar. Buna göre Tanrı kendine has yaratma fiiliyle faal akılı yaratmış, ardından aklın Tanrı’dan herhangi bir zaman diliminde olmaksızın ve bir defada aldığı varlık, beka, kemal ve mükemmellik, feyiz yoluyla, güneşin ışığını havaya aksettirmesi gibi yine bir defada küllî nefse, ondan ilk maddeye ve sonra da diğer varlıklara geçmiştir.

Akıl Tanrı’nın bizzat işlediği fiil, aracısız olarak yarattığı, kendi kelimesi ve kudretiyle var ettiği ilk varlık, ruhanî, basit bir cevherdir. Akıl varlıkların Tanrı’ya en yakın olanıdır. Tanrı ona kendi suretini verip onu kendinden bir güçle teyit edince Tanrı’nın emrine konum, kudretine mekân olmuştur. Sanat eserlerinin maddeye işlenmeden önce sanatkârın zihninde form halinde bulunması gibi bütün varlıkların suretleri de akılda mündemiçtir. Tanrı onları akla feyiz yoluyla vermiştir. Sudur sürecinde akıl, diğer erdemlerle beraber bu suretleri de küllî nefse aktarır.

İhvân-ı Safâ’nın “münfail (edilgin) akıl” da dediği küllî nefis, âlem tasavvurlarındaki kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar bütün âlemi içeren “küllî-mutlak cisim”le bütünleşmiş âlem ruhu niteliğindedir. O aynen insan ruhunun bütün bedene nüfuz edip onu yönetmesi gibi güçleri bütün âleme nüfuz etmiş, Herakleitos’un ve daha sonra da Stoa felsefesinin “logos”unu andıran yapısıyla özü gereği canlı, bilkuvve bilen, tabii olarak etkin, basit, ruhanî bir cevherdir. Tanrı onu akıldan sonra, fakat akıl aracılığıyla yaratmıştır. Akıldaki gizli sûretler ve Tanrı’dan gelen feyiz ve faziletler ona intikal eder. İlk madde ve sonra nesneler dünyası ile irtibat onunla sağlanır. Eşya onunla var olur ve cisim kendine genel bir düzen kazandıracak olan hareketi ondan alır. Tanrı’dan akıl aracılığıyla meydana geldiğinden dolayı hem varlık hiyerarşisindeki derecesi aklın altındadır hem de faziletleri kabulü akla göre daha eksiktir. Bir yandan akla yönelip hayır ve faziletle donanırken öte yandan ilk maddeye yönelerek bu hayır ve faziletlerin ona ve sonra da cismanî âleme geçişini sağlar.

Küllî nefis Tanrı’dan gelen feyezani akıl aracılığıyla alınca kendinden feyezani eden ilk şey ilk madde olur. İlk madde de nefisten gelen sûretleri zamanla kabul edebilen, ruhanî, basit bir cevherdir. Bu madde cismanî özelliği olmayan, tamamen metafizik bir mahiyettedir. Onun kabul edebileceği ilk sûret üç boyuttur. Üç boyutu alınca mutlak cisim veya ikinci maddeye dönüşür. Mutlak cismin ilk sebebe uzaklığı ve sudûr sürecindeki yerinin ruhanî cevherlerden çok aşağı olması dolayısıyla feyiz burada durur. Mutlak cisimden artık başka bir cevher feyezani etmez. Bu aşamada ruhanî bir cevherin meydana gelmesi yerine nefis bu mutlak cisme yönelip ona şekil verir, kabul edebildiği ölçüde onu faziletlerle donatır. Ona verdiği ilk şekil şekillerin en üstünü olan küre şeklidir. Onu hareketlerin en üstünü olan küresel hareketle harekete geçirince

de kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar on bir felek oluşur. Bütün bu kozmik faaliyet ve feleklerin sonraki idaresi hep küllî nefsin etki alanı içindedir. İhvân-ı Safâ'nın, genel olarak sudur ile ilgili düşüncelerinde Plotinus'tan etkilendiği anlaşılmaktadır.

Âlemi maddesi ve ruhu ile yaşayan bir organizma gibi gören İhvân-ı Safâ'nın bu organizmaya hareket ve yön verecek ruhanî güçleri kabulü de bu âlem anlayışının bir gereğidir. İhvân-ı Safâ, küllî nefsin bu âlemde mevcut bütün varlıklara nüfuz edebilen güçlerine filozofların “tabiat” ve “tabii güçler” dediğini, dinî terminolojide ise bunların adının “melâike” olduğunu söyler. Bu sebeple de Tanrı'nın bu âlemdeki kozmik faaliyetini emri altındaki meleklerle yaptırdığını, onun zatının kozmik varlıkla doğrudan doğruya bir münasebetinin bulunmadığını ileri sürerek hem ay üstü hem ay altı âlemin idaresinde ve onlardaki düzenin korunmasında küllî nefis ve onun güçlerinin hâkim kılındığını kabul eder.

İhvân-ı Safâ cismanî âlemdeki oluş sırası ve düzenini açıklarken madenler, bitkiler, hayvanlar ve insandan ibaret dört varlık tabakası belirler. Bu aynı zamanda varlık alanına geliş sırasının ifadesidir. Anılan varlık türlerinin her birinin kendi içinde basitten bileşiğe doğru bir derecelenme olduğu gibi tabakalar arasında da bir yakınlık vardır. Meselâ, hayvanlar âleminin en alt derecesi bitkilerin en üstününe, en üst derecesi de insan tabakasının en alt derecesine yakındır. Bu düşünceleri sebebiyle İhvân-ı Safâ, Darwin'in evrimcilik anlayışının habercisi olarak nitelenir. Burada Darwinci anlamda bir evrim değil sadece türler arasındaki dereceleniş ve yakınlıktır. Türden türe geçiş söz konusu değildir.

6.4. Ahlak ve Siyaset Görüşü

İhvân-ı Safâ ahlâk anlayışını risâleler boyunca çeşitli yerlerde dile getirir. Kendi ifadelerine göre topluluğun kuruluş amacı ahlâkîdir. İnsanın özüne işlemiş, onda yerleşik meleke haline gelmiş ahlâkî İhvân-ı Safâ, “insanın her organının potansiyel olarak sahip olduğu bir fiil veya davranışı ya da sanatı uzun uzun düşünmeden ortaya koyması” şeklinde tanımlar. Meselâ cesur bir kimse korkulu anlarda bile hiç düşünmeden ortaya atılır. Çünkü cesaret artık bir huy olarak onda yerleşmiştir. Güzel huyların karakter yapısında henüz iyice yerleşmemiş olduğu kimseler ise bir şey yapacakları zaman uzun uzun düşünürler. Bunlar yapacakları işleri ancak bir emir ve yasak, müjdeleme ve korkutma, övgü ve yergi, teşvik ve sakındırma ile yaparlar. Dinlerin birçok şeyi emretmesi ya da yasaklamasının sebebi de bazı insanların yalnız bu sayede iyiliğe yönelmesidir.

Erdemli fiilleri meleklerle, kötü fiilleri de şeytanlara has olarak gören İhvân-ı Safâ, ahlâkî bir çabanın sonuçta ilmî bir kazanıma vesile olacağı görüşündedir. Nefsini terbiye edip dinin emrettiği gibi davranan, sonra da eşyanın hakikatlerini araştırmaya koyulan kimse artık

meleklerin ilhamını kabule hazır duruma gelmiştir. Bu olgunluğa ulaşan insan onlara göre “bilkuvve melek” olmuştur. “Bilfiil melek” olabilmesi için ruhunun bedeninden ayrılmasını beklemesi gerekir. Ahlâkı kötü, davranışları bozuk, cehaleti perçinlenmiş kimselerin nefsi ise “bilkuvve şeytan”, nefisleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra da “bilfiil şeytan” olur. Bunlar sürekli şeytanların vesveselerine mâruz kalırlar.

Siyasî faaliyetleri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi olmamakla birlikte İhvân-ı Safâ'nın Abbâsî yönetiminden hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar, yaşadıkları dönemde kötü kimselerin yönettiği devletin hâkimiyetinin sona ermek üzere olduğunu bir öngörü olarak vurgulamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre, her devletin bir başlangıç evresi ve ulaşmak istediği bir hedef vardır. O hedefe ulaşıncaya gerileme ve çökme başlar. Halk arasında kötülükler yayılır, ahlâkî yozlaşma yaşanır. Bundan dolayı güç başka devletlere geçer. İhvân-ı Safâ salt anlamda siyaset felsefesiyle fazla ilgilenmemiş, ancak mevcut devlet yönetimine bakarak olması gerekeni ifade eder.

İnsanı toplumsal bir varlık olarak kabul eden İhvân-ı Safâ toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için bir devlet başkanını zorunlu görür. Böyle bir toplumda herkesin itaat etmesi zorunlu olan başkanın ise akıl olduğunu söyler. Riyâset tutkusunun insanda yaratılıştan mevcut olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ insanın bu eğilimini siyaset felsefesi açısından önemli bulur. Onlara göre riyâset gerçekleşmeden siyasetin anlam kazanması mümkün değildir. Riyâset iktidara gelme olarak kabul edilirse her insanın öncelikle kendini, kendi arzu ve ihtiraslarını kontrol altına alması zorunludur. Bu iradeliliği gerçekleştirmeden, bu bilinç düzeyine yükselmeden siyasette amaca ulaşmak ve arzu edilen sonucu elde etmek mümkün değildir. Zira kendini kontrol edemeyen başkasını da edemez.

İhvân-ı Safâ erdemli devletin öncelikle aynı düşünce etrafında toplanan, aynı dinde birleşen, kısır çekişmelerden kaçınan, birbirinin başarısı için yardımlaşan bilginler ve erdemli kimselerden oluştuğunu söyler. Böyle bir toplum tek vücut olmuştur, Allah rızası dışında bir beklentisi yoktur. İhvân-ı Safâ'nın çabası, bu ilkelerin temelini oluşturduğu ideal devleti gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu ise maddî ve manevî olumlu bütün yeteneklerin birleştirildiği devlettir. Böyle bir devletin temelini takva, harcını doğruluk, çatısını vefa ve emanete riayetle ebedî nimetlere ulaşma amacı oluşturur. Fârâbî'nin ideal devlet başkanında yaratılıştan bulunması gerektiğini söylediği on iki özelliğin İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde de aynen yer aldığı görülür.

6.5. Din Görüşü

İhvân-ı Safâ dini ruhun arınması, toplumların huzur ve mutluluğu için zorunlu kabul etmektedir. Esasen din duygusu insanın fitratında mevcuttur. Bilgi ve kültür düzeyleri ne olursa olsun bütün insanların bir tehlike veya musibet anında Allah'a sığınıp ondan yardım istemeleri bunun açık örneğidir. Dinin Arapçada "bir cemaatin bir lidere itaat etmesi" olarak tanımlandığını ifade eden İhvân-ı Safâ, itaatin ancak birtakım emir ve yasaklarla ortaya çıkacağını, emir ve yasağın da bazı hükümlerle bilineceğini belirtir. Bütün bunlar dinin şeriatı olarak adlandırılır. İnsan görünen bir bedenle görünmeyen bir nefisten meydana geldiği için dinin hükümleri de zahirî ve bâtinî olmak üzere iki çeşittir. Dinin zahirî yönünü organlarla yapılan ameller, bâtinî yönünü de kalplerde yer alan inançlar oluşturur ki dinde aslolan da budur.

İhvân-ı Safâ'nın zâhir-bâtın ayırımı, insanları din anlayışlarına ve dinî tutumlarına göre sınıflandırırken de karşımıza çıkmaktadır. Esasen dini zaman zaman bâtinî bir yaklaşımla yorumlamaları onların karakteristik özelliğidir. Meselâ "Tanımlar Risâlesi"nde cin, şeytan, melek, meâd gibi kavramlar yaygın anlayıştan farklı tanımlanır.

İhvân-ı Safâ, insanları dinî anlayış ve yaşayış biçimleri açısından üç grup altında inceler:

a) Dinin zâhiriyle yetinenler, peygamberi tasdik edip namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri güçleri ölçüsünde yerine getirenlerdir. Bunları çoğunluğunu kadın ve çocukların oluşturduğu avam teşkil eder.

b) Avamdan daha üstün olup orta tabakayı oluşturanlar ise dini derinlemesine anlama çabasında olanlardır. Bunlar taklitle yetinmeyip dinin hükümleri üzerine düşünen, tefsir ve teville ilgilenip Kur'an lafızlarının anlamlarını araştıranlardır. Dinin zahirîyle amel ederler, fakat bâtinîni de anlamaya çalışırlar.

c) Hem ilim hem de amele önem veren havastır. Bunlar ilimde yetkinleşmiş, hikmette belli bir düzeye ulaşmış, manevî seviyeleri meleklerden alınma ve ancak ruhu arınmış kimselerin muttali olabileceği bâtinî sırlara vâkıf olanlardır.

Dinin ahlâkî hedefini sürekli ön plana çıkaran İhvân-ı Safâ, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihaî amaçlarının da insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp ahiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu ifade etmiştir. İhvân-ı Safâ peygamberlerin dinlerinin adı, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı da olsa hepsinin gayelerinin aynı olduğunu söyler. Peygamberleri "gönül doktorları" olarak niteler. Onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere arız olan hastalıkların farklılığına göre tedavi yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetir.

Pisagorculuğun açık etkisiyle İhvân-ı Safâ, peygamberlerin ümmet içindeki konumunu ondalık sayı dizisiyle açıklar; peygamberler 1 sayısı gibi, onlara tâbi olan ashap ve yardımcıları

birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, daha sonrakiler binler, on binler... gibidir. İhvân-ı Safâ, biraz da mistik bir tavırla üyelerini Hz. Nûh'un yaptığı gemiye binip madde denizinin dalgalarından kurtulmaya, Hz. İbrâhim gibi bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra kesin inanca sahip olarak melekût âlemini seyretmek, ruhunu bütün mânevî kirlilerden arındırarak Hz. Muhammed gibi miraca yükselmeye davet ederek felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel biçimde ifade eder (Uysal, DİA).

6.6. Din- Felsefe İlişkisi

İhvan-ı Safa'ya göre, din, cehaletle kirlenmiştir ve bu sebeple onun yeniden "temizlenmesi" gerekmektedir. Buna göre İslâm toplumunun seçkinlerinin bir ürünü olarak felsefe, dinin aslî saflığını yeniden kazandıracak olan bir hizmetçidir. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'nın uydurma olduğuna kuşku duyulmayacak bir anlatıya yer vermesi oldukça dikkat çekicidir. Buna göre bir gün Hz. Peygamber'in meclisinde Aristoteles'in adı geçince Hz. Muhammed, kendi zamanında yaşıyor olsaydı onun İslâm'a bağlanarak kendisini izleyeceğini söylemiştir. Peygamberlikten sonraki en şerefli meslek felsefedir. Onlar, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi "amaç" kavramı bağlamında şekillendirmişlerdir.

İhvân-ı Safa'ya göre hem dinin hem de felsefenin amacı, insan nefsinin düştüğü yeryüzünden kurtarmak ve bunun için de gücü ölçüsünde insanın kendisini Allah'ın sıfatlarıyla donatmasına katkı sağlamaktır. Böylece insan bâtıl bir inancı benimsemekten, hatalı bilgi edinmekten, ahlâkî olarak kötü ve dinen günah olan davranışlar sergilemekten kaçınabilir. Din ve felsefe aracılığıyla bilgi ve eylem bakımından nefsin terbiye eden insan, yolculuğunu başarılı bir biçimde tamamlar.

İhvân-ı Safâ, din ile felsefenin aynı amacı paylaşmalarına karşın yöntemlerinin farklı olduğunu belirtir. İhvân'a göre bu farklılık, bir hastalığın tedavi edilmesi için doktorların uygulamaları arasındaki farklılık gibidir. Hem din hem de felsefe, teorik ve diğeri pratik olmak üzere ikili boyuta sahiptir. En iyi filozof insanları Allah'a davet eden filozoftur. Matematik, tabiat ve metafizik olmak üzere sırasıyla felsefe eğitimi alan gerçek filozoflar, âlemin hâdis olduğu görüşünü benimser. Bu görüşün peygamberlerin tebliğlerine uygun olduğunu belirten İhvân, insanın doğru bir görüşü kabul etmiş olmasının, nefsin heyûlâ denizinden kurtulmasına yetmeyeceğine, sabırlı ve doğru bir yüzüşü gerektirdiğine dikkat çekmektedir.

Akıl, her ne kadar insanı doğru bilgiye ulaştırmaktaysa da doğru davranışı gerçekleştirmeyi sağlamada yetersiz kalabilmektedir. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre aklın kibir, hevâ ve şehvî arzular gibi birtakım âfetleri bulunmaktadır. Doğruyu bulan aklın, bu bilgiye uygun davranması için öncelikle bu âfetlerden kendini kurtarması gerekmektedir. Onlara göre din,

daha açık deyişle dinin zahir yönünün emir ve yasakları tam da bu ihtiyacı karşılamaktadır. Böylece İhvân-ı Safâ, din ile felsefenin insanın amacına ulaştırmasına katkı sağlayan ve birbirinden kopmaz olan iki yöntem olduğunu vurgulamış olmaktadır. Nitekim onlar gerçek filozofları, rabbâniyyûn ve râsihûn olarak adlandırmakta ve bu filozoflar ile peygamberler arasındaki yegâne farkı, ilkinin çabalarının öznel ve ikincilerin otoritesinin mutlak olması şeklinde açıklamaktadırlar. Buna göre gerçek ölçüt, peygamberlerin verdiği ölçüt olmakta ve bir filozof bu ölçüte ne kadar yaklaşırsa o kadar hakikate yaklaşmaktadır.

İhvân-ı Safâ, din ile felsefenin birbirinden ayrılmasının getireceği problemleri de ortaya koymaya çalışmıştır. Onlara göre din ile felsefenin birbirinden kopması durumunda ortaya çıkan olumsuz durumların başında, âlemin ezelî olduğu görüşünü benimsemek suretiyle âlemin bir yaratıcısının bulunmadığı iddiası gelmektedir. Hem dini hem de felsefeyi yanlış anlamaktan kaynaklanan bu görüşü benimseyenler, İhvân-ı Safâ tarafından hem teori hem de pratik yönüyle insanların en kötüsü olarak değerlendirilmektedir. Teorik felsefe bakımından yanlışlık, tabîî bilimlerdeki dört sebep teorisindeki akıl yürütmenin metafizik bağlamında değerlendirilmemesidir. Bundan dolayı dehrîlerin, felsefe yürüyüşleri akim kalmıştır.

Dinin teorik incelenmesindeki hata ise dinler arasındaki görüş ayrılıklarının değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Her bir dinin, diğerinin kusurlarından söz etmesini yeterince tahlil etmeksizin dehrîler, her bir eleştiriye geçerli saymışlar sonuçta bütün dinleri terletmişlerdir. Öte yandan topluluk, yanlış bir felsefî veya dinî inancın yalnızca “görüş” sahasında sınırlı kalmayacağına ve bozuk bir fikrin insan davranışlarına da yansıtacağına dikkat çekmektedir. Buna göre sözü edilen yaklaşımı benimseyen insanlar, hem kendilerini tutan hiçbir otorite ve kural olmamasından hem de insan inanç ve davranışlarının hesab gününe inanmadıklarından dolayı ahlâken kötü olan davranışları kolaylıkla sergilemektedirler.

İhvân-ı Safâ'nın diğer bir örneği ise dinden veya felsefeden birinin eksikliğinde ortaya çıkan yanlış görüşler oluşturmaktadır. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, âlemin hâdis olduğunu kabul etmekle birlikte onun iki yaratıcısının olduğunu kabul eden yaklaşımlardan söz eder. Bunlardan dinî nitelikli olanı, Nur ve Karanlık olmak üzere iki yaratıcının varlığını benimseyen Zerdüştiler; felsefî olanı Etkin ve Edilgin olmak üzere iki ilkeyi kabul eden bazı filozoflardır.

İhvân-ı Safâ, dinî-felsefî görüş yanlışlıklarının yalnızca teoride kalmayıp pratik hayata da yansımalarının olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre sözü edilen görüşlere inanan bir kişi, bir durumla karşılaştığında hangi davranışın iyi ve hangi davranışın kötü olduğu hususunda bir karara varamamakta ve bu şaşkınlıkla doğru bir hayat sürdürememektedir. Topluluk, din ile felsefenin birbirinden kopmasının yol açtığı olumsuz durumların hatalı yaklaşımlardan kaynaklandığını belirtmektedir.

İhvân-ı Safâ'ya göre din ile felsefe arasındaki olumlu ilişki veya uzlaş, biri felsefe ve diğeri din sahasında olan bazı insanlar sebebiyle bozulmaktadır. Topluluğun “sözde filozoflar” (mütefelsife) olarak adlandırdığı filozof bozuntuları, her ne kadar matematik ve tabiat bilimlerinde uzmanlaşmış olsalar da ilâhî bilimlerle ilgilenmemiş ve bu sebeple âlem ile âlemi yaratan arasında felsefî bir bağ kurmadıkları gibi Allah tarafından indirilen kitaplardan da kendilerini uzak tutmuşlardır. Sözde filozofları “insan şeytanları” olarak değerlendiren topluluğa göre bu kişiler, felsefe adına faydasız tartışmalara girişmekte, her şeyi akılla yorumlamaya kalkışarak dinin hükümlerini yok saymakta ve insanları yanlış yollara yöneltirler.

İhvân-ı Safâ felsefeye soğuk bakan din bilginlerini de eleştirmiştirler. Onların kelâmcılar hakkındaki değerlendirmesi Fârâbî'nin yaklaşımıyla paraleldir. İhvân-ı Safâ kelâmı, “cedeli” yani “görüşler” sahasında yalnızca zafer kazanmayı amaçlayan ve bu uğurda her şeyi mubah gören bir sanat olarak görmektedir. Onlar gerçeğin âşığı değil, kazanma hırsının müptelâsıdır. İhvân-ı Safâ, cedelcilerin bilgi bakımından kendilerini geliştirmede kayıtsız davrandıklarına dikkat çeker. Zira cedelciler, duyulurlara ilişkin bilgileri kavramadan akledilirlere, matematikte derinleşmeksizin kıyas ve burhanlara, tabîî bilimler hakkında bilgi sahibi olmaksızın metafiziğe ilişkin incelemelere kalkışmışlardır. İslâm adına bile olsa kazanma hırsını bilimlerde yetkinleşmeyle dengelemeyen cedelciler giriştikleri tartışmalarla hiçbir kazanım sağlamadıkları gibi İslâm kültürüne önemli zararlar da vermişlerdir. Dahası cedelciler, İslâm dünyası içinde de ayrılıkların körükleyicileri olmuşlardır. Onlar meclislerde sıradan insanlarla oturmakta, yarım yamalak birikimleriyle meselelere dalmakta, söz ustalıklarıyla bâtili hak ve hakkı bâtilmiş gibi göstermekte ve böylece hem kendilerini hem de insanları doğru yoldan saptırmaktadırlar. İhvân-ı Safâ'ya göre bu sapma, İslâm toplumunda Hz. Muhammed'in varislerine (bilgelere) düşmanlık göstermek gibi bir felâkete yol açmıştır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. İhvan-ı Safa nerede ortaya çıkmıştır?

- A) Bağdat B) Şam C) Kufe D) Harran E) Basra

2. İhvan-ı Safa'nın din ile felsefe ilişkisine dair görüşü nedir?

- A) Din ile felsefenin ortak hiçbir yönü yoktur
B) Din ile felsefe aynı amaca hizmet ederler
C) Din felsefeyi reddeder
D) Felsefe dini reddeder
E) Din ve felsefe birbirinden tamamen bağımsızdır

3. İhvan-ı Safa'ya göre bilgi elde etmenin ilk adımı hangisidir?

- A) Duyular B) Akıl C) Vahiy D) Sezgi E) İlham

4. İhvan-ı Safa metafiziğinde kavranması gereken ilk varlık hangisidir?

- A) Tabiat B) Tanrı C) Evren D) İnsan E) Dünya

5. İhvan-ı Safa risalelerinin asıl yazarı olarak kim ön plana çıkmaktadır?

- A) ez-Zencani B) el-Mihricani C) Makdisi D) Zeyd b. Rifâa E) Avfi

CEVAPLAR: 1.E 2.B 3.A 4.D 5.C



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 7: İBN SÎNÂ ve FELSEFESİ

KONULAR

7. İbn Sînâ ve Felsefesi

7.1. Hayatı ve Eserleri

7.2. Felsefe Anlayışı

7.3. Bilgi Kuramı

7.4. Tabiat Felsefesi

7.5. Psikoloji

7.6. Metafizik Anlayışı

7.7. Din Felsefesi

7.7.1. Din, Vahiy ve Peygamberlik

7.7.2. Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları

7.8. Etkisi

AMAÇLAR

- İbn Sînâ'nın yetiştiği çevreyi tanımak
- İbn Sînâ'nın felsefi düşüncelerini incelemek
- İbn Sînâ'nın dinin temel kavramlarına yaklaşımını öğrenmek

HAZIRLIK SORULARI

- 1. Meşşailik ekolünde İbn Sînâ'nın yeri nedir?**
- 2. İbn Sînâ felsefesinde “varlık” kavramı ne ifade eder?**
- 3. İbn Sînâ'nın nübüvvet ve vahiy konusundaki görüşleri nedir?**

7.1. Hayatı ve Eserleri

980 yılında Buhara’da doğan İbn Sînâ küçük yaşlarda Kur’an’ı ezberledi, akaid ve fıkıh öğrenimi gördü. Babasından geometri, aritmetik ve felsefe konusunda ilk bilgilerini aldı, daha sonra tıp tahsiline başladı. İbn Sînâ, hem tıp öğreniminde hem de felsefe tahsilinde da hocalarından bir müddet ders aldıktan sonra eserleri kendi kendine okumuş ve kendi kendini yetiştirmiştir (otodidakt). On altı yaşında iken birçok tabibin onu bir tıp otoritesi sayarak bilgisinden faydalandığı İbn Sînâ on sekiz yaşında iken saray hekimliğine getirildi. Bu süreçte mantık, matematik ve fizik alanlarında bir buçuk yıl boyunca yoğun bir şekilde çalıştı. Felsefe ve tıp alanında oldukça ün kazandı. Seyahatleri, siyasi ilişkileri, öğrencileri ve kapsamlı eserleri ile İslam felsefesinin en etkili filozofu olan İbn Sînâ, 1037 yılında vefât etti.

İslâm felsefe geleneğinin zirvesi olan İbn Sînâ, Fârâbî’ye çok şey borçludur. Bununla birlikte üstadını aşmış, tarih içerisinde onun adını ikinci derecede bırakmıştır. İbn Sînâ’yı eleştiren Gazzâlî ve Fahreddin er-Razi gibi İslâm filozofları da kendisinden etkilenmişlerdir. Asırlarca İslâm felsefesi geleneğine hâkim olan mükemmel bir felsefe sistemi kuran İbn Sînâ “eş-şeyhü’r-reîs” unvanı ile bilinir; ayrıca “hüccetü’l-hak, şerefü’l-mülk, ed-düstûr” gibi vasıflarla da anılır. Batı’da Avicenna olarak bilinir; “filozofların prensi” diye nitelenir.

İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ’nın mantık, tabîyyât (doğa bilimleri), riyâziyyât (matematik bilimler) ve ilâhiyyât (metafizik) gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli, kendisinden önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha kapsamlıdır. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri ayrıntılı bir biçimde ortaya koyması bakımından seleflerinden ileridedir.

İbn Sînâ’nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefi eğitimin temelini oluşturmuştur.

İbn Sînâ’nın önemli kitaplarından bazıları şunlardır:

1. *eş-Şîfa*: Felsefeye dair en önemli eseridir. Ansiklopedik tarzda yazılmış olan büyük ve kapsamlı çalışma, mantık, tabiiyyat, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelir.

2. *en-Necât*: Önemli ölçüde eş-Şîfâ’nın mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetindedir.

3. *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*: Eş-Şîfâ’daki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulması bakımından özgün bir eserdir.

4. *Dânişnâme-i Alâî*: Felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. Gazâlî'nin *Makâsıdü'l-Felâsife* adlı eseri, *Dânişnâme-i Alâî*'nin yorumlanarak Arapçaya çevrilmesinden oluşmuştur.

5. *el-Mebde ve'l-Mead*

6. *Uyûnü'l-Hikme*

7. *el-Mübahasat*: İbn Sînâ ile talebeleri arasında geçen felsefi konuşmalardan ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşur.

9. *Hay b. Yakzân*: Sembolik hikâye tarzında yazılmış bu eser, insanın faal akılla ittisal süreci ve varlık mertebeleri içerisinde yerini nasıl kavradığı işlenmiştir.

10. *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye*

11. *el-Kanûn fi't-Tıb*.

7.2. Felsefe Anlayışı

İslâm dünyasında kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî, onu terminoloji, metot ve problemleriyle sistemleştiren Fârâbî, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyyat halinde toplayıp değerlendiren İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ'ya da felsefe ve diğer ilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için “eş-şeyhü'r-reîs” unvanı verilmiştir. İslâm dünyasında “felâsife” denilince öncelikle akla Fârâbî ve İbn Sînâ gelir.

İbn Sînâ bir felsefe tarihçisi, tabip ve ilim tarihçisidir. *el-Kanûn fi't-Tıb* ve *eş-Şifâ* gibi hem değeri hem hacmi bakımından büyük eserlerinde bir konuyu ele alırken önce o konuda ortaya konmuş olan görüşleri sunar, yer yer eleştirir, sonra da kendi görüşünü açıklar. İbn Sînâ, İslâm düşünce tarihinde ilk defa felsefe ve ilimlerin ansiklopedisini vücuda getirdiği gibi aynı zamanda nesir, nazım ve hikâye tarzında felsefî eserler kaleme almıştır.

İbn Sînâ da eserlerini kendi dönemindeki bilimler sınıflamasına uygun olarak kaleme alır. Bunlar en geniş çerçevede mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât konularını içerir. Arapça bilim ve felsefe dili olarak İbn Sînâ'nın eserlerinde zirveye ulaşmış, felsefî ve ilmî eserler onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye kavuşmuştur.

İbn Sînâ, bütün felsefî eserlerinde olgu yargıları ile (doğru-yanlış) değer yargılarını (iyi-kötü) birbirinden ayırmaya, birinciyi felsefe-bilimin alanına, diğerini de dinin alanına bırakmak gerektiğini, metafiziğin ikisi arasında köprü görevini üstlendiğini göstermeye çalışmıştır.

7.3. Bilgi Kuramı

Klasik felsefede bilgi problemi, mantık ve psikoloji (nefis) disiplinlerinde tartışılır. İlmü'n-nefis bilme sürecini, mantık ise bilgiyi biçim (suret) ve içerik (madde) bakımından inceler. Bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin suretini alıp bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Bilgiye konu olan nesnenin gerçekliğini zihne taşıyan, onun gerçekliğine ilişkin her türlü özelliği içeren, yani

zihinde nesneyi temsil eden suret yani mana ve kavramdır. Soyutluk durumuna göre zihinde iki çeşit bilmeden söz etmek gerekir: Eğer bilgiye konu olan şey somut bir varlık ise çeşitli soyutlama derecelerinden geçerek zihinde oluşur ve o şeyin bilgisine ulaşılmış olur. Fizikî varlıkların bilgisi bu şekilde elde edilir.

Bilgiye konu olan manevi ve metafizik bir şey ise o zaman soyutlama işlemine gerek duyulmayacağı için o şeyin bilgisi doğrudan kazanılan bir bilgi olacaktır. Bu tür metafizik bilgiye ulaşması için zihnin uyarıcı bir işaretle ona yönelmesi yeterlidir. Dolayısıyla bu alanla ilgili kavramlarımız içerikli kavramlardır, bu nedenle mantığın bu alanın bilgisiyle bir ilişkisi yoktur. Çünkü mantık ancak duyular yoluyla ve soyutlama ile kazanılan nesnel dünyaya ilişkin bilgilerle ilgilenir. Şu hâlde nesnel dünyanın verileri çeşitli aşamalardan geçerek zihnimize ulaşmakta, zihin kendine has faaliyetlerle onu yeni işlemlerden geçirmekte ve sonuç olarak bir kavram (tasavvur) veya bir yargı (tasdik) elde etmektedir. Bu sonuçlara ulaştıran işleme düşünme (fikir) denilmektedir.

Bilme sürecinde önce duyu araçlarıyla nesnenin fiziksel nitelikleri duyulanır, sonra bu nitelikler ortak duyuda birleştirilerek duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılmış olur. Meselâ, “Bu beyaz olan tatlıdır” gibi bir yargı bu düzeyde duyularla elde edilen ilk yargıdır. İkinci aşamada bu tikel algıların suretleri hayal veya tasarlama gücünde (musavvire) saklanır. İstendiği zaman bunların neye ait olduğu bilinir. Bu bilgi hayalî idrak düzeyinde bir bilgidir.

Filozof, hayal ve tasarlama gücündeki tikel sûretler üzerinde zihnin üç tür işlem yaptığını belirtir. İlki, mütehayyilenin bu sûretleri birbiriyle birleştirerek veya ayırarak yeni tikel sûretler üretmesidir; ikinci işlemde, bu ferdî sûretler üzerinde durup düşünmeden yüzeysel olarak verilen tikel yargıları söz konusudur. Bu yargıların ilmî ve felsefî açıdan hiçbir değeri yoktur. Bunların kaynağı içgüdüler veya geçmişte yaşanan tikel deneylerdir. Bu aynı zamanda insan dışındaki canlıların ulaşabileceği en üst bilgi düzeyidir. İnsanın bu bilgi seviyesine takılıp kalması onun öteki canlılarla aynı düzeyde olması demektir. Bu bilgi insanın gündelik hayatında yararlı ve vazgeçilmez olan bilgidir. İbn Sînâ'nın “mâna” adını verdiği, onun psikolojisinde önemli yer tutan bu yargılar gerektiğinde hatırlanmak üzere bellekte saklanır.

Gerçek bilgiyi oluşturan düşünce yargılarına gelince, bunlar da yine beş duyu ile kazanılmış olup hayal ve tasarlama gücünde saklı bulunan tikel sûretler üzerinde gerçekleşir. Bu merhalede düşünme gücü (müfekkire), söz konusu tikel sûretlerin içerdiği özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak hayalî sûretten türe ait sûrete, eş deyişle tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram bilgisine (tasavvur) yükselir.

Mantıkta bir tanım işlemi olan tasavvur nicelik, nitelik, yer ve durum gibi özelliklerinden soyutlanmış bir sûrettir. Bu özel ve belirli bir nesnenin değil bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kaplayan, bu fertlerin değişmez temel özelliklerini içeren tamamen soyut ve genel bir

sûrettir. Çeşitli şahısların isimlerinden insana ait sûretin elde edilmesi gibi. Düşünce bir defa türe ait sûretlere ulaştınca artık ona malzeme oluşturan hayalî tikel sûretlere ihtiyacı kalmaz. Duyu ve düşünce birliğiyle kazanılan bu bilgi, nesnelerin mahiyetine ilişkin bir bilgi olup bunun mantıktaki karşılığı düşüncenin tanımlama yoluyla kazandığı bilgidir.

Bu kavramlar yüklem olarak düşünülüğünde onların genel ve özel, kalıcı veya geçici oluşu göz önüne alınarak mantıktaki beş tümel kavram (cins, tür, fasıl, hassa, araz) ortaya çıkar. Bu tümeller yardımıyla da bir şeyin tanımını yapmak mümkün olur. Eğer bu tümellerin sayısı sonsuz olsaydı eşya ve olayları tanımlamak ve dolayısıyla bilmek mümkün olmazdı.

Deney ve düşünce yoluyla nesnelerin ne olduğunun yanı sıra nesneler arası ilişkilerin ve olayların bilgisi de kazanılır. Tümevarım ve örnekleme yoluyla yargılara (tasdikat) ulaşılır, bunlardan hareketle de kanıtlama işlemleri yapılır. “Yağmur yağarsa yollar ıslanır”; “Bir sayı ya çifttir ya tektir” gibi yargılar bu türdendir. İbn Sînâ, gözlem ve deneye dayalı bu bilgi edinme sürecinde duyuların yanılmayacağı, yanılmanın gözlem ve deney verilerini yanlış yorumlayan zihne ait olduğu düşüncesindedir. Filozofa göre “düşünmek, bilmek değil bilgiyi istemektir.” Ancak düşünme işlemi her zaman insanı bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir.

İbn Sînâ bilginin kazanılması için birer bilgi vasıtası olarak yalnız duyuların veya düşüncenin yeterli olmadığını söyler. Doğuştan gelen yeteneklerin ve deneyin yanında bir bilgi vasıtası veya ilkesi daha bulunmaktadır. İnsanın bilme gücünü kuvveden fiile çıkaran bu ilke ontik bir varlık olan faal akıldır. Doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bu çabanın sonucunda faal aklın aydınlatmasıyla (işrâk) gerçekleşir. Düşünme, zihni faal aklın etkisine hazırlamaktır. Eğer düşünme faaliyeti sonunda bilgi kazanılamazsa bu durum aklın ittisâldeki kusurundan kaynaklanır.

Aklın yetkinleşmesi kuramında İbn Sînâ, Meşşai geleneğine bağlıdır. Ona göre insanın sahip olduğu bilme yeteneği kuvve halinde akıl, bu yetenekle düşüncenin ilkelerinin kazanılması meleke halinde akıl, bu ilkelere dayanarak gözlem ve deneyle nesnel dünyanın bilgilerinin kazanılması fiil halinde akıl, faal aklın etkisiyle zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşması müstefâd akıl adını alır. Ancak üstün yeteneklere sahip olan peygamberlerin mazhar oldukları vasıtasız bilgi onların kutsî akli tarafından algılanır.

İbn Sînâ'ya göre mantık tutarlı düşünmenin kanun ve kurallarını öğreten bir disiplindir, kısaca düşüncenin bilimidir. Düşünmek bir kavram veya bir yargı elde etme çabası olup bu da tanımlama veya kanıtlama yoluyla yapılır. Mantık, tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceleyen ve öğreten bir ilimdir; ayrıca öteki ilimler için de bir araç ve giriş mahiyetindedir. Peygamberler hariç ilmî araştırma yapmak isteyen hiçbir kimse mantıktan uzak kalmaz.

Filozofun mantıkla ilgili çalışmaları, kendisinden sonraki mantık çalışmalarında onun metinleri esas alınmıştır.

İbn Sînâ ilimler tasnifi yapmıştır. Buna göre düşüncenin biçimlerini inceleyen mantıkla kesintili ve kesintisiz niceliksel ilişkileri (sayı ve şekil) inceleyen matematik ilimler (ilmü'l-aded ve ilmü'l-hendese) konusu sadece zihinde bulunan ilimlerdir. Mûsiki ile astronomi bu iki ilmin dallarıdır. Konusu zihin dışında bulunan ve değişmeyi inceleyen tabiat ilimleridir. Varlığı varlık olarak ele alıp onun özelliklerini inceleyen ilim ilâhiyyât veya metafiziktir. İbn Sînâ ahlâk, siyaset ve hukuk gibi disiplinleri metafiziğin tamamlayıcısı olarak görür.

Aristoteles'in teorik ilimler-pratik ilimler ayrımını da benimseyen İbn Sînâ mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyâtı teorik ilimler, ahlâk ve siyaseti de pratik ilimler içinde zikreder. İlimleri gayeleri açısından da ele alan filozofumuz teorik bilginin gayesinin hakikat, pratik bilginin gayesinin iyilik olduğunu söyler.

7.4. Tabiat Felsefesi

Tabiat ilminin konusu sürekli değişime uğrayan cisimler dünyasıdır. Değişmeyi “kuvveden fiile çıkış” şeklinde tanımlayan ve değişmenin çeşitli şekilleri üzerinde duran İbn Sînâ, evrendeki oluş ve bozuluş sürecinin bir değişen, bir de değişmeyen iki öğeyi gerektirdiğini belirtir. Cismi oluşturan bu iki öğenin değişmeyi taşıyan kısmı madde, değişen ve türü belirleyen kısmı ise sûrettir. Burada sözü edilen sûret, cismin duyularla algılanan niteliklerinin toplamı veya boyutları değil cismin uzamlı oluşunu ve niteliklere sahip bulunuşunu gerektiren ilkedir. Oluş ve bozuluş madde üzerinde münâvebeli olarak türsel sûretlerin yer değiştirmesidir. Birbirinin varlık sebebi olmamakla birlikte sûret ve maddeden biri olmadan diğeri var olamaz.

Ferdî varlığın yegâne ilkesi Tanrı'dır. Buna göre Tanrı varlık veren ilk sebep (illet), madde ise çokluğa ait nitelikleri hâricî olarak temin eden ikinci derecede sebeptir. Yalnızca madde ve sûretle türsel değişme açıklanamaz, bu sebeple değişmenin bir fâil sebebi, bir de bu değişmeyi belli bir amaca yönlendiren gaye sebebi olması gerekir.

Cisimler basit ve birleşik olarak ikiye ayrılır. Basit cisimler yani hava, su, ateş ve topraktan her biri dört temel nitelikten birini temsil eder; bu nitelikler anılan unsurların belli ölçülerde karışarak birleşik cisimlerin oluşmasını sağlar. Birleşik cisimlerin tabiat veya karakterlerini belirleyen şey, bu unsurlardan birinin veya birkaçının o cisimde baskın olarak ortaya çıkmasıdır. Basit cisimlerin tabiatları onlar için tabii bir yeri gerektirir. Buna göre birleşik cismin yerini ondaki baskın unsur belirler. Tabii cisimlerin hareketi “tabii yer” kavramıyla açıklanır, bunu belirleyen de cisimlerin tabiatında var olan meyildir. Buna göre cisimlerde tabii yerlerine doğru iki çeşit meyil vardır. Birincisi cisme dıştan yapılan etki sonucu oluşan kasrî

meyildir, buna “kasrî hareket” de denilir. Bunun karşıtı olan cismin kendi tabii yerine yönelmesini sağlayan harekete “tabii meyil” denir. Şüphesiz bu hareket belli bir süre, belli bir yol ve hız içinde gerçekleşir. Burada hareketin ölçüsünü veren şey zamandır. İbn Sînâ’ya göre aynı yoldaki ve aynı büyüklükteki iki cismin hareketlerinin hızlı veya yavaş olması zamanın varlığını gösterir. Gök cisimlerinin devrî hareketlerinin aksine, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların hareketi düz (çizgi boyu) harekettir, tabii cisimlerin yapısında düz hareket etme eğilimi vardır.

Birleşik cisimlerin hareket ilkesi de ya tabiat veya nefistir. İbn Sînâ, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerindeki genel telakkiyi yansıtarak gökkürelerinin hareketini sağlayan ilkenin nefis olduğunu belirtir. Gök cisimleri gözlemlendiği zaman onların dairevî hareket ettiği, dolayısıyla tabii cisimlerdeki düz hareket etme eğilimine karşılık onlarda dairevî hareket etme eğilimi görülür. Gök cisimlerinin kesintisiz sürüp giden bu hareketleri tabiatla değil ancak aklî bilgi ve aklî iradeye sahip bir ilke ile açıklanabilir ki o da mânevî bir cevher olan nefistir. Nefsin gök cisimleriyle olan bağıntısı insan nefsinin bedenle olan ilişkisi gibidir. Gök nefislerinin aklî bilgisinin konusu, en başta ilk varlık olmak üzere kendi var oluş sebepleri olan ve cisimle hiçbir ilişkisi bulunmayan gök akıllarıdır. Bu bilgi sonucu, semavî nefislerde gök akılları gibi olma arzusu ortaya çıkar. Fakat varlık bakımından onlar gibi olamayacakları için gök cisimlerini hareket ettirerek akıllara benzemeye çalışırlar. İbn Sînâ’ya göre bu hareket ettirme aynı zamanda semavî nefislerin ibadet şeklidir.

Sonuç olarak hareketleri esasta ilkelerine göre tabii ve iradeli olarak ikiye ayırmak gerekir. Hayvan, insan ve gök cisimlerinin hareketleri iradeli, dört unsur, madenler ve bitkilerin hareketleri ise tabiidir. Dört unsurdan gök cisimlerine kadar cisimlerin toplamına âlem denir. İbn Sînâ’ya göre âlem sonludur, âlemde boşluk yoktur. Hareketin içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihnî bir alan olup dış dünyada boşluk mevcut değildir.

7.5. Psikoloji

İbn Sînâ, Aristoteles geleneğine uyarak psikolojiye tabiat felsefesi içinde yer vermekle birlikte nefsin bağımsız ve gerçek bir varlık (cevher) olduğu ve ölümsüzlüğü gibi nefisle ilgili bazı önemli görüşleriyle ondan ayrılır. İbn Sînâ da Aristoteles gibi nefsi “tabii organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde tarif eder, fakat onun ruhu bedenin bir fonksiyonu gibi gösteren anlayışına iltifat etmez. Aksine nefse gerçek varlık tanıyan, hatta organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşlarla gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işlevi olarak gösteren bir nefis-beden veya nefis-cisim düalizmini tercih etmiştir.

Oluş ve bozuluş âleminde birbirinden ayrı üç tür nefsin varlığı yönündeki görüş İbn Sînâ tarafından kabul edilip geliştirilmiştir. Tabiata en yakın olanı nebati nefistir. Nebati nefis bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Hayvanî nefis, söz konusu fiillerin yanı sıra hayvanlarda görülen duyuşsal idrak ve iradenin de ilkesidir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka aklî idrak ve irade gücüne sahiptir. Nefis aynı zamanda bedene de yetkinlik kazandırır. Nitekim duyu organları nefis sayesinde anlamlı işlev görebilmektedir.

Nefsin türlerini de onu taşıyan cismin mizacı belirlemektedir. Mizacın mutedillik derecesi nefsin çeşitli olmasını sağlar. Bu bakımdan bitkilerden insana doğru artan bir mutedillik söz konusudur. En ılımlı mizaca insan bedeni sahip olduğu için sadece insan bağımsız cevher olma özelliğine sahiptir. Ayrıca mizacın mutedilliği nefsin fiillerini tam olarak yerine getirmesi için de gereklidir.

İbn Sînâ, insanî nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşu, nefsin bedende yer tutmasının suretin maddede yer tutmasına benzemediği, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir cevher olduğu, insanın gerçek varlığının ve benliğinin nefisten ibaret bulunduğu yönündeki fikirleri ve bu konuda ortaya koyduğu delillerle düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Nefsin kendi kendisini bilen, dolayısıyla bedenden bağımsız bir cevher oluşuna ilişkin açıklamaları dikkatle incelendiğinde İbn Sînâ'nın psikolojiyi başta bilgi nazariyesi, mantık, metafizik olmak üzere ahlâk ve din felsefesiyle de ilişkilendirdiği görülecektir. Bu sebeple nefis nazariyesi genel felsefesi içinde merkezî bir öneme sahiptir.

İbn Sînâ'nın, nefsin cevherliğine ilişkin kanıtlarının temelini hissî-hayalî idrak ile aklî idrak arasındaki ayırım oluşturur. Hissî-hayalî idrakler sadece bedenle ve bedende gerçekleşirken, soyut varlıkların, olguların ve kavramların idraki için bedensel bir uzva gerek duyulmaz, bunlar insanın gerçek beni demek olan nefsin kendisinde idrak edilir. Aklî idraki gerçekleştiren bu cevher (nefis) kendi kendisini bilir ve ayrıca kendi bildiğini de bilir.

İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu boşlukta uçan adam benzetmesiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu sûretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir. Şu hâlde nefis bedenden bağımsız bir varlık olup beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir. Tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alışıarak onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi beden de insanın kendi benliğinden ayrı düşünülemeyen bir parçası olduğu zannedilir. Hâlbuki bu sadece alışkanlıktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Bütün bunlar insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın

aslî tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulunsu da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir.

7.6. Metafizik

İbn Sînâ metafizik için ilk felsefe (el-felsefetü'l-ûlâ), Tanrı ile ilgili ilim (el-ilmü'l-ilâhî), ilâhiyyât, aşkın hikmet (el-hikmetü'l-müteâliye), hikmet, son amacın ilmi (ilmü'l-gaye), tabiat ötesinin ilmi (ilmü mâ ba'de't-tabîa, ilmü mâ kable't-tabîa), metafizikçi için de “el-feylesûfü'l-evvel” deyimlerini kullanır. Metafiziğin konusu genel anlamıyla varlık, varlık olarak varlığın genel özellikleridir. Bu disiplin içinde Tanrı, akıl, nefis gibi soyut varlıklar, oluş ve varlık düzeni gibi konular incelenir.

Metafizik, varlığın belli alanlarını inceleyen ilimlere ilkelerini verir ve böylece bu bilimlerin kendilerini metafiziğin yerine koymaları önlenmiş olur. Nitekim İbn Sînâ, mantık ve matematiğin kavramlarını soyut ve kendi başına var olan gerçekliklermiş gibi düşünen Pisagorcular'la Eflâtun'u eleştirir. Aristoteles tarafından Tanrı'nın ilk muharrik olarak nitelendirilip fizikteki hareket yoluyla kanıtlanmasını da yadırgar. Metafizik, bilimlerin metafizikleşmesini önlemek için onlara kendi konularının ilkelerini verir. Meselâ tabiat ilmi, cismin madde ve sûretten oluştuğu şeklindeki ilk bilgiyi ve ilk ilkeyi metafizikten alır. Buna göre metafiziğin konusu genel anlamda varlık olarak varlık ve onun nitelikleri, özel anlamda da tabiat ötesi varlıktır.

İbn Sînâ'ya göre, gayri cismanî varlıkların mevcudiyetinin en açık delili kişinin kendi benine ve varlığına ilişkin bilgisidir. Çünkü kişi kendi beninin ne olduğunu incelediğinde bunun duyularla görüp dokunduğu bedeni değil akıl yoluyla kavranan, gayri maddî bir varlık olduğunu anlayacaktır. Kişinin kendi benine ilişkin bu bilgi doğrudan metafiziğe açılan ilk ve önemli kapıdır.

İbn Sînâ varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavram olduğunu, bu sebeple onun tanımının yapılamayacağını ifade eder. Bu hususta kanıt veya tarif diye ortaya konacak bilgiler sadece varlık hakkında zihni uyarma işlemi olup bilinmeyen bir şeyi kanıtlama, bildirme veya gösterme değildir. Şu hâlde varlığa ve genel olarak metafizik alanına ilişkin bilgi, mantıkî kanıtlara dayalı ve dolaylı bir bilgi değil doğrudan doğruya akıl yoluyla bilinen bilgidir. Yine bu salt formel bir bilgi değil aynı zamanda içeriği olan bir bilgidir, diğer bir ifadeyle metafizik kavramlar mantığın kavramları gibi birer sûretten ibaret olmayıp içeriği ve fiilî gerçekliği olan kavramlardır.

Bir şeyin varlığı soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman acaba hemen o anda onun zihninin dışında gerçekten var olup olmadığı konusunda bir şey söylenebilir mi? Yani bu tasavvuru bir tasdik takip edebilir mi? Bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki

varlığı kuşkuyla açıktır. Tasavvur edilen şeye ilişkin bu kuşku, onun ne olduğu ile var olduğunun ayrı ayrı şeyler olmasındandır, yani varlıkla mahiyet farklı şeylerdir. Dolayısıyla varlık öze, mahiyete sonradan katılmış bir araz niteliğindedir.

Akıl karşısında varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan bir şey mümkün varlıktır. Varlık-mahiyet ayırımı sadece mümkün varlıklar için geçerlidir. Ruhanî varlıklarda bu ayırım söz konusu değildir. Şu hâlde Allah'ın mahiyeti aynı zamanda varlığı demektir. Bu sebeple akıl onun yokluğunu asla tasavvur edemez, çünkü varlığı ve mahiyeti aynı olduğu için onun hakkında sorulan “nedir?” sorusunun karşılığı “vardır” olacaktır. Mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar onun sayesinde varlık alanına çıkar. Ancak onların bu zorunlu varlık sebebiyle var olması, hiçbir zaman kendilerinden imkân özelliğini ortadan kaldırmaz. İbn Sînâ metafiziğinin temeli varlık-mahiyet ayırımına dayanır. Bu ayırıma göre varlık mümkün ve vacip olarak ikiye ayrılır ve bu ayırım sûrî değil fiilî gerçekliği olan bir ayırımdır. Bilfiil mümkün varlık, kendisi bakımından mümkün, gerçek sebebi olan zorunlu varlık bakımından vaciptir.

Zihindeki varlık kavramına ve insanın kendi benliğine ilişkin bilginin çözümlenmesiyle insan, bütün varlığın ve oluşun kendisiyle açıklanacağı ilk ilkeye (el-mebdeü'l-evvel) ve ilk sebebe (el-illetü'l-ülâ) yükselmiş olur. Ayrıca söz konusu her iki bilgi tarzından ilk ilkenin iki temel özelliğinin bulunduğu görülür. Bunlardan biri, onun varlığı ile mahiyetinin özdeşliği anlamında vâcip varlık olması, diğeri de ezelden beri hep kendi kendisini bilfiil bilmesi anlamında akıl-âkil ve mâkul olmasıdır. Bu ilke yani vâcibü'l-vücûd, yokluğu düşünölemeyen ve hep kendi kendini bilen bir varlıktır.

Onun varlığı ve mahiyeti ayrı olmadığı için cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı da yoktur, dolayısıyla ne varlığının tanımı yapılabilir ne de varlığına burhan getirilebilir. Çünkü onun varlığı apaçıktır ve o her şeyin burhanıdır. Onu diğer varlıklarla açıklamak mümkün değildir, aksine diğer bütün varlıklar onunla açıklanabilir. O en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir, o aşk, âşık ve mâşuktur. O, hayy, kadir ve mürid olup bu nitelikleri kendi kendisini bilmesinin sonucudur. İbn Sînâ, Allah'ın irade, semi, basar, ilim, hayat, kelâm, tekvîn, halk gibi sıfatlarının bulunduğunu kabul eder. Fakat bütün bu sıfatlar onun varlığında çokluğu gerektirmediği gibi varlığını tam olarak tanıttığı da söylenemez. Ayrıca onun bilmesi aynı zamanda yaratması demek olduğu için hiçbir şey bilgisinin dışında kalmaz.

İbn Sînâ, Allah-âlem ilişkisinin zaman dışı olduğunu belirtir. Meselâ, onun varlığı kadimdir derken kastedilen şey zamanda kıdem değil varlık açısından kıdemdir. Allah, kendi varlığı için başka hiçbir varlığa gerek duymayan, yaratmasında bir amaç taşımayan, yarattıklarından hiçbir şeyi esirgmeden her varlık türünü en yetkin biçimde yaratan, bundan dolayı da melik, gani ve cömerttir. O bütün varlıkların ilk ve gerçek yaratıcı sebebidir.

