

**İSLAM
FELSEFESİ
TARİHİ**

EDİTÖRDEN

Düşünmenin bilimi veya bir düşünme etkinliği olarak felsefe aklı varlık olan insanın varlığa gelişyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu açıdan felsefenin şu veya bu toplumla değil insanla ortaya çıkışı bir gerçektir. Bu durum, ister bu düşünme etkinliği felsefe olarak isimlendirilsin isterse isimlendirilmesin değişmez. Çünkü felsefe, insanın kendini, çevresini tanıma çabası sırasında yaptığı sorgulamalara aradığı ve bulmaya çalıştığı tutarlı, mantıklı cevaplar bütünüdür. Öte yandan felsefe her an tazelenen ve yaşayan bir süreçtir. Bu yönüyle yenidir. Ancak tarihsel süreçten bağıını koparmaz. Koparmadığı için de felsefe, hem felsefi geleneği bir bütün olarak göz önünde tutmak hem de yeniden üretmek, adeta onu içselleştirmektir. Bunu yaparken de akli en üst düzeyde kullanmak ve kınayanın kınamasından, zorbanın zorlamasından korkmamak, herhangi bir aşırılığa ve zulme yol açacak taassuba girmemek ve insaf dairesinden sapmamak ve nihayet doğru olduğuna kesin olarak inandığını dosdoğru söylemek gereklidir. İşte İslam felsefesi dediğimiz zaman da böyle bir şeyi amaçlıyoruz. Yani, yabancı ve yerli oryantalistlerin söyledikleri ve sık sık tekrar edegeldikleri şeylerden uzak durarak, insaf ve ölçülü bir şekilde İslam felsefesi denildiğinde gerçekte neyin anlaşılması gerektiğini bu ders kitabında ortaya koymaya çalışacağız. Bu çalışmaya katkıda bulunan bütün araştırmacılarımızın ortak kanaati odur ki, İslam felsefesi, genel felsefe tarihinin çok önemli bir kısmını oluşturan ve hatta giderek rutinleşen ve uykuya dalan Grek, Hint, Türk, Fars ve İskenderiye felsefi mirasını yeni bir zihniyetle tekrar okumanın sonucunda ortaya çıkmış günümüze kadar gelen bir gelenek olarak gözükmektedir. Müslüman filozoflar felsefe geleneğinin bir insanlık mirası olduğunu ve hepsinin hakikatı araştırmadan başka bir gaye gütmediklerine inanmışlardır. Bu açıdan İslam felsefe geleneğini iyice bilmeden genel felsefe tarihi problemlerine yeterince aşına olunamayacağı aşikardır. Ancak İslam felsefesinin

bir çok temel kitabı bugün Türkçe’de olmadığı gibi bazı dönemler (Osmanlı dönemi ve son dönem) İslam felsefesi geleneği içerisinde zikredilmemektedir. İslam felsefesi tarihi tarzında yazılmış kitaplarımız da çok ve çeşitli değildir. Çeşitliden kastımız farklı bakış açılarına sahip kitaplardır. Biz burada bunun bir denemesini yapmaya çalıştık

İslam felsefesi tarihine dair bu çalışmada başta İslam felsefesi ekolleri hakkında olmak üzere yeni bazı yaklaşım çabalarında bulunulmuştur. Meselâ birçok kitapta zikredilen Dehrilik ve Tabiatçılık ekollerinin islam felsefe geleneğinde bulunmadığını, üstelik dehrî ve tabiatçı diye anılan filozofların gerçekte öyle olmadıkları kısaca da olsa ifade edilmektedir. Öte yandan kelimenin tam anlamıyla Meşşailik diye bir ekolün de bulunmadığını aslında akıl sezgi birlikteliğinden oluşan işrâkî bir nur metafiziği üzerinde durulduğunu da yer yer ifade etmeye çalıştık. Yine, en çok zikredilen Tehafüt geleneğinin yanında bir Musaraa ve İşarat şerhi geleneğinin, gerçekte bir İbn Sinacılığın, İslam felsefesinin en önemli özelliklerinden biri olduğunu da ortaya koymaya çalıştık. Son olarak, stoacılık diye bir islam felsefe ekolünün de bulunmadığı, ancak stoacı etkilenmeler olduğu, bunun stoacılık anlamına gelmeyeceği de üzerinde durulan bir başka konudur. Bu çalışmadaki eksikliğimiz ise ilk olarak, üniteleri oldukça sınırlı tutmak zorunda olduğumuzdan, bazı filozoflardan ister istemez bahsedemeyişimizdir. İkinci olarak da yine her konuya yer veremeyişimizden dolayı, özellikle Osmanlı dönemine ve çağdaş İslam felsefe geleneğine çok az yer vermemizdir. Meselâ müteahhirun dönemi kelimeler felsefe ilişkileri başta olmak üzere bazı konularda bilinçli olarak ihmal edilmiştir. Bütün bu eksiklikleri ve bazı yeniliklerine rağmen yine de ilim dünyasına küçük de olsa bir katkıda bulunduğumuzu düşünmekte ve öğrencilerimizin yeterince istifade edebileceğini, eksik olan kısımları da farklı okumalarla giderebileceklerini düşünmekteyiz.

Bu mütevazî ortak çalışma, yıllardır süregelen bir eksikliğe ve eksikliği giderme çabalarına küçük bir katkı olarak düşünülmelidir. Belki de, felsefemizi okumadığımız için fikir

üretmiyoruz. Kendi felsefi mirasımızı yeniden keşfetmek için çok geç kaldığımızın bilincinde olarak bunun yeni çalışmalara zemin hazırlamasını temenni ediyoruz.

Doç. Dr. İbrahim Maraş

Emek, 2012

I.ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİ; TANIM, İÇERİK VE KAVRAMLAR

ÜNİTE YAZARI: DOÇ. DR. İBRAHİM MARAŞ

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

- 1. İslam Felsefesi ve İsimlendirme Meselesi**
- 2. İslam Felsefesinin Doğuşu**
- 3. İslam Felsefesinin Mahiyeti, Alanı ve Çerçevesi**
- 4. İslam Felsefesi'nin Temel Kavramları**
 - a. El-İlletü'l-Ûlâ**
 - b. El-Akl**
 - c. El-Heyûlâ**
 - d. El-Cevher**
 - e. El-Araz**
 - f. En-Nefs**
 - g. El-Hudûs (İhdâs)**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de İslam felsefesi isminin nasıl ortaya çıktığını ve araştırmacıların neden farklı farklı isimler vermeye çalıştıklarını göreceksiniz. Ayrıca İslam felsefesinin mahiyetini, yani ne olduğunu kısaca göreceğiz, diğer ünitelere geçmeden alanı ve sınırları hakkında bilgi sahibi olacaksınız. Bunun yanında İslam felsefesi içerisinde geçecek olan temel bazı kavramlar hakkında önceden bilgi sahibi olacak ve bundan sonra gelecek diğer ünitelere hazırlık yapacaksınız.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- İslam felsefe geleneğine neden “İslam felsefesi” denildiğini öğrenmiş olacaksınız.

- İslam felsefesinin ne olduğunu, mahiyetini anlayacaksınız.
- İslam felsefesinin alanının ve kapsamının ne kadar geniş olduğunu farkına varacaksınız.
- İslam felsefesinin belli başlı kavramlarını öğreneceksiniz.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

*İslam Felsefesine Giriş konulu kitapları gözden geçiriniz.

*Felsefe ve hikmet kavramlarını TDV İslam Ansiklopedisi'nden okuyunuz..

* TDV İslam Ansiklopedisi'nden cevher, araz, heyûla, illetü'l-ûlâ, akıl, hudûs ve nefis maddelerini okuyunuz.

* Konuları sırasıyla ve not alarak özetleyiniz.

*Öğrenme hedeflerini gözden geçiriniz.

*İnternette kaynak araştırması yapınız.

*Ünitede adı geçen klasik kaynakları temin etmeye çalışınız. İçeriklerini inceleyiniz.

1. İslam Felsefesi ve İsimlendirme Meselesi

“Felsefe” kelimesi Yunanca kökenli bir kelime olup, Yunanca “philosophia” kelimesinin Arapça telaffuza uydurulmuş bir şeklidir. Kelime, birinci kısmı olan sevgi anlamındaki “philo” ile, ikinci kısmı olan ve hikmet (Tanrı bilgisi) manasını taşıyan “sophia”nın birlikte yazılmasından oluşmuştur. Felsefe tarihinde ilk olarak Pythagoras'ın kullandığı sanılan Yunanca “philosophia” kelimesi, “hikmet sevgisi” demektir. Aslında o hikmet olarak kullanılan bu kelimeyi Doğu'ya yaptığı seyahatin ardından hikmete, yani ilâhî bilgiye ulaşamayacağını onun ancak sevebileceğini söyleyerek philosophia, yani hikmetin

sevgisi'ne dönüştürmüştür. İslam Felsefesi denildiğinde ise özel anlamıyla Müslüman filozofların ortaya koydukları felsefi düşüncenin adı anlaşılmaktadır ve bu yönüyle de diğer felsefelerden herhangi bir farkı yoktur. Felsefe tarihinde, felsefeler içerik olarak aynı konuları işleseler de işleyiş tarzları ve yaklaşımları yönünden farklı farklı isimlendirilirler. Bazen doğdukları coğrafi mekâna göre, bazen kültürel çevreye göre, bazen de filozofların etnik kökenleri ve milliyetleri göz önüne alınarak adlandırılırlar. Mesela; “Yunan Felsefesi”, “Yeni Çağ Felsefesi”, “Aristo Felsefesi” gibi. İşte “İslam Felsefesi” de, tıpkı bunun gibi, İslam kültürü içinde ve İslam ülkesinde Müslüman filozofların yaptıkları felsefeyi ifade etmek için kullanılmaktadır (Bayrakdar, 2005: 20). Ancak “İslam Felsefesi” şeklindeki adlandırma, çok sonraları, 19. yüzyılın ortalarından itibaren oryantalistlerce başlatılmıştır. Fakat bütün oryantalistler ve bazı Müslüman yazarlar aynı tabiri kullanmamışlardır. İslam kültüründeki felsefi düşünce geleneğini ifade için, kimileri “İslam Felsefesi”, kimileri “Arap Felsefesi”, kimileri de “İslam'da Felsefe” ve “Müslüman Felsefesi” tabirini tercih etmişlerdir. Oryantalistlerden J. Schacht, R.P. Chenu, Van Stenberghen, M. Wilpert, P.W. Kutsch, J. Kreamer, E. Cevalli ve meşhur Arap yazar Taha Hüseyin gibi araştırmacılar, İslam kültüründeki felsefe ve felsefi hareketlerin, “Arap Felsefesi” diye adlandırılması gerektiğini söyleyenlerin başında gelmektedir. Onlar, böyle bir tabiri seçmelerindeki sebebi, felsefi metinlerin Arapça yazılmış olmasına bağlarlar. Müslüman olmasalar da, metinlerin Arapça yazılmış olmasını esas alırlar. Dolayısıyla, Müslüman olmasalar da, Arapça yazan Hıristiyan Arapların ve Yahudilerin felsefeleri de bu isimle ifade edilmiş olacaktır demektedirler. Bu kimseleri birçok yönden reddedenler ve “Arap Felsefesi” tabirine karşılık “İslam Felsefesi” veya yaklaşık aynı anlama gelen “Müslüman Felsefesi” tabirini kullananlar da vardır. Bu düşünceyi paylaşanlar çoğunluktadır ve onların başında da M. Tara Chand, A. Moin, H. Corbin, Van Den Bergh, L. Gardet ve Macit Fahri gibi kimseler gelmektedir. Bu kişilere göre, felsefi metinlerin çoğunluğu Arapça yazılmış olsa da, Farsça ve Türkçe gibi diğer İslam dillerinde de çok sayıda

metin bulunmaktadır. Ayrıca İslam filozoflarının çoğu Arap ırkından da değildir(Bayrakdar, 2005: 2).

İslam felsefesini “Arapça felsefe” diye de isimlendirenler olmuştur. Her ne kadar Türkçe’ye *İslam Felsefesi’ne Giriş* adıyla çevrilse de Peter Adamson ve Richard C. Taylor’un yazmış olduğu eserin orijinal adı *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*’dir. Çünkü bu yazarlar İslam felsefe geleneğine Arapça felsefe demenin daha doğru olacağı kanısındadırlar ve bunun sebebinin de söz konusu gelenek içinde yer alanların çoğunun, Hıristiyan ve Yahudi olduğu ve diğer filozoflardan önemli bir kısmının sadece tercüme yaptıkları savına dayandırmaktadırlar (Adamson-Taylor, 2007: 4). Görüldüğü gibi her iki yazarın da söyledikleri ve delil olarak getirdikleri şeyler çok tutarlı gözükmemektedir. Üstelik onların gözlerinde büyüttükleri Hıristiyan ve Yahudi filozoflar hem onların zannettiği kadar çok değil, bilakis çok az, hem de esas tercümeyle daha çok başvuranların kendileri daha çok bu filozoflardır. Nitekim Batılı felsefe araştırmacılarından Hans Daiber “İslam Felsefesi” terimini kullanmakla kalmamakta, bu felsefenin teolojiden ve Yunan klasik felsefesinden farklılığını dile getirerek objektif bir yaklaşım tarzı sergilemektedir. Hatta o, İslam felsefesini İbn Rüşd’e kadar getirip bu dönemle sınırlayanlara karşı çıkararak, İbn Rüşd sonrası dönemi de İslam felsefesi alanına dahil etmektedir (Daiber, 2004: 161).

İslam filozofları kendilerinden önceki felsefi gelenekten çok şey almakla birlikte kendilerine mahsus bir felsefe geliştirmişlerdir. Nitekim meşhur filozof Kindî, kendisinden önceki felsefi gelenek hakkındaki şu cümleleriyle filozoflarımızın gerçek amaçlarının hakikati aramak olduğunu ve bunu yapabilmek için de asla taklitçi olmadıklarını ifade etmektedir:

“Hakbilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikâl eden düşünce

ürünleriyle onlar bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur.” (Kaya, 2002: 140-1)

İslam felsefesini gerek Arap felsefesi, gerekse Arapça felsefe diye adlandırmaya çalışanların önemli bir kısmı, gerçekte İslam filozoflarının yaptıkları felsefenin özgün olmadığını ve basit bir taklitten ve tercümeden öteye de gidemediğini dillendirmek için bu yola başvurmuşlardır. Halbuki yukarıda sadece Kindî’den bir örnek sunduğumuz metinden de anlaşılacaktır ki İslam felsefesi özgün bir felsefe ve “İslam Felsefesi” şeklinde isimlendirme de doğru bir isimlendirmedir. Nitekim Ahmet Arslan’ın çağımızın önemli felsefe tarihçilerinden Emil Brèhier’e dayanarak söylediği şu sözler böyle bir isimlendirmenin haklılığını ortaya koymaktadır: “Gerek filozofların kişiliklerinin ve her devrin filozoflarından istediği şeylerin farklılığı, gerekse felsefî sistemlerin içlerinde doğdukları ahlâkî, kültürel, sosyal, dinsel ortamla bağlantıları ve bu bağlantılar içinde diğer ana kültür alanları ile (din, bilim, sanat vs. ile) olan ilişkilerindeki farklı ilişkileri tek ve basit bir felsefe tanımı yapmamızı engelleyici niteliktedir” (Arslan, 1999: 244).

2. İslam Felsefesinin Doğuşu

İnsanlık tarihi boyunca kültürler ve medeniyetler arası alışveriş her zaman kaçınılmaz olmuştur. Genel anlamda İslam düşüncesi de bundan müstağni değildir. Ancak insanlığın problemleri birbirine benzediği gibi bazen bu problemlere çözüm arayışlarının da, birbirlerinden haberdar olmadan, benzeştiği çoğu zaman olmuştur. İşte İslam felsefesinin nasıl ortaya çıktığı incelendiğinde ilk karşımıza çıkacak husus budur. İslam toplumu karşılaştığı sorunlara çözüm ararken bunu toplumsal gelişimin iç dinamikleri içerisinde çözmeye çalışmış ve sonuçta farklı mezheplere ve anlayışlara bölünmüştür. Bu çözüm arayışlarında bazı grupların ve kişilerin doğrudan aklî çözümler ürettikleri de bilinen bir gerçektir. Nitekim Mutezile, Hanefî-Maturidî ve kısmen Eşarî ekollerinde bunu görebiliriz. Tabii daha sonraki

dönemlerde farklı kültürlerle karşılaşmalar ve o kültürlerden aktarılan bilgiler, bilimler, tercüme hareketleri daha yetkin ve daha zengin bir düşüncenin doğmasına sebep olmuştur. Çünkü kültürel alışveriş her zaman fikrî zenginliğin yegane aracıdır. İslam felsefe geleneği de işte böyle bir geniş sürecin sonucudur. Ancak burada İslam felsefe geleneğinin sadece tercüme hareketleri sonucu ortaya çıkmadığı, İslam'ın doğuşundan itibaren başlayıp giderek geliştiği üzerinde özellikle durmak gereklidir.

İslam dünyasında hicri birinci yüzyılın sonundan itibaren fiili olarak görülmeye başlayan felsefe ilmi ile halife Me'mun'un bizzat kendisinin Mu'tezili olması ve bu mezhebin akla önem vermesi neticesinde tercüme faaliyetlerine hız veren Müslümanlar Beytü'l-Hikme'nin varlığı ile felsefenin bütün soyut kavramlarını Arapça'ya aktarmışlardır(Demirci, 1996:100) Bu dönemde yapılan tercüme ilk önceleri bazı bilimlerle sınırlı ve pratik amaçlı iken daha sonraları doğrudan felsefi tartışmalar içeren kitapların tercüme edilmesiyle devam etmiştir. Bu tarz eserlerin tercüme edilmesinin en önemli sebebi ise, özellikle VIII. yüzyılın sonlarında, farklı birçok tartışmanın artık iyice karmaşık hale gelmesi ve eski fikrî malzemenin o anki Sünnî inancı muhafaza için yetersiz kalmaya başlamasıdır(Fahri, 1992: 6).

Bazı kaynaklarda, Abbasi Devleti'nde halife Me'mun tarafından ciddi bir titizlikle yürütülen tercüme hareketleri neticesinde Arap dünyasının felsefe ile tanıştırılması olarak telakki edilen çalışmaların, Me'mun'un gördüğü bir rüya sonucu olduğu belirtilmekteyse de bütün bu çalışmaların sadece halifenin görmüş olduğu bir rüyaya dayandırılması çok fazla gerçekçi görülmemektedir. Cabiri tarafından "Genel uygarlık realiteleri" olarak isimlendirilen ve ictimai hayat içerisinde sosyal, siyasi ve kültürel ortamlardan ortaya çıkan faktörlerin Abbasi devletinin, devlet olarak siyasi ve kültürel yapısı göz önünde bulundurulduğu taktirde rüya hadisesi ile ateşlenen ancak aslında yapılması gereken çalışmalar olduğu ve ayrıca

devleti dışarıdan gelebilecek olan ideolojik hücumlara karşı savunabilme gereksiniminden kaynaklandığı görülecektir (Cabirî, 2000: 41, 70-71).

Kendisinin ve çevresinin Mu'tezilî olduğunu bildiğimiz Me'mun'un felsefe ile daha fazla ilgilenmiş olması tabiidir. Onun, bu yoğun zihni meşguliyetinin sonucu olarak görmüş olduğu düşünülen rüya şu şekilde anlatılır:

Me'mun bir gece rüyasında beyaz tenli, geniş alınlı, güzel tabiatlı ve kürsüsünün üstünde oturmuş bir kimse görür ve aralarında şu şekilde bir konuşma geçer:

- Sen kimsin?
- Ben Aristo'yum.
- Buna çok sevindim ve Ey Hakim sana soracaklarım var.
- Sor !
- Güzel olan şey nedir ?
- Akılca güzel olandır.
- Ondan sonra ?
- Şeriatça en güzel olandır.
- Ya sonra ?
- Cemiyetçe güzel olandır.
- Ya sonra ?
- Sonrası yok artık.
- Bana nasihati artır.

Tevhide sarıl...(Bayrakdar, 2005: 42).

Me'mun'un görmüş olduğu bu rüya gerçekte tercüme edilen geleneğin, yani felsefenin genelde dinle, özelde de İslam inancıyla uzlaştığını ima eder mahiyettedir. Öte yandan İslam fetihleriyle ele geçirilen merkezlerde bulunan mekteplerde, "Hıristiyan taassubundan kaçmış, yüksek felsefi kültüre malik, hür fikirli üstadların gözetiminde devam edilen ilmi faaliyet, VII.

ve VIII. yüzyılda adeta bir rönesans hazırlığı içinde, çalışmalarını sadece Hıristiyan öğretileri ile sınırlı tutmayıp Aristo, Eflatun, Hipokrat, Öklid... vb. Yunan tabiat bilimcilerinin ve filozoflarının kitaplarını da tercüme ve şerh ediyorlardı(Demirci, 1996: 32).

Böylece tercüme neticesinde kendilerine filozoflar veya hukemâ (hakîmler) dediğimiz bir grup ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu filozoflar hem, İslam Kelâm'ının (teoloji) da en temel konuları olan, ulûhiyet, ruh, tanrı-alem ilişkisi gibi meselelere, hem de tabiat ilimlerinin belli başlı konularıyla uğraşmışlardır. İlk filozoflar olarak Kindî (ö. 870), öğrencisi Ahmed b. Tayyib es-Serahsi (ö. 899), İbn Ravendî (ö. 915), Ebu Bekir Zekeriya er-Razi(ö. 925) sayılabilir. Bunlardan İbn Ravendî maddeyi yegane gerçeklik kabul ederek alemin bir yaratıcısının bulunmadığını iddia etmiş ve İslam düşüncesinde dehriyyûn dediğimiz ekolün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dehriyyûn ekolü, maddeyi tek gerçeklik kabul ettiğinden maddeden bağımsız bir ruhu inkar ederek alemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının da bulunmadığını iddia etmiştir (Altıntaş, 1994: 107-109). Ebu Bekir Zekeriya er-Razi(ö. 925)'nin ise hakikate ulaşmak için bir dine veya bir peygambere gerek olmadığını savunduğu iddia edilmektedir. Ona göre Allah'tan başka yine Allah'ın yarattığı ancak bununla birlikte zaman açısından ezeli olan dört ezeli varlık daha vardır. Bunlar; küllî nefis, heyûlâ (mutlak madde), halâ (mutlak mekan) ve mutlak zaman anlamına gelen dehr'dir. Ebu Bekir Razi'nin bu görüşleri İslam felsefesi içerisinde tabiatçılık (naturalism) veya tabiiyyûn ekolünün görüşleri olarak ortaya çıkmıştır. Gerek İbn Ravendî'nin hiçbir eserinin günümüze kadar ulaşmamış olması, gerekse Ebu Bekir Razi'nin çok az eserinin bize kadar gelmiş olması bu iki erken devir filozofunun gerçekten tam olarak hangi görüşte olduklarını öğrenmemizi engellemektedir. Üstelik bunların görüşleriyle ilgili çoğu detaylar onların görüşlerine itiraz eden karşıt düşünürlerce zikredilmektedir (Karaman, 2002: 107-123; 2005: 111-128). Bu açıdan her ne kadar İslam felsefesi kitaplarında Dehriyyûn ve Tabiiyyûn ekollerine yer verilip

bu iki filozoftan bahsedilse de bu konuda yeterli bilgi olmadığından ders kitabımızda ayrıca yer verilmeyecektir.

İslam felsefe geleneği bu düşünürlerden sonra, Fârâbî (ö. 950) ile birlikte tamamen bir felsefe din uzlaşmasına doğru yönelmiştir. Bu yöneliş bir yönden felsefî metinlerle İslam anlayışının benzerliğinden kaynaklanırken bir yönden de mecburiyet arz ediyordu. Çünkü daha önceleri kelim, fıkıh ve nahiv bilginlerinin kurduğu İslami düşüncede daha basit bir akıl yürütme metodu kullanılırken karşısında daha muhkem ve çıkarımsal olma özelliği taşıyan bir mantığa, yani Aristo mantığına karşı koyamaz, onunla mücadele etmeye güç yetiremezdi. İşte belki de bu nedenle akılla nakli, felsefe ile dini uzlaştırma düşüncesi doğmuştur (Cabirî, 2000: 264-268). Nitekim Aristo mantığı daha sonraları, özellikle Gazzali (ö. 1111) sonrasında, başta fıkıh olmak üzere, bütün İslam düşüncesinin temeli haline gelmiştir.

İslam dünyasında ilk İslam filozofu (Feylesofu'l-Arab) lakabıyla anılan Yakub b. İshak el-Kindi, Beytü'l-Hikme bünyesinde tercüme edilen kitapların kontrolünü yapmanın yanısıra; Aristo'nun *Metafizik*'inin, Batlamyus'un *Mecistisi*'sinin tercümesini ve Öklid'in *Elementler*'inin tashihini yapmıştır. Kindi'nin ilk İslam filozofu olarak anılmasında onun felsefî konuları diğer İslami bilimlerin metodlarından farklı bir şekilde felsefî bir tarzda ele alması ve özellikle Yeni Eflatuncu ve Aristocu öğretileri birleştirmede tam bir uzlaşmacı yaklaşım sergilemesidir. Yukarıda onda yaptığımız alıntıda da görüleceği üzere, o bunu sadece uzlaştırma gayesiyle yapmamış, hakikati arama çabasında olduğundan İslam geleneği dışındaki hakikat olarak gördüğü fikirleri de kabul etmiştir. Buna rağmen İslam felsefe tarihçilerinin birçoğu ona ve sonraki filozoflara, Fârâbî ve İbn Sina'ya, yanlış bir şekilde, Aristocu filozof anlamında "Meşşâî" demişlerdir. Halbuki o ve diğer İslam filozofları, Aristoteles'in birtakım görüşlerini takip etmekle birlikte, ne bu takip ettikleri görüşlerinin tamamında ne de diğer görüşlerinde bir taklide gitmemişler, İslam vahyini de esas tutarak bir İslam felsefe geleneği oluşturmaya çalışmışlardır.

Bu noktadan bakıldığında İslam felsefesi tercüme hareketleri ile başlamış, Kindi ile sistemleştirilmiş, Fârâbî, İbn Sina ve sonrasındaki filozoflarca da mükemmel bir şekilde işlenmiştir. Müslüman filozoflar Aristoteles dışında Eflatun'dan da büyük oranda etkilenmişlerdir. Felsefenin temel konularıyla ilgili pek çok husus İslam filozoflarınca İslam anlayışına uygun olarak yeniden ele alınmış ve zenginleştirilmiştir. Mesela Eflatun'un siyaset nazariyesi özellikle Farabi'nin ilgisini çekmiş, onun *Devlet* kitabındaki erdemli toplumunun filozof kralı Farabi'nin *Medinetü'l-Fazıla*'sında vahiy ve ilhama mazhar olan, peygamber krala dönüşmüştür. Yine Eflatun'da devlet, ancak şehir devleti iken, Farabi'de bu, bir dünya devletine evrilmiştir.

Müslüman filozoflar gerek Yunan felsefesini öğrenme aşamasında gerekse müstakil olarak kendi fikirlerini ortaya koydukları sırada tabii ki ilk olarak mensubu buldukları din olan İslamiyet'in etkisi altında kalmışlardır. Nitekim düşüncelerini temellendirme noktasında, çoğu zaman açıkça zikretmeseler de, Kur'an ayetlerine başvurmaları bunun en açık tezahürlerindedir. Filozoflarımız, akılcılık ilkesi doğrultusunda tevhid akidesi dışına asla çıkmamışlar, bilakis başta maddecilik, Tanrı tanımazlık ve ruh göçü (tenasüh) olmak üzere yanlış inanışlarla mücadele etmişlerdir. Hatta onların esas çabalarından biri, bir başka üniteye öğreneceğimiz üzere, nur kavramından yola çıkarak sezgisel bilginin, bir yönüyle vahiy bilgisinin ispatına çalışmak olmuştur. Zaten Ülken'in de dediği gibi, "Beytü'l-hikme'de Yunan heykel sanatının ve politeist ve antropomorfist Tanrı hikayelerini içeren Yunan edebiyatının özellikle tercüme edilmemesi ve Yunan filozoflarının varoluşçuluk hakkındaki görüşlerinin çokça tartışılması temelde tevhidin bir yansımasıdır." (Ülken, 1935: 199-200). Bu özelliğinden dolayı da İslam felsefesi, doğuşundan itibaren, materyalist ve mekanist değildir. İşte bu yüzden İslam felsefesi hakkındaki çalışmalarıyla meşhur Henry Corbin, "Kur'an-ı Kerim ayetlerinin de felsefi bir açıklama ve tasvirde katkısı ve dahli oluyorsa, bu bizzat İslami irfan ve marifet öğretisinin de nübüvvet öğretisine girmesindedir ve Batıda

köklerini Latin Skolastiğine kadar götürebileceğimiz metafizik alandaki laikleşme sürecinin İslam'da meydana gelmemiş olmasındandır” demektedir (Corbin, 2004: 49).

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere, tercümeleler vasıtası ile İslam Dünyası'na giren Yunan düşüncesinin ilk temsilcilerinin Yeni Eflatuncu bir karakterde olması, İslam filozoflarında, tek ve gerçek bir felsefenin olduğu, bu felsefede de bütün gerçek filozofların fikir birliği ettiği ve felsefenin gerçek din ile uyuştığı kanaatinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

3. İslam Felsefesinin Mahiyeti, Alanı ve Çerçevesi

İslam felsefesi denilince ilk aklımıza gelen husus genel anlamda bütün İslam düşünürlerinin özelde de kendilerine Müslüman filozoflar denilen düşünürlerin üretmiş oldukları görüşlerin toplamı anlaşılmalıdır. Ancak bizim burada üzerinde duracağımız nokta onun özel anlamıdır. Çünkü İbn Nedim'in *Fihrist*'i, İbn Cülcül'ün *Tabakatü'l-Etibba ve'l-Hukemâ*'sı, İbnu'l-Kıftî'nin *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*'sı ve İbn Ebî Useybia'nın *Uyünü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*'sı gibi klasik Tabakat kitapları, İslam filozofları (felâsife ve hukemâ) ismiyle Kindî, Ebu Bekir Razi, Fârâbî ve İbn Sina gibi düşünürlerin hayat ve görüşlerine yer vermişlerdir. O halde İslam felsefesi, genel anlamdaki İslam düşüncesinin bir bölümü olarak, İslam coğrafyasında kendilerine Müslüman filozoflar denilen düşünürlerin görüşlerinin toplamıdır. Ancak yine de şunu ifade etmek gerekir ki, bu hükmümüz belki Gazali'ye kadar tutarlı olabileceken, Gazali sonrası için geçerli değildir. Çünkü tarihi süreç içerisinde İslam filozoflarının görüşlerinin önemli bir kısmı kendilerinden sonra bilhassa Kelam ve Tasavvuf düşünce geleneğine çok ciddi etkide bulunmuş ve hatta müteahhirûn (sonrakiler) dönemi diye adlandırdığımız Gazali sonrasında bu üçü birbirinden ayrılmaz bir hale gelmiştir. İslam filozofları diye adlandırdığımız düşünürlerin birçok görüşü Kelâm ve Tasavvuf kitaplarına aynen girmiş ve bu sebeple her iki ilim de felsefileşmiştir. Kelâm ilmi, zaten Hicrî II. asrın sonlarından itibaren Mutezile'nin tesiriyle metafizikleşme süreci

yaşamıştı. Nitekim Gazali bunun için Kelâmcılarla felsefecilerin aynı meselelerle uğraştıklarını söylemektedir (Türker, 2007: 75-92).

İslam felsefesi denilince ne anlaşıldığı konusunda diğer bir mesele onun günümüze kadar gelen ve günümüzde de yaşayan bir felsefe olup olmadığı hususudur. Gerek Batı’da, gerekse İslam dünyasında İslam felsefesinin yaşayan bir düşünce geleneği olmadığı veya en azından Miladî XII. asırdan sonra üretkenliğini yitirdiği kanaati dillendirilse de bu iki görüş de tam anlamıyla doğru bir görüş değildir. İslam felsefesi uzun süre üretkenliğini yitirmemiştir. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı döneminde ciddi ürünler vermeye devam etmiştir. Davud el-Kayseri’nin, İsmail Rusûhî Ankaravî’nin, Molla Fenârî’nin, Hocazade’nin, Kemalpaşazade’nin, Molla Camî’nin, Gelenbevi’nin, Hadimî’nin, Celaleddin Devvânî’nin, Filibeli Ahmed Hilmi’nin, Nureddin Topçu’nun, Seyyid Hüseyin Nasr’ın vb. pek çok düşünürümüzün eserleri günümüze kadar gelen süreçte İslam felsefe geleneğinin, özellikle son dönemlerde kısmen zayıflasa da, kıymetli ürünler vermeye devam ettiğini göstermektedir.

Son olarak İslam felsefesinden ne anlaşılması gerektiği ve onu başta Kelâm ve diğer bilimlerden ayıran şeyin ne olduğu üzerinde durmak gereklidir. Felsefe ile kelâm arasına bir sınır koymak o kadar kolay değildir, çünkü her ikisi de benzer konuları işlemekte ve benzer soyut akıl yürütmelerde bulunmaktadır. Ancak şurası bir gerçektir ki, kelâmcı her zaman belli bir inancın savunusunu yapmak üzere yola çıkmakta ve inancının doğrularını ispata yönelmekte, bu ispat için de genelde cedel, yani ikna etme ve kendi görüşünü hakim kılmaya dayalı bir diyalektik metodunu kullanmaktadır. Bu açıdan çok metodlu ve düzenli hareket etmemektedir. İslam filozofu ise, aslında yegane hakikat olduğuna inandığından, aynı inancın evrensel savunusunu yapmaya çalışmakta, sadece bir Müslümana değil bütün insanlığın ortak aklına seslenmektedir. O da Tanrı’yı, vahyi, peygamberliği, öteki alemi, ruhu ispata çalışmakta ve dahası bunların aklen de gerekliliğini ortaya koyma çabası içerisine girmektedir. Özellikle de felsefe ile din, akıl ile iman arasında bir uzlaşma ortaya

koymuşlardır. Ancak İslam filozofu, bunu belirli bir inanç grubunun kabul edebileceği öncüllere, yani cedele dayanarak değil, mutlak anlamda aklın kurallarıyla, mantık kurallarına dayanarak yapmaktadır. O halde İslam felsefesinin yapmaya çalıştığı şey; diğer ilmi geleneklerden metodoloji bakımından ayrılmakla birlikte, gerçekte hem diğer ilim dallarıyla hem de bütün insanlık alemiyle, temeli akıl olan ve nakille, yani dinle asla çatışmadığına inandıkları, bir evrensel ortak dile ulaşmaktır. İslam felsefesi bu ortak akli ve dili, Grek felsefesi kadar ve hatta ondan daha fazla geliştirdiği için asırlar boyunca doğu ve batıdaki düşünce yapılarını etkilemiş ve onları beslemiştir. Hâlâ da beslemeye devam etmektedir.

4. İslam Felsefesi'nin Temel Kavramları

İslam filozofları Grek felsefesinden aldıkları temel felsefi kavramlar ile İslam düşüncesi içerisinde, bilhassa Kur'an'da zikredilen, felsefi kavramları alarak yeni bir kavramlar zinciri oluşturmuşlardır. Söz konusu bu kavramlar bazen Grek felsefe geleneğinden olduğu gibi alınmış, bazen zenginleştirilmiş, bazen de doğrudan Kur'an'dan alınarak felsefi bir yoruma tabi tutulmuştur. Nitekim daha ilk filozof Kindî'den başlayarak Tanrı, el-illetü'l-ülâ, akıl, nefis, heyûlâ, cevher, hikmet, halâ, felsefe, vacip, mümkün, saadet, iffet, erdem...vb. pek çok kavram İslam felsefesinin belli başlı kavramları olmuştur. İslam filozofları eserlerinde bu kavramları geniş bir şekilde açıkladıkları gibi, ayrıca oldukça kıymetli kavram sözlükleri de hazırlamışlardır. Bunlardan bilinen ilk eser Kindî (ö. 873)'ye ait olan *Risâle fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ* (Tarifler Hakkında Risâle) isimli çalışmadır. O, bu eserinde belli başlı felsefi kavramların kısa izahlarını vermektedir. Benzer bir çalışmayı İbn Sina (ö. 1037), *Risâle fi'l-Hudûd* (Tarifler Hakkında Risâle) adıyla kaleme almıştır. Bunlar dışında Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1413)'nin *Tarifât*'ı, Tehnevî (ö. 1745)'nin *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn* adlı eserleri de zikredilebilir. Ancak İslam filozofları söz konusu kavramları daha çok ya söz konusu kavramlar hakkında müstakil eserler yazarak veya yazdıkları eserler içerisinde bu

kavramlara geniş bir şekilde yer vererek izah etmişlerdir. Meselâ, Kindî'nin *Akıl Üzerine*, *Beş Terim Üzerine*, *Nefis Üzerine* adlı risaleleri, Fârâbî (ö. 950)'nin *Meâni'l-Akl*, *Kitâbu'l-Mille*, *Tahsilü's-Saade*, *Mesâile el-Müteferrikât* gibi eserleri, İbn Sina'nın *Makale fi'n-Nefs*, *Risâle fi'l-Aşk*, *el-Birr ve'l-İsm* gibi risaleleri ve burada sayamayacağımız diğerleri bunun en güzel örnekleridir. Biz burada bu kavramlardan bazılarına yer vermeye çalışacağız.

a. **El-İlletü'l-Ûlâ:**

İslam filozofları, gerek fizik ve tabiat alanda gerekse metafizikte her şeyin bir sebebinin olduğu gerçeğini kabul etmişlerdir. Buradan yola çıkarak, sebebe illet, sebepli olana, yani illetin sonucu ortaya çıkan varlığa ise malul adını vermişlerdir. Bu ikisi arasındaki bağ ise, onların literatüründe illiyet, yani sebeplilik ilkesi olarak isimlendirilmiştir. Filozoflarımız bu ilkeyi felsefelerinin temeli yapmışlar, söz konusu bu sebeplilik bağı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyeceğimizi ve ezeli bir yaratıcı kavramına ulaşamayacağımızı savunmuşlardır. Çünkü, onlara göre, “sebepsiz bir varlık bulunamaz, her varlığın bir sebebi vardır” ilkesi metafiziğin de, fiziğin de temel gayesidir. Filozoflarımız açısından tabii sebepler dört türdür. Bunlar; maddî sebep, formel veya sûrî sebep, etkin (fail) veya muharrik (hareket ettirici) sebep ve tamamlayıcı (mütemmim) sebep şeklinde adlandırılmaktadır. Bunlardan birisi olan etkin (fâil) veya muharrik sebep filozoflarımız açısından iki türlü düşünülmüş ve gerçek etkin (fail) sebep, sadece Tanrı, yani el-İlletü'l-Ûlâ için, mecâzî, yani ikincil veya görünürdeki etkin (fail) sebep ise diğer bütün etkin sebeplilikler için kullanılmıştır. Böylece filozoflarımız her varlığın bir sebebi vardır görüşünden yola çıkarak; değişikliğe uğramayan, ve şeyin gayesi olan bir yaratıcı ve fail (etkin) olan tek ve ilk sebep, yani el-İlletü'l-Ûlâ fikrine ulaşmaktadırlar. Buna göre ilk ve tek sebep olan el-İlletü'l-Ûlâ, her şeyin gerçek sebebi olduğu halde diğer bütün sebeplilik bağları ikincil veya görünürdeki sebepliliklerdir. el-İlletü'l-Ûlâ, bir başka yönden tanımlandığında, yok olamayan, varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan, yani her şeyden müstağnî olandır(Kindî,

2002: 185-188-189; Âli Yasin, 1985: 375-376; İbn Sina, 1963: 41). Dolayısıyla o, ezeli ve ebedi olarak vardır. Filozoflarımız, bu sebeplilik bağının sıradan bir bağ olmadığını da belirtmişler ve bunun ilâhî ilim, ilâhî hikmet ve ilâhî kudretin bir delili olduğundan hareketle varlıktaki gaye, nizam ve inayet fikrine ulaşmışlardır (Kutluer, 2000: 120-121). O halde İslam filozofları açısından el-İlletü'l-Ûlâ kavramı bütüncül bir mahiyete bürünmekte, Aristo'daki aleme müdahale etmeyen ve onu dışarıdan hareket ettiren İlk Muharrik, yani İlk Hareket Ettirici konumunu terkedip, İslam düşüncesindeki Tanrı anlayışına da uygun bir şekilde, her şeyin varlığının ve varoluşunun temel ilkesi olmaktadır.

İslam filozofları, Tanrı'yı el-İlletü'l-Ûlâ olarak değerlendirmenin dışında, tıpkı diğer illet-malul, yani sebep-sebepli ilişkisinde olduğu gibi, el-İlletü'l-Ûlâ'nın da varlık verdiği malulü ile birlikte bulunduğunu, bunun da hakiki, zâtî veya tam illetlik olduğunu belirtmektedirler. Bu yüzden onlara göre Tanrı ile malulü olan diğer bütün varlıklar arasında illet malul ilişkisi yönünden bir öncelik sonralık yoktur. Hatta bir öncelik ve sonralık kabul etmek, Tanrı ile alem arasında bir boşluk ve zaman aralığı kabul etmek anlamına geleceğinden Tanrı'nın yüceliğine zarar vermektedir. Bu açıdan İslam filozofları el-İlletü'l-Ûlâ'ya, yani Tanrı'ya Zorunlu İlke adını da vermişlerdir (Kutluer, 2002: 181-194). Buradaki zorunluluğu da Tanrı'nın iradesini ortadan kaldıran mecburiyet anlamında değil, Tanrı'nın iradesini asla kısıtlamayan O'nun hikmetinden kaynaklanan bir zorunluluk anlamında düşünmüşlerdir.

b. El-Akl:

İslam felsefesinin temel kavramlarından biri olan akıl, ahlâkî anlamda, insanlardaki ilk fitratın sıhhati anlamında “iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıran güç”, insanın tecrübesi anlamında “kendisiyle maslahatların ve çeşitli maksatların ortaya çıkarıldığı kuvvet” ve “insanların söz ve hareketleri vb. özelliklerinden dolayı övgü anlamında kullanılmaktadır (İbn Sina, 1963: 11-12).