Allah varlığın bir ve tek ilkesidir. Bütün varlıklar onun bilgisinden doğmuştur. Yani oluş ne tabii bir süreçtir ne de Tanrı'nın amacıdır; oluş, yalnızca onun kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Ancak bu durum, oluşun ilk varlığın irade ve rızâsının dışında olduğu anlamına gelmez. Allah'ın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da bir tektir yani kendi zatıdır. Oluş sürecini başlatan da onun kendini bilmesidir. Onun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi bir tek varlığı gerekli kılar. Onun bilgisinin gerektirdiği bu ilk yaratılmış varlık kendisi gibi bir olan akıldır. Bu, sudûr kuramındaki on kozmolojik akıldan ilki olan akıldır.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin sudûr kuramını aynen tekrar eder. (bkz. Fârâbî ünitesi)

Sudûr sürecindeki akılların hepsi aktif olmakla birlikte ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkili olan kozmolojik varlığa faal akıl denilir. Faal akıl bu sonuncu aklın özel ismi gibidir. Bu isimlendirmenin bir sebebi de faal aklın insanlarla ilişkisidir, çünkü bu akıl hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkması da faal aklın maddeye tesiriyle açıklanır. Bu süreçte önce dört unsur, ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. Dört unsurun terkibi en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır. Beden oluşur oluşmaz ona faal akıldan bir insan nefsi gelir. Böylece bilfiil âkıl bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulmuş olur. İbn Sînâ her insanın kendine has bir nefse sahip olduğunu düşünür ve tenâsüh görüşünü reddeder. Semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimler ferdî olarak bâki kalırken oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin bekası söz konusudur.

İlk varlıkla sebebi olduğu diğer varlıklar arasındaki oluş ilişkisi sürekli, kesintisiz ve zorunludur. Oluşun sona ermesi veya durması diye bir durum söz konusu değildir. Bu oluş nazariyesi için kullanılan sudur ve feyezan terimleri sadece oluşu değil aynı zamanda onun sürekliliğini de ifade eder.

İbn Sînâ, ilk varlığın kendisini bilmesi sonucu başta ilk akıl, diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve suretin var edilmesini "ibda" terimiyle, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını da "halk", "ihdas" ve "tekvin" kelimeleriyle anlatır. Bozuluş yok olmak demek değildir. Çünkü ona göre mutlak yokluk mevcut değildir. Fertler kendi varlıklarını türleriyle sürdürürler. Oluşun ilkesi olan izafi yokluk, türe ait suretin bir maddeyi terk ederken ortaya çıktığı düşünülen yokluktur. Bu anlayışa göre insanda iki oluş şekli birleşmekte, onun bedeni halk-tekvin-ihdas yoluyla oluşu, nefsi de ibda yoluyla oluşu temsil etmektedir.

Var olduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâki kaldığı âleme ay altı

âlem denilmektedir. Ay üstü âlemdeki akıllar, var oluşun sebebi görülmekle birlikte ay üstü ve ay altı âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi ilk varlıktır. İlk varlığın zatı gibi yetkin olan bilgisinin ve inayetinin sonucu olarak âlem olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur.

7.7. Din Felsefesi

7.7.1. Din, Vahiy ve Peygamberlik

İbn Sînâ'nın din felsefesiyle ilgili düşünceleri insanlık için dinin gerekli olup olmadığı, vahyin imkânı ve mahiyeti, vahiy dilinin yapısı gibi konular etrafında yoğunlaşır. Dinin gerekliliğini siyasî ve hukukî açıdan ele alan filozofumuz, insanın tek başına yaşaması durumunda bütün ihtiyaçlarını karşılamasının imkânsız olduğunu, bu sebeple topluluk içinde yaşamak mecburiyetinde bulunduğunu hatırlatarak birlikte yaşayan insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaları, kamu düzenini ve iç barışı sağlamaları gerektiğini, bunun da ancak iş bölümüyle başarılabileceğini belirtir. Devletler ve toplumlar da bu gerçekten doğmuştur.

Toplumsal ilişkilerin ve iş bölümünün sağlıklı yürüyebilmesi yasaların bulunması gerekir. Yasaları ve toplumsal düzeni belirleme işi bütününü topluma bırakılırsa o zaman herkes kendi yararına olanın adalete uygun, zararına olanın ise adalete aykırı ve zulüm olduğunu ileri sürecektir. Böylece ortak ahlâkî ve hukukî normlarda bir anlaşma sağlanamayacak, kamu düzeni sürekli sarsılacaktır. Bundan dolayı ilâhî inayetle toplum içinden bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiş, ona ferdî ve içtimaî hayatı düzenleme yönünde gerekli bilgi verilmiştir. Çünkü ilâhî inayet fert ve toplumun iyiliğini, kamu düzeninin gerçekleşmesini, kamu düzeni de nübüvvetin varlığını gerekli kılar.

Nefsin bilgi edinme güçlerine sahip olması vahyin imkânını gösterir. Ayrıca peygamberin nefsi yaratılıştan teyit edilmiş olup onun akıl gücü de sezginin en üst düzeyinde bulunan kutsî akıl seviyesindedir. Hiçbir eğitim ve öğretime gerek kalmadan vahiy yoluyla ona varlık, hukuk ve ahlâka dair temel bilgiler verilir. Bu bilgi önce onun nazarî aklına, oradan mütehayyile ve ortak duyusuna geçer, böylece soyut ve tümel olan bilgi somut hale gelir. Sonuçta bu aklî kavramlar, işitilip ezberlenen sesler ve görülüp algılanan görüntüler durumuna dönüşür.

Peygamber Allah tarafından görevlendirildiğini kanıtlamak üzere mûcize gerçekleştirebilir. Çünkü onun nefsi maddeyi etkileme gücüne sahiptir. Bu durum tabiat kanunlarına da aykırı değildir. Zira Allah'ın velîleri olan iyi kullar cisim üzerinde bazı etkiler gösterebilir. Mûcizeler, onların peygamberliklerini toplum nezdinde kanıtlamalarını ve getirdikleri öğretiyi benimsetmeyi sağlamalarını amaçlar.

İbn Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlâka dair esaslar açık bir dille anlatılmakla birlikte ontoloji hakkındaki bazı bilgilerle Allah ve âhiret hayatıyla ilgili bilgilerin

büyük bir kısmı sembollerle, teşbih ve misallerle ifade edilmiştir. Halkın ulvî hakikatleri kavrayabilmesi için bu gereklidir. Çünkü ne halk bu bilgilerin mahiyetini tam olarak anlayacak düzeydedir ne de onların kullandığı gündelik dil bu bilgileri anlatmaya yeterlidir. Ancak kavrayış düzeyleri yüksek olanlar, te'vil yoluyla bu sembolik dilin gerisindeki asıl gerçekliği kavrayabilir. Eğer böyle bir sembolik dil kullanılmazsa sıradan insanlar, metafizik gerçeklikleri kavrayamadıkları için reddetmek durumunda kalırlar. Bu durumda dinin gayesi gerçekleşmiş olmaz.

İbn Sînâ'nın din felsefesi onun metafiziği ve ahlâk felsefesiyle ilgilidir. Birer formel kalıptan ibaret olan ahlâkî kavramlara içerik kazandırma zorunluluğu, maddî haz ve elemelerle veya tecrübe yoluyla iyi ve kötüyü belirlemenin imkânsızlığı, ayrıca insanın mutluluğu için vazgeçilmez değer taşıyan soyut metafizik gerçeklerin her seviyedeki insana anlatılması mecburiyetinden doğan dil sorunu gibi hususlar dikkate alındığında, sırf insan akli ve manevi melekeleri açısından bakıldığında anlaşılabilir, yaşanabilir hakiki bir dinin varlığı zorunlu olmaktadır. Vahyin ışığı olmadan iyi ve kötü sorunu çözülemez; çünkü insan iyi ve kötü sorunu karşısında salt akıl düzeyinde kalamaz, objektif düşünemez ve objektif davranamaz. Bu değerler konusunda duygular harekete geçip insanı sübjektif yargılar vermeye ve hareket etmeye zorlar. İnsanı tutkuları konusunda uyararak onlara kapılmaktan koruma ve akla göre davranmaya yöneltmede dinin varlığı gerekli olup onun yerini başka bir şey tutamaz.

Akıl, bazı metafizik gerçeklikleri bir ölçüde anlayabilse dahi dil sorunu yüzünden bu gerçeklikler toplumun büyük bir kesimine anlatılamaz, onlarla paylaşamaz. İbn Sînâ bu yüzden metafizikle ilgili yazılarında aklî kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanarak felsefî kavramların dindeki karşılıklarını göstermeye çalışır. Bazen de düşüncesinin ulaştığı sonuçları bir ayet ve hadisin belli bir kısmına veya kelimesine göndermeler yaparak destekler. Meselâ, metafizikteki vacip varlık Allah Teâlâ olarak geçer; imkânının karşılığı "üfûl" (İbrâhim kıssası), faal aklın karşılığı "er-rûhu'l-emîn", "cibrîl", "en-nâmûsü'l-ekber" veya "levh-i mahfûz" dur. Nefsin bilgisinden Tanrı'nın varlığının bilgisine yükselme "âyetlerin enfüste gösterilmesi" (Fussilet 53) diye de ifade edilir. Gök akılları mukarreb melekler, gök nefisleri hamele ve müvekkel meleklerdir. İbn Sînâ oluşun derecelerini de ibdâ, sun', halk ve tekvîn şeklindeki dinî terimlerle ifade eder. Kur'an'daki tesviyeyi mizaç vermekle açıklar, amelî ve nazarî akılda kemale ermişleri "Allah'ın velileri olan iyiler" diye adlandırır. Vacibü'l-vücuda bilmeyi (irfan) ibadet sayar, akıl düzeyindeki bilme yeteneklerini nur âyetiyle açıklar.

Felsefî kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanan İbn Sînâ A'lâ, İhlâs, Nâs ve Felak gibi bazı sûrelerle bir kısım âyetlerin tefsirini de yaparak kendi metafizik görüşleriyle dinin sembolik dilini çözmenin ilginç örneklerini vermiştir. Bu tefsir çalışmalarında filozof, hem muhtemelen felsefî tefsir denemelerinin ilk örneklerini ortaya koyarken hem de bu sûrelerin

metafizik ve ahlâk felsefesini kuşatan yönlerine dikkat çekmiştir. Meselâ, A'lâ sûresi tefsirinde ilâhî kitapların esasta ilâhiyyât, nübüvvet ve meâd bilgisini ihtiva ettiğini, insan mutluluğunun bu üç konunun bilinmesiyle hâsıl olacağını söylerken, İhlâs sûresinin tefsirinde bütün metafiziklerin ulaştığı en son sonuçların bu âyetlerde mündemiç olduğunu, dolayısıyla hiçbir metafiziğin bu sûreyi aşamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Yine din dilinin açık olarak ele alındığı *Risâle adhaviyye fî emri'l-meâd*'da meâda dair bilgi verme konusunda en üstün dinin İslâmiyet olduğunu, onun bu konuda hiçbir şeyi eksik bırakmadığını açıkça belirtir. Dinin felsefeyle olan ilişkisini belirleme konusunda İbn Sînâ bir adım daha ileri giderek teorik ve pratik felsefenin ilkelerinin işaret yoluyla da olsa dinden alındığını söyler.

7.7.2. Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın, aynı zamanda Soyut (mücerred) varlık olduğunu, onun somut olarak (burhan yoluyla) ispat edilemeyeceğini, bununla birlikte ona işaret eden birtakım deliller bulunduğunu belirtmektedir.

1. *Ontolojik Delil.* İbn Sînâ, Tanrı'nın, doğrudan doğruya varlıkla delillendirileceğini söyler. Çünkü onun varlığı apaçıktır. O her şeyin burhanıdır. Mahiyeti olmadığı için, "o nedir?" sorusuna verilecek cevap, "vardır" olacaktır. Diğer bütün varlıklar da varlıklarını ondan alırlar.

2. *İmkân ve Sebep Delili.* Her mümkünün bir sebebi vardır. Ancak sebepler sonsuz olamaz, her mümkünün en son ve gerçek sebebi Vâcibu'l-Vücûd olan Tanrı'dır. Her varlık ya vaciptir veya mümkündür. Vacip, varlığı zorunlu olandır. Hâlbuki mümkünün özelliği, kendi dışında bir sebebe dayanmasıdır. Mümkünün sebebi, mümkün olsa bu sonsuza kadar gider. O hâlde bu zincirin bir noktada durdurulması gerekir. Zira sonsuz sebep yoktur. Bu da ilk sebep olan Tanrı'dır.

3. *Gaye Delili.* Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir başka delil de âlemde olağanüstü bir nizam bulunduğu, tesadüfe yer olmadığı, Allah'ın, kendi özünden kaynaklanan bu nizamı bildiği ve âlemin, olabilecek en iyi âlem olduğu anlayışına dayanan "gaye delili"dir. İbn Sînâ'ya göre tabiatta bulunan her varlığın bir gayesi vardır. Hareket eden her şey bir gayeye, bir sona doğru gider. Gayeye ait bir sebep varsa bu zorunlu olarak bir yerde duracaktır. Çünkü bir gayenin başka bir gaye için var olması hipotezi kabul edecek olursa bu sonsuzca uzanır gider. Bunun son bir sebeple durması gerekir ki o son gaye Vâcibu'l-Vücûd'dur. Vâcibu'l-Vücûd'un ise herhangi bir gayesi yoktur. Çünkü gaye, noksanlıktan kaynaklanır, oysaki Vâcibu'l-Vücûd'da herhangi bir noksanlık yoktur. Bu noksanlıklarından olayı bütün eksik varlıkların son gayesi, Vâcibu'l-Vücûd'a ulaşmaktır.

İbn Sînâ bunlardan başka hareket delili vb. başka delillerle de Allah'ın varlığına kanıt getirmeye çalışmıştır.

Vâcibu'l-Vücûd'un sıfatları da vardır. Zorunlu Varlık, zatının bir sebebi olmayan ilk ilkedir. Her türlü imkândan uzaktır. O, her yönden zarurî olandır. O, bütün yönlerden "Bir" olandır. Basittir, cismi yoktur, cinsi ve türü yoktur. Akıl, âkil ve makûldür, bilgisi tamdır, sabittir değişmez, sırf iyiliktir, sırf hakikattir, aşk, âşık, maşuktur, zengindir, ezelf-ebedîdir, bölünemez, zıddı ve ortağı yoktur, cevher değildir, onda kötülüğe yer yoktur.

İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın, irade, kudret, işitme, görme, ilim, aşk, hayat, kelam, tekvin gibi sıfatları da vardır. Onun iradesi, bilgisine aykırı değildir, ilmi de kudretine aykırı değildir. Bu itibarla Tanrı'nın bilgisi iradesinin, iradesi de kudretinin aynıdır. Onun kudreti, Zatı'nın küllîleri bilmesidir. İbn Sînâ'nın kanaati, Allah'ın her şeyi küllî olarak düşündüğü ve bildiğidir. "Bununla beraber ferdî ve şahsi olan hiçbir şey onun bilgisinin dışında kalamaz. Semâvât (göğün katmanları) ve arzda bulunan bir küçük zerre dahi onun bilgisinden uzak olamaz" ifadesiyle ayetle birleşmektedir. Şüphesiz ki İbn Sînâ, Allah'ın cüz'îleri bilmesini inkâr etmenin Kur'ân'a muhalif olduğunu biliyordu. Bu yüzden de Allah'ın cüz'îlere taalluk eden bilgisini inkâr etmemiş, fakat cüz'îlerin küllîler gibi bilindiğini söylemiştir. Bu bilgi onun zatında bir değişme meydana getirmez. Sebeplerin bilgisi, sonucun bilgisini de içine alır. Zorunlu Varlık her şeyin sebebi ve ilkesi olan kendi zatını, özünü bildiği için buna bağlı olarak da mecburi olarak özünden taşan her şeyi bilir. Böylece Allah, cüz'îleri, küllîlere olan iştiraki (ortaklığı) sebebiyle, yani cüz'îleri küllîlerin birer parçası olmaları itibariyle bilir. İlâhî akıl ile insani akıl arasında fark vardır. İlâhî akıl, insani aklın aksine eşyayı bir defada bütün olarak bilir, bu bilgi geçici bir bilgi olmayıp, zaman dışında akıl üstü ve aşkın bir bilgidir.

İbn Sînâ bu görüşünü gök cisimlerinin hareketleri ve güneş tutulması ile izah ediyor. Allah güneşin tutulacağını, yıldızların hareketlerini ezelden beri bilir. Güneşin hangi gün hangi saatte tutulacağını yani onun cüz'î bilgisini de bu küllî bilgisine dayalı olarak küllî bilginin bir parçası olması hasebiyle bilir.

7.8. Etkisi

İbn Sînâ'nın Aristoteles mantığı ile tabiat bilimi ve felsefesi, Batlamyus astronomisi, Galen tıbbı, Öklid geometrisinden oluşan toplu kâinat tasvirinin Ortaçağ'daki mükemmel sentezini ifade eden bilim ve düşüncesi Doğu'da ve Batı'da büyük bir ilgi ve hayranlık uyandırmıştır. Daha sonra İslâm dünyasında kendini İbn Sînâci şeklinde tanımlayan veya karşıtlarının İbn Sînâci olarak takdim ettiği belli bir fikir akımına rastlanmazsa da "hukema" veya "felâsife" diye nitelenen önemli bir grubun genellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ çığırını izlediği görülmektedir.

İbn Sînâ'nın Ortaçağ bilim ve düşüncesinin özeti sayılan eserlerinin ve fikirlerinin zengin kapsamı, onun çevresinde geniş bir öğrenci kitlesinin toplanmasına sebep olmuştur. Öğrencileri ve onun fikirlerinden yararlanmış olan düşünürler daha sonraki yüzyıllarda İslâm bilim ve düşüncesini geliştirip yaygınlaştırmıştır.

Filozofun izinden giden öğrencilerinin başında aynı zamanda arkadaşı ve yardımcısı olan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî gelir. İbn Sînâ'nın 1012 yılında ikinci defa Dihistan'dan Cüzcân'a gidişinde onunla tanışan ve ölümüne kadar yanından hiç ayrılmayan Cüzcânî bir yandan üstadının eserlerini derlemek, yazıya dökmek, önsöz yazarak zenginleştirmek gibi katkılarda bulunurken öte yandan hocasının yazmayı düşünüp de yazamadığı konularda onun fikirleri ışığında eserler kaleme almış, hatta kitaplarına ekler yazmıştır. Fakat onun hocasına yaptığı en büyük hizmet, *Sîretü's-Şeyhî'r-Reîs* adıyla kaleme aldığı İbn Sînâ biyografisidir.

İbn Sînâ'nın fikirlerinin 10. yüzyıl boyunca İslâm dünyasının her tarafında etkili olduğu görülmektedir. Bu etkiyi azaltmak isteyen Gazzâlî önce felsefe öğrenmeye çalışmış, bu amaçla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini inceleyerek *Makasidü'l-Felâsife*'sini, ardından bunların fikirlerini çürütmek için *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme almıştır. Burada Gazzâlî, Aristoteles felsefesinin İbn Sînâ tarafından sistemleştirilip bölümlenmiş olan ana disiplinlerini birer birer ele alarak değerlendirmiş ve bunların İslâm dini ve düşüncesi bakımından konumunu belirlemeye çalışmıştır.

Ancak Gazzâlî, İbn Sînâ'nın görüşlerini çürütmeyi amaçlarken büyük çapta onun etkisi altında kalmış, pek çok konuda filozofun görüşlerini benimsemekten kurtulamamıştır. Gazzâlî'nin *Makasidü'l-Felâsife*'si, İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'sinin Arapça çevirisi gibidir. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*'de de isim vermeden *en-Necât*'tan büyük çapta alıntılar yapmıştır.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki eleştirileriyle İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki eleştirileri sonunda büyük darbeler alan İbn Sînâ felsefesi 13. yüzyılda Sünnî İslâm dünyasında Fahreddin er-Râzî, Şîî İslâm dünyasında Nasîrüddîn-i Tûsî önderliğinde Sünnî ve Şîî kelâmı içerisinde yeniden şekillenerek modern döneme kadar hâkim fikir sistemi haline gelir. Bu oluşum İslâm düşüncesinin yaklaşık sekiz asırlık seyrini tayin eder.

İbn Sînâ'nın özellikle çeşitli eleştiri süzgeçlerinden geçirilmiş olan fikirleri, Sünnî dünyasındaki sûfî ve irfanî gelenek için de uzak durulamaz bir kaynak oluşturur. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından savunulan vahdet-i vücûdcu teosofi, onun varlık fikrinden hareket ederek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışır. Bu anlayışın izlerini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî ve Dâvûd-i Kayserî'nin görüşlerinde bulmak mümkündür.

Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra İbn Sînâ'yı ciddi biçimde eleştirenlerin başında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gelir. Onun özellikle İbn Sînâ metafiziğine yönelttiği eleştiriler, daha sonra

gerek İbn Teymiyye gerekse Yahudi filozofları tarafından kullanılacaktır. Öte yandan Suhreverdî el-Maktûl, İbn Sînâ'yı derin keşfî bilgiden habersiz olmakla itham ederken onun öğrencilerinden Şehrezûrî de İbn Sînâ felsefesiyle Suhreverdî'nin geliştirdiği İşrâkî teosofiyi mezc ederek yeni bir yorum geliştirmiştir. 17. yüzyıl İslam düşüncesinin en önemli fikir akımı olan Molla Sadra geleneğiyle 18. yüzyılda Osmanlı döneminde karşılaşılan yeni arayışlarda bu yorumun dikkatle takip edildiği görülmektedir.

İbn Sînâ felsefesi Endülüs'e oldukça geç intikal etmiştir. Nitekim onun ilk izleri, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı risâlesinde görülür. İbn Sînâ felsefesinin Endülüs'te daha etraflı olarak tanınmasını sağlayan İbn Rüşd, aynı zamanda ona karşı en ağır eleştirileri yönelten düşünürdür. İbn Rüşd'ün nazarında İbn Sînâ, Aristoteles'i Yeni Eflâtuncu tezlerle İslâm dünyasına takdim eden kişidir.

İbn Sînâ'nın fikirleri, 13. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlandığı Batı dünyasında bütün Ortaçağ boyunca pek çok Latin düşünürü için yol gösterici olmuştur. Daha sonra özellikle Rönesans döneminde İtalya'da ve öteki Avrupa ülkelerinde 17. yüzyıla kadar onun hem tıbbî hem de felsefî görüşleri, üzerinde en çok tartışılan görüşler olmuştur. İbn Sînâ'nın Batı dünyasına etkilerini inceleyen Ortaçağ felsefesi uzmanı Etienne Gilson, çok yüksek bir kültür birleşiminin örneğini veren İslâm felsefesini, bilhassa İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü hesaba katmadan bir Hristiyan ilâhiyat tarihi yazılamayacağını ileri sürmektedir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. İslam düşüncesinde “şeyhü'r-reis” ünvanı kimin için kullanılmıştır?

- A) Gazzâlî B) İbn Rüşd C) Kindî D) Fârâbî E) İbn Sînâ

2. Tanrı'nın varlığına dair deliller içerisinde İbn Sînâ'da hangi delilin felsefesiyle ilişkili olarak ön plana çıktığı söylenebilir?

- A) İmkân delili B) Hareket delili C) Gaye delili
D) Ontolojik delil E) Hudus delili

3. İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde hangisi pratik ilimler içerisinde yer alır?

- A) Ahlak B) Tabiiyyat C) Riyaziyyat D) Mantık E) İlahiyyat

4. İbn Sînâ felsefesinin şii kelamı içerisinde yeniden şekillenmesine öncülük eden düşünür kimdir?

- A) Fahreddin er-Razi B) Suhreverdî C) Nasiruddin et-Tusi
D) Şehrezuri E) Hacı Bektaş-ı Veli

5. Aşağıdaki eserlerden hangisi İbn Sînâ'ya ait değildir?

- A) eş-Şifa B) Siyasetü'l-Medeniyye C) en-Necat
D) el-İşarat ve't-Tenbihat E) Uyunu'l-Hikme

CEVAPLAR

1.E 2.D 3.A 4.C 5.B



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 8: GAZZÂLÎ ve FAHREDDİN ER-RÂZÎ

KONULAR

8.1 Gazzâlî Düşüncesi ve Felsefe Eleştirisi

8.1.1 Hayatı ve Eserleri

8.1.2. Şüpheciliği

8.1.3. Sebeplilik Eleştirisi

8.1.4. Meşşai Filozofların Eleştirisi

8.2 Fahreddin Râzî ve Ekolü

8.2.1. Hayatı ve Eserleri

8.2.2. Düşüncesi

8.2.3. Fahreddin Râzî Ekolü

AMAÇLAR

- Gazzâlî'nin düşünce sisteminin gelişim aşamalarını anlamak
- Gazzâlî'nin sebeplilik hakkındaki görüşlerini incelemek
- Gazzâlî'nin felsefeye yaklaşımını analiz etmek
- Fahreddin er-Râzî düşüncesini ve ekolünü tanımak
- Felsefe-kelam ilişkisinin tarihsel seyrini kavramak

HAZIRLIK SORULARI

1. Gazzâlî şüpheciliğinin amacı nedir?
2. Gazzâlî'de sebeplilik ne ifade etmektedir?
3. Gazzâlî filozofları hangi görüşleri yüzünden eleştirmiştir?
4. Fahreddin Râzî kimdir? İslam düşünce tarihi içindeki önemi nedir?
5. Gazzâlî sonrasında felsefe-kelam ilişkileri nasıl bir seyir takip etmiştir?

8.1. Gazzâlî Düşüncesi ve Felsefe Eleştirisi

8.1.1. Hayatı ve Eserleri

1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde, Tus'ta (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi. "Hüccetü'l-İslâm, Zeynüddin" gibi lakaplarla anılır. Gazzâlî, 1080'de Nizâmiye Medresesi'ne girdi ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi oldu. 1091'de Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisi oldu. Ancak Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin "şöhreti ve saygınlığı neredeyse uluların, emîrlerin ve hilâfet merkezinin ününü bile geride bırakan" bu büyük müderrisinin dışarıdan bakıldığında son derece başarılı ve mutlu görünen hayatı gerçekte gün geçtikçe için için büyüyen şüphelerle, fikrî bunalımlarla altüst oluyordu. Onun kelâm, felsefe, Bâtînîlik ve tasavvuf hakkındaki çalışmaları zihin ve ruh dünyasında bir bunalıma yol açtı.

Gazzâlî ahlâkî bakımdan kendini sorguluyor ve dünya alâkalarına boğulduğunu, faaliyetlerinin en güzeli olan eğitim ve öğretim çalışmalarında bile ahiret yolu için faydası bulunmayan ilimlere yönelmiş olduğunu, öğretimdeki niyetinin tamamıyla Allah rızası olmadığını, makam ve şöhret arzusunun da bulunduğunu fark ediyordu. Bu yüzden defalarca Bağdat'tan ayrılmaya niyetlendiyse de ününü ve mevkiini terk etmeye razı olmayan nefsiyle altı ay mücadele etmek zorunda kaldı. 1095'te başlayan bu şüphe krizi giderek psikolojik depresyonlara hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açtı. Tabipler, bir süre uyguladıkları ilaçlı tedavinin sonuç vermediğini görünce hastalığın psikolojik sebeplerden kaynaklandığı, tedavisinin de o yolla olması gerektiği kanaatine vardılar.

Gazzâlî Bağdat'la olan bütün ilişkilerini kesmeye karar verdi. Medresedeki mevkiini kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'ye bırakarak 1095'te Bağdat'tan ayrıldı. Bağdat'tan Şam'a gitti ve iki yıla yakın bir süre orada kaldı. Bu sırada Emeviyye Camii'ne çekilerek nefsin terbiye etmek, ahlâkını güzelleştirmek ve kalbini arındırmak maksadıyla riyazet ve mücâhede ile meşgul oldu. Kudüs'e gitti ve bir süre de orada inzivâ hayatı yaşadı. Ardından hac farızasını yerine getirdi. 1106'da Nîşâbur'a döndü ve Nizâmiye Medresesi'nde öğretim görevine tekrar başladı. Gazzâlî'nin bu ikinci öğretim döneminin birincisi kadar zevkli ve hareketli geçmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu görevini bırakıp 1109'da Tûs'a döndü. Tûs'ta evinin yanına fukaha için bir medrese, sûfiyye için de bir hankah yaptıran Gazzâlî ömrünün son demlerini ders okutmak, gönül ehlinin sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirdi. 1111'de vefat etti.

Gazzâlî'ye pek çok eser nispet edilmiştir. Bu eserlerden bir kısmı şunlardır:

1. *el-Müstasfa fî ilmi'l-usûl.*
2. *Mî'yarü'l-İlm.*
3. *Mihakku'n-Nazar fî İlmi'l-Mantık.*
4. *el-Kıstasu'l-Müstakim.*
5. *Fedaihu'l-Batıniyye*
6. *el-İktisad fî'l-İtikad.*
7. *el-Maksadü'l-Esna fî Şerhi Esmailahi'l-Hüsna.*

8. *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*

9. *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm.*

10. *Makasıdü'l-Felâsife.*

11. *Tehafütü'l-Felasife*

12. *Mişkatü'l-Envar.*

13. *el-Munkızü mine'd-Dalal*

14. *Mizanü'l-Amel.*

15. *İhyau Ulumi'd-Din.*

16. *Kimya-yı Saadet.*

8.1.2. Şüpheciliği ve Bilgi Teorisi

Gazzâlî fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk gibi dinî ve aklî ilimlerde söz sahibi, İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünürdür. O, hakikate ulaşmada şüphenin önemini ortaya koyar; atalarının, üstatlarının veya milletlerinin mezhebine taassupla bağlananları eleştirir. Ona göre şüphe etmeyen düşünemez, düşünemeyen gerçeği göremez, gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.

Gazzâlî'nin şüpheciliği, eşyanın hakikati konusunda kesin bilgiye ulaşma sürecinde ortaya çıkar. Sorularına her türlü “aktarma kanaatler”den bağımsız olarak kendi zihnî ve amelî çabalarıyla cevap aradı. O, güvenilirliğini kesin olarak kavramadığı hiçbir bilgiyi kesin bilgi saymadı. Şüphe sürecini mantıkî sonucuna kadar götürebilmek için apaçık önermelerin gerçekten kesin olup olmadığından emin olması gerekirdi.

Gazzâlî, apaçık olduğunu söyledikleri de dâhil olmak üzere bütün bilgilerini ve bunun zorunlu gereği olarak bilgi vasıtalarını eleştiriden geçirdi. Önce duyu algılarından kuşku duydu. Algı yanılmaları bunun en açık kanıtıydı ve bu tür duyu verilerinin yanlışlığını bize akıl bildiriyordu. Peki aklın önermeleri gerçekten güvenilir ve sarsılmaz bilgiler midir? Aklın zorunlu önermelerine olan güveni duyulur bilgiye olan güvenden farklı kılan sebep nedir? Gazzâlî, tıpkı aklın duyu algılarındaki yanılmaları kanıtlaması gibi aklın ötesindeki başka bir “hâkim”in de aklın hükümlerindeki yanlışları kanıtlayabileceğini düşündü. Nitekim rüyalar uyku halinde kaldığımız sürece doğru olabilir fakat uyandığımızda rüyadaki hayal ve inançların birçoğunun asılsız olduğunu anlarız. Hayatın da bir tür rüya olması mümkündür. İnsan bu hayatın ötesinde bir hal yaşayabilir ve o halde iken şimdiki aklî bilgilerin çoğunun yanlış olduğunun farkına varabilir. Belki de bu, sûfîlerin yaşadıkları ve aklî bilgilerle uyuşmayan şeyler gördüklerini ileri sürdükleri haldir veya aklın hükümlerinin de sorgulanacağı bu hal ölüm sonrasındaki hayattır. O hayata göre dünya hayatı bir tür uyku, burada olup bitenler de bir tür rüyadır.

Gazzâlî'yi bütün apriorik ve aksiyomatik bilgilerin güvenilirliğini irdelemeye kadar götüren bu kuşkucu yaklaşımla herhangi bir hükmün kesinliğini kanıtlamak mümkün değildi. Çünkü her kanıtlama delile dayanmalıdır. Delil ise önceden doğruluğu kabul edilen bilgilerin götürdüğü sonuçlardan ibarettir. Bu kuşkuculukta güvenilir bilgi kalmadığına göre delil ve kanıtlamadan söz edilemez. Gazzâlî “hastalık” ve “safsata” olarak nitelediği bu şüphe krizinin iki ay kadar sürdüğünü, nihayet “Allah'ın kalbine attığı bir nurla” kendisini bu hastalıktan kurtardığını,

böylece sıhhat ve itidale kavuştuğunu, yeniden aklın zorunlu bilgilerini bütün kesinliğiyle kabul ettiğini ve onlara güvendiğini ifade eder.

Gazzâlî aklın mantık ve matematikteki, tabiat bilimlerinin deneysel alanlarındaki yetkisini kabul etmekle birlikte beşerî aklın metafizik problemlerin çözümünde âciz olduğunu ve bu çözüme ulaşabilmek için bâtınî keşfe veya vahyin desteğine muhtaç bulunduğunu düşünür. “Aklın şerefi, hakikati ve kısımları” konusuna özel bir bölüm ayırdığı *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de bu terimin dört değişik anlamına işaret eder.

a) İnsanın doğuştan sahip olduğu, onu hayvandan ayıran teorik bilgi edinme melekesi.

b) Bu melekenin, temyiz çağında açık seçik ortaya çıkmasıyla ilk ilkeler hakkında bilgiler edinme düzeyine ulaşmış şekli

c) Hayatın akışı boyunca tecrübelerle kazanılan bilgiler bütünü

d) Bu bilgi melekesinin hüküm verebilme gücüne ulaşmış şekli.

Gazzâlî'nin, bu akıllar içinde özellikle üçüncüsünün her insanda eşit seviyede bulunduğu yolundaki görüşü aklın prensiplerine, kendi ifadesiyle “zorunlu bilgiler”e ve bu bilgilere ulaşma yeteneği olan akla güvendiğinin en açık kanıtıdır.

Gazzâlî'nin bilgi probleminde asıl üzerinde durduğu husus, bu bilgilerin aklın kendi tabiatında mündemiç olarak bulunduğu mu, yoksa ona dışarıdan mı verildiği meselesidir. Gazzâlî, tıpkı dinî inançlarının bir sonucu olarak varlık ve olaylar arasındaki illiyet ilişkisini “müsebbibü'l-esbâb” diye nitelediği Allah'ın kendisinden başkası tarafından değiştirilemez olan yasalarına bağlaması gibi, bütün burhanî bilgilerin ve onları doğuran öncüllerin aslı olan ve araştırılmaya gerek görülmeyecek şekilde doğruluğu kesin kabul edilen aksiyomatik bilgileri de aynı metafizik kaynağa bağlamış ve böylece totolojiyi dinî çözümle durdurmuştur.

Kur'an'ın bir âyetinin (Nûr 35) İşrâkî-irfanî yorumu mahiyetindeki Mişkâtü'l-Envâr'da “nur” diye adlandırdığı bilgi türlerini incelerken Kur'an'ın tabiriyle “nur üstüne nur” şeklinde nitelediği kutsî-nebevî (sezgisel) bilgilerin de insanın kalp gözüne, yani “akıllıyı süt çocuğundan, hayvandan ve deliden ayıran mânevî yetenek demek olan akıl”a, bütün nurların (bilgiler) kaynağı olarak gösterdiği “ilk ve gerçek nur”dan yani Allah'tan geldiğini belirterek sezgisel bilgiyi de aynı kaynağa bağlamıştır.

8.1.3. Sebeplilik Eleştirisi

Sebeplilik ilkesine, en ciddi eleştirileri yönelten Gazzâlî'dir. O, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinin on yedinci bölümünü bu konuya ayırır ve sebeplilik meselesini mucize problemiyle birlikte ele alır. Gazzâlî'ye göre, sebeplilik ilkesi ile sebeplilik arasında var olduğu ileri sürülen ilişkinin kaynağı alışkanlıktır. Sebeplilik ilkesi ile sebeplilik arasında, birinin varlığı, diğerinin de varlığını gerektiren zorunlu bir ilişki yoktur. Mesela, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynun kesilmesi ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek

arasındaki ilişki zorunlu değildir. Bizim onları sebep olarak görmemiz, Allah'ın birbiri ardına yaratmış olmasından dolayıdır. Allah, boyun kesilmeksizin ölümü yaratabileceği gibi, boyun kesilmekle hayatı devam da ettirebilir.

Gazzâlî bu konuda birçok örnek vermenin mümkün olduğunu belirterek, ateşe dokunan pamuğun yanması olayından yola çıkarak meseleyi açıklar. Yani ateş değdiği halde pamuğun yanmaması mümkün olduğu gibi, ateşe dokunmadan pamuğun yanıp kül olması mümkündür. Ateşin doğası gereği yakıcı olması zorunlu değildir. Yakma fiilini vasıtalı ya da vasıtasız olarak yaratan Allah'tır. Ateş, cansız bir şey olup hiçbir fiili yoktur. Ateşin yanmanın sebebi olduğuna dair getirilen yegâne delil gözlemdir. Fakat bu gözlem, ateşin yanmanın sebebi olduğunu göstermez. Yanmanın Allah'tan başka bir sebebi yoktur. Bir şeyle aynı anda ya da ardı ardına bulunmak, o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermez. Örneğin doğuştan kör olan birinin gözündeki perde gündüz kalkıp renkleri görse, ondaki renk algısının sebebinin, gözündeki perdenin kalkması olduğunu zanneder. Bu kimse gözüne tekrar perde inmedikçe renkleri sürekli algılayacağını düşünür. Fakat güneş batıp hava kararınca, renkleri algısının sebebinin güneş ışığı olduğunu anlar. Bu örnekten yola çıkarak Gazzâlî, “sebeplerin değişmediğinden nasıl emin olabiliriz?” sorusunu sormaktadır.

Gazzâlî, sebepliliğin, var olanların eğilimleri ile açıklanmasını da kabul etmez. Bu görüşe göre, nesnelerin çeşitli şekilleri kabullenme yeteneği, görünürdeki bu sebepler yoluyla ortaya çıkmaktadır. Ancak sahip olduğu eğilimin nesneyi ortaya çıkarması, düşünce ve iradeyle değil, ışığın güneşten çıkması gibi, tabiatının gerektirdiği zorunluluk dolayısıyladır. Mesela, hava ışığın geçmesini engellemediği halde, taş engeller; bazı şeyler güneş karşısında yumuşarken, bazıları sertleşir. Sebebin etkisi, nesnenin eğilimine göre farklılık gösterir. Aynı türden iki pamuk, yakma özelliği aynı olan ateşe dokundurulduğunda, birinin yanıp ötekinin yanmaması düşünülemez. Bu fikre sahip olanlar, Hz. İbrahim'i ateşin yakmayışını da kabul etmezler.

Gazzâlî, bu itirazı, Allah'ın iradesinin fiillerin ortaya çıkışının her anında mevcut olduğunu belirterek cevaplandırır. Pamuk ateşe dokununca yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sabit olunca, aynı failin pamuğun dokunmasıyla birlikte yakma fiilini yaratmaması da mümkündür. Sebeple netice arasındaki bağın zaruri olmadığını açıkladıktan sonra Gazzâlî, mucizenin aklen mümkün olduğunu izah eder. Düşünürümüz aslında günlük hayatımızın bir parçası olarak hissettiğimiz sebepliliği, inkâr ediyor değildir, onun reddettiği sadece bu ilişkinin zorunlu olmasıdır. Günlük hayatımızda gözlemlediğimiz sebep sonuç ilişkisini bizde yaratan da Allah'tır, dolayısıyla bu gözlemlerimiz anlamsız değildir. Nitekim o, evrenin hâdis olduğu görüşünden yola çıkarak onun bir sebebi olduğunu belirten hudûs delilinin en güçlü versiyonlarından birini geliştirmiştir.

8.1.4. Meşşai Filozofların Eleştirisi

Gazzâlî İslâm dünyasındaki felsefî düşünceyi bir yozlaşma hareketi olarak gördü. O, eski kelâmcıların felsefeye yönelik tenkitlerinin sığ ve bölük pörçük sözlerden ibaret olduğunu, bunlarla sıradan insanları ikna etmenin bile mümkün olmadığını görmüştür. O, felsefeyi baştan sona inceledi ve eleştirdi. Gazzâlî, üç yıl felsefeyi sistemli bir şekilde inceledi ve önce bu felsefenin doğru bir tanıtımı olan *Mekasidü'l-Felâsife*'yi yazdı, sonra da kelâmcılarla İslâm filozofları arasındaki hesaplaşma tarihinin en önemli ürünü olan *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazdı.

Gazzâlî filozofları küfre düşmekle itham etmiştir. Buradaki “küfür” kavramı, dinî anlamı yanında filozofların geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle Müslüman toplumun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam da taşır. Bu bakımdan zekâ ve bilgi bakımından kendilerini üstün gören, İslâm inanç ilkelerine aykırı fikirleri savunan, ibadet ve ahlâk kurallarını hafife alıp çiğnemekten çekinmeyen, taklidi mârifet sayıp eski filozoflarla takipçilerinin cazibesine kapılarak onların saflarında yer almak hevesine düşen, halk ile kaynaşmayı küçümseyen, kendi toplumunun inanç ve değer yargılarına tepeden bakmayı bir seçkinlik ve üstünlük sayan aydın tipini protestodur.

Filozoflarla kelâmcılar arasındaki tartışma yerli kültürle yabancı kültür arasındaki çatışmadan kaynaklanan bir zihniyet çatışmasıdır. Bu çatışmada Gazzâlî'nin hususi bir yeri vardır. Bununla birlikte o, iki büyük İslâm filozofunun ortaya koyduğu şekliyle Aristoteles felsefesini hedef aldı. Ona “kısır akıl ve ters görüşlere sahip” küçük bir azınlık dışında filozofların önde gelenlerinin, bütün peygamberlerin ortak öğretisi olan Allah'a ve ahiret gününe imanda birleştiklerini, ihtilâfların ayrıntılarda olduğunu düşündü. Onun eleştirileri, felsefenin disiplinleri bakımından sınırlıdır. Eleştirisinin ilkelerini koyarken bu felsefenin tenkide konu edilmesi ve tenkit dışı tutulması gereken kısımlarını şöyle belirler:

1. Mantık ve matematik din bakımından tamamen tarafsız ve kesin kanıtlara sahip disiplinlerdir. Dini savunmak düşüncesiyle felsefe adına bunların eleştirilmesi dine karşı bir “cinayet” olup onu zaafa uğratmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Zira bu bilimlerin kesin kanıtlara dayandığı için dini güçlendirmek maksadıyla bunlar hakkında kuşku uyandırmaya kalkışan kişi sonuçta dini kuşkulu duruma sokar. Yanlış yöntemlerle dini destekleyenlerin ona vereceği zarar, doğru yöntemlerde dini eleştirenlerin vereceği zarardan daha büyük olur.

Bunun yanında Gazzâlî, filozofların din bakımından zararsız olan bu ilimlerdeki başarılarına bakarak onların metafizik konularında da yanlış fikirlere sahip olmamaları gerektiği gibi bir hataya düşülmemesi hususunda okuyucuları uyarır. Çünkü bir meslekte uzman olan kişinin her meslekte uzman olması gerekmez.

2. Tabiat ilimleri içinde tıp, deneysel fizik, kimya, astronomi, meteoroloji, zooloji, botanik gibi pozitif alanların da din bakımından inkâr edilmesi uygun düşmez.

3. Sebep-sonuç ilişkisi ve dolayısıyla mucize meselesi, ruh-beden ilişkisi, ruhun ebedîliği ve ölümden sonra cesede dönüp dönmeyeceği gibi klasik felsefede “tabiiyyat” disiplini içinde incelenen metafizik meselelerle ilâhiyyata ilişkin problemler hakkında filozofların ileri sürdükleri görüşler hem dinî hem de felsefî bakımdan tartışmaya açıktır.

Gazzâlî'nin esas amacı, filozofların Ehl-i sünnet inançlarıyla bağdaşmayan yukarıdaki meselelere dair öğretilerini çürütmektir. Fakat Gazzâlî, her ne kadar filozofları küfür ve bidatçılık şeklindeki dinî ithamlarla mahkûm ettiyse de yine eski kelamcılardan farklı olarak felsefeye karşı tenkitlerini onların delilleriyle, yani mantıkta koydukları ölçülere bağlı kalarak felsefî zeminde yürüttü. Ayrıca filozofları, kendilerinin koyduğu kanıtlama yöntemlerine mantık ve matematik gibi disiplinlerde sıkı sıkıya bağlı kalırken ilahiyat meselelerinde zan ve tahminlerle hüküm vermekle suçladı. Eğer onların matematiğe dair bilgileri gibi ilâhiyyât konusundaki bilgileri de tahminden arınmış olarak kesin kanıtlara dayalı bulunsaydı aralarında asla ihtilâf çıkmazdı. Fakat bu ihtilâflarının asıl sebebi, mantığın çeşitli bölümleri için şart koştukları rasyonel kesinlik ölçülerini ilâhiyyât meselelerine uygulama imkânından yoksun bulunmalarıydı.

Nitekim Gazzâlî, filozofların görüşlerini eleştirdiği yirmi meselenin her birinde onların kanıtlarını sık sık tahakküm (keyfî hüküm verme), tahayyül, telbîs (aldatma), tenakuz, habâi (kafa karışıklığı), bâtil gibi kavramlarla niteleyerek bu kanıtların kesinlik ifade etmediğini, aynı yöntemlerle bunların aksinin de savunulabileceğini vurgulamış, bu tür meselelerin beşerî akılla çözümlenemeyeceğini, bunun için vahyin kılavuzluğuna ve bâtinî keşfe (mânevî sezgi) ihtiyaç bulunduğunu ısrarla belirtmiştir.

Tehâfütü'l-felâsife'nin temel iddiası, ilâhiyyât meselelerinin çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı bir Müslüman için en doğru tutumun bu meselelerin çözümünde dinî açıklamaları kabul etmenin gerekli olduğudur. Buradan hareketle, filozofların başlıca ilâhiyyât meselelerinin çözümüne dair ileri sürdükleri spekülatif iddiaların kesin ve ikna edici kanıtlara dayanmadığını yine onların kullandığı yöntemlerle ortaya koyan Gazzâlî, rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı halde başlangıçsız evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla İslâm'ın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını, Tanrı'nın ilmini beşerî bilgiyle karıştırarak değişken varlıklar hakkındaki bilgilerin değişmesinin onu bilende de değişiklik meydana getireceği öncülünden hareketle Tanrı'nın yalnız kendisinin bilincinde olduğunu veya tümelleri yahut bütün eşyayı tümel bir bilgiyle bildiğini iddia etmek suretiyle Allah'ın bilgisini sınırladıklarını, Eflâtun'dan beri devam eden nefsin basitliği ve gayri maddîliği şeklindeki iddiaya dayanarak âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat, âhiret mutluluğunun da aklî ve ruhsal doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismanî dirilişi reddettiklerini, duyu hazları veya elemeleriyle ilgili Kur'an-ı Kerîm tasvirlerini halkın ahlâkî terbiyesini amaçlayan semboller olarak değerlendirdiklerini düşünür.

Sonuç olarak Gazzâlî, bütün bu fikirleri Kur'an'da yer alan sarîh açıklamalara ters düştüğü ve peygamberleri yalanlama anlamı taşıdığı için filozofların tekfir edilmesi gerektiği kanaatine varmıştır. Bu meselelerin dışında kalan dinî konuların İslâm mezhepleri arasında da tartışmalı olduğunu dikkate alarak filozofların bunlarla ilgili görüşlerinin bidat sayılmasının uygun olacağını ileri sürmüştür. Onun bu tekfir tavrı kendisinden sonra benimsenmemiş, bu meselelerde düşünürün bizzat kendisi de tutarlı kalamamıştır. Ancak bu konunun detaylı anlatımı bu dersin kapsamını aşmaktadır.

Gazzâlî filozofların Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmadığı, nefsin ruhanî bir cevher olduğu gibi konularda İslâmî bakımdan benimsenmesi gerekli olan veya benimsenmesinde sakınca bulunmayan görüşleri de bulunduğunu kabul etmekle birlikte onların kullandıkları yöntemlerle bu kabullerden hiçbirini kanıtlamanın mümkün olmadığını ısrarla vurgular. O, Tehafütü'l-Felasife'deki çeşitli vurgularıyla Kur'an'ın ilâhiyyâta dair açıklamalarını benimsemekte rasyonel bakımdan hiçbir sakınca görmez çünkü bu açıklamaları aklî yöntemlerle kanıtlama imkânının bulunmaması onların akla aykırı olduğu anlamına gelmez. Böylece Gazzâlî akıl üstü olmakla akla aykırı olmak arasında kesin bir ayırım yapar.

Gazzâlî bir septik olmadığı gibi dogmatik de değildir. Bu sebeple kelâm, Meşşâî felsefe ve Bâtînîlik öğretisinin yetersizliğini gördükten sonra tasavvufa yöneldi ve sûfilerden intikal eden mirası inceleyerek aradığı tatmin edici bilgiye ulaşmanın öğrenimle değil zevk, hal ve sıfatları değiştirmekle mümkün olacağını anladı. Böylece zevkin gözle görmek, elle tutmak kadar kesin bir bilgi yolu olduğu, bunun da ancak tasavvufta bulunduğu kanaatine vardı. Ancak onun ilmî ve felsefî birikimi kendisini daha önceki bütün sûfilerden farklı kılıyordu. Gazzâlî'nin tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılar kendisini, İbn Teymiyye'nin tabiriyle "filozof mutasavvıflar"ın öncüsü saymayı mümkün kılacak değerdedir. Özellikle hayatının sonuna doğru yazdığı *Mişkâtü'l-Envâr* üslûp ve muhtevasıyla, Sünnî inançlara sadık kalarak varlık ve bilgi problemlerine tasavvufî-İşrâkî çözümler getirme arzusunun bir ürünü olup bu özelliğiyle Gazzâlî'den hiç söz etmeyen Suhreverdî'nin İşrak felsefesini haber vermektedir.

Gazzâlî'nin, ifşa edilmesi doğru olmayan "mükâşefe ilmi"nin sırlarını kendisine açıklamakta sakınca görmediği, "kalbi Allah'ın nuruna açılmış" bir dostuna yazdığı *Mişkâtü'l-envâr*, İbn Sînâ'nın aynı âyete felsefî mahiyette açıklamalar getirdiği küçük bir risâlesinden ilham alınarak yazılmıştır. Allah'ı göklerle yerin nuru olarak tanıtan bu âyetin irfanî bir yorumu olan eser, Makasidü'l-Felâsife'de Meşşâî felsefeyi tanıtan, Tehâfütü'l-Felâsife'de bu felsefenin yanlışlıklarını ve yetersizliğini kanıtlamakla yetinen düşünürün kendi ontoloji ve epistemolojisinin özeti sayılabilir.

Bu teoriye göre varlık "nur", yokluk ise "zulmet" diye adlandırılabilir. Asıl ve gerçek varlık yahut nur Allah'tır. Allah'tan başka şeyler ise özleri itibarıyla yokluktan ibaret olup Allah'a

nisbetle ve ondan dolayı varlık kazanırlar. Gazzâlî, “Allah’ın zâtından başka her şey fânidir” (Kasas 88) meâlindeki âyeti yorumlarken âriflerin ilmî bir irfanla veya zevk haliyle bu âyetten, Allah’ın dışındaki şeylerin özleri itibariyle ezelden ebede yokluk niteliği taşıdığı anlamını çıkardıklarını belirtir. Şu hâlde, “Her şey onun nurudur, hatta her şey odur, çünkü ondan başkası ancak mecâzî anlamda bir hüviyete sahiptir”.

İhyâ’da Allah ile kulun varlıkta birleşmesi, Allah’ı gözle görme, sözlü olarak Allah ile konuşma gibi şathiyelerle ifade edilen vahdet-i vücûdu reddetmekle birlikte kullandığı üslûptan anlaşıldığına göre genellikle bu tür sözleri bir bakıma gerçeğin bir parçasının yanlış ve sıradan insanlar için zararlı sözlerle ifadesi olarak görür. Yine *Mişkâtü’l-Envâr*’daki yetmiş perde, nur, kandil, tecellî gibi sembolik ifadeleri *İhyâ*’da da kullanır. İlginçtir ki bu son eserde insan nefsinin “rabbânî bir emir” olması yanında “Allah’ın nurlarından bir nur” olduğunu da belirtir. Bu ifadeden, Allah’ın dışındaki varlıkların ondan taşan nurlar olduğu tarzındaki İsrâkî düşüncenin İhyâ’da da benimsendiği sonucu çıkar. Buna göre var olan sadece odur. Yalnız O haktır ve başka her şey bâtıldır. Şükreden de şükredilen de o, seven de sevilen de odur. Varlıkta ondan başkası yoktur. Onun zâtı dışındaki her şey yok olucudur ve bu ezelden ebede her durumda geçerlidir. Hakk’ın hakikatinin kendisinde tecelli ettiği kalpte varlık nasılsa öylece açık seçik kavranır. Öznenin her türlü aklî istidlâl veya terkiplerden bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşmış olduğu bu bilgi, sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlâkî arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velîlere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsî-nebevî ruhun bir mazhariyetidir.

8.2. Fahreddin Râzî ve Ekolü

8.2.1. Fahreddin Râzî: Hayatı ve Eserleri

Fahreddin er-Râzî, 544/1150 yılında Rey’de Eş’ârî âlimlerinden Ziyaeddin Ömer’in oğlu olarak doğdu. Cüveynî’nin öğrencileri olan Şâfiî ve Eş’ârî hocalardan Irak Selçuklularının hüküm sürdüğü Rey, Nîşâbur, Meraga gibi şehirlerde dinî ilimleri tahsil etti. Râzî’nin felsefî birikiminin oluşmasında hocası Mecdüddin el-Cîlî’nin (ö. 584/1188) büyük etkisi oldu. Râzî, ondan Antik-Helenistik felsefî-bilimsel birikimi (ulûmü’l-evâil) ve İbn Sînâ felsefesini öğrendi. Meraga, Kazvin, Merv, Serahs, Nîşâbur, Herat gibi şehirlerde öğrenciler yetiştirdi, dersler verdi. Hârizm ve Mâverâünnehir bölgelerine gitti. Râzî, 606/1210 tarihinde Herat’ta vefat etti.

Râzî’nin felsefe sahasında kaleme aldığı eserleri *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye* ve *el-Mülahhas fi’l-mantık ve’l-hikme* esasen İbn Sînâ’nın muhtelif eserlerine dağılmış görüşlerinin yeniden tertibi ve tenkidini içerir. Râzî, felsefî eserlerini telif ettiği dönemde tıp konusunda İbn Sînâ’nın *el-Kânûn fi’t-tıbb*’ına yazdığı *Şerhu’l-Kânûn*’dan sonra, İbn Sînâ eleştirilerinin zirveye ulaştığı *Şerhu’l-İşârât*’ı yazmıştır. Râzî *Muhassal* adlı eseri, filozoflar ve kelamcıların nazar ve varlık anlayışlarının bir karşılaştırması niteliğindedir. Râzî’nin, girişinde öğretilerine tamamıyla

muhalif olduğunu belirttiği İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l hikme* adlı eserine yazdığı şerh önemli eserlerinden biridir. Onun en önemli eserlerinden biri kuşkusuz, felsefî meseleleri de içeren ve müteahhir dönem kelâmının müşahhas hale geldiği *el Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*'dir. Son eserlerinden biri de meşhur tefsiri *et-Tefsîrü'l kebîr* olarak da bilinen *Mefâtîhu'l-gayb*'dir.

8.2.2. Düşüncesi

8.2.2.1. Muhakkik Bir Düşünür: Fahreddin Râzî

Fahreddin Râzî'yi felsefe ile kelam sentezinin kurucu düşünürüdür (el-İmam). Mantiği nazarî ilimlerin temeli olarak gören Râzî, doğa bilimleri ve metafiziğin meselelerini yeni bir içerikle ve sistematik üslupla ele almıştır. O, mütakellimîn ve filozofların delillerini karşılıklı olarak açıklar ve tartışır. Fahreddin Râzî kelam ve felsefe alanında iki güçlü damarı tevarüs etmiştir ki bunlar Eş'arî düşünce ve Meşşâî felsefe geleneğidir. Bununla birlikte Fahreddin Râzî'nin İshrâkîliği ve tasavvufî düşünceyi de yakından tanımaktadır. Ancak Râzî tasavvufî düşünceyi bir yöntem ve çerçeve olarak nazarî düşünceden ayrı tutar. Dolayısıyla İshrâkî düşünce ve teorik tasavvuf ya da irfan bir tarafa bırakılacak olursa Râzî'nin nazarî alanda beslendiği ve muhatap aldığı iki kaynak vardır: Bunların ilki kelam geleneği, ikincisi de İbn Sînâ felsefesidir. Râzî'nin hem kelam hem de Meşşâî felsefeye vakıf olması ve tahkik yöntemi, Râzî sonrasındaki sentez düşünürlerini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

8.2.2.2. Râzî Düşüncesinde Yöntem ve Tahkik

Râzî'nin felsefe ve kelam alanında devraldığı zengin miras ve problemler, onu özellikle bu ilimlerdeki meselelerin tasnifi ve konuların ele alınışı üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Râzî'nin bu alanlarda temel meselesi “yöntem” oldu. Râzî kendisinden önceki kelamcılarının cedel yönteminin ötesine geçmeyi amaçlarken bunu mantık ilmini önceleyen bir yaklaşımla ve sistematik olarak yapmış, mantık ilminde kendi amacı için fazlalık gördüğü kısımları dışarıda bırakmıştır. Onun epistemik tutumu bahs, nazar ve istidlâl kavramlarıyla ifade edilebilir. Bu, Râzî'nin tutumunun “mükâşefe” gibi yollardan farklı olması anlamına gelmektedir.

Râzî'nin yaşadığı dönemde nazarî anlamda bilgiye ulaşma hususunda temelde üç düşünce akımı etkin durumdadır. Bunlar kelamcılar, filozoflar (Meşşâîyyûn ve İshrâkîyyûn) ve sûfilerdir. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta hakikat yolunun taliplerini dört kısımda mütalaa etmiştir: Birincisi, incelikli düşünme ve derinlemesine tefekkürle metafizik ilimleri araştıran, bunları elde etmek ve inceliklerine vakıf olmak için gayret sarf edenlerdir. İkincisi, herhangi bir bilgi öğrenmeden, bir inceleme ve araştırma yapmadan aslî fîtratları ve cevherlerinin yaratılışı sayesinde o mertebeye eğilim duyanlardır. Üçüncüsü her iki özellikle de nitelenen nefslerdir. Yani bunlar, fîtratları nedeniyle yücelik makamını arzular ve onlar metafizik bilgilerin tahsili ve

hakikat araştırmalarıyla yetkinleşir. Dördüncüsü her iki özellikten de yoksun olan nefslerdir. Râzî, bunlar içinde her iki özellikle nitelenen üçüncü grubu ön plana çıkarır.

Râzî insanın, teoloji ve bu ilimdeki meseleler hakkında bütün ayrıntılarıyla kesin ve yakine bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Bu konularda insan için ancak sınırlı bir bilgi mümkündür. Metafiziğin yüce hakikatlerine ulaşmada ashâb-ı nazar ve istidlalin metodu ile ashâb-ı riyazet ve mücadelenin metodu olmak üzere iki yol vardır. Râzî ayrıca kelam ilminin en üst ilim olduğunu kabul etmekle birlikte hakikatın aranmasında Sühreverdî gibi iki yolun birleştirilmesini önermektedir. Ancak kendisi eserlerinde, İşrâkî ve irfânî çizgileri nazarî düşünceyle birleştiren bir yaklaşım ortaya koyamamıştır. Buna karşılık Râzî'nin iki nazarî sistemi, felâsifenin ve mütekellimûnun yaklaşımını tek bir çizgide terkip etmiştir.

İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserlerinde dağınık halde duran konuları sistematik bir tasnife tabi tutmuştur. Râzî, muhtelif problemleri diğerklerinden tefrik ederek bunları yeni bir düzen içerisinde ele almaktadır. Râzî, kendisinden önce yaşamış olanlardan farklı, onları ihata eden ve aşan bir düşünürdür. Râzî, daha önce yaşamış düşünürlerin görüşlerini tümünden kabul ya da bütünüyle reddetme şeklindeki iki yaklaşımın da yanlış olduğunu düşünür. Kendisi tahkîk yolunu tercih ettiğini söylemektedir. Bu noktada Râzî ve sonrasının temel terimlerinden biri olan tahkîk kavramı üzerinde durmak yerindedir. Râzî düşüncesinde tahkîk, bir düşünceye ulaştıran yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Râzî'nin ilim geleneğimize miras bıraktığı en büyük eser de onun yöntemidir. Râzî bu yöntemi ile muhakkik düşünürler (muhakkikûn) olarak adlandırılan âlimlerin en önde gelenidir.

Râzî bir mesele hakkındaki delillerini tek tek takrir eder, kelamcı ve filozofların dayandığı ilkeler hakkında itiraz ve şüpheleri maddeler halinde verir ve kendi yorum ve açıklamalarını yapar. Râzî'nin tavrı konuların tetkikinde öncekilerin söylediklerinin özünü almak ve seçme yapmak, icaz ve mugalatadan kaçınarak orta bir yol tutmak, bütün yanlış fikirleri çürütmek, şüpheleri saymak ve çözüm yollarını araştırmak, kapalı yerleri şerh etmek şeklinde özetlenebilir

8.2.2.3. Râzî'nin Düşünce Sisteminde Nazarî İlimler

Fârâbî'nin varlık alanlarını cismanî ve cismanî olmayan şeklindeki ayırımı, ilimler sisteminin temelini oluşturmuş, İbn Sînâ da tasnifini bu temel üzerine kurmuş, ilimler arasındaki ilişkinin ontolojik ve metodolojik yönünü yetkin bir dille açıklamıştır. Sudurun mantığını yansıtan varlıkların yüce, orta ve aşağı şeklindeki ayırımı bu varlık alanlarının incelendiği ilimler arasındaki ilişkiyi de belirlemiştir. İlimlerin bu ontolojik hiyerarşiden hareketle mevzularına göre yüce, orta ve aşağı şeklindeki ayırımın yanında aralarındaki alt-üst ilişkisi, onları ilkeler ve meseleler konusunda da farklılaştırmıştır. İbn Sînâ aklî ilimleri teorik ve pratik şeklinde ikiye

ayırırken her iki alanı üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır. Teorik ilimler fizik, matematik ve metafizik disiplinlerden oluşurken mantık, bu tasnifte bir alet olarak yer alır.

İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifi Fahreddin Râzî de benimser. Bu tasnifte nazarî ilimlerin konuları, zihinde ve dış dünyada maddeye bağlı olup olmadıklarına göre birbirlerinden ayrılmıştır. Konusu hem hariçte hem de zihinde maddeye bağlı olmadan düşünülemeyen ilim fiziktir (el-ilmü't-tabîî). Konusu maddeye haricî varlık durumunda ihtiyaç duyan, zihnî varlık durumunda ihtiyaç duymayan, orta ilim olan matematiktir (el-ilmü'r-riyazî). Maddeye haricî ve zihnî varlık durumlarında ihtiyaç duymayan, en yüce ilim olan metafiziktir (el-felsefetü'l-ûlâ). Metafiziğin üstünlüğü bu ayırmadan, yani kendisindeki bilginin maddeden ayrı olması ve ona ihtiyaç duymamasından gelir. Meselelerinin maddede husulünün imkânsız olduğu ilim ilm-i rubûbîdir. İncelediği meseleler bazen maddede husule gelen, bazen de ondan soyutlanabilen nitelikteyse bu bölüme küllî ilim denir. Bu ilim birlik-çokluk, tümel-tikel, illiyet-maluliyet, yetkinlik-eksiklik gibi kavramlarla ilgilidir. Bu iki bölümün tamamı ise metafiziktir (el-ilmü'l ilâhî).

Fahreddin Râzî'nin eserlerinin içeriği ile İbn Sînâ'nın metafizik algısı arasında farklar vardır. Râzî, İbn Sînâ'nın metnine bağlı kalmadığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas'ta* metafiziğin konusu gibi bir meseleye yer vermez. Râzî bu iki esere ontolojik meseleler (umûr-ı âimme) başlar, ardından araz ve kategorilerin ele alındığı illet bölümü gelir. Râzî, bu eserlerin son bölümünü ilahiyat dediği teolojiye tahsis etmiştir.

Gazzâlî'nin mantık ilmine yönelik müspet tavrını Râzî daha da geliştirmiş, Râzî'nin takipçileriyle mantık ilmi zamanla ilimlere giriş konumunu muhkemleştirmiştir. Râzî mantıkla ilgili olarak öncelikle, mantığın neden felsefî ilimlerin başında geldiğini açıklamaya çalışır. Râzî'ye göre mantık bir alet ise ve alet de eserine ulaşması açısından fail ile münfail arasında bir vasıta ise bu durumda mantığın kitapların başında ele alınması gerekir.

Râzî'ye göre mantığın konusu ikinci akledilirlerdir. Ancak mantık ikinci ma'kûlleri mutlak anlamda değil, bilinmeyenleri öğretmesi yönüyle bunların terkibe uygun olup olmadıklarını ve uygunsa nasıl terkip edileceklerini araştırmaktadır. Râzî'nin mantık düşüncesi de tasavvur ve tasdik ayırımını temele alan bir yaklaşıma sahiptir ve bu kendisinden sonra da oldukça etkili olmuştur. Bununla birlikte Râzî ve takipçileri ile mesâil ve muhteva bakımından mantık ilminin kapsamı daralmış, İbn Sînâcı mantığın daha çok tasavvûrât ve kıyas bölümlerine yoğunlaşmıştır. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri Râzî'nin burhânî bilgiye yönelik itirazlarıdır. Zira Râzî en sert eleştirilerini burhân konusunda yapmış ve beş sanat üzerinde neredeyse hiç durmamış, daha ziyade kıyasın öncüllerinin ilmî değeriyle ilgilenmiştir.

8.3. Fahreddin Râzî Ekolü

Ekol, düşünce tarihinde konu ve problemlere bakış ve yaklaşım açısından görüşleri arasında benzerlik olan filozoflar ya da düşünürlerin oluşturduğu birlik şeklinde kullanılmaktadır. Mezheb, medrese ve mekteb terimleri de bazı kullanımlarında bunu ifade eder. Fahreddin Râzî'nin öğrencileri ve takipçileri için "Râzî ekolü" kullanılmaktadır. Râzî'nin kelam ve felsefe problemlerine bakış ve yaklaşım açısından görüşleri arasında benzerlik ya da birlik olan çok sayıda takipçisi vardır ve bu durum onları bir bütün olarak incelememizi mümkün kılmaktadır.

İbn Sînâ felsefesi ve sisteminin bütün yönelim ve akımları meşgul eden konulara örtülü veya açık cevaplar veren bu eklektik düşüncelerden doğduğunu söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın vefatından itibaren onun felsefesi bir yorum, açılım ve eleştiri işlemine muhatap olmuş, onun düşüncesi bir yandan takipçileri, diğer yandan eleştirenler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Böylelikle kelam, tasavvuf ve İsrâkî felsefe ile İbn Sînâ felsefesi arasında terkip yapma gayretleri, İbn Sînâ düşüncesinin farklı çizgilerde tezahürüne yol açmıştır. İbn Sînâ sonrasında bir başka yaklaşımın da oldukça belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin Râzî ile sistemleşen "bilim-felsefe-din sentezine dayalı" Dimitri Gutas'ın İbn Sînâcılığın "ana gövdesi" dediği çizgidir. Bu çizgide Fahreddin Râzî, bir İbn Sînâ eleştirmeni olduğu kadar İbn Sînâ şârihi ve yorumcusu sıfatıyla da tebarüz etmiş; kelam ve felsefe arasında yüzyıllar boyu sürececek yöntem ve mesail düzeyindeki terkip, cem ve mezc ameliyesini şekillendirmiştir. Dolayısıyla bütün bir İslâm düşüncesinde Fahreddin Râzî, eklektik tarzın en belirgin isimlerinden biridir.

Râzî'nin yöntemi, konuları ele alış şekli ve meselelerin tasnifi hususunda büyük oranda "Râzî modeline" uyan düşünürler bu ekol kapsamındadır. Bu isimler filozof ya da filozof-kelamcı olarak tanımlanır. Râzî'nin vefatından kısa bir süre sonra İslâm dünyasının önde gelen fikir muhitlerinde onun öğrencilerinin varlığından söz edilmiştir. Râzî'nin mukîm haldeyken de yolculuktaiken de üç yüzden fazla öğrencisi onunla birlikte hareket etmekteydi. Mısır'da Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248), Dimaşk'da Şemsüddin el Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Anadolu'da (er-Rûm) Esirüddin Ebherî (ö. 663/1265), Konya'da Taceddin el-Urmevî ve Siraceddin el-Urmevî'dir (682/1283).⁴⁷⁸ Burada adı geçen isimlerin bir kısmı Râzî ile doğrudan ve yüz yüze ilişkileri olan kişilerdir. Diğer bir kısmı da Râzî'nin öğrencilerinden okumuş ya da onlarla aynı ilmî çevrelerde çalışmışlardır. Yine bu özellikte oldukları halde Râzî'nin burada ismi geçmeyen ilk kuşak öğrencileri ve takipçileri de vardır.

Râzî ile takipçileri arasında nazarî düşüncede bazı hususlarda ortak bir yapıdan söz etmek mümkündür ki bu ilkeler sayesinde onlara ekol diyebilmekteyiz. Râzî ve takipçileri epistemolojik tutum cihetiyle, Râzî'nin tabiriyle ifade edecek olursak ehlü'n-nazar ve'l istidlâl

kavramı çerçevesinde değerlendirilir. Râzî ekolü yakînî bilgiye ulaşmada mantığı temel alan ve meseleleri âdâbü'l-bahs ve münazara ilimleri çerçevesinde işleyen filozof ya da filozof-kelamcılardır. Râzî'nin metodu ve tasnifini benimseyenlerin keşf ve müşahade gibi irfanî ve İshrâkî yöntemleri kullanmadıkları görülür.

Râzî'nin yöntemini takip etmede müşterek olan bu isimler arasında farklı yönelişler vardır. Esirüddin el-Ebherî, Necmeddin el-Kâtibî ve Nasirüddin et-Tûsî gibi Râzî'yi takip eden isimlerin bir kısmı **mantıkçı ve filozof kimlikleriyle ön plana çıkarken** Kadı Beyzâvî, Adududdin el-Îcî gibi bir kısmı da **mütekellim kimlikleriyle tebarüz etmektedir.**

İbn Sînâ sonrasında oluşan ansiklopedik eser yazım üslûbu sünnî coğrafyada XIV. yüzyılın ilk yarısından itibaren terk edildi, mantık ve bilgi konularıyla başlayan ve felsefî ve kelimî meseleleri kapsayan eserler yazıldı. Felsefî çalışmalar, bilhassa *Hidâyetü'l-hikme* ve *Hikmetü'l-ayn* üzerine yazılan şerh ve haşiye türünden eserlerde varlığını sürdürdü.

Öte yandan İshrâkî felsefe metinleri ve İran'da ortaya çıkacağı gibi irfanî mektep, nispeten klasik dönem kelamının konularıyla iç içe geçmeyen felsefe türünün örnekleri olarak varlığını sürdürmüştür. Ayrıca gerek İşârât şerhleri ve muhakemeleri ve gerekse Tehâfüt literatürü bağlamında felsefe tenkitleri devam etmiştir.

Filozoflar Râzî ekolünden bazı düşünürler, İbn Sînâ'nın ansiklopedik tarzdaki yazım üslûbunu Râzî'nin belirlediği içerikle devam ettirmişler ancak zaman zaman Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı savunmuşlardır. Esirüddin el-Ebherî, Necmeddin el-Kâtibî ve Nasirüddin et-Tûsî bu düşünürlerdendir. **Esirüddin el-Ebherî** içerik, yöntem ve konuların tasnifi bakımından Râzî ekolündendir ancak o, Râzî'nin birçok görüşünü de eleştirmiş ve hatta Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta dile getirdiği bazı görüşlere yönelik şüphelerini müstakil bir eser olarak kaleme almıştır. Ebherî'nin en meşhur iki eserinden biri olan *Hidâyetü'l-hikme* ise İbn Sînâ felsefesinin özet bir ders kitabı formuna sahiptir ve bu eser yüzyıllarca İslâm coğrafyasının büyük ilgiyle takip edilmiştir. *Hidâyetü'l-hikme* mantık ile başlayan, doğa bilimleri ile devam eden ve metafizik ile sona eren muhtevası ile Osmanlı, İran ve Hint medreselerinin müfredatında aklî ilimlerin bir klasiği olarak muhtelif şerhleriyle birlikte okutulmuştur. Ebherî'nin diğer meşhur eseri olan *Îsâgûcî* de aynı etkiyi mantık alanında yapmıştır.

eş-Şemsiyye fi'l-mantık ve Hikmetü'l-ayn gibi eserlerin müellifi olan **Necmeddin el Kâtibî**, Ebherî'nin öğrencisidir ve Râzî ekolündendir. Kâtibî, Râzî'nin üç eseri üzerinde şerh ve talikat gibi çalışmalar yapmıştır. Kâtibî, Râzî'nin ekolünden olmasına rağmen Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği bazı meselelerde İbn Sînâ tarafında durur. Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* ve eş-Şemsiyye fi'l-mantık adlı eserleri Ebherî'nin mezkûr eserleri kadar etkili olmuş ve hikmet uzun

bir zaman Hikmetü'l ayn ve şerhleri üzerinden okunmuştur. *Hikmetü'l-ayn*, İbn Sînâ felsefesinin temel meselelerini en önemli deliller üzerinden müzakere ederek özetler. Kâtibî yeri geldikçe İbn Sînâ'nın delillerine de itiraz etmektedir.

Birçok noktada Râzî'yi takip etmekle beraber en sağlam Râzî eleştirilerinden birinin müellifi olan **Nasirüddin et-Tûsî**'yi İbn Sînâcı çizgide konumlandırmak daha doğrudur. Tûsî, Râzî karşısında bir İbn Sînâ müdafii konumunda olmuştur. Ancak bu durum, Tûsî'yi Râzî geleneği ve ekolünün dışında görmemize engel değildir. Tûsî, Râzî'nin felsefe ve kelam arasında sistematik bir üslup kazandığı yakınlaşmayı, onun meseleleri ele alırken kullandığı yaklaşım ve konu tasnifini *Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı eserinde sürdürmesi sebebiyle Râzî ekolündendir. Tûsî'nin *Musâri'u'l-musâri* ve *Şerhu'l-İşârât*'ta sergilediği İbn Sînâcı yönünü belirgin olarak ortaya koyar. Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın mantık, doğa bilimleri ve metafizik düşüncesine Râzî tarafından yöneltilen eleştirilere cevaplar vermiştir. Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ta bazı konularda İbn Sînâ'dan farklı düşündüğünü de ifade etmek gerekir. Tûsî'nin İbn Sînâcı yönünün en belirgin olduğu eserlerinden biri de onun *Musâri'u'l musâri* adlı eseridir. Tûsî bu eserinde Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine cevap verir. Bu düşünür Râzî ekolündendir ancak diğer yandan İbn Sînâ felsefesine daha yakındırlar.

Râzî ekolüne mensup **kelamcılar** ise daha fazladır ve İslâm düşünce tarihinde bu düşünür tipi gittikçe güçlenmiştir. Eleştirileri açısından Râzî'ye muhalif bir konumda sayılan **Seyfeddin Âmidî** (ö. 631/1233) Râzî ekolünden bir düşünürdür. Âmidî, *el-İşârât*'a yazdığı *Keşfü't-temvîhât* adlı şerhinde Râzî'ye eleştiriler yöneltmektedir. Öte yandan Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* ve *Gâyetü'l merâm fî ilmi'l-kelâm* adlı eserlerinde gerek Râzî'nin yöntemi ve gerekse onun eserlerindeki içeriğini takip eder ve Râzî'nin yaklaşımını benimser. Âmidî'nin *el Mübîn fî me'âni elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* adlı eseri filozoflar ve kelamcıların kullandığı kavramları tahlil etmesi bakımından Râzî etkisini göstermektedir. Râzî'nin Âmidî üzerindeki etkisi, onun kelam felsefe ilişkisine bakışında görülmektedir. Âmidî felsefî meselelerin tartışmasını kelam bünyesinde yaparak felsefenin kelama dâhil edilmesi noktasında kritik bir yerde durur. İbn Haldûn, Râzî'den sonra bir grubun ona güvenip onu taklit ettiğini ifade etmekte, özellikle Âmidî'den sonra Kadı Beyzâvî ve onun *Tavâli'ü'l-envâr* adlı eserine atıf yapmaktadır.

Kadı Beyzâvî bu eserinde ilk olarak bilgi konusu üzerinde durur ve akletme (taakkul) kavramı etrafında hüküm, tasavvur, tasdik terimlerini inceledikten sonra kıyas, istikra, temsil ve nazar bahislerini özetler. Beyzâvî, bu giriş bilgilerinden sonra ilk bölümde mümkünât başlığı altında Râzî'de umûr-ı âimme bölümüne tekabül eden ontolojik kavramları ele alır. Yine Râzî modeline uygun olarak mümkünât bölümünün diğer başlıkları arazlar ve cevherler şeklindedir. Kitabın ikinci bölümü ilahiyât bahislerine ayrılmıştır ve burada Allah'ın varlığı, sıfatları ve filleri

özlü bir şekilde anlatılır. Beyzâvî eserinde son olarak nübüvvet, haşir, ceza ve imamet bahislerini müzakere eder. Bu eser üzerine yazılan çok sayıda şerh arasında özellikle Şemseddin el İsfahânî'nin (ö. 749/1349) şerhi büyük bir ilgiye mazhar olmuştur.

Adududdin el-İcî (ö. 756/1355) de bilgiye ulaştıran yöntem, meselelere yaklaşım ve konu tasnifi bakımından Râzî'nin önde gelen takipçilerinden biri arasında yer alır. O, *el-Mevâkıf*'ta Râzî gibi en yüce ilim olma payesini kelim ilmine ait görmüş ve nazarî düşüncede bu yaklaşım geçerlilik kazanmıştır. Dolayısıyla Sünnî coğrafyada artık "İbn Sînâcı anlamda metafiziğin" diğer ilimlere ilkelerini veren en üst ilim olması gibi bir iddia gündeme gelmemiştir. Aksine kelim ilmi dinî ilimlerin tümünün kendisinde son bulduğu en üst ilim olarak yaygın bir kabul görmüştür. Bu yaklaşımı el-Mevâkıf şerhlerinde görmek mümkündür.

İcî'nin öğrencilerinden olan **Sadüddin et-Teftâzânî** (ö. 792/1390) de bu bağlamda üzerinde durulması gereken isimlerden biridir. Teftâzânî'yi de bu çizgide görme imkanını bize sunan onun bilgiye ulaştırmada benimsediği yöntemi, bununla bağlantılı olarak konuları ele alış biçimi ve konu tasnifidir. Teftâzânî, *el-Makâsıd* ve kendi şerhi olan *Şerhu'l-Makâsıd*'da, müteahhirün kelimcilerinin bazı felsefî konuları gerçeği bütün yönleriyle ortaya koyma düşüncesiyle kelama kattıklarını ifade eder. Ona göre âlimler, filozofların dine aykırı görüşlerini cevaplandırma gayretleri içinde olmuşlar, bu görüşleri iyice anlayıp çürütebilmek için de felsefeden kelama çok şeyi dâhil etmişlerdir. *Şerhu'l-Makâsıd* ile Râzî'nin *el-Muhassal*'ı, Kadı Beyzâvî'nin *Tavâli'ü'l-envâr*'ı ve İcî'nin *el-Mevâkıf*'ı arasındaki benzerlik açıktır; bu eserler bilgi nazariyesi, tabiiyyât ve metafizik konularına ayrılmış olup, felsefi konular geniş yer tutmaktadır.

Râzî'nin etkisini ileri taşıyan Kadı Beyzâvî ve Adududdin el-İcî iken, bu geleneği zirveye vardırان isim **Seyyid Şerif Cürcânî** (ö. 816/1413) olmuştur. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı, Fahreddin Râzî ve sonrasında yetişen muhakkik kelimci ve filozofların teorik kavrayışını yansıtan bir eserdir. Cürcânî'nin başarısı, İcî'nin el-Mevâkıf'ını istidlal yöntemini kullanan tümel disiplin mensuplarının ortak birikimini temsil eden bir klasiğe dönüştürmesidir. Râzî ve İcî ile devam eden çizgiyi Cürcânî'ye getirdiğimizde göreceğimiz en önemli benzerlik kelim ilminin tümel bir disiplin olarak ilimler hiyerarşisinin başında bulunması ve yöntem olarak da tahkîke yüklenilen misyonu en olgun bir şekilde eserlerinde uygulamasıdır. Cürcânî, İcî'nin kelim ilminin en üst ilim oluşuna dair ifadelerine getirdiği izahlarda kelim ilminin dinî veya aklî ilimlerde açıklanan bir ilkesi olmadığını söylemektedir. Bu durum mantık konularının da kelim ilminden bir parça sayılması anlayışını beraberinde getirmiş ve bu düşünceyle tutarlı bir şekilde kelim ilminin konusu mantık bahislerini de kapsayan malûm olarak ifade edilmiştir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Aşağıdaki ünvanlardan hangisi Gazzâlî için kullanılmıştır?

- A) Hücetü'l-İslam B) Muallim-i Evvel C) Şeyhur'r-Reis
D) Şeyh-i Ekber E) Muallim-i Sani

2. Gazzâlî “Tehâfütü'l-Felâsife” adlı eseri ile neyi amaçlamıştır?

- A) Filozofların sistemini sağlam ve tutarlı bir zemine oturtmak
B) Filozofların sistemlerindeki tutarsızlıkları ve geçersizlikleri göstermek
C) Doğa yasalarını temellendirmek
D) Dinî ilkeleri korumak için felsefenin otoritesine dayanmak
E) Meşşâî felsefeyi İshrâkîlik ile uzlaştırmak

3. Gazzâlî'ye göre sebep ile sebepli arasında ilişkinin kaynağı nedir?

- A) Zorunluluk B) Deney C) Alışkanlık D) Akıl E) Ruh

4. Gazzâlî'ye göre, aşağıdakilerden hangisinin konuları itibariyle din ve felsefe bakımından tartışmaya açık olduğu söylenebilir?

- A) Matematik B) Mantık C) Tıp D) İlahiyyat E) Fizik

5. Aşağıdaki eserlerden hangisi Gazzâlî'ye ait değildir?

- A) Mişkatü'l-Envar B) Mekasidu'l-Felasife C) Kıstasü'l-Müstakim
D) Mizanü'l-Amel E) Danişname-i Alai

CEVAPLAR: 1.A 2.B 3.C 4.D 5.E



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 9: ENDÜLÜS’TE FELSEFE

KONULAR

9. Endülüs’te Felsefe

9.1. İbn Bâcce

9.2. İbn Tufeyl

9.3. İbn Rüşd

AMAÇLAR

- Felsefenin Endülüs’e girişini ve gelişimini kavramak
- İbn Bâcce ve İbn Tufeyl’in felsefi görüşlerini incelemek
- İbn Rüşd’ün din-felsefe ilişkisine yaklaşımını öğrenmek

HAZIRLIK SORULARI

1. Endülüs’te yetişen başlıca filozoflar kimlerdir?
2. “Hay b. Yakzan” isimli eserin konusu nedir?
3. “Süt kardeş” benzetmesi hangi konu ile ilgilidir?

9. ENDÜLÜS'TE FELSEFE

Tarik b. Ziyad'ın 711 yılında ordusuyla İspanya'ya geçmesiyle İslam inancı ve düşüncesi buraya taşınmaya başladı. Fetihlerin devamıyla birlikte burada güçlü İslam devleti ve emirlikleri kuruldu. İlme ve düşünceye önem veren, İslam dinine mensup yöneticiler saraylarında kütüphaneler açtılar, ilmi ve ilim adamlarını desteklediler. Bu nedenle burada kurulan Emevi devleti sadece siyasi ve askeri güç değil, aynı zamanda kültür ve sanatın da merkeziydi. Bu merkezlerde farklı disiplinlere mensup pek çok düşünür yetişti. Bu düşünürler gerek felsefi gerek kelami ve gerekse tasavvufi araştırmalarıyla hem kendi dönemlerini hem de sonraki dönemleri etkilediler. Eserleri Latince ve yerel Avrupa dillerine çevrildi.

9.1. İbn Bâcce

9.1.1. Hayatı ve Eserleri

İbn Saiğ olarak da bilinen İbn Bâcce, felsefe başta olmak üzere astronomi ve fizik gibi alanlarda önemli katkıları olan Endülüslü İslâm düşünürüdür. 470/1077'de Sarakusta'da (Saragossa) doğup, 533/1139'te Fas'ta vefat etmiştir.

İbn Bâcce'nin felsefesinin kaynakları Eflâtûn ve Aristoteles gibi Yunan filozofları ile Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi doğulu İslâm filozoflarıdır. Aristoteles'in eserlerine şerh yazma geleneğinin önemli isimleri arasındadır. Fârâbî'nin çeşitli eserlerine talikler yazmış, Gazzâlî'nin şahsında sufileri eleştirerek daha çok aklî merkeze alan bir düşünce sistemi geliştirmiştir.

İbn Bâcce, İbn Tufeyl'in, kendisine kadar Endülüs'te gerçekleştirilen felsefî etkinliğin aşamalarına ilişkin üçlü tasnifinin sonuncu ve en yetkin aşamasına tekabül eder. İbn Tufeyl'e göre felsefe önce riyâzî bilimler, ikinci olarak mantık aşamasından geçmiş ve zirvesini İbn Bâcce'nin oluşturduğu metafizik ile yetkin noktasına ulaşmıştır. İbn Bâcce'yi öne çıkaran temel öğretilerin psikoloji, epistemoloji, ahlâk ve siyasette merkezileştiğini görürüz.

Astronomide Batlamyusçu modele (yer merkezli) yaptığı eleştiriler daha sonra İbn Tufeyl ve Bitruci'ye ilham olacaktır. Birkaç asır sonra Kopernik bu geleneğin bir devamı olarak güneş merkezli evren modelini önerecektir.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Tedbirü'l-Mütevahhid*
2. *Risâletü'l-Vedâ*
3. *Kitâbü'n-Nefs*
4. *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân*
5. *el-Vukuf ale'l aklî'l-fa'al*
6. *Fî'l-ğayeti'l-insâniyye*

9.1.2. Psikoloji ve Epistemoloji

İbn Bâcce, insanla ilgili meseleleri büyük oranda Aristoteles'in De Anima'sını model alan Kitâbü'n-nefs isimli eserinde inceler. Dolayısıyla İbn Bâcce psikolojisinde nefisle ilgili konuların büyük oranda Aristotelesçi bir tutumla incelendiği görülür. Bu etki, ruhun veya nefsin varlığının

ispat edilmesi, “tabîî organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlanması ve nefse sahip olmaları itibariyle canlılık özelliğine sahip varlıkların bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde tasnifi gibi konular üzerinden takip edilebilir durumdadır. İnsanın akıl merkezli bir varlık olduğu fikri, İbn Bâcce’nin Kitâbü’n-nefs’inin bütününe yayılmış ana fikir olarak gözüktür. Çünkü insanı insan yapan aslî nitelik düşünmedir. Akıl her ne kadar insana verilmiş tabîî bir yetenek olsa da geliştirilebilir bir nitelik arzeder.

İbn Bâcce felsefesinin merkezî konusunu bilgi teorisi ile insanın mutluluğu oluşturur. İbn Bâcce duyu ile akıl arasındaki konumu bağlamında insanı insan yapan asıl yönün onun aklî yönü olduğu şeklindeki geleneksel felsefi kabulü devam ettirir. Bununla birlikte İbn Bâcce’nin bilgi teorisinde dikkat çeken bir katkı, onun insan bilgisinin alanını belirlemek amacıyla yaptığı çok önemli bir ayırimda ortaya çıkar. Buna göre bilgi alanları “tabîî imkân alanı” ve “ilâhî imkân alanı” olmak üzere ikiye ayrılır. Tabîî imkân alanı, duyu idraklerinin, aklî istidlallerin ve zihnî soyutlamaların neticesinde oluşan “insanî bilgi” alanına karşılık gelir. İlâhî imkân alanı ise peygamberlere ulaşan vahiy türünden bilgilere tekabül eder. Bu ayırım neticesinde ilâhî imkân alanı insanın herhangi bir etkisine açık olmayan alan olarak görünür. Dolayısıyla tabîî imkân alanı, erdemli olmaya çalışan herhangi bir insan ya da filozof için gerekli olan bilginin elde edilebileceği tek imkân alanı olarak kalır. Ait olduğu felsefî gelenekte olduğu gibi İbn Bâcce epistemolojisi için de önemli yer tutan soyutlama süreçleri bu tabîî imkân alanı içinde gerçekleştirilir ve en temelinden en yüksek formlarına kadar idrak gerçekleşir.

İbn Bâcce’nin başka bir ayırımı ise ruhanî suretler hakkındadır. Buna göre duyusal seviyede idrak edilen duyusal suretlerden hemen sonra en nihaî noktadaki aklî suretlerden ise hemen önce ruhanî suretler yer alır ve bunlar dört grup olarak tasnif edilir. Bu tasnif bir anlamda maddî olma niteliğinden uzak varlık kategorileri anlamına gelmektedir. Buna göre ilk grup ruhanî suretler, semavi cisimlerin suretleridir. İbn Bâcce, semavi cisimlerin suretlerini salt ruhsal suretler olması itibariyle tabîî imkân alanı dışında bırakarak insani bilgiye etki etmekten uzak suretler olarak görür. İbn Bâcce ikinci olarak nefsin ortak duyu, hayal ve hatırlama gibi güçlerindeki anlamları da ruhsal suretler olduğunu düşünür. İbn Bâcce’nin yine ruhsal suretler olarak kabul ettiği üçüncü tür suretler ise özlerinde ruhsal olmayan fakat soyutlama ile maddelerinden arındırılarak ulaşılmış tümel anlam ve kavramlardır. Son olarak İbn Bâcce faal akıl ile müstefad aklın da maddî olmaktan bütünüyle uzak ruhsal nitelikte olduğuna işaret eder.

İbn Bâcce bilgi teorisini, yine bağlı bulunduğu felsefi gelenekte olduğu şekliyle idraki merkeze alarak inceler. Bu incelemede idrak duyusal, hayalî ve aklî idrak olmak üzere üç tür olarak incelenir. Bu bağlamda duyulardan başlayan soyutlama süreci tahayyül ile devam eder ve nihaî soyutlama düzlemi olarak akılla, aklî seviyeler içerisinde de müstefad akılla neticelenir. Dolayısıyla İbn Bâcce’de filozof en yetkin bilgi düzeyine erişmek için duyu verilerini, ortak duyu,

hayal ve hatırlama gibi güçlerini kullanarak önce cismanî seviyeden ruhanî seviyeye, en son olarak da aklî soyutlama seviyesine erişmiş kimsedir. Fakat İbn Bâcce'de burada gerçekleştirilen idrak süreçlerinin tamamı da mistik bir nitelik göstermez ve tamamen teorik seviyede gerçekleşir.

İbn Bâcce bilgi edinme sürecinde duyudan akla doğru gerçekleşen soyutlama sürecinde üç tür insan sınıfından söz etmektedir. Bunlar sıradan insanlar (cumhur), teorik düşünebilen kimseler (nüzzar) ve mutlu insanlardır (suada). İbn Bâcce'nin "tabîi mertebe" diye adlandırdığı ilk düzeydeki insanlar sadece maddî akıl (heyulani akıl) düzeyinde ve duyusal suretler aracılığıyla bilirler. Dolayısıyla bu seviyedeki bilgi ve idraklerde bir farklılık ve çeşitlilik söz konusudur.

İbn Bâcce'nin ikinci seviyede zikrettiği ve özellikle fizik ve matematik bilimlerde teorik düşünce aracılığıyla bilgiye ulaşanlar ise iç duyulardaki ruhanî suretler aracılığıyla bilme eylemini gerçekleştirirler. Bununla birlikte İbn Bâcce ilk grup ile ikinci grup arasındaki farkın öze ilişkin olmadığını çünkü her iki sınıfın da aklî şeylere özgü bilgilerinin doğrudan değil maddî ve ruhanî suretler aracılığıyla olduğunu iddia eder. En nihaî aşama ise müstefad akıl düzeyinde gerçekleşen ve filozofların ulaştığı aşama olup burada akıl ile akledilen arasındaki özdeşlik sağlanmış ve mutlak saadet ile sonsuzluğa erişilmiş olur. İlk iki aşama eksik bir mutluluk anlamına gelirken hem bilgide hem de mutlulukta nihaî durak bu son aşama olarak görünür. Zira ilk aşamada duyusal suretlere, ikinci aşamada ruhanî suretlere bağlılık söz konusu iken bu son aşamada bilen insan bütün bağlardan kurtulmuş olur.

9.1.3. Ahlâk ve Siyaset

İbn Bâcce bilgi teorisinde merkeze aldığı aklî ahlâk ve siyaset düşüncesinde de aynı oranda öne çıkarır. Ona göre insanın gerçek yetkinliği düşünerek yaptığı ihtiyarî seçimlerle gerçekleşir. İnsan davranışlarının da cismanî, hayvanî ve aklî yönleri bulunmaktadır. İbn Bâcce hazlar ile erdem arasındaki ilişkide de hazzın nihaî gaye olmasını olumsuzlar. İbn Bâcce ahlâk ile toplum ve siyaset felsefesine dair meseleleri *Tedbîrü'l-mütevahhid* eserinde işler. İbn Bâcce bu eserde alışlagelmiş olandan farklı düşünen ve davranan kimseleri ifade eden ve ayırık otları anlamında kullanılan nevâbit kavramına olumlu bir anlam yükleyerek erdemsiz bir toplumda iyi ve erdemli bir yaşamın nasıl olacağı sorusu etrafında düşünür.

İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid*'i üç bölümden oluşur. Buna göre eserin ilk bölümünde "eylemlerin belli bir maksada yönelik olarak tertibi (düzenlenmesi)" anlamında kullanılan tedbîr kavramı ve tedbîrin türleri; ikinci bölümünde genel olarak fiiller (eylemler); üçüncü bölümde ise en yüce hedef olan mutluluğa götüren insan fiillerinin neler olduğu ve bu amaca yönelik düzenlemeler incelenir. Dolayısıyla bu üç bölüm İbn Bâcce'nin ahlâk ve siyaset bağlamındaki üç temel teorisi olarak dikkate alınabilir niteliktedir.

İbn Bâcce, dört tedbir türünden bahseder: 1. Tanrı'nın âlemi tedbiri. 2. Tedbîrû'l-müddün (şehir/devlet yönetimi). 3. Tedbîrû'l-menzil (ev yönetimi). 4. Tedbîrû'l-mütevahhid (mütevahhidin, yalnız insanın, erdemli insanın, filozofun kendini yönetimi).

Buradaki tedbir türlerinden ilk üçünde İbn Bâcce daha çok kendisinden önceki felsefi geleneğin adımlarını takip eder ve bu kısımlardaki incelemeler yenilik iddiası taşımaz. İbn Bâcce'nin kendine özgü bir şekilde incelediği tedbir veya yönetim biçimi, erdemli bir insanın bozuk bir toplumsal yapıda ve devlet sisteminde, devletin ve insanların bütün kötülüğüne rağmen nasıl mutlu olabileceği sorusuna cevap verebilecek olan tedbîr şeklidir.

Bu amaç doğrultusunda İbn Bâcce öncelikle söz konusu erdemli insanların bulundukları şartları tespit etmek amacıyla el-medînetü'l-imâmiyye, el-medînetü'l-kerâme, el-medinetü'l-cemâiyye ve el-medînetü't-teğallüp gibi bozuk toplum ve devlet yapılarını inceler. Yukarıda da işaret edildiği üzere İbn Bâcce kendisinin katkı yaptığı asıl konuya giriş niteliğindeki bu kısımlarda büyük oranda Platon'un ve Fârâbî'nin yaklaşımlarını devam ettirir ve söz konusu görüşlere özel bir önem atfetmez. İbn Bâcce'ye göre eylemlerini haz gayesiyle gerçekleştiren söz konusu bozuk toplumsal ve devlet yapılarındaki insanların hem kendi bireysel hayatları bağlamında sağlıklı ve düzensiz koşullar hem de toplumun bireyleri arasında farklı görüşler ve çıkar çatışmaları ortaya çıkar. Buna bağlı olarak da bu türden toplumsal yapılarda tıp ve yargı en çok gelişen disiplinler olarak dikkat çeker.

İbn Bâcce'nin kökeni Fârâbî'de bulunmakla birlikte başka bir anlam vererek kendi analizlerine dahil ettiği ayrık otları (nevâbit) kavramı da bu noktadan itibaren gözükmeğe başlar. Fârâbî'de erdemli bir toplumda insanların geneli tarafından benimsenmiş ahlâki ilkelerin dışına çıkan insanlar için kullanılan kavram, İbn Bâcce'de içinde yaşadıkları bozuk toplumsal yapıdan farklı olarak önce kendi yalnızlıklarına çekilerek erdemlerini muhafaza etmek sonra da toplumun yeniden bu erdemler doğrultusunda erdemli kılınması için çaba gösteren ayrık (nevâbit), yalnız (mütevahhid) ve yabancı (garip) insanlara işaret eder.

İbn Bâcce, söz konusu yalnız insanların yalnızlaşmalarının da (tevahhüd) iki şekilde olduğundan bahsetmektedir. Buna göre yalnızlaşmanın ilk türü aklî veya zihinsel yalnızlaşma iken ikinci tür toplumsal yalnızlaşmadır. İlk tür yalnızlaşma, yalnız insanın bilimsel etkinliklerle meşgul olması durumunu anlatırken; ikinci tür yalnızlaşma ise, yerleşik genel kabullere teslim olarak bütün tercihleri ve eylemleri itibarıyla sıradan ve bayağı bir yaşam tarzı tutturmuş bir toplumsal yapıdan ve o toplumun üyelerinden kelimenin gerçek anlamıyla uzaklaşmayı ifade eder.

İbn Bâcce'nin burada işaret ettiği ve mutluluk için toplumsal hayatın zorunlu olduğunu düşünen önceki felsefi yaklaşımdan farklı bir tutum olarak gözükken toplumsal yalnızlaşmanın nasıl bir yalnızlaşma olacağı hususu araştırmacılar arasında çeşitli yorumlara neden olmuştur.

İbn Bâcce'nin anlatısından keskin bir uzlet anlamı da çıkaran bu farklı yorumlara rağmen mutluluk için toplumsallığı kesin olarak dışlamayan İbn Bâcce'nin kendi anlatısı, bozuk toplumsal yapılarda erdemli olmaya çalışan kimseler için bir çözüm olarak ileri sürdüğü yalnızlığın tasavvufi ve mistik tutumlarda görülen uzletten ziyade zihinsel bir yalnızlık hali olduğuna işaret eder.

İbn Bâcce'nin ayrıntılı analizlerinin yöneldiği ikinci bir teori ise fiiller teorisidir. İbn Bâcce'ye göre eylemin niteliğini belirleyen şey, eylemi gerçekleştiren varlıkların tabiatları ve türleridir. Bu türler ise cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve en üstte de insanlar olarak sıralanır. İbn Bâcce'ye göre akıl tarafından yönlendirilen her insan fiili belli bir gayeyi hedeflemektedir. Her fiilin de bir yetkinlik noktası ve gerçekleştirmeyi amaçladığı bir iyilik ve fayda vardır. İbn Bâcce gerçek anlamda bir amaç ve gaye taşıyan fiillerin insanî olan fiiller için söz konusu olduğunu düşünür. Çünkü tabîî cisimlerin ve hayvanların hareketleri iradenin dahil olmayacağı bir şekilde zorunluluk içerdikleri için gerçek bir gayeye yönelik değildir. Bu varlık türleri arasında sadece insan, fiillerini düşünceden kaynaklanan bir iradeyle gerçekleştirir.

İbn Bâcce'nin bu noktadan sonraki anlatısı fiiller teorisinden mutluluk teorisine geçişi içeren bir nitelik gösterir. Buna göre insanlar için cismanîlik (maddîlik), ruhanîlik ve aklîlik olmak üzere üç temel varlık tarzı ve buna bağlı olarak üç tür fiil söz konusudur. İnsanın cismanî varlığıyla ilgili ilk gruptaki fiiller insanın temel ihtiyaçlarını karşılayarak fiziksel varlığını devam ettirmeye çalıştığı fiillerdir. İbn Bâcce'nin ruhsallıkla nitelendirdiği ikinci grup fiiller ise kendi içinde ikiye ayrılır. Buna göre bazı fiillerin gayesi ortak duyu, hayal ve hatırlama güçlerindeki özel ruhanî suretlerin yetkinleştirilmesi iken; bazı fiillerin gayesi öğrenme ve düşünme gibi fiillerde olan genel ruhanî suretlerin yetkinleştirilmesidir.

Bu genel ruhanî suretler maddî sûretlerle gerçek mutluluğu elde etmeye çalışan yalnız insanın gayesi olan mutlak ruhanî sûretler arasında yer alırlar ve bu seviyede gerçekleşen fiiller teorik ve pratik yönleriyle fikrî faziletleri içerirler. İlk iki tarz, insanın maddî varlığının ve şerefli konumunun sürekliliğini garanti altına alırken insan ancak üçüncü aşamadaki fiilleriyle tanrısal bir nitelik kazanır. İnsan ancak maddîlik ve ruhanîlikten ibaret olan ilk iki aşamayı zorunlu olan miktarda yetkinleştirip üçüncü aşamadaki aklîliğe dikkat kesildiği zaman nihaî gayesi olan mutluluğa erişebilir.

Netice itibarıyla, İbn Bâcce'nin bozuk bir toplumsal yapıda zihinsel olarak yalnızlaşarak erdemli olmaya çalışan yalnız insanının kendisinden uzaklaşmaya çalıştığı şeyin, genel toplumsal yapının ve kalabalıkların ilk iki aşamadaki fiilleri mutlaklaştırması ve nihaî noktada insana özgü en asli fiillerden uzak kalması olduğu söylenebilir.

9.2. İbn Tufeyl

9.2.1. Hayatı ve Eserleri

İbn Tufeyl 499/1105-581/1185 yılları arasında yaşamıştır. Fıkıh gibi dini ilimlerin yanı sıra tıp, felsefe ve astronomi gibi disiplinleri de okuyan İbn Tufeyl, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, Gazzâlî gibi isimlerin düşünceleriyle etkileşim içinde kendi felsefesini oluşturmuştur. Siyasî ve idarî görevlerde bulunan ve Hay b. Yakzan dışında herhangi bir eseri günümüze ulaşmayan İbn Tufeyl, halifenin Aristoteles'in eserlerinin şerh edilmesine yönelik teklifi için İbn Rüşd'ü önererek İslâm felsefesine dolaylı yünden de katkı sunmuştur. Düşünceleri daha sonra İbn Rüşd, İbnü'n-Nefis gibi isimlere etki etmiştir. İbn Tufeyl, Batlamyusçu astronomi teorisinin Aristoteles fiziğine uymadığı yönündeki ilk eleştirilerin sahibidir. Bu düşüncesi kendisinden sonra talebesi Bitrucci tarafından daha da geliştirilmiştir. Onun Hay b. Yakzan'daki öğretileri; meşrikî hikmet tasavvuru, bilgi teorisi, tanrı tasavvuru ve din-felsefe-toplum ilişkisi gibi başlıklar üzerinden takip edilebilir durumdadır.

Eserleri: 1. *Hayy bin Yakzan* 2. *Urcuze fi't-Tıb* 3. *Kaside*

9.2.2. Felsefesi ve Meşrikî Hikmet Tasavvuru

İbn Tufeyl'in felsefesini elimizdeki yegâne felsefî eseri olan Hay b. Yakzân isimli “felsefî hikâye”si aracılığı ile ele alabiliriz. İbn Tufeyl bu eserinde sırasıyla kendinden önceki felsefe geleneklerine kısa bir şekilde değindikten sonra, bu gelenekleri kendi “meşrikî hikmet” anlayışı açısından değerlendirmektedir. Sonra da İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'nın girişinde sırlarını açıklamayı vadettiği “meşrikî hikmet”in sırrını açıklayacağını ileri sürmektedir.

Endülüs'teki felsefî ve düşünsel gelişmeleri değerlendiren İbn Tufeyl, İbn Bâcce'yi Endülüs düşünce geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak anar ancak dünyevî meşgaleler dolayısıyla sistemini tamamlamaya fırsat bulamadığından üzüntü duyduğunu ifade eder.

İbn Tufeyl, “meşrikî hikmet” ideali açısından Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerini ve İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'sını yetersiz bulmakta ve Meşşâî felsefenin bu ürünlerine kıyasla kendi “meşrikî hikmet”inin farklı bir amaç ve yöneme sahip olduğunu ima etmektedir. Âhiret saadeti ve peygamberliğin mahiyetine dair görüşlerinden dolayı Fârâbî'yi eleştiren İbn Tufeyl, İbn Sînâ söz konusu olduğunda ise onun, eş-Şifâ'nın girişindeki ifadelerinden hareketle, biri eş-Şifâ'da ifade ettiği ve Meşşâî felsefeyi merkeze aldığı zahiri felsefesinin, bir de el-Hikmetü'l-Meşrikiyye ve el-İşârât ve't-Tenbihat gibi eserlerinde ortaya koyduğu bâtinî ve hakikî felsefesinin bulunduğunu ileri sürmektedir.

Öyle anlaşıyor ki, burada meşrikî felsefeyle kastedilen, nazarî düşüncenin ötesinde mânevî tecrübeyle ilgili olup, nazar ehlinin teorik felsefesine karşılık müşahade, zevk ve huzûr ehlinin, bütün boyutlarıyla ifade edilmesi imkânsız olan ruhî tecrübelerinin bütünüdür. Ona göre selefî İbn Bâcce'nin, suadâ dediği kişiler ilâhî bilgi mertebesine ulaşmış, fakat bunu nazarî ilim

ve fikrî araştırma yoluyla gerçekleştirmiştir. İbn Bâcce gibi bu mertebeye teorik bilgi ile ulaşmaya çalışan filozofların aksine bazı sûfîler, söz konusu manevî mertebeye kendilerine has sûfî zevk metotlarıyla ulaşıp o hali yaşamışlar, fakat onlar da bu tecrübelerini bilimsel ifadelerle dile getirememişler ve kendilerini ancak “Kendimi tenzih ederim, şanımla ne yücedir”, “Ben Hakkım”, “Cübbemin altındaki Allah’tan başkası değildir” gibi bazı şathiyelerle ifade edebilmişlerdir. Sadece Gazzâlî bu hale vâsıl olduğunda ilimlerdeki uzmanlığı ve marifetin kendisine verdiği terbiye sayesinde böyle sözler sarf etmekten kurtulmuş, fakat anlatamayacağı haller yaşadığını da belirtmiştir.

İbn Tufeyl, Hayy’ın tecrübesinde hakikati önce teorik araştırma yöntemiyle kavradığını, daha sonra müşahede yoluyla belli bir manevi tecrübeye ulaştığını gösterir. Onun gayesi, “meşrikî hikmet”in sırlarının peşine düşen okuyucusuna birtakım nazarî bilgiler verip bunlara taklitçi bir tarzda inanmasını istemek değildir. O, okuyucusunu taklitten tahkike ulaştırmak ister. İbn Tufeyl’in, İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin eserlerinden hareket ederek bahs ve nazar yöntemiyle zevk ve müşahede tecrübesinin bir sentezine ulaşmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.

9.2.3. Bilgi Kuramı

İbn Tufeyl, eserin ikinci bölümünde, insanın duyuları aracılığıyla doğadan elde ettiği bilgilerden başlayıp metafizik âlemdeki ilâhî varlığın bilgisine kadar yükselme sürecini, insan-doğa ilişkisi çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bölümde Hayy, doğayı idrak sürecinde doğal varlık alanındaki temel düzen ve işleyiş hakkında düşünen, akıllı bir canlı olarak yeryüzündeki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlem alanı ötesindeki metafizik varlık fikrine varan ve nihayet manevî tecrübeler sayesinde birtakım metafizik bilgilere ulaşan ideal özneyi temsil eder.

Hayy’ın ulaştığı teorik bilgi onu bir taraftan nazarî yetkinliğe, utanma duygusuyla birlikte ahlâkî olgunluğa ulaştırır. Bilimlerin kendi döneminde ulaştığı seviyeyi tek bir insanın gözlem ve keşifleri üzerinden aktaran ve bu bilimsel bilginin üzerine bina edilmiş akıl yürütmeyi gösteren İbn Tufeyl, doğadaki işleyiş, bütünlük, düzen ve gayenin akledilir ve soyut gerçekliğine işaret eden kozmolojik deliller aracılığıyla yaratıcı Tanrı fikrine ulaşır.