İslam filozoflarından Kindî, akı, “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher” olarak tanımladığı gibi, Fârâbî de halk arasında akıllı ve erdemli insan denilince anlaşılan melekeyi akıl olarak isimlendirmekte ve böylece akıl ile ahlâk arasında bir ilişki kurmaktadır. Fârâbî ayrıca, aklın, kelimacılarca akıl bunu emreder veya şunu inkar (nehy) eder, derken kastettikleri ve kısmen sağduyu ile aynı manada olan yönünü de vurgulamaktadır. Yine o, Aristoteles’in *Kitab el-Burhan (İkinci Analitikler)*’da doğuştan ve sezgiyle, ilk ilkeleri kavrama yetisi olarak tanımladığı nefsin fitrî bir gücü anlamındaki akıldan da söz etmektedir. Bu akıl, ona göre, evveliyât dediğimiz ilk bilgiler ve hiçbir şekilde ispatlama yoluna gitmeksizin sahip olduğumuz bilgilerin kaynağıdır. Fârâbî’nin zikrettiği aklın bir başka anlamı, yine Aristoteles’in *Kitabü’l-Ahlâk (Ethika)*’nın altıncı kitabında zikrettiği, tecrübeyle kökleşen bir eğilim (habitus) olarak işaret ettiği akıldır. Bu akıl fiillerimizde ve hükümlerimizde yanılmamamızı sağlayan nefsin bir cüzü anlamındadır. Fârâbî’nin son olarak verdiği aklın diğer bir anlamı da Aristoteles’in *De Anima (Ruh Üzerine)*’daki akılla ilgili tanımlamalarından ilham alınmıştır. Ona göre bu aklın dört mertebesi vardır ki, bunlardan ilki nefsin bir gücü veya fonksiyonu anlamında bi’lkuvve akıl (münfail veya heyûlânî akıl), ikincisi kavram ile aklın özdeşleştiği etkinlik halindeki akıl (bi’fiil akıl), üçüncüsü ise varlığa ait formların maddeden tam bir soyutlama ile akılla özdeşleştiği ve tam bağımsız hale geldiği kazanılmış akıl (müstefâd akıl)dır. İşte bu akıl, ona göre, insanın nazarî (teorik) bilmesini gerçekleştiren akıldır. Farabi’nin Aristoteles’in *De Anima*’nın üçüncü kısmında bahsettiğini söylediği akıllar gerçekte ay altı dünyaya, yani oluş bozuluş alemine, dolayısıyla da insana konu olan akıldır. Ancak Aristoteles bu eserinde akı, “edilgin akıl” ve “etkin akıl” olmak üzere ikiye ayırmakta, bunlardan etkin olan akılla Tanrı’yı özdeşleştirmektedir. Farabi’ye göre ise Aristoteles’in bu türden belirttiği akıl insanın akletmesinin nazarî (teorik) yönünü oluşturmaktadır. Halbuki Fârâbî’de Müstefad Akıl seviyesinde İnsanın akletmesinin bir de amelî (pratik) yönü vardır ki bu akıl, daha çok, teorik aklın amaçları doğrultusunda iş

görmekte ve bir nevi siyaset, ahlak gibi alanları ilgilendirmektedir. (Kindî, 2002: 185; İbn Sina, 1963: 12-13; Âli Yasin, 1985: 366-374; Fârâbî, 1936: 192-193).

Fârâbî'den sonra başta İbn Sina olmak üzere bütün İslam filozofları akla benzer anlamlar yüklemişlerdir, nazarî (teorik) ve amelî (pratik) akıl ayrımı yapmışlar ve bazı farklılıklara rağmen aynı şeyleri söylemeye çalışmışlardır. Meselâ İbn Sina da, Fârâbî'ye benzer şekilde, akılla ilgili çeşitli tanımlar vermektedir (İbn Sina, 1963: 12-13). Filozoflarımız, genelde akli yukarıda belirttiğimiz şekilde mertebelerle açıkladıktan sonra aklın her mertebesinde kendiliğinden bilgi üretmediğini ve bu yüzden etkin bir akılla bağlantısı olması gerektiğini söylemektedirler. Bu etkin akıl, Aristoteles'in Tanrı ile özdeşleştirdiği akıl değil melekî akıl, yani Cebrail isimli meleğin akıldır ve adı "faal akıl"dır. Bu yüzden filozoflarımızda akıl, ilk olarak Tanrı'nın en önemli sıfatıdır, yani Tanrı, hem akıl, hem âkil, hem de ma'kûldür. O halde akıl İslam filozofları açısından ilahî öze sahip bir güç olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın kendisi akıl olunca O'nun yarattığı varlıklar da aklî bir öze sahip varlıklar kabul edilecektir. İkinci olarak, akıl, ay üstü alem diye adlandırdıkları meleklerin veya göksel cevherlerin akıldır. Filozoflarımız metafizik anlayışlarının bir gereği olarak akılların bu ikinci kısmını meleklerle özdeşleştirmişler ve, sayısının önemli olmadığına inansalar da, gezegenlerin sayısını prototip kabul ederek onuncusu Faal akıl olan on soyut akıldan bahsetmişlerdir. Bu akılların hepsi insan aklından farklı olarak edilgen değil etkindir ve bunların onuncusu ise ay altı alem diye adlandırılan oluş bozulmuş aleminin idarecisi ve bilhassa insan aklının bilfiil hale gelmesini sağlayan Faal Akıl'dır. İslam filozofları bu akli Cebrail meleği ile özdeşleştirmişlerdir. Filozoflarımızın üçüncü olarak zikrettiği akıl türü ise insanın akıldır. Filozoflarımız insan aklının her mertebesinde faal akıldan beslendiğini, yani hem onun düşünme gücünün her seviyede bilfiil hale gelmesi için hem de faal akılla en son ve en üst düzeyde gerçekleştireceği, asla birleşme (ittihad) anlamına gelmeyen, ittisal (kesintisizlik) vasıtasıyla akli aşan bilginin elde edileceğini savunmuşlardır. Hatta gerek İbn

Sina gerekse onu takiben Gazali, peygamberlerin mazhar oldukları bir akıldan daha bahsetmektedirler ki, bu akıl kutsî akıl mertebesidir. Söz konusu bu aklın mertebesi ise Müstefâd Akıl mertebesinin üstündedir.

c. El-Heyûlâ:

İslam filozofları ilk maddeyi açıklamak, yani varlığın duyulur olma özelliğini izah için bu kavramı kullanmışlardır. Dolayısıyla heyûlâ, duyularla algılanmayan metafizik alem için söz konusu değildir. Onlara göre heyûlâ, “şekilsiz ilk madde, çeşitli şekilleri kabul eden pasif güç” (Kindi, 2002: 186), “suretleri kabul etme gücü” (Karadeniz, 1998: 294) veya ancak sureti kabul etmesi ve suretin meydana gelmesiyle bilfiil varlığa gelebilen cevher (İbn Sina, 1963: 17-19) olarak tarif edilmektedir. Özellikle İbn Sina, heyûlâyı “bilkuvve sureti veya suretleri kabul edici olması bakımından suretlerin heyûlâsı”, bilfiil sureti taşıyıcı olması yönüyle suretlerin konusu (mevzu)”, “hem suretin konusu hem de tüm suretler için ortak olması yönünden ise madde”, “eğer bütünün veya bileşiğin tahlil edilmesi ve bir çözümlemeyle sonuçta kendisine ulaşıyorsa bir bileşenin en basit parçası anlamında ustukus” olarak isimlendirmektedir. İbn Sina, ayrıca heyûlâyı, “bileşimin kendisiyle başlaması”ndan dolayı unsur olarak da isimlendirmektedir. Unsur ile ustukus arasındaki ayrıma da değinen İbn Sina, eğer bileşiğe heyûlânın kendisinden başlarsak buna unsur denileceğini, şayet bileşikden başlanıp heyûlâyı ulaşıyorsa buna da ustukus denileceğini belirtmektedir (İbn Sina, 1963: 17-19; Macit, 2006: 108-110). İslam filozofu İbn Rüşd de heyûlâyı varlığın meydana gelmesini sağlayan ezeli ilke olarak tarif etmekte ve oluş bozuluşun temeli saymaktadır (Karadeniz, 1998: 294-295). Nitekim gerek o, gerekse diğer İslam filozofları heyûlâyı, maddi alem ve imkan nazariyesi ile birlikte düşünmüş ve asla mutlak bir Fâil İlke, yani Tanrı olmadan heyûlâ ile ilgili izah edilen bileşiğin var olamayacağını ifade etmişlerdir. Çünkü filozoflara göre madde ve suret, varlık yönünden eksiktir. Bu ikisi hem varlıklarında hem de sürekliliklerinde birbirine muhtaçtır. Yani suretin

varlığı ancak madde ile mümkün olduğu gibi, madde de ancak suret için vardır. Buna göre suretin olmadığını düşündüğümüzde madde suret bileşimini bunun olmadığı durumda da heyûlânın varlığını düşünemeyiz. Nitekim felsefî tasavvufun önde gelen simalarından Muhyiddin İbn Arabî de heyûlâyâ benzer bir anlam vermekte ve heyûlâyı henüz taayyün etmemiş veya varlığa gelmemiş ilk madde veya “suretlerin mahalli olan karanlık cevher” olarak nitelendirmektedir. Buna rağmen bazı kelamcılar, filozofların Tanrı ile birlikte ezelî bir maddenin varlığını kabul ettiklerini iddia etmişlerdir. Bunun böyle olmadığı açıktır, hatta pek çok kelamcı da filozofları doğru anlamıştır. Meselâ İbn Teymiye, filozofların heyûlâyı maddenin, suretle birlikte, iki cevherinden biri olarak gördüklerini ve onu, isabetli bir şekilde, “suretleri kabul eden mahal” olarak isimlendirdiklerini ifade etmektedir (Yavuz, 1998: 296)

d. El-Cevher:

Terimin karşılığı günümüzde töz olarak da kullanılmaktadır. İslam filozofları cevheri, daha çok mümkün varlıklarla ilgili olarak hem metafizik alanda hem de mantık kategorileri için kullanmaktadırlar. Grek felsefesinden beri bilinen on kategoriden ilki cevherdir. Diğerleri ise sırasıyla; nicelik, nitelik, yer, zaman, durum, sahiplik, etki, edilgi ve bağıntıdır. Bundan dolayı mantıkta bir varlığı tanımlamak için kullanılan ilk kategori cevher olmuştur. İslam filozofları Buna göre filozoflarımız cevheri; “kendi kendine yeterli olan, arazları taşıdığı halde kendisi değişmeyen, niteleyen değil nitelenen”(Kindî, 2002: 186), “kendi zâtıyla kâim olan ve varlığında başkasına ihtiyacı olmayan” “bir mevzuda (konuda) bulunmadığı, yani yüklem olmadığı halde kendi varlığıyla kâim olan” veya bilfiil var olan (İbn Sina, 1963: 23-24) veya “daima konu olup hiçbir zaman yüklem olmayan, bu özelliği ile en genel cins sayılan ve öz anlamında varolan’ın öncelikle gösterdiği şey” olarak tanımlamaktadırlar. Buna göre filozoflarımız cevheri iki kısma ayırmışlardır: 1. Maddeye bitişik olanlar (cismânî), 2. Maddeden ayırık olanlar (gayr-ı cismânî). Maddeden ayırık olanlar da onlara göre yine iki ayrı gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi hem zâtı hem de fiili yönünden ayırık olanlar, ikincisi

ise zâtı yönünden maddeden ayrıık olduğu halde fiili yönünden bitişik olanlardır. Onlar bu sonuncusu ile ilgili olarak nefsi örnek vermektedirler. Meselâ Fârâbî'ye göre Tanrı da cevheri ve zatıyla ezeldir, çünkü kendi zatıyla kâimdir. Kindi, İbn Sina gibi düşünürler ise Tanrı'nın cevher olamayacağını belirtmişlerdir. Aslında Fârâbî'nin de cevher kavramını oldukça dikkatli kullandığı ve diğer filozoflardan bu konuda ayrılmadığı düşünüldüğünde, Gazali'nin de dediği gibi, dilden kaynaklanan sebeplerle bu kelimeyi Tanrı için kullanmanın mümkün olduğunu düşündüğü sonucunu çıkarabiliriz (Kutluer, 1993:450-454). Çünkü Fârâbî, arazın varlığını İlk Cevher'in varlığına bağlamakta, ancak âraz yok olunca cevherin yok olmayacağını söylemektedir. Tanrı da İlk Hakikat olarak diğer varlıklara gerçekliklerini (el-hakika), kendine mahsus olan varlığını verdiğiine göre, o, kendisi başkasından gerçeklik almaksızın Gerçek olan Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesini mümkün görmektedir (Uyanık, 2002: 143-144). İslam filozofları cevheri kendi içinde de derecelendirmeye tabi tutarak birinci ve ikinci cevherlerden bahsetmişlerdir. Onlara göre varoluş bakımından daha mükemmel olan hüviyet birinci cevher, mahiyet ise ikinci cevherdir. Bu ayrım filozoflarımızın metafizik bakış açılarının bir sonucudur. Onlara göre bir şeyin cevherini tam olarak bilmek imkansızdır. Çünkü bir nesnenin mahiyeti hüviyetinden farklı olabilmektedir. Bu yüzden ikinci cevher mahiyete ilişkindir ve varlıkları bakımından kendi kendilerine yeter olan birinci cevherlere bağıdırlar. Birinci cevherler ise hüviyetle bağıntılıdır (Uyanık, 2002: 155).

e. El-Araz:

Terimin karşılığı günümüzde ilinti veya ilinek olarak da geçmektedir. İslam filozofları cevherin zıddı olarak kullandıkları arazı; geçici olan, hemen ortadan kaybolan, tabiatı ve sebebi olmadığından ancak cevherler sayesinde varlık kazanabilen ve ortaya çıktığında da sabit bir bilgiyle değil geçici olarak bilinebilen şey için kullanılmaktadırlar (Kindî, 2002: 240; İbn Sina, 1963: 25-26). Onlara göre mantıktaki kategorilerden ilki olan cevher hariç diğer

dokuz kategori, yani yüklem arazdır. Bunlar ise şöyle adlandırılırlar: Nitelik, yer, zaman, durum, sahiplik, etki, edilgi ve bağıntı. Tıpkı cevherde olduğu gibi arazlar da iki kısımdır: 1. Ayrık (el-mufarık/gayr-ı zati) araz, 2. Zâtî, ayrık olmayan (lazım) araz. Bunun anlaşılması için şu örnek verilebilir; insana nispetle yazarlık, onun ayrılabilen arazı iken insanın utandığı zaman kızarması onun ayrık olmayan zâtî bir arazıdır (Âli Yasin, 1985: 361-364).

f. En-Nefs:

İslam filozoflarından Kindî nefsi “canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabiî bir cismin tamamlanmış hali”, bilkuvve canlılığa sahip olan tabiî bir cismin ilk yetkinliği” veya birçok güce sahip “kendiliğinden hareket eden aklı (manevî) bir cevher” (Kindî, 2002: 185-186) olarak tanımlamaktadır. Fârâbî de nefsi, aynı şekilde, “bilkuvve canlılığa sahip ve organı olan tabiî bir cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 1344/1926: 18). Benzer tanımlar yapan İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflar ise, nefsin somut ve soyut boyutlarına işaret ederek, somut anlamda insan, bitki ve hayvanların ortaklaşa paylaştığı anlamda hayat sahibi cismin yetkinliği olarak tarif etmektedir. İkinci ve soyut anlamda ise nefis, ona göre, insan ve melekût aleminin ortaklaşa paylaştığı cisim olmayan cevherdir. Burada İbn Sina’nın anlatmaya çalıştığı husus, nefsin, bilkuvve yönüyle insanı, bilfiil yönüyle de meleği ifade etmesidir. İnsan nefsinin melekten ayrıldığı yön de bu noktada açığa çıkmaktadır (İbn Sina, 1963: 14-16; Sarıoğlu, 2003: 79-104).

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere İslam filozofları nefsi fiili, yani hareket etmesi yönünden bir “güç”, birleştiği madde açısından, yani cismî yönden “sûret”, varlıksal sınıflama açısından hayvan, insan ve melek gibi aşağı, yukarı türlerine göre de “yetkinlik” olarak tanımlamışlardır. Ancak bununla birlikte “yetkinlik” kavramı “sûret” ve “güç” kavramlarını kapsadığından nefsin sadece bir “yetkinlik” olarak izahını daha doğru bulmuşlardır. İslam filozofları nefsin, daha iyi anlaşılması için, yetkinlik özelliklerinden de bahsederek bitki, insan ve hayvanlarda ortak ve farklı olan özelliklere işaret etmişlerdir. Buna

göre bitki, insan ve hayvanda ortak olan temel özellikler beslenme, büyüme ve üreme özellikleridir. Hayvanda bunlara ilave olarak hareket ettirici ve idrak edici özellikler, insanda ise düşünme yetkinliği, yani nefis-i nâtika bulunmaktadır ki, bu son özellik diğer hiçbir varlıkta yoktur. İnsan nefsinin insan diye adlandırılmasının yegane sebebi olan bu nefis-i nâtika'nın yetkinliği aynı zamanda nefsin metafizik yönünü ortaya koymakta ve nefis bu yönüyle ilâhî aleme bağlanmaktadır. Ancak nefis söz konusu bu metafizik yönüyle belki ay altı alemin en yetkin varlığı olsa da melekût alemiyle kıyaslandığında, varlık yapısı bakımından, ikincil varlıklar dediğimiz göksel cevherlerden veya akıllardan sonra gelmekte, ona bağlı olmakta ve özellikle de onuncu akılla ittisali gerçekleştirilmeden bilfiil, yani aktif hale geçememektedir. İslam filozofları bu ittisali bilgi teorisinin temeli haline getirmişlerdir. Bu konu daha sonraki ünitelerde işleneceğinden insânî nefsin bilgi elde etme sürecine burada girmeyeceğiz. Sadece İbn Sina'nın nefis ile ilgili şu cümleleri İslam felsefe tarihindeki nefis anlayışını özetlediğinden buraya almamız gereklidir: “Nefis, cisim yada cisimliden başka bir şeydir. Hatta cisim kalıbına taşarak ona hayat kazandıran ve onu bilgi ve bilim için aracı edinen ruhânî bir cevherdir. İşte nefsin cevheri, elde ettiği bu bilgi ve bilimle yetkinleşince Rabbini tanıyan (arif) ve hakikate ulaşmış olan bir alim olur. Böyle bir hale gelen nefis, O'nun huzuruna dönmeye hazır olduğu gibi ebedî saadete ulaşmış bir meleğe dönüşür” (İbn Sina, 1952: 183). Son olarak şunu da ifade etmemiz gerekir ki, İslam filozofları soyut bir cevher olarak kabul ettikleri nefsin, bedenden önce veya bedende bulunmadığı gibi bedenin bir fonksiyonu da olmadığını düşünmüş bilakis bedenle birlikte ve bedenden bağımsız bir şekilde var olduğuna inanmışlardır. Böylece onlar nefsin bedenden farklılığını vurguladıkları gibi yine nefsin zâtı yönünden madden tamamen ayrı olduğu halde fiilleri yönünden maddeye bitişik olan soyut bir cevher olduğunda hemfikir olmuşlardır. Ancak nefsin soyut olan kısmından bahsederken bunun sadece insânî nefis, yada düşünen nefis(nefis-i nâtika) olduğunu da unutmamak gereklidir.

g. El-Hudûs (İhdâs):

Hudûs kavramı, İslam düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. Kelime olarak, bir varlığa, olaya veya bir işe, harekete, davranışa yokluğun tekaddüm etmesi anlamına gelen hudûs, İslam geleneğinde, yeni olan ve sonradan ortaya çıkan şeye ad olarak (hâdis) kullanılmaktadır. Bunu meydana getiren ise muhdis olarak isimlendirilmektedir. Tehânevî, hudûs ve hadîsi kîdemin, hâdisi ise kadîmin zıddı olarak vermekte ve izafî hudûs, hakiki zâtî hudûs ve zamânî hudûs olmak üzere üç türlü hudûsun varlığından söz etmektedir. Tehânevî'nin herhangi bir açıklama yapmaksızın bu sınıflamadan bahsetmesi oldukça önemlidir. Çünkü bu sınıflama, zımında, aşağıda izah edileceği üzere, filozofların ve kelamcılarının hudûstan ne anladıklarına işaret etmektedir. Meşhur İslam filozofu İbn Sina, hudûs ve kîdem kavramlarını kendi içerisinde ikili gruplara tasnif etmiştir. Ona göre, kîdemi; zâtî ve zamânî diye bölümlenmek mümkünken, hudûsu da, aynı şekilde, zâtî ve zamânî olarak değerlendirme imkanı vardır. İbn Sina'nın buradaki tarifinde zâtî hudûstan kastı, kendini meydana getiren zorunlu varlığın zâtından sonra gelme anlamındadır, yani herhangi bir zamanda var değil zamansız olarak vardır. Zamânî hudûstan kastı ise zamanda varlığa gelmedir. Seyid Şerif Cürçânî de zâtî ve zamânî hudûstan bahsetmekte ve başkasına ihtiyacı olan varlığı zâtî hudûs, yokluk ile öncelenmiş varlığı da zamânî hudûs olarak değerlendirmektedir. Hudûsun kelime anlamı, sadece yaratıcı-yaratılan diye tasarladığımız Tanrı-alem ilişkisi ile değil, aynı zamanda yaratılanların sonradan yapıp ürettikleri ile de bağlantılıdır. Bununla ilgili olarak hades kelimesi de zikredilir ki; “sonradan meydana gelen, yeni olan” anlamında sıfat olarak ve “yokken meydana gelme durumu” anlamında da isim olarak kullanılmaktadır. Bir kavram olarak hudûsun İslam düşüncesinde en yoğun işlendiği alanlar kelam ve felsefe olmuştur. Kelam ilminde Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan hudûs ve imkan delilleri, esas olarak, alemin kîdemi ile ilgili görüşlerin iptali için ortaya atılmıştır. Kelamcılar, temel olarak, varlıkların bir yokluğun ardından ortaya çıktığını, bu

durumun da bir var ediciye ihtiyaç gösterdiğini delil getirmek suretiyle hudûs kavramını izaha çalışmışlardır. İslam felsefesinde ise hudûs kavramı terim olarak iki anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlardan ilki, felâsifenin Tanrı-alem anlayışlarının bir sonucu olarak ortaya koydukları, ikili alem tasnifinde ay altı alemin varlığını izah için kullandıkları “zamanda varlığa gelme”dir. İkinci anlam ise, daha çok ay üstü alem için olmakla birlikte, ilk sebebin dışındaki bütün varlıkların mutlak anlamda Vacip (Zorunlu) Varlık’tan ayrılığını ve mevcudiyetini O’ndan aldığını ifade etmek için kullanılan, “zatı düşünüldüğünde varlığa gelip gelmemesi imkan dahilinde olma”dır. Burada zikrettiğimiz ilk anlam, mütekellimlerin anladığı manada bir hudustur. İkinci anlam ise, filozofların Tanrı alem ilişkisi temelinde Tanrı’nın dışındaki varlıkların Tanrı’nın varlığı karşısındaki konumunu daha iyi çözümlenebilir amacıyla ortaya koydukları bir hudûs tarifidir. Esasen Tehânevî’nin yukarıda bahsettiğimiz sınıflamasını ele aldığımızda birincisine zamânî hudûs ikincisine de izafi hudûs diyebiliriz. Tehânevî’nin zikrettiği üçüncü hudûs, yani hakiki zâtî hudûs ise, filozofların izaha çalıştığı zamani bir şekilde varlığa gelenlerin varlığa gelmelerinin imkanı veya olurluluğudur. Bu üçüncü hudûs zamânî ile izafi hudûsu kapsamaktadır. İslam filozofları hudûs kavramına da yer vermekle birlikte esas olarak hudûsun üstte zikrettiğimiz ikinci anlamı için hudûs terimi yerine imkan veya mümkün terimini kullanmışlardır. Farâbî ve İbn Sina düşüncesinde Tanrı-alem ilişkisinin temelini oluşturan vacip varlık, mümkün varlık ayrımında ikincisinin ifade ettiği hakikat; bizim yukarıda izaha çalıştığımız hudûsun üç anlamını da kapsamaktadır. Nitekim bu konuyu gündeme getiren Hüseyin Atay, adı geçen filozofların, kendileri bizzat böyle bir bölümlenme yapmasalar da, “gerçek olurlu” ile “zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu”yu birbirinden ayırdıklarını zikretmektedir. Atay burada her iki filozofun da “gerçek olurlu”yu; “mahiyeti varlığını gerektirmeyen, varken yokluğu düşünülebilen ve var olma veya var olmama ihtimali olan” şeklinde tarif ettiklerini belirtmektedir. Atay’ın önemle işaret ettiği bir diğer husus da bu tarz bir olumlunun henüz varlığa gelmeyip gelecekte var olması

beklenen bir varlık olduğunu söylemesidir. Atay'ın zikrettiği ikinci tür olurlu, “zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu(mümkün bizatihi-vacip bigayrihi) ise, halihazırda mevcut olan varlıkların olurluluğu için kullanılmıştır. Aslında İslam felsefesinde hudûs ve sudûr arasında adeta bir çelişki görülmesinin en önemli sebeplerinden birisi sudûr ve hudûsa yüklenen anlamlardadır. Fârâbî'nin düşünce sisteminin en önemli unsurlarından biri olan sudûr, Hüseyin Atay'ın da dediği gibi, esasında Tanrı'nın varlığı nasıl yarattığını açıklamak için değil, mevcut çokluğu açıklamak için ortaya atılmıştır. Bu sebepten de yine yaratma olarak algılanmalıdır. Fârâbî'nin yaratma anlayışında sudurun yer almasının birinci sebebi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O'nun tarafından yaratılmış bulunan diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah'ın alemi sudur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah'ın zatında çokluğun olmasını gerektirir ki, bu, Allah'ın mutlak birliği ilkesine terstir (İbn Sina, 1963: 43-44; Cürcânî, 1983: 172-173; Atay, 1974: 34-36, 138-139; Tehânevî, 1984: 278-279).

ÖZET

“Felsefe” kelimesi Yunanca kökenli bir kelime olup, Yunanca “philosophia” kelimesinin Arapça telaffuza uydurulmuş bir şeklidir. Kelime, birinci kısmı olan sevgi anlamındaki “philo” ile, ikinci kısmı olan ve hikmet (Tanrı bilgisi) manasını taşıyan “sophia”nın birlikte yazılmasından oluşmuştur. Felsefe tarihinde ilk olarak Pitagoras'ın kullandığı sanılan Yunanca “philosophia” kelimesi, “hikmet sevgisi” demektir. İslam Felsefesi ise özel anlamıyla Müslüman filozofların ortaya koydukları felsefi düşüncenin genel adıdır ve bu yönüyle de diğer felsefelerden herhangi bir farkı yoktur. İslam filozofları kendilerinden önceki felsefi gelenekten çok şey almakla birlikte kendilerine mahsus bir felsefe geliştirmişlerdir. Nitekim meşhur filozof Kindî, kendisinden önceki felsefi gelenek

hakkındaki şu cümleleriyle filozoflarımızın gerçek amaçlarının hakikati aramak olduğunu ve bunu yapabilmek için de asla taklitçi olmadıklarını ifade etmektedir:

İslam dünyasında hicri birinci yüzyılın sonundan itibaren fiili olarak görölmeye başlayan felsefe ilmi ile halife Me'mun'un bizzat kendisinin Mu'tezili olması ve bu mezhebin akla önem vermesi neticesinde tercüme faaliyetlerine hız veren Müslümanlar Beytü'l-Hikme'nin varlığı ile felsefenin bütün soyut kavramlarını Arapça'ya aktarmışlardır. Bu tarz eserlerin tercüme edilmesinin en önemli sebebi ise, özellikle VIII. yüzyılın sonlarında, farklı birçok tartışmanın artık iyice karmaşık hale gelmesi ve eski fikrî malzemenin o anki Sünnî inancı muhafaza için yetersiz kalmaya başlamasıdır. Böylece tercüme neticesinde kendilerine filozoflar veya hukemâ (hakîmler) dediğimiz bir grup ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bu noktadan bakıldığında İslam felsefesi tercüme hareketleri ile başlamış, Kindi ile sistemleştirilmiş, Fârâbî, İbn Sina ve sonrasındaki filozoflarca da mükemmel bir şekilde işlenmiştir. Bundan dolayı İslam felsefesi denilince ilk aklımıza gelen husus genel anlamda bütün İslam düşünürlerinin özelde de kendilerine Müslüman filozoflar denilen düşünürlerin üretmiş oldukları görüşlerin toplamı anlaşılmalıdır.

İslam filozofları Grek felsefesinden aldıkları temel felsefî kavramlar ile İslam düşüncesi içerisinde bilhassa Kur'an'da zikredilen felsefî kavramları alarak yeni bir kavramlar zinciri oluşturmuşlardır. Söz konusu bu kavramlar bazen Grek felsefe geleneğinden olduğu gibi alınmış, bazen zenginleştirilmiş, bazen de doğrudan Kur'an'dan alınarak felsefî bir yoruma tabi tutulmuştur. Nitekim daha ilk filozof Kindî'den başlayarak Tanrı, el-illetü'l-ülâ, akıl, nefs, heyûlâ, cevher, hikmet, halâ, felsefe, vacip, mümkün, saadet, iffet, erdem...vb. pek çok kavram İslam felsefesinin belli başlı kavramları olmuştur. İslam filozofları eserlerinde bu kavramları geniş bir şekilde açıkladıkları gibi, ayrıca oldukça kıymetli kavram sözlükleri de hazırlamışlardır.

GÖZDEN GEÇİR

- Felsefe denilince ne anlıyorsunuz? Açıklayınız.
- İslam felsefesi tabirinin neden daha doğru olduğunu tartışınız?
- İslam felsefesini diğer felsefelerden ayrı kılan özellikler üzerinde düşününüz.
- İslam felsefesini Kelam ve diğer ilimlerden ayıran özellikleri açıklayınız?
- “Ben” diyerek işaret ettiğiniz şey nedir? Açıklayınız.
- Aklın “iyiyi- kötüyü birbirinden ayıran güç” olmasıyla amaçlanan nedir? Açıklayınız.

SÖZLÜK

Antropomorfist: İnsan biçimci

Bilkuvve: Potansiyel

Bilfiil: Aktif

Dahli: katkısı

Münfail: Edilgen

Müstağni: İhtiyaç duymama

Oryantalist: Doğu hakkında araştırma yapan Batılı bilim adamı.

Politeist: Çok Tanrıci

Taayyün: Ortaya çıkma, görünme, belirme

Ustukus: Unsur, eleman

KAYNAKÇA

Âli Yasin, Cafer, (1985), *Fârâbî Fî Hudûdihî ve Rusûmihî*, Beyrut.

Altıntaş, Hayrani, (1994), “Dehriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul.

Arslan, Ahmet, (1999), *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara.

Atay, Hüseyin, (1974), *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara.

- Cabirî, Muhammed Abid,(2000), *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitapevi yay., İstanbul.
- Corbin, Henry, (2004), *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, c.I, İletişim yay. İstanbul.
- Cürcânî, Seyid Şerif, (1983), *et-Ta'rifât*, Beyrut.
- Fârâbî, (1936), *Me'ânî'l-Akl*, çev. H. Z. Ülken-K. Burslan, İstanbul.
- Fârâbî, (1344/1926), “Mesâil Müteferrika”, *Resâilü Fârâbî*, Haydarabad.
- İbn Sina, (1963), *Kitâbu'l-Hudûd*, Goichon Neşri, Kahire.
- İbn Sina, (1952), *Risâle fî Marifeti'n-Nefs*, *Ahvâlün-Nefs* içinde, Ehvânî neşri, Kahire.
- Karadeniz, Osman, (1998), “Heyûlâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 17, İstanbul.
- Karaman, Hüseyin, (2002), “Ebu Bekir er-Razî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:6, sayı: 11, s. 107-123.
- Karaman, Hüseyin, (2005), “Ebu Bekir er-Razî'ye Göre Yaratma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, s. 111-128.
- Kindi, (2002), *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul.
- Köroğlu, Burhan, (2010), “Tabiatçılar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 39, İstanbul.
- Kutluer, İlhan, (1993), “Cevher”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul.
- Kutluer, İlhan, (2000), “İllyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul.
- Kutluer, İlhan, (2002), *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul.
- Macit, Muhittin, (2006), *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul.
- Sarioğlu, Hüseyin, (2003), *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul.
- Tehânevî, (1984), *Kitabu Keşşafî Istulâhâti'l Fünûn*, c. 1, İstanbul.
- Türker, Ömer, (2007), “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: XII, sayı: 23, s. 75-92.

Uyanık, Mevlüt, (2002), “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 1, s. 132-159.

Ülken, Hilmi Ziya, (1935), *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Vakit Mat. İstanbul.

Yavuz, Yusuf Şevki, (1998), “Heyûlâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 17, İstanbul.

Değerlendirme Soruları

1) Aşağıdakilerden hangisi “felsefe” kavramı için söylenemez?

- a) Yunanca kökenli bir kelimedir.
- b) Hikmet sevgisi anlamına gelir.
- c) Yunanca “philosophia”nın Arapça telaffuza uydurulmuş şeklidir.
- d) İlk olarak Porfyrios tarafından kullanılmıştır.
- e) İslam felsefesi için kullanıldığında müslüman fozofların ortaya koydukları felsefi düşüncüyü ifade eder.

2) Aşağıdakilerden hangisi İslam felsefesine kaynaklık eden tabakat kitaplarından değildir?

- a) İbn Nedim/ *Fihrist*
- b) İbn Cülcül/ *Tabakatü 'l-Etibba ve 'l-Hukemâ*
- c) İbnu'l-Kıftî/ *İhbâru 'l-Ulemâ bi Ahbâri 'l-Hukemâ*
- d) İbn Ebî Useybia/ *Uyûnü 'l-Enbâ fî Tabakâti 'l-Etubbâ*
- e) Kindî/ *Risâle fî hudûdi 'l-eşyâ ve rusûmiha*

3) İslam felsefesinde “yeni olan ve sonradan ortaya çıkan şey” anlamında kullanılan kavram aşağıdakilerden hangisidir?

- a) İllet b) Hâdis c) Heyûlâ d) Cevher e) Araz

4) Fârâbî'ye göre evveliyât dediğimiz ilk bilgiler ve hiçbir şekilde ispatlama yoluna gitmeksizin sahip olduğumuz bilgilerin kaynağı nedir?

a) Sezgi b) Duyu c) Akıl d) Faal akıl e) Cevher

5) Aşağıdakilerden hangisi arazlardan değildir?

a) Nitelik b) Yer c) Zaman d) Edilgi e) Cevher

CEVAP ANAHTARI

1)d 2) e 3) b 4) c 5) e

2. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİNİN FİKRÎ VE YAZILI KAYNAKLARI

ÜNİTE YAZARI: ARAŞ. GÖR. ARMAĞAN ATAR

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

İSLAM FELSEFESİNİN FİKRÎ VE YAZILI KAYNAKLARI

- 1. İç Kaynaklar: Kur'an ve Sünnet**
- 2. Dış Kaynaklar: Helenistik ve Yunan Felsefesi**
- 3. İslam Felsefesine Etki Eden Merkez ve Medreseler**
 - a. İskenderiye**
 - b. Urfa ve Nusaybin**
 - c. Antakya**
 - d. Cüdişapur**
 - e. Harran**
 - f. Bağdat**
- 4. İslam Felsefesine Etki Eden Filozof ve Felsefeler**
- 5. Tercüme Faaliyetleri**
- 6. İran Felsefesi**
- 7. Hind Felsefesi**
- 8. İslam Felsefesi İle İlgili Kaynak Eserler**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de İslam felsefesinin doğuşu, oluşum ve gelişmesi aşamalarında etkili olan kaynaklar üzerinde durulmaktadır. Bu süreçte Kuran ve sünnet ile Yunan-Helenistik, İran ve Hind düşüncelerinin İslam felsefesine ne ölçüde ve nasıl etkide bulunduğu açıklanacaktır. Kadîm felsefî mirasın tercüme faaliyetleri ile İslam dünyasına nasıl aktarıldığı, tercüme edilen eserler

ve bu faaliyetlerde görev alan mütercimler hakkında bilgi verilecektir. İslam felsefesi ve Müslüman filozoflar hakkında bilgi veren kaynak eserlere yer verilecektir.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- İslam felsefesinin ortaya çıkış sürecinde Kur'an ve sünnetin etkisini, Yunan-Helenistik, İran ve Hind felsefelerinin etkisini öğrenmiş olacaksınız.
- Müslümanların yabancı kaynakları neden tercüme etmeye ihtiyaç duyduklarını ve bu tercümelemlerin İslam düşünce dünyasına kazandırdıklarını öğrenmiş olacaksınız.
- Müslüman filozofların felsefe anlayışlarına etki eden yabancı filozofları ve eserlerini bileceksiniz.
- Tercüme faaliyetlerinde Arapçaya tercüme edilen eserler ve bu eserleri tercüme eden mütercimleri öğrenmiş olacaksınız.
- İslam Felsefesi ile ilgili kaynaklık teşkil edecek kaynakların isimleri hakkında bilgi sahibi olacaksınız.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Önceki üniteyi dikkatlice okuyunuz.
- Konuları sırası ile ve not alarak okuyunuz.
- Öğrenme hedeflerini gözden geçirin.
- İnternette araştırma yapınız.

İSLAM FELSEFESİNİN FİKRÎ VE YAZILI KAYNAKLARI

İslam felsefesinin ortaya çıkış ve gelişim sürecine etki eden fikrî ve yazılı kaynaklar, iç ve dış kaynaklar olmak üzere iki grupta toplanabilir. İç kaynaklardan kast edilen Kur'an ve

sünnettir. Dış kaynakları ise özellikle Yunan-Helenistik, Hind ve İran felsefesi oluşturmaktadır.

1. İç Kaynaklar: Kur'an ve Sünnet

İslam dünyasında felsefi düşüncenin ve birikimin oluşması, bazı oryantalist söylemlerde yer aldığı gibi, yalnızca kadîm dönem mirasının İslam dünyasına aktarılmasından ibaret değildir. Kadîm dönemim mirasından etkilenmiş olmakla birlikte İslam felsefesinin doğuşunu Antik Yunan'a ait eserlerin tercüme edilmesine bağlamak indirgemeci bir yaklaşım ortaya çıkarır. Böyle bir yaklaşım İslam'ın bilim ve felsefeye kaynaklık etmesini yok sayarken aynı zamanda İslam, felsefe ve bilim arasındaki ilişkiyi de görmezden gelecektir. Her ne kadar tercüme faaliyetleri İslam felsefesinin oluşum ve gelişimi açısından önemli bir dönüm noktası oluştursa da bu İslam felsefesinin bu tercümelerle başladığı anlamına gelmez. Aksine bu tercüme faaliyeti daha önceden oluşmuş bir felsefi zihniyet ve altyapının sonucu olarak gerçekleşmiştir. İslam toplumu kendi içerisinde oluşan dinî ve aklî sorgulama sürecinin bir devamı olarak farklı kültürlerin felsefi birikimini alma, eleştirme ve içselleştirme sürecini yaşamıştır. (Alper, 2012: 24-27) Şüphesiz bu süreci başlatan en önemli âmil Kur'an'dır.

Kur'an dinî emirler vaz' eden bir kitap olmasının yanı sıra insanların zihin ve düşünce dünyalarına da hitap eden bir kitap olmuştur. Bu yönüyle ki Kur'an, kendilerine hitap ettiği toplumdaki insanların zihinsel bir dönüşüm yaşamalarını sağlamıştır. Kur'an her şeyden önce insanın bilen bir varlık olması yönüne vurgu yapmıştır. İlim kavramın İslam medeniyetinin merkezine yerleştirmekle insana ilim açısından bir sorumluluk yüklemiştir. Birçok ayette insanın düşünmeye akletmeye sevk ederek, akli sorumluluğun olmazsa olmaz şartı kılmıştır. İbn Rüşd de Kur'an'ın bu ayetlerine dikkat çekerek vahyin insanı varlık üzerine düşünmeye teşvik eden açık ve kesin bir delil getirdiğine bunda dolayı felsefi düşüncenin ve felsefe yapmanın Müslümanlar için zorunlu olduğuna vurgu yapmıştır. (İbn Rüşd, 2004: 76)

Kur'an insanlara fizikten metafiziğe, ahlaktan siyasete kadar pek çok konuda bildirimde bulunmuş, ilkeler ortaya koymuştur. Kedisine muhatap olan insanların bunlar üzerinde düşünmesini isterken, öncekilerin düşünme yöntem ve biçimlerini bazen eşleştirip bazen de reddederek insanları aynı hatalara düşmekten sakındırmıştır. Buna ilaveten insanlara nasıl ve ne şekilde düşünmeleri gerektiği noktasında yeni bir düşünme zemini sunmuştur. İnsanların kendisine sunulan bilgilere körü körüne inanmalarını istemeyip insanlardan kendi kapasiteleri oranında bunlar üzerinde düşünmelerini, akla, burhana ve bilgiye dayalı bir hakikate ulaşmaya çalışmalarını istemektedir. İnsan iman ediyorsa da bu körü körüne bir iman değil, aklî temellere oturtulmuş, bilgiye ve kanıta dayalı bir iman olmalıdır. Aksi durumda inkâr eden bir insan için de Kuran, bu inkârın aklın kullanılmamasından kaynaklandığına dikkat çeker. Kur'ân tarafından ortaya konulan bu eleştirel düşünme, akletme, kesin bilgiye ulaşma, kanıt getirme zorunluluğu İslam toplumunda ilk dönemlerden itibaren felsefî bir zihniyetin oluşmasına ilim ve felsefede önemli gelişmelerin yaşanmasına kaynaklık etmiştir. (Alper, 2012: 28-33)

Diğer taraftan Kur'ân, İslamî bir toplumda felsefe ile uğraşmak isteyenler için de en önemli dayanak noktasını teşkil etmiştir. Müslüman filozoflar Kur'ân'da geçen "Hikmet" kavramının felsefe yerine kullanılarak, bunu Kur'ânî kavramlardan birisi olan "hakikat" ile özdeşleştirerek felsefeyi hakikati arama çabası olarak görmüşlerdir. Felsefî sistemlerini Kur'ân'ın tevhid, varlık, varlığın kaynağı ve mâhiyeti, bilgi, âlemin yaratılışı ve ahiret vb. konular üzerinde ortaya koyduğu veriler ışığında oluşturmaya çalışmışlardır. Bazı filozoflar Kur'ân surelerine tefsir yazarken bazıları da İslama özgü meselelerde, mesela namaz hakkında risâle, eserler kaleme almışlardır. Karşılaştıkları bazı fikirlerde dinin açık prensiplerine ters düşen noktalara rastladıklarında bunları İslamileştirme, uzlaştırma ve meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir (Bircan, 2008: 35).

İslam'da felsefî düşüncenin ortaya çıkışında Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in sünnetinin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan aklî düşünce, bilgi ve hikmet konuları Hz. Peygamberin sözlerinde de yer bulmuş, bunlarla ilgili açıklamaları ve sözleri Müslüman topluma örneklik teşkil etmiştir. Kur'an ve sünnetin kaynaklığında oluşmaya başlayan felsefî düşünce Hz. Peygamber'in vefatından sonra da devam etmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan siyasî sorunlarla birlikte kader, insan özgürlüğü, imamet, iman vb. konularda Müslümanlar farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Fetihler vasıtasıyla farklı din ve kültürlerle karşılaşma neticesinde Müslümanlar kendi inançlarını bunlara karşı savunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Tabi tüm bunları aklî zeminde tartışmak, sahip olunan inanç ve düşünceleri savunmak ve temellendirmek için felsefe yapma zorunluluğu ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu konulardaki görüşlerin sistemli bir şekilde ortaya konulma çabaları Kelâm ilmini ortaya çıkarmıştır. Bundan sonraki süreçte Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime gibi düşünce ekolleri oluşmaya başlamıştır. (Alper, 2012: 334-35)

2. Dış Kaynaklar: Helenistik ve Yunan Felsefesi

İslam felsefesine etki eden dış kaynaklar, Kur'an ve sünnetin dışında İslam felsefesinin oluşumuna ve gelişmesine etki eden yabancı felsefî ve aklî düşünceleri kapsar. Bu yabancı kaynaklarla karşılaşma, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yapılan fetihlerle gerçekleşmiştir. Bu fetihlerle Müslümanlar oldukça geniş sınırlara ulaşan toprakları hakimiyet altına alırken, bu topraklarda var olan felsefe gelenekleriyle de tanışmışlardır. Bunlardan Yunan-Helenistik, İran ve Hind gelenekleri İslam felsefesinin oluşum ve gelişim sürecinde önemli rol oynamışlardır.

Bu kadîm felsefe geleneklerinden İslam felsefesine en çok etki eden Antik Yunan-Helenistik felsefesidir. İran felsefesinin etkisi siyaset ve siyaset ahlakı ile sınırlı iken Hind felsefesinin etkisi ise çok azdır.

İslam felsefesine kaynaklık eden en önemli felsefelerden Helenistik Felsefe, Makedonyalı İskender (m.ö. 356-323) tarafından kurulan imparatorlukta, M.Ö. 146 yılında Roma İmparatorluğunun hakimiyetine kadar olan süreçte Klasik Yunan düşüncesi ile bu topraklardaki yerel inançlar, düşüncelerin karışımı ile Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin etkisiyle oluşan ve yunanca olarak ifade edilen felsefedir. M.S. VIII. Yüzyılın başlarında Ortaçağ skolastik felsefesinin doğuşuna kadar varlığını devam ettiren Helenistik Felsefe, İskenderiye, Roma, İstanbul; Suriye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran, Cündişâpûr gibi merkezlerde ve bu şehirlerdeki medreselerde temsil edilmeye başlanmıştır. (Bayrakdar, 2001: 31) Bu merkez ve medreselerin bir kısmı Müslümanların fethinden önce kurulmuştur. Bazıları da fetihden sonra kurulmuştur. Ancak hepsi de felsefenin İslam dünyasına geçişinde oldukça etkili olmuştur. (Kumeyr, 1992: 121) Bu medreselerden bazılarını yer verelim.

3. İslam Felsefesine Etki Eden Merkez ve Medreseler

a. İskenderiye

M.Ö. 331 yılında kurulan İskenderiye VII. Yüzyıla Müslümanlar tarafından fethedildiğinde döneminin en önemli kültür merkeziydi. Yunan dilinin bilim dili olduğu İskenderiye’de yunan felsefesi Doğu’nun din, bilim ve mitolojisi ile kaynaşmasıyla yeni sentezlere ulaşılmıştır. Bu medresede ortaya çıkan düşünce akımları şunlardır:

Patristik Yahudi Felsefesi: M.S. I. Yüzyılın ilk yarısında İskenderiyeli Philon tarafından kurulan Eflantunculukla Yahudiliğin karışımından oluşan bir çeşit Yahudi dinî felsefesidir.

Patristik Hıristiyan Felsefesi: İskenderiyeli Clement tarafından M.S. II. Yüzyılın ortalarında kurulan Eflatuncu Hıristiyan dinî felsefesidir. Diğer önemli bir temsilcisi Origene’(185-254) dir.

Yeni Eflatunculuk: Eflatun’un fikirlerini Hıristiyanlıktan da etkilenecek yorumlamaya çalışan Ammonius Saccas tarafından başlatılan ve Plotin tarafından son şekli verilen felsefi akımdır. İki kola ayrılır. Birincisi Porfyrious’un temsil ettiği Pagan ve Politeist Yeni eflatunculuk’tur.

İkincisi Yahya en-Nahvî ve öğrencisi İskenderiyeli Stefan'ın temsil ettiği Hıristiyan Yeni Eflatunculuğudur.

Yeni Aristoculuk: aslında Pagan Eflatuncu mektebe dahil olan “İkinci Aristo” lakaplı Alexandre d’Aphrodisias’ın temsil ettiği M.S. II. Yüzyılda ortaya çıkan ve Yeni Eflatuncu fikirlerle Aristo’yu yorumlayan akımdır. Daha sonraki temsilcileri Themistius, Philistion ve Simplicius’tur.

Müslümanlar İskenderiye’yi fethettiğinde Hıristiyan Yeni Eflatunculuğu hakim olduğu bu medrese, VIII. yüzyılın sonuna kadar varlığını devam ettirmiş ve Patristik Hıristiyan medresesi ile Yeni Eflatuncu medresesi diğer medreselere örnek olmuştur. (Bayrakdar, 2001: 32-33; Bircan, 2008: 36-37)

b. Urfa ve Nusaybin

363 yılında Hıristiyanlaşmış İranlılara Yunanca öğretmek için İranlı idareciler tarafından açılan bu medrese “İran Medresesi” olarak da bilinir. Burada Yeni Eflatunculuk, özellikle Porfyrius’un *İsagojisi* ve Aristo’nun mantık kitapları okutulmuştur. Eğitim dili önce Yunanca iken sonra Süryanice olmuştur. Yakubîler ve Nestûrîlerin aralarında çıkan tartışmalardan dolayı Urfa’daki medrese 489’da kapatılarak yerine Nusaybin’de açılmıştır. VII. Yüzyıla kadar parlak bir dönem geçiren medrese IX. yüzyılda çökmüş ve devamı olarak Bağdat’ta bir Nestûrî medresesi açılmıştır. Nusaybin medresesinde dnî ilimlerin yanı sıra Hipokrat ve Galen’in tıp kitapları ile Aristo mantığının bazı bölümleri okutulmuştur. (Bayrakdar, 2001: 33-34; Bircan, 2008: 37-38)

c. Antakya

Burada var olan ili medreseden ilki Yakubî din ve ilim adamlarının oluşturduğu ve dinî konuların tartışıldığı Antakya medresesidir. Burada ders okutulmayıp sadece Yunanca’dan Süryanice’ye tercüme yapılmaktaydı. V. yüzyılda yetişen en önemli Süryani alim Probus’un Aristo’nun *İbâre* ve *Kıyas* kitaplarını tercümesi, Süryanice’ye yapılan ilk tercümedir.

Buradaki ikinci medrese, Hıristiyan Arapların eskül dedikleri, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz döneminde (ö. 720) Antakya'ya taşınmış olan ve VIII. yüzyılın ortalarına kadar varlığını sürdüren İskenderiye Medresesidir. (Bayrakdar, 2001: 34; Bircan, 2008: 38)

d. Cündişâpûr

Sâsânî hükümdarı I. Şapûr (ö. 272) tarafından kurulan şehir, Yunan tıp ve felsefesinin bu bölgeye geçişinde önemli rol oynamıştır. Hüsrev Anuşirvan (ö. 579)'ın yaptırdığı hastane ile tıp merkezi haline gelen şehre daha sonra Hind tabipleri davet edilmiştir. Tıp ilminin yanı sıra Eflatunculuk ve Aristo mantığı üzerinde de çalışmaların yapıldığı medrese Yeni eflatuncu fikirlerin İran'da ve özellikle Cündişâpûr'da etkili olmasını sağlamıştır. 738'de Müslümanlar tarafından fethedilen şehir, iki asır sonrasına kadar varlığını sürdürmüştür. (Bayrakdar, 2001: 34-35; Bircan, 2008: 38)

e. Harran

Sabiî dinine mensup kimseler için bir kültür merkezi olarak uzun bir tarihe sahip olan Harran'a Makedonyalı İskender'in fethinden sonra çok sayıda Yunan yerleşmiştir. Bunların Harran'da yaydıkları Fisagorculuk ve Yeni eflatunculuğun yerel din olan sabîlik ile karışmasından bir çeşit Sabiî Helenistik düşünce oluşmuştur. Antakya'daki medresenin kapatılmasıyla oradaki bazı din ve ilim adamları Harran'a göç etmiştir. Buradaki felsefi hayat varlığını hep sürdürmüş, bu durum şehrin Müslümanlar tarafından alınmasından sonra da değişmemiştir. Harran özellikle Yeni eflatunculuk ve fisagorculuğun İslam dünyasına geçişinde önemli rol oynamıştır. Bu medresenin en önemli temsilcilerinden birisi Sâbit İbn Kurrâ (ö.901)dir. Ayrıca belirtmek gerekir ki harran'daki sabîlik ile Kur'an'da geçen Sabîlik birbirinden farklıdır. (Bayrakdar, 2001: 35; Bircan, 2008: 39)

f. Bağdat

762 yılında Abbasi halifesi Mansûr tarafından kurulmuş olan Bağdat, bilim ve felsefenin yeniden hayat bularak Arapça olarak ifade edildiği ve farklı kültürlerin kesiştiği bir

ilim ve kültür merkezi olmuştur. Bağdat kurulduktan sonra Antakya ve Harran medreselerinde Helenistik kültürle yetişmiş, Hıristiyan ve Sabîî dinlerine mensup bir çok ilim adamı ve özellikle Süryaniler buraya göç etmiştir. Bu ilim adamları bir medreseleri olmasa da ilim halkaları ve ilim meclisleri kurarak ilmî faaliyetlerine devam etmişlerdir. Daha sonra tercüme faaliyetlerinde rol alacak olan tercümanlar da Bağdat'ta bulunup orada yetişmişlerdir. Başlangıçta Yunanca, Süryanice ve Farsça olan ilim dili de sonradan Arapça'ya çevrilmiştir. Ünlü müslüman filozof Fârâbî'de bu okula mensuptur. (Bayrakdar, 2001: 36; Bircan, 2008: 40)

4. İslam Felsefesine Etki Eden Filozof ve Felsefeler

İslam felsefesine etki eden bu merkez ve medreselerin yanında antik Yunan-Helenistik felsefe ve filozofları da İslam düşüncesine etki eden yabancı unsurlardandır. Bunlar içerisinde İslam felsefesine en çok etki eden unsurlar Eflatun, Aristo ve Yeni Eflatunculuk ve Yeni Aristoculuktur. Müslüman filozofların felsefelerine etki eden bu filozof ve felsefeleri kısaca ele alalım.

Sokrates: Müslüman filozofların tercüme yoluyla hakkında bilgi sahibi oldukları filozoflardandır. İslam dünyasında daha çok bir ahlâk filozofu olarak tanınmaktadır. Kendisinin hiç eser yazmadığı bilindiği halde İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvanî, Kınalızâde gibi ahlâk filozofları kendi eserlerinde zaman zaman Sokrates'e atfedilen eserlerden alıntılara ve fikirlere yer vermişlerdir.

Eflatun: Fikirlerinin ilk bakışta dinî inançlara daha uygun görüldüğünden İslam dünyasında da "Eflatun-u İlahî" olarak bilinen Eflatun, görüşleri İslam felsefesine en çok etki eden isimlerden birisidir. Metafizik alanda; ruh-beden ikiliği, ruhun ölümsüzlüğü, varlık- yokluk kavramları ve ideler nazariyesi gibi konularda kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar üzerinde etkisi vardır. Ahlâk alanında; nefsin arındırılması, fazilet ve rezalet kavramları ve bunların sınıflandırılması gibi konularda Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvanî, Kınalızade Ali Efendi

gibi müslüman ahlâkçılar üzerinde etkisi vardır. Siyaset alanında; toplumun sınıflandırılması, sınıfların özellikleri, devlet başkanlığı gibi konularda Fârâbî ve İhvân-ı Safâ üzerinde etkisi vardır.

Eflatun'un Arapçaya tercüme edilen eserleri:

Cumhuriyet (Devlet): Huneyn b. İshak tarafından Süryaniceden "Kitâbu's-Siyaset" adıyla tercüme edilmiştir.

Kanunlar: Huneyn b. İshak tarafından Süryaniceden "Kitâbu'n-Nevâmis" adıyla tercüme edilmiştir. Aynı eser ikinci kez Yunancadan Yahyâ b. Adî tarafından çevrilmiştir.

Timaeus: Yahya (Yuhanna) b. El-Batrik bu eseri süryaniceden kısmî olarak tercüme etmiştir.

Daha sonra eser İshak b. Huneyn tarafından Süryaniceden tercüme edilmiştir.

Sofist: İshak b. Huneyn Süryaniceden çevirmiştir.

Aristo: Antik Yunan filozofları arasında müslüman filozoflar tarafından en çok bilinen ve onlara en çok etki eden isimdir. Aristo'nun etkisi siyaset dışında İslam'daki bütün felsefî ilimler sahasında görülür. Kendisinin siyasetle ilgili olan *Politika* adlı eseri Müslümanlar tarafından ilgi görmemiş ve Arapçaya tercüme edilmemiştir. Zaten Müslümanlar İbn Rüşd'e kadar gerçek anlamda Aristo'yu tanımıyorlardı. Çünkü onların tanıdığı Aristo, onun yeni eflatuncu şarihlerinin eserleriyle ve Eflatuncu ve yeni eflatuncu gözle Süryani ve Sabîlerce yapılan yorumlarla bilinen Aristo idi.

Batı'da olduğu gibi Müslümanlar da klasik mantık anlayışında tamamen Aristocudur. Şarihleri Aristo'nun mantık külliyatına, Poetik ve Retorik adlı kitaplarla Porfirus'un İsağojini giriş olarak eklemişler, Müslümanlar da onlardan bu şekilde almışlardır. Bilim anlayışında Kindî, Fârâbî, İbn sînâ, İbn Rüşd Aristo'yu takip eder. Aristo'nun bilim anlayışına göre, bilim tikellerden tümele, teorikten pratiğe gider ve bilimde genel kurallar aranır. Bilimin konusunu değişmeyen varlık oluşturur. Buna bağlı olarak yaptığı ilimler sınıflamasında tarih ve sosyal bilimlere yer yoktur. Ancak Aristo'nun bu bilim anlayışı Bîrûnî ve İbn Haldûn gibi müslüman

filozoflar tarafından kabul görmez. Metafizik ve fizik alanda; cevher, araz kavramları, zaman ve mekan tanımları, İlk Muharrik kavramı, illiyet nazariyesi, dört illet, akıl teorisi, ruh ilminin tabiat ilimleri arasında yer alması gibi konularda müslüman filozoflara ve kelamcılara etki etmiştir. Ahlâk alanında da özellikle “orta yol” teorisi ile müslüman ahlâkçılara etki etmiştir.

Aristo'nun Arapçaya Tercüme Edilen Eserleri

Organon: Kategoriler, Abdullah ibn Mukaffâ veya oğlu Muhammed tarafından pehleviceden Kitâbu'l-Ma'kûlât adıyla çevrilmiştir. Daha sonra eseri Huneyn b. İshak Süryaniceden, Yahya b. Adî Yunancadan, İshak b. Huneyn Süryaniceden tercüme etmiştir. Önermeler kitabı Abdullah ibn Mukaffâ veya oğlu Muhammed tarafından pehleviceden Kitâbu'l-İbâre adıyla daha sonra İshak b. Huneyn tarafından Süryaniceden çevrilmiştir. I. Analitikler kitabı Tahlîlü'l-Kiyâs adıyla İbnu'l-Bitrîk tarafından çevrilmiştir. II. Analitikler Abdullah ibn Mukaffâ veya oğlu Muhammed tarafından pehleviceden Kitâbu'l-Burhân adıyla ve ikinci kez Ebû Osman ed-Dîmeşkî tarafından çevrilmiştir. Topikler, Kitâbu'l-Cedel adıyla Yahya b. Adî tarafından Süryaniceden ve daha sonra Ebû Osman ed-Dîmeşkî tarafından çevrilmiştir. Sofistikayı İsâ b. Zur'a Süryaniceden, Yahya b. Adî Yunancadan çevirmiştir. Ayrıca Nâima el-Hımsî tarafından da bir çevirisi yapılmıştır.

Metafizik: Mâ Ba'de't-abî'â adıyla Ebû Bişr b. Matta b. Yunus, İshak b. Huneyn, İsâ b. Zur'a tarafından Süryaniceden kısmi olarak, Yahya b. Adî tarafından kısmi olarak tercüme edilmiştir. Yunancadan tam tercümesi Astât veya Ustât adlı birisi tarafından yapılmıştır.

Fizik: İshak b. Huneyn tarafından Tabi'îyyât adıyla Süryaniceden çevrilmiştir. Eserin farklı mürtercimler tarafından yapılan kısmi tercümeleri de vardır.

De Generatione et Corriptione (Oluş ve Bozuluş): “Kevn ve'l-Fesâd” adıyla Süryaniceden İshak b. Huneyn çevirmiştir. Ayrıca Ebû Osman ed-Dîmeşkî tarafından da tercüme edilmiştir.

Poetica: Kitâbu's-Şi'ir adıyla Yahya b. Adî tarafından Yunancadan tercüme edilmiştir.

De Anima (Ruh Üzerine): “Kitâbu’n-Nefs” adıyla İbnu’l-Batrik tarafından çevrilmiştir.

Ethica Nicomachaea (Nikomakhosa Etik): Ebû Osman ed-Dımeşkî tarafından Süryaniceden çevrilmiştir.

Plotin ve Yeni Eflatunculuk: Plotin bazen Aristo şarihleri arasında görülüp bazen de eş-Şeyhu’l-Yunanî ünvanı ile kendisine müracaat edilmesine rağmen Müslümanlar tarafından kim olduğu bilinmiyordu. Plotin’in fikirleri Aristo adı altında Aristo’nun fikirleri olarak kabul ediliyordu ve İslam düşüncesinde oldukça etki bırakmıştı. Çünkü İslam dünyasında Kitâbu’l-Usûluciyya, Kitâbu’r-Rubûbiyye veya Kitâbu’s-Salûciyya, Batı’da da Theologia olarak bilinen ve gerçekte Plotin’in Enneadlarının IV,V ve VI, bölümlerinin telhsinden ibaret olan eser Aristo’nun olarak biliniyordu. İslam felsefesinde Sudûr teorisi olarak bilinen teori bu eserle İslam dünyasına geçmişti. Fârâbî, İbn Sînâ, Fahreddin Razî, Sühreverdî, Abdullatif el-Bağdadî, İbn Arabî ve Mîr Damad gibi bir çok isim bu teoriden etkilenmişti. İbn Rüşd dışındaki filozoflar bu eserdeki fikirlerden dolayı Eflatun ve Aristo metafiziğini birbirine yakın görüp bunları uzlaştırma yoluna gitmişlerdir.

Porfyrious: Yeni Eflatuncu ve Aristo şârihi olan filozof özellikle mantık konusunda Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur. O’nun Aristo mantığına giriş olarak yazılan *İsagoji* adlı eseri İslam dünyasında oldukça tanınmıştır ve üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır.

Porfyrious’un *İsagojisi* Abdullah ibn Mukaffâ veya oğlu Muhammed tarafından Farsçadan “El-Medhal” adıyla tercüme edilmiştir. Başka bir tercümesi de Ebû Osman ed-Dımeşkî tarafından yapılmıştır. *Aristo’nun Etika Şerhi* de İshak b. Huneyn tarafından Süryanice’den çevrilmiştir.

Proclos: yeni eflatuncululuğun önemli isimlerinden ve İslam dünyasında en çok etkili olan eserlerden *Kitabu’l-Hayri’l-Mahz*’ın yazarıdır. Ancak bu eserin Proclos’a ait olduğu Müslümanlar tarafından bilinmiyordu. Eserin Aristo’ya ait olduğu sanılıyordu. Proclos’un

Elementatio Theologica adlı eserinin özet bir tercümesi olan *Kitabu'l-Hayri'l-Mahz*, *Kitabu'r-Rububiyye* ile birlikte İslam yeni eflatunculuğunun en temel kaynağı olmuştur.

Alexandre d'Aphrodisias: Aristo şarihlerinden olan filozof, Aristo'nun mantık kitaplarını bugünkü sırasıyla ilk tasnif eden kişidir. Aristoculuk ve yeni eflatunculuğun yanı sıra, çoğunlukla eleştirdiği stoacılık ve Epikürcülüğün de İslam dünyasında kısmen tanınmasını sağlamıştır. Onun akıl teorisi ve ruh hakkındaki görüşleri, mantık anlayışı ve mantığın bir âlet ilmi olması gerektiği hakkındaki görüşleri Müslüman filozoflar üzerinde etkili olmuştur.

Alexandre d'Aphrodisias'ın *Mufarık Cevher* ve *Büyüme* adlı eserleri, Ebû Osman ed-Dımişkî tarafından tercüme edilmiştir. Aristo'nun Metafiziğine yazdığı şerhi Ebû Bişr el-Mattâ tarafından Yunancadan tercüme edilmiştir. Aristo'nun Oluş ve Bozuluş isimli eserine yazdığı şerh de Ebû Bişr el-Mattâ ve Kustâ b. Lukâ tarafından tercüme edilmiştir. Aristo'nun Fizik adlı eserine yazdığı şerh Kustâ b. Lukâ tarafından tercüme edilmiştir.

Bunlar dışında Galen, Hıristiyan Patristik Felsefesi, Hermes Trismegistes ve Yeni Fisagorculuk ile çok sınırlı olarak Stoacılığın da İslam dünyasında etkilerinden söz edilebilir. (Bayrakdar, 2001: 46-62)

5. Tercüme Faaliyetleri

Bilindiği gibi İslam toplumunda Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar arasında bir takım dinî ve siyasî anlaşmazlıklar çıkmıştır. Ali ve Muaviye arasındaki sorunlar, Cemel-Sıffin savaşı gibi vakalar, dinî ve siyasi tartışmalara ve bölünmelere sebebiyet vermiştir. Bu dinî ve siyasi meseleler beraberinde imamet, büyük günah işleyen kimsenin durumu, irade, kaza-kader ile ilgili tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Her grubun/topluluğun bu problemlere yönelik farklı yaklaşımlarının ve sundukları çözümlerin İslam toplumunda ortaya çıkardığı dinamizm; ilimlerin, mezheplerin ve farklı ekollerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Bir taraftan Müslüman toplum kendi içerisinde bu ilmî ve zihnî dönüşümü yaşarken diğer taraftan yapılan fetihler ve ticaret vb. yollar onları kadîm ilmî ve felsefî geleneklerle karşı karşıya getirmişti. Bu durum karşısında Müslümanlar kendilerini kadîm dünyanın mirasçısı olarak görmüşler ve onların birikimlerine yeni bir yorum katarak bunları yeniden şekillendirmişlerdir. Burada Müslümanlar için belirleyici olan unsurlardan birisi toplumun ihtiyaçları olmuştur. Çünkü Yunan-Helenistik, İran ve Hind gibi kültürlerle karşılaştırıldığında İslam toprakları her anlamda onlardan geri bir durumdaydı. Sınırları gittikçe büyüyen devletin kurumsal anlamda ihtiyaçları vardı. Bu ihtiyaçların acil olarak karşılanması gerektiğinden Müslümanlar bu kültürlerin birikiminden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Devlet adamları pratik alanlardaki ihtiyaçları karşılamak için yabancıları sarayda görevlendirmişlerdir. (Bayrakdar, 2001: 27-28; Fahri, 1992: 11-12)

Diğer taraftan farklı din kültür mensuplarıyla yaptıkları tartışmalarda, muhataplarının inanç ve düşüncelerini mantık ve felsefî ilkelerle sistemli biçimde savunmaları karşısında Müslümanlar da kendi inançlarını onların yöntemleriyle savunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Ayrıca özellikle Kur'an'ın hakikatin bilgisini elde etme ilkesi uyarınca şekillenen müslüman zihinleri kadîm kültürün ilmî ve felsefî mirasını da bu gözle değerlendirmeye yöneltmiştir. Bu miras, hakikati elde etme yolundaki bir çabanın ürünü olarak görülüp bundan istifade etme yoluna gidilmiştir. Böylece Emevîler döneminden (661-750) başlayarak Abbasiler döneminde daha gelişerek IV/X. Yüzyıla kadar devam eden ve gittikçe sistemli hale gelen tercüme faaliyeti başlamıştır.

İslam dünyasında başlayan bu tercüme faaliyeti yalnızca Yunan-Helenistik, İran ve Hind düşüncelerine ait olan eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinden ibaret değildir. Bu faaliyet aynı zamanda belirli bir felsefî bakışı ve anlayışı gerektiren bir harekettir. Böyle bir anlayıştan yoksun olunan bir ortamda başarıya ulaşmış bir tercüme hareketinin varlığından söz etmek zor olur. Çünkü tercüme edilecek eserlerin belirlenmesi, tercümenin basıl ve niçin

yapılacağı, tercüme dilinin oluşturulması, felsefî bir altyapının bulunmasını gerektiren durumlardır. Bundan dolayı İslam dünyasındaki tercüme faaliyetinin oluşmaya başlamış olan felsefî bir zihniyet ve altyapının açılımını ve gelişimini sağlayan bir devam hareketi olarak görülmesi gerekir. (Alper,2012: 36) Bundan dolayıdır ki başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiş olan bu tercüme faaliyetini Gutas, toplumun tüm seçkin kesimleri tarafından büyük malî bütçelerle desteklenen toplumsal bir fenomen olarak açıklama ihtiyacını hissetmiştir. Bu çeviri faaliyetini insanlık tarihinde açılan bir çağır olarak ifade eden Gutas, bu hareketi Perikles Atinası, İtalyan Rönesansı veya 16. 17 yüzyıl bilimsel devrimleriyle aynı kategoride görmüştür. (Gutas, 2011: 16,20)

İslam felsefesinin oluşum ve gelişiminde önemli rol oynayan tercüme faaliyetleri ile oluşan birikim müslümanlar tarafından anlaşılma, eleştirel değerlendirme, özümseme süreci geçirmiş ve sonrasında İslam felsefesinin kendi sistem ve ekolleri ortaya çıkmıştır. Şimdi bu tercüme sürecinde yer alan mütercimlere ve Arapça'ya çevirilen eserleri ele alalım.

Emeviler döneminde başlayan tercüme faaliyetleri bu süre içerisinde tıp, kimya ve astronomi ilmi ile ilgili eserlerin tercümesiyle sınırlı kalmıştır. Ancak Emeviler öncesinde Yunan simyacı Zosimos'un (350-420) simyaya dair eserinin 38/658 yılında yapılmış Arapça elyazması çevirisi bulunmaktadır. Emevi halifesi I. Mervan döneminde tıp ile ilgili ilk tercüme yapılmıştır. İskenderiyeli Ahron tarafından yazılmış eser, Yahudi tabip Mâserceveyh el-Basrî tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Emeviler dönemindeki tercüme faaliyetlerinde ismi en çok öne çıkan ve bazı kaynaklarda tercüme hareketinin kendisiyle başlatıldığı isim Emevi prensi Halid b. Yezîd'dir (ö. 704). Hem ilme olan ilgisinden hem de hilafette yer alamamasından dolayı kendini ilme vermiştir. Özellikle kimya ve astroloji ile ilgili kitapları Kıptice ve Yunanca'dan Arapçaya tercüme ettirmiştir. Ayrıca kendisi de kimya ile uğraşmış ve bu alanda bir de eser vermiştir. Ptoleme'nin olduğu ileri sürülen *Meyveler*

Kitabı (Kitâbu's-Semere) Halid b. Yezîd'in teşvikiyle tercüme ettirilen astroloji eserlerindendir. (İzmirli, 1995: 53; Alper, 2012: 42)

Abbasiler dönemine gelindiğinde tercüme hareketinin hem alanı genişlemiş hem de tercüme faaliyetleri hız kazanmıştır. Önceki dönemde yapılan tercümelereki eksiklikler giderilmeye, tercüme hataları düzeltilmeye çalışılmış, tercümelemlerin daha kontrollü ve sistematik yapılması sağlanmıştır. Emeviler döneminin aksine bu dönemde bilimsel ve felsefî eserler de tercüme edilmeye başlanmıştır. Özellikle Abbasi halifesi el-Mansûr dönemi (136-158/754-775) tercüme faaliyetleri açısından önemli bir dönemdir. Kendisi de felsefe ve astronomiyle ilgili olan el-Mansûr halifeliği döneminde çeviri faaliyetlerine büyük destek vermiştir. Bu dönemde Mansûr'un kâtipliğini yapan İran asıllı Abdullah b. Mukaffa (ö. 139/757) tarafından Aristo'nun *Organon* külliyyatından bazı kitaplar, *Hudayînâme (Pers Kralları Tarihi)*, *Ayinnâme*, *Mazda'nın Kitabı*, *Anûşirvan'ın Hayatı* farsçadan arapçaya, tercüme edilmiştir. Yine Hintli bilge Beydaba'nın *Kelîle ve Dimnesi* de İbn Mukaffa tarafından tercüme edilen eserlerdendir. Mansûr döneminin diğer tercüme edilen eserleri arasında Batlamyus'un *el-Mecisti* adlı eseri, Gerasanalı Nikomakhos'un *Aritmetik*'i ve Eukleides'in *Elements*'i bulunmaktadır. (Fahri, 1992: 12-13; Alper, 2012: 42)

Harun Reşîd döneminin en önemli ilmi şahsiyeti halifenin saray hekimliğine getirdiği Yuhanna b. Mâseveyh'tir. Kendisinin tercüme yapıp yapmadığı kesin olarak bilinmese de tıbbî dair bir çok eser kaleme almıştır. Harun Reşîd (veya muhtemelen Mansûr) döneminin önemli tercümelemlerinden birisi astronomi ile ilgili meşhur Hind risalesi olan *Siddhanta*'nın Muhammed b. İbrahim el-Fezârî tarafından yapılan tercümesidir. Bu dönemde Şîî Nevbahtî ailesinden Ebû Sehl el-Fadl el-Nevbahtî astronomi ile ilgili eserleri Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir. (Fahri, 1992: 13-14)

Halife Abdullah el-Me'mûn dönemi şüphesiz tercüme faaliyetleri açısından en önemli dönemlerden birisini oluşturur. Me'mûn döneminde 830 yılında kurulan Beytü'l-Hikme resmî

bir tercüme, araştırma merkezi ve kütüphane görevi görmüştür. Burası Harun Reşid dönemindeki Hizânetü'l-Hikme adlı saray kütüphanesinin geliştirilmesiyle oluşturulmuştur. Kaynaklarda hakkında çok fazla bilginin olmadığı Beytü'l-Hikme hem tercüme faaliyetlerinin hem de ilmî ve felsefî çalışmaların yapıldığı bir yer olmuştur. (Fahri, 1992: 17; Alper, 2012: 44)

Tercüme faaliyetlerinde yer alan en önemli isimlerden birisi Yahya (Yuhanna) el-Bıtrık'tır. En önemli tercümelerinden birisi Eflatun'un Timaeus adlı eserine yaptığı tercümedir. Bu eserin kısmî bir çevirisidir hatta çeviri eser üzerine Galen tarafından yapılmış olan özetin çevirisi de olabilir. Bunun dışında yaptığı çeviriler genellikle Aristo'nun eserleri veya ona nispet edilen eserlerdir. Tercüme faaliyetlerinde yer alan önemli isimlerden birisi de Huneyn b. İshak'tır. Tercümelerin daha sistemli ve ilmî yapılmasında önemli payı olan Huneyn b. İshak, Galen'in birçok felsefî eserinin tercümesinde yer almıştır. Aristo'ya ait eserlerin tercümesi onun idaresindeki grup tarafından yapılmıştır. Daha çok tıpla ilgilenen Huneyn b. İshak, Galen'in yanı sıra Hipokrat'ın eserlerinin de neredeyse tamamını tercüme etmiştir. Diğer önemli mütercimler arasında İbn Nâima el-Hımsî, Ebû Bişr Mettâ ve öğrencisi Yahya bin Adî, el-Hasan b. Suvâr (İbnü'l-Hammâr), Ebû Ali b. Zur'a ve Sâbit b. Kurre el-Harrânî yer alır. (Fahri, 1992: 17-19; Alper, 2012: 45-46) Tercümeler vasıtasıyla Müslümanlar Platon ve Aristo gibi öne çıkan isimlerin yanı sıra Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Themistius, Syrianus, Proclus, Areopaguslu sahte-Dionysius, Simplicius, Philoponus ve Olympiodorus gibi isimlerin eserlerinin Arapça ve Süryani versiyonlarından da haberdar olmuşlardır. (D'ancona, 2007:24)

Emeviler döneminde başlayarak Abbasiler döneminde devam eden ve iki yüzyıl boyunca hızlı bir şekilde gelişen çeviri faaliyetleri zamanla yavaşlamış ve 1000. yılın başlarından itibaren sona ermiştir. Bu faaliyetlerin sona ermesinin sebebi Müslümanların artık bu ilimlere duyduğu ilginin azalması veya çeviri yapacak mütercim bulunamaması değildir.

Aksine bunun sebebi tercüme hareketinin toplumsal ve bilimsel anlamını yitirmesi, artık Müslümanlara sunabileceği bir şeyin kalmamış olmasıdır. Farklı ilim dalları ile ilgili Yunanca metinler uzun zaman önce tercüme edilmiş ve incelenmiş olduğundan güncelliklerini yitirmiş ve artık Müslümanlar ihtiyaçlarına cevap verebilecek güncel bilgilere yönelmiştir. İlmî ve felsefî çalışmaları destekleyenler, çeviri metinler yerine orijinal Arapça yazılar ısmarlamaya başlamışlardır. Devam eden bu süreç sonunda İslam dünyasında ilim ve felsefe kendi ayakları üzerinde durabilecek konuma yükseldiğinde, yani Büveyhiler döneminde, tercüme faaliyetleri tamamen sona ermiştir. Aslında bu faaliyetler sona ermeden çok önce İslam âlimleri kendi eserlerini yayınlamaya başlamışlardı. Tıpta Ali İbn Abbâs el-Mecûsî (ö. 4/10. yüzyılın sonları) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), astronomide el-Battânî (ö. 317/929) ve el-Bîrûnî (ö. 440/1048), matematikte el-Hârizmî (3/9. yüzyılın ilk yarısı) ve fizikte İbnü'l-Heysâm (ö. 432/1041) vb.'nin yazdıkları eserler bilimde devrim yaratan nitelikte eserlerdi. Bunların yanı sıra Yunan bilim ve felsefesine yönelik eleştirel eserler de ortaya konulmaya başlamıştı. Er-Râzî'nin *Galen Hakkında Şüpheler*, İbnü'l-Heysâm'ın *Ptolemaios Hakkında Şüpheler* ve İbn Sînâ'nın *Aristoteles Hakkında Şüpheler* olarak da adlandırılabilen *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* isimli özgün nitelikteki eserleri bunlara örnek verilebilir. Sonuçta X. ve XI. yüzyıllarda Müslüman âlimlerin yazdıkları eserler, tercüme edilen eserlerin seviyesinin üzerine çıkmış ve İslam ilim ve felsefe dünyasında daha baskın ve yaygın konuma gelmiştir. 10. Yüzyılda Büveyhiler dönemi ile birlikte iktidarın merkez niteliğinin kaybolmasıyla da ilim ve felsefe faaliyetleri Bağdat merkezli olmaktan çıkıp İslam dünyasının her tarafına yayılmıştır. (Gutas, 2011: 147-150)

6. İran Felsefesi

İran düşüncesinin İslam düşüncesine etkisi iki dönemde ele alınmalıdır. Birincisi özgün İran düşüncesidir. Diğeri de Yunan-Helenistik düşüncesiyle Hind düşüncesinin İslam'a geçmesinde aracılık eden İran düşüncesidir.

Özgün İran düşüncesinin İslam düşüncesine etkisi, doğrudan felsefeye olmayıp dinî inanç, edebiyat tarihi ve siyasî tarihle ilgili kitaplarla olmuştur. Bu kitaplarda yapılan tercüme arasında *Cavidan Hırad* (el-Hikmetü'l-Halide), *Hudayinâme* (Pers Kralları Tarihi, Siyaru Mulûki'l-Acem), *Anuşirvâ'nın Hayatı*, *Mazda'nın Kitabı*, *Âyinnâme*, *Risâle fi'l-Ahlâk* gibi kitaplar ile edebî ve tarihî mahiyette sözler içeren bazı kitaplar bulunmaktadır. Bu eserlerden en ünlüsü el-Hikmetü'l-Halide adıyla Arapçaya tercüme edilen *Cavidan Hırad* İranlı filozof Miskeveyh'e isnad edilir. Eserde İran Kralının oğluna öğütleri yer alır. Sonradan esere Anuşirvan, Lokman, Hermes Diogenes gibi bilgelerin ahlâkî öğütleri eklenmiştir. Tercüme faaliyetinde yer alan İranlı mütercimler arasında İbnu'l-Mukaffa ve oğlu Muhammed, En-Nevbahtî, Hasan b. Sehl İshak b. Yezîd, Zedaveyh ve Behrâm gibi isimler yer almaktadır.

İrandaki Zerdüştlük ve Mani dinî düşüncesi İslamî unsurlar, yeni eflatuncu ve fisagorcu fikirlerle karışarak İslam toplumunda İsmailîlik ve Batınîlik gibi akımların doğmasına sebebiyet vermiştir. Yine eski İran dinî düşüncesi Şîlik içerisindeki birtakım siyasî ve dinî fırkaların şekillenmesinde etkili olmuştur. Şîi anlayıştaki imamlığın veraset yoluyla geçmesi ve masum imam anlayışı Zerdüşst kaynaklıdır. İran'ın resmi dini Zervanizmin (Dehriyye) etkisiyle İslam kültüründe materyalist ve ateist kimselerin ortaya çıkmıştır. Müslüman filozoflardan Kindî Mazdeizm ve Maniheizm inanışlarına karşı reddiyeler yazmıştır. Zerdüştlüğün karanlık ve ışık teması Sühreverdi'nin İşrak felsefesinde ikî felsefî unsur olarak yer bulmuştur. Ayrıca İran kökenli öğüt ve hikmetli sözlerden oluşan eserlerin etkisiyle İslam kültüründe Adâbu'l-Mulûk, Nasihatü'l-Mulûk, Ahkâmu's-Sultâniyye tarzında yarı ahlâkî yarı siyasî eserler ortaya çıkmıştır. (Bayrakdar, 2001: 65-66; Fahri, 1992: 33-34)

Diğer taraftan İranlıların Yunan ve Hind kültürüyle tanışmaları ticaret vasıtasıyla çok önceleri gerçekleşmiştir. İslam'a girmeden önce Hind ve Yunan kültürüne ait felsefî eserler de dâhil olmak üzere birçok kitabı Farsçaya tercüme etmişlerdir. İslam'ı kabullerinden sonra da

bu eserlerin önemli bir kısmını Arapçaya tercüme ederek bunların İslam kültürüne aktarılmasında aracılık yapmışlardır. Yine felsefenin İslam dünyasına geçişinde önemli rol oynayan Urfa ve Nusaybin medreseleri İranlılar tarafından kurulmuştu. Bu medreselerde gerçekleştirilen ilmî ve felsefî çalışmalarla Yunan-Helenistik felsefesi İranlılar arasında yaygınlaşmıştır. Bu eserlerden farsça olanlar da tercüme faaliyetleri sırasında İbnu'l-Mukaffa ve oğlu Muhammed gibi mütercimler tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Aynı şekilde Hind kültürüne de ilgi duyan İranlılar Cundişapur medresesine Hindli tabipleri davet ederek Hind tıbbının İran'da yayılmasını sağlamışlardır. Astronomi ve matematikle ilgili Brahmagupta'nın *Siddhantasını* ve Beydeba'nın *Kelile ve Dimnesini* önce Farsçaya tercüme etmişler sonra da Arapçaya çevirmişlerdir. Böylece hem Yunan-Helenistik hem de Hind kültürlerinin İslam dünyasında tanınmasında aracılık yapmışlardır. (Bayrakdar, 2001: 67-68)

7. Hind Felsefesi

Müslümanlar Halife Velid döneminde Sind'in fethi ile tanışmışlardır. devam eden fetihlerle birlikte Hindliler arasında İslam'a geçenler olmuş ve iki kültür arasında karşılıklı alışveriş yaşanmıştır. Müslümanlar önceleri Hind kültürü ile ilgili bilgileri İran üzerinden edinirken IX. yüzyıldan itibaren doğrudan elde etmişlerdir. Bu kültürle ilgili bilgileri elde etmede Mansûr ve Harun Reşîd dönemlerinin ünlü veziri Yahya ibn Hâlid el-Bermekî (738-805)'nin katkısı büyüktür. Onun emriyle tıpla ilgili birçok Hintçe eser tercüme edilmiştir.

Müslümanların Hind kültürü ve dinî ile ilgili bilgi edinmelerinde *Hindlilerin Dini İnançları* isimli bir eserden söz edilmektedir. Yazarının kim olduğu belli olmayan bu eserden bahseden İbn Nedîm'in ifadelerinden tercüme bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hindliler hakkında daha sağlam bilgilere Müslümanlar X. Yüzyılın sonlarına doğru Bîrûnî'nin (ö. 1048) kaleme aldığı *Tahkîk Mâli'l-Hind* adlı eserle ulaşılmıştır. Bu eserde Bîrûnî Hind dini, felsefesi, gelenekleri, tarihi, coğrafyası, bilimi ve felsefesi hakkında bilgilere yer

vermektedir. Ancak eserin yazılış tarihi göz önüne alındığında İslam felsefesinin oluşum sürecine etki etmesi için geç bir tarih olduğu görülmektedir.