İbn Tufeyl, Hayy’ın tecrübesinde insanlığın kat ettiği antropolojik gelişim evrelerine de atıfta bulunur. Yedi rakamının sembolizmi İbn Tufeyl tarafından Hayy’ın gelişim aşamalarını belirtmek için kullanılmış, her aşamanın yedi ve katlarıyla ifade edilen yaşlarda kaydedildiği bir gelişim anlayışı ortaya konmuştur. Yedi yaşına kadar süren ilk aşama bedensel ve psikolojik gelişimin başlangıç safhasıdır. Yedi-yirmi bir yaş arası, pratik ihtiyaçların karşılanması için amelî akıl sayesinde araçların imal edildiği çağdır. Merak döneminin başladığı yirmi bir yaşla birlikte insan ruhu varlık ve oluşun sırlarını keşfe yönelir. Fizikten metafiziğe geçiş bu aşamanın

belirgin özelliğidir. Daha sonraki safhalarda tam bir aydınlanma ile bilgeliği yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine ereceği manevî tecrübelerle ulaşır.

İnsanın doğal çevresiyle girdiği etkileşim, fıtratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirmektedir. Bu epistemolojide gözlem ve deney, fıtratta var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolayısıyla bilginin oluşumu için akıl da devreye sokulmaktadır. Çünkü gözlem ve deney verilerini karşılaştırma ve böylece henüz gözlenmeyen hakkında bir teorik sonuca ulaşma, her şeyden önce tümevarım denilen akıl yürütme biçimine ihtiyaç hissettirecektir. Tüme varmak için sonsuz ölçüde deney ve gözlem yapılamayacağına göre olması gereken zihnî sıçramada sezgi de kaçınılmaz olarak rol oynayacaktır. Nihayet tümel kavrama bir defa ulaşıldığında bu teorik bilginin tek tek olgulara uygulanması da tündengelim yöntemini gerektirecektir.

9.2.4. Tanrı Tasavvuru

Hay'ın doğa araştırması süreç içinde onun bu evreni tam bir bütünlük içinde kavramasını sağlayınca, bu evreni bir yaratan olduğu düşüncesi de belirginlik kazanmış ve yirmi sekiz yaşına geldiğinde yaratan-yaratılan ilişkisini kesin bir şekilde kavramıştır. Bu nizam ve gaye delilinin yani kozmostaki düzen ve gâiyyetin hakîm ve rahîm olan bir Tanrı'nın varlığına delil teşkil ettiğinin bir ifadesidir.

İbn Tufeyl Hayy'ın tefekkürü kapsamında âlemin kâdemi ve hudûsu meselesini de değerlendirir. O, âlemin kadim ya da hâdis olduğu kabullerinin felsefi açıdan birçok güçlük içerdiğini ifade ettikten sonra, âlemin Tanrı açısından sonralığının zaman bakımından değil zat bakımından olduğunun altını çizmektedir. Âlemi yaratan Tanrı, her türlü varoluşu öncelediği için gerçek anlamda kadim olan sadece odur. Bununla birlikte zaman âlemin ontolojik gerçekliğine bağlı olarak tasavvur ediliyorsa, âlemin zaman içinde bir başlangıcı olduğunu ileri sürmek imkânsızdır. İbn Tufeyl'in yaklaşımı esas itibarıyla Fârâbî-İbn Sînâ çizgisine paralel bir yaklaşımdır.

İbn Tufeyl'in Tanrı-âlem ilişkisinde asıl vurgulamak istenen, âlemdeki bütün varlıkların Tanrı'nın varlığına muhtaç olduğu ve Tanrı'nın onların varlığının illeti olduğudur. Âlemdeki varlıklar ise Tanrı'nın sanatının olağanüstülüğünü ve hikmetinin inceliğini göstermektedir. Maddî varlıkların silsilesinin sonsuza kadar gidemeyeceği kabulü ile gayri maddi varlık olan Tanrı'da son bulması, İbn Tufeyl'in Tanrı'nın varlığıyla ilgili sunduğu delillerden biridir.

Aynı şekilde cismin var olabilmesi için maddenin muhtaç olduğu sûretlerin ancak Tanrı'nın fiiliyle ortaya çıkabileceğini söyleyen İbn Tufeyl'in, yine gök akıllarının kendileri altındaki akıllara yansıttığı ve ay feleğinin aklında son bulan sûretleri anlayışı da sudur teorisinden izler taşımaktadır. İbn Tufeyl ay feleğinden dünyaya gelen yansımanın çalkantılı bir sudaki yansıma gibi olup, bu haliyle suretlerde bir çokluk olduğu izlenimini verdiğini, gerçekte

ise böyle bir çokluk olmadığını vurgulamaktadır. İbn Tufeyl'in ay feleğinin akli olan faal aklın verdiği sûretlerin aslında bir olduğunu vurgulaması, onun, Mişkatü'l-Envâr adlı eserinde feyz teorisiyle gerçek varlığın Tanrı olduğunu ve kozmik varoluşun onun zatının tecellilerinden ibaret bulunduğunu ileri süren Gazzâlî'den de etkilendiğini göstermektedir.

9.2.5. Felsefe-Din İlişkisi

Hay b. Yakzan'ın son bölümünde İbn Tufeyl, felsefe-din ilişkisini ele alarak felsefenin ve dinin bireysel ve toplumsal boyutlarını karşılaştırmakta, filozof, peygamber, sûfî kavramlarının mahiyetlerini incelemektedir.

En basit varlıklardan başlayarak Tanrı'yı bulmaya kadar giden süreçte, kendi kendine öğrenen filozof ve mistik aydınlanmaya ermiş bir sûfî olan Hay'a ilâveten, din, toplum ve felsefe ilişkisini sembolize eden farklı karakterler ekler. Bunlardan birincisi, Hay'ın yalnız başına yaşadığı adaya gelen ve Hay'la arkadaşlık eden Absâl, kendi adasındaki vahye dayalı dinî geleneğin irfanî yönünü araştıran kişidir. İkincisi, Hay'ın ısrarı üzerine Hay ve Absâl, Absâl'in adasına gittiklerinde bu adada karşılarına çıkan Absâl'in arkadaşı Salâmân ise, Absâl'in dininin zâhirî yönünü daha anlamlı bulan, dinî hükümlerin manevî tevilinden uzak duran dindar prototipi canlandırmaktadır. Üçüncüsü, Hay'ın Absâl ile birlikte tanışıp görüştüğü geniş dindarlar kitlesi ise yine dinin zâhirini dikkate alan toplumsal kesimdir.

İbn Tufeyl, bu tipler vasıtasıyla dinin farklı kavranış düzeylerini analiz eder. Buna göre Hay, Absâl'in adasında tanıştığı Salâmân ve diğer dindarlara, ulaştığı derin hakikatleri anlatmaya çalışırken zorluklarla karşılaşmış ve sonunda sahîh dinin zâhir ve bâtın anlamları olduğunu, toplumun çoğunluğunun ancak zahir anlam ve ibadetlerle yetinebileceğini, yaratılışlarının daha fazlasına izin vermediğini anlamıştır. Hay dini kendi anladığı biçimde insanlara anlatmakta sıkıntı çekince, dinin hem bireysel ve derunî aydınlanmayı hem de toplumsal kurtuluşu sağladığı, fakat insanların tabiat ve kapasiteleri gereği dinden farklı boyutlarda istifade edebildikleri gerçeğini kabul etmek durumunda kalmıştır.

İbn Tufeyl'in anlatisının en önemli sonuçlarından biri, nazarî bilgi ile mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi, nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğreti arasında da bir çelişki olmadığıdır. Bu iki yöntem arasındaki fark, sadece söylem farkından ibarettir. Hay'ın ulaştığı hakikatleri insanların geneline aktarmada sıkıntı yaşamasının sebebi, aralarındaki yaratılış farklılığıdır.

Toplumun geneli kendi günlük hayatı içinde dini olabildiğince anlamlı yaşamalı, fakat “meşrikî hikmet”in sırları ancak onu kavrayabilecek kapasitede olanlara açılmalıdır. Dolayısıyla toplumun çoğunluğu için iyi olan, dinin zâhirî kurallarına riayet edip bidatlerden yüz çevirmek, müteşâbih ayetlerin yorumunu ehline bırakmaktır. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise gerçek bir metafiziği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzaklaşmaktır. İşte bu yüzden hikâyenin

sonunda Hay ve Absâl, kendi mükemmelliklerini tamamlayabilmek gayesiyle Salâmân ve geri kalan halka veda edip kendi adalarına geri dönmeyi tercih etmişlerdir.

Sonuç olarak, İbn Tufeyl'e göre felsefî, tasavvufî ve kitlesel idrak düzeyleri farklılık arz etmekle birlikte esas itibarıyla din bütün bu seviyeler için anlamlı olan nebevî bir öğretilerdir. Hay'ın nazarî ve tasavvufî bilgiyi kendinde birleştirmesi, meşrikî anlamda metafizikle dini öğretisi arasında tam bir uzlaşma olduğu sonucuna varması, kitlenin din anlayışını hikmete aykırı bulmaması, İbn Tufeyl'in bütünleyici bakış açısının bir sonucudur.

İbn Tufeyl'in din ve felsefe ilişkisi konusundaki yaklaşımının genel hatlarıyla halefi İbn Rüşd üzerinde etkili olduğu söylenebilir. İbn Rüşd, özellikle Faslu'l-Makal adlı eserinde din felsefe kardeşliğine özel vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte İbn Tufeyl'in felsefeyi belli ölçüde mistik sezgilerle destekleyen bir tür İbn Sînâ-Gazzâlî sentezi içinde ele alma çabası, İbn Rüşd'ün akılcı Meşşâî çizgisiyle uzlaşabilir görünmemektedir. Bununla birlikte İbn Tufeyl'in asıl etkisinin Batı düşüncesinde kendini gösterdi.

9.3. İbn Rüşd

9.3.1. Hayatı ve Eserleri

İbn Rüşd, Kurtuba'da doğdu. Murabıtlar ve Muvahhidler dönemi ilim, idare ve siyaset çevrelerinde şöhret ve nüfuz sahibi seçkin bir aileye mensuptur. Daha çok "el-Ced" bazen de "el-Ekber" veya "elFakîh" sıfatlarıyla zikredilen ve kendisiyle aynı isim, künye ve nisbeyi taşıyan dedesi ile karıştırılmaması için "İbn Rüşd el-Hafid" şeklinde anılır. Aristoteles'in eserlerini, onun kendi öğretilerine bağlı kalarak şerh ettiği için İslâm âleminde "şârih", Lâtin dünyasında ise "commentator" olarak tanınmıştır.

İbn Rüşd'ün tahsil, ilim ve düşünce hayatının en verimli dönemi Muvahhidî hükümdar Abdülmü'min'in iktidar yılları (1146-1163) olmuştur. Aklî ilimlere karşı büyük ilgi duyan ve büyük bir kütüphane kurmuş olan Ebû Yakûb Yûsuf b. Abdülmü'min, dönemin seçkin ilim adamlarını Merakeş'e davet etmiş ve aralarında İbn Tufeyl'inde bulunduğu birçok âlime idarî görevler vermiştir. Aristoteles'in eserlerini okumak isteyen hükümdar, bu kitapları anlamakta zorluk çektiği için İbn Tufeyl'den açıklamasını istemesi üzerine o, bunu yapabilecek kişi olarak İbn Rüşd'ü hükümdara takdim eder.

İbn Rüşd, 1169 senesinde İşbiliye (Sevilla) kadılığına atanır ve kısa bir süre sonra da Kurtuba baş kadılığına (1171) getirilir. On yılı aşkın süren kadılık görevi sırasında Aristoteles'in eserleri üzerindeki çalışmalarını da sürdüren İbn Rüşd, 1192 yılında İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliğini üstlenir ve Merakeş'e gider.

1198'de Merakeş'te vefat eden İbn Rüşd, din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, politika ve ahlâk gibi ilgilendiği her alanda ölümsüz eserler verip pek çok seçkin talebe yetiştirmiştir. İbn Rüşd, felsefenin yanı sıra, tıp ve hukuk alanlarında da büyük bir olmuştur.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mukteşid.*
2. *Faslü'l-Makal fî-mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-İttisâl*
3. *el-Keşf an Menâhici'l-Edille.*
4. *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife.*

9.3.2. İlim Anlayışı

İbn Rüşd'ün yöntemi ve düşünce sistemi, her var olanın, onu başka var olanlardan ayıran ve mahiyetini belirleyen bir özel işlev ve gâye sebebinin bulunması gibi, insanı öteki canlılardan ayırıp imtiyazlı bir konuma yükseltenin de ona özgü “akıl gücü” olduğu kabulü üzerine oturur. Onun kendi ifadesi ile “insan, zâtı (cisimli varlığı) ile değil, ancak zâtıyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir”.

Akıl ise “var olanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramaktan (idrâk) öte bir şey değildir”. Aklın biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunduğundan, insanın varlık gâyesi de bu gücünü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise kendiliğinden gerçekleşecek bir durum olmayıp bir “zihniyet” ve “yöntem” meselesidir. İbn Rüşd'e göre insanın varlık gâyesini gerçekleştirmesini sağlayacak olan “zihniyet”in kurucu ilkeleri şöylece sıralanabilir:

a) Herhangi bir konuda bilgi edinmek istendiğinde amaç, sadece ve sadece “gerçeğe ulaşmak” olmalıdır.

b) Bu yolda karşılaşılabilecek hiçbir engel ve zorluk, çalışmaktan asla geri koymamalıdır.

c) Gerçeğe ulaşmak adına felsefe ve bilim alanında ortaya konulmuş bulunan yöntem, tecrübe ve bilgi birikimi asla küçümsenmemeli ve göz ardı edilmemelidir.

d) Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.

e) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine “eleştirci” ve “seçici” davranılmalıdır.

f) Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz “vahiy”e bırakılmalı, bununla birlikte uzmanlık şartını haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğu kabul edilmelidir.

g) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin doğru olarak görülmemeli, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı sayılmalı, daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının her zaman için mümkün olduğu asla unutulmamalıdır.

Herhangi bir araştırma yapılırken iki yöntem izlenebilir: İlki, yeni bir “sorun” ihdas ederek veya mevcut bir “sorun” doğrudan doğruya ele alınıp incelenerek çözümüne yönelik bir yeni bir “tez” ortaya konulması şeklinde olup en doğru, verimli ve yararlı yöntem budur. İkinci yöntem ise “sorun”un çözümüne ilişkin olarak ortaya konulmuş bulunan herhangi bir görüşten yola çıkılarak yeni bir çözüm ileri sürmektir.

Filozofumuza göre çok az sayıda düşünür ve ilim adamına nasip olan birinci yöntemin uygulanmasında, araştırma alanı ve konusunun gerektirdiği genel ilke ve kurallar dışında başkaca dikkate alınması icap eden hususlar söz konusu değilken, buna karşılık daha yaygın olan ikinci yöntem izlenirken dikkat edilmesi gereken önemli hususlar bulunmaktadır.

Her şeyden önce hareket noktası olarak alınan mevcut görüş (tez veya antitez), bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte, son derece tarafsız ve önyargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı ve anlamaya çalışılmalıdır. İkinci olarak, bu görüşün ilk bakışta gerçeğe aykırı yahut yanlış gibi görünmesi karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı ve gerekçeleri doğrultusunda, konu tekrar tekrar gözden geçirilerek bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulunmaya çalışılmalıdır.

Ona göre ilim zihniyeti tarafsız, nesnel, her düşünce ve görüş karşısında saygılı, daima ihtiyatlı bir tavrı şart koşar. Gerçeğe ulaşma yolunda ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese şükran duyulması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, ilim adamında bulunması gereken “hak ve kadirbilirlik” erdemine dikkat çeker.

Gerçeğe ulaşmak kadar, onun diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için büyük önem taşır ve bu da bir yöntem işidir. Ona göre, herhangi bir konuda muhatabını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyini ve bu düzeyin gerektirdiği söylemi iyi belirlemelidir, aksi halde istenilen neticenin alınması zorlaşır. Nazarî ilimlerin ilgi alanına giren konular söz konusu olduğunda bu husus daha da önemli olmaktadır. Bu gerçekten hareketle İbn Rüşd, soyut ve teorik bilgileri kavrayacak bir zihin gücüne doğuştan sahip bulunanlar için dahi, işin başında doyurucu olan ve kesinlik taşıyan bir delil bulmak her zaman kolay olmaz. Dolayısıyla bu gibi incelikler göz ardı edilerek herkesi ilgilendirmeyen sorunlar ile bunlara ilişkin yorumların, uluorta tartışılması çoğu insan için faydadan çok zarar getirir.

9.3.3. Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd özel bir önem verdiği din ile felsefenin ilişkileri sorununu ele alırken Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi din ile felsefeyi “amaç”, “konu”, “yöntem/söylem” ve “kaynak”ları açısından karşılaştırır. Fakat Kindî ile birlikte vahiy olgusunun nasıl gerçekleştiği hususuna

rasyonel bir izah getirme gereği duymaz. Ona göre dinin, insanlara “doğru bilgi”yi ve “iyi davranış”ı öğretmek şeklindeki iki amaç ve işlevine karşılık, felsefenin “bütün varolanları (mevcudat), Allah’ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamak”tan ibaret olan bir tek işlevi vardır.

Epistemoloji açısından “amaç birliği” içinde olan din ile felsefe bu ortak amaca yönelik olarak kullandıkları yöntem ve söylem konusunda farklılaşırlar. Din, gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntem ve söylemler itibarıyla, yalnızca burhan yöntemini kullanan, bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeye oranla çok daha geniş kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, “felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği” sonucuna ulaşmış ve Faslu’l-Makal adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır, Kısaca dile getirmek gerekirse, filozofumuza göre din, kendisiyle amaç, konu ve yöntem birliği içinde bulunan felsefeyi vacip görüp teşvik eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul eden İbn Rüşd bu anlayışını “sütkardeş” benzetmesiyle açıklar ve sebeplilik ilkesinden hareketle ve bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışır. Eğer insan zihninde zorunsuz (mümkün) varolanlara ilişkin bir bilgi varsa bu, o varolanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir “özyapı”nın (tabiat) bulunması demektir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu “özyapı”ların sebebi, ilâhî bilgi ve ilâhî hikmetten başkası değildir. Bir başka deyişle, Allah’ın bilgisi bu özyapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebidir. Bu yaklaşıma göre, insan akli bu özyapıları kavramakla aslında ilahî hikmeti kavramış, bilgiyle aydınlanmış ve gerçek anlamda akıl haline gelmiş olur.

İbn Rüşd’e göre din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmeleri mümkün değildir. Zira aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içedir. “Felsefe dinin arkadaşı ve sütkardeşidir”, “hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler”. Buna rağmen birtakım geçici sebeplerle kimi insanlar için felsefi araştırma ve burhanın yani aklın verileri ile dini naslar ilk bakışta uyum içinde değilmiş gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır ki filozofumuza göre bunun yolu da dini metinlerin yorumlanmasından (te’vîl) geçer. Böylesine önemli bir işleve sahip olan te’vîlin belli bir birikim ve beceri gerektirdiği, herhangi bir kimsenin rastgele yapabileceği bir iş olmadığı açıktır.

9.3.4. Tanrı-Âlem İlişkisi

Zorunlu varolan Tanrı ile zorunsuz varolanlar toplamı demek olan âlem arasında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu açık olmakla birlikte bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği, daha doğrusu bunun Tanrı’nın mutlak Birliği ilkesiyle nasıl bağdaştırılacağı sorunu, kelâmcı ve filozofları bir hayli uğraştırmıştır. İbn Rüşd Tefsîru mâ Ba’de’t-Tabîa’da, bu soruna ilişkin yorum

yapan düşünürleri birbirine bütünüyle ters düşenler ile bu ikisi arasında yer alanlar şeklinde üç grupta değerlendirir. Ona göre ehlü'l-kümûn ile ehlü'l-ibdâ ve'l-ihirâ iki uçta yer almaktadır.

Kümûn nazariyesine göre her şey her şeyde yani birbiriyle iç içedir. Oluş, şeylerin birbirinden çıkması olup, fâilin işlevi de yalnızca şeyleri birbirinden çıkarmak ve ayırmaktan ibarettir. Hiçbir şeyin “yok”tan “yokluk”tan meydana gelmediği tezine dayanan kümûn nazariyesinde etkin (fâil) sebep, bir yaratıcı olmaktan çok bir hareket verici (muharrik)dir.

Kümûn nazariyesinin anti-tezi durumundaki ikinci görüş, İslâm kelâmcılarının ve Hristiyan teologların savunduğu “yoktan yaratma” (ibda, ihtirâ') kuramıdır. Buna göre âlem, daha önce bir imkân hali ve ana madde bulunmaksızın, Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır.

İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr kuramını ise tez ve anti-tez durumundaki bu iki uç yorum arasında yer alan bir yaklaşım olarak değerlendirir.

Bu yaklaşımları benimsemediğini açıkça dile getiren İbn Rüşd'e göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın doğru olmayan ve mantıkî çelişkiler içeren bu kurama yönelmeleri, bu filozofların Aristoteles'in de kabul ettiği “birden ancak bir çıkar” ilkesini yanlış anlamalarından ileri gelmiştir. Aristoteles'in bu ifadeyle anlatmak istediği şudur: Gerek ay-üstü gerekse ay-altı âlemdeki tek tek bütün var olanların varlığı, aralarındaki sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Bu ilişki sayesinde varlık kazanan nesneler, yine bu sayede “bir-bütün olarak âlemi” teşkil ederler. Onların bu şekilde hem tek tek var olmalarını hem de bir-bütün teşkil ederek âlemi oluşturmalarını sağlayan “irtibat” bir fâil tarafından gerçekleştirilir ki o, İlk Fâil'dir, yani bir-bütün olarak âlem, İlk Fâil'in eseridir.

İbn Rüşd'e göre âlemin öncesiz (ezelî) veya sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu konusundaki tartışma âdeta isimlendirmeden ve aynı terime farklı anlamların verilmesinden ileri gelmektedir. Şöyle ki, ikisi birbirine karşıt olan, biri de bu ikisi arasında yer alan üç ayrı varolan söz konusudur:

(a) Mutlak kadîm/öncesiz varolan ki bu Zorunlu Varolan yani Tanrı olup bu konuda kelâmcı ve filozoflar aynı görüştedir.

(b) Zaman içinde, bir şeyden ve sonradan varolan (hâdis) ki tüm somut nesneler bu sınıfa girer. Bu konuda da kelâmcılarla filozoflar arasında ittifak vardır.

(c) Bir şeyden ve zamanda değil, fakat bir şey tarafından var edilen ki bu da “bir-bütün olarak âlem”dir. Âlem, bir fâil tarafından yaratılması itibariyle sonradan yaratılmış varolana, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden olmaması bakımından da öncesiz varolana (kadîm) benzemektedir.

İbn Rüşd'e göre, Tanrı-âlem ilişkisine dair tartışmalar işte bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. Oysa âlem ne sadece öncesiz varolanın ne de yalnızca sonradan varolanın

bütün özelliklerini taşır. Dolayısıyla âlem ne gerçek manada öncesiz, ne de gerçek anlamda sonradan yaratılmış sayılabilir.

Âlemin öncesizliği ve sonradanlığına ilişkin tartışmalarda İbn Rüşd'ün olmazsa olmaz şart olarak gördüğü husus, âlemin bir Yaratıcı'sının bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bu temel kabulden sonra artık konuyla ilgili olarak ileri sürülen çeşitli yorum ve tartışmalar, yalnızca bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından yahut aynı terimlere farklı anlamlar yüklenmesinden ibaret kalacaktır. Düşünürümüz işte bu kavram kargaşasına son vererek problemin çözümüne katkıda bulunmak üzere “sürekli yaratma” kavramını önermektedir.

İbn Rüşd bu önerisinin işlevselliğini göstermek için problemi ilki fâil, fiil ve irade kavramları bağlamında Yaratıcı'ya, diğeri imkân kavramından hareketle âleme dönük olan iki farklı boyutta irdeler. Âlemin bir yaratıcısının (fâil) bulunduğu gerçeğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla âlemin hem oluşunu hem de ondaki hareketi pasif bir İlk Muharrik anlayışıyla izah eden Aristoteles öğretisinden ayrılır. Ona göre, âlemin fâili, bir şeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebeplerden biri değil, onu yokluktan varlığa çıkaran bir “gerçek fail”dir.

Öte yandan Allah-âlem ilişkisi, sadece basit bir sebep-sebepli ilişkisi olarak görülemez. Çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde bazen sebep bulunduğu halde sebepli bulunmayabilir. Oysa en yetkin varlık olan İlk Sebeb'in eseri olan âlemin bulunmaması diye bir durum düşünülemez. Zira, onun varlığı gibi fiili ve eseri de “süreklilik” gösterir.

Kısaca ifade etmek gerekirse âlemin hem öncesiz hem de yaratılmış (hâdis) olduğunu savunmak mümkündür. Fakat bu iki şıktan yalnızca birinin tercih edilmesi birçok çelişki ve tartışmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisini “sürekli yaratma” şeklinde ele almak İbn Rüşd'e göre en çıkar yoldur. O, insan ve din gerçeğini merkeze alan bu yaklaşımıyla hem ilk muharrik anlayışını savunan Aristoteles'ten, hem sudûr teorisini ileri süren Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrıldığını, hem de Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücûdçu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1.İbn Bâcce'yi en çok etkileyen İslam filozofu kimdir?

A) İbn Rüşd B) İbn Tufeyl C) İbn Sînâ D) İbn Miskeveyh E) Fârâbî

2. “Meşrik-i Hikmet” düşüncesi hangi filozofun merkezi kavramıdır?

A) İbn Rüşd B) İbn Bâcce C) İbn Tufeyl D) Fârâbî E) Gazzâlî

3. Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserine karşı yazmış olduğu Tehâfütü't-Tehâfüt adlı kitabı ile felsefe ve dinin uzlaşabileceğini ve Gazzâlî'nin filozoflarla ilgili ileri sürdüğü fikirlerin yanlış olduğunu ortaya koyan Müslüman filozof aşağıdakilerden hangisidir?

A) İbn Rüşd B) İbn Tufeyl C) Suhreverdî D) İbn Arabî E) İbn Bâcce

4. İbn Rüşd ilk maddeye ne isim vermektedir?

A) Suret B) Heyula C) Nefs D) Esir E) Cevher

5. İbn Bâcce'nin daha çok ahlâk ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini kapsayan en büyük eseri hangisidir?

A) Faslü'l-Makal B) Hay b. Yakzan C) Uyunu'l-Mesail
D) Tedbirü'l-Mütevahhid E) Siyasetü'l-Medeniyye

CEVAPLAR

1.E 2.C 3.A 4.B 5.D



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE10: İŞRAKİLİK VE SÜHREVERDİ

KONULAR

- 10. İşrâkîlik**
- 10.1. Suhreverdî'nin Hayatı ve Eserleri**
- 10.2. İşrâkî Düşüncenin Kaynakları**
- 10.3. İşrâkîlik'te Yöntem**
- 10.4. İşrâkî Felsefe**
- 10.5. İşrâkî Felsefe Geleneği**

AMAÇLAR

- İşrâkîlik ekolünün felsefi düşüncelerini anlamak
- Suhreverdî'nin nur felsefesini analiz etmek
- İşrâkî felsefe geleneğinin İslam düşüncesindeki yerini kavramak

HAZIRLIK SORULARI

- 1. “İşrak” ve “Teellüh” kavramları ne ifade eder?**
- 2. “Nurlar İlmi” ile kastedilen nedir?**
- 3. İşrâkîlik ekolü ile anılan düşünürler hangileridir?**

10. İŞRAKİLİK

Şark kökünden türetilen **işrâk** kelimesi sözlükte “*güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı*” gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen meşriğ ise coğrafya olarak doğuyu ifade eder. **Terim anlamında işrak**, **epistemolojik açıdan** akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (mânevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. **Ontolojik açıdan** işrak, aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrak, arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi şeklinde **ahlâkî anlamda** da kullanılır. İşrak ayrıca, güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle coğrafî anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize eder. “Işık doğudan yükselir” özdeyişi buradan gelmektedir. **İşrâkıyye** terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. **İşrâkıyyûn** da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.

10.1. Suhreverdî'nin Hayatı ve Eserleri

Suhreverdî (1155-1191), bugün İran sınırlarında yer alan Zencan şehrinin yakınlarındaki Sühreverd beldesinde doğmuştur. Öğrenimini, ünlü üstatlarından tamamlamış, derunî hayatındaki açılımları sebebiyle “Ebü'l-Fütûh”, ilimdeki parlak mevkiinden dolayı “Şehâbeddin” doğduğu yere nispetle “Suhreverdî”, İşrâkî öğretinin üstadı olduğu için “Şeyhu'l-İşrâk” ve öldürüldüğü için “el-Maktûl” adlarıyla anılmıştır. Maktûl lakabı, sûfî Şehâbeddin Ömer es-Suhreverdî'den (v. 1234) ayırt etmek için kullanılır. O “eş-Şehîd” diye de anılır.

Suhreverdî'nin üstatları arasında babasının dışında Fahreddin er-Râzî'nin de (v. 1210) hocası olan Meraga'daki Mecdüddin el-Cîlî (v. 1188) ile İsfahan'daki Zahiruddin Ahmed el-Fârîsi (v. 1202) vardır. Dönemin İbn Sînâ felsefesi uzmanlarından Fahreddin el-Mardînî (v.1198) ile tanışır. Anadolu'nun diğer bölgelerine de ziyaretlerde bulunur ve yöneticileriyle iyi ilişkiler kurar. II. Kılıcarşlan (1155-1192) Suhreverdî'yi Konya'da misafir eder. Suhreverdî, Diyarbakır, Mardin, Şam ve Halep'te bulunur. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu olan Melik Zâhir'in dikkatini çeker, onun yakın dostlarından biri olur.

Suhreverdî'nin “*Açık sözlü tutumu, her türlü dinleyici önünde bâtinî doktrinleri açıklamada gösterdiği tedbirsizlik, tartışmalarda bütün karşıtlarını alt etmesini sağlayan keskin zekâsı hem bahsî felsefeye hem de tasavvufa olan hâkimiyeti özellikle ulema arasında pek çok düşmanlar edinmesine yol açar.*” Ulemadan bazıları, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye mektuplar yazarak

Suhreverdi'nin öldürülmesini talep eder. Halep fakihleri Suhreverdi'nin katline karar verir. Melik Zahir hükmü uygulamayınca Selâhaddin'e tekrar haber gönderilir ve Selâhaddin hükmün icrasını kesin bir dille oğlundan talep eder. 1191 senesinde hüküm icra edilir.

Suhreverdi'nin Melik Zahir üzerindeki siyasî ve felsefî tesiri, Hz. Muhammed'den sonra da Allah'ın peygamber göndermeye gücünün yettiğini iddia etmesi, Selâhaddin'in 3. Haçlı Seferi'nin çıkma ihtimali karşısında siyasî birliği temin etme ihtiyacı veya oğlunu bu tür öğretilerden koruma kaygısının buna sebep olduğu düşünülebilir.

Kısa hayatına rağmen Sühreverdi'nin eserleri oldukça fazladır. Kaynaklardan 94 eseri olduğu anlaşılan Suhreverdi'nin bu eserlerinin 70 eseri bugün elimizde mevcuttur. Eserlerinin hiçbirisi Latinceye çevrilmediğinden etkisi, sadece Doğu İslam coğrafyasında ortaya çıkmıştır.

Eserleri şu şekilde beş sınıfa ayrılabilir:

1- Dört Büyük doktrinel inceleme: Telvihât (İmâlar), Mukâvemât (uygunluklar), el-Meşârî ve'l-Mutârahât (Yollar ve Sığınaklar) ve Hikmetu'l-İşrâk (İşrak Felsefesi)'dir. Bunlar İşrak felsefesinin en önemli metinleridir. İlk üçü Aristo felsefesiyle (meşşâî) ilgili; sonuncusu ise işrakî hikmet hakkındadır. Bu eserlerin hepsi Arapça olarak yazılmıştır:

2- Heyâkulu'n-Nûr (Nur Heykelleri), el-Elvâhu'l-İmâdiyye (İmadî Tabletler), Pertev Nâme (Sudur'a Dair Mektup), İ'tikâdu'l-Hükemâ, Lemahât, Yezdân Şinaht ve Bustânu'l-Kulûb gibi kısa risaleler. Bu risalelerden bazıları Arapça, bazıları da Farsça'dır.

3- Sermbolik dilde yazılmış ve salıkların ma'rifet ve işrâk'a yolculuklarını tasvir eden seyr ü sülûk hikayeleri. Kısa risalelerden ibarettir: Akl-ı Surh (Kırmızı akıl), Avâz-i Per-i Cebrâil (Cebrail'in Kanat Sesi), el-Gurbetu'l-Garbiyye (Bir Batı sürgünlüğü Hikayesi-), Lugat-i Mûrân (Karıncaların Dili), Risâle fi'l-Mi'râc, Risâle fî Hâletit-Tufûliyye (Çocukluk Haline Dair), Rûzi bâ Cemaat i Sûfiyân (Sufî Cemaatle Bir Gün) ve Safir-i Simurg (Simurg'un Çılgılığı).

4- İbn Sînâ'nın Risâletü't-Tayr'ının tercümesi ve İşârât ve't Tenbihât'ın şerhi.

5- Şehrezûrî'nin el-Vâridât ve't-Takdîsât diye adlandırdığı dua ve zikirler.

10.2. İşrâkî Düşüncenin Kaynakları

Suhreverdi düşüncesi, birçok kaynaktan beslenir. Antik Mısır ve Yunandan kendi dönemine kadar oluşan felsefî gelenek, kadim Fars kültürünün çeşitli biçimleri ve elbette içinde doğup hazır bulduğu İslâm kültürü bu kaynaklardır. Suhreverdi Zerdüş, Buda, Hz. Muhammed, Hermes, Empedokles, Eflâtun, Zünnûn-ı Mısırî, Sehl et-Tüsterî gibi isimlerden söz eder.

Ona göre İşrâkî hikmet, doğuda Câmesf, Ferşâvüşter, Büzürgmîhr gibi bilgeler veya bilge krallar tarafından, batıda ise Hermes, Agathedemon, Empedokles, Pisagor ve Eflatun gibi birçok bilge tarafından bilinen bir gerçeklik olup, bu hikmetin ifadesi işaret ve sembollerle

olmuştur. Bu işaret ve semboller zâhiren yanlış anlaşılmaya müsait hale gelmiştir. Esasında bu hikmet, ehinden ehline intikal ederken Aristoteles gibiler bunu ifşa etmiş, kimileri bu işi genişletmiş ve hikmetin mecrasının farklı konulara kaymasına yol açmıştır.

Sühreverdî'ye göre felsefenin Müslümanlara geçtiği sırada da bazı hatalar olmuştur. Sağlam fikirleri ve derunî zevkleri olmadığı halde, isimleri filozoflara benzeyen kişilerin eserleri nakledilmiş, hiçbir felsefî değeri olmadığı halde bu eserdeki fikirlere değer verilmiştir. Dolayısıyla, bu nakillerden hareketle bilgiler arasında ihtilâf olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmayacaktır. Zira Sühreverdî eski ve yeni bilgiler arasında hakikatte ihtilâf olmadığını düşünür. Onlar arasında görülen ihtilâf zâhire ilişkindir. Yani kullandıkları terimlerden, konuyu açıklığa kavuşturma şeklinden veya bir fikri eleştirmede izledikleri tavırlardan ileri gelir. Onlar tevhid konusunda hemfikir olup, hepsi de akıl, nefis ve cisim âlemini kabul ettikleri gibi temel meselelerde de aralarında anlaşmazlık yoktur.

Sühreverdî'ye göre kadim hikmet biri kanıtlamaya (istidlâl) dayalı araştırma ve incelemeyi (el-hikmetü'l-bahsiyye), diğeri mistik tecrübe ve sezgiyi (el-hikmetü'z-zevkiyye) temel alan iki farklı metot kullanıyordu. Bunlardan ilkinin önderi Aristo, ikincisinin Eflâtun'dur. Fakat burada Eflâtun, nurla sembolize edilen kadim Zerdüşî felsefenin bir devamı ve temsilcisi olarak sunulur. Ayrıca eski İran bilgeleri; eski dünyanın Aristo dışındaki bütün bilge ve filozofları keşf ve aydınlanma yöntemini benimseyip kullanan birer İşrâki sayılır. Ancak bilgelerin babası Hermes, hikmetin önderi ve reisi Eflâtun, hikmetin sütunları sayılan Empedokles ve Pisagor İşrâki hikmetin en belirgin simalarıdır. Bu bilgiler, halkın cehaleti yüzünden düşüncelerini sembollerle (rumuz) ifade etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla onlara yapılan itirazlar asıl düşüncelerini değil sözlerinin zahirini ilgilendirir. Sühreverdî nur ve zulmeti temel alan kadim İran hikmetinin, kâfir Mecûsî ve Maniheistler'in sistemiyle ilişkisinin bulunmadığına dikkat çeker.

Sühreverdi kendisini, Ezelî Hikmet'in (philosophia perennis/hikmet-i halide) müceddidi olarak kabul eder. Bu hikmet, Hind, Fars, Babil ve Mısır'da ve Platon'a kadar da Yunanlılar arasında var olmuştur. Felsefe Platon ve Aristo ile başlamaz, aksine onlarla biter. Aristo hikmeti rasyonel bir kalıp içerisine sokarak perspektifini sınırlamış ve onu ilk dönem bilgelerinin birleştirici hikmetinden ayırmış oldu.

İşrakî görüşe göre, Hermes veya İdris peygamber, felsefenin babasıdır ve onu vahiy olarak almıştır. İdris'i Yunanistan ve İran'daki bilgiler ve daha önceki uygarlıkların hikmetini kendilerinde birleştiren İslam bilgeleri izler.

Nur ve zulmetten devamlı söz eden Sühreverdi birçok terimi Zerdüş'tün Zend-Avesta adındaki kitabından almıştır. Fakat Sühreverdî'nin dilinde nur ve zulmet, iki bağımsız varlığı ifade etmez. Biri diğere eğilimli ve zulmet nur'a aşiktir. Zulmet nur'a yükseldikçe yoğunluktan kurtulur. Zerdüş'te ise nur ve zulmet mücadele halindedir. Bunların ikisi de insanı sevk ve idare

ederler; mahiyet olarak da farklıdır. Sühreverdî Zerdüşt'ü hakikate vakıf olan filozofların ileri gelenlerinden saymaktadır: “*Onun nur ve zulmet dediği şeyleri iki ilke şeklinde anlamamalıdır. Zulmet ve nuru iki ilah şeklinde kabul edenler Mecusilerdir*” fikrinde ısrar etmektedir.

İlk sûfîler tarafından işrak kelimesi bir tasavvuf terimi olarak kullanılmamakla birlikte Yeni Eflâtuncu felsefî fikirlerin de tesiriyle ontoloji, epistemoloji ve ahlâk alanında İşrâkîlik'le paralellik arzeden kavramlar ve fikirler tasavvuf çizgisinde büyük bir gelişme kaydetmiştir. Özellikle Gazzâlî, bu gelişmenin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sühreverdî'den önceki en büyük ismidir. Ayrıca Gazzâlî İşrâkîliğin zulmet, nur, zevk, keşf gibi diğer temel kavramları yanında işrak kelimesini *Mişkâtü'l-envâr*'da ve *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de kullanmıştır.

Şüphesiz Sühreverdî ruhî arınmayı esas alan İşrâkîliği kurarken isimlerini hayranlıkla andığı Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi İslâm sûfîlerinden ve bu konudaki zengin tasavvuf literatüründen yararlanmıştır. Ontik varlığı nur kavramıyla açıklayarak bir çeşit nur metafiziği yapmasında Kur'an'daki, “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” (en-Nûr 24/35) âyetiyle bu âyeti yorumlamak üzere Gazzâlî'nin yazdığı *Mişkâtü'l-envâr*'da idealize edilen nur fikrinin onun için bir ilham kaynağı olabileceği de göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Bu arada İhvân-ı Safâ ve Karmatîler'deki imâmet ve kutup kavramları, Yeni Pisagorcu ve Sâbîîler'in yıldızlara yaptıkları dua ve münâcâtlar, hulâsa kadim Hermetik ve gnostik kültürde mevcut olan birçok unsuru İşrâkîliğin satır aralarında bulmak mümkündür. Dolayısıyla Sühreverdî, uzlaştırılması çok zor kadim kültürlerle kendi inanç ve kültüründen aldığı birçok unsuru ortak bir paydada buluşturarak oluşturduğu sisteme İşrâkiyye adını vermiştir.

Sühreverdî, ister değiştirmek suretiyle sistemine alsın isterse eleştirip reddetsin, İşrâkî felsefede Meşşâîliğin rolü büyüktür. Sühreverdî özellikle İbn Sînâ'ya çok şey borçludur. İbn Sînâ rasyonel sezgiyi temel alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuştu. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istediğini, fakat Husrevânîler denilen eski İranlı rahip krallarca temsil edilen ilâhî hikmetin kaynağını tanıyamadığı için bunu başaramadığını söyler. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân*, *Selâmân* ve *Ebsâl* ile *Risâletü't-ṭayr* gibi sembolik eserlerini okumuş ve ışığın anayurdunun Doğu olduğu fikrini benimsemiş, aynı doğrultuda *Kışsatü'l-gurbeti'l-garbiyye* ve *Heyâkilü'n-nûr* gibi risâleler yazmıştır.

Sühreverdî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerini okuyarak felsefî formasyon kazanmış, bu filozofların doktrinini gençlik döneminde kaleme aldığı *et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye*, *el-Lemeḥât*, *el-Mukâvemât* ve *el-Meşârî'* adlı eserlerinde yer yer eleştirip özetlemiştir. Ona göre rasyonel araştırmaya dayanan bu sistem sağlam ve güzel olmakla birlikte hakîm-i müteallih olmak için yeterli değildir; o dereceye erişmek üzere önce keşfe ve ruhî tecrübeye ulaşmak, sonra da bu bilgiyi başkasına anlatma aşamasında aklî tahlilini yapmak gerekir.

Sühreverdî, Aristo'yu İslâm Meşşâîleri'nden ayrı tutmaya özen gösterir ve Meşşâîler'in yaptıkları yorumlarla Aristo'nun felsefesini asıl maksadından saptırdıklarını savunur; hatta uzun zaman uğraşıp da çözemediği bilgi problemini rüyasında imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözdüğünü bildirir. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlık alanında değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine (huzûrî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfîlerin başardığını, gerçek anlamda hakîmin de bunlar olduğunu söyler. Böylece Sühreverdî, hakiki felsefenin keşf ve sezgiye dayanan mistik ve teosofik düşünce tarzı olduğunu Aristo'ya tasdik ettirerek onun güçlü otoritesinden yararlanmak ister.

Gazzâlî, Allah'ın semvâtın ve arzın nuru olduğunu ifade eden âyete dayanarak (en-Nûr 24/35) daha sonra Sühreverdî'nin ortaya koyduğu İshrâkıyye felsefesine benzeyen teosofik ve hermetik bir ilâhiyyât geliştirmiştir. Ona göre Allah en yüce ve hakiki nurdur, diğer bütün nurların da kaynağı O'dur. Ruhanî-cismanî, mânevî-maddî bütün varlıklar aslında o nurun yansımalarıdır. Nûrû'l-envâr denilen ilk ve hakiki nurdan uzaklaştıkları nisbette diğer nurların nurluluk derecesi azalır, O'na yakın oldukları nisbette artar. Öte yandan kaynağından uzaklaşan nurların nurluluk derecesi azaldıkça karanlıkları (zulmet) artar. Nurun kaynağından feyezân suretiyle meydana gelen bu nurların sayılmayacak kadar dereceleri vardır. Allah'a en yakın nur, nurların ve mârifetlerin insanlara yansması için vasıta olan Peygamber'in kutsal ruhu olduğundan Kur'an da ışık saçan meşale (el-Ahzâb 33/46) olarak nitelendirilmiştir.

Gazzâlî, düzenli bir dizi oluşturan nurların, başkasına nur saçan, ama başkasından nur almayan ilk ve öz bir nura dayandığını anlatırken, “*İşte bütün nurlar bir tertip üzere ondan işrak (zuhur, tecelli) eder*” der. Allah'ın varlığının çok açık olduğunu, ancak nurunun işrakı (parlaklığı) sebebiyle insanlara kapalı hale geldiğini vurgular. Gazzâlî, “*İlâh, insanın ibadet ve teellühle (kulluk) kendisine yöneldiği zattan ibarettir*” derken Sühreverdî'de sıkça geçen teellüh kelimesini kullanır. Gazzâlî'nin yer verdiği hayalî ruh, aklî ruh, fikrî ruh, nebevî-kutsî ruh terimleri de Sühreverdî tarafından işrâk-ı ilâhî, işrâk-ı huzûrî, işrâk-ı aklî vb. şeklinde kullanılmıştır.

10.3. İshrâkîlik'te Yöntem

Sühreverdî, kullandıkları yönteme bağlı olarak bilgeleri derecelere ayırır. Bu aynı zamanda onların yöntemlerinin değerlendirmesini içerir. Sühreverdî bu dereceleri ayrıntılı olarak ele alırken kendi bakış açısını da gösterir. Ona göre bilgiler “teellüh” veya “bahs”teki durumuna göre derecelenir.

Sühreverdî'de işrak, farklı kültürlerdeki düşünürlerin metot birliğini sembolize eder. Buna göre hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunların ilki nazar ve tefekküre

dayanan “bahs”, diğeri de kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden “teellüh”tür. Düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olana “müteellih” denir.

Sühreverdî, bahs ve teellüh yöntemlerini kullanmaları bakımından hakikati arayanları dört kısma ayırır.

1-Hem istidlalî felsefeyi (yani Aristo felsefesini) hem de marifeti (te’ellüh) bilen hakim-i ilahî.

2-Hallaç, Bistami ve Tusterî gibi istidlalî felsefeyle ilgilenmeyen, ama marifetle ilgilenen bilgiler.

3-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi istidlali felsefeyi bilen, ama marifete yabancı olan filozoflar.

4-Bilgiyi arayan (tâlib), ama henüz bir bilgi makamına ulaşamamış kimse.

Bütün bu mevkilerin üstünde ise, manevi hiyerarşinin başı olan Kutb veya İmam ile onun temsilcileri (hulefâ) bulunur.

Teellüh sahibi bilge için beden gömlek mesabesinde olup, onu bazen giyer bazen de çıkarır, o dilediği vakit nur âlemine yükselir ve dilediği sûret içinde zahir olur. İnsan, bedeninden soyutlanıp, nurlar âlemine yükselme melekesi elde etmemişse bilge sayılmaz. Sûfiler ve bedenlerinden tecerrüt edenler hikmet ehlinin yolunu tuttukları için, nurun kaynağına vasil olmuş, teellüh sahibi bilgenin erişmiş olduğu bilgilere nâil olmuşlardır. Bunu onlara kolaylaştıran yol ve yöntem devamlı zikir, hareket ve duyu algılarını terk, zaviyede oturma, bu aleme çekecek bütün düşüncelerden arınma, sürekli ibadet, gece namazı ile ibadetini devam etme ve oruçtur. Bu yolda, geceleri Kur'an okumak, nur âlemine münasip fikirleri düşünmek, hoş nağmeleri ve zeki bir vaizin sohbetini dinlemek de fayda veren şeylerdendir.

Suhreverdî bahs ve teellüh yöntemlerinin birlikte bulunması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre teellüh yoluna giren kimse bahs gücünü elde etmemişse eksiktir. Aynı şekilde bir kişi bahs sahibi olup da melekûtta bir şey müşahade etmezse o da bir eksikliklidir. Bu itibarla bahs sahibinin, İshrâk'ın bazı ilkelerini bizzat görebilmesi ve eski bilgelerin ulaşmış olduğu bilgilere ulaşabilmesi için öğretim yoluyla elde edeceği konular tükenince riyâzete başlaması gerekir. Öğretime dayalı bilgilerin tahsili, bilge olmak için gereklidir ama yeterli değildir. Bu kişinin bilgelerden olması için ittisal, tecerrüt ve şühûdî ilim de gereklidir. Gerçek anlamda bilge olmak “nurlar ilmi”nde yetkin olmaya bağlıdır. Suhreverdî'ye göre, Meşşâiler arasında böyle biri yoktur, zira onlar sadece bahste derinleşmişlerdir. Fakat sûfiler teellühte derinleştiği için nurlar ilminden nasiplerini almışlardır.

Suhreverdî'nin yönetime ilişkin bu değerlendirmesi, riyazet, keşif ve müşahade gibi mistik ve tasavvufî yöntemlerin Meşşâi felsefeye üstünlüğünü de ortaya koyar. Meşşâi felsefeyi

tasavvufî ve diğerk mistik yöntemlerle tamamlayan İshrâkî felsefe, en üstün yöntemdir ve Suhreverdî, Eflâtun ile kendisini bu yöntemin en yetkin temsilcisi olarak görmektedir.

10.4. İshrâkî Felsefe

Meşşai yöntemin yetersizliğini savunan Suhreverdî kendisi de dahil tarih boyunca pek çok kimsenin yaşadığı mistik tecrübe ve müşahedelere bağlı olarak “gerçek bir ilim” ortaya konulabileceği düşüncesindedir ve buna “nurlar ilmi” (ilmü’l-envar) adını verir. Bir ilim olması sebebiyle nurlar ilminin de kendine has konusu, ilke ve kavramları ile problem alanları vardır. Bir ilmin gerektirdiği düşünme ve çıkarım tekniklerine bağlı olarak nurlar ilminin konuları açıklanabilir. Fakat bu konuların izahında başvuru olan teknikler, her zaman “hakiki ilmin” problemlerini ispat edecek veya açıklığa kavuşturacak güçte olmayabilir. Bu, müşahedelerin hatalı olduğunu değil, onları ortaya koyacak kavram ve çıkarım biçimlerinin henüz bulunmadığını gösterir.

Suhreverdî müşahedeleriyle ulaştığı sonuçları Meşşâî felsefenin yöntemleriyle, fakat kendi kavramlarıyla açıklamayı dener. Bu sebeple, Suhreverdî’nin işrâk düşüncesini anlamının en kestirme yolu, müşahedelerine bağlı olarak oluşturduğu “nurlar ilmi”ni merkeze almaktır. Bu ilimde nur, varlığın, bilginin ve değerin kısaca her şeyin odağında yer almaktadır.

Sühreverdî, İshrâkî doktrinini temellendirirken Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yürür; bunlardan bazısını değiştirerek sistemine alır, bazısını da reddeder. Meselâ Aristoculuk’ta varlığın en yüksek cinsleri sayılan on kategoriyi cevher, hareket, izâfet, nicelik ve nitelik olmak üzere beşe indirir, yani bir varlığı diğerinden ayırıp tanımada bu beş kategorinin yeterli olduğunu söyler. Ayrıca kategorilerin Aristo’dan değil Pisagorcu bir filozof olan Arkhutos’tan alındığını iddia eder). Aslında Sühreverdî, mânevî varlıkları hesaba katmadan varlığı sadece maddeye indirgeyerek kategorileri belli sayı ile sınırlamanın ve bunları varlığın temel formları saymanın yanlış olduğu kanısındadır. Esasen ona göre kategorilerin ilme pek fazla katkısı da yoktur.

Sühreverdî, Aristo’nun tarif anlayışını da eleştirir. Buna göre eğer bir şeyin tarifi o şeyin cinsiyle faslından (temel özellik) yapılacak olursa herkes o temel özelliği bilemeyeceğinden böyle bir tarif istenilen kesin bilgiyi vermeyecektir. Kaldı ki tarifi yapan kişinin o şeyin temel özelliğini doğru olarak belirlediğinin güvencesi de yoktur. Şu hâlde bu konuda Meşşâîler, “Bir bilinmeyene ancak bir bilinen kanalıyla ulaşılır” şeklindeki kendi kurallarına ters düşmüşlerdir.

Yine Meşşâîler’e göre cevher heyûlâ ve sûretten oluşan bir bileşiktir. Onlar, cismin ayırıcı vasfı olarak kesintili ve kesintisiz (ittisâl ve infisâl) olmanın temeline heyûlâyı koyarlar ve cismi tanımada miktarın bir rolü olmadığını savunurlar. Sühreverdî’ye göre bu da yanlış bir

yaklaşımıdır. Zira kesintisizlik iki cisim arasındaki sürekli bağıntıyı belirlese de cisimden ayrı bir şeydir. Buna karşılık miktar asla cisimden ayrılmaz. Öyleyse cisim üç boyutlu bir miktardan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle cisim hacimden ibarettir. Buna göre mutlak cisim (heyûlâ) mutlak miktardan, özel cisimler ise özel miktarlardan oluşur. Nitekim aynı mumun erimiş haliyle katı hali arasında miktar bakımından herhangi bir fark yoktur. Bu da gösteriyor ki Meşşâîler'in cismin temeline mahiyeti belirsiz olan heyûlâyı koymaları anlamsız bir şeydir.

Sühreverdî, Meşâîler'in bilgi problemine getirdikleri çözümü de eleştirmektedir.

Meşşâîler, bir şeyin algılanabilmesi için onun maddeden soyutlanmış olmasını şart koşarlar. Sühreverdî'ye göre eğer bu iddia doğru olsaydı heyûlânın (güç halindeki soyut madde) doğrudan algılanması gerekirdi. Halbuki heyûlâ ancak bir form (sûret) kazandıktan sonra algılanabilmektedir. İşrâkîlik'te ise algının sebebi nurdur. Her şey nurdan sudûr eder ve yine nura döner. Bir şeyin algılanması o şeyin terkipteki nurun miktarına bağlıdır.

Meşşâîler, bir şeyin algılanışı esnasında algılayanla (nefis, akıl) algılanan şeyin sûretinin birleşip özdeşleştiğini, yani bilen özne ile bilinen nesnenin bir ve aynı şey haline geldiğini söylerler. Sühreverdî'ye göre bu yanlış bir temellendirmedir; zira gerek algıdan önce gerek algı anında gerekse algı gerçekleştikten sonra nefisle sûret (özne ile nesne) ayrı ayrı şeylerdir; bir başka ifadeyle algılanan ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun veya ne kadar yenilenip tekrarlanırsa tekrarlanırsa algılayan nefiste herhangi bir yenilenme olmaz, o daima sabit bir güçtür. Sühreverdî'nin deyişiyle, “*Algı olsun veya olmasın daima sen sensin*”.