Hind dini, astronomi, matematik ve tıbbi Müslümanlar arasında ilgi görmüştür. Ancak Hind felsefesinin İslam felsefesi üzerine etkisine bakıldığında bunun neredeyse yok denilecek kadar azdır. Bunda hem Hind topraklarının uzak olmasının hem de Hind kültürü ile tanışıldığında Müslümanların zaten bilim ve felsefe adına üretime geçmiş olmalarının etkisi vardır. Ancak Râzî'nin tenasüh, zaman ve mekân ile ilgili görüşlerinde Hind felsefesinin etkisinden bahsedilmektedir. Bazı çağdaş araştırmacılar tarafından kelâmcıların atom görüşlerinin kısmen veya tamamen Hind felsefesinden etkilenmiş olduğu iddia edilse de bu tartışmalı bir konudur. Bunun yanı sıra Hind mistisizminin mutasavvıflar üzerine etkisinden bahsedilir ki bu etkinin Hindli Müslüman mutasavvıflardan geldiği kabul edilebilir. (Bayraktar, 2001: 68-70; Fahri, 1992: 31-33; Nasr-Leaman, 79,86-87)

8. İslam Felsefesi İle İlgili Kaynak Eserler

Bu eserler İslam felsefesinin doğuşu, gelişimi, özellikleri, Müslüman filozofların hayatları, eserleri ve felsefeleri hakkında bilgi vermek amacıyla yazılmış eserlerdir. Bunlar doğrudan İslam felsefesi hakkında bilgi verdiklerinden “ana kaynaklar” olarak da isimlendirilebilir. Bu eserlerden bazılarını kısaca yer verelim.

El-Fihrist: İbnü'n-Nedîm tarafından kaleme alınan eser biyografik ve bibliyografik eserlerin en meşhurlarındandır. Kitapta Müslüman filozoflara, bilim adamlarına, kelâmcılara, sufilere, Antik Yunan filozoflarına ve Süryani mütercimlerine yer verilir.

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

Tabakâtu'l-Umem: Endülüslü tarihçi, âlim Kâdî İbn Sâid tarafından yazılan eserde Müslüman filozoflara, kelâmcılara, Yunan, Yahudi ve Hıristiyan filozoflara yer verilir.

Târihu 'Ulemâ'i'l-Endelüs: Ebû Velid Abdullah İbnü'l-Faradî tarafından yazılan eser özellikle Endülüs'te yetişen âlim ve filozoflar hakkında bilgilere yer verir. Ebu'l-Kâsım İbn Başkuvâl tarafından bu esere zeyl olarak *Kitâbu's-Silâ* isimli eser kaleme alınmıştır.

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

Târihu Hükemâ'i'l-İslâm: Ebu'l-Hasan Ali el-Beyhakî'nin bu eseri İslam felsefesi tarihi mahiyetinde bir eserdir.

İhbârü'l-'Ulemâ' bi-Ahbâri'l-Hükemâ: İslam felsefesinin en önemli kaynakları arasında yer alan bu eser, İbnü'l-Kıftî tarafından kaleme alınmıştır. Yunan, Süryânî, Hıristiyan ve Müslüman filozofların yer aldığı eserin, Muhammed İbn Ali el-Zavzanî tarafından *Kitâbü'l-Müntahabât* isimli muhtasarı yapılmıştır.

Uyünü'l-enbâ' fi 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.

Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân: İbn Hallikân tarafından yazılan eserde, bazı Süryânî mütercimlere, Müslüman filozoflara, kelamcılara, sûfilere, diğer âlim ve devlet adamlarına yer verilir. Bu esere Muhammed İbn Şâkir el-Kutubî tarafından *Fevâtu'l-Vefeyât* adında bir zeyl yazılmıştır.

Eş-Şeka'iku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye: Taşköprülüzâde tarafında yazılan bu eserde 522 Osmanlı şeyh ulemâsı, ilim adamı ve onların eserleri hakkında bilgilere yer verilmektedir.

Nevâdirü'l-Ahbâr fi Menâkibi'l-Ahyâr: Taşköprülüzâde'nin yazdığı bu eserde de Osmanlı düşünürleri hakkında bilgiler yer almaktadır.

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

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

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. Gazzâlî'nin *El-Münkız mine'd-Dalâl*, İbn Haldun'un *El-Ta'rif bi İbn Haldûn ve Rihletuhü's-Şarkan ve Garban*, İbn Sînâ *Sîretü's-Şeyhü'r-Reîs*, Birûnî'nin *Risâle fi Müellefât Muhammed Zekeriyâ er-Râzî* ve Şehrazuri'nin *Eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* adlı eserleri örnek olarak verilebilir.

Kaynak eserlerden bir kısmı filozofların hayatı ve eserlerinden ziyade, onların felsefî doktrin ve görüşlerine yer veren eserlerdir. Bu eserlerden önemli olan birkaçını zikrederim.

Ebû Süleyman es-Sicistânî/*Sivânu'l-Hikme*, İbn Hindû/*El-Kelimü'r-Rûhâniyye fi'l-Hikemi'l-Yunâniyye*, Ebû Hayyân et-Tevhîdî/*El-Mukâbasât*, El-Beyhâkî/*Tetimmetü Sivâni'l-Hikme*, Gazzâlî/*Makasîdü'l-Felâsife*, İbn Fâtik/*Muhtârü'l-Hikem*, Şehristânî/*Tarihu'l-Hukemâ ve Kitâb Muşâra'ati'l-Felâsife*, Fahreddin er-Râzî/*Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-'Ulemâ' ve'l Hükemâ' ve'l -Mütekellimîn*, Mûsa İbn Meymûn/*Delâletü'l-Hâ'irîn*.

İslam felsefesine kaynaklık eden eserlerin bir kısmını felsefî terimleri içeren sözlükler oluşturur. Kindî'nin *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, Fârâbî'nin *Et-Ta'likât*, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-Hudûd* adlı eserleri bu alanda yazılmış önemli sözlüklerden birkaçıdır. Seyyid Şerif Cürçânî tarafından yazılan *Kitâbü't-Ta'rifât* sadece felsefe değil çeşitli ilimlere ait istilahlara yer veren bir eserdir. Muhammed İbn Yusuf Kâtib el-Havârizmî'nin *Mefâtihu'l-*

Ulûm adı eseri de felsefe de dâhil olmak üzere ilimler hakkında bilgi veren ansiklopedik bir eserdir.

Buraya kadar verilen eserler İslam felsefesine ve filozoflara doğrudan yer veren bir anlamda İslam felsefesinin ana kaynaklarıydı. Bir de İslam felsefesi ve filozofları hakkında bilgi verme amacı taşımayan ancak bu konuların da içerisinde yer aldığı eserler vardır. Bu tür eserler İslam felsefesine kaynaklık eden tâli kaynaklar olarak ifade edilebilir. Bu eserlerden bazılarına yer verelim.

Genel kültür Tarihleri:

El-Mes'ûdî/*Et-Tenbîh ve'l-İşrâf ve Mürûcû'z-Zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, El-Hemedânî/*El-Iklil*, İbn Haldûn/*Mukaddime*, Şehristânî/*Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, İbn Hazm/*Kitâbu'l-Fisâl ve Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*.

Genel Tarih Kitapları:

Hatîb el-Bağdadî/*Târihu'l-Bağdad*, Belâzûrî/*Futûhu'l-Buldân*, İbnu'l-İbrî/*Târihu Muhtasari'd-Düvel*, Tabarî/*Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*.

Tabakât ve Siyer Kitapları:

İbnü'l-Murtazâ/*Kitâbu't-Tabakati'l-Mu'tezile*, Yâkût/*Mu'cemu'l-Udebâ*, Es-Subkî/*Et-Tabakâtu's-Şâfiyye el-Kubrâ*, Kandamir/*Habibü's-Siyer*.

Coğrafya ve Seyahat Kitapları:

Ebû Dulâf/*Acâibu'l-Buldân*, Yakût/*Mu'cemu'l-Buldân*, İbn Batûta/*Tuhfetü'n-Nazâr fi Garâibi'l-Amsâr ve Acâibu'l-Asfâr*, Evliya Çelebi/*Seyahatnâme*. (Bayrakdar, 2001: 11-19)

Bunların yanı sıra İslam felsefesi ve filozofları ile ilgili son dönemde yazılmış olan yerli ve yabancı çok sayıda kaynak da vardır. Bunlardan birkaçını zikrederim:

Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman/*İslâm Felsefesi Tarihi*, Peter Adamson-Rihard C. Taylor/*İslam Felsefesine Giriş*, Macid Fahri/*İslâm Felsefesi Tarihi*, Ali Sami en-Neşşâr/*İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Hilmi Ziya Ülken/*İslam Felsefesi ve Uyanış*

Devirlerinde Tercümenin Rolü, M. M. Şerif/*İslam Düşüncesi Tarihi*, İsmail Hakkı İzmirli/*İslam'da Felsefe Akımları ve İslam Felsefesi Tarihi*, Dimitri Gutas/*Yunanca Düşünce Arapça Kültür ve İbn Sînâ'nun Mirası*, Ahmet Arslan/*İslam Felsefesi Üzerine*, Mehmet Bayraktar/*İslam Felsefesine Giriş*, T. J. De Boer/*İslâm'da Felsefe Tarihi*.

ÖZET

Çoğunlukla ifade edildiği gibi İslam'da felsefî düşüncüyü başlatan tercüme faaliyetleri değil aksine tercüme faaliyetleri ortaya çıkmış bir felsefî zihniyetin sonucu gerçekleştirilmiş bir harekettir. Kur'an kendisine muhatab aldığı insanlar için yalnızca dinî emirler vaz' eden bir kitap değildir. O, aynı zamanda insanları bilmeye, düşünmeye, sorgulamayı ve hakikatin bilgisini elde etmeye davet eden bir çağrıdır. Bu çağrıya kulan veren Müslümanların zihninde gerçekleşen dönüşüm İslam toplumunda felsefenin de başlangıcıdır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar arasındaki dinî ve siyâsî çekişmeler, Cemel ve Sıffin savaşları beraberinde imamet, büyük günah, kaza ve kader gibi problemleri gündeme getirdi. Bu konular hakkında ileri sürülen görüşler ve sunulan çözümler ilk siyâsî ve dinî grupların oluşumuna sebep oldu. Yapılan fetihlerle yabancı kültürlerle karşılaşan Müslümanlar, hem bu kültürlerin ilmî ve felsefî birikimlerinin mirasçısı oldular hem de bunlara karşı kendi inançlarını savunmak durumunda kaldılar. Müslümanların kendi inançlarını savunmaları tutarlı ve sistematik bir temellendirmeyi gerektirince bu felsefe ve mantık ilimlerini kullanma ihtiyacını doğurdu. Ayrıca Kur'an'ın Müslümanlara hakikatin bilgisini elde etmeye teşvik etmesi onların bu mirastan istifade etmeye yöneltti. Sonuç olarak Emeviler döneminde başlayan ve Abbasiler döneminde daha da yoğunlaşan tercüme hareketi başladı. Bu dönemde çok sayıda eser Süryanice, Yunanca ve pehleviceden tercüme edilmiştir. Bu tercümelerde çok sayıda mütercim görev almıştır. Abbasiler döneminde devlet politikası haline getirilen tercümeler için Beytü'l-Hikme adı verilen merkez kurulmuştur. Yabancı kaynaklardan İslam

felsefesine en çok etki eden ve tercümelerde en çok çeviri eserlerin yapıldığı kaynak Yunan-Helenistik düşüncedir. Özellikle Aristo, Eflatun ve Yeni Eflatunculuk İslam düşüncesi üzerinde oldukça etkili olmuştur. İran düşüncesinin etkisi siyaset ve siyaset ahlakı ilke sınırlı kalırken Hind felsefesinin etkisi yok denecek kadar azdır. X. yüzyıldan itibaren tercüme faaliyetlerinin hızı azalmıştır. Bunun sebebi tercümelerin artık ilmî ve felsefî açıdan Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamamasıdır. Bundan sonraki süreç Müslümanların artık kendi ilmî ve felsefî çalışmalarını ortaya koymas ve alanında önemli başarılar sağlayan ilim ve düşünce adamı yetiştirmeye başladıkları süreçtir.

GÖZDEN GEÇİR

- İslam felsefesinin doğuşuna Kur'an ve sünnetin kaynaklığını değerlendiriniz.
- İslam felsefesinin gelişim ve açılımında tercümelerin rolünü açıklayınız.
- İslam felsefesine etki yapan yabancı filozof, felsefe ve eserleri belirleyiniz.
- Felsefenin İslam dünyasında ortaya çıkış sürecini ve tercümelerin tarihsel seyrini açıklayınız.
- İslam felsefesine kaynaklık eden eserleri belirleyiniz.

KAYNAKLAR

Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesine Giriş, İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, 2012.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2001.

Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

D'ancona, Cristina, Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, küre Yay., İstanbul, 2007.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2004.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, İstanbul, 1995.

Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah yay., İstanbul, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin-Leaman, Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2011.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1) Tercüme faaliyetlerinde yer alan en önemli mütercimlerdendir. Çevirilerinin çoğunu Aristo'nun eserleri oluşturmaktadır. Tercümesiyle kendisine en çok itibar kazandıran eser Platon'un *Timaeus* adlı eseridir.

Yukarıda sözü edilen mütercim aşağıdakilerden hangisidir?

a) Huneyn b) İshak b) Yahya b. Adî c) kutsa b. Lûka d) Ebû Bişr Mettâ e) Yahya b. El-Bitrîk

2) 830 yılında Bağdat'ta kurularak hem tercüme faaliyetlerinin yapıldığı hem de ilmi ve felsefi çalışmaların yapıldığı bir merkez olan Beytül-hikme hangi halife döneminde kurulmuştur?

a) el-Mansûr b) el-Memûn c) Harun Reşîd d) Ömer. Abdülaziz e) el-Mütevekkil

3) Aşağıdakilerden hangisi Aristo'nun Arapçaya tercüme edilen eserlerinden değildir?

a) Poetika b) Metafizik c) De anima d) Devlet e) II. Analitikler

4) Aşağıdaki yabancı kaynaklardan hangisi İslam felsefesini siyaset ahlakı alanında en çok etkiyi yapmıştır?

a) Yunan b) Hermes c) İran d) Helenistik e) Hind

5) Müslümanların Hind düşüncesi ile ilgili daha doğru bilgilere ulaşmasını sağlayan eser aşağıdakilerden hangisidir?

a) Kelile ve Dimne b) Tahkîk Mâli'l-Hind c) Futûhu'l-Buldân d) Mazda'nın Kitabı e) Siddhanta

CEVAP ANAHTARI

1)e 2) b 3) d 4)c 5) b

3. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİ'NDE FİZİK VE METAFİZİĞİN MANTIKSAL TEMELLERİ

ÜNİTE YAZARI: YARD. DOÇ. DR. HASAN AKKANAT

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

- 1. Mantığın Mahiyeti ve Gerekliliği**
- 2. Dış Dünya Hakkında Bilgimiz**
- 3. Beş Tümel**
- 4. Nedenler ve Bilimsel Sorular**
- 5. Bilimsel Bilgi**
- 6. Kategorik Açından Oluş ve Varlık Bilgileri: Fizik ve Metafizik**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de Fizik ve Metafiziğin mantıksal temelleri gösterilmektedir. Bu nedenle Mantığın gerekliliği ve gayesi ortaya konularak dış dünya hakkındaki verilerin zihinsel süreci açıklanmaktadır. Yine Ortaçağ felsefelerinde filozofların hangi verilere 'bilgi' adını verdikleri ve bilgi üretirlerken hangi bilimsel teknikleri kullandıkları ele alınacaktır. Nihayet Fizik ve Metafizikte bu tekniklerin nasıl kullanıldığı belirtilecektir.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Mantığın bilgi sürecindeki rolünü tanımış olacaksınız.
- Bilginin Ortaçağ bilim paradigmasında 'nedenler'i bilmek anlamına geldiğini ve bu nedenlerin de neler olduğunu öğrenmiş olacaksınız.
- Nedenlerin bilgi formlarına nasıl dönüştürüldüğünü ve tanımlar ile akılyürütmede nasıl bir fonksiyona sahip olduğunu görmüş olacaksınız.

- Tanımlar ve akılyürütmenin fizik ve metafizik bilimlerinde bir bilgi metodu olarak nasıl iş gördüklerini öğrenmiş olacaksınız.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Klasik Mantık kitaplarına bakınız.
- Konuları sırasıyla ve not alarak okuyunuz.
- Öğrenme hedeflerini gözden geçiriniz.
- İnternette kaynak araştırması yapınız.

İSLAM FELSEFESİ'NDE FİZİK VE METAFİZİĞİN MANTIKSAL TEMELLERİ

1. Mantığın Mahiyeti ve Gerekliliği

Ortaçağ İslam Felsefesi'ndeki fizik, metafizik ve ahlak gibi bütün disiplinler, bilgi ortaya koyma sürecinde, mantıksal bir temelde yol alırlar. Disiplinler, kendine ait araştırma alanında problem saptama, saptanan problemleri çözümlenme ve çözümlenenler arasında sağlam kanıtları bulunanları akılsal çıkarımlarla bilgi düzeyine çıkarma görevini üstlenir. Her bir disiplinin kendisine özgü bir alanı olmakla birlikte dış dünyadan alınan duyuşsal verilerin akılda kavramlara, tanımlara ve önermelere dönüşmesinde ve yine bu önermelerden kesin kıyaslara ulaşmada bütün disiplinlerin ortak bir zeminde hareket ettiği görülür. İşte bu ortak zemin, Mantık'tır. Tutarlı ve kesin bilgi ancak 'tutarlı ve kesin bilgi'nin kurallarını, yani mantığı bilmekle mümkün olabilmektedir.

2. Dış Dünya Hakkında Bilgimiz

Anlamaların birbirine karışmasını önleyen özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri –ki bunlar zihnin doğuştan gelen yetenekleridir- dışında kalan bütün bilgilerimiz zihnimize dışarıdan gelir. Bilgi dediğimiz şeyi (a) ya zahmetsizce yazıdan veya bir sestenden elde ederiz ya da (b) dış dünyadaki nedenlerden elde ederiz. Birincisinde bilgi başkası tarafından elde edilmiş olup,

onu zihne sunmak dışında herhangi bir ilave işleme gerek yoktur. İkincisinde ise öncelikle bilginin hammaddesi olan dış dünyadaki tekil gerçeklikleri, yani elimizdeki kalemi, önümüzdeki silgiyi, yanımızdaki Ali’yi algılamamız, onları anlam haline getirecek bir takım soyutlamalar yapmamız, elde ettiğimiz anlamları yazılı ya da sözel terimlere dökmemiz, nihayet o terimlerden tanımlara ve kıyaslara ulaşmamız gerekmektedir. Yine de zihindeki anlamları yazılı ve sözel terimlere dökmemize kadar ki olan işlem, Aristoteles’i izleyen Meşşâî (*Peripatetik*) felsefede psikoloji bilimine has olup, Mantığın işlevi bundan sonra başlamaktadır.

Şöyle ki, etrafımıza baktığımızda gördüğümüz şeyler tekil nesnelere: Elimdeki ‘şu kalem’, önümdeki ‘şu silgi’, yaslandığım ‘şu ağaç’, konuştuğum ‘insan’ (Ali). Örneğin zihinde kendisine Ali adını verdiğimiz şu beden, dış dünyada ‘kendinde şey’dir, ‘ne ise o’dur. Orada ne adı vardır, ne cinsi vardır, ne de üzerinde bir bilgisi vardır. Sırf somut, muşahhas bir şeydir. Biz bilgilerimizi bu nesnelere algılayarak elde ederiz. Ancak algılama tek başına bilgiyi vermez. Meşşâî felsefede üç tür idrak vardır: Duyu idraki, nefis idraki ve akıl idraki. Bunların her birisinin kendine ait idrak tarzı vardır. Örneğin yanımda oturan beyaz tenli, uzun boylu, sarı saçlı kişiyi, Ali’yi, ilk önce duyularıyla algılıyorum. Nefsteki yetilerde yalnızca ona ait olan beyaz teni, uzun boyu, sarı saçı birbirinden ayırabiliyorum. Bunları ise akılda Ali’nin şahsından bağımsız ‘beyazlık’, ‘ten’, ‘uzunluk’, ‘boy’, ‘sarılık’, ‘saç’ anlamlarına dönüştürüyorum. Bu dönüştürme ile birlikte psikolojinin işlemi bitmiş, mantığın sınırları başlamıştır. Çünkü bu anlamlara birer ad vererek terimler haline getirmek ve onlardan da bilimsel önermeler kurmak, bundan sonra gelmektedir.

3. Beş Tümel

Aklımızda ortaya çıkan soyut anlamlar, anlam içerikleri kadar anlam genişlikleri, yani içlem ve kaplamaları bakımından da birbirinden farklıdır. Örneğin ‘kırmızı’ anlam bakımından ‘sarı’dan farklıdır. Bu, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi ile hemen bilinebilir. Ancak sarı sözcüğü

hangi anlamları içine almaktadır ve hangi anlamların içinde kalmaktadır? Yine böyle bir sorgulama, insan, akıl, makine ve çelik gibi sözcükler için de geçerlidir. Bunların hangi anlamları kapsadığı ve hangi anlamlar tarafından kapsandığı bilinmeden bir bilim mümkün olabilir mi? Aristoteles'ten itibaren İlkçağ ve Ortaçağ bilim dünyası, bu derecelendirmeyi yapmak üzere, bütün terimleri beş grupta toplamıştır:

a. Cins: 'O nedir?' sorusunun yanıtında birbirinden tür bakımından farklı pek şey üzerine söylenen tümel terimdir. Örneğin at, taş, kedi, demir, insan sözcüklerini 'cisim' terimi altında toplayabiliriz. Cisim, onlara ortaklaşa söylenen bir terimdir. Yine bu sözcükleri ayırarak, at, kedi ve insanı 'hayvan' –ki hayvan, mantıksal bir tabir olarak, 'büyüyen, beslenen ve iradesiyle hareket eden canlı cisim' anlamına gelir- terimi altında toplayabilir ve o terimi onların cinsi yapabiliriz. Çünkü at bir türdür, kedi bir türdür ve insan başka bir türdür.

b. Tür: 'O nedir?' sorusunun yanıtında yalnızca sayısal olarak farklı pek şey üzerine söylenen tümel terimdir. Örneğin Ali, Ayşe ve Ahmet aynı türsel özellikleri taşıyan varlıklardır. Onların hepsini kapsayacak şekilde 'insan' terimini yüklem yapabiliriz. Çünkü onların hepsi aynı türe aittir.

c. Ayrım: Bir şeyin cinsine yöneltilen 'O hangi şeydir' sorusunun yanıtı ayrımı vermektedir. Örneğin Ali için yönelteceğimiz 'O hangi hayvandır?' sorusunun yanıtı 'akıllı' ya da 'düşünen' olanıdır. Ayrımlar, aynı cins altında yer alan farklı türleri birbirinden ayırmaktadır.

Bu üç terim, nesnelere temel (*zâtî*) kurucu öğeleridir. Örneğin 'insan, düşünen hayvandır' dediğimizde, insanın hem dış dünyada hem de anlam bakımından düşünen hayvan olduğunu biliriz. Burada insan 'tür', düşünen 'ayrım', hayvan da 'cins'tir. İnsanın bu iki yükleminden, 'düşünen' ve 'hayvan'dan birisini göz ardı edersek, ne dış dünyada ne de zihinlerde bir karşılığı olmaz. Dolayısıyla mantık dilinde bu iki yükleme, cins ve ayrıma, türün kurucu

öğeleri (*mukavvim*) denir. Hangi türü ele alırsak alalım, o, ayırım ve cinsten meydana gelmektedir.

ç. Hassa: Sadece bir türe ait özelliktir. Yalnız hassa, ayırım gibi temel kurucu öge değil, bir türün tekillerinde bulunan kabiliyettir. Örneğin 'konuşma', yalnızca insana ait bir hususiyettir. Buna karşın ömründe hiç konuşmayan bir insan da yine insan olmaya devam edecektir. Yine yazma ve gülme özelliği yalnızca insana aittir.

d. Genel araz: Aynı ya da farklı türlerin tekillerinde ortaya çıkan arazlardır. Örneğin kısa, uzun, kırmızı, sert gibi niteliklerdir.

Bizim önermelerde ve çıkarımlarda kullanacağımız bütün terimler bu beş tümelden tedarik edilir. Tekil nesnelere dış dünyada somut olarak, akılda ise soyut anlam olarak bulunurlar. Onların ifadesi de bu beş terimden birisi ya da bir kaçı ile ortaya konulur. Örneğin Ali'nin vücudu dış dünyada iki metre, saçları bir tür renkte (sarı) olup şu an gülüyor ise, akılda ortaya çıkan 'akıllı, hayvan, uzun, boy, saç, sarı, gülmek' anlamlarının terimlerle ifadesi şu şekilde olur: Uzun boylu ve sarı saçlı insan (Ali) gülmektedir. İşte bu önerme, dış dünyadaki bir nesne hakkında bir bilgi vermektedir. Buradaki uzun boy ve sarı saç, genel araz; gülme, hassa; insan (akıllı hayvan) da türdür.

4. Nedenler ve Bilimsel Sorular

Dış dünyada varolan somut nesne, özellik ve durumların hepsini soyutlayarak anlamlara dönüştürebiliriz. Ancak bu durumda bilginin ne olduğu sorunu ortaya çıkacaktır. Acaba soyutlanan her anlamı bilgi önermelerinde kullanabilir miyiz? Dış dünyada bulunan somut nesne nasıl bilinir? Bilgi dediğimiz, o nesnenin hangi özelliğine karşılık gelmektedir?

Dışımızdaki bir nesnenin bilgi konusu olması, onu dış dünyada ortaya çıkaran nedenlerin bilinmesine bağlıdır. Her şey bir nedene bağlı olarak ortaya çıkmakta, bir nedene bağlı olarak özellik değiştirmekte ve bir nedene bağlı olarak atıl kalmakta veya yok olmaktadır. Bir neden, tam olarak ortaya çıktığında, sonucunu da zorunlu olarak ortaya çıkarır. Kırmızı boya, beyaz

kağıda bir fırça ile sürüldüğünde, orada kırmızı bir görüntü oluşur. Yüzeyindeki kırmızı görüntüden, ona kırmızı boyanın neden olduğunu çıkarırız. Bahçedeki elma ağacının, bir elma tohumu, verimli toprak, su ve güneş nedeniyle orada olduğunu biliriz. Eğer tohumu ektiğimiz halde yetişmiyorsa, kesinlikle onu ortaya çıkaracak bir neden eksik kalmıştır. Arkadaşımız Ali doktor olmuşsa, tıp eğitimi nedeniyle doktor olmuştur. Belirli bir zaman sonra doktorluk özelliği kaybolmuşsa bir nedenden dolayı unutmuştur. Demek ki her varoluş, değişim ve yokoluş bir nedene bağlıdır. Nedenler ortaya çıktığında sonuçlarının da ortaya çıkması kaçınılmaz olduğundan her bir nedeni ortaya çıkardığı sonuçtan hareketle biliriz. Çünkü sonuç, ortaya çıktığı nesnenin üzerinde somut olarak görülebilmekte, işitilebilmekte, koklanabilmekte, tadılabilmekte ve hissedilebilmektedir.

Şimdi felsefe tarihinin her döneminde tartışılan şu sorunun yanıtı aranmalıdır: Bir şeyi var eden, dış dünyada bir bütün olarak kuran, onun bir takım özelliklerini değiştiren veya yok eden her defasında nedenler ise ve nedenler de sayılamayacak kadar çok ise bir nesne nasıl bilinebilecektir?

Aristoteles, bilgi konusu olabilecek nedenlerin sınırlı sayıda, yalnızca dört tane olduğu görüşündedir. (Aristotle, 1991(a): 1013a 23-1013b 30) Aynı görüş İslam felsefesinde de yer edinmiştir. Bu nedenler sırasıyla, şeyi varlığa çıkaran neden, maddesini oluşturan neden, onun suretini oluşturan neden ve gayesini oluşturan nedendir:

a. Fail neden: Bir nesneye ilk hareketini veren ya da varlığa çıkışına doğrudan etki eden neden ya da nedenlerdir. Nesneyi doğrudan ortaya çıkararak nedene yakın, başka nedenleri harekete geçirerek ortaya çıkmasına etki eden nedene de uzak neden denir. Örneğin Tanrı, doğrudan harekete geçirmiş olduğu için kâinatın yakın nedeni, Ali'nin ortaya çıkması için pek çok nedeni harekete geçirmiş olduğu için uzak neden olarak görülür. Bu nedeni bildiğimizde onun dış dünyadaki sonucunu bilmiş oluruz. O halde dış dünyada var olup olmadığını bilmediğimiz ve şu an algılamadığımız bir nesnenin varlığını öğrenmek için '*var mı?*'

sorusunu sorar, onu ortaya çıkaran fail nedene ulaşırız ve oradan da nesnenin var olup olamayacağını çıkarırız.

b. Madde nedeni: Bir nesnenin maddesini oluşturan nedendir. Dış dünyada maddesini algıladığımız nesneye o ‘*Ne?*’ ya da ‘*Neyden?*’ sorusunu sorarız. Ali için sorulacak ‘*Ne?*’ sorusunun yanıtı, hayevan olacaktır. Çünkü o, beslenen, büyüyen ve iradesiyle hareket eden bir bedene sahiptir.

c. Suret nedeni: Bir nesnenin suretini oluşturan nedendir. Suret, bir şeyin hangi türden bir yapıda olduğunu belirtir ve ‘*Hangi?*’ sorusunun cevabında bilinir. Ali için yönelteceğimiz ‘*Hangi hayevan?*’ sorusunun yanıtı, ‘insan’ olacaktır.

ç. Gaye nedeni: Varolan nesnenin ne gaye ile varolduğunu belirten nedendir. O halde o nedeni ‘*Niçin?*’ sorusunun yanıtında aramamız gerekir. Bu yanıtı ise nesnenin bizzat kendisinden yola çıkarak bulabiliriz. Çünkü o nesne bir gaye üzerine var edilmiştir ve failin gayesi o nesnede bilfiil vardır. Örneğin elimizdeki kalem, ‘bir kalem olsun’ diye üretilmiştir. Dolayısıyla zihindeki ‘kalem olma’ düşüncesi, dış dünyada o nesneyi bir sopa olarak değil, kalem olarak şekillendirmiştir. Kısaca failin gayesi, onda ortaya çıkmıştır. Yine fail, o kalemin yazı yazabilmesi gayesini güttüğü için, onu ‘yazabilir’ şekilde üretmiştir.

5. Bilimsel Bilgi

Ortaçağ İslam felsefesinde *bilimsel bilgi* bu dört nedeni bilmekle elde edilir. Bilgi ise iki kısımdır: *Kavram* ve *çıkartım*. Kavramlardan dış dünyadaki nesnenin *tanımını* ve *betimini* elde ederiz. Çıkarımlar ise akıl yürütmeler üzerinden yapılır; en doğru ve kesin çıkarıma ise *burhan* adı verilir. Mantığın temel gayesi de tanım ve burhan dediğimiz bilgi vasıtalarını bilimlerde doğru ve hatasız olarak kullandırmaktır. Buna karşın bu iki bilgi türü de yukarıdaki nedenler üzerinden elde edilir:

a. Kavramsal bilgi olarak tanım ve betim: Kavram bilgisini biz madde ve suret nedenlerinin her ikisini birlikte öğrenmekle kazanırız. Bir nesnenin en temel bileşenleri, o

nesnenin maddesi ile bu maddeyi belirli bir şey olarak ortaya çıkaran suretidir. Madde ve suret nedenlerini öğrendiğimizde, bir nesnenin ne olduğunu da öğrenmiş oluruz: Dış dünyadaki bir nesneden (örneğin Ali'nin bedeninden) onun madde nedeni olan 'hayvanlık'ı ve suret nedeni olan 'akıllılık'ı öğrendiğimizde, onun insan türüne ait bir tekil olduğunu öğrenmiş oluruz: İnsan = akıllı + hayvan. Madde nedeni, mantıktaki beş tümelden 'cins'e; suret nedeni de 'ayrım'a karşılık gelir. İkisinin bileşiminden ortaya çıkan anlama da 'tür' denir. Böylece 'tür = ayrım + cins' olmaktadır. Bu formül, İslam felsefesinde tanım (*hadd*) dediğimiz hakiki kavramsal bilgiyi verir. Bu formülasyonla elde ettiğimiz bilgi, şeylerin *mahiyetinin* bilgisidir; onların ne olduğunu belirten, değişmeden kalan temel kurucu öğelerinin bilimsel bilgisidir. Buna karşın bir de betim (*resm*) dediğimiz niteliklerin bilgisi vardır. Çünkü tanım, nesne üzerinde yerleşik olan gelip geçici arazların bilgisini vermemektedir. Yani zihnimizde kendisine Ali adını verdiğimiz dış dünyadaki nesne, Ayşe adını verdiğimiz nesneden farklı niteliklere sahiptir. Sözelimi uzundur, erkektir, sarıdır. Bunu beş tümelden elde edeceğimiz terimlerle bir bilgi önermesinde 'İnsan (Ali), erkektir, uzun ve sarıdır.' diye dile getiririz. Bu önerme de bir tür bilgidir, ancak hakiki bilgi değildir. Çünkü Ortaçağ İslam felsefesinde hakiki bilgi, nesnelere değişmeyen temel kurucu öğelerini, yani tür bilgisini dile getirmesi gerekir. Buna karşın uzun ve sarı nitelikleri, Ali dediğimiz insanda bir zamanda var olup diğer zamanda yok olan gelip geçici özelliklerdir. Oysa bilimsel dediğimiz hakiki bilgi, bir zaman doğru olup bir başka zamanda yanlış olmaması gerekir. Eğer bu tür önermeler bilimsel bilgi sayılmış olsaydı, o nesnenin en son durumunu gözlemeden nesne hakkında dile getireceğimiz bütün bilimsel önermelerimiz yanlış olurdu. İşte bu tür bilgiye de betim adı verilir. Betim dediğimiz kavramsal bilgi, şeylerin hassa ve genel arazlarından elde edilirler.

Tanımları ve betimleri birbirinden özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ile ayırt ederiz. ‘Sarı’ terimi ‘kırmızı’ teriminden farklıdır. Eğer farklı şeylere ait tarifler yanlışlıkla ya da bilerek birbirinin yerine kullanılacak olursa, çelişki ortaya çıkar.

b. Çıkarım bilgisi olarak burhan: İslam mantık tarihinde üç tür çıkarım vardır: Tümdengelim, tümevarım ve analogi. Kıyas teorisi adı altında incelenen tümdengelim, iki öncülden ve bir sonuçtan oluşur. Öncüllerinin doğruluk değeri bakımından beş sanat ortaya çıkar: Burhan, Cedel, Safsata, Hitabet ve Şiir. Tümevarım ise pek çok öncülden oluşabilir, yani tek tek nesnelere onların genel yapı veya nitelikleri ortaya konulmaya çalışır. Analogi ise benzerlikten yola çıkılarak, aynı niteliklere sahip olduğunu düşündüğümüz iki nesneden birisi için verdiğimiz hükmü diğeri için de geçerli saymaktır.

Felsefi bilimlerde asıl olan kıyastır ve öncüllerinin doğruluk değeri en kesin olan kıyas türü de burhandır. Nasıl ki dış dünyadaki somut nesnelere, akılda tümel terimlerle tanımlar ve betimlere dönüşüyorsa, o somut nesnelere arasındaki ilişkileri gerçekleştiren nedensellik de akılda kıyas dediğimiz bir çıkarım mekanizmasına dönüşmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, her şey bir nedenle var olmakta, bir başka nedenler değişmekte ve yine bir başka nedenle yok olmaktadır. Nedenler ise bir nesnenin diğere bir nesneye etki etmesi esnasında gerçekleşir. Dolayısıyla nedensel ilişki, en az iki şey yahut nesne arasında cereyan etmektedir. Burada bir etki eden nesne bir de bu etkinin kendisinde ortaya çıktığı nesne vardır. Aradaki ilişki, bir nedenle sağlanır ve bu ilişkiye de nedensel ilişki denir. Eğer bu iki nesneden birisini bilmiyorsak, yani etkide bulunan nesneyi ya da bu etkinin kendisinde ortaya çıktığı nesneyi bilmiyorsak, yapacağımız iki şey vardır: I) Etki eden nesne ya da şeyi biliyorsak, onun etkilediği sonuca (yani sebepten sonuca) ulaşmaya çalışırız; II) eğer etkilenen nesnedeki mevcut sonucu biliyorsak, bu kez de ona etkide bulunan nesne ya da şeye (yani sonuçtan sebebe) ulaşmaya çalışırız. Etkileyenden etkilenene ya da etkilenenden etkileyene yönelik yaptığımız çıkarımlar, aralarındaki varolan nedensellik üzerinden gerçekleşir. Bu ise ya fail

nedeni ya da gaye nedenini bulmaya yönelik bir çabadır. Bu çaba sonunda elde edeceğimiz bilgi de kesin ve doğru bilgidir. Şimdi nedenden sonuca yönelik çıkarımı görelim:

‘Burhân-ı limmî’nin kaynağı olarak fail neden: Burhân-ı limmî, etki eden nesneden ya da şeyden (*müessir*) yola çıkarak, onun neden olduğu sonucun bilgisine ulaşmaktır. Tam neden varsa, sonuç da zorunlu olur. O halde bir neden bilindiğinde, zorunlu olarak onun sonucu da bilinir olmaktadır. Bu sonucun bilgisi, ancak fail nedeni bilmekle elde edilebilmektedir. Sözelimi yazılı sınavında kağıdını boş veren öğrenci, kırık not alacaktır. ‘Kağıdı boş vermek’, zorunlu olarak kırık not almaya *neden* olmaktadır. Sonuç, nedenin içinde zaten var olduğu için, baştan bellidir. Burada fail neden, öğrencinin ‘kağıdı boş vermesi’dir. İşte dışarıda somut olarak cereyan eden bu neden, kıyasta orta terimi oluşturur. Şimdi bunu kıyas şeklinde dile getirelim:

Kağıdı boş veren, kırık not alır; öğrenci *kağıdı boş vermiştir*; o halde öğrenci kırık not alır.

Şimdi de sonuçtan nedene yönelik çıkarımı görelim:

‘Burhan-ı innî’nin kaynağı olarak gaye nedeni: Burhan-ı innî, bir nesnede ortaya çıkan sonuçtan, onu ortaya çıkaran nedeni bulmaktır. Sonuç, ortaya çıkan nesnede somut olarak bulunmaktadır. O halde o somut göstergelerden, onları hangi nedenlerin ortaya çıkarabileceğini çözümlmek gerekir. Bu ise bir varlık çözümlemesi anlamına gelir. Çünkü neden, dış dünyada belirli olaylar zinciri içerisinde o nesneye etkide bulunmuş ve bitmiştir. O halde o nedeni kimin ve neyin ortaya çıkardığını belirlememiz gerekmektedir. Böyle bir araştırma ise, elimizdeki nesnede ortaya çıkan somut sonucun ne olduğu ve hangi gaye ile gerçekleştirildiğine yönelik olmalıdır. İşte biz o somut yapıdan gaye nedenini saptayabilirsek, onu gerçekleştiren faile de ulaşabiliriz. Sözelimi Ali’nin doktor özelliğine sahip olması bir sonuçtur. Daha önce kendisinde yok olan bir özellik, bir nedenle, sonradan kendisinde ortaya çıkmıştır. Elimizdeki veri, yalnızca onun doktor olduğudur ve Ali, kendisinde bir gaye nedeniyle ortaya çıkan bu özelliği bilfiil taşımaktadır. O halde burada, Ali dışında, ona

‘doktor olabilsin’ gayesiyle etkide bulunan bir fail olmalıdır. Bu gaye, ancak tıp eğitiminde akademik sertifikası olan bir tabiple gerçekleşir. O halde ona tıp eğitimi veren bir kurum ya da tabip vardır. Buradaki gaye nedeni de kıyasın orta terimini oluşturur. Şimdi bunu bir kıyasta dile getirelim:

Ali bir *doktor*dur; *doktor*lar tıp fakültesinde yetişir; o halde Ali tıp fakültesinde yetişmiştir.

Akılyürütmelerin doğruluğu ve yanlışlığı iki tarzda bilinmektedir. Bunlardan birincisi, sırf mantıksal-formel tarzdadır ve kıyasın şartlarında belirtilir: Her iki öncülde de tekrarlanan orta terim, sonuçta gelmez; buna karşın orta terim dışındaki diğer terimler sonuçta gelir. Yukarıdaki kıyasta orta terim, *doktor* terimidir, dolayısıyla sonuçta yer almamaktadır. ‘Ali’ ve ‘tıp fakültesinde yetişir’ ifadeleri, yani küçük ve büyük terimler, ise sonuçta yer almalıdır. Eğer bu terimlerin dışında başka bir ifade sonuçta yer alırsa, kıyas yanlıştır. İkincisi ise metafiziksel tarzdadır ve nedensellik ilişkisindeki zorunluluğa dayalıdır. Biz aynı nedenlerden her zaman zorunlu olarak aynı sonuçların ortaya çıktığını görürüz. Zaten kıyaslardaki kesinlik, nedensellik ilişkisindeki zorunluluğa bağlıdır. Tıp fakültesi doktorluk eğitimi vermekte ve doktorluk vasfı zorunlu olarak yalnızca bu okuldan mezun olanlara verilmektedir. O halde doktor olan Ali’nin yalnızca mühendislik fakültesinden mezun olduğunu söylemesi, aradaki zorunlu nedensellik ilişkisini bozduğu için, bir tutarsızlık ve yanlış çıkarım olacaktır.

Demek oluyor ki, Ortaçağ bilim anlayışında, bilgi adı iki ayrı zihinsel işleme verilmektedir. Bunlardan birincisinde belirli bir şeyi tanımaya, yani anlamını bulmaya çalışırız. Bu işlem, kavramlar mantığında tanım ya da betimle yapılmaktadır. İkincisinde ise, birisi neden diğeri de sonuç konumunda bulunan iki şey arasındaki zorunlu nedensellik ilişkisi yardımıyla, elimizdeki nedenin bilgisinden bilinmeyen sonuca ya da tam tersine elimizdeki sonucun bilgisinden bilinmeyen nedene ulaşmaya çalışırız. Bu işlem ise yargı mantığında kıyasla

yapılmakta, kıyasın en kesin bilgiyi veren çıkarımı da burhan adını almaktadır. Demek ki bilimsel bilgi, nedenlerin bilgisidir ve biz nedenlerini bildiğimiz zaman şeyleri bilmiş oluruz.

6. Kategorik Açıdan Oluş ve Varlık Bilgileri: Fizik ve Metafizik

Aristoteles, bilginin disiplinlerde nasıl ortaya çıktığını göstermek üzere, *Fizik* adlı eserinin hemen başında şöyle söyler:

“Herhangi bir disiplindeki bir araştırma objesine ait ilkeler, nedenler ve öğeler varsa, bilginin, yani bilimsel bilginin, elde edilmesi bu [ilkeleri, nedenleri ve öğeleri] bilmekle mümkündür.” (Aristotle, 1991(b):184a 10-13)

Philoponus, buradaki ilkeler ve nedenlerin eşanlı olduunu, bunların da fail ve gaye nedenlere işaret ettiğini; öğelerin de madde ve suret nedenlerine işaret ettiğini belirtir. Öğedenilmesinin sebebi, şeylerin iki temel bileşeni olarak madde ve surettir. İlke ya da neden denilmesinin sebebi ise, varolan her şeyin ilkesi olarak kesinlikle bir failinin ve varoluş gayesinin olmasıdır. (Philoponus, 2006: 6.10-18)

Fizik ve metafizik, tek tek şeyleri madde ve suretiyle, yani tanımıyla bilmeye çalışır. Biz bir şeyin tanımını bildiğimiz zaman, aslında onun hiç değişmeyen mahiyetinin, yani türünün bilgisini elde ediyorduk. Oysa biliyoruz ki, her tekil şey, sürekli oluş halindedir. Şeylerin nitelikleri, nicelikleri, yerleri ve fiilleri sürekli değişmektedir. Bu değişimler, şeylerin yalnızca maddesi bakımından değil, aynı zamanda suretler, zihinlerdeki bilgiler ve tavırları için de geçerlidir. Bu durumda, şeylerdeki değişimin temeli olan *hareket* ve bu hareketle onların sürekli değişen *varlık tarzları* ortaya çıkmaktadır. Örneğin buzdolabından çıkardığımız bir parça buz, oda ısısında erimeye başlar. Dolaptan çıkarma işlemi, buz açısından bir yer değiştirme hareketiyle; erime işlemi niteliksel hareketle; erime ile değişen hacim de niceliksel hareketle ortaya çıkmaktadır. Yine o, varlık tarzı açısından, artık soğuk değil sıcaktır ve buz değil sudur. Buz, harekete konu olmasıyla bir disiplinde, varlık tarzının değişmesiyle de başka bir disiplinde inceleme konusu olacaktır. Bunlardan birincisi fiziğin, ikincisi ise metafiziğin

alanına aittir. Bu durumda ise, Fizik ve Metafizik, şeyleri tanımıyla değil, değişime uğrayıp uğramaması bakımından inceler. Eğer değişime tabi ise, değişim geçirmiş şeylerin hangi nedenden dolayı değişim geçirdiğini, onlara neyin sebep olduğunu akıl yürütme ile bulmaya çalışır. Yine hangi nedenlerin ne tür değişimlere yol açabileceğini araştırır ve tasnif eder. Değişime tabi değilse, onun varlık alanını saptar ve bunun nedenlerini ispatlamaya çalışır.

O halde tanımla elde ettiğimiz nesne, fizik ya da metafizik bilimlerine göre nasıl bir incelemeye tabi tutulacaktır? Çünkü fizik, bir şeyi, yani cevheri, madde ve hareketle ilişkili olması bakımından, metafizik ise sırf var olması yahut varoluş tarzı bakımından incelemektedir. Demek ki burada cevherin ne olduğu ve hangi cevherlerin hangi disipline ait olduğu sorunuyla karşılaşıyoruz. Genel olarak cevher, kendi kendine kaim olandır, örneğin nitelikler veya nicelikler gibi, varlığını sürdürmek bakımından bir başkasına muhtaç olmayandır. İslam felsefesinde birbirinden farklı cevher anlayışları bulunmakla birlikte, daha çok aşağıdaki beşli tasnif tercih edilmiştir:

Cevher ilkin iki kısma ayrılır: (I) Bilfiil cisim olanlar ve (II) bilfiil cisim olmayanlar. Bilfiil cisim olmayanlar kendi içinde ilkin ikiye ayrılır: Cismin parçası olanlar ve cisimden ayrı olanlar. Cismin parçası olanlar, (IIa) heyülā ve (IIb) surettir. Cisimden ayrı olanlar (IIc) nefis ve (IId) akıldır. (Avicenna, 2005:48) O halde elimizde fizik ve metafiziğe ait beş cevher bulunmaktadır: Cisim, heyülā, suret, nefis ve akıl.

Fizik, bu cevherleri, eğer ilişkileri varsa, madde ve harekete konu olabilmeleri bakımından incelemekte, metafizik ise kavramsal ve varlıksal tahlillerini yapmaktadır.

a. Fizik

Madde dediğimiz şey, suretiyle birlikte somut olarak tezahür etmiş heyülâdır. O halde dış dünyada somut olarak var olan her şey, maddesi bakımından fiziğin konusu olmaktadır. Madde ise değişime, yani harekete tabidir. Demek oluyor ki, beş duyumuza konu olan her şey, maddesi ve hareketi bakımından fizik disiplininin araştırma alanına girmektedir.

Maddi yapılar (a) kimi kez madenler ve toprak gibi, cansız; (b) kimi kez bitkiler gibi yalnızca büyüme, beslenme ve üreme özellikleri olan bir nefse sahip canlı; (c) kimi kez hayvanlar gibi büyüme, beslenme ve üremeye ilave olarak iradesiyle hareket etme özelliği olan bir nefse sahip canlı; (d) kimi kez de insan gibi, yukarıdaki özelliklere ilave olarak düşünme özelliği olan bir nefse sahip canlı yapılarıdır. Bu yapıların maddi kısımları dört unsur denilen hava, su, ateş ve topraktan bileşiktir. Bu unsurlar, bir takım hareketler sayesinde, sıcak ortamda genişlerken, soğuk ortamda ise büzülerek bir araya gelirler. Bu meydana geliş de belirli bir zamanda ve mekanda ortaya çıkmaktadır. Demek oluyor ki, fiziğin konusu, gökyüzü, unsurlar, unsurdan meydana gelen canlı veya cansız somut yapılar, zaman, mekan ve harekettir.

Hareketler kategorik olarak birbirinden farklıdır. Meşşai felsefede on kategori vardır: Cevher, nitelik, nicelik, yer, zaman, durum, etki, edilgi, iyelik ve izafet. Aristoteles on kategorinin yalnızca ilk dördünde, İbn Sina ise bütün kategorilerde hareketin olduğunu söylemektedir:

Cevherdeki hareket, oluş ve bozuluştur. Heyülâ'nın bir sureti kabul etmesiyle somut bir cisim olarak ortaya çıkışı, oluş; o suretin cismi terketmesi neticesinde cismin ortadan kalkışı da bozuluş veya yok oluştur. Nitelikteki hareket, örneğin beyazlık ve siyahlık gibi niteliklerin cevherde ortaya çıkışı veya kayboluşudur. Nicelikteki hareket, cevherin hacmi veya ebatlarının değişmesidir. Yerdeki hareket, cevherin mekandaki yer değişimidir. Zamansal hareket, cevherin zamanının değişimi; durumdaki hareket, cevherin yan iken dik konulması; etkideki hareket, bir başkasını harekete geçirmesi; edilgideki hareket, bir başkası tarafından hareket ettirilmesi; iyelikteki hareket, örneğin bilimleri öğrenmek; izafetteki hareket, erkeğin baba olması gibidir.

Ortaçağda hareket, zamanın ilkesidir. Evrenin en dış küresinin hareket etmesiyle birlikte zaman ortaya çıkmıştır. Bu nedenle zamanın ilkesi, dairesel hareket olur.

Fizik disiplini, yukarıdaki saydığımız alanları, tanım ve burhanlar eşliğinde araştırır ve birer bilgi önermesine dönüştürür. Örneğin önce çeşitli hareketleri inceler, onları tasnif eder ve hareketin ortak tanımına ulaşır. Daha sonra, akıl yürütme temelinde, mevcut bir hareketten hangi sonucun ortaya çıkabileceğini ya da mevcut sonuçtan yola çıkarak onu hangi hareketin ortaya çıkarabileceğini bulmaya çalışır.

b. Metafizik

Metafizik, cevherlerin sırf ‘var olmak’ yönünü, kısaca varlığını konu alır. Cevherlerin mahiyetleri varlığını bize kimi kez dış dünyada kimi kez de akıllarda gösterir. Bununla birlikte bir mahiyet, dış dünyada ve zihinlerde pek çok sıfatla bulunur. İnsanın mahiyeti olan sırf soyut ‘insanlık’ tek başına alındığında, onun hiç yerde var olamayacağı açıktır. Örneğin o dış dünyada bulunduğu, dış dünyanın şartlarına uygun olarak, somut yapıda ve somut özelliklerde var olacaktır. Zihinde bulunduğu da soyut bir anlam olarak zuhur edecektir. İşte her iki alandaki varlık tarzları, fizikteki hareket gibi, kategoriler eşliğinde ortaya konulur: Cevherdeki varoluş, madde ve suretten müteşekkil mahiyettir. Örneğin insanlık mahiyeti, sırf mahiyet olması bakımından, ‘düşünen hayvan’dır. Cevherlik kategorisi açısından mahiyet henüz bir tür hammaddedir. Nitelikteki varoluş, cevherin, örneğin kırmızı, sıcak, bilgin, sert gibi, belirli niteliklerle ortaya çıkmasıdır. İnsan cevheri, örneğin bilginlik sıfatı ile bir tür niteliksel varlık kazanmaktadır. Nicelikteki varoluş, cevherin bir/çok gibi sayısal veya uzun/kısa gibi ölçüsel belirlenimidir. Örneğin insan cevheri, uzun sıfatı ile bir tür varlıksal belirlenim kazanmaktadır. Yerdeki varoluş, cevherin bir yerde var olması; zamansal varoluş, onun bir zamanda var olması; durumdaki varoluş, onun bir durumla, örneğin ayakta durmak ile sıfatlanması; etkideki varoluş, yazı yazması gibi bir fiil işlemesi; edildideki varoluş, yazı yazdırılması gibi bir fiil yaptırılması; iyelikteki varoluş, bir şeye, örneğin kaleme sahip olması; izafetteki varoluş, örneğin baba olmak gibi izafi bir durumda var olmasıdır.

Demek oluyor ki, cevherin varlık belirlenimi, ancak kategorik olarak mümkün olmaktadır. Cevher, her bir kategorideki oluş tarzına göre bir tür varlık kazanmakta ve çeşitli tarzlarda bir *varolan* olmaktadır. İnsana bilgin, uzun, şu anda, evde gibi kategorik varoluş tarzları yüklendiği zaman, ‘uzun boylu bilgin insan, şu anda evdedir’ önermesiyle bir tür varoluş modunda bulunmaktadır.

Buna karşın varlığını akılla bildiğimiz halde varlığı ne aklın ne de dış dünyanın şartlarına bağlı varlıklar vardır. Bunlar da Tanrı, melekler ve ruhun göç ettiği öbür alemdir.

Metafizik disiplini, yukarıda saymış olduğumuz üç varlık alanını ve bu alanlara ait varolanları yine tanımlar ve burhanlar üzerinden bilmeye çalışır. Örneğin önce Tanrı’nın tanımlama olanağını araştırır. Ancak böyle bir şeyin imkansızdır, çünkü cins ve ayırım, yalnızca bir tane olan varlıklar için geçerli değerlidir. Bu durumda onun varlığını araştırmaya başlar. Bu ise ya Tanrı’nın faili olduğu sonuçlardan, yani evrenden, ya da bizzat Tanrı’nın kendisinden yola çıkarak yapılmalıdır. Gaye nedeni üzerinden yapılan birinci tür kanıtlama kozmolojik, bizzat Tanrı’dan yola çıkarak yapılan kanıtlama ise ontolojik kanıt adını alır.

ÖZET

Ortaçağ bilim paradigmasında bütün bilimler mantıksal bir yapıda bilgi üretir. Dış dünyadan gelen tek tek veriler, akılda birer tümel kavrama dönüşür. Bu tümel kavramların en az ikisi bir araya getirilerek yeni ve doğru bir anlam oluşturursa, tanımlara ve betimlere dönüşürler. Bu, bilginin birinci basamağıdır. Çünkü bütün bilimler, konu edindikleri nesnelere tanımlamak zorundadır. Anlamlar arasındaki fark, insanlarda doğuştan gelen çelişmezlik ilkesi ile bilinir. Anlamları oluşturulan iki şey arasında, birisi neden diğeri de sonuç olacak biçimde bir ilişki var ve bizde şimdilik yalnızca bir tanesinin bilgisi varsa, bilinenin bilgisinden bilinmeyenine bilgisine ulaşabilecek bir akıl yürütmede bulunuruz. Bu durumda ise bilginin ikinci basamağına ulaşmış oluruz. Bu mekanizma, nedenler ile sonuçları arasındaki zorunlu nedensellik ilişkisine göre çalışmaktadır. Nedenini bildiğimiz şeylerden sonuçlara ya da

sonucunu bildiğimiz şeylerden onların nedenlerine ulaşabilir. Kıyas dediğimiz bu etkinliğin en kesin bilgi vereni, burhanî kıyaslardır. Ortaçağ bilim dünyası, bütün bilimleri, laboratuvarlarda uzun mesailerle değil, rasyonalizm dediğimiz bu bilgi yöntemini kullanarak elde etmişlerdir.

GÖZDEN GEÇİR

- Beş tûmelin nelerden oluştuğunu ve ne işe yaradığını açıklayınız.
- Dört nedeni açıklayınız.
- Dört nedenle oluşturulan bilgi elde etme yöntemlerini belirtiniz.
- Fizik ve Metafiziğin Mantıktan nasıl yararlandığını değerlendiriniz.

KAYNAKLAR

Aristotle (a), *Metaphysics*, (The Complete Works of Aristotle, edit. by J.Barnes), translated by. David Ross, Princeton 1991.

Aristotle (b), *Physics*, (The Complete Works of Aristotle, edit. by J.Barnes), translated by. R.P.Hardie, R.K.Gaye, Princeton 1991.

Philoponus, *On Aristotle Physics 6.10-18*, trans. by Catherine Osborne, 2006 London.

Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, (a parallel English-Arabic text) translated by Michael E. Marmura, Utah 2005.

DEĞERLENDİRME SORULARI

- 1- Mantığın temel gayesi nedir?
 - a. Hareketin incelenmesi
 - b. Metafiziğin incelenmesi
 - c. Cins incelemesi
 - d. Şeyleri tanımlamaya çalışmak
 - e. Kesin ve tutarlı bilgi ortaya koymak
- 2- Kavramsal bilgi dediğimiz tanım hangi öğelerden oluşur?

- a. Cins ve tür
 - b. Tür ve ayırım
 - c. Ayırım ve hassa
 - d. Cins ve ayırım
 - e. Hassa ve tür
- 3- Nedenler hangi bilgi yöntemlerine dönüştürülebilir?
- a. Fiziğe
 - b. Metafiziğe
 - c. Fizik ve Metafiziğe
 - d. Tanım, betim ve kıyasa
 - e. Yalnızca kıyasa
- 4- Burhan-ı limmî niçin kullanılır?
- a. Tanımları bilmek için
 - b. Nedenden sonucu öğrenmek için
 - c. Arazları bilmek için
 - d. Betimleri bilmek için
 - e. Sonuçtan nedeni öğrenmek için
- 5- Bilinmeyenlerin bilgisi aşağıdakilerden hangisiyle elde edilmez?
- a. Tanımlamayla
 - b. Betimlemeyle
 - c. Cinsle
 - d. Nedenden sonucun bilgisine gitmekle
 - e. Sonuçtan nedenin bilgisine gitmekle.

CEVAP ANAHTARI: 1. E 2.D 3. D 4. B 5. C

4. ÜNİTE: KLASİK İSLAM FİLOZOFLARI VE ESERLERİ

ÜNİTE YAZARI: ARAŞ. GÖR. ARMAĞAN ATAR

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

1. Kindî

2. Fârâbî

3. İbn Sînâ

4. İhvân-ı Safâ

5. Gazzâlî

6. Sühreverdî

7. Fahreddin er-Râzî

8. İbnü'l-Arabî

9. Nasîrüddin Tûsî

ÜNİTE HAKKINDA

Bu üniteye Kindî'den Tûsî'ye kadar İslam felsefesinin klasik döneminde yer alan filozofları bulacaksınız. Bu filozofların hayatları, eserleri ve felsefeleri hakkında ana hatlarıyla bilgi

sahibi olacaksınız. Bu filozofların İslam felsefesindeki yeri, önemi, savundukları görüşleri, yaşadıkları dönemin özelliklerini öğrenmiş olacaksınız.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Klasik dönemde yetişmiş İslam filozoflarını öğrenmiş olacaksınız.
- Klasik İslam filozoflarının hayatlarını, yaşadıkları dönemin özelliklerini ve bu bunların felsefi düşüncelerine nasıl etkide bulduklarını fark edeceksiniz.
- Klasik dönem İslam Filozoflarının kaleme aldıkları eserleri öğrenmiş olacaksınız.
- İslam filozoflarının felsefeleri, felsefelerinde izledikleri yöntem ve metodları kavramış olacaksınız.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- **Önceki üniteleri tekrar inceleyiniz.**
- **Konuları sırasıyla ve not alarak okuyunuz.**
- **Öğrenme hedeflerini gözden geçiriniz.**
- **Konu ile ilgili internetten araştırma yapınız.**
- **Ünitede adı geçen kaynakları temin etmeye çalışınız. Kaynakların içeriklerini inceleyiniz.**

KİNDÎ (ö. 252/866 [?])

a. Hayatı

İlk İslam filozofu Ebû Yûsuf Ya'kub b. İshâk b. Es-Sabbâh el-Kindî, Güney Arabistan'ın en soylu kabilesi olan Kahtan soyundan aristokrat bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de dünyaya geldi. Ailesi İslâmiyet'ten önce ve sonra yöneticilik görevlerinde bulunmuş, babası İshâk b. Es-Sabbah da halife Mehdî, Hâdî ve Hârûnreşid dönemlerinde Kûfe valiliği yapmıştır.

Doğum ve ölüm tarihleri hakkında kaynaklarda kesin bir bilginin yer almadığı Kindî, çocukluk ve ilk gençlik dönemlerini Kûfe ve Basra'da geçirmiştir. Temel dinî bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm dersleri yanında dil ve edebiyat tahsili görmüştür. Basra'da bulunduğu dönemde Kindî, Mutezile'nin Basra kolundan oldukça faydalanmış ve ilk zihnî disiplini de burada kazanmıştır (Kaya, 2002: 41). Daha sonra eğitimini tamamlamak için Bağdat'a giden Kindî 866 yılında vefat edene kadar bu şehirde yaşamıştır. Bağdat'ta bulunduğu dönemde Halife Me'mun tarafından saraya davet edilerek buradaki ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılmıştır. Halife Mu'tasım oğlu Ahmed'in hocalığını kendisine vermiştir. Ancak Mutezile karşıtı siyaseti benimseyen Halife Mütevekkil döneminde Kindî, saraydaki itibarını kaybetmiş kalan hayatını saraydan uzakta yaşamıştır. Bu durum Kindî'nin bir Mutezile'den olması dışında, aklî ve felsefî düşünceye verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kindî, Halife Mütevekkil döneminden önce de felsefe ile uğraşmayı tekfir kabul edenler tarafından baskıya uğramıştır (Kaya, 2002: 42).

İslâm medeniyetinde felsefî düşüncenin ilk temsilcisi olarak kabul edilen Kindî, İslâm felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. Yaşadığı dönem Beytü'l-Hikme'nin en verimli olduğu, kelâm ve felsefe arasındaki tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemdir. Böyle ortamda Kindî, gerek terminolojisi gerekse yöntemi açısından kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk

filozoftur (Kaya, 2002: 42). Hem bu nitelikleri hem de kendisinin Arap olmasından dolayı da “Feylesûfu’l-Arab” lakabıyla anılmıştır (Bayrakdar, 2001:160). Aynı zamanda Beytü’l-Hikme’de de görev alan Kindî, görevinde tercüme edilen eserleri dil ve gramer açısından inceleyerek gerekli düzeltmeleri yapmıştır. Kendisi felsefe, tıp, matematik, astronomi, optik, ahlâk ve psikoloji gibi birçok alanda eserler vermiş olan ansiklopedik bir filozoftur.

b. Eserleri

Kindî kendi döneminin ilimlerinin hemen hemen her alanında eser vermiş bir filozoftur. Çoğunlukla birkaç sayfadan oluşan risalelerden meydana gelen toplam 277 eseri bulunmaktadır. Bu risâlelerden bir kısmı Mahmut Kaya tarafından tercüme edilerek Kindî Felsefî Risaleler adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Bu eserde yer alan risâlelerin isimleri şunlardır:

Kitâb fi’l-felsefeti’l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)

Risâle fi hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ (Tarifler Üzerine)

Risâle fi’l-fâili’l-hakki’l-evveli’t-tâm ve’l-fâi’li’n-nâkıs ellezî hüve bi’l-mecâz (Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine)

Risâle fi izâhi tenâhî cirmi’l-âlem (Âlemin Sonluluğu Üzerine)

Risâle fi mâiyyeti mâ la yümkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me’llezî yukâlu lâ nihâyete leh (Sonsuzluk Üzerine)

Risâle fi vahdâniyyeti’llâh ve tenâhî cirmi’l-âlem (Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine)

Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd (Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine)

Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ (Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine)

Risâle fi ennehû tûcedu cevâhiru lâ ecsâm (Cisimsiz Cevherler Üzerine)

Risâle fi'n-nefs (Nefis Üzerine)

Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun vecîz (Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz)

Risâle fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ (Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine)

Risâle fi'l-akl (Akıl Üzerine)

Risâle fi kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsili'l-felsefe (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine)

Kitâbü'l-cevâhiri'l-hamse (Beş Terim Üzerine)

Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri)

c. Felsefesi

Kindî, insan sanatları arasında değer ve mertebe açısından en üstünü olarak gördüğü felsefeyi “insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi” şeklinde tanımlar. Felsefenin değer ve mertebe bakımından en üstün olan kısmını da “ilk felsefe” (İlahiyat) olarak görür. Kendi felsefî çizgisinin oluşmasında hem Mutezile'nin hem de Yunan felsefesinin etkisi vardır. O, Yunan felsefesini eşleştirenlerle karşı çıkararak, hakikatin nerede olursa olsun alınması gerektiğini savunur. Felsefî miras olarak alınanların hakikate ermek için bir yol ve araç olarak kullanılması gerektiğini savunur. Din ile felsefe uzlaştırmada din ile felsefe arasında bir

gaye birliği olduğunu ve akl-ı selimle yapılan felsefe ile vahyin öğretileri arasında çatışma bulunamayacağını savunur. (Kindi, 2006: 139-142).

Kindi, bilgi felsefesinde öncelikle varlı külli ve cüzi olarak iki kısma ayırır. Cüzi varlık hakkındaki bilgiyi duyular verirken külli varlıklar hakkındaki bilgiyi akıl verir. Aklı, sürekli fiil halindeki akıl, güç halindeki akıl, fiil alanına çıkan müstefâd akıl ve beyânî veya zâhir akıl kısımlarına ayıran Kindi, sezgi ve vahyi de bilginin kaynaklarından kabul eder. Kendisi nübüvvei epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozoftur. (Kaya, 2006: 21-25)

Metafizik anlayışında Kindi Aristo çizgisinde ayrılarak âlemin Allah'ın hür ve mutlak iradesinin sonucu olarak yoktan yaratıldığını savunur. Alemi ayaltı ve ayüstü alem olarak iki kısma ayıran Kindi feleklerin oluş ve bozuluşa tabi olmadan yoktan yaratıldıklarını, ayaltı alemdeki bütün varlıkların hakiki failinin Allah, yakın failinin ise felek olduğunu savunur. İlahî sıfatlar konusunda Kindi Allah'ı hem Kur'an'da geçen sıfatlarla hem de felsefi terminolojiye kendisinin kazandırdığı el-İlletü'l-ûlâ, el-İlletü'l-Kusvâ, el-Fâilü'l-Hak, el-İnniyetül-Hak, İlletü'l-İlel el-Müdebbirü'l-evvel ve es-Sâisü'l-Hak gibi sıfatlarla anar. Sıfatlar konusunda en çok vurgu yaptığı nokta tevhiddir. Bunda İslam dininin tevhide yaptığı vurgunun yanı sıra Plotinus'un Kindi'nin Arapçaya tercüme ettiği İsağoji adlı eserin de etkisi büyüktür. (Kaya, 2006: 37,53)

1. FÂRÂBÎ (ö. 339/950)

a. Hayatı

Tam adı Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî olan Fârâbî, Türkistan'ın Fârâb şehri yakınlarındaki Vesiç'te doğmuştur. Asker bir aileden gelen Fârâbî'nin babası Vesiç kalesi kumandanıdır. Fârâbî'nin Bağdat'a gitmeden önceki hayatı

hakkında kesin bilgiler bulunmakla birlikte bu dönemde iyi bir eğitim aldığı bilinmektedir. Tahsilini tamamladıktan sonra bir süre kadılık yaptığı söylenen Fârâbî, ilim öğrenmek amacıyla bu görevinden ayrılarak hayatı boyunca seyahat etmiştir. Taşkent, Buhara, Semerkant, Merv, Belh ve Rey gibi önemli şehirleri gezdikten sonra, kırklı yaşlarında dönemin en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a gelmiştir.

Fârâbî Bağdat'ta dönemin en büyük âlimlerinden olan İbnü's-Serrâc (ö. 929)'tan Arapça okumuş ve kendisine mantık okutmuştur. Yine önemli bir mantıkçı ve Nestûrî bir Hıristiyan olan mütercim ve şârih olan Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus (ö. 940)'tan mantık okumuştur. Ayrıca Yuhannâ b. Haylân'dan mantık ve felsefe dersleri almış ve Aristo'nun Kitâbü'l-Burhân'ını (İkinci Analitikler) okumuştur. Bu derslerden sonra Fârâbî, mantık alanında hocalarını geçecek ölçüde yetkinliğe ulaşmıştır. Kendisi yirmi yıl kadar Bağdat'ta yaşamış ve eserlerinin büyük çoğunluğunu burada kaleme almıştır. 941-42 yıllarında Bağdat'ta yaşanan dinî-siyasî huzursuzluklardan uzaklaşmak isteyen Fârâbî, Halep ve Şam'a gitmiştir. Burada Hamdânî Emîri Seyfûddevele Ebû Hasan Ali b. Hamdân ile özel bir dostluk kurmuştur. Mısır'a kısa bir ziyaret gerçekleştirip tekrar Şam'a dönmesinin ardından h. 339/950 tarihinde burada vefat etmiştir. (Kaya, 1995: 145-146; Aydınlı, 2008: 23-27).

Genel olarak münzevi bir hayatı tercih ederek hiç evlenmeyen ve mal mülk edinmeyen Fârâbî, talebelerine de bir filozofun dünyevî, nefsanî zevklere düşkün olmayan, doğruya ulaşmada azimli ve iradeli, ilim öğrenme yolunda sabırlı, üstün zekâ ve kavrayışa sahip bir insan olması gerektiğini söylemiştir. Kindî tarafından oluşturulan felsefî harekete, ulûhiyet, nübüvvet ve meâd akidelerinin yanı sıra Eflâtun ve Yeni-Eflâtunculuk'tan aldıklarını da katarak eklektik bir felsefe oluşturmuştur. Özellikle mantık alanındaki yetkinliğinden ötürü kendisine Aristo'dan sonra "Muallim-i Sâni" ünvanı verilmiştir (Kaya, 1995: 147).

b. Eserleri

Fârâbî hayatı boyunca büyük küçük 100'den fazla eser kaleme almıştır. Ancak eserlerinin tam sayısı ve isimleri hakkındaki kesin bilgiler yoktur. Eserlerinin tamamı günümüze ulaşmamış olması eserlerin güvenilir bir listesinin ulaşmasına engel olmaktadır. Fârâbî'nin günümüze kadar gelen eserlerden bazıları şunlardır:

El-Medînetü'l-Fâzıla

Es-Siyâsetü'l-Medeniyye

Kitâbü'l-Mille

İhsâ'ü'l-'Ulûm

Tahsîlu's-Sa'âde

Et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde

Fusûlü'l-Medenî

El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn

El-İbâne 'an Garazi Aristotâlîs fî Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a

Me'âni'l-'Akl

Risâle fîmâ yenbagi en yükaddem kalbe te'allümi'l-felsefe

'Uyûnü'l-Mesâ'il

Fusûsü'l-Hikem

Et-Ta'likat

Kitâbü'l-Hurûf

Kitâbü'l-Burhân

c. Felsefesi

İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren Fârâbî aynı zamanda İslâm dünyasının en önemli mantıkçısıdır. Ona göre felsefe öğrenimine başlamadan önce kişinin mantık tahsil etmenin zorunludur. Çünkü mantık ilmi, insanların farklı düşünce nesnelere hakkında karar verme kabiliyetlerini güçlendiren, zihni hataya karşı koruyan bilimsel incelemenin en üstün aracıdır. Mantık yöntemleri arasında yer alan burhân da insanı mutlak kesinliğe ulaştıran tek yöntemdir (Bircan, 2008: 115-118).

Fârâbî'nin epistemolojisinde bilginin elde edilmesi duyulardan elde edilen verilerin bazı idrak süreçlerinden geçip akıl tarafından işlenip soyutlanması sonucu elde edilir. Ancak aklın bu soyutlamayı gerçekleştirilmesi için bilkuvve ve bilmeleke aşamalarını geçip müstefâd akıl aşamasına geçmesi gerekir. Bu aşamaya gelen kişi ancak faal akılla ittisal kurabilir. Fârâbî felsefesindeki önemli unsurlardan birisi de ilk ve ikinci cevherler ayrımıdır. İlk cevherler maddi varlık alanını oluşturan fertler ve cüz'ileridir. İnsan aklının ilk cevherlerden yola çıkarak yaptığı soyutlama sonucu ulaştığı kavramlar ikincil cevherlerdir. Bunlar bilginin yapıtaşları mahiyetindedir. Fârâbî'nin teoloji, ontoloji ve metodolojiden oluşan metafiziğindeki temel konuları Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi Tanrı dışındaki varlıkların varlığa gelişi ve bu varlıklar arasındaki ilişkiler oluşturur. Öncelikle varlıkla ilgili zorunlu, mümkün ve muhal varlık ayrımı yapan Fârâbî felsefesinde, Zorunlu Varlık olan Tanrı, yokluğu düşünülmeyen ve bizâtihi var olandır. Mümkün varlık varlığını bir başkasından alan Tanrı dışındaki varlıklardır. Fârâbî felsefi sisteminde tüm varlıkları, En Yüce varlık olan Tanrı'dan

başlayarak en alt basamaktaki varlığa kadar bir varlık silsilesi içerisinde ele alır. Burada ezeli olanla hâdis olanı, değişenle değişmeyi, Bir ve Mutlak olan ile çok ve mümkün olanı birbirinden ayıran Fârâbî, varlıkların Tanrı'dan meydana gelişini de sudûr nazariyesi ile açıklar. Buna göre Tanrı'dan kendisinin zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir zorunlulukla önce İlk Akıl sadır olmuştur. Daha sonra faal akıl olan onuncu akla kadar diğer akıllar ve onların felekleri sadır olmuştur. Bunlar Fârâbî kozmolojisinde ayüstü âlemi oluşturur. Ay altı âlem ise dört unsur, madenler, bitki, hayvan ve insanlardan oluşur. Ayüstü âlem hareketlerin dairevî olduğu, oluş ve bozuluşun olmadığı kendi kemallerine sahip olan varlıklar âlemidir. Ayüstü âlemde hiyerarşi yukarıdan aşağıya iken ay altı âlemde aşağıdan yukarıya doğru gider. (Kaya, 1995: 149-150; Bircan, 2008: 123)

Fârâbî felsefesinin en önemli kısımlarından birisini siyaset felsefesi oluşturur. Onun felsefesinde önemli bir yer olan mutluluğun kazanılması ancak toplum hayatında yaşamakla mümkündür. Bu mutluluğun kazanılabileceği erdemli bir toplumun oluşturulması da o toplumun Allah'ın âleme yerleştirdiği düzen ve işleyişe mümkün olduğunca benzemesine bağlıdır. Bunun için Fârâbî erdemli bir toplumun, o toplumun yöneticilerinin nasıl olması gerektiğini eserlerinde ayrıntılı olarak işler. Erdemli bir toplumun oluşmasını gerektiren şartları taşıyıp taşıyamamasına göre de toplumlara erdemli toplum, câhil toplum ve fâsık toplum gibi gruplara ayırır. (bkz. Bircan, 2008: 137-151)

2. İBN SÎNÂ (ö. 428/1037)

a. Hayatı

İslam Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu ve Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisi Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ yaklaşık 370 (980-81) yılında Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğmuştur. Aslen Belhli olup Sâ mânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr döneminde Buhara'ya yerleşen babası Abdullah, İsmâilî görüşleri benimsemiştir.

Babasından dolayı bazı kaynaklarda İbn Sînâ'nın da İsmâîlî görüşleri benimsediği söylene de bu iddialarda bir haklılık payı bulunmamaktadır. Bununla birlikte babasının İsmâîlî daîlerle evinde felsefe, geometri ve Hint matematiği ile ilgili yaptığı tartışmalar İbn Sînâ'nın erken yaşta felsefe ile tanışmasını sağlamıştır.

İbn Sînâ küçük yaştan itibaren Kur'an'ı ezberlemiş, dil, edebiyat, akaid ve fıkıh eğitimi görmüştür. Aldığı eğitimlerle dinî ilimler alanında iyi bir düzeye ulaşan İbn Sînâ, babasından da geometri, aritmetik ve felsefe ile ilgili ilk bilgilerini almış ve Mahmâd el-Messâh'tan Hint aritmetiği okumuştur. Daha sonra Ebû Abdullah en-Nâtîlî'den Porphyrius'un Îsâgucîsini okumuştur. Bunun yanında mantıkla ilgili kendi okumalarını ve incelemelerini yapmaya başlamıştır. Öklid'in Elementler'inin ve Batlamyus'un el-Mecistî'sinin bir kısmını hocası ile kalan kısımları da kendisi okuyan İbn Sînâ astronomide oldukça ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Fizik, metafizik ve felsefenin diğer konularında okumalar yaparak felsefe alanında iyi bir donanım elde etmiştir. Daha sonra tıp ilmine yönelen İbn Sînâ daha 16 yaşında iken eczacılık ve tıp alanında birçok tabibin tıp otoritesi saydığı bir düzeye ulaşmıştır. Sâ mânî hükümdarı Nûh b. Mansûr'un (365-387/976-997) yakalandığı ağır hastalığı tedavi eden İbn Sînâ on sekiz yaşında saray hekimliğine getirilmiştir. Bu sayede sarayın zengin kütüphanesine girme imkânını elde ederek birçok tabip ve düşünürün eserini okuma ve inceleme fırsatı bulmuştur.

Babasının ölümünden sonra Buhara'yı terkederek İbn Sînâ Hârizm'in Gürgenç (Ürgenç) kasabasına gitmiştir. Burada Bîrûnî, Ebû Sehl el-Mesîhî, İbnü'l-Hammâr ve İbn Irâk gibi âlimlerle tanışmıştır. Bazı siyasi sebeplerle buradan da ayrılan İbn Sînâ, çeşitli yerlere seyahat ettikten sonra Cürcân'a gitmiştir. Burada öğrencisi olan ve biyografisini kaleme alan Ebû Ubeyd el-Cûzcânî ile tanışmıştır. Cürcân'da iki yıl kaldıktan sonra Rey'e, Kazvin'e oradan da Hemedan'a gitmiştir. Burada Büveyhî hükümdarı Şemsüddeve'yi yakalandığı kulunç (kolik) hastalığından tedavi etmiş ve hükümdarın teklif ettiği vezirlik görevini kabul etmiştir.

Şemsüddeve'nin ölümünün ardından oğlu Semâüddeve'den gelen vezirlik teklifini reddetmiş ve bundan sonra bir takım siyasi problemler yaşamıştır. Muhtemelen 415/1024 tarihinde İsfahan'a gitmek için Hemedan'dan ayrılmıştır. İsfahan'da Alâüddeve tarafından vezirlik görevine getirilen İbn Sînâ, buranın Gazneliler tarafından alınmasına kadar sakin bir hayat sürmüştür. Ancak şehrin alınmasında evi ve kütüphanesi yağmalanan İbn Sînâ büyük bir sarsıntı geçirmiş sonrasında da sağlığı bozulmuştur. Alâüddeve ile Hemedan seferine çıktığında yolda hastalığı tekrar nüksetmiş ve Hemedan'da 428/1037 yılında vefat etmiştir. (Alper, 1999: 319-321; Alper,2008: 14-21).

b. Eserleri

İbn Sînâ, Müslüman filozoflar arasında çok sayıda kitap ve risâle kaleme almış isimlerden birisidir. İpek çok alanla ilgili eser yazan İbn Sînâ'nın mantık, tabîyyât (doğa bilimleri), riyâziyyât (matematik bilimleri) ve ilâhiyyât(metafizik) alanlarında yazdığı eserler oldukça kapsamlı ve akıcı bir üslupla kaleme alınmıştır. Ele aldığı tüm meseleleri dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışan İbn Sînâ'nın birçok eseri Ortaçağ'da Latince ve İbranice'ye çevrilmiştir. Sayıları hakkında farklı rivayetlerin bulunduğu İbn Sînâ'nın eserlerinden bazıları şunlardır:

Eş-Şifâ

En-Necât

El-İşârât ve't-tenbîhât

Dânişnâme-i 'Ala'î

El-Mebde' ve'l-me'âd

'Uyûnü'l-Hikme

Et-Ta'likat

El-Mübâhasât

Hay b. Yakzân

El-Hikmetü'l-Meşrikıyye

Ahvâlü'n-Nefs

El-Kanûn fi't-Tıb

c. Felsefesi

Kindî ile başlayan İslam felsefesi, fârâbî ile terminoloji, metod ve problemleri açısından sistemleştirilmiş İbn Sînâ ile de bütün bu birikim yeniden işlenerek büyük bir külliyyât haline getirilmiştir. İslam felsefesinin zirveye ulaştığı isim olan İbn Sînâ, "Eş-Şeyhü'r-Reîs (Büyük Üstad)" ünvanıyla anılmaktadır. Felsefî problemleri ayrıntılı bir şekilde ele alarak oluşturduğu sistem yüzyıllar boyunca İslam felsefesine hâkim olmuştur. Bu hâkimiyet onun felsefesinin mükemmelliğinden ve orjinalliğinden kaynaklanmaktadır. Eserlerinde bir konuyu ele alırken konuyla ilgili daha önceden ortaya konulmuş görüşlere yer verip, bunları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tuttukten sonra o konu hakkındaki kendi görüşlerine yer vermiştir. Bu sistem oluşturulurken hem Antik Yunan mirası eleştirel bir şekilde incelenmiş hem de ortaya konulan felsefe İslam vahyi ile uyumlu olarak ifade edilmiştir. İbn Sînâ felsefesi, felsefe geleneğinin yanında kelim geleneğini de kuşatan bir felsefe olduğundan kendisinden sonra kelim ilmi, İbn Sînâ metafiziği ile İslam öğretisinin mezceldiği bir felsefileşmiş kelim geleneğine dönüşmüştür.

İbn Sînâ'nın felsefesinde önemli noktalardan birisini de kavramlar oluşturur. Kavramları itinalı bir şekilde tahlili eden İbn Sînâ bu kavramları tanımlarını yapar ve onlar arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Bu yöntem onun felsefesinde ortaya koyduğu delillere fevkalade bir üstünlük ve incelik katar. İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandığı dil, Fârâbî'nin eserlerinde kullandığı dil kadar ağıdalı olmayan teknik bir dildir. Aynı şekilde Fârâbî'nin eserlerindeki kapalı anlatım, İbn Sînâ'nın eserlerinde açık ve akıcı ve ayrıntılara yer veren bir üsluba dönüşür. (Alper, 2008: 45-47; Bircan, 2008: 155-157)

İbn Sînâ psikolojisinde insanı ruh ve bedenden oluşan düalist bir yapı içerisinde değerlendirir. İnsanda en değerli cüz olarak kabul ettiği nefsi, bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç gruba ayırır. İnsanın hem teorik hem de pratik gelişmesinde, tahayyül, tevekkül, hatırlama, vehim gibi idrâk güçleri ile hareket gücüne önemli bir yer verir. Nefs-i nâtika dediği insanî nefiste yer akan ve insanı diğer canlılardan ayıran iki önemli güç vardır ki bunlar; eyleme ve bilme güçleridir. Bilgi teorisinde insan için fiziksel veya metafiziksel her türlü bilgiyi mümkün gören İbn Sînâ için bilgi, öznenin, nesnenin sûretini maddesinden soyutlamasıdır. Bu soyutlanma işlemi bilginin, dış beş duyu ve ortak duyu, hayalî idrak, vehî idrak ve son olarak aklî idrak sürecinden geçmesiyle dört aşamalı olarak gerçekleşir. Gerçek anlamda bilgi, tam soyutlanmanın gerçekleştiği aklî idrak sonucunda elde edilir. Bu da kişinin faal akıl ile ittisalini gerektirdiğinden bilgi bu aşamada metafiziksel bir boyut kazanır. Bunu gerçekleşmesi için de aklın heyûlâ akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl aşamalarından geçip müstefâd akıl aşamasına ulaşması gerekmektedir. İbn Sînâ'nın metafiziğinin temelinde tıyer alan kavram “varlık”tır. Varlığı, Fârâbî'de olduğu gibi zorunlu mümkün ve mümteni olarak üç kısma ayıran İbn Sînâ, Tanrı'yı Zorunlu, O'nun dışındaki varlıkları da mümkün olarak tanımlar. Tanrı var olmak için kendisinde başka bir sebebe ihtiyaç duymazken O'nun dışındaki varlıkların var olmak ve varlıklarını idame ettirmek için bir sebebe ihtiyaç duyar. sebebi

Tanrı'dır. Her şeyin İlk Sebeb'i olan Tanrı'dan diğer varlıkların meydana gelmesini, yani Tanrı'nın eşyayı yaratmasını sudûr nazariyesi ile açıklar.

İbn Sînâ'nın felsefesine bütün olarak bakıldığında bu felsefe farklı kaynaklardan alınan görüşlerin bir araya getirilmesinden oluşan bir felsefe değildir. Kendi içerisinde tutarlı, bütüncül sistematik olarak oluşturulmuş müstakil bir felsefedir. Bu felsefe içerisinde İbn Sînâ'nın nübüvvet, ahiret, İslam Hukuku ve ibadetler gibi konulara yer vermesi de bu bütünlüğü sağlayan bir anlayışın sonucudur. (Alper, 2012: 186,189-202)

3. İHVÂN-I SAFÂ

IX/X. Yüzyılda Basra'da ortaya çıkan felsefe topluluğudur. Tam adı İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ olan topluluk dinî, siyasî ve felsefî çekişmelerin yoğun olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Amaçları hem felsefî ve ilmî çalışmalarıyla hem de dini ve ahlaki gayretleriyle birlik, beraberlik, yardımlaşma ve dayanışma göstererek İslam toplumundaki fikrî hayatı toparlamaya çalışmaktır.