İşrâkî felsefede sistemin bütününe hâkim olan nur gayet açık ve seçik olduğu için apriori bir kavram gibi tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir (Meşşâîler varlık kavramı için aynı ifadeyi kullanırlar). Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır. Meşşâîler'in varlığı zorunlu-zorunsuz (vâcip-mümkin) diye ikiye ayırdıkları gibi İşrâkîler de varlığı sembolize eden nuru, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan “saf nur” (nûr-ı mücerred, nûr-ı cevherî) ve varlığı başkasından olan “arazî nur” diye ikiye ayırırlar. Ayrıca kendi kendine kâim olan karanlığa “gasak”, başkasına bağımlı olan karanlığa da “hey'e” adını verirler.

Özü itibarıyla bağımsız, şuur ve idrak sahibi olan varlıklar saf nurdur ve bunların madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlara aynı zamanda “kâhir nurlar” denilir. Allah, melekler, idealar ve insanî nefisler saf nuru temsil eder. Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar ise arazî nur diye adlandırılır. Ayrıca bunlar “müdebbir nurlar” diye de anılır. Cisimler ve fizikî nesneler gibi şuardan yoksun varlık türleri asıl karanlığı; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise arazî karanlığı temsil eder. Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrakında, yani nurlar nuru olan Allah'tan çıkıp yayılmasında biri dikey, öteki yatay olmak üzere nurun iki tür hareketi söz konusudur.

İşrâkîlik'te ontik varlığın yorumu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Ancak oradaki akılların yerini İşrâkîlik'te nurlar almış, sudûr da işrak diye

adlandırılmıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında bütün aşağı nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunur (Meşşâîler’de el-mebdeü’l-evvel, vâcibü’l-vücûd). Mutlak anlamda bir olan nurlar nurundan bir tek şey çıkar ki o da ilk nurdur. Meleklerin reisi olan ve Behmen diye adlandırılan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından ayrılır. İlk nur çift karakterlidir; nurlar nuruna en yakın nur olduğu için zengin ve yetkin, özü itibarıyla de fakir ve eksik sayılır. İlk nur kaynağını idrak etmekle ondan ikinci nur, fakirliğini idrak etmekle de en yüksek berzah (Meşşâîler’de en dıştaki felek) denilen ilk gölge meydana gelir. Gerçekte bütün varlık nurlar nurunun gölgesi (eseri) sayılır. Böylece her nur bir nuru ve bir berzahı yani feleği meydana getirmek üzere işrak devam eder.

Meşşâîler’de sudûr onuncu akıl (faal akıl) ve dokuzuncu felekte son bulduğu halde İşrâkîlik’te nurların sonsuza kadar devam ettiği düşünülür. Sühreverdî, ulvî âlemle süflî âlem (fizikî âlem) arasına “berzah” adını verdiği aracı bir âlem koyar ki bu Eflâtun’un matematik idealarına tekabül etmektedir. Nitekim Sühreverdî, bazan bunu muallak örnekler (el-müsülû’l-muallaka) adıyla anar. Nurlar nurundan taşıyıp yayılan bu nur tabakalarının oluşturduğu kâinat nurlar nuru gibi ezelîdir (Meşşâîler’de de âlem Allah ile zamandaş yani ezelîdir). İşrâkîliğin varlığı nurlar hiyerarşisi veya nur tabakaları şeklinde tasvir etmesi son tahlilde kâinatın akıllı, dinamik ve sonsuz hareket eden muazzam bir kitle olduğu izlenimini vermektedir. Bu nûrânî birliğin vahdet-i vücûd diye adlandırılması akla pek uzak gelmemektedir

İşrâkîlik’te nübüvvet, genellikle peygamberlerin keşf ve müşâhede yoluyla nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılır. Onlara göre müteellih hakîm feyz yoluyla nûrû’l-envârdan mârifet alır ve bunu çevresindekilere yansıtır. İlâhî kaynaktan bilgi almak süreklidir. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alan insan Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. Buna kutub da denir. Sühreverdî ve İbn Seb’în’in bu konudaki ifadelerinden nübüvvetin kesintisiz olarak devam ettiği ve nebî olmanın mümkün olduğu gibi bir anlam çıkaranlar olmuştur. İbn Teymiyye bu iki İşrâkî hakîmin peygamber olmaya heveslendiklerini ileri sürer. Ancak Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî’ye göre bu itham isabetli değildir. Zira her iki filozof da Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu kabul etmiş, fakat konuya Allah’ın kudreti açısından bakılınca teorik olarak belirtilen fikirlerin imkânsız olmadığını anlatmak istemişti.

İşrâkîlik de özünde bu nitelikleri barındırdığından özellikle sûfî ve Şîî çevrelerde büyük ilgi uyandırmıştır; günümüzde de hâlâ canlı bir düşünce akımı olarak varlığını sürdürmektedir. XII. yüzyıldan itibaren Meşşâî felsefenin zayıflaması üzerine onun yerini büyük ölçüde İşrâkîlik almış ve bu teosofik felsefe İbnü’l-Arabî’nin beslendiği başlıca kaynaklardan biri olmuştur.

10.5. İşrâkî Felsefe Geleneği

Suhreverdî'nin felsefî mirası vefatından yetmiş yıl sonra ihya edildi. İşrâkî felsefe hem İbn Kemmûne ve Kutbuddin eş-Şîrâzî gibi çeşitli düşünürler tarafından Meşşâî terminolojiye çevrildi hem de Şehrezûrî gibi kimi düşünürlerce doğrudan İşrâkî düşünce açıklandı

İbn Kemmûne (v.1284) Suhreverdî'nin *et-Telvîhât* adlı eserine *et-Tenkîhât fî Şerhi't-Telvîhât* adlı bir şerh yazmıştır. İbn Kemmûne ayrıca Kutbuddin eş-Şîrâzî üzerindeki tesir dolayısıyla İşrâkî düşüncenin anlaşılmasında anahtar bir rol oynamıştır.

İşrâkî gelenekteki en önemli düşünürlerden biri de Şemsüddin Şehrezûrî (v.1288?)'dir. İrfanî bilgiyi, burhanî bilgiye üstün tutmada, mahiyetin asıl oluşu, kategoriler, nur âlemi, misal âlemi, idealar, nefsin âkıbeti konularında İşrâkî düşünceye sıkı sıkıya bağlı olan Şehrezûrî'nin, en dikkat çekici çalışması Hikmetü'l-İşrak'a yazdığı şerhtir.

İşrakî geleneğin bir diğer önemli simâsı Kutbuddin eş-Şîrâzî (v.1311)'dir. Nasîruddin et-Tûsî'nin öğrencisi, Konevi'den icazet almış ve bir müddet Sivas Gökmedrese'de geometri ve astronomi alanında dersler vermiş ola Şîrâzî, Hikmetü'l-İşrak'a yazdığı şerh ile İşrâkî düşüncenin anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

İşrâkî düşüncenin anlaşılmasında katkıda bulunan düşünürlerden biri de Celâleddin ed-Devvânî (v.1502)'dir. Onun, Suhreverdî'nin Heyâkilü'n-Nûr adlı eserine yazdığı şerh meşhurdur. Devvânî şerhinde Suhreverdî'nin diğer eserlerine başvurmuş ve konuları İşrâkî düşünceye göre açıklamış, kimi yerlerde de eleştirilerini açıkça ifade etmiştir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileri işrak felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve bunu vahdet-i vücûdla bütünleştirmişlerdir. Esasen onlara bu yolu açan, özellikle *Mişkâtü'l-envâr*'da ışık ve karanlığı (nur-zulmet) esas alarak bir bilgi ve varlık anlayışı ortaya koymaya çalışan Gazzâlî olmuştur.

İşrâkîlik Gazzâlî'den önce de İbn Sînâ tarafından *Hay b. Yakzân*, *Selâmân ve Ebsâl*, *eṭ-Ṭayr*, *el-İşk*, *el-Kaşîdetü'l-ayniyye* ve *el-Hikmetü'l-meşrikiyye* gibi eserlerde ele alınmış, İbn Sînâ'nın bu eserlerdeki fikirleri Gazzâlî ve Sühreverdî ile birlikte Sühreverdî'nin çağdaşı olan İbn Tufeyl'i de etkilemiştir. İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı felsefî romanında bu etki ve İşrâkî düşünce açık olarak görülür.

XIV. yüzyıldan itibaren İşrâkîlik farklı bir şekil aldı. Bu dönemde düşünürlerin bir kısmı hikmetle ilgili dörtlü bir sınıflandırma yaparak hepsini uzlaştırma yoluna gittiler; böylece Meşşâî felsefe, İşrâkîlik, tasavvuf ve kelâm uzlaştırılmış oldu. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi bu tasnifi şöyle özetlerler: *Ebedî mutluluk ancak ilim ve amelle gerçekleşir. Bu ikisi birbirinin hem sebebi hem sonucudur. İlmi olup ameli olmayan veya ameli olup ilmi olmayan eksiktir. Ebedî saadete ulaşmanın yolu yüce yaratıcı hakkında mârifet sahibi olmaktır. Bunun*

da biri nazar ve istidlâl, diğeri riyâzet ve mücâhede olmak üzere iki yolu vardır. Birinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa kelâmcı, aksi halde Meşşâî; ikinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa sûfî, kalmazlarsa İşrâkî sayılırlar.

İbnü'l-Arabî tasavvufu, bir ölçüde İşrâkîliği içerdüğinden Sadreddin Konevî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Müeyyidüddin Cendî, Şemseddin Fenârî, İbn Kemal, Kınalızâde Ali Efendi, Abdullah Bosnevî, Kâtib Çelebi, İsmâil Hakkı Bursevî, Şeyh Galib gibi Osmanlı fikir adamlarının önemli bir kısmı İşrâkî sayılır. Bunlar genellikle felsefenin burhanını, kelâmın istidlâlini ve tasavvufun keşfini birleştirmişlerdir. Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdurrahman-ı Câmî, Azîz Neseî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fârîz, İbn Seb'în gibi mutasavvıflar, irfan hareketinin mensupları sayılmışlardır. Adudüddin el-Îcî, Celâleddin ed-Devvânî gibi kelâmcılar da İşrâkîlik'ten etkilenmişlerdir.

İşrâkîlik, XVII. yüzyılda Safevî İran'ında önemli bir gelişme göstermiştir. Bahâeddin Âmilî, Mîr Dâmâd ve Sadreddîn-i Şîrâzî sayesinde İşrâkîlik İran'da yeniden canlandı. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ı, Esîrüddin el-Ebherî'nin *el-Hidâye fi'l-hikme*'si ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'ının bazı bölümlerine yazdığı şerhler yanında çok sayıda telifi bulunan Sadreddîn-i Şîrâzî'nin en önemli eseri *el-Hikmetü'l-müte'âliye* adlı kitabıdır. Eser, İslâm düşüncesinin İbn Sînâ'dan sonra kazandığı yeni yapı çerçevesinde müellifin felsefesini ortaya koyar. Molla Sadra, İşrâkî felsefenin aydınlanma yöntemine uygun olarak uzun süre dünya ile ilgisini kesti ve bu sayede üzerine "ilâhî âlemin nuru" doğunca bahs ve nazar yoluyla öğrendiği bilgilerin doğruluğunu keşf yoluyla da teyit etti. Sühreverdî gibi Şîrâzî de peygamberlerin ortaya koyduğu hakikatle sûfî ve felsefî gelenekteki hakikatin birliğine inanıyor, bütünüyle hakikat nurunun "nübüvvet kandilinden" alındığını söylüyordu.

Molla Sadra ile güç kazanan İşrâkiyye, onun çok sayıdaki öğrencisiyle devam ettirildi. Müteâl hikmet veya ilâhî hikmet olarak bilinen İsfahan merkezli bu hareket, daha sonraki dönemlerde Hâdî-i Sebzevârî ve Hakîm-i İlâhî Aka Ali gibi temsilcileriyle günümüze kadar devam etti. Hâdî-i Sebzevârî, Sadreddîn-i Şîrâzî'nin eserleri konusunda otorite sayılan hocalardan sekiz yıl boyunca dersler okudu; kelâm, Meşşâî felsefe, İşrâkî teosofi ve Şîîlik etkisindeki irfanî öğretisinin sentezine dayanan görüşler ortaya koydu.

İşrâkî gelenek sonraki dönemlerde de ilgi odağı olmuş, bu harekete hikmet-i müteâl, hikmet-i hâlîde, ezeli-ebedî hikmet, felsefî tasavvuf (teosofik mistisizm) ve ilm-i ilâhî gibi isimler verilmiştir. Günümüz İran düşüncesinde ise irfâniyye olarak bilinmekte ve etkisini sürdürmektedir. Son dönemde daha çok irfâniyye olarak bilinen İşrâkîlik, Şîî ulemâ tarafından eleştirilmiştir. Tasavvuf ve İşrâkîlik, bir anlamda Şîîliği ikiye ayırmış, azınlıkta olan aydınlar bu hareketleri benimserken çoğunluk olan medrese ulemâsı ve Usûlîler karşı çıkmışlardır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Hangisinin İshrâkî ekole mensup olduğu söylenemez?

- A) Şehrezuri B) Suhreverdî C) İbn Kemmune
D) Celaleddin ed-Devvani E) Kindî

2. İshrâkîlik'te kullanılan temel yöntem aşağıdakilerden hangisidir?

- A) Bahs B) Cedel C) Şiir D) Keşf E) Retorik

3. Hangisinin İshrâkî düşüncenin kaynaklarından olduğu söylenemez?

- A) Zerdüştlük B) Hermetizm C) İbn Arabi D) Eflatun E) İslam dini

4. İshrâkîlik'te gerçekliğin idrakinde kuşkuya yer bırakmayan ve aracısız bir şekilde meydana gelen bilgi türü hangisidir?

- A) Duyusal B) Huzuri C) Sezgisel D) Deneyssel E) Matematiksel

5. Aşağıdaki eserlerden hangisi Suhreverdî'ye ait değildir?

- A) Nüzhetü'l-Ervah B) et-Telvihat C) Heyakilü'n-Nur
D) Hikmetü'l-İşrak E) Elvahü'l-İmadiyye

CEVAPLAR

1.E 2.D 3.C 4.B 5.A



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



11. ÜNİTE: OSMANLI DÖNEMİNDE FELSEFE

KONULAR

- 11.1. Genel Bakış**
- 11.2. Önemli Düşünürlerden Bazıları**
 - 11.2.1. Davud el-Kayserî**
 - 11.2.2. Molla Fenârî**
 - 11.2.3. Hocaazâde**
 - 11.2.4. Kemal Paşazâde**

AMAÇLAR

- Osmanlı düşüncesinin genel seyrini kavramak
- Osmanlı düşüncesinin kaynaklarını ve dönemlerini tanımak
- Osmanlı düşüncesinin kurucu düşünürlerini tanımak

HAZIRLIK SORULARI

- 1. Davud el-Kayserî'nin zaman hakkındaki özgün görüşü nedir?**
- 2. Molla Fenari aklın işlevini nasıl değerlendirmiştir?**
- 3. Osmanlı düşüncesinde Tehafüt geleneğinin yeri nedir?**

11. OSMANLILAR DÖNEMİNDE FELSEFE

11.1. Genel Bakış

Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti'yle Beylikler'in bir devamıdır. Özellikle Moğol baskısı sonucunda medenî seviyesi yüksek olan nüfusun Batı Anadolu'ya doğru hareket etmesiyle Osmanlı Beyliği nisbeten kültürlü bir tabana sahip olmuştur. XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirleşen Anadolu Selçuklu Devleti'nde XIII. yüzyıldan itibaren ilmî faaliyetin başladı. Özellikle aynı yüzyılın ikinci yarısından sonra başşehir Konya'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevî'nin nazarî irfân (tasavvuf) sahasındaki eserleri ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bu alana kazandırdığı edebî eserler hem Anadolu'ya hem Anadolu dışına ciddi etkilerde bulunmuştur.

Merâğa matematik-astronomi okulu mensuplarının İlhanlılar döneminde Anadolu'ya gelmesi neticesinde başta Sivas, Kayseri, Tokat, Aksaray olmak üzere Anadolu'nun pek çok şehrinde nazarî ilimler sahasında üst seviyede bir eğitim verilmeye başlanmış, ilimler tarihi açısından önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu hareketin merkezinde Merâğa okulunun kurucusu Nasîrüddîn-i Tûsî'nin öğrencisi Kutbüddîn-i Şîrâzî vardır.

Kutbüddîn, Sivas ve Kayseri'deki medreselerde verdiği yüksek eğitimin yanı sıra yazdığı eserlerle hem Doğu İslâm dünyasını hem de Batı İslâm dünyasındaki astronomi teorileriyle matematik geleneğinin Anadolu ve İran'da yaygınlaşmasına, bilhassa Semerkant matematik-astronomi okulunda ele alınmasına vesile oldu. Osmanlı ülkesine göç eden Semerkant okulu mensupları eserlerinde bu birikimi temsil eden fikirlere yer vererek Osmanlı ilmî çevrelerinde tanınmalarını sağladı. Kutbüddîn'in hem nazarî hem uygulamalı tıpla ilgilenmesi, bilhassa İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-ṭıb* adlı eserine şerh yazması Anadolu'da zaten yaygın olan eserin daha çok tanınmasına yol açtı. Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Anadolu'daki istikrarsızlık yüzünden Tebriz'e gitmesiyle, Anadolu ile İran bölgesindeki öğrenciler arasında bir bağ kuruldu; Safevî Devleti'nin ortaya çıkışına kadar Anadolu-İran ve Türkistan arasında ilmî ve fikrî bir birliktelik oluştu.

Merâğa okulu mensuplarının ilmî çalışmaları ve farklı düşünce çevrelerinin faaliyetleri de Anadolu'daki ilmî hayatı besledi. Osmanlılar'ın İznik'te kurduğu ilk medresenin başmüdürrisi olan Dâvûd-i Kayserî böyle bir ortamda yetişti; özellikle Tokat Niksar'daki Nizâmiye Medresesi'nde Merâğa matematik-astronomi okulunun ikinci kuşak temsilcisi Çobanoğlu İbn Sertâk'ın talebesi oldu. İbn Sertâk'ın öğrencisi Dâvûd-i Kayserî'nin hem Merâğa hem Endülüs ilim hayatını şahsında birleştirmiş bir âlim olduğu söylenebilir.

Osmanlı ilim hayatının, merkezinde Merâğa matematik-astronomi okulunun bulunduğu Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminden gelen alt yapısı başta Mısır, Suriye, Irak, İran ve

Türkistan olmak üzere klasik İslâm coğrafyasına tahsil için gidip eğitimini tamamladıktan sonra dönenlerle bu coğrafyalara mensup âlimler tarafından zenginleştirildi. Bilhassa Altın Orda Devleti'nin zayıflamasıyla bölgedeki bazı âlimler Anadolu'ya, XV. yüzyıldan itibaren de Osmanlı coğrafyasına göç etti. İstanbul'un fethiyle birlikte İslâm dünyasında merkezî bir yer edinen Osmanlı Devleti sahip olduğu istikrar neticesinde dışarıdan âlimleri çekmeyi başardı.

Kurucuları arasında Osmanlı ilim hayatını teşkilâtlandıran Molla Fenârî'nin öğrencilerinden Kadızâde-i Rûmî'nin de bulunduğu Semerkant matematik-astronomi okulunun mensupları Osmanlı coğrafyasına gelmeye başladı. Bilhassa Fethullah eş-Şîrvânî, Ali Kuşçu, Bircendî gibi âlimler ve öğrencileri Osmanlı ilim hayatını besledi. Semerkant'tan gelen eserler yeniden üretilerek Osmanlı ilim hayatında yerini aldı. Türkistan ve İran coğrafyasından gelen göç Safevî Devleti'nin kurulmasıyla XVI. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaştı ve bu yüzyılın sonlarına kadar devam etti. Ayrıca Hint kıtasından Osmanlı coğrafyasına ilmî seyahatler oldu. Endülü's'ün düşmesi ve Kuzey Afrika coğrafyasında vuku bulan istikrarsızlık bölgedeki Müslüman ve gayri müslim ilim adamlarını Osmanlı coğrafyasına çekti. Memlûk Devleti'nin yıkılmasıyla pek çok âlim Osmanlı merkezine gelerek ilmî hayata katkıda bulundu.

Osmanlı Devleti'nin kurulup yayıldığı coğrafyada gayri müslim bilgin ve düşünürlerin Osmanlı ilim hayatına katkısı vardır. Palamas ve Plethon gibi Bizanslı Ortodoks hıristiyan düşünürler yeni bir güç olan Osmanlılar karşısında alternatif arayışlara girdi, İstanbul'un fethiyle pek çok Bizanslı bilgin bu güce ilmî ve fikrî katkı sağladı. Gayri müslim unsurların hem kendi içlerindeki ilmî faaliyetleri hem de Osmanlı âlimleri ile ilişkileri, Kâtib Çelebi ve Esad Yanyavî örneklerinde görüldüğü gibi son dönemlere kadar sürdü, özellikle yenileşme döneminde bu unsurların yardımları arttı. Bunun yanında Avrupa ile ilmî ilişkiler, başta askerî teknoloji, haritacılık, coğrafya, tıp, astronomi ve matematik gibi ilim dallarında her zaman sürekliliğini korudu. Yenileşme döneminde pratik ilim dallarından teorik ilim dallarına doğru yavaş seyreden bir ivmeyle klasik düşünce ve araştırma çerçevesi terkedilmeye başlandı, özellikle yeni oluşturulan eğitim kurumlarıyla Batı Avrupa'da tahsil gören öğrencilerin Osmanlı eğitim hayatında yerlerini almasıyla eski ilmî gelenek çok özel alanlar dışında tamamen terkedildi.

Dönemler. Osmanlı ilim hayatını üç döneme ayırmak mümkündür.

1. Devletin kuruluşundan Münecimbaşı Ahmed Dede'nin 1702'de ölümüne kadar süren klasik dönem.

2. 1702'den modern eğitim kurumlarının kurulduğu 1773'e kadar devam eden bunalım ve arayış dönemi.

3. 1773'ten itibaren devletin siyasî bir teşkilât olarak ortadan kalktığı 1923'e kadar süren klasik paradigmanın terkedilmeye başlandığı yenileşme dönemi.

Klasik dönem Osmanlı düşüncesi kendisinden önceki İslâm medeniyetinin bütün renklerini ihtiva eden, ancak farklı zamanlarda değişik görüşlerin ön plana çıktığı bir dönemdir. Devletin kuruluş aşamasında hem siyasî iradenin hem kültürel coğrafya ve toplumsal yapının talebine uygun biçimde ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi, başmüderrisi Dâvûd-i Kayserî'nin çalışmalarıyla kelâm ilmi geleneğini sürdürmekle birlikte irfanî bir renge bürünmüştür. Klasik dönemin bundan sonraki aşaması, Yıldırım Bayezid'in beylikten sultanlığa geçiş siyasetine uygun olarak Osmanlı ilmiye teşkilâtını yeniden örgütleyen Molla Fenârî okulu tarafından temsil edilir. Bu okul, Dâvûd-i Kayserî ile başlayan irfanî çizgiyi sürdürürken Râzî'nin temsil ettiği kelâm zihniyetinin vurgusunu arttırmış, mantıkla usul eğitimine ağırlık vermiştir.

İstanbul'un fethinden sonraki siyasî ve idarî kadroları yetiştiren, en azından etkileyen Hızır Bey, Sinan Paşa, Hocaşâde Muslihuddin, Molla Hüsrev gibi pek çok âlim bu okulun mensubudur. Osmanlı düşüncesi, Bursalı Kadızâde'nin öğrencisi olan Ali Kuşçu ile yeni bir boyut kazandı. Fethullah eş-Şirvânî gibi Semerkant matematik-astronomi okulunun mensupları, Kuşçu'dan önce Osmanlı coğrafyasında faaliyet halindeydiler. Kuşçu ve öğrencileri, Osmanlı düşüncesine Merâğa ve Semerkant birikimini işlenmiş bir biçimde aktararak riyâzî hikmeti mevcut kelâm ve irfân çizgisiyle bütünleştirdiler. Klasik dönemin bu üçüncü aşaması Mîrim Çelebi üzerinden devam etti ve Takıyyüddin er-Râsîd ile zirveye ulaştı. Takıyyüddin er-Râsîd'in ölümünden (1585) klasik dönemin sonuna kadar Osmanlı ilmî zihniyeti bu süreçte oluşan birikim içerisinde ürünlerini verecektir.

Müneccimbaşı Ahmed Dede klasik dönemin son, arayış döneminin ilk ismi olarak dikkat çeker. O, Osmanlı düşüncesinde egemen olan kelâmî tabiat felsefesiyle bu felsefenin rakibi durumunda bulunan ve eleştirel sebeplerle dikkate alınan İbn Sînâcî doğa felsefesini bir kenara bırakarak sayı kavramı eksenli (adedî) Pisagorcu teoloji, kozmoloji ve dolayısıyla tabiat felsefesine yöneldi. Önerme ve önermenin dış dünya ile ilişkisini ve nispetin varlıkça yerini tartışan Münecimbaşı Ahmed Dede, geleneksel bilgi anlayışının temellerini sorguladı. Esad Yanyavî ve oğlu Mehmed, Dârendeli Mehmed Efendi, Mustafa Sıdkı ve öğrencileri, Gelenbevî İsmâil Efendi gibi pek çok düşünür ve bilgin Geçmişten hareketle geleceği kurma çabasında içinde oldular. Ancak sanayi devrimi ve bu devrimin askerî sahadaki etkisi arayış için vakit kalmadığı, gerçek arayışının yerine siyasî arayışın geçtiği, Kâtib Çelebi'den bu yana hakikat merkezli değil siyaset merkezli düşünen idarî ve siyasî mekanizmaların devletin devamı (bekâ-yı devlet) adına hızlı çözüm talep ettikleri gerçeğine işaret etmektedir.

Oluşturulan yeni eğitim kurumları, mühendishânelerde yetişen öğrencilerle Batı Avrupa'da eğitim gören talebelerin sayısındaki artış Osmanlı ilim ve fikir hayatında köklü değişimleri beraberinde getirdi. Yeni tabiat felsefesinin temel kavramları ve disiplinleri hızla Osmanlı ilmî çevrelerine aktı. Bu bilgiler devletin siyasî arayışlarıyla birleşince ortaya geçmişten

kopuşu dert edinmeyen, yeni bilgileri de kaynakları bakımından sorgulamayan, yalnızca sonuçlarını kullanım cihetinden dikkate alan yeni bir zihniyet ortaya çıktı.

Tanzimat sonrası dönemde klasik metafizikten kopmuş çok sayıdaki Osmanlı münevverine karşılık eski geleneği dikkate alarak yeni ile eski arasında kavramsal düzeyde terkiye gitmeye çalışan az sayıdaki düşünür ana damarı belirleyemedi. Bu dönemde daha köktenci bir durum alan siyasal arayışla toplumsal sorunlar kavramsal analizle nedensel düşünceyi ve eleştirel tavrı ihmal ettiğinden nazarî düşünce geri plana çekildi. Ferdî bunalım, pratik toplum sorunları için üretilen özdeyiş niteliği ağır basan edebî düşünce kök saldı. Batı Avrupa'daki felsefî ve ilmî düşünceyi yüksek seviyede temsil etmeye çalışan Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Sâlih Zeki, bu düşünceyi kendi tarihî birikimiyle beraberce dikkate almayı deneyen Cevdet Paşa ile oğlu Ali Sedad ve kızı Fatma Aliye gibi düşünürler ise çabalarında sürdürülebilir ciddi bir karşılık bulamadılar. Bütün bu arayış ve bunalımlarla sorun ve çözümlerin oluşturduğu bilgi stoku her şeyiyle beraber Cumhuriyet dönemine aktarıldı.

11.2. İlk Dönem Düşünürlerinden Bazıları

Osmanlı düşüncesinin seyriyle ilgili olarak yukarıdaki genel tasvirden de anlaşıldığı üzere, Osmanlı düşünürlerini tanımak için mevcut bilgilerimiz yeterli olmadığı gibi bir sayım döküm için de bu dersin kapsamı de yeterli değildir. Bu bakımdan ünitemizin bu ikinci bölümünde birkaç düşünürle ilgili sınırlı malumata işaret ederek ilerleyeceğiz.

11.2.1. Davud el-Kayseri

Davud el-Kayseri, 14. asırda yaşamış bir İslam mütefekkeri ve sufisidir. Muhtemelen 1260 tarihleri civarında doğmuş, tahsil hayatına doğduğu yer olan Kayseri'de başlamıştır. İlmî bilgisini artırmak ve ilimlerde derinleşmek için Mısır'a gitmiştir. Tasavvufî terbiyesini Sadreddin el-Konevî'nin öğrencilerinden biri olan Abdurrezzak Kaşanî'nin yanında tamamlamıştır. Orhan Gazi tarafından 1336 yılında İznik'te yaptırılan medreseye müderris olarak tayin edilmiştir.

Bazı Eserleri: *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Maânî Fusûsi'l-Hikem; Şerhu Kasîdeti't-Tâiyye, Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye, Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Neviyyeti'l-İnsâniyyeti'l-Kâmile, Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân, Tahkîku Mâ'î'l-Hayât ve Keşfü Esrârı'z-Zulûmât: Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb:*

Dâvûd-ı Kayserî hem yaşadığı dönem hem de bu esnada bulunduğu ilmî muhit itibarıyla ilimler tarihi açısından dikkat çeken bir simadır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında üstlendiği kritik müderrislik vazifesi, devletin sonradan benimseyeceği ilmî politikaya yön vermiş gözükmektedir. Kayserî'nin Türklerin Anadolu'yu fethiyle başlayan ve

kendi yaşadığı döneme kadarki yerel nitelikli ilmî teşekkülü, önce Şam-Kahire akabinde İran-Türkistan illerindeki ilmî/kültürel havzayla birleştirmesi çok katmanlı bir ilmî anlayışı ortaya çıkarmıştır.

Bir tarafta naklî ilimlere olan vukufu, diğer taraftan aklî ilimlerin farklı türleriyle ilgili eserler telif etmesi ve bu ilimlerin ilkesi olarak gördüğü metafizik alanda eserler kaleme alması bu katmanlı düşünme faaliyetinin unsurlarını oluştururlar. Kayserî'nin küllî bir perspektifle farklı ilim sahalarında behresinin olmasıyla birlikte özellikle irfânî bakımdan isminin öne çıkması bu alandaki faaliyetlerine daha fazla dikkatleri çekmektedir. Zira onun medrese hayatı ve orada edinmiş olduğu medrese dili ile Ekberî düşüncüyü ele alıp yorumlaması irfanî düşüncüyü farklı ilim çevrelerine açmıştır.

Sadreddin Konevî ile başlayan Müeyyidüddîn el-Cendî (ö. 691/1292) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî ile devam eden teorik tasavvufun yorumlanmasında Kayserî'nin yeri, öne çıkardığı meseleler ve telif tarzıyla diğerlerinden farklılaşmaktadır. Şöyle ki, Ekberî geleneğin temel öğretileri Kayserî'nin selefleri tarafından dile getirilmiş olmakla birlikte bu öğretinin teorik bir çerçevede bütüncül bir biçimde, kelâm ve felsefenin kavram ve meseleleriyle iç içe geçecek şekilde ele alınışı ilk defa onun *Fusûsu'l-Hikem* şerhine mukaddime olarak yazdığı *Mukaddemât*'ta ortaya konmuştur. Şerhe giriş olarak kaleme alınan fakat sonradan müstakil bir kimlik kazanan bu giriş, teorik tasavvufun problematiği olan on iki meseleyi konu edinmiştir.

Felsefe ve kelâm geleneklerini eleştirmekten geri durmayan Kayserî, varlık ve bilgiyle ilişkili meseleleri yeni bir perspektifle ve yeni kavramlarla ele alarak keşf ve müşahede yönteminin geçerlilik ve kesinliğini kanıtlamaya çalışır. Benzer çabayı Kayserî, vahdet-i vücûd doktrini etrafında şekillenen varlık ve bilgi anlayışını “konu, meseleler ve ilkeler” bağlamında temellendirmeye çalışarak da göstermiştir. Kayserî'nin, ayrıntılı, çok örnekli ve bol kanıtlar sunan üslubunun yanı sıra naklî ilimlerdeki yetkinliğini fark edilebilir. Bu açıdan özellikle Fusûs şerhi, irfanî dille medrese dilini (mantık-nazari/şerî) birbirine yaklaştırır. Bununla birlikte Kayserî, aklî ve naklî ilimleri, ilm-i ilâhî olarak nitelediği tasavvufu izah ederken araçsallaştırmış gözükmektedir. Farklı ilimlere dair tüm teliflerinde konuları nihai kertede ilm-i ilâhî perspektifli bir okumaya tabii tutmaktadır. Ekberî düşüncenin ortaya koyduğu bu metafiziksel bakış, asırlar boyu Osmanlı ilim çevrelerinde ve kültürel hayatında etkinliğini sürdürmüştür. Bu düşüncenin izini özellikle Osmanlı dönemi felsefî-kelâmî içerikli eserlerde ve edebiyat hayatında takip etmek mümkündür.

Varlık Düşüncesi

Vahdet-i vücûd düşüncesi İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin eserleri etrafında şekillenen, varlık kavramının merkezde olduğu ancak “zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alındığı” bir düşüncedir. Bu düşüncenin temelinde mutlak ve gerçek varlık ile göreceli (izâfî) ve hayâl

olarak nitelenen varlık türlerinin birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılması söz konusudur. Bu durum, Dâvûd-ı Kayserî'nin Mukaddemât'ının ilk başlığına da yansımış; o bu bölümü mutlak varlığa ilişkin temel önermelere tahsis etmiştir. "el-Vücûdu'l-Hak" ismini verdiği bu fasılda Kayserî'nin, mutlak varlık kavramını ele alırken olumsuz (selbî) nitelemelerin ağırlıklı olduğu bir anlatım tarzını benimsediği dikkat çekmektedir. Onun benimsemiş olduğu bu üslup, diğer muhakkik sûfîlerde de bâriz bir biçimde görüldüğü üzere, varlığın mutlaklığını, gerçekliğini ve genelliğini dilin sınırları içerisinde ele almaya dönüktür.

Kayserî'ye göre vücûd, sırf varlık olması bakımından hariçte ve zihinde ortaya çıkan varlık türlerinden başka (gayriyet) bir özelliktedir. Bununla birlikte hariçteki ve zihindeki mevcutlar, mutlak varlığın farklı mertebelerdeki taayyünleridir. Ancak Kayserî gerçek varlığın herhangi bir şart ve kayıtlı sınırlanmaksızın sırf varlık olması bakımından mutlaklığını sürekli bir biçimde vurgular. Buna göre "Vücûd-ı sırf (mahz), tümel veya tikel, genel yahut özel, zâtına zâid birlik tarzında bir vâhid veyahut çokluk değildir." Mutlak varlık böyle iken onun diğer mertebelerde taayyünü, onun zâtında ve hakîkatinde herhangi bir değişim ve başkalaşım olmaksızın farklı mertebelerde zuhûrunun ortaya çıkardığı mevcutlardan ibarettir. el-Vücûdu'l-Hak, kendi zâtındaki durumuna referansla selbî nitelemelerle anılırken zihinde ve hariçte zuhûru dikkate alındığında söz konusu mertebelere ait kavramlarla nitelenebilir.

Mutlak varlığı selbî yönden nitelemeyi zorunlu kılan husûs, onu tanımlayacak ondan daha genel bir mefhum olmaması düşüncesinden kaynaklanır. Kayserî'nin varlıkla ilgili yorumlarından öne çıkan bir diğer husûs ise onun apaçık olması ve insan müdrikesinin onu bedihî olarak kavramasıdır. Zira bu düşünceye göre varlık, hariçte taayyün etmiş varlıkların tahakkuk ve enniyyet bakımından en âşikâr ve en açık olanıdır. Bununla birlikte Kayserî, söz konusu mutlak varlığın zâtı ve hakîkati yönünden bütün eşyadan gizli olduğunu belirtir. Ayrıca dış dünyada ortaya çıkmış bütün mevcutların mukavvimi olması açısından ise zâtında zorunlu varlık olarak nitelenir. Şayet o zâtı bakımından zorunlu değil de mümkün olsaydı, kendisinin ortaya çıkmasına sebep olarak başka bir illete ihtiyaç duyacaktı ve bu durum, zorunlu varlığı önceleyen başka bir varlığı gerektirecekti.

Dâvûd-ı Kayserî, vahdet-i vücûd düşüncesine yöneltlen mümkün varlıkların tamamıyla reddedildiği meselesiyle ilgili olarak, hariçte ortaya çıkmış varlıkların her birinin mevcut olmak bakımından gerçekliği husûsunda herhangi bir kuşkunun olmadığını vurgular. Bu kabulden sonra mesele, dış dünyada taayyün etmiş varlıkların, mutlak varlıkla olan ilişkisinin kurulması üzerine şekillenir.

Farklı mertebelerdeki varlık türleri ele alınırken ortak bir kullanım olarak başvuru "varlık" kavramına ilişkin ilk ayrımlar onun zorunlu ve mümkün şeklinde nitelenmesiyle ortaya çıkar. Ancak Dâvûd-ı Kayserî'ye göre hariçte zuhûr etmiş varlıkların gerçekliği bir yönden kabul

edilirken, diğ er y onden onların mevcudluklarının kendi z atlarından kaynaklanmayıp mutlak varlığın onları ortaya çıkarmasına bağlı olduğu vurgulanır. O, aksi takdirde bu durumun eş anın z atı gereği zorunlu olması d uş ncesine yol açacağından söz eder. Bu d uş ncenin arkaplanında “varlığın, z atı gereği zorunlu olan bir ‘varlık’ta son bulması gerekir” ilkesi yatmaktadır. Bunun aksine olarak varlığın son kertede dayandığı bir zorunlu varlık kabul edilmezse, varlıkta devirden ya da teselsülden bahsetmek gerekecektir.

Dâvûd-ı Kayserî, Mukaddemât’ta ve diğ er küçük hacimli risâlelerinde s   ler haricindeki nazarî geleneklerin varlıkla ilgili temel yaklaşımlarından bazı kesitler de sunmaktadır. Buradaki ifadelerinde  zet bir biçimde o, kelâmcılara göre varlığın ortak bir terim olarak tev tu’ yoluyla varlık türlerinin tamamına ait bir nitelik olduğunu, filozoflara göre ise vâcip ve mümkün varlık kategorilerinde teş k  yoluyla olduğunu belirtir. Bu konunun Ekberî d uş nce içerisinde ele alınışı, a’yân-ı s bitenin mâhiyetler şeklinde nitelenmesinden hareketle z t-m hiyet ayrılığı/gayriyeti yahut aynılığı meselesi etrafında şekillenmiştir. şöyle ki varlıkla nitelenen bir şeyin onun z atının gereği olarak mı bu şekilde nitelendiği yoksa onun varlığının z atına zâid mi olduğu konusu, zorunlu ve mümkün varlık ayrımını ortaya çıkartan bir tartışma alanıdır. Ekberî d uş nceye mensup yorumcuların, a’yân-ı s biteyi mümkün varlık  er evesi içerisinde ele almaları, onları bu tartışmalara dahil etmiş ve vahdet-i vücûd perspektifinden zorunlu ve mümkün kavramlarına yeni boyutlar kazandırmıştır.

Dâvûd-ı Kayserî’nin önemli bir rol üstlendiği Ekberî d uş ncede temel varlık kategorilerine ilişkin söz konusu yeni boyutlar, İslam filozoflarının metafiziğin konu ve meselelerine dair yaklaşımlarından farklı bir  er eve ortaya koymaları ile ilişkilidir. Zira onlar, “varlık olması bakımından varlık” şeklinde if de edilen metafiziğin konusunu bir önermeye çevirerek “varlık olması bakımından varlık Hak’tır” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu sayede, zorunlu ve mümkün varlık türlerinin, varlık yüklemini ortak bir biçimde almalarından kaynaklı olarak bu durumun dilsel (lafz ) mı yoksa anlamlı (mânevî) mı ilgili olduğu; şayet anlamlı ilgiliyse bu durumda tev tu’ yoluyla mı yoksa teş k  yoluyla mı olduğu şeklindeki klasik tartışma zemininin dışına  ıkabilmişlerdir.

Gerçek varlığın yalnızca Hak’ka ait olduğunu öne süren bu perspektifte vücûd kavramı farklı metafizikler arasında süregelen tartışmaların uzağında konumlanırken, söz konusu tartışmaya m hiyetleri sebebiyle iz   /hay    varlık türleri dahil edilmiştir. Nitekim Dâvûd-ı Kayserî’ye göre de vücûd kavramı gerçekte Hakk’ın z atıyla özdeşleşmiş olduğu için O’nun mutlak varlığı ile bir tür hayal mertebesini temsîl eden iz    varlıkları aynı yükleme nitelemek hakîkate aykırı bir durum olarak görülür. Bu durum onun, Risâle fî İlm ’t-Tasavvuf isimli risâlesinde belirttiği üzere, “zorunlu varlık, varlığın hakîkatinin aynıdır.” Zira zorunlu varlık, eğ er varlığın hak katinden başka (gayr) olsaydı varlığın hakîkati dışında başka bir hak katten de

yoksun olamaz, böylece varlık bu hakîkate araz olurdu. Şayet bu düşünce kabul edilirse, zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) ya kelâmcıların dediği gibi “mevcut/vücûdu olan” veya filozofların dediği gibi, “varlığın fertlerinden bir fert” olacak ve kendisi dışındakilere ondan taşacaktır. Kayserî'ye göre kelâmcıların ve filozofların görüşlerinin her ikisi de imkânsızdır.

Şu hâlde Kayserî'ye göre zorunlu varlık, mutlaklığı ve mâhiyetler üzerine yayılması (inbisât) sebebiyle her şeyden daha geneldir; her şeyi zâtı ile kuşatmıştır. Eşyânın farklı mertebelerde çıkmaları ve varlıklarını sürdürmeleri de mutlak vücûdun feyzi ile gerçekleşmektedir. Dış dünyada veya ma'kûl âlemlerde herhangi bir varlığın ortaya çıkışı söz konusu feyzin sürekliliğiyle mümkün olmaktadır. Hattâ Kayserî'ye göre varlık o kadar kuşatıcıdır ki, mutlak yokluk (adem-i mutlak) ve göreceli yokluğun (adem-i izâfî) dahi akılda tasavvur edildiği durumlarda onların mefhumlarına âriz olmaktadır. Onun belirttiğine göre akıl, bu sebeple söz konusu iki yokluk durumunun birbirinden ayrılmasını sağlamakta ve bunlardan birini ortadan kaldırırken diğerinin varlığını ispat husûsunda yargıda bulunabilmektedir.

Dâvûd-ı Kayserî'nin varlık düşüncesinde öne çıkan temalardan bir diğeri zorunlu varlığın tanımının yapılıp yapılamacağı ile ilgilidir. O, cinsi, faslı veya haddi olmadığı için zorunlu varlığın tanımının yapılamacağı düşüncesini ileri sürer. Benzer şekilde zâtında herhangi bir kuvvetlenme veya zayıflıktan söz edilemediği için varlık kavramının ortaklık bildirmesi, teşkîkî anlamda da olsa mümkün değildir. Çünkü siyahlık ve beyazlığın bir konumda bulunmasında olduğu gibi bir şeyin kuvvetliliği ve zayıflığı da “bir konumda bulunma tasavvuru”na neden olmaktadır. Bu hususla ilgili ifade edilen bir diğer tema ise mutlak vücûd hakkında ziyâdelik ve noksanlık durumlarının geçersiz oluşudur.

Mutlak varlık hakkında Kayserî'nin temel ilke ve önermelerine yer verdikten sonra mümkün varlıkların Ekberî düşüncede ele alınışına geçebiliriz. Kabaca belirtmek gerekirse, mümkünün anlamı bu düşüncede gerçek varlıkla onun farklı mertebelerdeki taayyünleri olan mevcutlar arasındaki ilişki üzerine kuruludur. Gerçek varlık karşısında izâfî varlıklar olarak nitelenen mevcutların, varlıkları inkâr olunmamakla birlikte onlar varlığı kendilerine bir tür sıfat olarak kabul etmiş de değillerdir; onlar gerçek varlığın zuhûr mertebelerinde taayyün etmiş ve tahsîs edilmiş hâlidir. Bu düşünceden hareketle, Kayserî'ye göre “mümkün, varlığında illete ihtiyaç duymaz” denemez. Çünkü mümkün varlık, hakîkati yönünden itibârî varlık türünü temsîl ettiği için gerçekte yok hükmündedir. Ancak imkân mertebesindeki bu varlık türü, yalnızca onu akleden birisi ile zihnî bir anlam olarak ortaya çıkabilir. Mümkün varlığın imkânını akleden kişi de aslında dış dünyada yalnızca mutlak varlığın onu var kılmasıyla tahakkuk etmektedir. Şayet mutlak varlıktan varlık feyezânı bir an bile kesilse bütün mümkünler gibi akleden kişi de yokluğa (adem-i sırf) karışır.

Özetle, Kayserî'ye göre küllî tabîî olarak dış dünyada ortaya çıkan hakikat, vücûdun sınırlı ve belirlenmiş hâli de olsa onun aynıdır. Hariçte varlığa gelmiş her şey, bulunduğu mertebe ne olursa olsun itibârî olarak isimlendirilse de zorunlu varlık hakkında bu durum geçerli değildir. Burada temel ilke "bir şeyin kendi kendisini taakkul etmesi onu kendi hakîkatinin dışına çıkarmaz." şeklindedir. Zâtında bütün yetkinlikleri aşması sebebiyle gerçek varlıktan taşma söz konusu olmuş ve bu varlık dış dünyada bir yönüyle (min vechin) görünür olmuştur. Böylece, dış dünyada zuhûr etmiş bu varlık türü bir yönden tek bir varlık olarak ifade edilmiş, diğer yönden ise gerçek varlığın taayyünleri olarak başkalıklarına dikkat çekilmiştir. Bu açıdan mümkünlükle nitelenen taayyün etmiş varlıklar, her halükârda kendisini hâricî varlık sahasında ortaya çıkmasını sağlayacak zorunlu bir illete/sebebe sürekli bir biçimde muhtaçtır.

11.2.2. Molla Fenari

Hayatı: Fenârî 1350-1431 yılları arasında yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Yıldırım Bâyezîd (1389-1402), Çelebi Mehmed (1413-1421) ve II. Murad (1421-1451) gibi padişahların devirlerini idrak etmiştir. Fenârî Cemaleddin el-Aksarâyî'nin ders halkasına katılmış, daha sonraki tahsilini Mısır'da sürdürmüştür. Mısır'a, Aksarâyî'den ders okumak için gelen Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile gitmiştir. İkisi, Ekmeleddin el-Bâbertî ve İbn Mübârekşah gibi âlimlerden ders almışlardır. Mısır'dan döndüğünde Manastır Medresesi müderrisliğine ve ardından Bursa kadılığına getirilen Fenârî, hac dönüşü Mısır'a uğrayarak orada bir müddet ikamet etmiş ve bu arada İbn Hacer el-Askâlânî ve Muhyiddin el-Kâfiyecî gibi âlimlere icazet vermiştir.

Fenârî'nin hoca silsilesi Bâbertî üzerinden Ebû Hanîfe'ye kadar uzanırken, Fahreddin er-Râzî'nin dördüncü kuşaktan torunu olan Cemaleddin el-Aksarâyî üzerinden ise Râzî'ye dayanır. Onun Râzî geleneği içerisindeki felsefî/kelâmî düşünce ile daha yakın teması Kutbüddin er-Râzî'nin talebesi olan İbn Mübârekşah aracılığı ile olmuştur. Fenârî'nin sufi düşünceyle tanışması ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin bir takipçisi olan babası Mevlânâ Hamza vasıtasıyla olmuş ve ondan Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb*'ini okumuştur. Hacı Bayram Velî diye de bilinen Şeyh Hamid el-Kayserî gibi sûfîlerle tanışarak onlardan istifade etmiştir. Fenârî, Sadreddin el-Konevî halifesinden olan babası Mevlânâ Hamza'dan Ekberîyye, Abdullatif el-Makdîsî'den Zeyniyye, Hâmid el-Kayserî'den Erdebîliyye tarikatlarına isnat edilmiştir.

Bazı Eserleri: *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd*, *Şerhu Dîbaceti'l-Mesnevî*, *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli's-Şerâyi'*.

Osmanlı felsefe- bilim hayatında, ilk ciddi dönüşüm, Sultan Yıldırım Beyazid'in siyasetiyle başlamıştır. Onun beylikten devlete giden süreçte takip ettiği siyaset gereği klasik yüksek İslam kültürünü kendi ülkesinde inşa etmeye yönelmiştir. Bu nedenle Molla Fenari'yi davet ederek ondan medreseler için müfredat düzenlemesi yapmasını istemiştir. Fenârî ve

çevresinde toplanan bilginler Osmanlı'nın yüksek seviyeli ve sürekliliği olan ilk entellektüel başarısını gerçekleştirmişlerdir. Mantık, usûl ve matematiğin yavaş yavaş yer bulduğu bu süreçte Fenârî, Kayserî çizgisindeki irfanı da devam ettirmiştir. Onun yetiştirdiği öğrenciler ve çevresi Osmanlı'nın daha sonraki entellektüel gelişiminde ciddi tesirde bulunmuştur.

Molla Fenârî kuruluş dönemi büyük âlimlerinden olup Osmanlı Devleti'nin ilk resmî müftüsü/şeyhülislamıdır. Molla Fenârî 1350 yılında doğmuş, sufî-âlimlerinden olan babasından Sadreddin Konevî'nin *Miftahu'l-Gayb* adlı eserini okumuş ve daha sonra üzerine *Misbâhu'l-Üns* adında bir şerh yazmıştır. I. Beyazid, I. Mehmet ve II. Murad dönemlerinde yaşamış olan Molla Fenârî, ilk tahsilini Anadolu'da Cemaleddin Aksarayî (ö. 1388), Alaeddin Esved (ö. 1397) gibi Türk alimlerinden, tasavvuf eğitimini ise Sadreddin el-Konevî'nin talebe ve halifesi olan babasından, yüksek ihtisasını ise dönemin ileri gelen ilim merkezlerinden Mısır'a gidip, burada Seyyid Şerif ile birlikte Ekmelüddin el-Bâbertî'den (ö.1384) tamamlamıştır. Yükseköğreniminden sonra Mısır'dan dönen Fenârî, Yıldırım Beyazid tarafından Bursa kadılığına ve Manastır Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.

Molla Fenârî, Bursa'nın Timur tarafından işgaline kadar (1402) kadılık görevine devam etmiştir. Bursa'nın işgali dolayısıyla da Karaman'a gitmiştir. Karaman'da on yıl kaldıktan sonra Bursa'ya dönmüş ve ikinci defa Çelebi Mehmed tarafından kadı tayin edilmiştir. Şeyh Bedreddin isyanı çıkınca, 1418 yılında hacca gitmek niyetiyle Hicaz'a gitti. Dönüşte ise Mısır'a uğradı ve orada bir müddet kaldı. Şeyh Bedreddin'in 1420 yılında idamından sonra tekrar Anadolu'ya döndü. 1425 yılında Osmanlı'nın ilk resmi şeyhülislamı tayin edildi.

Osmanlı'da Medrese geleneğinin oluşmasında ve bazı tasavvuf ekollerinin yayılmasında önemli payı olan kişilerin başında Molla Fenari gelir. Osmanlı'nın, ilk müderrisi Davûd el-Kayserî'den sonra İbn Arabî düşüncesinin etkisinde kalmasına sebep olan ikinci önemli şahsiyettir. Osmanlı ilim hayatında imtiyazlılar sınıfı diye anılan Fenârililer ailesinin ilk ferdi olan Fenârî, Osmanlı devlet adamları ve alimlerince üstünlüğü kabul edilen bir ilim otoritesidir. 1431'de Bursa'da vefat etmiş ve yaptırdığı caminin haziresine defnedilmiştir.

Molla Fenârî'nin düşüncesi genel olarak mantık, tefsir usulü, fıkıh usulü ve metafizikle ilgili eserlerinde ifadesini bulmuştur. İslâm düşünürlerinin yeni sentezlere yöneldiği hareketli bir dönemde yaşayan Fenârî, Moğol istilâsı ve Haçlılar sonrası İslâm dünyasının yeniden toparlanmaya çalıştığı ilmî ve fikrî ortamın güçlü bir temsilcisidir. Muhakkikler olarak bilinen âlimlerin yetiştiği bu ortamda fikirleri teşekkül eden Fenârî dinî ve lisanî ilimleri, Fahreddin er-Râzî'nin metafiziğini ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziğini bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi denemiştir.

Onun ilmî kişiliği, Anadolu'da filizlenmeye başlayan ve giderek Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğünü kendinde temsil etmiş ve mutasavvıf-

âlim tipinin Dâvûd-i Kayserî'den hemen sonraki örneklerinden birini ortaya koymuş olması bakımından da önem arz etmektedir. Molla Fenârî'nin ilmî projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziği birbiriyle çelişmeden ilişki içine sokulmuştur. Usul ilmi mantıkla bütünleştiği gibi tasavvuf da şerî ilimlerle tam bir uzlaşma halindedir. Ayrıca bu ilim anlayışında vahdet-i vücûd metafiziğinin de mantık yöntemlerine dayalı bir ifadeye büründürülmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla onun düşüncesinde klasik İslâm düşüncesinin beyân (dinî bilgi), burhan (aklî kanıt) ve irfan (tasavvuf metafiziği) şeklinde isimlendirilen araştırma alanları birbirini bütünleyen bakış açılarını ifade etmektedir.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, metafizik (el-ilmü'l-ilâhî) sahasındaki teorik ve tasavvufî bilgi edinme yollarından söz ederken bu ikisi arasında bir geçişlilik bulunduğunu ve nefsin arındırılmasına dayalı tasavvuf yolunun Anadolu'daki en büyük temsilcisinin Fenârî olduğunu belirtir. Nitekim Fenârî, İbnü'l-Arabî'nin bir dörtlüğüne yazdığı küçük bir şerhte vahdet-i vücûd ontolojisinin temel önermelerini açıkça göstermiştir. Buna göre gerçek varlık birdir ve Allah'tır. Ondan başka her şeyin mevcudiyeti, gerçek varlığın ezelden beri ilminde bulunan ilk örnek ya da aslî gerçekliklere (a'yân-ı sâbite) göre tespit edilmesinden ibarettir. Bu varlığın taşıdığı isimler onun âlemle olan ilişkisini tanımlar ve nesnelerin hangi varlık düzeyinde gerçeklik kazanacağını belirler.

Fenârî tarafından, "insan gücünün sınırları içinde hak olan Allah'ı yaratıklarla ilişkisi ve âlemin O'ndan neşet etmesi bakımından bilmek" şeklinde tanımlanan metafiziğin konusu, varlık veya ontolojik anlamıyla Hak, dolayısıyla da Hakk'ın varlığı olarak belirlenmekte, ilkeleri ilâhî isimler, problemleri ise bu isimlerin varlık mertebelerinde nasıl tecelli ettiği, kısacası Hak ile âlem arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği şeklinde ortaya konmaktadır. Bu ontolojik yaklaşımla paralellik gösteren bilgi anlayışına göre tasavvuf metafiziğinin ilke ve problemleri hakkında gerçeği öğrenme ahlâkî arınma yoluyla, bu yol da benzer bir hali daha önce yaşamış ârifin delâletiyle olabilir. Eğitim yoluyla aktarılan bilginin ârif tarafından akla uygun yöntemlerle verilmesi mümkün olduğu gibi bilgileri alan kimse de bunların kesinliğine hükmetmek için mantıkî yollara her durumda ihtiyaç duymayabilir.

Bu bağlamda Fenârî'nin ana fikri, metafizik ilkelerin ancak ilâhî sırlara vâkıf âriflerce bilinebildiği ve dolayısıyla metafizik meseleler hakkında onların söz sahibi olduğu şeklindedir. Ayrıca âriflerin tasavvuf doktrinlerini akla uygun biçimde aktarması, bu bilgilerin esasen teorik yöntemin ölçütü sayılan mantığa indirgenebileceği anlamına gelmediği gibi belirli ölçütlerden mahrum bulunduğu yahut hiçbir ölçüte vurulamayacağı anlamına da gelmemektedir. Aksine, her bilgi ve varlık düzeyi için yeni ve izâfî mânalar kazanan çeşitli ölçütler söz konusudur.

Fenârî, Konevî'nin fikirlerini takip ederek metafizik alanında teorik yöntemi önemli saymakla birlikte insanın hata yapabileceğini, kesin bilgi için izlenmesi gereken yöntemin

tasavvufî müşahade olduğunu savunmuştur. Keşfe dayalı yöntem nihaî olarak âlemde mevcut nesnelere değil doğrudan doğruya Allah'ın varlığına yöneliktir. Çünkü eşyanın son gerçekliği onun Allah'ın ezelî bilgisinde taayyün etmiş ilk örneklerle aynı olduğundan ontolojik gerçekliğe ulaşmayı ve Allah'a yönelişi gerektirmektedir. Ârif bu yönelişte aklının sağlayabileceği bütün verileri, bütün ilke, kural ve kanunları aşarak, akılla tanımlanmış soyut ve tümel kavramların ötesine geçerek ontolojik gerçekliği aşkın bir düzeyde kavramış olmaktadır.

Fenârî'nin tanıttığı bu yöntemin bir bakıma XX. yüzyıldaki fenomenolojiye ve buna dayalı varlık felsefesine öncülük ettiği söylenebilir. Eşyanın aslî gerçekliğini Allah'ın ilminde nasıl ise öylece bilmek şeklinde belirlenen bir gayenin teorik yöntemi metafizik için dışarıda bırakmasından ötürü Fenari teorik aklı eleştirmekte ve bunu tasavvuf metafiziğine özgü bilgiye akılla ulaşılabilmesi kanaatini geçersiz kılmak için yapmaktadır. Kendisinin metafizik meselelerin teorik kanıtlarla ortaya konamayacağını belirtirken dayandığı gerekçeler teorik hükümlerin, süjeye ait bakışın niyet, inanç, yetenek gibi farklılıklara göre değişmesi veya bakış açısına göre değişiklik göstermesi, bunun ötesinde teorik aklın iki çelişkili hükümden birinin yanlışlığını kanıtlayıp çelişkiyi her durumda giderememesi veya çelişen fikirler için birbiriyle yenilemeyen kanıtlar ortaya koyabilmesi şeklindedir.

Esas itibariyle teorik aklın sınırları içinde kalarak kendisini aşamayacağı ve ilâhî olanla irtibat kuramayacağı yolundaki bir ana fikre dayanan bu eleştiri, modern Batı felsefesinin kendine özgü yapısına rağmen Kant'ın teorik akla yönelttiği eleştirileri hatırlatmaktadır. Fenârî tarafından oldukça sistematik biçimde dile getirilen bu eleştirel tavır aslında teorik aklın inkârı anlamına gelmemekte, aksine, insan aklının kendi işleyiş alanı ve sınırları içinde hem kavramsal gerçekliğe ulaşmak hem de şerî ilimleri temellendirmek bakımından vazgeçilmez öneme sahip olduğunu ifade etmektedir.

Varlık Düşüncesi ve Metafiziği

Molla Fenârî, Geç Yenilenme Dönemi'nin temel özelliklerini güçlü bir biçimde yansıtmada temsil kabiliyeti yüksek muhakkik âlimlerdendir. Hocaları vasıtasıyla fikhî, kelâmî tasavvufî ve felsefî düşünce geleneklerine bağlanır. Birçok ilmi disiplin içerisinde yetkin eserler veren Fenârî dilci, mantıkçı, fakih ve sufi kimliğiyle öne çıkar. O, Fahreddin er-Râzî mektebine mensup bir âlim, bir Hanefî usûlcüsü, mantık alanında eser veren ve eserlerine bu ilmin rengini fazlasıyla yansıtan bir mantıkçı, vahdet-i vücûd metafiziğini benimseyen ve bu bağlamda yeri geldikçe mantıkçıları, sudurcu metafizikçileri ve kelamcılarını eleştiren bir sufidir.

Fenârî, Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsâgûcî*'si üzerine yazdığı şerhte klasik mantığın tasavvurat, tasdikât, kaziyyeler ve kıyas bahislerini dakik bir dille şerh etmiştir. Üzerine çok sayıda haşiye yazılan bu şerh, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulagelmıştır ve günümüzde de klasik mantığa giriş konusunda akla ilk gelen metinlerdendir.

Molla Fenârî metafizik alanında, vahdet-i vücud mektebine eklemlenir. Bu alandaki görüşlerini Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına yazdığı *Misbâhu'l-üns* adlı şerhinde genişçe ortaya koymuştur. İbnü'l-Arabî kendine kadar gelen tasavvuf düşüncesini felsefe ve kelam düşünceleriyle terkip ederek nazarî tasavvufa öncülük eder, Konevî ise onun tasavvuf düşüncesini sistematik hale getirir. Molla Fenârî *Misbâhu'l-üns* ile *Aynu'l-a'yân* adlı eserlerinde Konevî'nin nazarî tasavvuf anlayışını izleyerek ileriye taşır. Bu eserlerde Fenârî'nin kavramsal düzeyde sudurcu metafiziğe yaklaştığı, bununla birlikte akıl eleştirisine giriştiği ve kelamcılara karşı –Konevî'ye nispetle- daha uzlaşmacı bir yaklaşım sergiler.

Fenârî'nin *Aynu'l-A'yân* adlı Fatiha tefsirinde âyetler lûgat, sarf, nahiv, tasavvuf, kelam, fıkıh gibi çeşitli ilimlerin verileri çerçevesinde genişçe tefsir edilmiştir. Yapılan tevillerde nazarî tasavvufun kavramları kendini yoğun bir şekilde gösterir. Metafizik çerçevesindeki açıklamalarda Konevî'nin *Fâtiha Tefsiri*'nden geniş iktibaslar yapılmıştır. Eserin girişinde tefsir ilminin mahiyetine dair yapılan ayrıntılı tartışma dikkat çekmektedir. Fenârî burada klasik bilim felsefesinin kavramlarıyla tefsir ilminin mevzu, mebâdî ve mesâilini ilk kez ayrıntılı olarak tartışmıştır. Onun buradaki tefsir tanımı ve açıklamaları sonraki literatürde tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

11.2.3. Muslihiddîn Mustafa Hocaâde

Hocaâde'nin tam adı Muslihiddîn Mustafa b. Yusuf b. Salih'tir. Bursalı olmasından dolayı Bursevî nisbesiyle anılır. Yaklaşık olarak 1434'te Bursa'da doğdu. Babası ticaretle uğraşmaktaydı ve Hocaade'nin de ticarete atılmasını istiyordu. O ise ilim tahsil etmek istiyordu, sonunda babası da onun ilim tahsil etmesine izin verdi. Hızır Bey'in (ö. 1459) derslerine devam etti. Hızır Bey, öğrencisi Hocaade'yi II. Murad'a takdim etti. Önce Kestel kadılığına sonra da Esediye medresesi müderrisliğine getirildi.

Fatih döneminde, Hocaâde'nin bir süre Kazaskerlik yaptıktan sonra Bursa Sultaniye (Yeşil) Medresesi'ne müderris tayin edildi. Hocaade, Fatih'in huzurunda yapılan tartışmalara da katılmış ve İstanbul Sahn-ı Semân müderrisliği görevinde de bulunmuştur. Bu görevde iken Fatih'in isteği üzerine *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri kaleme almıştır. Bu görevlerden sonra Hocaade, Edirne ve İstanbul kadısı oldu. Bir müddet sonra kadılığı bırakıp müderrislik görevine devam etti. II. Beyazid Hocaade'yi önce Bursa Sultaniye medresesine, ardından Bursa müftülüğüne tayin etti. 1488 tarihinde Bursa'da vefat etti.

Öğretisi

Hocaâde'nin en önemli eseri Gazzâlî ile başlayan *Tehâfüt* geleneğine dahil olan *Tehâfütü'l-felâsife*'dir. *Tehâfüt* geleneğini oluşturan eserin temel konusu İslâm düşüncesinin en temel sorunlarından birini oluşturan din-felsefe ilişkisidir.

Gazzâlî, bu eserde, filozofların matematikte ve doğa bilimlerinin bazı bölümlerinde, *genel, zorunlu ve doğru* kanıtları olduklarına bakarak, onların Tanrı-bilim konusunda da böyle kanıtları olduklarını zannedip, dinin gerekliliklerini hiçe saymak isteyenlere durumun böyle olmadığı göstermeye çalışmıştır. Gazzâlî'nin filozofları eleştirmek için yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine uzun süre cevap veril(e)memiş, bir asır sonra Endülüs'te, Meşşâî felsefeyi iyi anlamış ve yorumlamış bir filozof olan İbn Rüşd (ö. 1198) bu esere yönelik *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı bir reddiye kaleme almıştır.

Gazzâlî ve İbn Rüşd *Tehâfüt*lerinden sonra *Tehâfüt*lerin yeniden kaleme alındığı dönem, Fâtih Sultan Mehmed (1451–1481) dönemidir. XV. yüzyılda felsefe ile din arasındaki ilişkinin ortaya konulmasına yönelik kaleme alınan eserlerden biri olan Hocaşâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eseri Gazzâlî'ye birçok konuda muhâlefet etmektedir. Hocaşâde, daha eserinin önsözünde filozof ve kelâmcılar arasında tartışma konusu olan meseleleri tarafsız olarak ele alacağını, bununla birlikte Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde gördüğü bazı hataları ortaya koymaktan çekinmeyeceğini ifade etmektedir.

Hatta Gazzâlî'yi eleştirmekte o kadar ileri gitmiştir ki; Kemalpaşazâde, Hocaşâde'nin amacının filozofların mı, yoksa Gazzâlî'nin mi tutarsızlığını ortaya koymak olduğu konusunda tereddüt ettiğini söylemektedir. *Tehâfüt*'ü yirmi meseleyle tasnif eden Gazzâlî on yedi meselede filozofları eleştirmiş “Tanrı'nın bilgisi”, “âlemin kıdemi” ve “cimânî haşır” konusunda filozofları tekfir etmiştir. Hocaşâde ise bu üç tekfir meselesinde de Gazzâlî'ye katılmamaktadır. Bu meselelerde Hocaşâde'nin tutumu filozofların delillerinin burhânî olmadığı ve başka türlü de olabileceği imkanı üzerine inşa edilmektedir.

Hocaşâde bir Mâtürîdî kelamcısıdır ve Semerkand ekolünün Osmanlı coğrafyasındaki bir takipçisidir. Hocaşâde felsefenin Mâtürîdî inanç sistemine uygun olmayan yönlerini eleştirmiştir. Âlemin kıdemi meselesinde şariat sahiplerinin (kelamcılarının) görüşlerini esas aldığını ve bu hususta filozofların görüşlerini kabul etmediğini belirtmiştir. Hocaşâde İslam filozoflarının âlem hakkındaki görüşlerini çağın bilimi olarak görmekte, ancak onları mutlak otorite olarak kabul etmemektedir. Diğer taraftan Gazzâlî'nin filozofları eleştirirken ileri sürdüğü görüşlerin mantıksal hatalar barındırdığını göstermeye de çalışmıştır.

Hocaşâde'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si eserinin başında, filozoflara karşı olduğunu, bu kitabı yazmaktaki amacının “filozofların, tabîî ve ilahî ilimlerde ileri sürdükleri kaideler hakkında Gazzâlî'nin ele aldığı ve almadığı hususları ele almak ve onları delilleri ile anlattıktan sonra çürütmek, bu şekilde filozoflara karşı çıkmak, hak ve yakîn ehlini yüceltmek” olduğunu söyler. KemalPaşazâde'nin işaret ettiği üzere, Hocaşâde, filozoflar kadar, hatta onlardan daha çok Gazzâlî'yi eleştirmekte, buna paralel olarak bazı önemli konularda filozofların görüşlerini açıkça Gazzâlî'ninkilere tercih etmektedir. Bu tercih öyle bir noktaya varmaktadır ki Hocaşâde'nin bu

kitabı filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak için yazdığını söylemiş ancak tersine daha çok Gazzâlî'nin tutarsızlıklarına işaret etmiştir.

11.2.4. Kemal Paşazâde

Kemal Paşazâde veya diğer adı ile İbn Kemâl 1468'de Edirne veya Tokat'ta doğdu. Babası tarafından asker bir aileye mensup olduğu için askeriye girdi. II. Beyazid'in seferlerine iştirak etti. Sonra iyi bir eğitim aldığı için ilmiye sınıfına geçti. Önce Molla Lûtfî'nin talebesi oldu. Daha sonraları zamanın tanınmış âlimlerinden dersler aldı ve tahsilini tamamladı. Önce Edirne'de Âli Bey medresesine müderrris tayin edildi. Üsküp'teki İshak Paşa medresesine terfi ederek müderrris tayin edildi. Edirne'ye döndü ve sırasıyla Halebiye, Üç Şerefeli ve Sultan Beyazid medresesine müderrris oldu. Yavuz Sultan Selim ile iyi ilişkiler kurdu. 1516'da Edirne kadılığına, sonra Anadolu kazaskerliğine getirildi. Sonra Edirne Daru'l-Hadis'ine ve yine Sultan Beyazid medresesine müderrris tayin edildi. 1526'da Zenbilli Ali Efendi'nin ölümüyle şeyhülislamlığa getirildi. Ölünceye (1534) kadar bu görevde kaldı.

Kemal Paşazâde (1468-1534) çok yönlü bir bilginidir. Bilgin olarak çok çeşitli alanlarla uğraşmış ve bu alanlara ilişkin eserler vermiştir. Tarih, dil, edebiyat, felsefe bunlardan sadece birkaçıdır. Onun özellikle naklî ilimlerde, yani tefsir, fıkıh, kelam vs. konularında derin bir vukuf sahibi olduğu bilinmektedir. Kemal Paşazâde'nin felsefî eserlerinin sayısı bir hayli fazladır. Müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlik makamlarında önemli görevler ifa etmiştir. Bu ünlü Türk âlim ve mütefekkirinin “devrinin İbn Sînâ”sı olduğunu öne süren kayıtlara rastlamaktayız.

12. ÜNİTE: İBN HALDUN ve DÜŞÜNCESİ

KONULAR

12.1. İbn Haldun'un Hayatı ve Eserleri

12.2. Görüşleri

12.2.1. Tarih ve Tarih Yazıcılığı

12.2.2. İnsan Tasavvuru

12.2.3. Toplum, Bedevîlik ve Hadarîlik

12.2.4. Devlet, Mülk ve Siyaset

12.2.5. İlim ve Eğitim

AMAÇLAR

- İbn Haldun'un tarih felsefesi yaklaşımını anlamak
- İbn Haldun'da umran ilminin kapsamını bilmek
- Asabiyet kuramının mahiyetini kavramak

HAZIRLIK SORULARI

1. İbn Haldun daha çok hangi ilimlerle ilişkilendirilmektedir?
2. "Umran ilmi" nedir?
3. "Asabiyet" ne anlama gelmektedir?

12.1. Hayatı ve Eserleri

İbn Haldun (1332-1406) devlet adamı, bilgin ve tarih felsefecisidir. Ataları Yemen bölgesindendir. Kendisi Tunus'ta doğmuştur. Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberledi, Arapça ve dil bilimleri, hadis, kıraat, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, mantık ve felsefe eğitimi aldı. İbn Haldun farklı devletlerde ve devlet kademelerinde çalıştı. Bir ara onun Endülüs'e gitti, Gırnata ve İşbiliye'de bulundu. Burada da karışık bir siyasî dönem geçirdi. Bazen vezirlik görevine yükselirken bazen de hapse atıldı. Sonra Tunus'a gitti ve dersler verdi. Hacca gitmeye karar verdi ancak İskenderiye'de bu niyetinden vazgeçerek Kahire'ye gitti. Orada büyük ilgi gördü ve Ezher'de dersler verdi. Kudüs'e ziyaret etti. Timur'un Halep'i alıp Şam'ı kuşattığı dönemde Timur'un huzuruna çıktı ve ona asabiyet kuramı anlattı. 1406'da vefat etti.

İlmi çalışmalar ve siyasî çalkantılarla dolu bir ömür geçiren İbn Haldun devletin birçok kademelerinde bulunmuştur. Hayatında sıkıntılı dönemler olmakla birlikte saraylarda ve üst makamlarda refah içerisinde bir yaşam sürmüştür. İlim ve fikir hayatından kopmamış, tecrübesi ve gözlemleriyle ilim dünyasına çok şey katmıştır. Farklı devlet ve kültürlerle tanışmış, birikimini eserlerine özellikle Kitabü'l-İber'in giriş kısmı olan Mukaddime'ye yansıtmıştır.

Düşünürün eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. En meşhur eseri bir tarih kitabı olan Kitâbü'l-İber'dir. Mukaddime, müstakil bir kitap olmayıp, Kitabü'l-İber'in girişi (mukaddime) ve birinci kısmıdır. Düşünür burada tarihin önemine, tarih yazımına ve takip edilmesi gereken yöntem ve ilkelere dikkat çeker. Tarih ilminin kapsamlı bir tarifini yapar. Cemil Meriç, İbn Haldun'u "*Ortaçağın karanlık gecesinin, ne öncüsü ne de devamcısı olmayan, muhteşem ve münzevi bir yıldızı*" olarak tavsif ederken, Arnold Toynbee ise "*Mukaddime'deki tarih felsefesi, türünün en büyük eseri. Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan zekâsı böyle bir eser yaratmamıştır*" şeklinde anar.

12.2. Öğretisi

12.2.1. Tarih ve Tarih Yazıcılığı

Aristoteles gelip-geçici olanın yani değişen şeyin ilmi olmayacağını varsayarak tarihi ilim olarak kabul etmemiş ve ilimler tasnifinde tarihe yer vermemişti. İbn Haldun ise filozofların her şeyi bilme iddiasında olduklarını ancak evrenin insanın bildiğinden daha fazla bir gerçekliğe sahip olduğunu, bu sebeple her şeyi bilmenin mümkün olmadığını belirterek gözlemlerimizi tarihe uygulayarak daha net bilgilere ulaşabileceğimizi iddia etmektedir. Tarih sıradan insandan tutun en büyük sultanların bile merak ettikleri bir alandır ve bu sebeple de hikmetin konusudur. Tarihçilerin hatası, nakledilen haberlerin hepsini aktarmaları, doğruluk ve yanlışlıklarıyla ilgili ölçütler belirlememeleridir.

Tarih faydaları ve gayeleri yüksek bir ilimdir. Çünkü insanlar bu ilim sayesinde din ve dünya işlerini sağlam temeller üzerine oturturlar. İbn Haldûn tarihi “yolu kutsal, faydası çok, gayesi şerefli bir ilim” olarak tanımlar. Tarihin zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki yönü vardır. Zâhirî yönüyle tarih olayların nasıl gerçekleştiğini ve ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını, ahvalin nasıl değiştiğini, devletlerin sınırlarının nasıl genişlediğini, insanların yeryüzünü nasıl imar ettiklerini anlatır; bâtinî yönüyle de bütün bu olayları var ve mümkün kılan esasları söz konusu eder. Bu yönüyle tarih umran ilmine tekabül eder. Bu ikinci anlamıyla tarih hikmetin aslî bir unsurudur ve bu yönüyle de bir tür felsefedir.

İbn Haldûn’a göre yapılması gereken şey, gerçeğin anlaşılmasını engelleyen unsurların basîretle tesbit edilerek ayıklanmasıdır. Rivayetleri tenkitçi gözle ele alan bir tarihçinin nakledilenleri kabul ve red konusunda ölçüsünün kendisi olması ona göre tarih yazıcılığının en esaslı ilkesidir. Böyle bir tarihçinin en önemli özelliği, umranın muhtelif halleri ve bu hallerin her birinin ayrı tabiatları olduğunu bilmesi ve bu bilgiye dayanarak onlara dair karar vermesidir. Yani umran bir vâkıa veya bir varlık alanı olarak tarihçinin karşısında bulunmakla birlikte onun hakkında edinmek istediği mâlûmat doğrudan değil dolaylıdır. Çünkü görüldüğü haliyle umran bir sebep değil bir neticedir; netice olması hasebiyle de onu ortaya çıkaran sebeplerin neler olduğu ve bu sebeplerin kalıcı bir düzeni olup olmadığının araştırılması gerekir. Olayları doğru tasvir eden haberler bulunmadan tarih yazıcılığı, tarih yazıcılığı olmadan da ikinci anlamıyla tarih ilmi mümkün olamaz. Zira tarih ilmi, tarih yazıcılığını teşkil eden rivayetlerin ve tarihî eserlere anlamını veren çerçevenin esasını teşkil eder.

Tarih yazıcılığının dayandığı haber tabiatı gereği doğru veya yanlış olabilir. Tarihçinin görevi, ilk olarak doğru haberi yanlışından ayırarak doğru olanları bir düzen içinde bir araya getirmektir. Ancak tarihçiler birçok sebepten dolayı bunu gereği gibi yapmamıştır. İbn Haldûn, tarihçilerin bir mezhebe veya bir görüşe bağlı olmaları yüzünden benimsedikleri görüşlerine uyan haberin sıhhatini araştırmaksızın nakletmelerini düştükleri hataların en başında zikreder. Ona göre gördükleri veya kendilerine nakille ulaşan olaylara yanlış bir anlam yükleyerek nakletmeleri, haberin doğru olduğuna dair bir tevehhümle hareket etmeleri, olayları içinde gerçekleştikleri şartlar çerçevesinde kavrama konusundaki yeteneksizlikleri, makam ve mevki sahiplerine yaranmak için eser telif etmeleri de onları yanlışlara sevk etmiştir. Tarihçilerin en yaygın hatası umrandaki ahvalin tabiatı hakkındaki bilgisizlikleridir. Eğer bir olay hakkındaki bir haberi işiten tarihçi onun öyle olmasını gerektiren sebepleri ve bunların tabiatlarını bilirse bu bilgi ona haberlerin doğrusunu yanlışından ayırt etme imkânını verir. Bu ise rivayetlerin sıhhatini araştırma konusunda en tesirli yoldur. İbn Haldûn’a göre tarihçi, müfessir ve nakilcilerin düştüğü hataların temel sebebi sadece nakillere itimat etmeleri, bunları benzer olaylara kıyaslamamalarıdır. Sürekli değişen hadiselerin gerisinde değişmeyen bazı ilkeler vardır. Bu

noktadan bakıldığında **geçmişle gelecek suyun suya benzediğinden daha fazla birbirine benzer**. Tarih ilmiyle umran ilmi bu noktada buluşmakta, tarih umran ilminin zâhiri, umran ilmi ise tarihin bâtını olmaktadır.

12.2.2. İnsan Tasavvuru

Her insan içinde yaşadığı toplumun bir aynasıdır. İnsanın doğuştan getirdiği bazı kabiliyetleri dışında bilgi ve ahlâk olarak belirlenmiş bir tabiatından bahsedilemez. Kabiliyetleri, içinde yaşadığı toplumsal şartlar çerçevesinde kazanan insan iki ayrı âlemin ortasında bir yerededir. Bunlardan birincisi hayvanlar, ikincisi melekler âlemidir. İnsan bu iki âlemle de irtibat kurabilecek özelliklere sahiptir. Onun bu iki âlemden ayrıldığı en önemli husus irade, kasıt ve fikir gücüdür. İnsan hayvanlar âleminden fikir gücü, melekler âleminden irade gücüyle ayrılır.

İrade ve kasıt, insanın daha önceki tecrübelerinden oluşturduğu tasavvurları sayesinde ortaya çıkar. İnsan iradesi ve kastının faaliyet alanı ilâhî irade tarafından sınırları çizilmiş olan oluş ve yok oluş ile kayıtlıdır. İrade ve fikir gücü ona, hislerin oluşturduğu geçici intibaların sınırları ötesine geçerek kalıcı olanı tespit etme imkânı sağlar. İnsan âkıl bâliğ olduğu ve zihnî bir kemale ulaştığı an temyizî bir akla da sahip olur; bu temyizî akıl yardımıyla olaylar arasında doğrudan gözlemlenmeyen alâkalar kurar. Hatta bu olayların gerisindeki saf formları (ma'kûlât) tesbit edebilir. İbn Haldûn buna “nazarî akıl” veya “nazar” adını verir.

İnsanın toplumsal bir varlık olması var oluşunu sürdürmesinin de ön şartıdır. İnsanın var oluş iradesi bütün zorunlulukların esasını teşkil eder. Çünkü insan tabii ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarına muhtaç olduğu gibi varlığını muhafaza etmek için de başkalarının yardımına muhtaçtır. Onun varlığını tehdit eden tehlikelerin başında vahşi hayvanlar gelmektedir. Fizikî güç itibarıyla bu hayvanlar karşısında zayıf olan insanın diğer canlılarda mevcut olmayan iki özelliği vardır. Bunlar onu diğer canlılar karşısında avantajlı kılar. Bu iki özellik fikir ve eldir.

İnsan, elinin taşıdığı imkânları farkedip düşünme kabiliyetinin yardımıyla geliştirip kullandığı aletler sayesinde en güçlü vahşi hayvandan daha güçlü olur. İnsanın düşünme kabiliyeti ve elinin olması zanaatların ve ilimlerin ortaya çıkmasının esasını teşkil eder. Ancak ne zanaatlar ne de ilimler, bir kişinin tek başına oluşturup geliştirebileceği ve kullanabileceği kadar basittir. Zanaatların ortaya çıkıp gelişebilmesi için insan toplumu zaruri olduğu gibi zanaatlar sayesinde elde edilen aletlerin gereği gibi kullanılabilmesi için de insanların belirli bir düzen içinde birbirleriyle yardımlaşması zorunludur. İnsanın yapması gereken şey, kafasını ve elini kullanarak kendini korumak için faaliyette bulunmaktır.

Toplum içinde hemcinsleriyle beraber yaşayan insan, varlığını sürdürdüğü gibi, yaratılış amaçlarından olan yeryüzünün imarı ve hilafeti gerçekleştirebilir. İnsanın yeryüzünde halife

olması onun yeryüzünü imar etmesi amacına yöneliktir. İnsan yeryüzünü mâmur hale getirince Allah'ın onu yaratmasındaki amacın yeryüzüyle ilgili kısmı tahakkuk etmiş olur.

Umranın en önemli şartı uygun tabii bir çevredir. Çevrenin hayata uygunluğunun derecesi ve çevrenin kendi özellikleri, umranın ortaya çıkacağı bölgenin keyfiyeti üzerinde doğrudan etkili olur. Aynı iklimde yaşayanlar sadece fizik yönünden ve mânen müşterek bir zeminde bulunmazlar; bunun ötesinde ortak karakter özelliklerine de sahip olurlar. Umran, bir coğrafya ve bir iklim içinde ortaya çıkar ve bu iklimin öngördüğü özellikleri taşır. İbn Haldûn, umran ilmini anlatmaya önce içinde yaşanılan dünyayı herhangi bir değer hükmü vermeden tasvir ederek başlar. Yedisi esas olmak üzere yetmiş coğrafi bölgenin tasvirinden sonra bu bölgelerin özellikleri ve buralarda ortaya çıkan umranın özellikleri arasında bir ilgi kurar.

İnsanların maddî ve mânevî dünyaları inşa edilirken itidal bir tür standart oluşturur. Maddî dünyanın inşasında mutedil şartlar, insanlara sağladığı imkânlar vasıtasıyla mutedil bir maddî medeniyetin oluşmasını sağlar. Yüce Allah'ın seçtiği peygamberler, mutedil bir mânevî dünyanın inşasının hem ilkelerini hem de örneklerini insanlara göstermişlerdir. Mutedil iklimde yaşayan insanlar bulundukları bölgeleri maddî medeniyet ve toplumsal kurumlar açısından dünyanın diğer bölgelerine göre daha mâmur hale getirmişlerdir. Peygamberlerin büyük çoğunluğu özellikle bu yörelerden seçilmiştir. Bu, onların, insanların ahlâkî kemale yönelik gelişimleri açısından uygun özelliklere sahip olmaları ve dinî kabule en yatkın insanların bu yörelerde yaşamış olmalarıyla alâkalıdır.

İnsanların fizikî ve ahlâkî özellikleriyle yaşadıkları bölgelerdeki iklim şartları arasında doğrudan bir ilgi vardır. Çok sıcak ve çok soğuk bölgelerde doğup yetişen insanların fizyolojik özellikleri, meselâ deri ve göz renkleri, mutedil iklimlerin hâkim olduğu yörelerdeki insanlarınkinden sırf bu faktörler sebebiyle farklılık arzeder. İklimdeki tedricî farklılaşma kendini deri renklerinde de göstermektedir. Sıcak yörelerde yaşayan insanlarda gözlenen hafifmeşreplik, acelecilik ve zevke düşkünlük, mutedil yörelerde yaşayan insanların davranışlarında ortaya çıkan hafiflik, soğuk iklimlerde yaşayan insanlarda gözlenen dikkat ve tedbire yönelik vurgu, insanların karakterleriyle iklim arasında bir ilişkiyi gösterir.

İnsanın aldığı gıdalar da benzer bir şekilde onun fizikî yapısına ve karakterine tesir eder. Mutedil iklimde bulunan yörelerin önemli bir kısmı ziraata elverişli arazilerden oluşmaktadır. Buralarda yerleşik hayat daha yaygındır. Hayatlarını şehir, kasaba ve köylerde yerleşik olarak sürdüren insanların önemli bir kısmı bolluk ve refah içinde yaşadığı için geniş beslenme imkânlarına sahiptir. Fakat şehirlerde bolluk içinde yaşayan insanlar gereksiz hatta zararlı birçok gıda maddesini de tüketirler. Bunun sonucunda şehirlielerin vücutları biçimsiz ve çirkin olur. Zihnî faaliyetlerinde körelme, zekâlarında tembellik ortaya çıkar. Buna karşılık gıda çeşitleri az, hareket zorunlulukları çok olan göçebeler zor şartlarda yaşamanın getirdiği zekâ

keskinliğine sahiptir. Şehirde yaşayan insanlar arasında riyâzet yapanların vücut ölçüleri daha mütenasip olduğu gibi zekâları da daha keskindir. Şehirlerde yaşayan rahata düşkün insanların tahammül güçleri zayıf olduğu için kıtlık zamanlarında ve diğer güç şartlarda çok çabuk telef olabilmektedir. Buna karşılık zor şartlarda yaşayan göçebe insanlar meşakkate daha dayanıklı bir vücut ve karakter yapısına sahiptirler. Bunun sebebi insan vücudunun kendisini alışkanlıklara göre ayarlayabilme kabiliyetidir. Ancak alışkanlık belirli bir süreci gerektirir.

İbn Haldûn, umranın fizikî-coğrafi ve insanî ön şartları üzerinde durduğu bahiste peygamberlik müessesesine özel bir yer ayırmıştır. Çünkü peygamber ve onun tebliği umranın objektif ön şartlarından biridir. Peygamberliğin bir esası (vahiy), bu esası tebliğ eden peygamberin vasıfları ve kendisine verilen bazı karakter özellikleri (ismet), onu destekleyen bazı hârikulâde işleri (mûcize) vardır. Peygamberin toplum içinde ahlâkî özellikleri yanında makbul bir statüsünün olması da tebliğin başarıya ulaşması açısından gerekmektedir.

12.2.3. Toplum, Bedevîlik ve Hadarîlik

İbn Haldûn, toplumsal hayat şekilleri arasında temel iki kategoriye birbirinden ayırır. Bu ayrımı insanların geçimlerini sağlama tarzlarını esas alarak yapar. Bu iki temel kategori göçebelik (bedâvet) ve yerleşiklik (hadâret). Birlikte yaşamamanın esas sebebi hayatı devam ettirmek için yardımlaşmadır. İnsanlar zaruri ihtiyaçlarını temine öncelik verirler. Bunlar çevrenin doğrudan verdiği imkânlarla karşılanır. Bedevîlik, fizikî çevrenin verdiği imkânlar üzerinde insanın herhangi bir işlem yapmadan, onunla yetinmesine dayanan bir hayat tarzıdır. Fizikî çevrede insanın müdahalesi olmaksızın mevcut olan şeyler ise daha çok bitki ve hayvanlarla onlardan elde edilen yiyecek, giyecek ve diğer eşyalardır. Bundan dolayı göçebe vermeden almayı hayatının esas ilkesi haline getirmiştir. Bunun neticesinde göçebe, fizikî-coğrafi şartların önüne koyduğu ile yetinmek ve bunu tükettikten sonra kendisine benzer imkânları sunan başka bir yer aramak zorundadır. Bu anlamda göçebelik insanların birlikte yaşama biçimlerinin ilk ve öncelikli şeklidir.

Hayvancılıkla uğraşan göçebeler sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmaz, hayvanların da ihtiyaçlarını temin için gayret sarfetmek zorunda kalırlar. Bu sebeple sürekli yer değiştirmek zorundadırlar. Göçebeliğin en belirgin özelliği zor şartlarda hayatı sürdürme mücadelesi verilmesidir. Yiyecek ve içecek temini, düşmanlardan korunma için insanların birbirlerinin desteğine olan ihtiyacı hayatî önem taşır. İnsan tabiatı, sadece yaşama ve yaşatma değil başkalarına hâkim olma iradesine de sahiptir. Dolayısıyla bedevîlik, zorunlu olarak bir toplumsal hayatı gerektirir, toplumsal hayat da zorunlu olarak dayanışmayı (asabiyet) gerektirir. Dayanışma hâkimiyet iradesini ortaya koyar.

İbn Haldûn “bedevî” ile “hadarî” arasını tefrik etmek için “zarurî”, “hâcî” ve “kemalî” kavramlarını kullanır. Zarurî hayatta kalabilmek için gereken yiyecek, giyecek ve meskenden ibarettir. Hâcî zaruret arzetmeyen, ancak mevcudiyeti insanı daha da rahat ettirecek, o an için olmasa bile gelecekte ihtiyaç hissedilebilecek şeylerdir. Kemalî ise gelecekteki ihtiyaçlarını karşılama konusunda belli bir noktaya gelmiş olan insanların estetik ve başka kaygılarla geliştirdiği hususlardır. Bedevîler zaruri olanla yetinmek zorundadır. Hâcî ve kemalî ile sadece hadarîler ilgilenabilir. Hadarîlerin toplu olarak yaşamasının sebebi hâcî ve kemalî olanı geliştirerek muhafaza etmektir.

İbn Haldûn, bedâvet-hadâret-fesad çizgisini tarihin yaşadığı umranın ahvali açısından en esaslı gerilim olarak kabul eder. Bu gerilim tabii ve dolayısıyla zorunludur. Bedevîler hayat şartları gereği cesur ve hemen bütün işlerini kendileri gören insanlardır. Yerleşik hayata alışmış olan kişiler sadece bir konuda uzmanlaşmışlardır. Bunlar, güvenlik de dahil olmak üzere bütün alanları ya başkalarına veya tâbi oldukları bir efendiye bırakmışlar, rahatlarına düşkün, dolayısıyla zor şartlarda yaşayamayacak duruma gelmişlerdir. Bunun sebebi, insanın zamanla alıştığı ve meleke haline gelen özelliklerinin doğuştan getirdiği özelliklerin yerini almasıdır.

Hadarî bir hayat yaşayan insanların bu hayat tarzının getirdiği düzene uyma zorunluluğu ve toplumsal iş bölümü neticesinde ortaya çıkan rahat yaşama tarzı insanların karakterlerinde oldukça önemli farklılıklar meydana getirir. Bunu özellikle zalim yöneticilerin güç kullanarak insanları belli bir davranış biçimine zorlaması söz konusu olduğunda daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Çünkü zorbalığa dayalı yönetimler insanların teşebbüs gücünü yok eder. Bu şartlarda yaşayan insanlar güdülen, kendiliğinden herhangi bir teşebbüste bulunmayan, korkak kişiler haline gelir. Bu durum sadece bir nesilde ortaya çıkmaz; zaman içerisinde insanlar kendi güvenliklerini başkalarına tevdi etmenin sonucu olarak kendilerine güvenlerini de yitirir, korunmaya muhtaç kadın ve çocuklar haline gelirler.

İbn Haldûn’a göre insan tabiatı iyilik ve kötülüğe meyyaldır. Ancak insan dine tâbi olmaz veya kötülüğe sevkeden alışkanlıklardan kaçınmaya dikkat etmezse kötülüğe kaymaya daha elverişlidir. Bütün insan toplulukları birbirlerine düşmanlık ve zulmetmelerini engelleyecek tedbirler almışlardır. Sonuçta hadarî bir hayata geçmiş olan yerlerde hükümdarlar koydukları kurallarla insanların birbirlerine zulmetmelerine engel olurlar. Yöneticilerin zaman zaman yaptıkları zulümler, bütün toplum fertlerinin birbirlerine karşı yapmaları mümkün olan zulümler dikkate alındığında istisnaî bir durum arzeder.

Bedevîler arasındaki düşmanlığı yaşları ve tecrübeleriyle saygı gören ve sözü dinlenen insanlar engelleyebilir. Dış tehlikeleri ise savaşabilecek durumda olanlar savuşturur. Bedevîleri birlikte yaşadıkları insanları savunma konusunda zorlayan bir emir bulunmadığı için bu işi yapmalarının daha farklı bir sebebi vardır. Bu da insanın kendi akrabalarına karşı duyduğu

yakınlık ve bağılıktır. Bu bağılılık Allah tarafından insanın tabiatına nakşedilmiştir. Göçebe olarak yaşayan insanlar arasında tabii bir aidiyet ve bağılılık mevcuttur. Bu sayede güçlü olanlar kendi hayatlarını tehlikeye atarak yakınlarını korumayı göze alabilirler. Göçebeler arasında mevcut olan dayanışma ruhu (asabiyet) onları barış zamanında düşmanların saldırı azmini kırarak, savaş zamanında ise düşmana karşı ortak savunma yaparak zulümden korur. Bundan dolayı asabiyet ve nesep bağı olmayan insanlar göçebe halinde yaşayamazlar.

Bedevîleri tarihte bir faktör haline getiren şey, varlıklarını muhafaza etmeleri için zorunlu olarak aralarında ortaya çıkan asabiyet ve asabiyetle ortaya çıkan gücün başkalarına tahakküm etmeye yönelmesidir. Bu yönelme esnasında toplum henüz bedevîdir; ancak “mülk”e doğru attığı her adım onu bedevîlikten uzaklaştırır.

12.2.4. Devlet, Mülk ve Siyaset

Toplumsal hayatta bazı karakter ve ahlâk özellikleri kazanan insan, yakın akrabalık ilişkilerinin getirdiği bir bağılılık duygusu ile yakın akrabalarını uzak akrabalarından, onları da aralarında akrabalık bağı olmayan diğer insanlardan ayırır. Bunun neticesinde toplumda birbirleriyle özel dayanışma içinde bulunan gruplar ve güç odakları ortaya çıkar. Bunlar arasında gücü en fazla olan, toplumsal gerçeklik ve varlık alanında gidişi tayin edecek başkanlığı elde eder. İbn Haldûn, kendilerini sosyal bir mekân ve nesep açısından ortak kabul eden insanların bir toplum oluşturduklarını söyler. Bu topluma ait olan insanların kendilerini diğerlerinden ayırmasını ve bu sayede diğerlerine karşı savunma ve geçim konusunda iş birliğine yönelmesini “asabiyet” olarak tanımlar.

Bir toplumda iki tür dayanışma mevcuttur. Bunlardan birincisi insanların yakın akrabaları ile olan dayanışmalarıdır ki asıl asabiyet budur. İkincisi, daha çok aynı mekânda yaşayan insanların uzun süren bir birlikte yaşama süreci içinde ortaya çıkan ve ilkinde göre daha gevşek olan bir dayanışma tavrıdır. Bu da bir “üst asabiyet”tir. Toplum içerisinde asabiyet sahibi gruplar arasında bir hâkimiyet mücadelesi başlar ve sonunda en güçlü olan diğerlerine hâkim olur. Bu durum, toplumsal hayatın zorunlu olarak bir otoriteyi gerektirdiği olgusu ile de örtüşür. Çünkü toplum içerisinde düzen sağlanmadığı, insanların hak ve görevlerinin tesbit edilmediği ve bunlara uyulmasını gözetten bir merci bulunmadığı takdirde toplumsal hayat devam edemez. Böylece güç, kendisine meşrû bir geçerlilik alanı bulduğu gibi toplum da bu sayede varlığını sürdürür. Ancak toplumsal düzenin gözetilmesi her toplumda ve her yerde aynı şekilde gerçekleşmez. Bazı toplumlarda asabiyet mensupları arasında bulunanların en iyilerinden biri otoriteyi şahsında temsil eder.

Bir kabile içinde iktidarı eline geçirerek iç işlerini düzene sokan asabiyet sahip olduğu güç gereği bununla yetinmez, daha uzak kabile ve toplulukları da hâkimiyeti altına almak için

uğraşır. Böylece güçlenen asabiyet daha fazla güç ve hâkimiyet talep eder. Bunun neticesinde “devlet” ve “mülk” denilen toplumsal bir varlık şekli ortaya çıkar.

Tarihî-toplumsal varlık alanı aynı zamanda bir güç oluşturma ve güç talebi alanıdır. Toplum olarak yaşamak güce dayanır, güç de hâkimiyeti birlikte getirir. Hâkimiyet gücü artırır, artan güç daha fazla hâkimiyet talep eder; bu durum şartlar ve zamanın imkân verdiği ölçüde sürer. Ancak sahip olunan güç zaman içerisinde yok olmak zorundadır. Her şey bir sona, her son yeni bir başlangıca doğru gider. Aynı şekilde bir kabilenin başka bir güce itaat etmesi ve diğerlerine göre daha aşağı bir konumda olması da kabilede asabiyetin yeterince güçlü olmadığıнын işaretidir. Bu durum o kabilenin mülke ulaşmasının önündeki önemli engellerden biridir. Çünkü kendini savunacak durumda olmayanların daha ötesini talep etmesi mümkün değildir. Mülke ulaşamayan asabiyet ise zaman içerisinde yok olur.

Mülk zorunlu olarak asabiyetle elde edilir. Asabiyet mülkün gerek şartıdır ancak yeter şartı değildir. Mülkü sağlamak ve muhafaza etmek için ahlâkî faziletlerle de sahip olmak gerekmektedir. Bu iki unsur olmadan mülk ve daha kâmil bir aşaması olan devlet ortaya çıkmaz. Bu durumda, iktidarın sürekliliğini sağlayan ahlâkî unsurun asabiyeti temsil eden hükümdarda gerçekleşmesi, yani onun ahlâkî meziyetlere sahip olması yeterli değildir. Çünkü hükümdar yönetimi temsil etmekle birlikte yönetim ondan ibaret değildir. Yönetim asıl olarak asabiyetin elindedir. Asıl tayin edici faktör asabiyet mensuplarının ahlâkî durumlarıdır. Eğer onlarda gerekli faziletler mevcut değilse yönetim bir zulüm mekanizması haline dönüşerek sadece güce ve zorbalığa dayalı bir hal alır ve ahlâkî meşruiyetini yitirir. Böyle bir yönetim varlığını uzun süre devam ettiremez.

İnsan, tabiatının hayvanî kısmıyla daha çok başkalarına karşı varlığını sürdürme çabası içinde iken insanî tarafıyla başkalarıyla birlikte yaşama gayreti içindedir. İnsandaki bu birlikte yaşama onun “nâtık” ve “âkıl” olmasıyla doğrudan alâkalıdır. Hayvanî tarafıyla insan şerre, âkıl ve nâtık yanıyla hayra daha yakındır. İnsanın hayra yakın olması mülk ve siyaset denilen toplumsal formlara esas teşkil ederek onların ortaya çıkmasını sağlar. İnsanda hayra meyil bulunmasaydı mülk ve siyaset oluşamazdı. Bu durumda hem asabiyetin hem de ahlâkın gayesi mülktür denilebilir. Hem tarihî-toplumsal varlık alanı, hem de onun gerçekleşme formlarından olan mülk ve siyasetin şerre dayanarak ortaya çıkması mümkün olmadığı gibi şerre dönüştükten sonra varlığını sürdürmesi de mümkün değildir. Siyaset zorunlu olarak hayrın bir neticesidir; aksi takdirde varlığını muhafaza edemez. İbn Haldûn siyaset ve mülkü halka kefalet, kullar arasında Allah’ın hükümlerini icra etmek için halifelik olarak görür.

İbn Haldûn insanların dünya hayatları ve maslahatlarını “hayır” kavramıyla ifade eder. Hayır burada “insanların maslahatlarını dikkate alan veya koruyan” anlamına gelmektedir. Bu anlamda şeriat, en yüksek hayrın kendisiyle gerçekleştiği ilke ve kurallar bütünüdür. Asabiyet

bir taraftan ahlâkî faziletlere sahip olmak zorundadır diğer taraftan kendisini bir güç ve bir otorite olarak kabul ettirmek ve daha fazla güç kazanmak için bu ahlâkî özelliklerini bu asabiyete intisap edenlere ispat etmek zorundadır. Yani mülke doğru giden bir toplumun ahlâkî açıdan da güçlü olması zorunludur. İktidar kesinlikle şahısların değil toplumların, en azından iktidarı taşıyacak kadar bir grubun üstlenip yürütebileceği bir sorumluluk ve ehliyeti gerektirir. İbn Haldûn, bunu, “sünnetullah”a benzer ikinci bir sünnetullahın varlığını tespit eder.

Galiplerle mağlûplar arasında her zaman zorunlu olarak bir düşmanlık ilişkisi olmadığına işaret eden İbn Haldûn genellikle mağlûpların galipleri taklit edilebilecek alanlarda taklide meylettikleri görüşündedir. Zira mağlûplar galiplerde bir kemal olduğuna ve bu kemal sayesinde onların kendilerine üstünlük sağladığına inanırlar. Bu inancın sebebi, ya galip geleni üstün görmek veya onun üstünlüğünün güçten değil bir başka şeyden kaynaklandığını varsaymaktır. Galip gelene zorunlu olarak bazı konularda itaat edilir. Galibin kemal sahibi olduğu inancı mağlûpları ona tâzime yöneltir. Bu tâzim hissi, mağlûplarda galiplerin üstünlüğü konusunda bir inanca dönüştükten sonra galiplerin bütün hallerine isteyerek ve severek uymaya başlarlar. Bunun belirli bir sınırı yoktur.

İbn Haldûn, galiplerle mağlûplar arasındaki ilişkiyi baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzetir. Oğulun babaya uyması, onun babasında olduğuna inandığı kemale dayandığı gibi mağlûp da galibi benzer bir şekilde görür. Bu husus, hükümdar ile onun etrafında bulunan memurlar arasında da gözlenmektedir. “Halk hükümdarının dini üzeredir” sözü de halkın hükümdarına benzemeye çalıştığını anlatır. İbn Haldûn, kendi döneminde Franklar’ın hâkimiyeti altına girmiş olan Endülüs müslümanlarının Franklar’a benzemeye çalışmasını bu görüşünü teyit eden bir örnek olarak zikreder.

İbn Haldûn’a göre devletin gücü ve sınırı onu kuran asabiyetin gücü ile orantılıdır. Asabiyet gücü tabii bir kuvvettir. Her devletin dayandığı asabiyetin ulaşabileceği tabii bir sınırı vardır ve devlet bu sınırı aşamaz. Aynı şekilde devleti taşıyan asabiyetin gücü onun dünyayı imar eden eserlerinin büyüklüğünü de tayin eder. Devlet, hâkimiyeti altına aldığı bölgelerin hepsini aynı derecede güçlü olarak savunamaz; merkezden uzaklaştıkça savunma gücü azalır. Bu azalma bir noktaya ulaştığında etraftaki diğer güçleri hâkimiyeti altına alamayacak duruma gelir. Devletin tabii sınırı, hâkimiyeti altında bulundurduğu ve savunabileceği son noktalar. Bu sınır devletin gücündeki değişmeye bağlı olarak genişler veya daralır. İbn Haldûn, İslâmiyet’in ilk döneminde başlayan ve hızla yayılan fütuhatın belirli bir dönemden sonra duraklayarak daha ileriye gidemeyişini müslümanların asabiyetlerinin ve asabiyet gücünün tabii sınırlarına ulaşması ile açıklar. Tabii sınırların asabiyetin gücüyle olduğu kadar asabiyete mensup olanların sayısı ile de ilgisi vardır.

Mülkün tabiatı arasında İbn Haldûn'un özellikle zikrettiği hususlardan biri iktidarın ortak kabul etmediğidir. Devlet kuran asabiyet, zamanla bir tür üst asabiyet oluşturarak kendi gücüne diğerlerinin gücünü de ekler ve daha geniş bir alanda tesirli ve istikrarlı bir mülk ortaya çıkarır. Ancak istikrar kendisiyle birlikte başka sonuçları da getirir. Meselâ reis konumunda olan kişi, istikrarla beraber yavaş yavaş iktidarı şahsileştirerek asıl güç sahibi olan asabiyet mensuplarını zamanla yetki ve güçten uzaklaştırır; böylece iktidara gelmesini sağlayan ve dolayısıyla iktidarda hak sahibi olan unsurların yerine asabiye mensup olmayan, sadece kendine sadık insanları getirir. Bunun asıl sebebi insandaki ilâhlaşma eğilimidir. Bu eğilim tarihî-toplumsal varlık alanının düzeni ve istikrarı açısından da zorunludur. İktidarın tek elde toplanmasının genellikle ikinci ve üçüncü nesilde gerçekleştiğini müşahade etmek mümkündür.

Mülkün tabiatı gereği mülkle birlikte ortaya çıkan ikinci bir özellik de refahıdır. Refaha bağlı olarak mülk sahipleri arasında bütün alanlarda bir zevk inceliğine yönelme görülür. Artık sadece sıradan ihtiyaçlarla uğraşılmaz; bunun çok daha ötesinde lüks ve zevk mülk sahiplerinin ilgi alanı içine girer. Mülkün tabiatı arasında rahatlık ve sükûn arayışı da vardır. Asabiye'nin amacı iktidardır. İktidarda olan bir asabiyet tabii sınırlarına ulaşmışsa onun artık talep edeceği, ulaşmak için gayret sarfedeceği bir değer kalmaz. Bu durumda yapılacak tek şey, o zamana kadar sarfedilen gayretle elde edilen mülkün semeresini görerek rahat ve sükûn içinde yaşamaktır. İktidar sahipleri de iktidarı istikrar kazandıktan sonra rahata yönelirler. Artık güzel yaşama ve gününü gün etme onlarda bir amaç haline gelir.

Mülk, tabiatının gerektirdiği şeyleri gerçekleştirdiği zaman olgunluk çağına ulaşmış ve yavaş yavaş yaşlanmaya başlamış demektir. Çünkü imkânlar gerçekleştikten sonra unsurlar varlık sebeplerini yitirir. Varlık sebebini yitiren herhangi bir şey de varlığını yitirir. Asabiyet devlete, devlet de istikrara kavuştuğu zaman varlık sebebini gerçekleştirmiş olur. Varlığın sağladığı nimetlerden istifade etmek var oluşun amacı haline gelince varlığı sağlayan sebepler aslî gayelerini, dolayısıyla anlamlarını yitirirler. Bu durum sonun başlangıcı demektir.

Lüks ve rahat devletin ilk aşamasında gerçekleşmeye başlarken gücü arttırıcı bir olgu olarak müsbet tesirler ortaya çıkarır. Refah sayesinde nüfus ve asabiye'de bir artış görüldüğü gibi mevâlîde ve sanatlarda da bir artış olur. Ancak müsbet olan bu gelişme zaman içerisinde masrafların da artmasını birlikte getirir. İnsanlar rahat bir hayat için yüksek masraflar yapmaya alıştıktan sonra bunlardan kesinlikle tâviz vermeye yanaşmazlar ve giderek daha fazlasını talep ederler. Fakat imkânlar sınırlı, masraflar ve lüks sınırsızdır. Bu durumda rahata ve masraflara yönelme devlet açısından çok önemli ve vahim neticelerini göstermeye başlar. Başlangıçta devlet ve umran için bir kuvvet kaynağı olan lüks ve refah onu kemiren ve sonunu hazırlayan bir süreç haline gelir. Bu husus, devleti ve mülkü kurup taşıyan asabiyet aleyhinde bir gelişmeye dönüşünce artık devletin yerini diğer bir asabiye'nin teşkil edeceği başka bir mülke bırakma

sürecine girmesi başlar. Bu durum er veya geç tahakkuk ederek devlet yeni sahibinin eline geçer ve aynı süreç yeniden yaşanmaya başlanır.

***İbn Haldûn'un tavırlar (aşamalar) nazariyesi**, onun tarihî-toplumsal varlık alanını nasıl kavradığının önemli bir misalini teşkil etmektedir. Bu tavırlar, şahısların veya grupların planlayarak gerçekleştirdikleri veya planlayarak değiştirebilecekleri bir şey değildir; tarihî-toplumsal varlık alanının mahiyeti gereği ortaya çıkar ve yok olur. Bundan dolayı tavırların farkında olmakla olmamak arasında önemli bir fark yoktur. Bazı şeylerin bilinmesi, belki bazı adımların daha geç veya daha erken atılmasına yardımcı olur, ancak sürecin tâbi olduğu kuralları değiştiremez. Çünkü tarihî-toplumsal varlık alanının tâbi olduğu kurallar bu varlık alanının mahiyeti ve tabiatının zorunlu neticesidir.