Bu organize topluluk gizliliği esas aldığından, kurucularının kimler olduğu, toplulukta kimlerin yer aldığı, ne zaman, nerede ortaya çıktıkları, topluluğun ne zaman kadar devam ettiği ve üyelerinin toplumun hangi kesiminden olduğu yüzyıllar boyunca tartışılmıştır. İhvân-Safâ risâlelerinde yer almasa da klasik kaynaklarda topluluğun kurucusu ve risâlelerin müellifi olarak Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebü'l-Hasan Ali b. Hârun ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve Avfî isimleri zikredilmektedir. Topluluğun faaliyetlerine başladığı yer Basra'dır. Bazı kaynaklarda Bağdat'ta da bir şubesi olduğundan bahsedilse de bunun hakkında fazla bilgi yoktur.

İhvân-ı Safâ risâlelerinde yer alan bâtinî te'vil ve yorumlar ve zaman zaman Ehl'i-Beyt'in üstünlüğüne yapılan vurgular onların Şîî olduğu yorumlarını güçlendirmektedir. Ancak

risâlelerinde Şîliğe yöneltileen eleştiriler onların koyu bir Şî-İsmâîlî grup olduklarını söylemeyi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte grup üzerindeki Şîî etkisi o dönemin siyasî şartlarında çalışmalarını gizli olarak yürütmelerini gerektirmiştir. Topluluklarına herkesi kabul etmeyen İhvân-ı Safâ, kendilerine katılacak kimselerin mezhebi, itikadı, ahlâkı, hal ve hareketleri hakkında araştırma yapıp bunların topluluğa katılım için uygun olup olmadığına bakarlardı. Topluluk 12 günde bir özel meclislerde toplanıp, risâlelerini okur, meseleler üzerinde müzâkere ve tartışma yapardı. Üyeler yaşlarına göre adaylık, liderlik, hâkimlik ve peygamber aşamaları olmak üzere dört gruba ayrılır. Bu gruplar aynı zamanda üyelerin gelişimlerine işaret eden aşamaları oluşturur.

Yanlış bilgiler ve bâtıl düşüncelerle kirlenmiş olan dini felsefe ile temizlemek isteyen İhvân-ı Safâ'nın sistemi eklektiktir. Bu eklektik yapı içerisinde dinî, ilmî ve felsefî her türlü fikri önyargısız bir biçimde kullanmışlardır. Metafiziklerinde Yeni Eflanculuk ve Pisagor'un, matematiklerinde Pisagor, Nikomakos ve Öklid'in, ahlâk anlayışlarında Sokrates'in, mantık, tabiat ve biyolojilerinde Aristo'nun, din felsefelerinde Fârâbî'nin etkisi vardır. Bilgilerini elde ederken dört kaynaktan faydalanmışlardır: Bilge ve filozofların yazdığı matematik ve fizik kitapları, dört kutsal kitap ve peygamberlere gönderilen sahîfeler, astronomi, jeoloji ve botanik kitapları ile Allah'ın ilham yoluyla temiz ve saf insanlara bildirdiği ilâhî kitaplar. (Uysal,2000: 1-2; Çetinkaya, 2012: 241-247)

b. Eserleri

İhvân-ı Safâ dinî ve felsefî alandaki görüşleri elli iki risâleden oluşan Resâ'ilü İhvân-ı Safâ adını verdikleri eserde toplanır. Ayrıca İhvân-ı Safâ bu eserdeki görüşlerini Er-Risâletü'l-Câmi'a adlı risâlede özetlemiştir.

c. Felsefesi

Âlemdeki bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi amaç edinen İhvân-ı Safâ için bilgiyi elde etme matematikle başlar çünkü bu ilim insanı tevhide ve yaratana ikrara götürür. Mantık ilmi hem başlı başına bir ilim hem de felsefenin aleti konumundadır. Matematiğin gayesi insanı duylulardan akledilirlere götürmek iken mantık fizikten metafiziğe geçişte bir araçtır. Pisagorcu ve Sokratik bir amaca daha yakın görünen İhvân-ı Safâ felsefesinde pratik en az teorik kadar önemlidir dolayısıyla felsefe bilgi ve davranış bütünlüğünü ifade eden hikmettir. İhvân-ı Safâ'nın bilgi felsefesinde insanın doğuştan bilgi sahibi olduğu kabul görmez. İnsan tüm bilgilerini sonradan kazanır. Bilgi elde etme yolları da duylular, akıl ve burhandır.

İhvân-ı Safâ metafiziğinde Tanrı'yı bilmenin önemli bir yeri vardır. İnsan kendisini bilmeden Tanrı'yı bilemeyeceği için metafizik önce insanın kendisini bilmesinden başlar. Varlık ve varoluşun açıklanmasında Yeni eflatunculuğun hakim olduğu İhvân-ı Safâ metafiziğinde yaratma feyz ve sûdur ile açıklanır. Tanrı'nın birliği, nitelikleri ve alemle ilişkisi konularında hakim olan anlayış Pisagorculuktur. Cevherleri cismanî ve ruhanî olarak iki gruba ayıran İhvân-ı Safâ, cismanî cevherler olarak gök cisimlerini, tabii unsurları (dört unsur) ve bu unsurlardan meydana gelen varlıkları kabul ederler ruhânî cevherler ise Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı faal akıl, ondan fezeyan eden külli nefis ve ondan sadır olan ilk maddedir. Tanrı ise ne cismanî ne de ruhanî bir cevherdir. Onun kendine has ontolojik nitelikleri mevcuttur. Tanrı'dan ilk sadır olan akıl, sonra külli nefis ve ilk madde ve sonra da diğer varlıklar gelmektedir. Varlığın bütün sureti Tanrıdan feyz yoluyla akla geçmiştir. Akıl da bunları külli nefse aktarır. İlk madde ve nesnelere dünyası ile irtibatı sağlayan bu külli nefstir. Eşya onunla var olur ve hareketini de ondan alır. Din anlayışında İhvân-ı Safâ, zaman zaman dini bâtinî bir yaklaşımla yorumlar. Çünkü onlara göre insanın görünen beden ve görünmeyen

neftsen meydana gelmesi gibi din de hem zâhir hem de bâtin hükümlerden oluşur. (Uysal, 2000: 2-5)

4. GAZZÂLÎ (ö. 505/1111)

a. Hayatı

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, 450/1058 yılında İran'ın Horasan bölgesindeki Tûs'ta dünyaya gelmiştir. Ailesi hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Gazzâlî ilk eğitimini babasının sufi bir arkadaşının desteğiyle ilk eğitimini Tûs'ta almış ve eğitimine devam etmesi için Cürcan'a gönderilmiştir. Burada aldığı beş yıllık eğitimin ardında Tûs'a dönerken kabile soyguncuların saldırısına uğrar. Soyguncuların ders notlarını (ta'lika) alması üzerine Gazzâlî notlarını kurtarmak için eşkıyanın peşine düşer. Ancak eşkıya reisi ders notlarını zihnine değil de kâğıtlara bırakmış olmasından dolayı Gazzâlî ile alay eder. Bu olay üzerine Gazzâlî üç yıl içerisinde notların tamamını ezberler.

Gazzâlî 473 (1080) yılında Nîşâbur'a giderek Nizâmiye Medresesi'ne girmiş ve burada ünlü kelim âlimi İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olmuştur. Gazzâlî'nin mantık, kelim ve felsefe ile tanışması da hocası Cüveynî vasıtasıyla olmuştur. Buradaki öğrenimi sırasında Gazzâlî meşhur Tûs ve Nîşâbur sûfilerinden olan Ebû el-Fârmedî'den de ders almıştır. 478/1084'te hocası Cüveynî'nin vefatı üzerine Gazzâlî, vezir Nizâmülmülk'ün karargâhına gitmiştir. Nizâmülmülk'ün Gazzâlî'yi davetinde mensubu olduğu Şafî mezhebini güçlendirme, İslam toplumu açısından ciddi tehlike oluşturan Bâtınî hareketle mücadele etme ve Nîşâbur'da inançlarından dolayı insanlara zulmeden Mutezile ile mücadele etme isteği önemli olmuştur. Diğer taraftan Gazzâlî de vezirin sarayındaki ilmî ve entelektüel ortamdan istifade etme imkânı bulmuştur. 484/1091'de Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazzâlî dört yıl boyunca bu görevini sürdürmüştür. Bu görevi esnasında Gazzâlî iki yıl süren bir süreçte felsefe üzerine yoğunlaşmış ve tenkit etmeyi düşündüğü Meşşâî-İşrakî

felsefe konusunda derinleşmiştir. Felsefeden sonra Gazzâlî araştırma ve incelemesini tasavvuf üzerine yoğunlaştırmıştır. Tasavvuftaki derinleşmesi ile bu ilmin zevk ve hâl ilmi olduğu kanaatine ulaşmıştır. Tüm bu inceleme ve sorgulama süreci Gazzâlî'yi iç dünyasında fikrî bunalıma ve zaten tabiatında var olan şüpheliğin tekrar ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gazzâlî'nin böyle bir ruhsal duruma düşmesinde yaşadığı dönemin siyasi karmaşası ve istikrarsızlığı da eklenince müderrislik görevini terk edip on bir yıl sürecek olan inziva hayatına çekilmiştir. Hakkında çok net olmayan bu dönemde Gazzâlî Mekke'ye gideceğini söyleyerek müderrislik görevini kardeşi Ahmed el- Gazzâlî'ye bırakarak Bağdat'tan ayrılmış ancak Mekke'ye değil Şam'â gitmiştir. Daha sonra Kudüs'e oradan da Hicaz'a gidip hac yapan Gazzâlî 499/1106 yılında Nîşâbur'a dönerek yeniden müderrislik görevine başlamıştır. Üç yıl daha bu görevde kalan Gazzâlî görevini bir kez daha bırakıp 503/1109 yılında Tûs'a dönmüştür. Burada evinin yanına fukaha için bir medrese ve sûfiyye için de bir hankah yaptırarak ve kalan ömrünü ders vererek, gönül ehli ile sohbet ederek ve eser yazarak geçiren Gazzâlî 505/1111 tarihinde vefat etmiştir. (Çağrı, 1996: 489-494; Deniz, 2012: 423-425)

b. Eserleri

Gazzâlî İslam düşünürleri arasında en çok eser veren isimlerden birisidir. Fıkıhtan mantığa kelimadan felsefeye tasavvuftan ahlâka kadar birçok alanda eser vermiştir. Gazzâlî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

Mi'yarü'l-İlm

Mihakkü'n-nazar fî 'ilmi'l-mantık

El-İktisâd fî'l-İ'tikâd

El-Maksadü'l-Esnâ

Faysalü't-Tefrika

Makasidü'l-Felâsife

El-Kıstâsü'l-Müstakim

Tehâfütü'l-Felâsife

El-Madnûn bih 'alâ gayri ehlih

Er-Risâletü'l –Ledünniyye

Mişkâtü'l-Envâr

El-Münkız

Mîzânü'l-'Amel

İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn

Kimyâ-yı Sa'âdet

Eyyühe'l-Veled

Nasîhatü'l-Mülûk

Gazzâlî eserleri üç kategoride ele alınmalıdır. Eserlerinden bir kısmını avam için bir kısmını orta sınıf ulema için bir kısmını da kendisinin özel önmem verdiği yüksek ulema (rasihûn) için kaleme almıştır. El-Madnûn bih 'alâ gayri ehlih, Faysalü't-Tefrika, Mişkâtü'l-Envâr ve

El-Kıstâsü'l-Müstakim yüksek ulema için yazılmış eserler arasında yer alır. (Deniz, 2012: 425)

c. Felsefesi

Hucetü'l-İslam, Zeynü'd-Dîn ve Müceddid gibi isimlerle anılan Gazzâlî aynı zamanda hem kelamcı, hem fıkıhçı, hem felsefeci, hem hadisçi ve hem de ahlakçı olan çok yönlü bir âlimdir. Ancak daha çok kelamcı kimliğiyle ön plana çıkan Gazzâlî'nin İslam felsefesine bakışı şekillendirici olmaktan ziyade tenkit edici bir karakter taşır. Gazzâlî düşüncesinde öne çıkan iki önemli unsur, onun bilmeye duyduğu istek ve şüpheli tavrıdır. Bu iki unsurun Gazzâlî 'yi yönelttiği hakikati arama çabasında öncelikle kesin bilginin temellerinin ne olduğunu araştırmıştır. Duyu ve akılla elde edilen bilgiyi bu kesinliği vermediği için eleştiren Gazzâlî, bu kesinliğin ancak sezgisel bilgi yoluyla elde edileceği kanaatine ulaşmıştır. Kendisi hakikati arama çabasında iken, hakikat arayıcılarını da batıniyye, kelamcılar, sûfiler ve felsefeciler şeklinde dört gruba ayırmıştır. Bunlardan Batıniyye'ye karşı yazdığı eserlerde onların fikirlerini çürütmede büyük başarı sağlamıştır. Yine bu gruplardan özellikle felsefecilere yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. (M. Said Şeyh, 2000: 163)

Gazzâlî Felsefeye yönelik eleştirilerinden önce felsefeyi öğrenmiş ve bu işimde derinleştikten sonra Tehâfütü'l-Felâsife'yi kaleme almıştır. Tehâfüt'ünde filozofların eşyanın gerçekliğinin bilgisine yönelik iddialarını kanıtlamaktan aciz olduklarını göstermek isteyen Gazzâlî, eleştirilerini özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelterek esasında Aristo felsefesini hedef almıştır. Gazzâlî eserinde filozofların âlemin ezeli ve ebedi olduğu hakkındaki görüşlerinin bâtıl olduğunu, Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğu tezinin âlemin ezeli olduğu fikriyle çeliştiğini, Allah'ın cüziler hakkındaki bilgisini kanıtlayamadıklarını, feleklerin nefisleri, onların cüzileri bilmesi ve hareketlerinin gayesi ile ilgili görüşlerinin temelsiz olduğunu, nedensellik teorilerinin bâtıl olduğunu, ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamalarının imkânsız olduğunu ve cismanî haşri inkâr etmelerinin felsefî açıdan savunulamaz olduğunu göstermeye çalışır. Ayrıca âlemin ezeliyeti, Allah'ın cüzileri bilmediği ve cismani haşrin

inkârı konularında da filozofları küfürle itham eder. (Çağrı, 1996: 498-499; M. Said Şeyh, 2000: 167)

Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünde filozoflara bu kadar ağır eleştiriler yöneltmesi o dönemin şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Gazzâlî'nin yaşadığı bu dönemde İslam dünyasında siyasi karmaşa ve istikrarsızlığın hâkimdi. Bu siyasi karmaşa beraberinde düşünce alanında da farklılıklar ortaya çıkarmıştı. Bu dönemde kurulan Nizamiye medreselerinin kuruluş amaçlarından birisi de halkı istenmeyen fikirlerden korumak olmuştur. Gazzâlî'nin de Nizamiye medresesinde müderrislik yaptığı düşünülünce, bu durumda Gazzâlî'nin de bu eseri filozofların ehl-i sünnet ile uyuşmayan fikirlerini eleştirerek, Eş'ariliği güçlendirmek amacıyla yazdığı söylenebilir. Ayrıca Gazzâlî diğer eserlerinde Tehâfüt'ten farklı düşünceler de ortaya koymuştur. Mesela filozofların sûdur anlayışını eleştiren Gazzâlî, Mişkâtü'l-Envâr adlı eserinde sûdura oldukça benzeyen bir âlem anlayışı ortaya koymuştur. (Deniz, 2012: 435-436)

Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği önemli bir konuda determinizmdir. Sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kabul eden Aristocu anlayışa karşı Gazzâlî böyle bir zorunluluğu kabul etmez. Bunun sadece tecrübe gözlem sonucu kazanılan bir alışkanlığından ibaret olduğunu söyler. Gazzâlî'ye göre pamuğun ateşi yakması sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğundan değil Allah'ın o şekilde irade edip yaratmasının bir sonucudur. Burada bir sebep sonuç ilişkisi aranmasının tek sebebi gözlemlerimiz sonucu kazandığımız alışkanlıktır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi mekanik bir zorunluluğa değil de Allah'ın ilmine bağlayarak açıklamaya çalışırlar. (Çağrı, 1996: 497)

5. SÜHREVERDÎ (ö. 587/1191)

a. Hayatı

Ebül-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl 549/1154 tarihinde İran'ın kuzeybatısında yer alan Sühreverd kasabasında dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini ailesinin yanında tamamlayan Sühreverdî gençlik yıllarında Merâğa'ya gitmiştir. Burada Fahreddin er-Râzî'nin hocası Mecdüddin el-Cîlî'den felsefe ve fıkıh usulü dersleri almıştır. Daha sonra İsfahan'a geçen Sühreverdî Zâhir el-Fârisî'den mantık okumuştur. Buradaki öğrenimi boyunca İbn Sînâ felsefesini özümseme imkânı bulan Sühreverdî İsfahan'dan Anadolu'ya geçmiştir. Anadolu'da Diyarbakır civarı, Mardin, Sivas ve Konya gibi şehirlere giden Sühreverdî Selçuklu sultanlarının saygı ve itibarını kazanmıştır.

İlim öğrenmek için hayatı boyunca gezen Sühreverdî'nin Anadolu'dan sonra Suriye'ye geçişi hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. 579/1183 tarihinde Suriye'den Halep'e geçen Sühreverdî, burada Selâhaddîn Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir ile dostluk kurmuştur. Halep'te ulemâ ile felsefî tartışmalar giren Sühreverdî, filozofların fikirlerini güçlü bir şekilde savunmasından dolayı ulemânın tepkisini çekmiştir. Bu öfkenin gittikçe artması Sühreverdî'nin zındıklıkla ve sapkınlıkla suçlanmasına kadar varmıştır. Ulemâ bu suçlamaları Selâhaddîn Eyyûbî'ye bildirilip oğlunun da itikadının bozulacağı hususunda kendisini uyarınca Sultan Sühreverdî'nin öldürülmesini emretmiştir. Akabinde ulemâ da hakkında öldürülmesi yönünde fetva çıkarmıştır. Sühreverdî'nin öldürülme sebebiyle ilgili kaynaklarda farklı rivayetler yer alsa da sonuç olarak siyasî bir takım sebeplerden dolayı 587/1191 tarihinde 36 veya 38 yaşında iken idam edilmiştir.

Kaynaklarda "El-Maktûl", Eş-Şehid", "Şeyhu'l-İşrâk" gibi unvanlarla anılan Sühreverdî, İslam düşünce tarihinde felsefî-mistik geleneği inşa eden isimdir. Felsefe alanında filozofun yapmak istediği Doğu ve Antik Yunan felsefeleri arasında bir sentez yapmaktır. İbn Sînâ'nın

sembolik hikâyeleri, Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ı ve İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzân'ı ile oluşmaya başlamış olan İshrâk felsefesi Sühreverdî tarafından sistematik hale getirilmiştir (Kutluer, 2010: 36-39; Yazıcı, 2012: 161; Yörükân, 1998:13-14)

b. Eserleri

Sühreverdî kısa süreli hayatına rağmen çok sayıda eser yazmıştır. Bazı kaynaklarda eserlerinin sayısının elli veya elliyi geçkin olduğu yer almaktadır. Eserlerinin bazılarını zikrederim.

Kitâbu't-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-'Arşîyye

Kitâbu'l-Mukavemât

Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât

Risâle fî İ'tikadi'l-Hükemâ

Hikmetü'l-İshrâk

Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye

Pertevnâme

Kitâbü Heyâkili'n-Nûr

Risâletü't-Tayr

c. Felsefesi

İshrâkî felsefenin kurucusu olan Sühreverdî'nin felsefesinde önemli yer tutan kavramlardan birisi halidî hikmet kavramıdır. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu felsefî gelenek

Sühreverdî'ye göre Eski Yunan ve İran'da vardı ve kendisi de bu felsefî geleneğin içerisinde yer almaktaydı. Sühreverdî'nin felsefî anlayışında diğer önemli bir unsur da meşşâî felsefedir. Çünkü Sühreverdî felsefî sisteminde ortaya koyduğu görüşlerini, Meşşâî temellerden hareketle irfanî bir dille yorumlamaktadır. Sühreverdî felsefesinin kaynaklarını İslam dini, Antik Yunan (Pythagoras, Empedokles, Platon, Aristo ve Plotinus), Antik İran (Pers bilge kralları), Zerdüştlük ve Hermetizm oluşturur. Bu kaynaklar eklektik bir felsefî yapı ortaya çıkarsa da, İslam dini, tüm bunları Sühreverdî felsefesinde birleştiren ana unsur olmaktadır. Fikrî kaynakların farklılığına rağmen bu felsefenin temeli Kur'an'a dayanır.

Sühreverdî tarafından sistematize edilen İşrâk felsefesi ilk nüvelerini İbn Sînâ'nın İbn Sînâ'nın "Meşrikî" felsefe tasavvurunda bulur. Ancak bu yaklaşım Aristocu düzeyde kaldığı için Sühreverdî tarafında eleştirilir. Meşşâî felsefeyi tamamen reddetmeyen Sühreverdî'nin eleştirdiği nokta, felsefenin temeline aklî araştırmanın veya Aristocu aklın konulmasıdır. Ona göre felsefenin temelinde olması gereken, kendisinin yaşayarak bilmeye dayalı felsefe olarak isimlendirdiği mistik ve manevî tecrübedir. Ona göre bu felsefenin İslam dünyasındaki ilk tezahürleri büyük sûfîlerin öğretilerinde yer alsa da onu sistemli ve mükemmel bir biçimde ortaya koyan kendisidir. Felsefî sisteminde hem epitemolojisini hem de ontolojisini İşrâk ve nur terminolojisi ile ifade eder. Meşşâî felsefede varlık kavramının yerini Sühreverdî'nin felsefesinde nur kavramı, sudur kavramının yerini de İşrâk kavramı alır. Nur varlığı, zulmet yokluğu temsil eder. Nurların nuru olan Tanrı yatay ve dikey işrak (ışık) ile dikey ve yatay boyutları oluşturur. Dikey boyut, mücerred nurların yer aldığı metafizik varlık âlemini oluşturur. Bu boyutta yer alan nurlar hem Tanrı'dan hem de kendilerinin üstünde bulunan nurlardan ışık alarak hiyerarşik bir düzen oluşturur. Arzî/yatay boyut, soyut nurlar dışındaki varlıkların bulunduğu boyuttur. Bu boyuttaki varlıklar, dikey boyuttaki varlıklardan daha alt dercede ve Tanrı'ya daha uzak olan varlıklardır. Görüldüğü gibi Sühreverdî tarafından ortaya

konulan bu İshrâkî anlayış, Meşşâî filozofların sudur anlayışıyla oldukça benzerlik göstermektedir. (Kutluer, 2010: 39; Yazıcı, 2012: 171)

7. FAHREDDİN er-RÂZÎ (ö. 606/1210)

a. Hayatı

VI./XII. yüzyılın en büyük düşünürlerinden olan 543/1149 tarihinde Selçuklu Devleti'nin başşehri Rey'de dünyaya gelmiştir. Râzî'nin ilk hocası, Begavî'nin öğrencisi olan ve Gayetü'l-Merâm isimli bir eser kaleme alan babası Ömer'dir. Babasının vefatından sonra Râzî eğitimine devam etmek için Simnan'a gitmiş bir süre kaldıktan sonra Rey'e geri dönmüştür. Burada Sühreverdî'nin öğrencilerinden olan Mecdüddin el-Cîlfî'den kelim ve felsefe eğitimi almıştır. Hocası ile Merâğa'ya giden Râzî, burada da hocasından ders almaya devam etmiştir. Cürcân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhara, Semerkant, Hucend, Belh, Gazne ve Hind beldelerine yaptığı ilmî seyahatler Râzî'nin ilim çevrelerinde tanınmasını sağlamıştır. Buhara'da iken Hanefî âlimlerden Şerefüddin el-Mes'ûdî, Radyüddin en-Nîsâbûrî ve Rükneddin el-Kazvîni ile fikhî, Nureddin es-Sâbûnî ile itikâdî münazaralarda bulunmuş ve büyük takdir toplamıştır. Ayrıca Bâtınîler ve Kerrâmîler ile yaptığı tartışmalarla da dikkat çekmiştir. 600/1203 tarihinde Herat'a yerleşen Râzî kalan hayatını burada eserlerini telif ederek ve öğrenci yetiştirerek geçirmiştir. Kubüddin el-Mısırî, Zeynüddin el-Keşşî, Şerfeddin el-Herevî, Esîrüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî, Sirâceddin el-Urmevî ve Şemseddin Hüsrevşâhî onun ünlü talebelerindendir. Râzî, 606/1210 tarihinde Herat'ta vefat etmiştir.

Hayatı boyunca kelim, fıkıh usulü, tefsir, arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik ilmini öğrenen ve bu alanlarda eser veren Râzî çok yönlü bir âlimdir. Akaide Eş'arî, fıkıhta Şafîî olan Râzî; Mu'tezile, Kerrâmiyye, Felâsife ve Batıniyye gruplara karşı fikrî mücadele yürütmüştür. Filozoflar karşı Gazzâlî gibi Eş'arî kelamını savunmuş,

eserlerinde daha fazla felsefeye yer vermiştir. Özellikle sudur, atom nazariyesi gibi konularda İbn Sînâ'yı eleştirmekle birlikte felsefe ve tabiat ilimleri alanında kendisinden etkilenmiştir. Eserlerinde felsefe ile kelamın konularını birleştiren Râzî kelam ilminin felsefileşmesini başlatan isim olmuştur. (Yavuz, 1995: 89-90)

b. Eserleri

Fıkıh, tefsir, kelam, felsefe, mantık gibi birçok alanda eser veren Râzî'nin önemli eserlerinden bazılarını zikredelim.

El-Muhassal

Metâlibü'l-Âliye

Kitâbu'l-Erba'în

El-Mebâhisü'l-Meşrikıyye

Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât

Lübâbü'l-İşârât

Şerhu 'Uyûni'l-Hikme

En-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ

Câmi'u'l-Ulûm

Mefâtihu'l-Gayb

c. Felsefesi

Felsefileşmiş bir kelamın öncüsü olan Fahreddin Râzî özellikle Meşşâî filozoflara yönelttiği eleştirilerle ön plana çıkar. Kendisi kelamı ilimlerin en şerefli olarak görmesine karşın kelam ile felsefenin konularını terki edemeye çalışmıştır. Döneminin kelam âlimlerinden farklı olarak eleştirdiği Yunan felsefesini tamamen reddetmeyerek, birçok noktada bu felsefeye ait görüşleri kabul etmiştir. Akaid konularında Eş'arîliği benimseyen Râzî'nin görüşleri gençliğinde sonraki dönemlerde değişikliğe uğramıştır. Mebâhis, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât gibi eserlerinde Meşşâî filozoflara sert eleştiriler yöneltmiştir. İşârât şerhinde filozoflara yönelttiği eleştirilere, öğrencisi Nasîrüddin Tûsî İbn Sînâ'nın İşârât ve't-Tenbîhâtına yazdığı şerh ile karşılık verir. Eleştirdiği görüşlerin başında sudur teorisi gelir. Bu teoriye karşı çıkan Râzî "Birden ancak bir çıkar" ilkesinden hareket eden sudurcu görüşün aksine Bir'den çokluğun çıkabileceğini savunur. Kendisi Allah'ın âlemi yoktan var ettiğini evrenin yaratışında ve idamesinde arşın vasıta olduğunu söyler ancak yaratılış meselesini kesin olarak çözenin insanın gücünü aşacağını da kabul eder. Tanrı'da varlık mahiyet ayrımını ve bu mahiyeti insanların bilemeyeceğini kabul eden eden Râzî, Allah'ın varlığını ispatlamada önce hudûs ve imkân, daha sonra gaye ve nizam delilini kullanır. İlk dönemlerde Atom nazariyesi hakkında Eş'arîliği eleştirirken sonraki dönemlerde atomcu anlayışı savunur. Aynı şekilde sonsuzluk ve boşluğun varlığını ve âlemlerin çokluğunu kabul etmeyen Râzî sonraki eserlerinde bunların var olduklarını savunmuştur. (Nasr, 2000: 331-333; Yavuz, 1995: 91)

8. İBNÜ'L-ARABÎ (ö. 638/1240)

a. Hayatı

Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî 560/1165 yılında Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) dünyaya gelmiştir. Kumandan olan babası İbn Rüşd'ün yakın arkadaşıdır. Soylu bir

Arap ailesinden geldiğini söyleyen İbn Arabî'nin ailesinde bulunan önemli sûfî ve siyasî kimseler onun yetişmesinde etkili olmuştur. Hayatında önemli olan şahsiyetlerden birisi “en büyük şeyhim” dediği ancak hiç bir araya gelmediği Ebû Medyen'dir. İbn Arabî sekiz yaşında iken ailesi ile birlikte İşbiliye'ye göç etmiştir. Bölgenin emiri Ebû Ya'kub el-Muvahhidî ilim ve kültüre büyük önem veren birisidir. Dolayısıyla çevresinde İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi birçok tanınmış âlim ve düşünürü toplamıştır. Böyle bir ilmî ve kültürel ortamda yetişen İbn Arabî, 15-16 yaşlarında iken kendisinin isteği üzerine İbn Rüşd ile tanışmıştır.

İşbiliye'de Kur'an ilimleri, hadis, siyer gibi dersler alan İbn Arabî, zâhirî ilimleri tahsilinden sonra manevî ilimlerde derinleşmek için halvet ve murakabeye daha çok ağırlık vermiş, kısa sürede bazı tasavvufî makamlara ulaşmıştır. İşbiliye'den ayrılıp Tunus, Fas, Gırnata ve Kurtuba'ya gitmiştir. Gittiği yerlerde çok sayıda sûfî ile görüşmüştür. 596 yılında Merakeş'ten ayrılıp Mekke'ye giderek ilk haccını yapmış daha sonra Kuzey Afrika'ya dönmüştür. Daha sonraki yıllarda Mısır, Kudüs, Mekke, Bağdat ve Anadolu'ya seyahatlerde bulunmuştur. Anadolu'da bulunduğu dönemlerde Selçuklu sultanlarıyla görüşmüştür. 30 yıl süren seyahatleri sonunda 638/1240 tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir. (Kılıç, 1999: 493-495, Uluç, 2007: 11-15)

b. Eserleri

İbn Arabî çok sayıda eser kaleme almış düşünürlerden birisidir. Bu eserlerden günümüze ulaşmış olanların sayısı 245'tir. Bu eserlerden bazılarına yer verelim.

El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye

Fusûsü'l-Hikem

El-Cem' ve't-Tafsîl fî Esrâri'l-Me'anî ve't-Tenzîl

Et-Tedbîratü'l-Îlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-Însâniyye

Tercümânü'l-Eşvâk

Risâletü'l-Envâr

c. Felsefesi

Tasavvuftaki otoritesini göstermek için kendisine Şeyhü'l-Ekber, dinî ilimlerde müceddid olduğunu göstermek için de “Muhyiddin” lakapları ile anılan İbn Arabî felsefî bir tasavvuf düşüncesi ortaya koymuştur. Bu düşüncede yer bulan vahdet-i vücûd öğretisinde vücûd, yalnızca Mutlak Vücûd için kullanıldığında doğru kullanılmış olur. Çün kü esasında Vücûd birdir ve bu da Hakk'ın zâtından, sıfatlarından ve fillerinden başka bir şey değildir. Mevcûdat ise o'nun tecellileridir. Eşya ve kâinat Allahın zâhiri, Allah eşya ve kâinatın bâtinî ve ruhu mesabesinde. Bütün varlığın kaynağı ve Mutlak Varlık olan Allah'ta vücûd ve varlık birdir. Varlığı izafi olup, gerçekten var olmayan âlem, Hakk olanın tecelli sahasıdır. Bu tecellinin gerçekleşmesi Allah'ın çok sayıdaki isim ve sıfatları vasıtasıyladır. Vücûd, bu isim ve sıfatlarla birçok sûrette tecelli eder. Bu tecellinin gerçekleşmesi tenezzülat-ı sitte (Lâtayyun mertebesi, Taayyün-i Evvel, Taayyün-i sâni, Mertebe-i Ervâh, Mertebe-i Misâl, Mertebe-i Şehâdet) adı verilen derece ve mertebelerden geçerek gerçekleşir. Zûhura tecellinin en mükemmel şekilde gerçekleştiği yer, insan-ı kâimdir. O, aynı zamanda âlemin ruhu, illeti ve sebebidir. Âlem-i suğra (Küçük âlem) olarak da isimlendirilen insan, hakikatin küçük bir misalidir. Gölge ve hayâlden ibaret olan ve gerçek bir varlığa sahi olmayan âlem, Allah ile kaimdir.

İbn Arabî'nin bu vahdet-i vücûd anlayışına karşı İmam-ı Rabbânî vahdet-i Şuhûd anlayışını savunmuştur. Bu anlayışta âlemin izafî olduğu anlayışına karşı çıkılarak Allah ile âlem ve Allah ile insanın iki ayrı varlık olduğu anlayışı devam ettirilmiştir. Yani âlem, Allah'tan ayrı olarak vardır ve bu varlığı hakikidir.

İbn Arabî felsefesinde insanın âlem ve varlıklar konusunda gerçekten bilgi sahibi olması için tasavvufî bir hayat yaşaması gereklidir. Yani birlik hakkında şuur sahibi olabilmek için insanın "ben"ini yok etmesi gerekmektedir. Yani tasavvuftaki ifadesi "fena bulma"dır. İbn Arabî felsefesinde önemli olan bir kavram da aşk'tır. Hem zâtî, hem ontolojik hem de zarurî olan bu aşk ile kastedilen Allah'a duyulan aşktır. (Kılıç, 2012: 52-58; Kılıç, 1999: 506)

İbn Arabî'nin felsefesi zammamna şiddetle eleştirilmiş ve kendisi zındık ve kâfir olmakla itham edilmiştir. Ancak öğretisi 13. yüzyıldan itibaren başta Sadreddin Konevî olmak üzere Fahrüddin İrakî, Mahmud Şebüsterî ve Molla Câmî gibi birçok mutasavvıf ve şairde etkili olmuştur. Görüşleri bir süre Ekberiyeye tarikatı ile devam ettikten sonra diğer tarikatlara da nüfuz ederek yayılmıştır. (Kılıç, 2012: 58)

9. NASÎRÜDDİN TÛSÎ (ö. 672/1274)

a. Hayatı

Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. El-Hasan et-Tûsî 597/1201'de Tûs'da dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini babasından alan Tûsî öğrenimini devam ettirmek için 17 yaşında Nîşâbur'a gider. Orada geçen altı yıllık eğitim sürecinde Muînüddin Sâlim b. Bedrân el-Mâzinî, Kemâlüddin Mûsilî, Ferdüddin Dâmâd'tan ders almıştır. Feridüddin Dâmât'tan İbn Sînâ'nın eserlerini ve özellikle de İşârât'ı okuyan Tûsî'nin felsefeye yönelmesinde bu hocasının etkisi olmuştur. Moğolların Nîşâbur'u işgaliyle Tûsî çeşitli ilimlerde derinleşmiş bir âlim olarak Tûs'a dönmüştür.

Moğol ordusunun tüm Müslüman şehirleri yakıp yıktığı bir dönemde Kuhistandaki İsmailî devletin daveti üzerine buraya gitmiştir. Kuhistan'da ilmî faaliyetlerini için uygun bir ortam bulan Tûsî'nin bir müddet sonra İsmailîlerle arası açılmış ve Alamut kalesinde hapsedilmiştir. Moğolların Alamut'u kuşatmalarında Tûsî'nin arabuluculuğu ile kale teslim alınınca, Moğol hükümdarı ilminden istifade etmek için Tûsî'yi hizmetine almıştır. Tûsî de ilmî faaliyetleri için Hülagü'den maddî destek sağlamıştır. Hülagü'yü ikna ederek Merâğa'da dönemin en büyük rasathanesini kurduştur. Moğol istilaları sebebiyle ilim merkezlerinden uzaklaşan alimleri buraya toplamıştır. Rasathaneye gelen bilim adamları ve felsefeciler yoğun bir araştırma, gözlem ve telif faaliyetine girişmiştir. Hülagü buradaki ilmî faaliyetler için vakıf geliri tahsis etmiştir. Tûsî bu gelirle rasathanede çalışan her alime maaş tahsis etmiştir. Bu uygulama ile rasathane belki de devlet güvencesinde araştırma yapan üniversitelerin ilk örneğini teşkil etmektedir. Tûsî diğer bilim adamlarının yardımıyla da Zîc-i İlhanî adını verdiği dönemin en gelişmiş astronomik takvimini oluşturmuştur. Ayrıca rasathanede 400 bin kitaptan oluşan bir kütüphane kurulmuştur.

Hülagü'nün vefatından sonra oğluna danışmanlık yapan Tûsî, Bağdat'a yaptığı bir sefer sırasında 672/1274 tarihinde vefat etmiştir. (Demirkol, 2010: 15-24; Şirinov,2012: 437)

b. Eserleri

Felsefe, kelam, mantık, ahlâk, matematik ve astronomi gibi bir çok ilim dalında eser kaleme alan Tûsî'nin 1502yi aşkın eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden önemli bazılarını zikrelelim.

Tecrîdü'l-İ'tikad

Telhîsü'l-Muhassal

Kavâ'idü'l-Akâid

El-Fusûl

İsbât-ı Vâcib Risâleleri

Şerhu'l-İşârât

Musâri'u'l-Musâri

Ahlâk-ı Nâsirî

Tecrîdü'l-Mantık

c. Felsefesi

Nasîrüddin Tûsî, Fahreddin Râzî ile başlayan felsefileşmiş kelim geleneğinin temsilcilerindendir. Ayrıca Râzî'nin sünnî kelamında yaptığı gibi Tûsî de Şî kelamında kelim meselelerini felsefenin ilgili konularıyla irtibatlı olarak ele almıştır. Ancak Gazzâlî ve Râzî eserlerinde felsefî konuları ele alırken bunu felsefeye karşı bir tepki olarak yapmışlardır. Ancak bu durum Tûsî için geçerli değildir. Tûsî felsefe ile kelamın konularını aynı alanın meseleleri olarak ele aldığından Taşköprüzâde gibi bazı müellifler tarafından kelamla felsefeyi mezceden ilk isim olarak edilir. İbn Sînâ felsefesini onun sistemine uygun şekilde ele alıp yorumlayan Tûsî, bu felsefeyi Şehristanî ve Râzî gibi isimlerin eleştirilerine karşı savunmuştur. Zaten Tûsî'ye felsefedeki ününü kazandıran da güçlü bir İbn Sînâ şarihi olmasıdır.

Tûsî, İbn Sînâcı bir çizgi izleyerek varlığın tanımlanamaz olduğunu ve zorunlu varlıkta varlık mahiyet ayrımının bulunmadığını ve zihni varlık kategorisinin varlığını kabul eder. Atom nazariyesini reddederek bu konuda kelamcılara karşı çıkar. Sudur nazariyesi ile ilgili net bir tavır ortaya koymayan Tûsî, bu nazariyeyi bazen eleştirirken bazen de konuyla ilgili

mütereddît davranır. İlahî sıfatların zatın aynı olduğunu kabul eden Tûsî, filozoflardaki “mûcib bizzât Allah” anlayışı yerine kelamcılardaki “kadir-i muhtâr Allah” anlayışını benimser. Ancak kelamcıların iddia ettiği gibi felsefecilerin Allah’ın kadir olmadığını şeklinde bir iddialarının bulunmadığını, Allah’ın muhtar olduğu anlayışını kabul ettiklerini savunur. Âlemin de filozofların dediği gibi kadîm değil hâdis olduğunu kabul eder.

Felsefî sisteminde hem kelam hem de Meşşâî geleneğe yer veren Tûsî, iddia edildiği gibi mutaassıp bir İbn Sînâ takipçisi değildir. Onun felsefesini yorumlayıp, şerh eden ve ona yöneltilen eleştirilere cevap veren Tûsî, bazı meselelerde İbn Sînâcı çizgiden farklı görüşler ortaya koymuştur. Mantığı bir alet ilmi olarak değil de kendi başına ayrı bir ilim olarak kabul etmesi, âlemin hâdis olduğunu savunması, Allah’ın şeyleri bilmesini fiili bilgi değil huzurî bilgi olarak görmesi İbn Sînâ felsefesinden ayrıldığı noktalara birkaç örnektir. (Demirkol, 2010: 36-42; Şirinov,2012: 438-439)

ÖZET

İslam felsefesinde gerek yöntem gerekse terminoloji açısından kelamdan felsefeye geçişi sağlayan bundan dolayı ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindî’dir. Beytü’l-Hikme’nin en verimli olduğu bir dönemde yaşamış ve buradaki tercüme faaliyetlerinde yer almıştır. döneminde var olan hemen hemen tüm ilim dallarında eserler veren Kindî’nin , İslam felsefesinin terminolojinin oluşmasında önemli bir yeri vardır. Kindî’den sonra İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren isim Fârâbî’dir. Kendisi aynı zamanda İslam dünyasının en önemli mantıkçıları olan Fârâbî bu alandaki yetkinliğinden ötürü Aristo’dan sonra “Muallim-i Sâni” ünvanını almıştır. Kindî tarafından oluşturulan felsefî harekete, ulûhiyet, nübüvvet ve meâd akidelerinin yanı sıra Eflâtun ve Yeni-Eflâtunculuk’tan aldıklarını da katarak eklektik bir felsefe oluşturmuştur. Fârâbî’den sonra ortaya koyduğu felsefî sistem ile İslam felsefesinin zirve noktasını oluşturan İbn Sînâ

olmuştur. Kendisine kadar gelen felsefî birikimi yeniden işleyerek oluşturduğu sistematik ve bütüncül felsefe yüzyıllar boyunca İslam felsefesine hâkim olmuştur. IX/X. Yüzyılda Basra'da dinî, siyasî ve felsefî çekişmelerin yoğun olduğu bir dönemde ortaya çıkmış bir gruptur. Yaptıkları ilmî ve felsefî çalışmalar ile dinî ve ahlakî gayretleriyle İslam toplumunda fikrî hayatı canlandırmayı amaçlayan, çalışmalarını gizlilikle yürüten felsefî bir topluluktur.

Gazzâlî birçok ilim dalında kendini yetiştirmiş, İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli isimlerden birisidir. İslam felsefesine karşı tenkitçi bir tutum sergileyen Gazzâlî'nin eleştirileri özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'yı dolayısıyla Aristo felsefesini hedef alır. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik bu eleştirileri Fahreddîn Râzî ile devam eder. Özellikle İşârât şerhinde İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerine karşılık öğrencisi Nasûrüddin Tûsî de İşârât'a yazdığı şerhle İbn Sînâ felsefesini savunur. Fahreddîn Râzî'nin İslam felsefesi açısından bir önemi de kelim ile felsefe terkipli başlatan isim olarak kabul edilmesidir. Nasûrüddin Tûsî de Râzî'nin başlattığı bu felsefileşmiş kelim geleneğini devam ettiren isimlerdendir. Sühreverdî, İslam düşünce geleneğinde felsefî-mistik geleneği inşa eden isimdir. Doğu ve Antik Yunan felsefeleri arasında bir sentez yapmak isteyen Sühreverdî daha öncesinde İbn Sînâ, Mişkâtü'l-Envar isimli eseriyile Gazzâlî ve Hayy bin Yakzân ile İbn Tufeyl'in temellerini attığı İşrâk felsefesini sistematik hale getiren isim olmuştur. "Nur" kavramını kullanarak ortaya koyduğu kozmoloji anlayışı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisi ile oldukça benzerlik arzeder. İbnü'l-Arabî, İslam düşünce tarihinde felsefî bir tasavvuf düşüncesi ortaya koyan isimdir. Felsefî görüşleri çerçevesinde oluşan Vahdet-i Vücûd anlayışı kendisinden sonra özellikle tasavvuf alanında oldukça etkili olmuştur.