Buna göre bir devletin kuruluş devri onun ilk aşamasını ifade eder. Devlet bu aşamada asabiyetin müşterek gayretiyle ortaya çıkar. Devlet varlığın tacıdır, güç ile iyi ahlâkın bir araya gelmesidir. Güç ile iyi ahlâkın bir araya gelmesi insanın “halife” olması ile alâkalıdır. Devlet güce, güç de asabiyete bağlı olduğu için devleti kuran iradenin bir asabiyete dayanması zorunludur. Bu varlık alanının ortaya çıkması ile aynı zamanda mülk de gerçekleşir. Mülk bir yönüyle maddî, diğer yönüyle de mânevîdir. Maddî kısmı doğrudan güce, mânevî kısmı ahlâka tekabül eder. Sadece güç ile ahlâkın birleşmesi yeni bir varlık alanını inşa edebilir. İlk aşamasında mülkün sahipleri diğer insanlara göre imtiyazlı bir konumdadır. Devletin kuruluş döneminde asabiyet sahiplerinde bulunan ahlâk ve yönelişler toplumda hâkim olacak olan ahlâk ve yönelişlere örnek teşkil eder.

İkinci aşamada asabiyetin elinde olan gücün şahsîleşmesi süreci başlar. Bu süreç, iktidarın tek bir kişinin veya ailesinin elinde toplanmasıyla sonuçlanır. Bu iktidarın tabiatı gereğidir. Çünkü iktidar ortaklık kabul etmez. İktidarın şahsîleşmesi süreci bütün yetkilerin tek elde toplanması anlamına gelir. Böylece devleti kuran iradenin ve gücün devletin selâmeti açısından güçsüz kılınması süreci başlar. Ancak güç olmadan iktidar devam edemeyeceği için daha farklı bir güç asabiyetin sahip olduğu mevkiye yerleşir. Bu yeni güç hem gücünü aldığı kaynak hem de özellikleri açısından devleti kuran güçten farklıdır. Bu ikinci aşamanın sonunda, iktidarı içeriden tehdit etme ihtimali yüksek olan bir tür istikrarsızlık faktörleri tesirsiz hale getirilerek devletin istikrarı sağlanmış olur.

Üçüncü aşama, sağlanan siyasî istikrarla birlikte elde edilen imkânlardan faydalanma dönemidir. Bu aşamada artık istikrarı tehdit eden unsurlardan arınmış olan iktidar hem dış hem iç tehditlere karşı kendini savunacak olan askerlere ve ülkenin imarına özel itina gösterir. Yönetimde görev alanlar büyük bağış ve hediyelerle mükâfatlandırılır. Siyasî alanda sağlanmış olan istikrar, iktisadî alanda da ülkenin zengin hale gelmesiyle kendini gösterir. Siyasî istikrarın esasını ise kâinatta tek hâkim olduğu gibi devlette de iktidarın tek elde toplanması teşkil eder.

İbn Haldûn bu hususu varlığın kemale ermesi olarak görür. Ancak varlığın kemale ermesi aynı zamanda çöküşe ve yok oluşa yönelmesi demektir.

Dördüncü aşama, istikrarın sadece ulaşılması gereken bir durum değil olması gereken ve yegâne doğru olan durum olarak anlaşılmasıyla alâkalıdır. İstikrar alışılan durum haline geldikten sonra ortaya çıkan yeni âdetler olması gereken âdetler olarak kabul edilir ve bunları ortaya çıkaran sebepler unutulur. Bunların anlamı ve işlevinden daha çok kendileri önemli kabul edilir. Bu bir taklit döneminin başlaması demektir. İktidarı elinde tutan ve iktidara hizmetleriyle katkıda bulunanlar için iktidarın amacı sadece mevcudu muhafaza etmekten ibarettir. Bu aşamada devlet hem iç işlerinde hem dış ilişkilerinde muhafazakârdır. Devleti mümkün mertebe çatışmadan uzak, barış içerisinde sürdürmek yegâne gayedir.

Beşinci ve son aşama, iktidarı elinde bulunduranın onu keyfî bir şekilde kullanması aşamasıdır. Bu aşamada artık iktidar, kendini mümkün kılan dayanaklardan tamamen habersiz, kendisinin vazgeçilemez ve zorunlu olduğu yanılgısı içerisinde, kendi kısa vadeli çıkarlarını düşünerek mevcut durumdan âzami ölçüde istifade etmeyi bir ahlâkî ilke haline getirir. Bu durum devletin ihtiyarlık aşamasına geldiğini gösterir. Bu aşamada artık ne iktidarı ayakta tutan bir güç ne de bunun gerekli olduğunun farkında olan bir yönetici mevcuttur. İktidarı sağlayan güç (asabiyet) tesirsiz hale gelmiştir, dolayısıyla yok olmuştur. Herkes mümkün mertebe gününü gün edip mevcuttan âzami ölçüde istifadeyi amaç haline getirmiştir. Mevcut ise sınırlı olduğu için devlet ya içeride güçlü bir asabiyet sahibi bir grup tarafından yıkılıp yeniden inşa edilir veya dışarıdan gelen güçlü bir devlet tarafından yıkılarak tarihî bir faktör olmaktan çıkar. Bütün bunlar zorunlu olarak gerçekleşen süreçlerdir. Bu süreçlerin gerçekleşmesini hiç kimse engelleyemez. İbn Haldûn'un devlet ve mülk görüşü, tarihî-toplumsal varlık alanında temel tayin edici olan gücün oluş ve yok oluş sürecini ortaya koyar. Bu süreç sadece Allah'ın bâki olduğu kuralının bir tezahürüdür.

Üstünlük ve güce dayanan ve zorunlu olarak gerçekleşen mülk, tabiatı gereği zamanla var oluş amacının aksine faaliyetlerde bulunur. Bu durumda asabiyet sınırlı bir kesime menfaat sağlarken bunların dışında kalanların karşısına bir zulüm çarkı olarak ortaya çıkar. Bu ise devletin var oluş amacına aykırıdır. Var oluş amacıyla çelişen bir şeyin varlığını sürdürmesi mümkün olmadığı için her devletin kendine ait yönetim ilkelerine sahip olması, buna göre kanunlar çıkarılması ve bu kanunların uygulanması gereği ortaya çıkmıştır. Bu kanunlar büyük düşünürler, devlet adamları ve onların fikir babaları tarafından uyulması gereken kurallar olarak ifade edilmişse buna "**aklî siyaset**" denir. Aklî siyaset takip eden devlette insanların büyük bir kısmının menfaati gözetilir. Ancak bunlar tamamen dünyevî menfaatler olup insanlığın yaratılış amacına uygun değildir. Bunların yanında bir başka siyaset daha vardır ki bu siyaset Allah'ın

tain ettiği bir “şâri” tarafından konulan kurallara dayanır. İbn Haldûn bu siyasete “şer’î” veya “dinî siyaset” adını verir.

Dinî siyaset, varlığın kemali için en doğru yoldur. Sadece şer’î siyaset insanlığın var oluş amaçlarına uygun kuralları ihtiva eder. İnsanların yaratılış amacı bu dünyada herhangi bir şekilde yaşamak veya hayatta kalmak değil âhirette saadeti sağlayacak olan dine uygun yaşamaktır. Dünya hayatının bütününi düzenleyen şeriatların gelmesi, Allah’ın razı olduğu ölçülerin icra edilmesi içindir. İnsana düşen görev, uymak zorunda olduğu bu zorunluluk çerçevesini farkederek dünya ve âhirette saadeti aramaktır. Bu saadete ulaşmanın yolu ise dine uymaktır. Dine uymak ve kul olarak yaşamaya çalışmak insanın asıl görevidir. İbn Haldûn buna “hilâfet” adını verir ve hilâfeti, insanların dünyadaki bulunuş amaçlarını tahakkuk ettiren yegâne yönetim şekli olarak tanımlar. **Hilâfet**, “dini korumak ve dünyada onunla siyaset yapma hususunda şeriat sahibine vekâlet etmek” anlamına gelmektedir.

İbn Haldûn’a göre tarihî-toplumsal varlık alanında bir peygamber vasıtasıyla tebliğ edilen din, umran ilmi açısından fizikî-coğrafi ve toplumsal faktörlere denk bir faktördür. Din esas itibariyle bir “inşâ” ve olup bitene bir müdahaledir, bu sebeple de tabii değildir. Bundan dolayı şer’î haberlerde vâkıya mutabakat aranmaz. Dinî bir haberin kendisi “inşâ” olduğu için inanıldığı vakit bir vâkıya esas teşkil eder ve tesiri açısından diğerk zorunlu ilkeler gibi gidişini değiştirir. Bu hususla ilgili olarak İbn Haldûn’un verdiği en önemli misallerden biri her dinin kendi başına ve kendisine göre ilimler ortaya koymasıdır. Aklî ilimler insanlık için müşterek olmakla birlikte dinî ilimler dinle birlikte ortaya çıkan özel ilimlerdir.

İbn Haldûn, dinin tarihî seyir üzerindeki tesiri konusuna çok özel bir yer verir. Bu noktadan hareketle dinin değil dine bağılı olarak gidişini değiştirdiğini söyler. Toplumsal oluşumlar, Arap asabiyeti gibi meselelerin yanında muhtelif ilimlerin ortaya çıkmasını, bunların gelişmesini İslâmiyet ile alâkalı görür. Ona göre bütün bu oluşumların merkezi Kur’an’dır. Dil ilimlerinin ortaya çıkması, Arapça üzerinde gösterilen hassasiyet ve şer’î ilimlerde ortaya çıkan gelişmelere dayanmaktadır. Eğer şer’î ilimler gereği gibi veya belirli bir oranda gelişmeseydi aklî ilimlere dair tercüme ve teliflerin yapılması mümkün olmazdı. Bu aynı zamanda dinin “teklifi emir” ihtiva etmesiyle doğrudan alâkalıdır ve bu emir “tekvînî emir” ile birleşince insanlığın yeryüzünü imar etmekten ibaret olan yaratılış amacı gerçekleşmiş olur.

İbn Haldûn’a göre hilâfet aklen değil icmâen vâciptir. Müslümanların Hz. Peygamber’den sonra bir yöneticisinin olması ve onun da siyasetini mümkün mertebe dine uygun biçimde yürütmeye çalışması böyle bir icmâyaya dayanır. Bir yönetici tayininin aklen ve şer’an vâcip olmadığı, bunun sadece İslâm ahkâmını uygulamak için gerekli olduğu, müslümanların kendi aralarında dinî hükümleri uygulaması durumunda herhangi bir yöneticiye ihtiyaçları bulunmadığı şeklindeki görüşü reddeder. Bu görüşü savunanların, mülk ile birlikte ortaya çıkan

ve din tarafından tasvip edilmeyen birçok hususa dayanarak mülkün bizâtihi kötü olduğu kanaatine ulaştıklarını, yöneticinin bulunmadığı bir dünyada yaşamanın daha uygun olacağını düşündüklerini söyler. Halbuki her ne kadar mülk ile birlikte bazı arzu edilmeyen şeyler de ortaya çıkabiliyorsa da mülkün gerçekleştirdiği esas şeyler şeriat tarafından da öngörülmektedir. Meselâ şeriat insan türünün korunmasını amaçlarından biri olarak görmekte, bu da mülk tarafından sağlanmaktadır. Şu hâlde mülkü iyi veya kötü olarak görmek doğru değildir, mülk sadece zorunludur. Zorunlu olarak esasen mevcut bulunan bir şeyin var olup olmaması değil nasıl olması gerektiği tartışılabilir. Hükümlerin icrası bir gücü, güç de asabiyeti gerekli kılmaktadır. Asabiyet ise kendi içinde mülke yönelmiş olarak mevcuttur.

Halifede bulunması gereken özellikleri zikrederken İbn Haldûn “el-ahkâmü’s-sultâniyye” türü kitaplardaki görüşleri özetler. Bu özellikler arasında sayılan Kureyşli olma şartını ise o dönemde İslâm dünyasında mevcut kuvvet durumu dikkate alınarak söylenmiş bir şart olarak kabul eder. Ona göre ilim, adalet, kifayet ve selâmet şartlarını taşıyan herkes halife olabilir. Halifelik esasen bir güç meselesidir; bir hak değil bir vazifedir. Bu vazife ümmet açısından farz-ı kifâye, gücü elinde bulunduranlar, yani asabiyet sahibi gruplar için farz-ı ayındır.

İbn Haldûn, hilâfette mülk arasındaki ayırımı otoritenin ne olduğu noktasından hareketle belirler. Hilâfette asıl olan dinin otorite olması ve hiç kimsenin bir başkasına bir işi zorla yaptırmamasıdır. Buna göre otorite doğru olduğuna inanılarak benimsenen dindir. İnsanların herhangi bir dış faktör veya güce bağlı olmadan kendi iradeleriyle dine uymaları halinde, önceden formel bir anlaşma veya uzlaşma söz konusu olmaksızın aralarında güç ve söz birliği oluşabilmekte ve din bu oluşumun esasını teşkil edebilmektedir. Böylece ortaya çıkan söz ve güç birliği, daha başka şekillerde ortaya çıkan asabiyetlerle mukayese edilemeyecek kadar güçlü bir ilişki biçimi ortaya çıkararak dünyanın en güçlü ve en ahlâklı toplumunu oluşturabilmektedir. Bunun sonucunda güç başka ülkelere yönelerek oraları da ele geçirmeyi ister. Bu istek dinin cihad emriyle de örtüşür ve dinî bir görev haline gelir. Bu ise varlıkla değer buluşması ve ayniyeti anlamına gelmekte, başka bir ifade ile böyle anlarda varlık kemale ermektedir. Ancak bu durum da kalıcı değildir. Zamanla alt asabiyetler kendini göstererek tarihî-toplumsal varlık alanında önemli bir faktör olur. Böylece diğer asabiyetlerle bir çatışma ortaya çıkar. Öte yandan iktidar tabiatı gereği tek elde toplanarak mülke dönüşür. Mülk de kendi tabiatında olanı tahakkuk ettirerek bazen dinin öngördüğü ahlâkî faziletlerden uzaklaşabilir, sefahatin ve arzuların tatmin edildiği bir makam haline dönüşebilir.

Hilâfetin iki temel görevi vardır. Birincisi, insanın dinin mükellef kıldığı şeylere uymasını sağlayacak ön şartları hazırlamak, ikincisi yönetimi altındaki insanların beşerî umran içinde maslahatlarını gözetmektir. Hilâfet, bir müessese olarak bu hususları gerçekleştirmek için kendi alt kurumlarını oluşturur. Mülk, eğer İslâmî bir hususiyet arz ediyorsa bu hususları hilâfete tâbi

olarak sürdürür; yani mülk bizâtihi İslâmî veya gayri İslâmî bir yönetim şekli değildir. Ancak takip ettiği ilkeler açısından İslâmî bir hüviyet kazanabilir. Bu durumda hilâfetin üstlendiği görevleri ona tâbi olarak üstlenir ve devam ettirir. Mülk İslâmî bir hususiyet arzetmezse tamamen dünyevî maslahatlar gözeterek varlığını ve müesseselerini oluşturur; zamanla bir zulüm çarkı haline gelir ve Allah'ın takdir ettiği âna kadar yönetimini sürdürür. Hilâfetin ve mülkün kurumları, onun tabiatında mevcut olanın mahiyetine uygun bir şekilde tahakkukundan ibarettir. Din İslâmî devlet ve varlığın sûreti, devlet ve buna dayalı olarak ortaya çıkan tarihî-toplumsal varlık onun maddesidir. Din, İslâm devletini ve ona dayanan her şeyi tayin eden en önemli faktördür.

İbn Haldûn'a göre asabiyet zorunlu olarak mülke yönelir; bedevîlik de insan tabiatı gereği hadarîliğe yönelir. İnsanlardaki hadarîliğe yöneliş rahat ve sükûna yöneliktir. Rahat ve sükûn hadarîlikle gerçekleştiği için özellikle mülke ulaşmış olan topluluklar hadarîliğe yönelir. Mülk sahipleri yerleşik hayatı tercih ederler. Şehirlerin ortaya çıkması devletin ortaya çıkmasından sonra olur; varlıklarının devamı devletin veya mülkün varlığına bağlıdır.

İbn Haldûn, tarihî-toplumsal varlık alanının insanın iradesi dışında ve ondan bağımsız olarak mevcut olduğunu kabul etmektedir. Küllî irade gidişi tayin etmekte, ancak bu tayin kalıcı olan hiçbir şeyi öngörmemektedir. İnsan iradî veya gayri iradî olarak bu gidişe katılmaktadır. Allah, olayların kendi iradesi yönünde gerçekleşmesi için insanlara hidayet eder. Bu hidayete uyulsa da uyulmasa da insanlar kendi türlerinin bekasını koruyacak oluşumlara zorunlu olarak katılırlar. İnsan hangi kararı alırsa alsın bu karar tarihî-toplumsal varlık alanının kuralları içinde oluşmakta, böylece ilâhî irade her hâlükârda tecelli etmektedir.

12.2.5. İlim ve Eğitim

İbn Haldûn klasik felsefe geleneği içinde düşünen müslüman bir düşünürdür. Bu husus kendini hem ilim anlayışında hem de ilim tasnifinde gösterir. Ona göre ilim bir alanla ilgili mâlûmat yığını değil bir melekedir ve bu melekeye sahip olan insanlar tarafından taşınır. İlimler de tarihî-toplumsal varlık alanının bir parçasıdır. Dolayısıyla bu varlık alanının kuralları çerçevesinde ortaya çıkar, gelişir ve yok olur. İlimlerin en önemli özelliklerinden biri geleneksel olmalarıdır. İslâm ilim ve eğitim tarihinde geleneği sened (silsile) ifade eder. İlimler senedlerini muhafaza ettikleri sürece toplum tarafından itibar görürler. Siyasî hayatta gerçekleşen yükseliş ve düşüşler ilmî hayata da aynen yansır. İlim adamlarına ilgi, vakıf gibi müesseselerle kalıcı hale getirilirse ilim de kalıcı hale gelebilir.

İbn Haldûn İslâm tarihinin ilk döneminde ilim ve ilim anlayışına, ilimlerin ortaya çıkışına dair önemli tesbitlerde bulunur. İbn Haldûn'a göre ilimler, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde sistematik bir tarzda değil daha çok günlük hayatın birer parçası olarak nakledilen rivayetlerden teşekkül etmiştir. O dönemlerde ilim dinle aynı anlama gelmekte, Kitap ve Sünnet'ten ibaret

olarak görülmekteydi. Bu devirde sistematik bir doktrin eğitiminden bahsetmek mümkün değildir. Farklı âdet ve örfleri olan insanların müslüman olmalarıyla birlikte yeni örf ve âdetler ümmetin örf ve âdetlerini zenginleştirmiş, bunlar arasında dine uymayanların tefrik edilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda dinin sistematik bir şekilde öğretilmesi zarureti doğmuştur. Bu aşamada ilmin çeşitli alanlara bölünmesi kendi müstakil terminolojisi olan muhtelif ilimleri ortaya çıkarmıştır.

İbn Haldûn'un, ilmi o ilim içerisinde kullanılan terimlerden ayırması oldukça önemlidir. Ona göre ilim bir melekedir; terimler, bu meleke kullanılırken insanlar arasında anlaşmayı sağlamak için oluşturulmuş vasıtalar. Bir ilmin terimlerini ezberlemek ilim sahibi olmak anlamına gelmez. Bir ilme sahip olmak demek, o ilimde karşılaşılan meseleleri başkalarının yardımı olmadan çözebilecek bir duruma gelmek demektir.

İbn Haldûn'un felsefeye, felsefenin de özellikle Tanrı'nın varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve âhiret gibi konulara yönelik açıklamalarına yönelttiği tenkitler asıl itibarıyla epistemolojiktir. İbn Haldûn, filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde bulunan imkânın (akıl) yetersiz olduğunu, dolayısıyla söz konusu meselelerin akılla kavranamayacağını, insanın bu alanda aklî olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Çünkü bu konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir.

İbn Haldûn, felsefe ile meşgul olmanın her ne kadar Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, peygamberliğin mahiyeti ve âhiretin keyfiyeti gibi konularda herhangi bir sonuç vermeyeceği gerekçesiyle bir tür abesle uğraşmak olduğunu söylese de insanda doğru düşünme yönünde sağlam bir meleke oluşturduğu, bu melekenin uygun alanlarda kullanılması halinde çok büyük faydaları da birlikte getireceği kanaatindedir. Bu kanaatini sadece ifade etmekle yetinmemiş, *Mukaddime*'de bizzat uygulayarak metafizikte takip edilen usulün gereği gibi kullanıldığı takdirde yeni ilimlerin vazedilmesi de dahil olmak üzere çok faydalı sonuçlar verebileceğini göstermiştir.

O, mutlak bir felsefe karşıtı değildir çünkü İbn Haldûn, felsefenin veya aklî ilimlerin diğer konularında çok müsbet bir tavır sergilemiştir. Kendi temellendirdiği umran ilmini ve bu anlamda tarihi hikmet ilimlerinden biri olarak görmesi, onun felsefî bağlamda düşündüğünü ve felsefeye oldukça önemli bir yer verdiğini göstermektedir. İbn Haldûn da kendisinden önce elde edilen felsefî başarılarından istifade ederek tarihî-toplumsal varlık alanının mevcut olduğunu tesbit etmiş, felsefenin konularına bir konu ekleyerek tarihî-toplumsal varlık alanını felsefî bir temele oturtmuştur. İbn Haldûn'un kendisinden sonra gereği gibi anlaşılmamasının muhtemelen en önemli sebebi, onun böyle bilinmeyen bir varlık alanını ilk defa araştırma konusu yaparak bunu bir ilim şeklinde temellendirme teşebbüsünde bulunmasıdır.

İlmin esasen bir meleke olması ve ilmî-ahlâkî melekelerin de daha çok bu melekeye sahip olan âlimlerle doğrudan kurulacak ilişkilerle kazanılması ilimle eğitimi bir noktada birleştirir. Bu durumda eğitim ve öğretim, doğrudan hoca-talebe münasebetiyle kazanılan bir mâlûmat alışverişi olmaktan çıkmakta, hemen bütün boyutlarıyla bir hayat ve düşünme tarzının meleke olarak kazanılması sürecinin bir parçası haline gelmektedir. Böylece eğitim ve öğretim bizzat ilmin bir parçası olmaktadır.

Eğitimin amacı talebenin yetenekli olduğu alanda meleke kazanmasıdır. Talebenin yaşı ve zihnî kabiliyetleri dikkate alınması gereken önemli hususlardır. Özellikle çok muhtasar ve kavramlarla dolu eserlerde bu hususa dikkat edilmediği için bu tür eserler her ne kadar ezber için müsait olsa da anlamadan ezberleme meleke kazanmayı engellemektedir. Bu husus ilim tahsilinin önündeki en önemli engellerden biridir. Eğitimde asıl amaç sadece mâlûmat vermek değil tam bir meleke kazanılmasının sağlanmasıdır. Bu mesele müteahhirîn döneminde yeterince dikkate alınmamıştır.

İbn Haldûn'un esas aldığı husus insanın başlangıçta hiçbir şey bilmediği, ancak zaman içerisinde tecrübî olandan başlayarak tecrit ve terkibe doğru giden bir zihnî gelişme süreci yaşadığıdır. Eğitim, insanın zihnî gelişiminde mevcut olan bu duruma dikkat edilerek talebenin önce kendi tecrübesiyle bildiği şeylerden başlamalı, bilinmeyenlere daha sonra geçilmelidir. Eğitim ve öğretimde her ilim için üç ayrı aşama uygulanmalıdır. Birinci aşamada amaç, kabiliyetini dikkate alarak talebeyi ilmin esasına ve esas meselelerine yaklaştırmaktır. İkinci aşamada muhtelif meseleler ve bunlarla ilgili ihtilâflar üzerinde durulur. Bu aşamada talebeye ilmî meseleleri halletme yöntemleri, varsayımların ve delillerin neler olduğu ve bunların kullanılış şekilleri sonuçları ile birlikte gösterilir. Üçüncü aşamada o ilmin halledilmiş olan meseleleri çözüm yolları ile beraber yeniden gözden geçirilir, daha sonra çözümlenmemiş meseleler ele alınır. Böylece talebenin o ilimle ilgili tam bir meleke kazanması sağlanır. Bu gerçekleştiği zaman talebeye icâzet verilir.

Eğitim tarzı talebelerin karakterlerine de doğrudan tesir ettiği için oldukça önemlidir. İbn Haldûn'a göre baskı insanlardaki teşebbüs gücünü yok eder. Kabiliyetsiz birini bir ilim alanında yetiştirmeye çalışmak boşuna zaman harcamaktır. Bundan dolayı hocanın önce talebenin kabiliyetli olup olmadığını tesbit etmesi, daha sonra aşama aşama ilmi öğretip onu meseleleri çözme yoluna sokmaya çalışması gerekir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. “Mukaddime” adlı eseri hangi esere giriş mahiyetindedir?

- A) Kitabü'l-Burhan B) Kitabü'l-Fasl C) Kitabü'l-İber
D) Kitabü't-Tevhid E) Kitabü'l-Mille

2. Umran ilminin konusu nedir?

- A) Tarihi ve siyasi olaylar B) Doğal varlık alanı C) Tanrı-insan ilişkisi
D) Toplum ve toplumla ilgili durumlar E) Devlet ve devletin yapısı

3. İbn Haldun'un tavırlar kuramında sükunet, huzur ve rahatlık dönemi hangisidir?

- A) Zafer tavrı B) Fera tavrı C) İstibdat tavrı D) Sulh tavrı E) İsrar tavrı

4. İbn Haldun'un aşağıdaki ilimlerden hangisinin kurucusu olduğu söylenebilir?

- A) Sosyoloji B) Mantık C) Felsefe D) Psikoloji E) Fizik

5. İbn Haldun'a göre küçük topluluklarda hâkim olan asabiyet türü hangisidir?

- A) Sebep asabiyeti B) Din asabiyeti C) Meslek asabiyeti
D) Dil asabiyeti E) Nesep asabiyeti

CEVAPLAR: 1.C 2.D 3.B 4.A 5.E



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



13. ÜNİTE: MOLLA SADRÂ ve ISFAHAN OKULU

KONULAR

13. Isfahan Okulu

13.1. Mir Damad ve Felsefesi

13.2. Molla Sadra ve Felsefesi

13.2.1. Hayatı ve Eserleri

13.2.2. Felsefesi

13.2.2.1. Varlık Felsefesi

13.2.2.2. Bilgi Felsefesi

13.2.2.3. Doğa Felsefesi ve Kozmoloji

13.2.2.4. Nefs Teorisi

13.2.2.5. Mead Nazariyesi

13.2.2.6. Etkileri

AMAÇLAR

- Isfahan Okulunu tanımak
- Mir Damad ve felsefesi hakkında bilgi sahibi olmak
- Molla Sadra felsefesini ve bu felsefenin düşünce tarihindeki yerini kavramak

13. İSFAHAN OKULU

Geç dönem İslam düşüncesi, İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi ve İbn Arabi gibi güçlü düşünürlerin etkisinde kalmış ve zaman içinde felsefe, kelam ve hatta tasavvufun tartışma alanları, metodları ve ıstılahatının içiçe geçtiği bir ilmi atmosfere evrilmiştir. Bu mecz veya içiçe geçişin gözlemlenebileceği dönemlerden biri de 17.yüzyıl ve sonrası İran'ıdır. 17. yüzyıl Safevi İran'ında bir tür rönesans dönemi yaşandı. Bu dönemin önde gelen düşünürleri İsfahan okulu başlığı altında incelenebilir. Bu bölümde İsfahan okulu mensublarından Mir Damad ve Molla Sadra düşünce sistemleri ele alınacaktır.

İbn Sînâ'nın etkisi ile varlık ve mahiyet, felsefenin ana tartışma konuları arasında yer aldı. Sühreverdi ve İbn Arabi'nin etkisi ile bilginin kaynağı olarak istidlal (akıl yürütme) metodunun yanında öznel ve doğrudan bir bilgi türü olan keşfi bilgi de kaynak olarak görülmeye başlanmıştır. İsfahan okulunun kurucularından Mir Damad, mahiyetin öncelikli (asaletü'l-mahiyette) olduğunu savunurken, öğrencisi olan Molla Sadra varlığı önceleyen bir sistem kurmayı tercih etmiştir. Diğer taraftan, bilgi bahsinde keşfi bilginin önemsenmesi konusunda İsfahan okulunun Sühreverdi- İbn Arabi çizgisini takibettiği söylenebilir.

13.1. Mir Damad ve Felsefesi

1543/950 yılında Esterâbâd'da dünyaya geldi. Önemli bir ailenin mensubu olarak iyi bir eğitim aldı. Babası Seyyid Şemseddin Muhammed, *Muhakkik-i sani* olarak bilinen kadı Şeyh Ebu'l-Hasen Nuruddin Ali b. el-Hüseyin b. Ali Kerekî el-Amilî'nin (ö. 940/1534) damadıdır ve 'Damad' lakabı babası sebebi ile kendisinde de devam etmiştir. Mir Damad, Meşhed'de büyüdü ve eğitim gördü. Kazvin ve Kazan'da bulundu. Daha sonra İsfahan'a gitti. Burada döneminin önemli birçok ismi ile tanışma ve yazışma imkânı oldu. Döneminin önemli filozof, matematikçi, fakih, müfessir ve muhaddisi olan Mir Damad, 1041/1631 yılında kutsal mekanları ziyareti için çıktığı yolculukta vefat etti. Kabri Necef'tedir.

Mir Damad, ilimdeki derecesi ve etkisi itibari ile Aristo ve Fârâbî'den sonra "muallim-i sâlis" (üçüncü öğretmen) ismi ile anılmıştır. Öğrencilerinden Molla Sadra ondan 'üstazu'l-beşer ve aklu'l-hadi aşer' (insanların hocası ve on birinci akıl) olarak bahseder. Şiirlerinde 'İşrak' mahlasını kullandığı zikredilir.

Öğretisi: Mir Damad, döneminin önde gelen bir ismi olmasının yanında, iki özelliği ile dikkat çeker. Birincisi eserlerinin içeriği ve düzenleme biçimidir. İkincisi ise zamana dair düşüncesidir. Felsefe tarihi açısından Yunan akılcılığı ile yemâni hikmet anlayışını birleştirmesi açısından önemlidir. Kendi felsefe sistemine zaman zaman "Yemâni Hikmet" olarak isim verir.

Yemâni hikmetin kaynağı vahiy ve işraktır. Doğu ile güneşin doğusu ve nurun ve işrakın kaynağına da atıfta bulunulur. İbn Sînâcılığın önemli bir görüş olarak varlığını sürdürmesinde etkili olmuştur. Sühreverdî sisteminin bir takipçisi olarak görülmesi konusunda çağdaş literatürde fikir ayrılığı bulunmaktadır. Sistemindeki keşfi bilgi ve idrak vurgusunu, nazari sufiliğin bir etkisi olarak görmek mümkündür.

Mir Damad, varlık zincirini, bir yönü ile tecellinin Tanrının zatından uzaklaştığı “iniş”, diğer yönünde ise tecellinin aslına dönüş yaptığı “çıkış” ile gerçekleşen bir daire olarak tasvir eder. İniş zinciri beş dereceden oluşur:

1. Saf akıllar derecesi; 2. Feleki nefisler; 3. Tabii nefisler ve feleklerin arketipleri, gezegenler, dört tabiat, unsurlar ve bileşiklerin derecesi; 4. Cismani form derecesi 5. Heyula derecesi. Rücu zinciri de beş tabakadır: 1. Mutlaka cisim; 2. Unsurların birleştiği bileşik cisimler; 3. Bitkiler; 4. Hayvanlar; 5. İnsanlar.

Hikmet geleneğinden beslenen düşüncesi, onun küçük ve büyük alem tasavvurlarında da kendisinin gösterir. İnsan, küçük bir alemdir. Büyük alem ise insan gibi akıl sahibi kabul edilir. Küçük ve büyük alemler, bir arada, her bir varlığın bir kelime ya da harf olduğu ilahi kitaptır.

Mir Damad'ın zaman teorisi temelde Tanrının ezeliliği ve âlemin sonradanlığına (hudûs) dair sorunları çözmeyi hedefler. Buradaki önemli sorulardan biri şudur: Tanrı zamanın içinde mi yoksa dışında mıdır? Hakikat üç ontolojik asamaya ayrılır: Zaman, Dehr, Sermed.

Dehr ve Sermed sonsuzlukla ilgilidir. Sermed mutlaka anlamda ezelidir. Sabit olana dairdir. Değişenler ve sabit olan ile irtibat alanını içeren zamanla ilgili kavram dehrdir. Tanrının sıfatları ve isimler, musul bir yönleri ile dünyanın idarecileri değişimin alanı; değişim dünyasının oluşumuna örneklik teşkil eden ve oluşumlara ilke eden yönleri ile ise sabitlik alanı olarak görülebilirler. Değişkenlerin kendi aralarındaki etkileşimin alanı ise zaman olarak vazedilir. Zaman alanı içinde tanımlananın dehri alanda, dehri alanda olanın ise sermedi alanda varlıkları yoktur. Yine daha yüce olan alan, bir altındaki alanın nedeni olarak tanımlanır. Buna göre, sermed, dehrin nedeni; dehr ise zamanın nedenidir. Tanrının zâtı ise her şeyin nedenidir.

Bu şekilde ontolojik alanlar olarak üç farklı zaman kavramı öneren Mir Damad, hem alemden tamamen soyutlanmayan ve dolayısıyla deist bir anlam içermeye tehlikesi olmayan, hem de alem ile benzer görülüp teşbihe düşülerek tanımlanan bir tanrı imajından uzak durmuştur. Peki, âlemin yaratılışı bu durumda nasıl açıklanmaktadır? Mir Damad öncesi âlemin yaratılışı ve sonradan oluşuna dair temel iki görüş filozof ve mütekellimlere ait idi. Mütekellimlere göre alem zaman içinde yaratılmış (hudus-i zamani) idi, filozoflar ise sudur teorileri gereğince zaman içerisinde yaratılışı temellendirememekte idiler. Onların görüşüne göre (hudus-i zati) tanrı ile sonradan varolanların farkı zamansal olarak değil de, zat itibari ile vazedilmekte idi. Mümkün oluşu mantıksal zorunluluğu olarak âlemin sonradanlığı temellendirilmekte idi. Mir Damad'ın

zaman ile ilgili kavramlarının da ele verdiği gibi, ona göre her iki açıklama da yetersizdir. Zaman içinde yaratılış yerine zaman-dışı ve fakat tanrısal alan içerisinde yaratılışı yerleştirir. Bu görüş, “hudûs-i dehrî” olarak ünlenmiştir.

13.2. Molla Sadrâ ve Felsefesi

13.2.1. Hayatı ve Eserleri

Sadru'l-müteellihîn olarak da isimlendirilen Molla Sadra, Şiraz'da dünyaya geldi. Önce Kazvin'e, altı yıl sonra da İsfahan'a gitti. Bahâeddin Âmilî ve Mîr Dâmâd Esterâbâdî gibi âlimlerden ders aldı. Felsefe, teoloji, hadis ve tefsir eğitimi aldı. Babasının ölümü üzerine Şiraz'a döndü. Döneminde etkili olan felsefe karşıtı hareketler sebebi ile Kum yakınlarında Kehek'te beş yıl kadar inziva hayatı yaşadıktan sonra Kum'da eğitim vermeye başladı. Daha sonra Şiraz'a döndü ve Şah I. Abbas'ın arzusu üzerine memleketi Şîraz'a dönerek tedrisata başlayan Molla Sadrâ, birçok öğrenci yetiştirdi. Yürüyerek çıktığı hac yolculuğunda, Basra'da 1641'de yılında vefat etti. Mezarı Necef'tedir.

Molla Sadra'nın uzlete çekilmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, felsefe tahsilinin ardından benimsediği Meşşâî ve İşrâkî fikirlere Şîa'ya mensup ulemânın şiddetle karşı koyması, ikincisi ve daha önemlisi de Gazzâlî gibi içinde bir hakikat arayışı arzusunun uyanmış olmasıydı. Nitekim uzlete çekilip riyâzete başladıktan sonra felsefî görüşleri önemli ölçüde değişti. Sadrâ uzlette iken tamamen tasavvufî bir hayat sürdürdü, tefekkür ve riyâzetle meşgul oldu. Molla Sadra geniş bir literatür ortaya koymuş, kelam, felsefe ve tasavvuf yanında İslami ilimlere dair de eserler vermiştir.

Eserlerinden Bazıları: Şerhu Usûlî'l-kâfî, Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd, El-Haşriyye, Hudûsü'l alem, Kitâbü'l-Meşâ'ir, El-hikmetu'l-mutealiyye, Şevâhidü'r-rubûbiyye, Ta'likât ala İlâhîyyat-i Şifâ, İksîrû'l-ârifin fi ma'rifeti'l-hakkî'l-yakin,

Molla Sadra, İbn Arabî, Sühreverdi ve İbn Sînâ'nin görüşlerini büyük bir felsefî sentezde birleştirmiş, İbn Sînâ ve Gazzâlî sonrasında İslam felsefesinde öne çıkmış konu ve sorunları yenilemiştir. Sadra felsefesinin öne çıkan ilkeleri olan görüşleri şunlardır: Asalet-i vücud (varlığın önceliği), Teşvik (varlığın aşama ve farklı derecelerde tezahür eden tek bir hakikat oluşu), Hareket-i cevherî (cevherin değişimi), nefis tanımı ve haşir konusundaki yaklaşımı.

13.2.2. Felsefesi

Sadrâ'ya göre varlığın kavramsal ifadesi zihnimizde şekillenince bilgiye dönüşür. Bu durumda gerçek varlıkla bilgi arasında sadece bir modalite farkı bulunmaktadır. Zihindeki varlık

dış âlemdeki varlığın bir yansımasıdır. Bu yansımanın gerçekliği nisbetinde insan âlemde bir yücelme yaşar. Bilgi edinme bir seyrüsülûk, bir ruhî arınma sürecidir. Sadrâ'ya göre bu süreci önceki irfan sahibi muhakkikler keşfetmiş ve onun dört aşamalı (esfâr erbaa) olduğunu belirlemiştir. Birinci sefer halktan Hakk'a doğru yolculuk, ikincisi Hak ile Hak'ta olan yolculuk, üçüncüsü birinci sefere bir açıdan tekabül eden Hak'tan Hak ile halka yolculuk, dördüncüsü de ikinci sefere karşılık gelen halkta Hak ile yapılan yolculuktur.

Metafiziğe tekabül eden ilk seferde Sadrâ'nın ele aldığı meseleler felsefenin tanımı, mahiyeti ve amacı, varlık ve mahiyet, sebep-sonuç ilişkisi, akıl, bilgi, bilginin mahiyeti ve mertebeleri gibi konulardır. Hak ile Hak'ta olan yolculuğa tabiat felsefesi karşılık gelir. Burada on kategori ve bunların fizikteki yeri, âlemin yaratılışı, kuvve, fiil gibi sorunların yanı sıra kozmolojisinin genel bir özeti yer alır. Hak'tan Hak ile halka olan fikrî seyrüsülûkün yer aldığı üçüncü seferin meseleleri Allah'ın zâtı ve sıfatları, hayır-şer problemi gibi klasik İslâm felsefesinin ve kelâmın konularıdır. Halkta Hak ile yapılan dördüncü yolculukta psikoloji ve meâd (âhiret) konuları ayrıntılı biçimde ele alınır.

Ünlü eseri Esfâr'ul-erbaa'nın son cildinde felsefesini şöyle özetler:

1. Varlık, temel ilkedir. Mahiyet, arazî bir özelliktir, varlığa bağımlı bir varlık sahibidir. Varlığın hakikati ve varlığın kavramı birbirinden farklıdır. Kavram olarak varlık, bir mahiyet ya da zihnî varlıktan farksızdır ve varlığın hakikatini yansıtamaz.
2. Mahiyet değil, varlık, bireyleşmenin ilkesidir.
3. Varlık tek bir hakikattir ve fakat dereceli olarak ve farklı tezahürlerle ortaya çıkar.
4. Varlığın dereceliliğinin bir neticesi olarak, cevherler de hareket halindedir ve sabit ya da durağan olamazlar.

13.2.2.1. Varlık Felsefesi

Sadrâ'ya göre ilâhî irade ve takdir gereği olarak bütünüyle kâinat en basit varlıktan mutlak varlık olan Allah'a doğru dâimî bir hareket içindedir. Âlemdeki bu hareketin temel ilkesi varlıktır. Bu anlamda varlık, daha önce İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl gibi filozofların belirttiği üzere mahiyete tâbi değil aksine asıl gerçekliktir. Bu, **asâletü'l-vücûd** görüşü olarak bilinir. Zihinde dış âlemden soyutlama yoluyla elde edilen varlık ise sadece kavramlaştırılmış zihnî durumlardır. Asıl hakikat zihnin dışında dinamik bir yapıya sahip olan fizikî varlıktır. Sadrâ bu noktayı vurgulamak için varlığın kavramıyla (mefhûmü'l-vücûd) gerçekliği (hakikat) arasında kesin bir ayırım yapar.

Mahiyetlerin dış dünyada bir gerçekliği yoktur; bu bakımdan zihin âdeta mahiyetlerin evidir, varlık gerçek ifadesini sadece dış dünyada bulur. Varlık ve mahiyet bu açıdan birbiriyle ters orantılıdır; yani bir şerde varlığın tezahürü arttıkça mahiyeti azalır, mahiyet arttıkça varlığın

tezahürü son bulur. Saf varlığı temsil eden taraf en yüce mertebe olup burada mahiyetten eser yoktur. Ancak varlığın bu yüce mertebesi insan akli tarafından hiçbir şekilde algılanamaz, çünkü bu mertebe yalnız Allah'a aittir. Güneş karşısında kamaşan göz onu tam göremediği gibi insanın da bu saf varlığı algılaması imkânsızdır. Bir nesne bir şekilde zihne aktarılamıyorsa o nesne akıl tarafından bilinemez. Aslında varlık hiçbir şekilde olduğu gibi zihne aktarılamaz. Fakat tecrübî bir yaşantıyla varlığın dış âlemdeki tezahürleri sezgisel olarak doğrudan algılanabilir (kendi varlığımızı algılamamız gibi). Sühreverdî gibi Sadrâ da buna “ilm-i huzûrî” demektedir. İşte bu algıların zihne aktarılması mümkündür ve biz varlığı ancak bu aktarılma nisbetinde bilebiliriz.

Sadrâ'ya göre en genel kavram olan varlık ifade ettiği nesneler itibariyle öncelik ve sonralıkla nitelenir; yani bir varlık mertebesinde diğerine geçmekle öncelikli ve sonralıklı varlıklara yol açar ki varlığın bu özelliği felsefede **“teşkîk”** olarak adlandırılır. Bu yapısıyla varlık bütün âlemde bir hareketlilik içerisinde çeşitli mertebeler ortaya koymaktadır. Buna göre âlemde değişik şekillerde tezahür eden tek bir varlığın hareketi söz konusudur; şu hâlde varlık tektir. Bu vahdet-i vücûd öğretisinin Sadrâ felsefesindeki yorumudur. Ancak tek olan varlık dış dünyada gerçeklik kazanırken öncelik-sonralık şeklinde bir sıra düzenine sahiptir. Bu özellik sayesinde neredeyse yokluk mertebesinde olan madde feyz-i vücûdîye yatkın bir durumda iken belli bir şekle bürünerek duyu organları ile algılanabilen somut bir madde halinde tezahür eder. Bu âlemi inceleyen ilim ise ilm-i tabîî yani fiziktir.

13.2.2.2. Bilgi Felsefesi

Molla Sadrâ bilginin yapı taşlarının kavramlar olduğu, dolayısıyla bilginin kısaca “soyutlama” olarak tanımlanabileceği şeklindeki geleneksel Meşşâî anlayışı yanlış bulmuştur. Zira insan nefsi, akıl yetisiyle bilgiyi konu alan nesnelerin biçimlerini kendi içinde âdeta tezahür ettirmektedir. Böylece -tabir yerindeyse- suretler nefiste “var edilmektedir.” Bilinen nesne bizzat varlık olduğuna, varlık da doğrudan sezgi yoluyla tecrübî yaşantı içerisinde algılandığına göre bilgi gerçek anlamda varlıktır. Ancak bilgi maddeden arınmış saf varlıktır. Bu şekilde var olan ise akl-ı müstefâd olarak nefistir. Şu hâlde bilenle bilinen özdeşdir.

İnsan nefsi bilinenle özdeş duruma belli bir süreçten geçerek ulaşır. Bu süreç duyularda başlar, hayal ve akılla devam eder. Bütün bunlar esasen nefsin yetileridir. Bu süreçte idrak iki düzeyde gerçekleşir. Birincisi dış duyular, ikincisi iç duyular düzeyindedir (ortak duyu, hayal ve vehim). Her iki düzeyde de algı, duyu organlarının nesne ile kurduğu ilişkinin oluşturduğu bağlamla bizzat nefiste gerçekleşir. O halde gerçekte algılayan ruhanî nefistir; duyu organları ise sadece nefsin algılaması için şartları hazırlar. Bu şartlar hazırlandığı an nefis algılanan nesneye tekabül eden ve kendinde hazır bulunan biçimi tezahür ettirir, böylece de algı oluşur.

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus Sadrâ epistemolojisinin ontolojisiyle olan bağlantısıdır. Algı, hayal ve akıl yetileri nefiste bilgiyi tezahür ettirdiğine ve bilgi saf varlık olduğuna göre bu üçlünden her birine ait varlık âlemlerinin bulunması gerekir. Algı nefsin bir işlevi olarak duyularla gerçekleştiği için buna maddî âlem tekabül eder. Hayal ise maddeden soyutlanmış bulunduğu için daha üst düzeyde olan misalleri üretir; bunların bulunduğu varlık dünyası âlem-i misâldir. Akıl ise “âlem-i melekût” denilen ve en üst düzeyde saf varlık âlemi olan mâna âlemini temsil etmektedir. Bu süreçte insan akli da en alt düzeydeki bilgilerden başlayarak daha karmaşık bilgilerle bütünleşip bütün alt düzey bilgileri içeren basit bilgiyle saf sezgisel ve aklî olan bilgi düzeyine ulaşır; böylece faal akılla bütünleşerek aşkın âlemin varoluş düzeyini elde eder.

13.2.2.3. Doğa Felsefesi ve Kozmoloji

Fizik maddî varlığı konu aldığına göre öncelikle maddenin zihinsel tahlili gerekmektedir. Bu tahlilde zihnin ulaştığı ilk kavram cevherdir. Çünkü var olan bir nesne bizzat var olarak algılanır. Fakat bir de bizzat var olarak algılanamayıp var olan bir nesneyle ilgisi yönünden algılanabilen şeyler vardır ki bu ikinci tür varlıklara arazî denilir. Bizzat algılanan şey olarak cevher yalnız bir tane iken kendi dışında bir şeyle ilgisi sayesinde algılanan arazlar dokuz adettir. Sadrâ’nın burada kategorileri ontolojik açıdan ele aldığı görülmektedir.

Sadrâ, bu konuda Meşşâî geleneğin İbn Sînâ versiyonunun takipçisi olarak görülmektedir. Ancak Sadrâ’nın kavramlara yaklaşımını Meşşâî gelenekten ayırt etmek gerekir. Çünkü Meşşâî gelenek maddî âlemde olagelen durumları varlığın tezahürleri diye ele alırken Sadrâ bunları tamamen varoluşsal bir süreç içerisinde sunmaktadır. O, âlemdeki tekâmülî varoluş sürecinin nasıl işlediğini ve tabiat âlemindeki mertebelerden geçerek âlem-i kudsîye doğru nasıl yol aldığını açıklar. Ona göre kategoriler, varlık gibi temel ve esas alınan ilkeler değil bu varoluşsal tekâmülî süreç içerisinde zihnin ortaya çıkardığı kavramlardır. Bir açıdan bunlar varlığın varoluşsal tezahürleridir. Sadrâ’nın özgünlüğünü bu kavramsal örgü bütünlüğü içinde düşünmek gerekir. Aksi halde tek tek bu kavramların özetlenmesi onun Aristocu veya Meşşâî geleneğin bir tekrarlayıcısı olarak görülmesine yol açabilir. Bunun böyle olmadığını delili hareketin başladığı anda bizzat cevher içerisinde vuku bulduğunu ileri sürmesidir. Halbuki Meşşâîler’e göre hareket sadece arazî olarak kategorilerde cereyan etmektedir ki Sadrâ bunu şiddetle reddetmiştir. Hareketin cevherde vuku bulması, yani hareket-i cevherinin kabulü âlemde değişmeden kalabilen hiçbir varlık bulunmadığı anlamına gelir. Eğer değişmeyen bir varlık varsa bu saf varlık olmalıdır; bu varlık da ancak Allah’tır.

Sadrâ fiziğinin en önemli özelliği onun hareket nazariyesi ve bu nazariyeye ilişkin sebeplilik öğretisidir. Ona göre hareket, zaman ve mekân içerisinde cereyan eden olaylar

zincirinin devam eden yapısıdır. Hareket-i cevherî olarak adlandırılan bu cevval varoluşsal hareket, zaman ve mekân sınırlarını aşındıracaya kadar devam eder. Hareketin iki ayrı düzlemde açıklanır. Birincisi, bireysel düzlemde cereyan eden ve bir varlıktan ya da mekândan diğerine geçişte oluşan değişim süreci, ikincisi de kozmolojik düzlemde cereyan eden ve mertebelenişle neticelenen kozmik harekettir. Bu ikinci tür hareket âlemin yapısındaki düzeni ortaya koymaktadır. Birinci tür hareket, Aristo fiziğinde değişme olarak bilinen, her gün gözlemlediğimiz harekettir. Meşşâî filozoflar gibi Sadrâ da bu hareketi varlıkların kuvveden fiile çıkarken geçirdikleri tadrîcî değişim süreci olarak tanımlar ancak onlardan önemli bir konuda ayrılır. Meşşâîler hareketin sadece kemiyet, keyfiyet, konum ve mekân şeklindeki dört kategoride olabileceğini ileri sürer, Sadrâ’da hareket ve değişimin cevher kategorisindedir.

Cevher değişebildiğine göre hareket ve değişimi üstlenen değişmez bir ilke, yani Meşşâîler’in özne (mevzû) yok mudur? Bu soru iki açıdan cevaplanabilir. Soruya, bir nesnenin artık kimliğini de değiştirecek şekilde değişmesiyle başkalaşması açısından bakılırsa denebilir ki Sadrâ’ya göre değişmez bir ilke vardır ve bu varlıktır. Bu sebeple özdeşlik ilkesi olarak varlığı kabul etmek gerekir. Varlık teşkîk anlamında bu değişimi sağlamaktadır. Bu durumda “teşkîkü’l-vücûd”, varlığın özdeşlik ilkesi olarak varlıklarda farklılık oluşturmaları demektir. Ancak varlık bu hareket içerisinde bir özne görevi yapmamaktadır. Bu ikinci açıdan bakıldığında varlık da değiştiği ve daha üst varoluş mertebelerine doğru bir hareket içerisinde olduğu için âlemde hareketi üstlenen bir mesnet (mevzû) aramak yersizdir. Bu durumda varlıklar kimliklerini değişim süreci içerisinde bu ilke ile korumaktadır. Birliği sağlayan ne ise ayrılığı sağlayan da odur. Şu hâlde âlemdeki birlik ve çokluk varlık sayesinde oluşmaktadır. Her şey var ise bu noktada hepsi aynıdır, yani varlık birlik demektir.

Hareket varlığın teşkîk tarzında yönlendiğine göre bu hareket içerisinde nasıl bir sebeplilik cereyan etmektedir? Hâdis olan var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Aynı şekilde sebebi oluşturan şartların bir arada bulunması durumunda bunların gerektirdiği sonuç var olmak zorundadır. Bütünüyle âlem hâdis olduğuna göre onun da bir sebebi olmalıdır ve bu sebep Allah’tır. Allah âlemin zorunlu sebebidir. Bu demektir ki zorunlu sebebin var olduğu andan itibaren sonucunun da var olması gerekir. Bu sebep ezeli ise sonucu da ezeli olacağından âlemin ezeliği bir mantık ilkesiyle kurulmuş olmaktadır ki bu İbn Sînâcî bir yaklaşımdır.

Sadrâ’nın ontolojisinde varlık için mutlak varlık olan Allah’tan başka bir sebepten söz edilemez. Bir varlığı tahlil ettiğimizde onun madde ve sûret dışında üçüncü bir faktörle belirginleştiğini kabul etmemiz gerekir. Madde ve sûretin birleşmesinde tabii sebeplerin etkinliği doğru olmakla birlikte bu varlığın nereden geldiği sorusuna cevap vermez. Çünkü hiçbir tahlil varlığı tabii sebeplere bağlama sonucuna götürmez. Netice olarak varlık mutlak varlıktan gelir ki bu da Allah’tır. Allah dışındaki sebepler ise sadece hazırlayıcı şartlardır. Âlem varlık

noktasında ancak Allah'a atfedildiği nisbette gerçektir. Sadrâ fiziğinin bu sonuçları onun varlık felsefesinin doğal neticesidir.

Sadrâ'nın kozmolojisi onun ontolojisinin fizikteki bir yansımasıdır. Ontolojide dinamik bir varlık öğretisiyle âlemde tekâmülün esas olduğu ortaya konmuştu. Felsefenin bir dalı olarak âlemin yapısını ve düzenini inceleyen kozmolojide Sadrâ varoluşsal bir tekâmülü ortaya koymaya çalışmıştır. Maddî âlemde temel unsur madde olduğundan bu temel unsurun en düşük mertebesinde en yüksek mertebesine kadar geçirdiği safhalar âlemin varoluşsal tekâmülüne delil teşkil eder. Bu tekâmülî harekette salt yokluk mertebesinde varlık ilk önce saf madde (heyûlâ-i ûlâ) olarak tasarlanır. Bu anlamda yokluk karanlığında bulunan madde bilkuvve varlıktır. Bu durumda maddenin ilk kazandığı varlık düzeyi boyuttur (en, boy ve derinlik). Böylece madde belli bir şekle bürünmüş (sûret-i cismânî) olur. Her varlık mertebesinde madde yeni bir türe ait form kazanarak hem kendi cinsinin hem kendi türünün özelliklerini bu şekilde yansıtmaya başlar. Sûret-i cismânî elde edip cansızlar âleminin cins özelliğini gösteren madde, dört unsuru oluşturarak sûret-i unsûrî elde edip kendi unsurî tür özelliklerini de bu şekilde yansıtır.

Dört unsurun özelliklerini varoluşsal hareketle aşan madde, daha üst düzey maddî varlıkları ve madenleri meydana getirerek sûret-i cemâdîyi elde eder. Bu varlık mertebesinde de tekâmül süreci geçiren varlık her bir türde belli bir mükemmellik sırası takip etmektedir. Cansızlar âlemindeki varoluşsal tekâmülî süreç öyle bir noktaya ulaşır ki ortaya çıkan varlığın canlı mı yoksa cansız mı olduğunu ayırt etmek güç olur. Bu mertebede yer alan geçiş varlıkları mercanlardır. Canlılar âleminin ilk mertebesi, en alt tabakalarda yer alan bitkilerden en üst tabakalarda yer alan ve hayvan mı bitki mi olduğu zorlukla ayırt edilebilen varlıklara kadar devam eder. Her mertebede varlık yeni bir sûret ve yeni bir mükemmellik kazanır. Meselâ cansızlar mertebesinde hayat yokken canlılar mertebesinde hayat özelliğini elde eder. Her üst mertebedeki yeni kazanılan özellik alttaki özelliklere kıyasla bir mükemmelliktir.

Bu şekilde süren tekâmülî hareket bütün alt mertebelerdeki özellikleri taşıyan insanlar âleminde devam eder. Âlemin en yüksek mertebesi peygamberlere aittir. Bu süreci başarıyla geçebilen insanlar da maddî âlemin sınırlarını aşarak meleklerin yer aldığı kutsî âleme yükselir. Varlık Allah'tan sudûr ettiğinden ve yine Allah'a döndüğünden başlangıç bitişle birleşip büyük varlık dairesi tamamlanmış olur. Bu dairenin Allah'tan saf maddeye doğru gelişen ilk yarısına "iniş kavisi", oradan Allah'a doğru yükselen ikinci yarısına da "çıkış kavisi" denir. Şu hâlde âlemdeki varoluşsal tekâmülî hareket doğrusal değil daireseldir ve onun belli bir amacı bulunmakta olup her şey o amaca doğru yükselir.

Sadrâ'nın, ana hatlarını İslâm felsefesi geleneğine, özellikle İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'e borçlu olduğu tekâmül tarzındaki bu hareket anlayışını modern evrimci görüşten

ayırt etmek gerekir. Zira öncelikle evrimde bir amaç ve hedef yoktur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini devam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim kaydeder. Sadrâ'nın âlem anlayışı ise bunun tam tersidir. İkinci olarak pek açık olmasa da Sadrâ'nın fiziğinde tekâmül bir türün biyolojik yönden diğer bir türe dönüşümü, ortaya yeni bir türün çıkması ve alttaki türlerin yok olması anlamına gelmemektedir.

Ancak Fazlurrahman şöyle bir yorumda bulunmaktadır: İnsanlarla daha alt düzeyde olan varlıklar arasında önemli bir fark vardır; alt düzeydeki varlıklar daha üst seviyedeki varlık durumlarına yükselirken kendi türlerini terketmek zorunda oldukları halde sadece insan bir fert olarak bütün varlık mertebelerinden geçer ve bu mertebeleri bizzat yaşayıp hisseder. Yani alt düzeydeki türlerin tek tek fertleri daha üst düzeydeki türlere dönüşemez; bunlar ancak bir tür olarak daha üst bir türe tekâmül eder. Meselâ tek bir maymun maymun olarak kalır, fakat maymun türü tür olarak insan türüne dönüşebilir. İnsan ise cenin seviyesinden mükemmel bir akıl seviyesine kadar yükselir. Diğer türlerdeki fertler de böyle bir evrim gösterirler, ancak kendi türleri içerisinde kalarak bunu gerçekleştirebilirler. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Sadrâ'ya göre insan insanlığını aşıp tür olarak daha üst düzeyde bulunan akl-ı küllî ve melekler seviyesine, hatta onları da aşıp daha üst düzeydeki mânevî varlık türlerine kadar yükselebilir. Böylece Sadrâ, âlemin varlık olarak en yüksekten en alt mertebesine kadar ve en alt mertebesinden en üst mertebesine kadar tek bir bütünlük arzettiğini söylemektedir.

13.2.2.4. Nefs Teorisi

Aristo'dan itibaren bütün Meşşâîler gibi Molla Sadrâ da nefsi “bilkuvve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği” diye tarif eder. Şu hâlde nefis maddeden ayrı bir cevher olmayıp onun bir fonksiyonudur. Nefis-beden bütünlüğü maddenin ruh içinde veya ruhun madde içinde kaybolmasıyla oluşan bir birliktelik olmadığından beden ölmesiyle nefis yok olmaz. İbn Sînâ gibi Sadrâ da bunu, “Nefsin maddî teşekkülü açısından cismanî, varlığını devam ettirmesi açısından ruhanîdir” şeklinde ifade etmektedir. Şu hâlde nefsin varlığa çıktığı düzey maddî âlemden ruhanî âleme (âlem-i melekût) atılmış ilk adımdır. Bu varlık mertebesini ilk olarak bitkilerde gözlemlediğimize göre bitkileri tamamen cismanî varlıklar sayamayız.

Sadrâ'ya göre nefsin zihin düzeyinde ele alınıp tanımlanması onun sadece bir kavram veya mahiyet olduğunu gösterir. Halbuki nefsi doğrudan tecrübî bir yaşantı ile kavramaya çalışırsak o zaman onu bir varlık olarak hissedebiliriz. Hakikati anlayanın tek yolu doğrudan tecrübe ile algılama olduğuna göre nefsin hakikati de bu şekilde elde edilebilir. Bu bakımdan insan hissederek anlar, dolayısıyla nefis bedenden bağımsız biçimde varlığını sürdürebilir.

13.2.2.5. Meâd Nazariyesi

Sadrâ'nın âhiret hakkında söyledikleri özetle üç noktada toplanabilir. Birincisi âhiretin varlığının ispatı, ikincisi haşrin cismanî olup olmayacağı meselesi, üçüncüsü de âhiret hayatının mahiyetidir. Bu konuları Sadrâ, ontolojisinde geliştirdiği varoluşsal tekâmülî hareket (teşkikü'l-vücûd) çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre âlemin son sınırından sonra varlık nihayete ermeyip aynı tekâmülî hareketini devam ettireceğinden insan bedeninin geride kalmasıyla cismanî hayatın tamamen yok olacağı söylenemez. Ancak kelâmcıların savunduğu şekliyle cismanî haşir ispatlanamaz. Aksine varlığın üst mertebeleri de bütün alt mertebeleri içerdiğine göre ölüm sonrasını izleyen mertebeler cismanî hayatı da içerecektir.

Sadrâ bu iddiasını şöyle kanıtlamaya çalışır: Öncelikle Kur'an ikinci yaratmayı "yeni bir yaratma" olarak sunmaktadır (er-Ra'd 13/5; İbrâhîm 14/19; el-İsrâ 17/49). Bu demektir ki bedenler geride bıraktıkları maddî unsurlarla değil tamamen yeni unsurlarla yaratılacaktır. İkinci olarak Kur'an, insanın ana rahminde geçirdiği tekâmül evrelerinin ardından çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlığa doğru geçirdiği aşamaları bir gelişme olarak anlatmaktadır. Şu hâlde aynı tekâmül ölümden sonra da devam edecektir. Ancak bu yeni hayattaki sûretler tamamen varoluşsal gerçeklikler (vücûd-i hakîkî) olarak tahakkuk edecek, fakat bu dünyadaki maddî şekliyle olmayacaktır. Böylece beden de bu dünyadaki maddî yapısı ruh tarafından emilmiş ve âdeta mânen tükenmiş bir durumda olacaktır. Bu yorumuyla Sadrâ kelâm kültüründeki anlamıyla cismanî haşri kabul etmemiş, ancak cismanî hislerin, zevk ve elemelerin daha yoğun bir şekilde yeniden yaratılan mânevî cesette devam etmesini mümkün kılan farklı bir cismanî haşri benimsemiştir ki onun bu konudaki görüşü büyük ölçüde İbn Sînâ'nın *er-Risâletü'l-Adhaviyye*'sinden mülhemdir.

Ölümden sonraki ilk aşama kabir hayatıdır. Âlem-i berzah olarak tezahür eden bu hayat bedensel ölümle haşir arasındadır. Onun için kabir, ruhun aklî melekelerinin hayalî melekeleri tarafından zapturapt altına alınması demektir. Kabir sürecinde kuvve-i hayâlî mertebesindeki hayat maddî olmasa da bu dünyadaki cismanî hayattan daha gerçektir.

Kabir hayatından sonra iki türlü haşir gerçekleşir. Birincisi kabirdeki mertebelerini aşamayacak durumda olan mücrimler ve kâfirlerle ilgilidir. Bunların hapsolup kaldıkları hayalî beden aşamasında artık sonsuz elem ve ceza vardır. Kur'an'ın cehennem olarak adlandırdığı aşama budur. İkinci haşir, kabir aşamasındaki hayalî beden ve idraklerden kurtulup akıl mertebesine ulaşan iyi insanların elde ettiği varoluş düzeyine geçiştir. Bu seviyeye ulaşanlar, artık küllî akılla bütünleşerek liyakat derecelerine göre buradan Allah'a yakınlaşma hedefine doğru ilerleyip yetkinlik mertebelerinde tekâmül ederler.

Bunların dışında Sadrâ üçüncü bir kesimden bahseder ki bunlar, daha dünyada iken akıl mertebesine ulaşip hayalî varlık mertebesini ölmeden önce aşan kimselerdir. Peygamberler,

velîler ve filozoflardan oluşan bu zümre öldükten sonra hayalî bilgi mertebesi olan âlem-i berzahı aşip doğrudan küllî akılla birleşir ve Allah'a yakınlaşma yolunda O'nunla bütünleşinceye kadar tekâmüle devam eder. Fakat bu bütünleşmede bile insan kendi varlığını ve kimliğini kaybetmez, ancak zât-ı ilâhînin varlığındaki yoğunluk onun varlığını neredeyse görünmez kılar.

13.2.2.6. Etkileri

Molla Sadra'nın Şii İslam düşünce hayatındaki en önemli şahsiyetlerden biri olarak görülmesi gerekir. Aklî ilimlerin zayıflamaya yüz tuttuğu bir dönemde yetişen Molla Sadra, Meşşair ve İşraki felsefeyle İbn Arabî'nin irfanî öğretilerini aklî bir çerçevede ortaya koyma başarısını gösterdi. Nefis tezkiyesini, hikmeti incelemenin gerekli bir temeli ve mütemmimi kıldı. O, çeşitli düşünce akımlarını nihaî olarak kendisinde birleştiren kişi olarak düşünülebilir. Molla Sadra, islam'ın öğretileriyle kendisinin felsefî öğretilerini uyumlu hale getirme başarısını göstermiştir. Bu, Meşşai filozofların Kur'an öğretileriyle yüzyüze geldiklerinde karşılaştıkları ve Gazali'nin de onları şiddetle eleştirmesine neden olan büyük güçlükleri aşmasın imkan veriyordu. O'nun, metafiziği hem Batlamyusçu astronomiden, hem de Aristotelesçi fizikten ayırması özellikle önemlidir. Molla sadra cevherî hareket öğretisi ve nefis ilmini (psikolojiyi) fizikten bağımsız bir alan olarak görmek suretiyle metafiziği büyük ölçüde tabiat felsefesinden ayırmış oluyordu. O'nun metafizik ve tabiat felsefesi arasında yaptığı ayırım, geleneksel hikmetin korunmasına hizmet etti. Böylece Molla Sadra'nın Müslümanların aklî ilimlerine büyük hizmeti dokunmuş ve bugüne kadar muhafaza edilip yaşamasına yardımcı olmuştur.

Özgün bir felsefe sistemi geliştirmiş olmasına rağmen Molla Sadrâ'nın İslâm dünyasında ve genel felsefe tarihindeki etkisi -meselâ İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'e kıyasla- hayli sınırlı kalmıştır. Bunun bazı sebepleri vardır. Birinci olarak Sadrâ'nın zamanında İslâm düşüncesi gelişim hızını kaybetmiş, dolayısıyla onun düşüncesindeki özgünlüğün anlaşılması birkaç fikir adamıyla sınırlı kalmıştır. Osmanlı ilim ve fikir çevresinde Sadrâ'nın sadece isminin bilindiği anlaşılmaktadır.

İkinci olarak Sadrâ'nın yaşadığı devirde Batı dünyası felsefede yeni bir dönem başlatacak kadar büyük ilerlemeler kaydetmiş, artık Batı'ya İbn Rüşdcülük yerine Kartezyen felsefe hâkim olmuş, böylece İslâm bilim ve felsefesi ilgi odağı olma özelliğini kaybetmiştir. Sonuçta Sadrâ'nın etkileri İran ve Hint alt kıtasıyla sınırlı kalmıştır.

Son üç asırda İran'ın düşünce hayatının hemen tamamı, Molla Sadra'nın çevresinde temerküz etmiştir. En yakın talebeleri arasında Molla Muhsin Feyz, Abdurrezzak Lâhicî ve Kadı Sa'id Kumî bulunur. Bu insanlar, Molla Sadra'nın öğretilerini enine boyuna genişleten bir talebe nesli yetiştirmişlerdir. Molla Sadra okulunun en önemli şarihleri Molla Ali Nûrî, şeyhî hareketinin kurucusu ve Molla sadra'nın Meşâir adlı kitabının şarihi Şeyh Ahmed Ahsâî, Esfâr'a bir haşiye

yazan Molla Ali Müderris Zunuzi ve yine Esfâr'ın şerhlerinden birinin yazarı olan Muhammed Hidecî'dir. Molla Sadra'nın etkisi, geleneksel Hikmet okulunun İran'da hala korunup öğretildiği her yerde görülebilir. Bu okulun tüm mensupları Molla Sadra'yı üstatları olarak kabul ederler ve diğer İslam filozofları ve İbn Arabî'yle yan yana koyarlar.

XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'da Max Horten ve Henry Corbin, İslâm dünyasında Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman gibi araştırmacıların çalışmalarıyla Sadrâ'ya karşı ilgi gittikçe artmaya başlamıştır. Bugün gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da Sadrâ üzerine birçok ilmî çalışma yapılmaktadır.



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



ÜNİTE 14: İSLAM FELSEFENİN BATI FELSEFESİNE ETKİLERİ

Konular

14. İslam Felsefesinin Batıya İntikali ve Tesirleri.

14.1. İslam Felsefesinin Batıya İntikal Yolları

14.2. İslam felsefesi ve Bilimlerin Latinceye Tercümesi

14.3. Ortaçağ Hristiyan Felsefesinde İslam Filozoflarını Takip Eden Akımlar: İbn

Sînâcılık ve İbn Rüşdçülük

AMAÇLAR

- İslam felsefesinin Avrupaya intikal yollarını
- İslam bilim ve felsefe eserlerinin tercüme yoluyla Avrupaya geçişini
- İslam filozoflarının etkisi ile ortaya çıkan felsefî akımları öğrenir

Hazırlık Soruları

1. “Ortaçağ Hristiyan felsefesi, Patristik Felsefe, Skolastik felsefe” hangi dönemi ifade etmektedir?
2. Rönesans felsefesi, Modern felsefe, bilim devrimi kavramları neyi ifade eder?
3. Endülüs'teki İslam varlığı ve Haçlı Seferleri hakkında tarihsel olarak ne biliyorsunuz?

14.1. İslam Felsefesinin Batı Felsefesine İntikali ve Tesirleri

VII.-IX. asır arasında özellikle Akdeniz havzasındaki fetihleri ve baskınları ile Müslüman orduları Kuzey Afrika ve Doğu Karadeniz sahilleri ile Avrupa'nın iktisadi ve kültürel ilişkilerini zayıflattı. Batının İslamı tanıma süreci, savaşlarla ve tehditlerle kurulmaya başladı. Latin Batı dünyası Müslümanları, yağmacılar olarak tanıyor ve tanıtıyorlardı. Ancak bir süre sonra Müslümanların hakim oldukları bölgede başlayan istikrar ve barış zamanında iki farklı dinî ve siyasî topluluk olarak Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında savaş dışında da temaslar kurulması mümkün hale geldi. Bu temaslarla Avrupalılar Müslümanların kültürel ve ilmî üstünlüğünü fark etmeye başlar. Diplomatik görevlerle İslam topraklarına gelen siyasi heyetler, tüccarlar ve Kudüs'e hacca gelen Hristiyanlar aracılığı ile Avrupalılar İslam dünyası hakkında malumat sahibi oldular. Sınır bölgelerinde ve birlikte yaşadıkları şehir ve kasabalarda iki toplum arasında, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında gelişen beşerî münasebetler sayesinde Batı Hristiyan dünyası Müslüman Arapların sahip olduğu kültürel ve ilmî ve medenî zenginliğin farkına vardılar.

Ortaçağ Avrupasında Arapça olan bütün kitaplara -özellikle felsefi eserlere- yoğun bir ilgi vardı. Yunan ve Helenistik felsefe geleneği bilinmemekteydi. Müslümanların kadim felsefe ve ilimleri geliştirmek suretiyle ulaştıkları tefekkür seviyesi ve çeşitli bilim dallarında ortaya koydukları eserler başta Endülüs'te olmak üzere Batılı Hristiyanlar üzerinde önemli bir etki bıraktı. Avrupa kültüründe Augustine ve Boethius'un eserlerinden tanıdıkları Platon ve hiç bilmedikleri Aristoteles gibi filozofları, Hippokrat ve Galen tıbbını, Batlamyus'un (Ptolemy) astronomi ve coğrafyasını, Müslümanların yakından tanıdıklarını öğrenen Hristiyanlar büyük bir şaşkınlık yaşadı. Ancak Müslümanların kadim felsefe geleneğini tanımakla kalmayıp, kendi tecrübeleri ve düşünceleri ile zenginleştirip, tıp, astronomi, coğrafya, matematik, geometri, kimya, optik, eczacılık, cerrahi gibi pek çok ilimleri geliştikleri fark edildi. Grekçe ve Arapça eserlerdeki bu ilimleri ve felsefeyi kendi kültür dünyasına kazandırmak için kuvvetli bir istek uyanan Batıda, bilim ve teknolojiye önemli gelişmeler başlamıştır. Eser nakillerinde özellikle ilme meraklı İspanyol seyyahlar, öğrenciler ve tüccarların gayretleri de önemli rol oynamıştır.

14.2. İslam Felsefesinin Batıya İntikal Yolları

İslam felsefesi ve ilimlerinin Batıya geçişi, orada yerleşmesi ve etkide bulunması dört farklı yolla, birkaç safha halinde gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, fetihler sonucu bölgeye yerleşen Müslümanların kurdukları devletin sağladığı hukukî düzen ve istikrarın dayandığı doğrudan Müslümanlar tarafından medeniyet öğeleridir. İkincisi, Endülüs, Güney İtalya ve

Sicilya ve Kuzey Afrika'daki Müslüman hakimiyetindeki bölgelerde yaşayan Avrupalı tüccarların, seyyahların, öğrencilerin doğrudan Müslümanlardan öğrenerek aldıkları ilim, felsefe, edebiyat diğer kültür unsurlarıdır. Üçüncüsü, başta Haçlı seferleri olmak üzere önemli ve uzun süreli savaşlar sırasında el konulan, yağmalan, satı alınan ve Avrupa'ya taşınan kitaplardan, ticarî meta, teknik araçlar, kültür ve sanat eserleridir.

Son olarak da doğrudan Avrupalı tacirlerin Kuzey Afrika, Doğu Akdeniz ve Osmanlı limanlarından ve sınır bölgelerinden alarak ticaretini yaptıkları ürünlerle geçen kültürel unsurlar sayılabilir. Endülüs Endülüs'te ya da bugünkü İspanya ve Portekiz'in bulunduğu İber yarımadasında İslam hakimiyeti 711'de Emeviler ile başlar. Endülüs 9. yüzyılın ilk yarısından itibaren, İslâm coğrafyasında en önemli bilim ve kültür merkezlerinden biri oldu. İspanyollar kendi dillerinin yerine Arapçayı tercih ettiler. Hristiyan dünyası İslâm Dünyasının ilmî üstünlüğünü kabul etti.

Endülüs: Endülüs'teki bilim ve kültürde görülen gelişmelerden haberdar olan Fransız, İngiliz, Alman ve İtalyan bazı din adamları ve öğrenciler 9. yüzyılın başlarından itibaren buraya gelerek İslam medreselerinde ders almaya başladılar. Öğrendikleri yeni bilgilerle memleketlerine döndüler ve Endülüste öğretilen ilimlere daha fazla bir ilgi uyanmasına vesile oldular. Böylece Endülüs'ün büyük kültür ve ilim merkezleri olan Kurtuba, Toledo ve Gırnata şehirlerdeki İslâm medreselerinde öğrendikleri matematik, astronomi, fizik, kimya, tıp, felsefe, mühendislik gibi bilgileri elde eden yeni bir zümre sayesinde İslam felsefe ve bilim eserleri Avrupa'ya intikal etmeye başladı. İslam bilginleri tarafından eğitilen bu yeni nesil Avrupalı öğrenciler ve rahipler arasından birisi kısa sürede Papa'lığa kadar yükseldi. Gerbert of Aurillac (940–1003) Toledo'da Müslüman bilginlerinden üç yıl süreyle matematik, astronomi, fizik, kimya ve tıp dersleri aldı ve daha sonra II. Sylvestra unvanı ile Papa oldu. O, 10. yüzyılın ünlü Avrupalı bilginleri arasında sayılır.

Bazen Avrupalı öğrencilerin doğu İslam coğrafyasına tahsil için geldiklerini veya imkânı olan Müslüman hocaları saraylarına aldıklarını biliyoruz. 830 yılında Avusturya Kralı olan Büyük Alfons, veliaht oğlunun yetiştirilmesi için Bağdat ve Şam'dan Müslüman bilginleri getirmek maksadıyla, İslâm ülkelerine elçiler göndermiştir. İspanya asırlarca Müslümanlardan ilim öğrenmek isteyen Avrupalı öğrencileri için en uygun yer oldu. Avrupalıların İslam felsefesini ve ilimleri öğrenmek için kullandıkları kapı Endülüs olmuştur. Bu sebeple Endülüste Hristiyanlar kendi dillerini terk edip ibadetlerini dahi uyarladıkları Arapça ile yapmaya başladılar. Bazı Hristiyan aileler, İslâm bilim ve kültürünü elde etmek gayesiyle, Müslüman ailelere kız alıp vermek ve evlilik yoluyla akrabalık tesis etmeyi dahi tercih etmişlerdir.

Bağdat'taki Beytü'l-Hikme'ye benzer bir tercüme okulu Toledo'da kuruldu ve burada matematik, fizik, kimya, tıp, felsefe ile ilgili birçok eser Latinceye tercüme ettiler.

Sicilya: 827’de başlayan fetihlerin sonucu 878 yılında Müslümanların hakimiyetine girmiştir. 1092 yılına kadar Müslüman hakimiyeti İslâm bilim ve kültürünün yerleşmesini sağladı. Latince, Yunanca ve Arapça kullanılan diller arasında idi. Sicilya’da Müslümanlardan hakimiyeti devralan Norman Hanedanı, 13. yüzyıla kadar tamamıyla İslamlaşmış olan bir ada üzerinde hüküm sürdü. Norman hakimiyetinde en parlak devrini II. Roger (1101–1154) zamanında yaşayan ada halkı arasında Müslümanları ve Hristiyanları birbirinden ayırmak güçtü. Saray çevresinde bulunan görevliler arasında Arapça bilen ve kullanan birçok kimse vardı. Hatta Müslümanların koyduğu Şerî medenî hukuk Normanlar zamanında da tatbik edilmeye devam etti. Kralın bile Arapça’yı konuşup yazdığı bu kültür ortamında şiiirden felsefeye, ilimden idarî ve toplumsal kurumlara kadar İslam medeniyetinin değerleri yerleşmişti. Normanların zaman içinde İber yarımadasında daha önce Müslümanların hakim olduğu Lizbon, Sevilla, Barbastro gibi şehirleri ele geçirmişler ve Sicilya’da da Müslümanların yerini almışlardır. Diğer İslâm topraklarındaki medreseler esas alınarak II. Roger tarafından kurulan bilim ve sanat kurumları herkese açık bir eğitim müfredatına sahipti. Bu sebeple çeşitli milletlere mensup bilginler bir araya gelmişlerdir.

12. yüzyılda yetişen Endülüslü alimlerden biri olan Ebû Abdullah el-İdrîsî, II. Roger’in daveti üzerine Sicilya’ya gitmiş ve orada ve bir dünya haritası hazırlamıştır. Sicilyaya yerleşen ve orada vefat eden İdrisî 25 yıl içerisinde üç önemli eser hazırlamıştır. Nüzhetü’l-Müştâk fi İhtirâkı’l-Âfâk adlı coğrafya kitabı ve haritalar kataloğu Kitâbu Rucâr olarak da tanınır. Gümüş levha üzerine yapılmış olan ve 1154’te tamamlanan bu yuvarlak dünya haritası, esas itibariyle Me’mun zamanındaki coğrafyacılarının yuvarlak dünya haritalarına dayanmaktadır. On ikinci yüzyılda İslam dünyasındaki kaynaklara ve seyahatlerde edindiği tecrübeye dayanarak İdrisî’nin hazırladığı bu çalışma, daha sonra Avrupa’daki haritacılık çalışmalarına da tesir etmiştir. Eser, yaklaşık dört asır boyunca hem Doğu hem de Batı’da kullanılmıştır. Dünya’yı küre şeklinde tasvir eden İdrisî’nin bu atlası, o güne kadar bilinen dünya hakkındaki en geniş tasvirî coğrafya çalışmasıdır.

İdrisî’nin çizdiği bu dairevî dünya haritalarından Avrupalı kâşifler tarafından yararlanıldığı ve hatta Amerika’nın keşfi sırasında Colomb’un bu haritaları kullandığına dair bilgiler de mevcuttur. İdrisî’nin bir diğer eseri de botanik ve zooloji eczacılık sahalarıyla ilgilidir. Bitkilerin adlarını on iki dilde; ilâçların da altı dilde (Süryanice, Yunanca, Farsça, Hintçe, Lâtince ve Berberice) karşılığını vermiştir. Çok sayıda yeni ilâç bitkisini tanıtarak hekimlerin hizmetine sunmuştur. Kısaca, İdrisî’nin coğrafya, botanik ve eczacılığa en önemli katkısı, Müslüman coğrafya bilginlerinin keşfedip geliştirdikleri bilgileri, Batı’daki bilim çevrelerine aktarmış olmasıdır. Norman Hanedanının iktidardan uzaklaştırılması bile Müslümanların kurdukları eğitim kurumların tesirini ortadan kaldırmadı.

Aynı zamanda Almanya İmparatoru olan Sicilya Kralı II. Frederic'nin (1194–1250) saltanat yıllarında Palermo Sarayı adeta bir Müslüman sarayı gibi kaldı. 1224'te II. Frederic Napoli'de kurduğu üniversite için sayısız Arapça kitap temin ederek bunların tercüme edilmesini sağlamıştır. Bu kitaplardan birçoğu kopyalanarak Paris'e ve Polonya'ya gönderildi. Böylece İslâm bilim ve kültürü orta Avrupa şehirlerine ve ilim merkezlerine intikal etmiş oldu.

Haçlı Seferleri: Bazı bilim ve felsefe tarihi kaynakları Avrupalıların İslam felsefesini ve ilimleri ilk defa haçlı seferleri sırasında tanıdıklarına dair bilgiler aktarır. Bu yanlış ve kasıtlı olarak uydurulmuş bir bilgidir. Müşriklerin desteklediği bu yanlış bilgi tarihî durumla çelişmektedir. İlk haçlı seferinin hazırlıkları, Bizans toprakları üzerinde Türklerinin hakimiyetini pekiştiren ve genişleten Malazgirt Zaferinden önce Selçukluların Kudüs'ü almalarıyla başladı. Kutsal toprakları, Filistin ve Kudüs'ü ele geçirmek için yapılan birinci Haçlı seferi 1095 yılında başlamıştır. 1098 yılında Kudüs'ü ele geçirmiştir.

İkinci Haçlı Seferi ise İznik, Konya ve Antakya üzerinden Şam'ı kurtarmak için 1145 yılında gerçekleştirilmiştir. Avrupa ülkeleri İslâm Dünyasının sahip olduğu bilim ve kültürü haçlı seferlerinden çok önceki yıllarda tanımıştır. Bu tanıma 9. yüzyıl başlarından itibaren Endülüs yoluyla olmuştur. Yani haçlı seferlerinden iki asır önce İslam felsefesi ve bilimleri Avrupa'da zaten tanınıyordu. Ancak Endülüs'te Sicilya ve diğer vasıtalarla öğrendikleri ilimlerle ilgili doğru İslam dünyasındaki yeni kaynaklara ulaşmak açısından seferleri uygun bir vesile oldu. Zaten Avrupa'da İslam felsefesi ve bilimleri kitaplardan öğrenecek kadar yeterli ve donanımlı din adamları mevcuttu.

Haçlı seferleri sırasında İslâm âleminin doğusunda gelişen bilim ve kültürü öğrenme fırsatı bulan Avrupalılar ayrıca Müslümanların askerlik, ticaret ve sanat usullerini öğrenme fırsatı buldular: *“Suriye, Haçlı Seferleri boyunca Doğu ve Batı'yı birleştiren bir nokta olmasına rağmen, Batı'ya tesirinin ölçüsü bakımından İspanya ve Sicilya'dan sonra gelir.”*

Seyahatler: X. yüzyılın başlarından itibaren ilimlere merak duyan Endülüslü Hristiyan seyyah öğrenciler, İslâm ülkelerinde bulunan medreselere ilim tahsili için kümeler halinde seyahatlere çıkmaya başladılar. Bir grubun her bir üyesi farklı bir Müslüman alimden ya da medreseden aldığı dersleri ve malzemeyi bir araya getirecek ve birine öğreteceklerdi. Bu seyyah talebe kümeleri medreselerde öğrendikleri bilgileri ve gördükleri eser ve aletleri tekrar kendi ülkelerine götürmüşlerdir. Bu sayede dil öğrenmiş, yazılı kaynakları bilen uzman seviyesindeki Hristiyan keşişler ve talebeler, tüccar kisvesi altında İslâm ülkelerine geldiler ve Bağdat, Şam, Basra, Kahire, İstanbul gibi şehirleri dolaşarak elde ettikleri sandıklar dolusu ilmî eserleri Endülüs'e taşımışlardır.

14.3. İslam felsefesi ve Bilimlerin Latinceye Tercümesi

10. yüzyıl itibariyle İslam tefekkürünün ve Müslümanların ilim ve felsefedeki üstünlükleri Avrupa'da fark edilmeye başlandı. Hristiyanlar arasında İslam ilimlerinin meşalesini Avrupa'ya taşıyanların ilki Papa II. Silvester (ö.1003) idi. Müslümanların kullandığı astronomi, matematik ve rakamları alarak romen rakamlarını terk edilmesini sağladı. Endülüs'te Tuleytula (Toledo) şehri daha 11. yüzyılda İslam ilimlerinin Avrupa'ya intikaline aracılık eden en önemli kültür merkezi haline geldi. Burada Avrupa'nın dört bir yanından gelen öğrenciler arasından sayısız tercüman yetişti ve Arapçadan Latinceye birçok eser çevrilmeye başlandı.

İslam felsefesinin Batı üzerindeki etkisini sadece kadim Grek felsefe metinlerinin aktarılması ile ibaret gösteren kasıtlı bazı yaklaşımlar vardır. Bu iddianın temelinde 19. yüzyılın son çeyreğinde başlayan ve Avrupa'da gelişen kültürün özgün ve Batıya has olduğunu savunan çevrelerin bakış açısı yatar. Ernest Renan'ın *Averroes et l'averroisme* adlı eserinde dile getirdiği iddiaya göre, İslam filozofları İslam'dan dolayı değil, İslam'a rağmen felsefe ile meşgul olabilmişlerdir. "İslam terakkiye manidir" iddialarının altında da Ernest Renan gibi düşünenlerin Avrupa-merkezci etnik ve dinî taassupları yatar.

Bu temelsiz iddialara çeşitli felsefe tarihi kitaplarında rastlanır. Macit Gökberk de bu iddiaları yazdığı Türkçe felsefe tarihinde de tekrarlamaktan geri durmaz: "*Antik felsefe metinlerinin tarihin yıkıntıları arasında yok olup gittiği bir sırada bu metinleri bulup saklaması, çevirip Batıya iletmesi yalnız Batı için değil, bütün insanlık tarihi için bir dönüm noktası olarak bir gelişmeye yol açması, İslam felsefesinin olumlu tarihi görevi olmuştur.*" Bu yaklaşımın maksadı, İslam felsefesinin tarihi değerini ve muhtevasını sadece Grek felsefesini devam ettirmekten ve zaten Batıya ait olan felsefeyi aslî sahiplerine iade etmekten ibaret göstermektir. Onlara göre, İslam aklî düşünceye müsait olmadığı ve Grek felsefesi İslamiyet'in kültür ortamında tutunamadığı için Müslümanlar geri kalmışlar; Batı ise felsefe sayesinde ilerlemiştir.!"

Bu düşünce açıkça yanlıştır. İslam felsefesi, Müslüman filozof ve bilim adamlarının özgün eserleri başta Latince ve daha sonraları yerel dillere çevrilmek suretiyle Batı'da köklü bir zihniyet değişimi başlatmıştır. İslam medeniyetinin görkemi ve üstünlüğünü fark edildiğinde dört farklı zümreden insan Endülüs'te, Sicilya'da İslam ilimleri ve felsefesine alaka göstermeye başlar. Bunlardan birincisi, mahalli dillerinde Arap alfabesini kullandıkları için "Mozarab" (Araplaşmış) ya da "Acemî" (yabancı) olarak adlandırılan Hristiyanlar, ihtida eden yerliler ve Yahudilerden gerek öğrenim dili gerekse edebî dil olarak Arapçayı kullanan topluluklardır. Ortak edebî dil haline gelen Arapça eserler aracılığı ile Müslümanlarla birlikte yaşayan ya da öğrenim için Kurtuba, Tuleytula, İşbiliye gibi şehirlere gelen Hristiyanlar da İslam felsefesi ve yeni ilimlerle tanışmaktaydı. Mozarab'lardan bazıları Endülüs'ten kuzeydeki Hristiyan krallıklara

giderek veya başka bölgelerden Endülüs'e gelerek medreselerde tahsil gören kimseler bu zümreleri temsil eder. Hristiyanların kendi dinî metinlerini, ayin ve dua metinlerini Arapça veya Arap harfleriyle yazmaya başladıklarına, Yahudilerle ve Müslümanlarla girdikleri "savunma" maksatlı tartışmalarda kullanılan çeşitli metinleri İbraniceye veya Latinceye çok erken bir tarihte tercüme etmeye başladıkları anlaşılmaktadır.

İkinci gruba giren zümre, Endülüsteği çeşitli emirliklerde devlet görevine getirilen Hristiyan veya Yahudilerin siyasi ve diplomatik görevlerle gittikleri Hristiyan ülkelerde yaydıkları bilgiler ve eserler aracılığı ile İslam ilimleriyle temas kuran kimseleden oluşur. Daha çok siyasi görevlerle Müslümanlardan bilgi elde etmek amacıyla ilim öğrenen zümrelerin süreçte etkileri sınırlı kalmıştır. Ancak zamanla bağımsız hareket eden ve kazandıkları ilimler ve lisan bilgisi ile çeşitli tüccarlara, krallara, derebeylerine hizmetlerini sunan ve böylece sivil statüler elde eden kimselerin ortaya çıktığını görüyoruz. En son grupta ise, bazı bölgelerde Kilisenin izni ve himayesi ile Müslümanlardan ilim öğrenmek üzere görevlendirilen Hristiyan keşişleri ve papazları yer alır. Bunlar Müslümanların yüksek ilmi ve felsefe birikimini görerek Kilisenin eğitim ve öğretim açısından alacağı tedbirleri belirten raporlar hazırlayarak ve kazandıkları Arapça sayesinde birçok kitap ve yararlı bilgilerle hizmetinde oldukları Kiliseye geri dönen kimselerdir. En meşhurları İngiltere'den gelerek Endülüs'te tahsil yapan ve büyük bir kütüphane ile İngiltere'ye dönen Roger Bacon'dır. Hazırladığı layiha ile Kilisenin yapması gereken eğitim reformu taslağına uygun olarak açılan Oxford Üniversitesi'nin temeli Bacon tarafından atılmıştır.

14.4. Ortaçağ Hristiyan Felsefesinde İslam Filozoflarını Takip Eden Akımlar

İslam felsefesinin Avrupa üzerindeki etkisi, sadece Endülüs, Sicilya, seyahatler yoluyla elde edilen ve İslam medreselerinde eğitim gören Hristiyanlar tarafından Arapçadan Latinceye çevrilen eserlerle sınırlı değildir. Hristiyan ilim adamları, medrese modeliyle kurulan üniversitelerde bu kitapları okutmak suretiyle daha geniş bir etki alanı kazandılar. Bu sayede tanınan ilimler ve felsefi görüşler Avrupa'nın dinî kültürel birikiminin yeniden sorgulanmasına yol açtı. İslam filozoflarından etkilenen fikir akımları doğdu. Bu fikirlerin yayılması ile Avrupa'da felsefenin canlanmasına ve modern bilimlerin doğuşuna zemin hazırlandı.

Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve hatta Suhreverdî, İbn Arabî gibi düşünürlerin felsefe ve düşünce yolunun baş öğretmenleri olduğu Avrupa'da iyi bilinen ve kimsenin reddedemeyeceği bir gerçektir. Ancak 20. yüzyılda gelişen Avrupa-merkezci kültür tarihçiliği Avrupa'da ortaya çıkan Ortaçağ Hristiyan felsefesini ve onun daha sonraki takipçilerini ve

seküler modern felsefeyi sadece kadim Grek felsefesinin yeniden canlanmasıyla açıklamaya başladı. İslam felsefesi 12. yüzyıldan itibaren, Avrupa’da düşünce bilim ve kültür hayatını belirleyen yegâne tefekkür faaliyeti olmuştur.

Eşari Kelamındaki atomculuk, Hristiyan Avrupa’da hem klasik Grek felsefî atomculuğuna hem de İslam bilimlerine ilgi uyanmasına sebep oldu. Her ne kadar Thomas Aquinas gibi Hristiyan ilahiyatçılar, Avrupa’da İslam kelimcilerin görüşlerinin yayılmasının aleyhinde, reddiyeler yazmış olsalar da tabiat felsefesini ilgilendiren fikirlerin taraftar bulmasına mâni olamadılar. Hatta tıp, matematik gibi bilimlere ve eserlere istisna tanıyan, ancak yayınlanan bir “kara liste” ile Müslüman filozof ve kelimcilerinin ilahiyat ve felsefî görüşlerinin hatta isimlerinin derslerde ve kitaplarda anılmasını yasaklayan 1277 yılındaki Kilise kararı dahi bu konuda yeterince etkili olamadı. Çünkü Müslüman düşünürlerin daha önceki Grek felsefesinde sadece değinilen fakat açıklaması bulunmayan pek çok konuyu izah eden görüşler beyan etmişlerdi. Bunlar arasında, cisim ile uzam, mekân ve konum, fizikî ve matematik bölünme veya matematik ve fiziksel olarak bölünmez (parça ya da atom) arasındaki fark konusunda çeşitli açıklamalar getirilmişti.

Rönesans tabiat felsefesi, İslam düşünürlerinin bu fikirlerinin Avrupa da yaygınlaştığı ikinci dönemdir. Birçok Avrupalı filozofun bu dönemde Müslüman filozofları ve kelimcileri, üstatları olarak gösterir. Avrupa düşünce hayatı üzerinde en büyük tesiri, Meşşâî filozoflar tarafından temsil edilen felsefe göstermiştir. Mesela Roger Bacon (ö. 1292) “daha önce unutulmaya yüz tutan Aristoteles felsefesinin Müslüman filozoflar sayesinde ve onların yorumlarından Avrupa’da yeniden Latinceye öğrenilmeye başlandığını” söyler. Ortaçağ Avrupa’sında Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün kitapları tanınmaktaydı. Gazzali bile *Makasidu’l Felasife* adlı eserinden dolayı önemli Aristoteles şarihlerinden birisi olarak tanınıyordu.

Endülüslü alim İbn Tufeyl’in felsefi eserleri Avrupa aydınları arasında çok revaçtaydı. Fakat İslam filozoflarından Avrupa Hristiyan felsefesi üzerinde en büyük etkiyi İbn Sînâ ve İbn Rüşd bıraktı. İbn Sînâ özellikle yeni-paltonculuğun yayılmasında etkili oldu. Bazen Aziz Augustine’e atıfta bulunan yazarlar İbn Sînâ’nın fikirlerine meşruiyet kazandırmayı denediler; dolayısıyla İbn Sînâcılık Augustinci bir fikir akımının doğuşuna zemin hazırladı. İbn Sînâ’nın tesirleri XIII. yüzyılda Avergne’li Wiliam’ın eserlerinde açıkça görülür. Fransada Paris üniversitesinde Alexander Halensis, Jean de La Rochelle ve Bonaventura gibi düşünürler İbn Sînâ’nın tespitlerini yansıtır. Aynı şekilde Robert Grosseteste, John Peckham gibi yazarlar onun fikirlerinin İngiltere’de yayılmasına tanıklık eder.

İbn Sînâ’nın etkilerini en yüksek derecede yansıtan filozof ise Roger Bacon’dır. Hatta İbn Sînâ’nın siyaset felsefesini, hilafet görüşü de dahil Roger Bacon’da izlerini görmek mümkündür.

Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve Dons Scotus İbn Sînâ felsefesinden etkilenen diğer ortaçağ Hristiyan ilahiyatçı ve filozoflarıdır.

İbn Rüşd felsefesi ise Avrupa'da daha uzun ömürlü ve kalıcı bir etki bırakmıştır. XIII-XVI. yüzyıllar arasında Avrupa'da en önemli felsefe akımlarından birisi İbn Rüşdçülüktür (Averroism). Başta Paris Üniversitesi olmak üzere XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın çeşitli kültür merkezlerinde İbn Rüşd felsefesinin takipçileri bulunmaktaydı. Paris Siger de Brabant, Dacia'lı Boethius, Jean de Jandun gibi Paris İbn Rüşdçüleri iyi tanınmaktadır. Daha sonra XIV-XVI. yüzyılda İbn Rüşdçülüğün merkezi Bologna ve Padua gibi İtalyan şehirlerine kaymıştır. Pietro d'Abano, Paolo Veneto ve Pietro Pomponazzi gibi Rönesans İbn Rüşdçülerinin eserlerinde İbn Rüşd felsefesinin derin izleri vardır. Hatta XVI. yüzyılda Giordano Bruno, Pico della Mirandola ve Cesare Cremonini gibi yazarların eserlerinde İbn Rüşd'ün tabiat felsefesinin etkisi görülür.

İbn Rüşdçüler suretlerin maddeden doğduğunu ve semavî cisimlerin düzenli hareketlerinde doğada görülen zorunluluk yasaların evrensel nedenlerinin bulunduğu inandılar. Latin İbn Rüşdçüleri ferdî ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ettiler ve tek bir evrensel akı bütünü insanlığın paylaştığını savundular. İnsan aklının muhtariyetini ve felsefî bilginin ilahiyattan bağımsızlığını iddia eden Avrupalı İbn Rüşdçüler ikili hakikat kuramını geliştirdiler. Buna göre, ilahiyat açısından doğru olmayan bir düşünce, felsefî açıdan doğrulanabilirdi. İbn Rüşd'ün insan ruhunun ölümsüzlüğü anlayışı, İbn Rüşdçüler (Dante, Herder gibi yazarlar da dahil) tarafından asırlarca akıl ve ahlakî yönden tekâmül eden tek bir insanlık olduğu fikriyle özdeşleştirilmiştir.

Klasik İslam felsefesi Avrupa'da felsefenin sekülerleşmesini ve tabiat bilimlerinin gelişmesini etkilemiş ve modern felsefenin doğuşuna yön vermiştir. Avrupa'da yeniçağda bilimler tasnifi İslam felsefesine göre şekillenmiştir. Avrupa'da kurulan üniversitelerin müfredatında da bu tasnif esas alınmıştır. Dominicus Gundisavi Farabî'nin İhsau'l-Ulum'unu Latinceye çevirdiği gibi onu De divisione philosophie adıyla bir risalede özetlemiştir. Farabî'nin etkisi özellikle yedi dil bilimi, sekiz tabiat bilimi ve aritmetik, müzik, geometri, optik, yıldızlar ilmi, astronomi, ağırlıklar ve teknik aletler ilmi (hiyel=ingenia –latince) gibi sekiz matematik bilimi olarak yaptığı tasnif Avrupa'da daha önce bilinmeyen ilim dallarının tanınmasına vesile olur. İkinci olarak Fârâbî'nin mantığı sekiz sanata ayırması ve hitabet ve şiiri bunlar arasında sayması Avrupa'da öğretim müfredatını etkilemiştir.

Mantık alanında İbn Sînâ'nın Şifa'sının Mantık bölümü ve Gazzâlî'nin Makasid, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Organon ve Poetika'sı üzerinde yazdığı şerhleri aracılığı ile etkili olmuştur. Muzik alanında ise Fârâbî'nin hususi bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Tabiat bilimleri ya da tabiat felsefesi, felsefî eserlerden daha önce Latinceye çevrilmeye başlanmıştır.

11. yüzyılın sonu ve 12. yüzyılın başından itibaren tıp ve astronomiye dair pek çok bilgi Latin dünyasına aktarılmaya başlanmıştır.

İslam tıp bilginlerinin eserlerinin ve felsefe kitaplarının etkisiyle Avrupa'da bazıları doğa olaylarını hala Hristiyan öğretileri ışığında açıklarken Bath'li Adelard, Carinhia'lı Hermann, Bernardus Silvestris gibi yazarlar 12. Yüzyıldan itibaren dört unsur, dört nitelik (keyfiyet) ve dört karışım ve nebati, hayvanî ve insanî ruh kavramları ile tabiatı açıklamaya başlamışlardır. Daha sonra İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin çevirisi ile özellikle psikoloji, fizik, kozmoloji ve zooloji alanında İslam filozoflarının etkisi artmıştır.

Psikoloji alanında İslam felsefesinin doğrudan etkisi 16. yüzyıla kadar sürdüğü gibi daha sonraki düşünürleri de dolaylı olarak etkilemiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın eserleri aracılığı ile insan ruhunun melekeleri, nazarî ve ameli akıl, başta vehim olmak üzere dahilî duyularla ilgili açıklamaları 13. yüzyıldan itibaren Latince risalelerde örnek alınmıştır. Anonim bir felsefe derlemesi olan *Philosophia pauperum*, (Avam İçin Felsefe) Beauvais'li Vincent'in *Speculum naturale* (Tabiat Aynası) ve 15. yüzyılda yazılan *Margarita philosophica* (Felsefî İnciler) gibi kitaplar tamamen İslam felsefî psikolojisine göre tasarlanmış eserlerdir. Ramon Llull Gazâlî'nin eserlerini Latinceye çevirdi.

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetaika*'sına yazdığı şerh, Hermannus Alemannus tarafından Latinceye çevrilmiş ve yaygın olarak kullanılmıştır. Aristoteles'in *Organon*'u üzerine İbn Rüşd'un yazdığı beş şerh Luna'lı William tarafından Latinceye tercüme edilmiş, daha sonra Rönesans döneminde bu şerhlerin İbranice çevirilerinden yararlanılarak tekrar Latince tercümeleri yayınlanmıştır. İslam bilim ve felsefesini öğrenmek için Avrupa'da uyanan ilgi ve alakanın sonuçları üzerinde duracak olursak, İslam felsefesi aracılığı ile Batı sadece kadim Grek felsefesini değil, doğuda var olan birikimi ve İslam medeniyetinin bilgi birikimini tanıma fırsatını bulmuştur. Avrupa'nın içine düştüğü dogmatik, skolastik düşünce ve eğitim sistemini terk etmesine vesile olmuştur.

Deney, gözlem ve mantıkî çıkarım gibi aklî düşünce yöntemlerini ve metin tahlili ve tarihî tenkit usullerinin Batıda tanınması İslam felsefesi eserleri sayesinde olmuştur. Batıda hümanizm hareketlerini başlatmış, dinî tecrübenin mistik boyutuna ilgi uyandırmıştır. Rönesans hareketinin temellerini atarak çağdaş felsefenin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Ayrıca Hristiyan İlahiyatının yeniden kavramlaştırılması için alt yapı hazırlayarak, Kilise otoritesini zayıflatacak bir zihniyet uyandırmış ve düşüncenin özgürleşmesine katkıda bulunmuştur.

1492'de Endülüs'teki varlığı ortadan kaldırılan Müslümanlar, sonraki iki asır boyunca Batı'da gelişen yeni ilimlerin farkında olmadı; çünkü henüz İslam dünyası ile ancak aynı seviyeye gelmişlerdi. Fakat 17. yüzyılda Kâtip Çelebi durumun değişmekte olduğunu fark etmeye başlamıştı. Nitekim 18. yüzyılda yeni usul mühendislik okulları açıldığı zaman

matematik öğretimi için Avrupa'dan hoca getirmek durumunda kalacaktı koskoca Osmanlı Devletinde o günden bu yana Avrupa ilim ve felsefesinin Müslümanlar için ne ifade ettiği tartışılmaktadır.

20. Yüzyılın filozoflarından Muhammed İkbal bu durumu şu sözlerle özetler: “Müslüman Son beş yüz yıl boyunca İslamda dinî düşünce fiilen yerinde saymaktaydı. Avrupa düşüncesinin ilhamını İslam dünyasından aldığı bir dönem vardı. Çağdaş tarihin en dikkati çeken hadiselerinden biri de elbette, İslam dünyasının manevî olarak muazzam bir hızla Batı'ya doğru yönelişidir. Bu yönelişin kendisinde hiçbir mahzur yoktur, zira tefekkür açısından Avrupa kültürü zaten İslam kültürünün en mühim bazı veçhelerinin daha da tekâmül etmiş halini temsil eder. Yegâne endişemiz, Avrupa kültürünün haricî parıltısı bizim istikametimizi değiştirip bu kültürün gerçek derunîliğine ulaşmamızı engellemesidir. Asırlarca süren bizdeki tefekkür ataleti esnasında Avrupalılar, İslam filozoflarının ve alimlerinin yakın alaka gösterdikleri büyük meseleler üzerinde ciddi olarak düşünmekteydiler. İslamda kelimî mezheplerin teşekkülü tamamlandığı zamandan, ya da Ortaçağ'dan bu tarafa beşeri düşünce ve tecrübede sayısız değişimler gerçekleşti. Tabiat üzerindeki hakimiyetinin artması insana çevresindeki güçler karşısında kendi üstünlüğüne dair yeni bir inanç ve duygu kazandırdı. Yeni bakış açıları gelişti, eski sorunlar yeni tecrübelerin ışığında ifade edilir oldu ve yeni meseleler ortaya çıktı.

Öyle görünüyor ki insan aklı zaman, mekân, nedensellik gibi en temel düşünce kalıplarına sığmıyor. O halde İslamın yeniden uyanışıyla birlikte, Avrupada düşünülenlerin ve ulaşılan sonuçların İslam'da kelimî düşünceyi gözden geçirme ve hatta gerekirse yeniden teşekkül ettirme sürecinde bize ne ölçüde ve nereye kadar yardımcı olabileceğini tarafsız bir ruhla araştırma zarureti vardır. İkbal'in değerlendirmesine herkesin katıldığı söylenemez. Nelerin yeniden düşünülmesi gerektiğini ancak Osmanlıda felsefenin geçirdiği serüvende nelerin düşünülmediğini tanımakla başlayabiliriz.

Özetlemek gerekirse, dokuzuncu yüzyıldan itibaren Endülü's'te başlayan bir çeviri hareketleriyle Batıya aktarılan İslam felsefesi Avrupada yeni bir geleneğin doğmasına sebep olmuştur. İslam felsefesinin temel eserlerinin okunması ve çevirileri yeni bir felsefî zümrenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nasıl ki İslam dünyasında da 9. yüzyılda büyük bir hız kazanan felsefî ve bilimsel eserlerin Arapçaya tercümesi faaliyetleri yarım asır bile geçmeden özgün Müslüman filozofların ve felsefî eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı ise, 10.yüzyılda başlayan İslam felsefesinin tercümeleri de Batıda benzeri bir süreci başlatmıştır. Ancak Batı'da Kilisenin baskıları özgün eserlerin ortaya çıkışını birkaç yüzyıl geciktirmiştir. İslâm filozoflarının ve bilginlerinin yazdığı eserlerin asılları ve Latince tercümeleri 10. yüzyıl başlarından itibaren Avrupa'da müracaat edilen ilk kaynak eser olarak itibar edilmiştir. Önce bu eserlerden beslenen, daha sonra da cesaret bulan Avrupalı bilginlerin gayretleri sonucu, bilim

ve bunun tatbikatı olan teknoloji, 17. yüzyıl başlarından itibaren hızla gelişerek bugünkü haline ulaşabilmiştir.

10-16. yüzyıllar arasında İslâm bilginleri tarafından yazılan eserlerin doğrudan veya tercümeleri aracılığı ile öğrenilmesi; İslâm dünyasında kurulan, Beytu'l-Hikme, Nizamiye Medreseleri gibi eğitim kurumlarının Avrupa'da emsal alınması, taklit ve intihal ve intikal ettirilmesi İslam felsefesinin Batıdaki etkileri bakımından en önemli faktörlerdir. Bu gerçekler çerçevesinde, bilim tarihi ile ilgili eserlerin birçoğu şu ifadeyi kullanır: "10. yüzyıl Avrupa'nın aydınlanma çağıdır." Müsteşrik ve bilim tarihçilerini bu kanaate götüren en büyük etken VIII ile XVI. yüzyıllar yüz yıllar arasında İslâm dünyasında gelişen felsefî ve ilmî eserlerin sayısı ve bilim ve öğretim kurumlarının niteliğidir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Aşağıdakilerden hangisinde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında gelişen doğal etkileşim yollarının ilk örneklerinden biri olarak kabul edilemez?

- A) Sınır boylarında birlikte yaşadıkları şehir ve kasabalar
- B) Hristiyan hacıların Kudüs seyahatleri
- C) Tüccarların Müslüman toplumlara yaptığı seyahatler
- D) Hristiyan devlet başkanların köle olarak getirdikleri Müslümanlar
- E) Diplomatik görevlerle Müslüman toplumlara gidip gelen siyasi heyetler

2. Arağçadan Latinceye yapılan ilk sistemli tercüme hareketi nerde ve hangi yüzyılda başlamış olduğu kabul edilir?

- A) Kurtuba 10. yüzyıl B) Sicilya 9. yüzyıl C) Tuleytula 11. yüzyıl
- D) Bağdat 13. yüzyıl E) Anadolu 15.yüzyıl

3. Batı dünyasını etkileyen en önemli iki İslam düşünce akımı hangisidir?

- A) İbn Sînâcılık – İbn Rüşdçülük. B) İşrakilik – İbn Sînâcılık C) İbn Rüşdçülük – İşrakilik
- D) Revakiyye – Dehriyye E) Atomculuk – Gazzâlî

CEVAPLAR 1. D 2. C 3. A