GÖZDEN GEÇİR

- Klasik İslam filozoflarının İslam düşünce tarihi açısından önemlerini belirtiniz.
- Klasik İslam Filozoflarının İslam felsefesine katkılarını değerlendiriniz.

- İslam filozoflarının felsefî yöntem ve metodlarını gözden geçiriniz.
- İslam filozoflarının felsefelerinde ele aldıkları problemleri tespit ediniz.
- İslam filozoflarının yazdıkları eserleri gözden geçiriniz.

KAYNAKLAR

Alper, Ömer Mahir, İslâm Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi, İslam Felsefesi Tarihi içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, 2012.

_____, İbn Sînâ, İSAM, İstanbul, 2008.

_____, İbn Sînâ, DİA, c. 20, s. 319-322, İstanbul, 1999.

Aydınlı, Yaşar, Fârâbî, İSAM, İstanbul, 2008.

Bayrakdar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, TDV Yay., Ankara 2001.

Bircan, İslâm Felsefesine Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

Çetinkaya, Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ, İslam Felsefesi Tarihi içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, 2012.

Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî”, DİA, c. 13, s.489-505, İstanbul, 1996.

Deniz, Gürbüz, Ebû Hâmid El-Gazzâlî ve Tehâfüt’ü, İslam Felsefesi Tarihi içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, 2012.

Demirkol, Murat, Tûsî’nin İbn Sînâ Savunması, Fecr Yay., Ankara, 2010.

Kaya, Mahmut, Fârâbî, DİA, c. 12, s. 145-162, İstanbul, 1995.

_____, Kindî ve Felsefesi, Felsefî Risâleler içinde, Klasik Yay., İstanbul, 2006.

_____, Kindî, DİA, c. 26, s. 41-58, Ankara, 2002.

_____, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, DİA, c. 20, s. 493-522, İstanbul, 1999.

Kılıç, Cevdet, Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri, İslam Felsefesi Tarihi içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, 2012.

Kılıç, M. Erol, "İbnü'l Arabî, Muhyiddin", DİA, c. 20, s. 493-516, İstanbul 1999.

Kindî, Felsefî Risâleler, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2006.

Kutluer, İlhan, "Sühreverdî, Maktûl", DİA, c. 38, s. 36-40, İstanbul, 2010.

M. Said Şeyh, Gazzâlî, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Nasr, Seyyin Hüseyin, Fahreddin Razi, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Şirinov, Agil, "Nasîrüddin Tûsî", DİA, c. 41, s. 437-442, İstanbul, 2012.

Uluç, Tahir, İbn Arabî'nin Hayatı, İbn Arabî Anısına (Makaleler) içinde, İnsan Yay., İstanbul 2007.

Uysal Enver," İhvân-ı Safâ", DİA, c. 22, s.1-6, İstanbul 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", DİA, c. 12, s. 89-95, İstanbul, 1995.

Yazıcı, Eyüp Bekir, Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî, İslam Felsefesi Tarihi içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, 2012.

Yörükân, Yusuf Ziya, Şihabeddin Sühreverdi'nin Hayatı, Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri içinde, İstanbul, 1998.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1) Hem terminoloji hem de yöntem açısından kelamdan felsefeye geçişi sağlayan isim aşağıdakilerden hangisidir?

a) Fârâbî b) İbn Sînâ c) Gazzâlî d) Kindî e) İhvân-ı Safâ

2) El-Kıstâsü'l-Müstakim adlı eser aşağıdakilerden hangisine aittir?

a) İbn Sînâ b) Nasîrüddin Tûsî c) Gazzâlî d) Fârâbî e) Fahreddin Râzî

3) İşârât ve Tenbihât adlı eserine yazdığı şerh ile İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştiren Fahreddin Râzî'ye aynı esere yazdığı şerh ile cevap veren filozof aşağıdakilerden hangisidir?

a) Sühreverdî b) Nasîrüddin Tûsî c) İbn Rüşd d) Fârâbî e) Seyyid Şerif Cürcânî

4) Felsefesinde halidî hikmet kavramına özel bir önem veren ve kendisini de bu geleneğin bir halkası kabul eden filozof aşağıdakilerden hangisidir?

a) İbn Sînâ b) Gazzâlî c) İbnü'l-Arabî d) Fahreddin Râzî e) Sühreverdî

5) Aşağıdaki yazar/eser eşleştirmelerinden hangisi yanlıştır?

a) İbn Sînâ/ Dânişnâme-i 'Ala'î

b) Fahreddin Râzî/ Lübâbü'l-İşârât

c) Nasîrüddin Tûsî/ Tecrîdü'l-İ'tikad

d) Gazzâlî/El-Madnûn bih ‘alâ gayri ehlih

e) Fârâbî/ Risâletü'l-Envâr

CEVAP ANAHTARI

1) d 2) c 3) b 4) e 5) e

5. ÜNİTE: ENDÜLÜS BÖLGESİ İSLAM FİLOZOFLARI

ÜNİTE YAZARI: DOÇ. DR. İBRAHİM MARAŞ

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

- 1. İbn Meserre (ö. 931)**
- 2. İbn Bacce (ö. 1138)**
- 3. İbn Tufeyl (ö. 1185)**
- 4. İbn Rüşd (ö. 1198)**
- 5. İbn Seb'in (ö. 1270)**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de Endülüs bölgesinde yaşamış olan önemli bazı İslam filozoflarının hayatları, eserleri ve kısaca fikirleri hakkında bilgi sahibi olacaksınız. Böylece bu filozofların İslam felsefesindeki yerleri konusunda bilgiler alacaksınız. Söz konusu filozofların İslam felsefesinin klasik döneminde yer alan filozoflarla olan ilişkisini öğreneceksiniz.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Endülüs'te yetişmiş İslam filozoflarını öğrenmiş olacaksınız.
- Endülüs bölgesi filozoflarının hayatlarını, yaşadıkları dönemin özelliklerini ve bu bunların felsefî düşüncelerine nasıl etkide bulduklarını fark edeceksiniz.
- Endülüs bölgesi İslam Filozoflarının kaleme aldıkları eserleri öğrenmiş olacaksınız.
- Endülüs bölgesi filozoflarının diğer filozoflardan nasıl etkilendiklerini göreceksiniz.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Önceki üniteleri tekrar inceleyiniz.
- Konuları sırasıyla ve not alarak okuyunuz.
- Öğrenme hedeflerini gözden geçirin.
- Konu ile ilgili internetten araştırma yapınız.
- Ünite adı geçen kaynakları temin etmeye çalışınız. Kaynakların içeriklerini inceleyiniz.
- TDV İslam Ansiklopedisi'nden ilgili filozofları bulup okuyunuz.
-

1. İbn Meserre

a. Hayatı

Tam ismi, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Meserre b. Necih el-Cebelî el-Kurtubî'dir. 269/883'te Kurtuba'da doğmuştur. İbn Meserre, ilk olarak Mutezilî görüşlere, ve felsefî tasavvufa eğilimi olan babasından eğitim almıştır. Daha sonra fıkıh eğitimi gören İbn Meserre, başta Mekke olmak üzere çeşitli bölgelere ilmi seyahatlerde bulunmuştur. İbn Meserre, felsefî düşünceye karşı daha müsamahalı olan III. Abdurrahman'ın (300-350/912-961) ilk halifelik yıllarında Endülüs'e döndü ve görüşlerini Kurtuba yakınlarındaki zaviyesinde insanlara anlatmaya başladı. Müşahede ve mükâşefeye dayalı bir anlayışı savunan İbn Meserre, hayatı boyunca siyasetten uzak kalmayı tercih etmiş ve eserlerinde felsefî kavramları kullanmıştır. Hayatının önemli bir kısmını kendi zaviyesinde öğretimle ve kitap yazmakla geçiren İbn Meserre, yine kendi dergahında h. 319/m. 931 tarihinde Kurtuba'da elli yaşında vefat etmiştir. Bazı eserlerde Arifü'l-Muhakkık olarak anılmıştır. Endülüs bölgesinde felsefî bilginin ve felsefî görüşlerin gelişmesinde çok önemli katkıları olmuştur. Birçok alimin

olmadıkları sıfatlarla yaftalanması gibi o da açık görüşlülüğü ve akılcılığı yüzünden bazılarınca Mutezilî ve bidatçi olarak görülmüştür. Onun fikirlerinin inceliğini teslim edenler ise onu ilimde ve zühdde imam olarak kabul etmişlerdir.

b. Eserleri

1. *Kitabu't-Tabsıra* veya *Risaletü'l-İ'tibâr*
2. *Havâssu'l-Hurûf*
3. *Kitabu Tevhîdi'l-Mûkinîn*

c. Felsefesi

İbn Meserre'nin felsefi görüşleri hakkında elimizdeki bilgiler, çoğu kitapları günümüze gelmediği için, ya ikinci el kaynaklara veyahut da günümüze kadar gelen *Risaletü'l-İ'tibâr* gibi eserlerine dayanmaktadır. Onun, söz konusu bu risalesini, vahyin ispatı konusundaki delilleri soran bir öğrencisine cevap olarak yazmıştır. Bu eser, Endülüs bölgesinde erken dönemde din ile felsefe ilişkisi ile ilgili tartışmaları içeren en önemli belgelerden biridir. İbn Meserre, başta Empedokles, Platon ve Aristo olmak üzere Yunan filozoflarından ve Kindî'den etkilendiği gibi Sehl Tüsterî, Cüneyd Bağdadi ve Hakim Tirmizi gibi meşhur sûfilerin görüşlerinden de ilham almıştır. İbn Meserre'ye göre Allah'ın bir ayeti olarak akıl, Allah'ın varlığını, sıfatlarını, emirlerini anlamada temel bir role sahiptir ve yine Allah'ın bir başka ayeti olan âlemin okunmasını sağlayan tek araçtır. Ona göre varlıkların tümü düşüncenin konusudur. O, buradan hareketle, akıl ve vahyin insanı tek şeye götürdüğünü söylemektedir. Her ne kadar din ve felsefe vasıta bakımından farklı iki yol olsalar da gaye açısından müttefiktirler. Din, Allah'tan âleme doğru hareket ederken, akıl ve düşünce âlemden Allah'a doğru tedrici bir yol olarak çıkmaktadır. Akıl-vahiy uygunluğunu Kur'an âyetleri ile de delillendiren İbn Meserre, Allah'tan gelen haberlere, âlemde delâlet eden mutlaka ayetler olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Meserre'ye göre Peygamber ve filozofun her ikisi de en yüce hakikati istemekte, hidayet ve hayra rehberlik etmektedirler. Aradaki temel fark, bu en yüce hakikatin, Peygambere doğrudan ve vasıtasız gelmesi, filozofun ise buna tadrîcî olarak tecrübe ve aklî istidlâl ile ulaşmasıdır. O, burada filozofları hakikate erişmelerine göre iki gruba ayırmakta ve bunlardan hakikati bulanları, gayretini doğru niyetle birleştiren filozoflar olarak nitelendirmektedir. Ona göre hakikate erişemeyenler, yani Allah'ın eşyanın yaratıcısı olmadığına inanan ve Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyenler ise gayretini doğru niyetle birleştirmeyen filozoflardır. O, bunları, *Muattıla* olarak da isimlendirmektedir. İbn Meserre, insanın duyu organları ile tabiata bakıp, onun hakkında aklını kullanıp düşünerek yaratıcıyı bulabileceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre, insan âlemde hiç bir şeyin kendi kendine var olmadığını ve varlığı için başkasına muhtaç olduğunu anlayacak ve buradan hareketle, düşüncesiyle bunların bir idarecisinin bulunduğunu fitratına yerleştirilen bir kuvve ile bilecektir. İbn Meserre, bilgiyi de, zahirî ve bâtinî bilgi şeklinde ikiye ayırmakta ve bu ikisi arasında bir denge olması gerektiğinden söz etmektedir. O, bâtinî bilgiyle aslında felsefî tasavvuftaki mârifet bilgisini kastetmekte ve bu bilginin dini bilgiyle çelişmeyeceğini vurgulamaktadır. İbn Meserre bu benzeri fikirleriyle kendisinden sonraki Endülüs filozoflarını etkilemiştir. Başta İbn Bacce olmak üzere, İbn Tufeyl'in, İbn Rüşd'ün ve İbn Arabî'nin onda etkilendiğini söylemek mümkündür. Özellikle İbn Arabî, ondan övgüyle bahsetmiştir. (Bardakçı, 2009:331-338)

2. İbn Bacce (ö. H. 533/ M. 1138)

a. Hayatı

Tam adı Ebû Bekr **Muhammed** b Yahya b es-Sâîğ b. Bâcce olan İbn Bacce, Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta (Saragossa) şehrinde muhtemelen 470'te (1077) dünyaya gelmiştir. İbnü's-Sâîğ olarak da tanınan İbn Bâcce, Batı'da genellikle Avempace diye bilinmektedir. Hayatı hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Sarakusta'da ve İşbiliye (Sevilla)'da çok iyi bir eğitim gördüğü zikredilmektedir. Nitekim döneminin meşhur alimlerinden İbnü's-Sîd el-

Batalyevsî ile ilmî tartışmalar yapabilmesi bunu göstermektedir. Bazı kaynaklardan ve kendi yazdığı bir mektuptan elde edilen bilgilere göre, İbn Bâcce'nin hafız olduğunu, müzik, astronomi, mantık ve tabiat ilmiyle uğraştığını bilmekteyiz. Bir dönem vezirlik de yapan İbn Bacce, Sarakusta'nın Hıristiyanlar tarafından istilâ edilmesi üzerine Belensiye (Valencia)'ye geçip Şâtibe (Jevita)'ye vardığında zındıklık ithamıyla hapse atılmıştır. Ne kadar hapis yattığı bilinmemekle birlikte bu hapis hayatı esnasında geometri çalıştığını kendisinin ifade ettiği bilinmektedir. Rivayetlere göre İbn Bacce'nin Mağrib seyahatinin bu ikinci hapis olayından sonra başladığı sanılmaktadır. Bir kısım rivayetler de onun ikinci hapis döneminden sonra Mağrib'de saraya intisap ederek uzun yıllar vezirlik ve saray tabipliği yaptığını bildirmektedir. Hayatı boyunca pek çok öğrenci yetiştirmiş olan İbn Bacce, siyasetle ve felsefeyle ilgilenmesi sebebiyle, sıkıntılı bir hayat geçirmiştir. Klasik kaynaklarımızdan İbn Ebû Usaybia da İbn Bâcce'nin halktan çok eza çektiğini, hatta tekfir edilerek birçok defa öldürülmeye çalışıldığını zikretmektedir. Rivayete göre İbn Bâcce, h. 533/m. 1138'de saraylı ilim adamlarıyla kâtiplerin ve özellikle de dönemin meşhur hekimi İbn Zuhr'un çabalarıyla Fas'ta zehirleterek öldürülmüştür. Kendisinden sonraki düşünürler, özellikle İbnü'l-İmâm ve İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin felsefî bilgisinin derinliğinden bahsetmişlerdir (Aydınlı, 1997: 22-38).

b. Eserleri

İbn Bacce'nin kaynaklarda yüze yakın eserinden bahsedilmekteyse de bunların sadece bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. Elimizdeki eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Tedbîrü'l-Mütevahhid* (Yalnız İnsanın Kendini İdaresi)
2. *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsan*
3. *Risâletü'l-Vedâ*
4. *Risâle fi'l-Müteharrik*
5. *El-Vukûf Ale'l-Akli'l-Faal*
6. *Kitâbu'n-Nefs*

7. *Fi'n-Nebât* (Aydınlı, 1997: 39-54).

c. Felsefesi

İbn Bacce, yaşadığı dönem itibarıyla, zengin bir fikrî geleneğin olduğu bir ortamda yaşamıştır. Her ne kadar zaman zaman filozoflara yönelik ciddi tepkilerin de bölgede bulunduğunu bilmekteysek de bu durum, başta İbn Bacce olmak üzere, diğer filozofları çok fazla endişelendirmemiştir. İbn Bacce, sadece felsefe değil aynı zamanda matematik, astronomi, müzik ve tıpta öne çıkmış bir düşünürdür. O, kendisinden önceki Grek ve İslam filozoflarının eserlerinin çoğuna vakıf olmuş felsefî görüşlerini de bu kaynaklar doğrultusunda oluşturmuştur. O, en çok etkilenmiş olduğu Fârâbî'nin bazı eserlerine kendi çalışmalarında atıfta bulunmuş ve onun mantık eserlerine yorumlar (talik) yazmıştır. Ayrıca felsefî eleştiri geleneğinde önemli bir adım Gazzâlî'nin kişiliğinde sûfleri şiddetle eleştirmiş ve bu konuda İbn Rüşd'e ve onun *Tehâfüt*'üne öncülük etmiştir. İbn Bacce, nazarî bilgiye çok önem vermiş ve aklın doğru bilgi elde etmedeki rolünü öne çıkarmıştır. Akıl, ona göre, sadece hakikatin bilgisini değil hem ahlâkî erdemlerin hem de ebedî saadetin anahtarıdır. İbn Bâcce'ye göre insan kavramı, “cesed” ve “nefs”i birlikte ifade etmekte, ancak esas hareket ettirici olan nefis öne çıkmaktadır. O halde beden, nefsin bir yetkinleşme aracına dönüşmektedir. İbn Bacce burada nefsin yetkinleşmesindeki gayesini ele alarak, iki yönlü durumuna da işaret etmekte ve kendine dönük yönü (bireysel) ile kendi dışına dönük yönü (toplumsal) şeklinde ikili bir tasnife gitmektedir. Ona göre insanı insan yapan nokta seçmeye dayalı irade ve bu iradeye dayalı eylemlerdir. İşte bu eylemler, ahlâk, siyaset ve metafiziği doğrudan ilgilendirmektedir. İbn Bacce, hem tabiatta hem de insanda gayeci bir yapı olduğundan hareketle aleme bir bütün olarak bakmaya çalışmaktadır. Bu durum hem tabiatın hem de insanın nefsî varlığına atıfla ortaya konulmakta ve maddeden uzaklaşmak iyiye doğru yol almakla eş tutulmaktadır. Buna göre, ilâhî olana doğru yükselen bir gelişme süreci

içerisinde, insanın, maddi-cisimsel varlıktan, ruhî-aklî varlığa doğru bir yükselişi söz konusudur(Aydın, 1997: 56-305; el-Ma'sûmî, 1990: 131-145).

İbn Bacce ahlâk anlayışında insan ve insan mutluluğunu temele almıştır. İnsanı evrenin küçük bir modeli olarak ele alan İbn Bâcce, onu, tabii, hayvanî ve aklî yönlerinden hareketle "küçük âlem" şeklinde tarif etmektedir. Evrenin küçük bir modeli olması bakımından insanı hem maddi hem de ruhî yönüyle ele alan İbn Bacce, bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis şeklindeki nefis tasnifinden sonra insanda bu üç nefsin bulunduğu, ancak onun esas olarak bir akıl varlığı olduğu konusunda selefleriyle hemfikirdir. İbn Bâcce, özellikle insânî nefis, yani düşünen nefis türü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre insanın düşünme yetisinin en temel fonksiyonu soyutlama yoluyla tümel kavramlara ulaşmasıdır. Filozofun izahına göre, İnsanda başlangıçta bir kuvve olarak bulunan düşünme gücü, tadrîcî olarak fiilî hale gelmektedir. Onun bu tadrîcilikten kasdı, birtakım anlama ve kavrama düzeylerine karşılık olarak kazanılan aklî yetkinliğin çeşitli merhaleleridir. Bu merhaleler, Müstefad Akıl adı verilen Faal akılla ittisalle son bulmaktadır. Böylece, İbn Bâcce, insanın duyusal algıdan başlayıp nihaî düzeyde müstefâd akli elde edişine kadar yükselen entelektüel gelişimini, saadetin elde edileceği bir manevî yükseliş olarak tasvir etmektedir. O bunu akıl-makul özdeşliği olarak değerlendirmektedir. İbn Bâcce, bilgideki bu tadrîcî yükselişi toplumdaki her insan için mümkün görmemekte, toplum fertlerinin sıradan insanlar (cumhur) diye adlandırdığı bir kısmının en basit bilmeye kadir olduğunu söylemektedir. Bunlar, ona göre heyûlânî akıl seviyesindedirler ve makulleri duyulardan aldıkları suretlerle anlayabilirler. Onun teorik düşünme yeteneğine sahip olan insanlar (nüzzâr) diye adlandırdığı diğer bir grup ise makulleri ruhani suretler vasıtasıyla bilebileceklerdir. O, bunu da yeterli görmemektedir. Onun esas hedeflediği ve gerçekten hakikate ulaştıklarına inandığı ve mutlu insanlar (suadâ) şeklinde tanımladığı üçüncü grup ise Müstefad Akıl düzeyine erişmiş insanlardır. İbn Bacce, yukarıda özetle verdiğimiz görüşlerinde Fârâbî, İbn Sina ve Gazali'nin görüşlerini harmanlamıştır.

Onun, insanı Allah'a yaklaştıran üç tavsiyesi bunun en güzel örneğidir. Diller Allah'ı tesbihle meşgul olmalı, organlar kalp gözü doğrultusunda davranmalı ve nihayet insanı Allah'a benzemekten alıkoyan şeylerden uzak durmalıdır (Aydınlı, 1997: 135-212).

3.İbn Tufeyl (ö.581/1185)

a. Hayatı:

Endülüs'teki felsefi hareketin önemli temsilcilerinden birisi de Ebu Bekir Muhammed İbn Tufeyl'dir. Gırnata (Granada)'da doğmuştur. Batı literatüründe "Abucaber" adıyla meşhur olmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Felsefe, fıkıh, tıp ve astronomi gibi ilimleri tahsil ettikten sonra oldukça meşhur olmuştur. Özellikle felsefe ve tıp öğrenimini Kurtuba ve İşbiliyye'de alan İbn Tufeyl, Gırnata'da da hekimlik yapmıştır. Bu sırada önce Gırnata valisinin, daha sonra da ilk Muvahhidî halifesi Abdülmü'min el-Kummî'nin oğlu Ebu Said'in sır katipliğine getirilmiştir. Halife Ebu Ya'kup Yusuf'un da İbn Tufeyl'den çok etkilendiği bilinmektedir. Hatta, İbn Rüşd'ü (ö1.595/1198) halifeye tanıştıran da odur. Nitekim daha sonraki bir rivayete göre halifenin İbn Tufeyl'den Aristo külliyatına dair açıklamalar yazmasını istemesi üzerine kendisinin böyle bir iş için fazla yaşlı olduğunu söyleyen İbn Tufeyl bunun İbn Rüşd'e görev olarak verilmesini sağlamıştır. İbn Tufeyl, halife Ebu Ya'kup Yusuf'un ölümünden bir yıl sonra 581/ 1185 tarihinde Merakeş'te (Fas) vefat etmiştir. İbn Tufeyl'in, felsefe, tıp, şiir ve astronomi alanlarında büyük bir yeteneğe sahip olduğu bilinmektedir. Hatta manzum İslam tıbbının en uzun manzum eserini yazmıştır. İbn Tufeyl, astronomi alanında da Batlamyus astronomi teorisini tenkit etmiştir. İbn Tufeyl'in en önemli talebelerinden birisi Bitrûcî'dir.

b. Eserleri

İbn Tufeyl'in pek çok felsefe, tıp ve astronomiyle ilgili eser kaleme aldığı biliniyorsa da onun günümüze ulaşan tek kitabı felsefi bir roman olan *Hayy b. Yakzan'dır*. Diğer bir eseri ise *Urcûze fi't-Tıbb'tır*.

c. Felsefesi:

İbn Tufeyl, İbn Sina geleneğine mensup bir filozoftur. İbn Tufeyl, elimizdeki yegane eseri olan *Hayy b. Yakzan'da* tek başına hakikati arayan ve ıssız bir adada yaşayan yalnız insanın, akıl yoluyla hakikati kavramasını ve diğer insanlarla karşılaşıp anlaşmaya başladığında, felsefeyle dinin (şeriatın) veya akılla naklin uygunluğuna tanık olduğunu göstermek istemiştir. Onun İbn Sina'ya ait olan Hikmet-i Meşrikiyye'nin sırlarını açıklamak üzere kaleme aldığını söylediği bu eserde o, asıl maksadının İbn Sînâ'nın sözünü ettiği "Meşrikî Hikmet"ın sırlarını açıklamak olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar ondan önce de bu tarz felsefi roman tarzı eserler Müslüman filozoflarca yazılmışsa da bunlar hacim olarak daha küçüktür. Ancak düşünce olarak bunlardan etkilenmiştir. Zaten onun etkilendiği iki eser de İbn Sina'ya aittir. İbn Sina'nın aynı isimle yazdığı bir eser vardır, yine İbn Sina'nın İbn Tufeyl'in romanındaki kahramanların isimleri olarak geçen Salamân ve Absâl adlı bir başka risalesi daha vardır. Ancak İbn Tufeyl'in eseri daha geniş olarak konuyu işlemiştir. Aslında o, İbn Sina ve Gazali'yi sentezlemeye çalışmıştır. Bazı felsefeciler onun İbn Sina'dan ayrı bir yol tuttuğunu söylese de bu doğru değildir. Aslında onun eserindeki Hayy karakteri, İbn Bâcce'nin "*Tedbiru'l-Mutevahhid*"indeki "yalnız adam"a da benzemektedir. İbn Tufeyl, eserinde, Hayy'ın ıssız adada doğuşu ile ilgili olarak iki ayrı hikaye anlatmaktadır: Onun balçıktan anasız babasız meydana gelişi ile ilgili hikaye İbn Sînâ'dan alınmıştır. Masal tarzında anlatılan kısmın ise Huneyn İbn İshak tarafından Arapça'ya çevrilen *Zü'lKarneyn* ve *Kıssatus-Sanem* ve *l-Melek* ve *Bintuhu* adlı bir Grek masalından alındığı iddia edilmektedir. Kaynağı ne olursa olsun İbn Tufeyl'in eseri pek çok yönden özgün bir eserdir. Eserin ana

konusu, tabiatta toplumun etkisinden tamamen uzak bir şekilde, yalnız başına kalan bir insanın gözlem, tecrübe ve aklını kullanmak suretiyle mutlak hakikati bulabileceğine dairdir. Buna göre saf akıl, vahyin hakikatlerini kavrama yeteneğine sahiptir. Ancak bu herkesin yapabileceği bir şey değildir. İbn Tufeyl, felsefeyi temsil eden filozof, tasavvufu temsil eden sûfi ve dini temsil eden din alimi (fakih veya kalamcı) tipini sırasıyla; Hayy, Absal ve Salaman tipleriyle ortaya koymuştur. İbn Tufeyl, işrâkî bilgiyle ilgili bilhassa Gazali'nin Mişkâtü'l-Envâr'ından oldukça etkilenmiştir. O, işrâkî bilgiye ulaşanların belirli bir mertebeye geldiğini ve bazen burada ulaştıkları sırları gizleyemediklerini söylemektedir. Bu yüzden o, hakikat bilgisine, tıpkı İbn Sina'nın *İşârât ve't-Tenbîhât*'ının son kısmında da belirtildiği gibi, nefsi bir arınmanın sonucunda bizzat tecrübe edilerek ulaşılabilmesine inanmaktadır. İbn Tufeyl, başta kendisinden önceki filozof İbn Bacce olmak üzere, diğer bazı filozofları eleştirmiştir. Onun eleştirilerinden Aristo ve Fârâbî de nasibin almakta, hatta İbn Sînâ'nın *Kitabü's-Şifa*'nı dahi yetersiz bulmaktadır. Meselâ o, Ebu Nasr el-Fârâbî'nin bize ulaşan kitaplarının çoğu mantığa dairdir, felsefeyle ilgili eserleri ise pek çok çelişki içermektedir, demektedir. Yine o, Fârâbî'nin Aristo'nun *Kitabü'l-Ahlâk*'ına yazdığı şerhte beşeri saadetin yalnızca bu dünyada söz konusu olduğunu ileri sürdüğünü söylese de bu konulardaki eleştirilerinin çoğunda haklı gözükmemektedir. Üstelik Gazali'nin çelişkilerini yumuşatmaya çalışan İbn Tufeyl, Fârâbî'de bunu yapmamaktadır. İbn Tufeyl eserinin baş kısımlarında el-Gazâlî'nin *Mizanü'l-Amel*'de düşüncelerini üçe ayırdığını ifade ettiğini söylemekte ve bunları şöyle tasnif etmektedir: a. Halkın kendi seviyesi doğrultusunda kabul ettiği düşünceler.2. Soru soran ve bir konu hakkında danışan kimsenin durumuna göre dile getirilen düşünceler. 3. Kişinin sadece kendisinin ve aynı görüşte olduğu kimselerin bildiği düşünceler (İbn Sina/İbn Tufeyl, 1997: 63-72). İşte buradan hareketle İbn Tufeyl Gazâlî'nin çoğunlukla sembol ve işarete dayanan bir öğretim yolu kullandığını söylemektedir. Hatta onun *Kitabü'l-Cevahir* adlı eserinde sadece ehli olanların anlayabileceği kitaplarının bulun-

duğunu ve bu kitapların hakikati apaçık bir şekilde ihtiva ettiğini vurguladığını da eklemektedir. Halbuki Fârâbî için böyle bir yoruma başvurmamaktadır.

İbn Tufeyl felsefi gerçeğin teorik araştırma yöntemiyle birlikte esas olarak müşahede yoluyla ulaşılabileceğine inanmaktadır. Aslında bu İbn Sina'nın ve hatta Fârâbî'nin sisteminden farklı değildir. İbn Tufeyl de aslında bir çeşit sudur görüşünü savunmaktadır, çünkü ona göre de ruh Allah'tan taşmıştır ve insan Nurlar Nuru'nu yansıtan bir ayna konumundadır. Nitekim İbn Tufeyl selefi olan filozofların yolundan giderek bunu güneş örneği ile izah etmektedir. İbn Tufeyl, eserinde yalnız insan Hayy b. Yakzân'ın yakın bir adada Absal ve Salaman adında iki kişinin varlığından haberdar olduğunu, bunlardan Absal'ın dinin tasavvufî yorumunu çok iyi yapabilirken, Salaman'ın ise dinin zahirine daha fazla özen gösterdiğini belirtmektedir. Onun bu iki kahramanı da, adeta din ve felsefenin aynı hakikati ifade ettiğini belirtircesine, gerek zahiri amelleri, gerek nefis muhasebeleri, gerekse nefsanî arzularıyla olan mücadeleleri noktasında ada halkının önde gelenleri olarak takdim edilmiştir. Hikayeye göre yorum konusundaki farklılıkları yüzünden Salaman'dan ayrılan Absal, kimsenin yaşamadığını duyduğu Hayy b. Yakzân'ın bulunduğu adaya giderek orada yaşamayı düşünmüştür. Adaya gelince de Hayy b. Yakzân ile karşılaşmıştır. Ancak ilk önceleri onunla irtibat kuramamış, her ikisi de birbirini garip bir şekilde karşılamıştır. Daha sonraları Absal, Hayy b. Yakzân'a konuşmayı öğretmeye çalışmış ve sonunda başarılı olmuştur. Bundan sonra Hayy ile konuşmaya başlayan Absal onun ilahî hakikati nasıl kendi başına bulduğunu hayretle öğrenmiştir. İbn Tufeyl, hikayenin bu bölümlerinde din ile felsefenin asla çelişmeyeceğini ve insanın akılını kullanarak gerçeklere ulaşabileceğini bir kez daha ortaya koymaya çalışmıştır. Bundan sonraki kısımda İbn Tufeyl, Hayy'ın kendi tecrübesiyle dinin getirdiği şeyleri Hayy'a kıyaslama yaptırmak suretiyle insanların algılarının farklı farklı olabileceğini, hakikatlerin herkes tarafından aynı şekilde anlaşılamayacağını, bu yüzden de herkese hakikatleri bütün çıplaklığıyla anlatmanın doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim hikayede

Hayy ile Absal'ın geri dönmeye ve Hayy'ın öğrendiği gerçekleri insanlara anlatmaya karar verdiklerinden bahisle Salaman ve adanın diğer insanlarını eğitmeye ve onlara hikmetin sırlarını açıklamaya başladıkları üzerinde durulmaktadır. Devamında ise ada halkının anlatılanlardan hiç hoşlanmadıkları ve bu yüzden Hayy'ın, peygamberlerin getirdiği ve dinin bildirdiği hikmet ve hidayetin tamamının onların ellerindeki zahirî dini bilgiden ibaret olduğunu, buna başka bir şeyin ilave edilemeyeceğini anlaması ve özür dileyerek adadan ayrılmasıyla sona ermektedir. Hayy'ın hikayenin son kısmındaki vurguları gerçekten çok önemlidir. Hayy, ada halkına seslenerek onlardan dinlerinin sınırlarına ve zahiri yükümlülüklerine sıkı sıkıya uymalarını, kendilerini ilgilendirmeyen işlerle uğraşmamalarını, müteşabih nasslara olduğu gibi iman edip o şekilde kabul etmelerini, bid'atlerden ve kötü arzulardan yüz çevirmelerini, geçmişteki salih insanlara uymalarını ve dinde sonradan ortaya çıkan şeyleri bırakmalarını tavsiye etmektedir. İbn Tufeyl'in şu son sözleri bu noktada kayda değerdir: "Bizden önceki bilginler bu bilgileri açıklamakta nekes davranmışlar, ehli olmayan kimselerden saklamışlardır. Biz onlara muhalefet ederek her şeyi ortaya koyduk. Üstündeki örtüyü kaldırdık. Bunu zorunluluk duyduğumuz için yaptık. Günümüzde felsefecilerin savundukları birçok batıl görüş ortalığa yayılmış, halkı da kaçınılmaz bir şekilde etkilemiştir. Büyük nebilere-tümüne selam olsun- izleme yükümlülüğünü üzerlerinden atarak sefihlerin peşinden gitmek isteyenlerin, yeteneksiz kimselerden saklanması gereken sırlardan olduğunu sanarak bu yanlış görüşlere inanmalarından, bu görüşlere ilgi ve sevginin artmasından korktuk. Böylesi kimseleri araştırmaya, düşünmeye yöneltmek yanlış yolda yürümelerini önlemenin en iyi yol olduğunu düşündük" (İbn Sina/İbn Tufeyl, 1997: 161) İbn Tufeyl, İbn Sînâ'yı izleyerek, ezeliyeti zâtî ve zamânî olmak üzere ikiye ayırmış ve Allah'ın aleme zaman bakımından değil, zat bakımından takaddüm ettiğini savunmuştur. Yine o, gök cisimlerinin Tanrı'yı bilen gayri cismani zatlara yani akıllara sahip varlıklar olduğu konusunda da

geleneksel anlayışı devam ettirmiştir. O da tıpkı diğer filozoflar gibi nebâtî, hayvânî ve insânî nefsten bahsetmiş ve buradan yola çıkarak insanın manevî yükselişini izah etmiştir.

4. İbn Rüşd (ö. H. 595/M. 1198)

a. Hayatı

İbn-i Rüşd, İspanya'nın Kurtuba şehrinde hukukçu bir aile çevresi içinde doğmuştur. Babası ve dedesi Endülüs bölgesinde kadılığı görevlerinde bulunmuşlardır. Hayatının büyük bir bölümünü Kurtuba, Marakeş ve Sevilla'da geçiren İbn-i Rüşd, felsefe, tıp, fizik, astronomi, hukuk ve din alanlarında ciddi bir eğitim almıştır. İbn-i Rüşd'ün hayat çizgisinde önemli bir değişiklik İbn-i Tufeyl sayesinde yaşanmıştır. İbn Tufeyl, onu dönemin yöneticisi Ebu Yakup Yusuf'a takdim etmiş o da İbn-i Rüşd'ü himayesine almıştır. Felsefeye oldukça meraklı olan Ebu Yakup Yusuf, İbn-i Rüşd'ten Aristoteles'in kolay anlaşılmasını sağlayacak bir eser yazmasını istemiştir. Böylece İbn Rüşd daha rahat felsefe yapma imkanı elde etmiştir. Daha sonraları Sevilla kadılığına kadar yükselen İbn-i Rüşd, kısa bir süre sonra da Kurtuba başkadılığına getirilmiştir. Ancak bu görevler onun felsefe ile uğraşını engellememiştir. İbn Rüşd'ün bir müddet sonra da (1182'de) İbn-i Tufeyl'den boşalan saray başhekimliğine getirildiği bilinmektedir. Endülüs'te pek çok filozofun başına gelenler İbn Rüşd'ün de başına gelmiş ve bir müddet sonra gözden düşerek sürgün edilmiştir. Kısa bir süre sonra tekrar kendisinden özür dilenen İbn Rüşd tekrar Marrakuş'a dönmüş ve orada 595/1198'de vefat etmiştir. Batı'da Aristoteles'in tanınması İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince'ye çevrilmesi sayesinde olmuştur. İbranice'ye yapılan çeviriler de Yahudi felsefesini ciddi oranda etkilemiştir. Batı'da Averroes olarak tanınmaktadır.

b. Eserleri

İbn Rüşd, seksene yakın eser bırakmıştır. Özellikle de Aristoteles üzerine yazdığı şerhlerle meşhur olmuştur. Bu şerhler, büyük, orta ve küçük şerhler olmak üzere üç kısımda

değerlendirilmiştir. Büyük şerhlerde Aristoteles'i kendi felsefesi ile karışık bir şekilde yorumlayan İbn Rüşd, orta şerhlerde Aristoteles düşüncesinin temel fikirlerini yorumlamıştır. Onun küçük şerhleri ise Aristoteles'in fikirlerinin özeti mahiyetindedir. Onun bazı eserleri şunlardır:

1. *Tehâfütü't Tehafüt*
2. *Faslü'l-Makal*
3. *El-Keşf an Menâhici'l-Edille*
4. *Makâle fî İlmi'l-İlâhî*
5. *Cevâmiu Mâ Ba'de't-Tabîa (Küçük Şerh)*
6. *Telhîsu Mâ Ba'de't-Tabîa (Orta Şerh)*
7. *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa (Büyük Şerh)*
8. *Bidâyetü'l-Müctehid*
9. *Cevâmiu Siyâseti Eflatun*
10. *Telhîsu Kitâbi's-Semâi't-Tabii*
11. *Şerhu Kitâbi's-Semâi't-Tabii*
12. *Telhîsu'l-Cedel*

c. Felsefesi

İbn-i Rüşd'ün (1126-1198) İslam felsefesinin en önemli düşünürlerinden biridir. Aristoteles felsefesini açıklamaya adanmış bir düşünür olarak bilinse de pek çok noktada onun görüşlerine karşı çıkmıştır. Onun en önemli özelliklerinden birisi Gazali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserine karşı yazmış olduğu *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* kitabıyla ortaya koyduğu felsefe savunusudur. O, bu eseriyle felsefe ile dinin uzlaşabileceğini ve Gazali'nin filozoflarla ilgili ileri sürdüğü fikirlerin yanlış olduğunu ortaya koymuştur.

İbn Rüşd felsefesinin en dikkat çekici yanı, hakikatin birliği düşüncesidir. O, vahiy ile felsefenin kendilerine özgü prensipleri ve esasları olmakla birlikte birbirleriyle uyumlu olduklarını, çünkü hakikatin tek olduğunu savunmaktadır. Hakikat meselesi açısından bakıldığında dinin insanlara “gerçek bilgi”yi ve “doğru davranış”ı bildirdiğini belirten İbn Rüşd, felsefenin de bütün varlığı, Allah’ın varlığına, hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi yönünden değerlendirmektedir. O halde din ile felsefe, aynı gayeye hizmet etmektedir. Ancak böyle olmasına rağmen bilgi edinme bakımından insanlar aynı düzeyde bulunmadığından din ve felsefe farklı yöntemler kullanmaktadırlar. Onun açısından hakikat tek olduğuna göre, din ile felsefe arasındaki farklılık, sadece hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasındadır. Bu yüzden her ikisinin dayandığı temel ilkeler ve kullandığı yöntemler farklı olsa da aynı hakikati ifade etmektedirler. Meselâ, akıl, istidlal (burhan) yöntemini kullanırken, din ise hem akla hem hayale hem de hisse hitap eden bir ifade biçimine sahiptir. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre din, hem akıl yürütme, hem cedel hem de hitabet yöntemini üçünü birden kullanmaktadır. İbn Rüşd bu hususta Nahl 16/125. ayete dayanmaktadır. Buna göre zaten felsefenin yaptığını, yani aklî yolu din zaten teşvik etmektedir. İbn Rüşd bu görüşlerine delil olması açısından fıkıhçıların Kur’an’daki “tefakkuh” kelimesinden fikhî kıyası anlamalarını göstermektedir. Eğer onlar bu şekilde anlıyorlarsa filozofların da "itibâr" kelimesinden aklî kıyası anlamaları oldukça tabiidir. Öte yandan felsefe okuduğundan dolayı bazı insanların yoldan çıkmasının bu ilmin yasaklanmasına asla gerekçe teşkil etmeyeceğine de vurgu yapan İbn Rüşd, böylece felsefenin İslâm dini karşısındaki durumunu sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmış ve dinin akıl, cedel ve hitabetin üçünü de kullanmasından yola çıkarak akılla elde edilen bilgi ve delillerle vahiy yoluyla elde edilen bilgi ve delillerin asla birbirine ters düşmeyeceğini savunmuştur. Zaten onun açısından din ve felsefe süt kardeşidir. İbn Rüşd, herhangi bir konuda dinin verdiği bilgiyle aklî burhanın bilgisi birbirine ters düşerse, gerçekte ters düşmesi mümkün olmasa da öyle görünmesi mümkün olabilir, dinî bilginin te'vil edilmesi

gerekeceğini de söylemektedir. Çünkü ona göre dinin herkesin uymak zorunda olduğu bir zahirî anlamı; bir de ehlinin bileceği te'vile açık yönü bulunmaktadır.

İbn-i Rüşd, Gazali'nin *Tehafüt* adlı eserinde filozoflarla ilgili eleştirilerine cevaplar yazmıştır. Ona göre her sonradan var olan nesnenin, var olmadan önce var olması mümkündür. İmkân hareketli varlığa ilişkin zorunlu bir niteliktir. O halde, sonradan var olan bir varlık kabul edildiği takdirde onun var olmadan önce de var olması gerekir. O halde o ezelf imkân varlığına inanmakta ve yaratılışı bununla izah etmektedir. İbn-i Rüşd, âlemin ilâhî bir irade sonucunda yaratıldığını da söylemek suretiyle Gazali'nin filozoflar hakkındaki iradenin iptal edildiği itirazına karşı çıkmaktadır. İbn-i Rüşd, Âlemin ezelf olduğunu kanıtlamak üzere problemi fiil ve fail ilişkisi çerçevesinde ele almıştır. Ona göre Allah'ın zatının ezelf olması, O'nun fiili olan âlemin de ezelf olmasını gerektirmektedir. Çünkü, bir tek hareketin varlığı gerekince, onda sonsuz bir takım nedenlerin de bulunması gerekir. Halbuki, sonu olmayan nedenlerin varlığı, yani teselsül mümkün değildir. O halde O'nun fiilinin de kendi varlığı gibi bir başlangıcının bulunmaması gerekir. Aksi halde, O'nun fiili zorunlu olmayıp mümkün olur. İşte bu yüzden İbn Rüşd açısından varlığının bir başlangıcı bulunmayan failin fiillerinin de, bir başlangıcının bulunmaması gereklidir. İbn Rüşd, bu fikirlerden yola çıkarak mümkün olan bir varlığın fiilinin de, varlığının da mümkün olduğu ve onu yaratan bir ilahi kudretin bulunduğunu vurgulamaktadır. İbn-i Rüşd, bu görüşüne Kur'an'dan da delil getirmekte ve Kur'an-ı Kerim'de âlemin yoktan ve hiçten yaratıldığına dair en ufak bir işaret bulunmadığını söylemektedir.

İbn-i Rüşd, Allah-Âlem münasebetini sürekli ve her an yaratma fikrinden hareketle izaha çalışmaktadır. Ona göre fail iki türdür. Bunlardan birincisi, fiilin iliştiği eserin fiilen var oluşu anında, kendisinden çıktığı fâil türüdür. Buna örnek ise; bir yapının, var olmasıyla, artık yapı ustasına gereksiniminin kalmamasıdır. İkincisi ise, kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir fiilin çıktığı ve bu eserin de ancak fiilî kendisine ilişmesiyle var olduğu fâil sınıfıdır. Bu

fâilin özelliği, fiilin o eserin varlığıyla beraber bulunması ve bu fiil yok olunca, eserinin de yok olmasıdır. İşte İbn Rüşd, bu ikinci türü fâil olma yönünden, birincisinden daha üstün ve fâil olmaya daha layık bulmaktadır. İbn-i Rüşd'ün savunduğu sürekli yaratma fikri tamamen Kur'ân'dan mülhemdir. İbn Rüşd de selefleri gibi Zorunlu ve mümkün varlık ayırımına gitmiş ve ZorunluVarlık'ı mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülmemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan varlık olarak tarif etmiştir. Ayrıca o, Zorunlu Varlık'ın sebebi, faili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlamadığını ve dolayısıyla mutlak anlamda basit, tek, ezeli ve ebedî olduğunu da belirtmektedir. Ona göre mümkün varlık ise sebeplidir ve olması ve olmaması düşünülebilmektedir. Onun varlığı sebebine bağlıdır. İbn Rüşd, nefis hakkındaki görüşlerinde seleflerini aynen tekrar etmektedir. Onun tek farkı İbn Sina'nın hayvanî nefsin fonksiyonları arasında ortak duyu ve hayal gücünden başka bir de vehim gücü bulunduğu şeklindeki görüşüne yaptığı itirazıdır. O, hayvânî nefste bu gücü kabul etmemektedir. Nefsin güçlerinden herbirinin bir sonrakinin dayanağı, öncekinin ise yetkinliği olması açısından hiyerarşik bir duruşu vardır. Meselâ ona göre, beslenme gücü olmaksızın duyunun, duyu bulunmaksızın hayal gücünün, hayal gücü olmadan da aklın varlığından söz edilemez. Nefis-beden ilişkisine de değinen İbn Rüşd açısından nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da ferdiyetini koruması mümkündür. Onun nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ferdiyetini koruyamayacağı, varlığını ancak "külli nefis" içinde sürdüreceği görüşünde olduğunu savunan bazı araştırmacılar olsa da bu görüş yanlıştır. Çünkü eserlerinde bu konuda açık sözleri vardır. Öte yandan İbn Rüşd'ün insanların ferdî sorumluluğuna, ceza ve mükâfata inandığı da dikkate alınınca, onun nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını ancak külli nefse katılmak suretiyle sürdüreceği şeklindeki bir görüşü benimsediğini söylemek mümkün değildir.

İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispat konusunda iki delilden bahsetmektedir. Bunlar, "inayet" ve "ihtira" delilleridir. İbn Rüşd inayet delilini iki esasa dayandırmaktadır. Bunlardan ilkinde göre, âlemdeki bütün varlıklar, insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde

düzenlenmiştir, ikincisine göre ise, bu durum kör bir tesadüf sonucu değil ancak kasıt ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşebilecektir. İşte insan duyu ve akıl gücünü kullanarak çevresinde meydana olayları ve varlıkları incelediğinde bütün bunların kendi varlığına ne kadar uygun ve yararlı olduğunu açıkça görecektir ve bütün bunların mutlaka bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından var edilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşacaktır ki, buna inayet delili adını vermektedir. İhtira delili ise alemdeki bütün varlıkların yaratılmış olduklarının apaçık oluşu ve her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması gerektiği tarzındaki iki önermeye dayanmaktadır. O, buna da ihtira delili demektedir. Buna örnek olarak ise, özü itibariyle cansız olan cismin sonradan biyolojik ve psikolojik fonksiyonlar kazanmasını ve göklerin hiç aksamayan kesintisiz hareketini vermektedir. Bütün bunların, kendiliğinden meydana gelemeyecek kadar mükemmel olaylar olduğuna vurgu yapan İbn Rüşd, bir yaratıcının gerekliliğinin de buradan çıkacağını söylemektedir. İbn Rüşd, yaratma ve yaratılan hakkındaki bilgiye ancak yaratılanlardan hareketle ulaşılabileceğine inanmaktadır.

5. İBN SEB'İN

a. Hayatı

İbn Seb'in 614/1217 yılında Endülüs'ün Mürsiye kenti yakınlarındaki Rakûta(Ricote)'da dünyaya gelmiştir. Tam adı Abdülhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed'tir. Çocukluk ve gençlik çağını Endülüs'te geçiren İbn Seb'in, ciddi bir eğitim almış, başta felsefe olmak üzere, tıp, kimya, mantık, edebiyat ve naklî bilimler, Eşari kelamı ve Malikî fihri alanında tahsil görmüştür. İbn Seb'in 640/1242 yılında bir grup öğrencisiyle birlikte yaşamış olduğu Mürsiye'den ayrılarak Mağrib'e geçmiştir. Mağrip'te Sebte'te kalan İbn Seb'in, Sebte'de ilmi hayatının en verimli yıllarını geçirmiş ve önemli eserlerini burada kaleme almıştır. Meşhur eseri *Sicilya Cevapları*'nı da burada yazmıştır. O, söz konusu kitabı Sicilya Kralı II. Frederick'in soruları üzerine kaleme almıştır. Adı geçen kral, Aristo felsefesiyle ilgili sorularını Halife Abdülvâhid er-Reşide iletmiş, o da Sebte emirinden bu soruları cevaplaması

için İbn Seb'în'e vermesini istemiştir. İbn Seb'în de bu isteği geri çevirmemiştir. Ancak yazdığı bu eser sebebiyle takdir aldığı kadar ciddi tepki de alan filozof, Sebte'den ayrılmak zorunda kalmış ve önce Tunus'a sonra da Kahire'ye gitmiştir. Kahire'de de rahat bırakılmayan filozof Mekke'ye gelmiş ve orada 15 yılı aşkın rahat bir hayat sürdürdükten sonra Mekke'de 669/1270 yılında, 55 yaşında iken vefat etmiştir (Durdu, 2006: 11-18)

b. Eserleri

İbn Seb'în'in, felsefe, tasavvuf, fıkıh, ilmi huruf ve esmâ gibi ilimlerde birçok eser kaleme aldığı bilinmektedir. Ancak bunların önemli bir kısmı günümüze kadar gelmemiş veya henüz bulunamamıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. *Büddü'l-Ârif*: Felsefe, tasavvuf ve fıkıh alanındaki görüşlerinin ve eleştirilerinin yer aldığı bir kitaptır.

2. *el-Ecvibetüs-Sıkilliye*

3. *Resa'il*: İbn Seb'în'in felsefi-tasavvufi görüşlerini aktaran irili-ufaklı yirmi risaleden oluşmaktadır.

c. Felsefesi

İbn Seb'în'in felsefi görüşleri varlıkların mutlak birliği (vahdet-i mutlaka) fikri etrafında dönmektedir. Bu görüşün vahdet-i vücud anlayışından farkı, görünür alemdeki varlıkların gerçekliğini kabul etmeyerek bunların hayali varlıklar olduğuna inanmak ve yegane varlık olarak Allah'ı kabul etmektir. Ona göre tek kadîm varlık yanında âlemin kadîm olması düşünülemez. İlimlerin en yücesi olan Metafizik'in konusu da eğer ilm-i ilahi yani Tanrı'nın bilgisi ise buna ancak hâl ilmi olan *ilmü's-sefer* ile ulaşılabilir. Yalnız bu hakikate ulaşmak isteyen öncelikle tüm nazarî ilimleri tahsil etmelidir. İşte İbn Seb'în, nefsi de varlığın mutlak birliği perspektifinden ele almış ve nefsin kadîm olmadığını kabul etmiştir. Nitekim o, alemin *Kasdı Evvel*, yani Tanrı sayesinde var olduğunu ve bu anlamda alemdeki mutlak fail nedenin ancak O'nun olabileceğini savunmuştur. O halde ezeli olan cevher, herhangi bir heyet

itibariyle cevher olduğu için ezeli değildir. Onun ezeliliği başkasından, yani *Kasdı Evvel* iledir. Tıpkı ma‘lûlün ancak illetiyle var olması gibi mümkün olanın gerçekliği de ancak vacibiyle mümkündür. Buradan hareketle İbn Seb‘ın Kasdı Evvel ile var olan nefsin gerçek anlamda ezeli olmadığına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Aslında onun nefis hakkındaki bu görüşleri İslam filozoflarının görüşlerinden çok farklı olmasa da temel ayrım noktası, onun açıklamalarından varlığın somut ferdî gerçekliğini inkâr ettiğinin anlaşılmasıdır. O, kendi zatıyla kâim tek bir varlık kabul etmekte, söz konusu bu Tek Mutlak Varlıktan ayrı olarak, ne nefsin, ne de aklın varlığını kabul etmemektedir. Öyleyse nefis, akıl ve tüm ruhani cevherler, bu mutlak varlığın birer tezahürüdür.

İbn Seb‘ın, bilgi vasıtalarının başında keşf ve ilhamı kabul etmekte, mutluluğu marifetullah ve Allah‘a benzemeye çalışmakta görmektedir. Bilindiği üzere bu sonuncusu felsefenin tarifi olarak da zikredilmiştir. İbn Seb‘ın bu anlayışından yola çıkarak hakikati arayanları beş gruba ayırmıştır. Bunlar; a. Fakihler, b. Kelâmcılar, c. Filozoflar, ç. Sûfiler ve d. Mukarrebler‘dir. Bunlar içerisinde hakikate erişen tek grup, ona göre, mukarreblerdir. Filozof bütün bu grupların hakikat arayışlarını çeşitli eserlerinde zikrederken eleştirilerde bulunur, ancak mukarreblerin yaklaşımı konusunda oldukça rumuzlu ifadeler kullandığından tam olarak neyi savunduğu da anlayılamaz. Çünkü ona göre mukarreblerin sözlerindeki maksatlar gizlenmiştir. Onun yazdıklarından hakikati arayan diğer dört grubun da hakikate kendileri açısından yaklaştıkları anlaşılmakta, ancak bunların hiçbirisinin gerçek anlamda tahkik ehli olmadığı savunulmaktadır. İbn Seb‘ın, felsefeye ve filozoflara karşı yaptığı eleştirilerle, her ne kadar Gazali‘yi de eleştirse de, Gazali‘yi hatırlatmaktadır (Bozkurt, 2009, 283-309).

GÖZDEN GEÇİR

- Endülüs bölgesi denilince ne anlıyorsunuz? Açıklayınız.
- İbn Meserre‘ye göre insan aklıyla Tanrı‘yı bulabilir mi? İzah ediniz.
- İbn Bacce‘nin düşüncesinde süedâ ile nüzûâr arasında ne fark vardır? Açıklayınız.

- Hayy b. Yakzan'ın tecrübesi hakkında ne düşünüyorsunuz? Tartışınız.
- İnyet ve ihtira delilinden ne anlıyorsunuz? Açıklayınız.
- İbn Seb'in'de hakikati arayanlar nasıl değerlendirilmiştir? Tartışınız.

ÖZET

Endülüs bölgesi miladi 10. Asırdan başlamak üzere önemli İslam filozofları yetiştirmiştir. Bunlardan ilki İbn Meserre'dir. İbn Meserre, felsefi tasavvufa eğilimli bir düşünerdür. Müşahede ve mükâşefeye dayalı bir anlayışı savunan İbn Meserre, hayatı boyunca siyasetten uzak kalmayı tercih etmiş ve eserlerinde felsefi kavramları kullanmıştır. Hayatının önemli bir kısmını kendi zaviyesinde öğretimle ve kitap yazmakla geçiren İbn Meserre, yine kendi dergahında h. 319/m. 931 tarihinde Kurtuba'da elli yaşında vefat etmiştir. Bazı eserlerde Arifü'l-Muhakkık olarak anılmıştır. Endülüs bölgesinde felsefi bilginin ve felsefi görüşlerin gelişmesinde çok önemli katkıları olmuştur. En önemli eserlerinden birisi *Kitabu't-Tabsıra* veya *Risaletü'l-İ'tibâr*'dır. İbn Meserre, başta Empedokles, Platon ve Aristo olmak üzere Yunan filozoflarından ve Kindî'den etkilendiği gibi Sehl Tüsterî, Cüneyd Bağdadi ve Hakim Tirmizi gibi meşhur sûfilerin görüşlerinden de ilham almıştır. İbn Meserre'ye göre Allah'ın bir ayeti olarak akıl, Allah'ın varlığını, sıfatlarını, emirlerini anlamada temel bir role sahiptir ve yine Allah'ın bir başka ayeti olan alemin okunmasını sağlayan tek araçtır. Ona göre varlıkların tümü düşüncenin konusudur. O, buradan hareketle, akıl ve vahyin insanı tek şeye götürdüğünü söylemektedir. Her ne kadar din ve felsefe vasıta bakımından farklı iki yol olsalar da gaye açısından müttefiktirler. Din, Allah'tan âleme doğru hareket ederken, akıl ve düşünce âlemden Allah'a doğru tedrici bir yol olarak çıkmaktadır. Akıl-vahiy uygunluğunu Kur'an âyetleri ile de delillendiren İbn Meserre, Allah'tan gelen haberlere, âlemde delâlet eden mutlaka ayetler olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir filozof İbn Bacce, ise *Tedbîrî'l-Mütevahhid* (Yalnız İnsanın Kendini İdaresi) kitabının yazarıdır. İbn Bacce, yaşadığı dönem itibarıyla, zengin bir fikrî geleneğin olduğu bir ortamda yaşamıştır. O, en çok etkilenmiş

olduğu Fârâbî'nin bazı eserlerine kendi çalışmalarında atıfta bulunmuş ve onun mantık eserlerine yorumlar (talik) yazmıştır. Ayrıca felsefi eleştiri geleneğinde önemli bir adım atarak Gazzâlî'nin kişiliğinde sûfilere şiddetle eleştirmiş ve bu konuda İbn Rüşd'e ve onun *Tehâfüt*'üne öncülük etmiştir. Endülüs'teki felsefi hareketin önemli temsilcilerinden birisi de Ebu Bekir Muhammed İbn Tufeyl'dir. İbn Tufeyl'in günümüze ulaşan tek kitabı felsefi bir roman olan *Hayy b. Yakzan*'dır. İbn Tufeyl, İbn Sina geleneğine mensup bir filozoftur. İbn Tufeyl, elimizdeki yegane eseri olan *Hayy b. Yakzan*'da tek başına hakikati arayan ve ıssız bir adada yaşayan yalnız insanın, akıl yoluyla hakikati kavramasını ve diğer insanlarla karşılaşmaya başladığında, felsefeyle dinin (şeriatın) veya akılla naklin uygunluğuna tanık olduğunu göstermek istemiştir. Onun İbn Sina'ya ait olan Hikmet-i Meşrikiyye'nin sırlarını açıklamak üzere kaleme aldığını söylediği bu eserde o, asıl maksadının İbn Sînâ'nın sözünü ettiği "Meşrikî Hikmet" in sırlarını açıklamak olduğunu ifade etmektedir. Meşhur düşünür İbn Rüşd de Endülüs'te yaşamış ve seksene yakın eser bırakmıştır. Özellikle de Aristoteles üzerine yazdığı şerhlerle meşhur olmuştur. Bu şerhler, büyük, orta ve küçük şerhler olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir. Büyük şerhlerde Aristoteles'i kendi felsefesi ile karışık bir şekilde yorumlayan İbn Rüşd, orta şerhlerde Aristoteles düşüncesinin temel fikirlerini yorumlamıştır. İbn-i Rüşd'ün (1126-1198) İslam felsefesinin en önemli düşünürlerinden biridir. Aristoteles felsefesini açıklamaya adanmış bir düşünür olarak bilirse de pek çok noktada onun görüşlerine karşı çıkmıştır. Onun en önemli özelliklerinden birisi Gazali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserine karşı yazmış olduğu *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* kitabıyla ortaya koyduğu felsefe savonusudur. O, bu eseriyle felsefe ile dinin uzlaşabileceğini ve Gazali'nin filozoflarla ilgili ileri sürdüğu fikirlerin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. İbn Rüşd felsefesinin en dikkat çekici yanı, hakikatin birliği düşüncesidir. O, vahiy ile felsefenin kendilerine özgü prensipleri ve esasları olmakla birlikte birbirleriyle uyumlu olduklarını, çünkü hakikatin tek olduğunu

savunmaktadır. Hakikat meselesi açısından bakıldığında dinin insanlara “gerçek bilgi”yi ve “doğru davranış”ı bildirdiğini belirten İbn Rüşd, felsefenin de bütün varlığı, Allah’ın varlığına, hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi yönünden değerlendirmektedir. Bir başka Endülüslü filozof İbn Seb’în’in de önemli eserleri vardır. İbn Seb’în’in felsefi görüşleri varlıkların mutlak birliği (vahdet-i mutlaka) fikri etrafında dönmektedir. Bu görüşün vahdet-i vücud anlayışından farkı, görünür alemdeki varlıkların gerçekliğini kabul etmeyerek bunların hayali varlıklar olduğuna inanmak ve yegane varlık olarak Allah’ı kabul etmektir. Ona göre tek kadîm varlık yanında âlemin kadîm olması düşünülemez.

Sözlük

Keşf: Doğrudan kavrayışla elde edilen bilgi

Merhale: Aşama

Mukarreb: Yakın

Mülhem: İlham alınmış, etkilenmiş

Nekes: Cimri

Tedricî: derece derece, aşamalı bir şekilde

Tevil: Yorum

Zâtî: Öze ait, özsel

KAYNAKÇA

Aydın, Yaşar, (1997), *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul.

Aydınlı, Yaşar, (2002), “İbn Bacce’nin Fi’l-Müteharrık İsimli Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, Bursa, s. 17-28.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, (1999), *İbn Meserre el-Müntekâ Müttakilerin Yolu*, İstanbul.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, (2009), “İbnü’l-Arabî Öncesi Endülüs’te Tasavvuf”, *Tasavvuf*, sayı: 23/2, s. 325-355.

Bozkurt, Birgül, (2009), “Endülüslü Filozof Sufî İbn Seb’in’e Göre Hakikati Arayanlar”, *İSTEM-İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi*, c. 7, sayı 14, İstanbul, s. 283-309..

Durdu, Rahman, (2006), *Sicilya Cevapları Çerçevesinde İbn Seb’in’in Felsefesi*, Marmara Üniversitesi S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Kutluer, İlhan, (1999), “*İbn Tufeyl*”, TDV DİA, c. XX, İstanbul.

Kutluer, İlhan, (2001), *İslâm’ın Klasik Devrinde Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul.

El-Ma’sûmî, Muhammed Sagir Hasan, “İbn Bacce”, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. M. M. Şerif, Türkçe ed. Mustafa Armağan, çev. İ. Kutluer, İstanbul, c. 2, s. 127-145.

Sarıoğlu, Hüseyin, (2003), *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul.

Şulul, Cevher, (2009), *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi*, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1998), *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yayınları, İstanbul.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. 269/883 yılında Kurtuba’da dünyaya gelen, bazı eserlerde “Arifü’l-Muhakkık” olarak anılan ve İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Arabî gibi isimlere etki eden Müslüman filozof aşağıdakilerden hangisidir?

a)İbn Rüşd b) İbn Meserre c) Sühreverdi d) İbn Cübeyr e) İbn Seb'ın

2. Aşağıdaki yazar/eser eşleştirmelerinden hangisi yanlıştır?

a) İbn Rüşd/ *El-Keşf an Menâhici 'l-Edille*

b) İbn Tufeyl/ *Urcûze fi 't-Tıbb*

c) İbn Bacce/ *Tedbîrü 'l-Mütevahhid*

d) İbn Seb'ın/ *el-Ecvibetüs-Sıkılliye*

e) İbn Meserre/ *Bidâyetü 'l-Müctehid*

3.Gazali'nin *Tehâfütü 'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserine karşı yazmış olduğu *Tehâfütü 't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* adlı kitabı ile felsefe ve dinin uzlaşabileceğini ve Gazali'nin filozoflarla ilgili ileri sürdüğü fikirlerin yanlış olduğunu ortaya koyan Müslüman filozof aşağıdakilerden hangisidir?

a) İbn Seb'ın b)İbn Tufeyl c)İbn Meserre d)İbn Rüşd e) İbn Bacce

4. İlimlerin en yücesi olarak gördüğü metafiziğin konusunu Tanrı'nın bilgisi olarak gören ve bu ilme de ancak hâl ilmi olan *İlmü's-sefer* ile ulaşılabilceğini savunan filozof aşağıdakilerden hangisidir?

a) İbn Rüşd b) İbn Tufeyl c) İbn Seb'ın d) İbn Bacce e)İbn Meserre

5. Batı'da genellikle Avempacc diye bilinen, Gazzâlî'nin kişiliğinde sūfleri şiddetle eleştirip bu konuda İbn Rüşd'e ve onun *Tehâfüt*'üne öncülük eden isim aşağıdakilerden hangisidir?

a) İbn Bacce b) İbn Tufeyl c) İbn Seb'în d) İbn Meserre e) İbn Zuhr

CEVAP ANAHTARI

1)b 2)e 3)d 4)c 5)a

6. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİ'NDE BİLİMLER SINIFLAMASI

ÜNİTE YAZARI: YARD. DOÇ. DR. HASAN AKKANAT

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

1. Bilimler Sınıflamasının Kökenleri
2. Kindî'de Bilimler Sınıflaması
3. Fârâbî'de Bilimler Sınıflaması
4. İhvân-ı Safâ'da Bilimler Sınıflaması
5. İbn Sînâ'da Bilimler Sınıflaması
6. Gazâlî'de Bilimler Sınıflaması
7. İbn Haldun'da Bilimler Sınıflaması
8. Taşköprülüzâde'de Bilimler Sınıflaması
9. Kâtip Çelebi'nin Bilimler Sınıflaması
10. Saçaklızâde'nin Bilimler Sınıflaması
11. Felsefî ve Dinî Bilimlerin Gayesi
12. Osmanlılar Döneminde Felsefî Bilimler

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de bilimler sınıflamasının temelleri, kökenleri çeşitli düşünürlerin bilimler sınıflaması hakkındaki görüşleri ortaya konulacaktır. Ortaçağ bilim anlayışı Aristotelesçi paradigmaya göre şekillendiği için, onun bilimler sınıflaması tanıtılacak ve Müslüman filozofların konu hakkındaki tasnifleri belirtilecektir. Müslüman düşünürlerin tasnif konusunda birbirlerinden ayrıldıkları noktalar gösterildikten sonra, bu ayrışmanın onların temel aldıkları hareket noktalarına göre değiştiği belirtilecektir.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Bilimler sınıflamasının aklın işleyişine göre ortaya çıktığını göreceksiniz.
- Bilimler sınıflamasının kökenlerinin Aristoteles'e kadar uzandığını anlayacaksınız.
- Müslüman düşünürlerin bilim tasniflerini öğrenmiş olacaksınız.
- Bu tasniflerdeki farklılığın neyden kaynaklandığını tanımış olacaksınız.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Konuları sırasıyla okuyunuz ve not alınız.
- Anılan eserlerin ilgili yerlerine göz atınız.
- İnternette kaynak araştırması yapınız.

İSLAM FELSEFESİ'NDE BİLİMLER SINIFLAMASI

1. Bilimler Sınıflamasının Kökenleri

İslam Felsefesi'ndeki bilimler sınıflaması, genel hatlarıyla, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Topikler* adlı eserindeki bir tasniften hareketle yapılmıştır. Aristoteles bu eserlerinde bilgiyi, ilkesi bakımından, teorik, pratik ve sınaî olarak üç kısma ayırmaktadır. Teorik ve sınaî bilimlerin ilkesi bilme gücü olan teorik akıl iken, pratik bilimlerin ilkesi de iradeye müteallik pratik akıldır.

Teorik olması, bilginin bireysel seçim ve davranıştan bağımsız olarak, insan zihninde sadece hakikati bilmek açısından ortaya çıkmasıdır. Bu bilimlerin amacı, Tanrı, evren ve insan hakkında *doğru* önermeleri elde etmektir. Sınaî olması, akılda ortaya çıkmasına rağmen, üretime yönelik iktisadi ve teknik bilgi olmasıdır. Bu bilim ise üretim teknikleri ve iktisadi *yarar* üzerine tesis edilmiştir. Pratik olması ise, pratiğe yönelik olarak, ahlak, sosyoloji ve siyaseti içeriyor olmasıdır. Bu bilimde de insanın mutluluğunu esas alan *iyi* fikridir. (Aristotle,

1991: 993b 20-22; 1025b 18-25; 1026a 6-33). Buna göre bilimler, amaç bakımından, şeylerdeki *doğru, yarar ve iyi* idelerine göre tasnif edilmektedir.

Aristoteles'teki üçlü bilim sınıflaması, İslam felsefesinde kısmen değişikliğe uğramıştır. İslam filozofları sınaî bilimleri ayrı bir alan olmaktan çıkarıp, onu pratik bilimlerdeki siyaset ve aile konuları içine dahil etmişlerdir. Böylece Ortaçağ İslam felsefesinde, aklın teorik ve pratik işleyişine paralel olarak, bilimleri de teorik ve pratik olarak ikiye ayırmak gelenek haline almıştır.

Bilimler sınıflamasının aklın işleyişine de bağlı olarak oluşması, bilimleri kendi içerisinde de bir tasnife zorlamıştır. Buna göre teorik bilimler, genel olarak, fizik, matematik ve metafizik adı altında üç temel bilime ayrılır. Fiziğin alanı, varlıkları ve tanımları madde ve hareketle ilişkili olması bakımından somut evrendeki nesnelere dir. Matematiğin alanı, varlıkları madde ve hareketle ilişkili olmasına karşın tanımını onlarla yapılmayan soyut nicelik, şekil ve birimlerdir. Metafiziğin alanı ise, varolan şeyleri yalnızca var oluşu, varlığı, bakımından inceler. Pratik bilimler ise bireyin, ailenin, toplumun ve yönetimin iyi fikrine göre tesisini temel alır. Buna göre birey için ahlakın, aile için geçim ve iş bölümünün, yönetimde de siyaset ve muamelat kurallarının en iyisi araştırılır.

2. Kindî'de Bilimler Sınıflaması

Ortaçağ İslam felsefesinde ilk bilimler sınıflamasını Kindî'de görürüz. Özellikle *Aristoteles'in Kitaplarının Sayımı ve Felsefe Tahsilindeki Gerekliliği (Risâle fî Kemmiyyet-i Kutub-i Aristû ve ma Yahtâcu ileyhi fî Tahsîl-i'l-Felsefe)* adlı risalesinde Aristoteles'in eserlerini sayarken, dolaylı olarak felsefî bilimler sınıflamasına da işaret etmiştir. El-Mısırî, bu sınıflamanın şu şekilde kategorize edilebileceğini belirtir:

A-Felsefî-Aklî Bilimler: 1-Matematik (*a-Aritmetik, b-Geometri, c-Astroloji ve Astronomi, d-Musiki*); 2-Fizik; 3-Kelam.

B-Felsefî-Amelî Bilimler: 1-Ahlak; 2-Siyaset. (Bayrakdar, 1997:119).

Felsefî-aklî bilimler olan kelim, matematik ve fizik, ister ulvî ve süflî alem ayırımından isterse soyut anlam ve somut madde ayırımından kaynaklansın, sırasıyla yukarı, orta ve aşağı olarak nitelenir. Kelam, maddeden tamamen ayrı veya onunla bileşik olanların varlığını incelediği için yukarı bilim; matematik, maddî olmayan şeylerin varlığını incelediği için orta bilim; fizik de maddî ve duyuşal şeylerin varlığını incelediği için aşağı bilim adını alır. Kindî'nin bilimler sınıflamasında dikkat çeken husus, Aristoteles'teki metafizik bilimini kelam olarak değiştirmesidir. Buna karşın o, içerik bakımından her ikisinin de aynı alana işaret ettiği kanaatindedir.

3. Fârâbî'de Bilimler Sınıflaması

Bilimler sınıflaması hakkında ilke kez açık ve detaylı bilgiyi Fârâbî'nin *Bilimlerin Sayımı (İhsâu'l-'Ulûm)* adlı eserinde görürüz. Onun bu eseri kendisinden sonra gelen gerek İslam gerekse Yahudi ve Hıristiyan filozoflarına kaynaklık etmiştir. Fârâbî ilgili eserinde bilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırır:

A-Teorik Bilimler: 1-Dilbilim (*a-Müfret Kelimler, b-Bileşik Kelimeler, c-Müfret Kelimelerin Kuralları, d-Bileşik Kelimelerin Kuralları, e-Doğru Yazma, f-Doğru Okuma, g-Şiir*); 2-Mantık (*a-Kategoriler, b-İbare, c-Kiyas, d-Burhan, e-Cedel, f-Mugalata, g-Hitabet, h-Şiir*); 3-Matematik (*a-Aritmetik, b-Geometri, c-Optik, d-Astronomi, e-Musiki, f-Mekanik, g-Teknik*); 4-Fizik (*a-Tabii Cisimler, b-Atmosfer ve Jeoloji, c-Meteoroloji, d-Mineraloji, e-Kimya, f-Zooloji, Botanik ve Psikoloji*); 4-Metafizik (*a-Ontoloji, b-Teodise, c-Nübüvvet, Melekler ve Ahiret*).

B-Pratik Bilimler (*Devlet Yönetimi, Fıkıh ve İslamî Bilimler*): 1-Devlet Yönetimi (*a-Siyaset ve Ekonomi b-Ahlak*); 2-Fıkıh (*a-Usul-u Fıkıh, b-Furu-'u Fıkıh ve Fıkıh*); 3-Kelam). (Fârâbî, 1996:15-16)

Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî, teorik bilimlere mantık, pratik bilimlere de fıkıh ve kelamı koyar. Çünkü Aristoteles sonrasında mantığın bilimlere dahil olup olamayacağı konusunda

önemli tartışmalar yaşanmıştır. Yine kelamın ve fikhın siyaset ve ekonomide yer alması, Fârâbî felsefesinin kayda değer yenilikleridir.

4. İhvân-ı Safâ'da Bilimler Sınıflaması

Bilimler sınıflamasına *Sayı (el-'Aded)* adlı ilk risalenin hemen başlarında (İhvân-Safâ, 1928:32) kısaca değinen İhvân-ı Safâ, konuyu *Bilimsel Sanatlar ve Hedefleri (es-Sanâi 'u'l-İlmiyye ve'l-Ğaradu minha)* adlı yedinci risale ile *Amelî Sanatlar ve Hedefleri (es-Sanâi 'u'l-İlmiyye ve'l-Ğaradu minha)* adlı sekizinci risalede detaylı olarak ele alır. Bu ayırım, Kindî ve Fârâbî'nin tasnifindeki gibi, bilimlerin teorik ve pratik ayırımına işaret etmekle birlikte, İhvân-ı Safâ bilimler sınıflamasını 'bilgi' kavramı üzerinden analiz eder. Bilgi, bilinen şeyin suretinin akılda ortaya çıkmasından ibaret ise, o halde bilgi adını verdiğimiz her şey teorik alana ait olmalıdır. Buna karşın bu bilgilerin bir kısmını dış dünya üzerinden alırız, aklımızda oluşan bu bilgilerden bir kısmını da yine dış dünyada çeşitli organ ve aletlerle ortaya çıkarırız. İhvân-ı Safâ'nın ameli sanatlar altında incelediği bölüm de bu ikinci tür bilgidir, ki o, daha çok Aristoteles'teki sınaî bilimlerden yola çıkılarak ortaya konula sanatsal bir etkinliği içerir. Bunlar beşeri sanatlar, tabii sanatlar, nefsanî sanatlar ve ilahi sanatlardır. (İhvân-Safâ, 1928:211) Ancak sınaî bilgi de bir bilgi olması bakımından teorik akılda elde edilir. Bütün bilimler, yalnızca teorik akılda elde edildiği için, bilimler sınıflaması da sırf teorik düzeyde olmalıdır. Buna göre bilimsel sanatlar üç cinstir:

A-Riyâzî Bilimler: 1-Yazma-Okuma, 2-Dilbilgisi ve Gramer, 3-Muhasebe ve Muamelat, 4-Şiir ve Aruz, 5-Fal ve Kehanet (*Zecr*), 6-Sihir, Büyü, Simya ve Hîle, 7-Meslek ve Sanatlar, 8-Alışveriş, Ticaret, Tarım ve Hayvancılık, 9-Siyer ve Tarih (*ahbâr*).

B-Şer'î Bilimler: 1-Tenzil, 2-Te'vil, 3-Rivayet ve Haberler, 4-Fıkıh, Sünnetler ve Hükümler, 5-Hatırlatma, Öğüt, Züht ve Tasavvuf, 6-Rüya Tabirleri.

C-Felsefî Bilimler: 1-Matematik (*a-Aritmetik, b-Geometri, c-Astronomi, d-Musiki*); 2-Mantık (*a-Poetik, b-Retorik, c-Topikler, d-Analitikler, e-Sofistikler*); 3-Fizik (*a-Cisimsel İlkeler, b-*

Sema ve Evren, c-Oluş ve Bozuluş, d-Meteoroloji, e-Madenler, f-Bitkiler, g-Hayvanlar); 4-İlahiyat (*a-Tanrıbilim, b-Ruhani varlıklar, c-Nefsani Varlıklar, d-Siyaset, e-Eskatoloji*). (İhvân-Safâ, 1928:202-209)

Tasnifte de görüldüğü gibi, İhvân-ı Safâ'nın kendilerine has bir bilimler sınıflaması vardır. Bu sınıflama onların Pisagorcu ve Yeni Platoncu gnostik felsefi tarzlarından kaynaklanmaktadır. Riyâzî bilimler, genellikle geçim ve dünya hayatı ile ilgili ortaya konulmuş adap ve ahlaklardır. Bu bilimler içerisinde günlük hayat için gerekli olan muhasebe, tarım ve hayvancılık yanında, felsefi tarzlarından kaynaklanan fal, sihir ve büyü gibi tekniklerin bulunması şaşırtıcı değildir. Yine ikinci kısımda Kur'an ve sünnetin yanına tasavvufi ilkeler ve rüya tabirlerinin ilave edilmesi, onların din bilimlerine bakışı hakkında ipuçları vermektedir.

5. İbn Sînâ'da Bilimler Sınıflaması

İbn Sînâ bilimler sınıflamasını özelde *Aklî Bilimlerin Bölümleri (Risâle fî Aksâm-i 'Ulûmi'l-'Aklîyye)* adlı risalesinde ele almasına karşın, aynı konuya *Şifâ'nın Medhal* ile *Metafizik* bölümlerinde, *Dânişnâme-i 'Alâî'nin Metafizik'inin* ve *Mantıku'l-Meşrikiyyîn'in* hemen başında da geniş yer vermiştir. İbn Sînâ da Fârâbî gibi bilimleri teorik ve pratik olarak ayırmış, ancak Fârâbî'den farklı olarak kelâmî ve fihkî ayrı bilim olarak incelemek yerine, onları mevcut bilimlerin içine katmıştır. Onun amacı, *Aklî Bilimlerin Bölümleri* adlı risalesinde görüleceği üzere, bütün bilimleri '*hikmet*' adı altında incelemektir. Ona göre hikmet, düşünme sanatı olup, insan bu sanatla bütün varlığı ve yapması gereken eylemleri öğrenir. (İbn Sînâ, 1989:104-105). Çünkü o, hem teorik bilimsel hem de pratik amelî olgunlaşmanın temel anahtarıdır. İbn Sînâ'ya göre hikmet, teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır:

A-Teorik Hikmet: 1-Fizik (*a-Genel Fizik, b-Gökyüzü ve Evren; c-Meteoroloji, d-Madenler, e-Bitkiler, f-Zooloji, g-Psikoloji*); 2-Matematik (*a-Aritmetik, b-Geometri, c-Astronomi, d-Musiki*); 3-Metafizik (*a-Metafiziksel Kavramlar, b-Bilimlerin Tahlili, c-Tanrı'nın Zatı ve*

Sıfatları, d-Ruhani cevherler, e-Melekler ve Evrensel Düzen). (İbn Sînâ, 1989:105-107; 108-116).

B-Pratik Hikmet: 1-Ahlak; 2-Ev Yönetimi; 3-Devlet Yönetimi (*a-Yürütme, b-Yasama*). (İbn Sînâ, 1989:107-108).

Teorik bilimin, varlığı insan eyleminden bağımsız olan, sırf doğruyu bilmek için ortaya konulan bilimler; pratik bilimin de insan eylemini ‘iyi’ye göre düzenleyen bilimler olduğunu söylemiştik. Bu nedenle teorik hikmetin amacı doğru bilgiler ortaya koymak, pratik hikmetin amacı da iyi davranışlar ve sistemler ortaya koymaktır. İbn Sînâ böyle bir tasnifle Aristoteles’e en yakın duran isim olmaktadır. Çünkü o, bilimler tasnifine, bütünüyle felsefi-hikemî bir perspektiften bakmaktadır. Onun seleflerinden ayrıldığı nokta, fıkıh bilimini devlet yönetimindeki yasama içine, kelamı da teorik bilimlerdeki metafizik problemleri içine yerleştirmiş olmasıdır. Böylece o, adlarını sınıflama dışına koyduğu dini bilimleri, konuları bağlamında felsefi bilimler programına dahil etmektedir.

6. Gazâlî’de Bilimler Sınıflaması

Gazâlî bilimler sınıflamasını birkaç eserinde farklı tarzlarda ele almaktadır. *Makâsıtü’l-Felâsife* ve *el-Munkız-u min ed-Dalâl* gibi felsefecileri anlamak ve eleştirmek için yazdığı eserlerinde onların yaptığı sınıflamayı göstermek için genel hatlarıyla İbn Sînâcı bilimler tasnifini verir. Gerçekte kendisi bu tasnife katılmaz. Onun bu düşüncesini *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Din* adlı eserindeki bilimler tasnifinden anlıyoruz. Çünkü Gazâlî bu eserinde fizik ve metafiziği bir bilim olarak görmemektedir. Onun *İhyâ*’daki tasnifi şu şekildedir:

A-Şer’î Bilimler: Peygamberden öğrenilen bilimler.

B-Şer’î Olmayan Bilimler: 1-Övülen Bilimler (*a-Tıp, b-Hesaplama, c-Geometri*); 2-Yerilen Bilimler (*a-Sihir, b-Tılsım*); 3-Mubah Bilimler (*a-Şiir, b-Tarih*). (Gazali, trz:14-32)

Gazâlî’nin getirmiş olduğu en büyük değişiklik, bilimler sınıflamasını bütünüyle dini bir perspektiften, daha doğrusu imana faydası ve zararı bakımından yorumlamış olmasıdır. Gazâlî

şer'î bilimlerden vahyi ve sünneti; şer'î olmayan bilimlerden vahyin ve sünnetin dışında kalan diğer bilimleri anlar. İkinci sınıfa giren bilimler de ihtiyaç kadarıyla öğrenilmelidir. Özellikle matematik bilimlerinde derinleşme, imana zarar verebilir. Çünkü bu bilimlerde görülen kesinlik ve genel-geçer doğruluk, dinde de aranabilir ve sonuçta imanı zedeleyebilir. Oysa dinin bilgi metodu ve bilimsel yapısı farklıdır.

7. İbn Haldun'da Bilimler Sınıflaması

A-Naklî Bilimler: 1-Tefsir; 2-Kıraat; 3-Hadis; 4-Fıkıh; 5-Fıkıh Usulü; 6-Kelam; 7-Tasavvuf; 8-Rüya Tabirleri; 9-Dil. (İbn Haldun, 1996:456-458)

B-Aklî Bilimler: 1-Mantık; 2-Fizik (*a-İnsan, b-Hayvan, c-Bitkiler, d-Madenler, e-Tıp, f-Ziraat*); 3-Matematik (*a-Geometri, b-Aritmetik, c-Musiki, d-Kozmografya*); 4-Metafizik. (İbn Haldun, 1996:566-568)

İbn Haldun'un bilimler sınıflaması da nakil ve akıl ayırımına dayanmaktadır. Naklî bilimler, vahyin getirdikleri, peygamberin açıklamaları ve bunlardan hareketle ortaya konulan dini konulardır. Oysa aklî bilimler, aklın tertiplemediği bir delil ile ortaya konulan bilimlerdir. Birinci bilimlerde hata bulunmazken; ikincilerde, özellikle metafizik alanında bir takım sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Kelam da aynı şekildedir. Çünkü ilk dönemde kelam ilmi dinî hüviyeti içerisinde görevini tamamlamış ve artık gerek kalmamışken, sonradan içine pek çok felsefî meseleler karıştırılmış ve felsefileştirilmiştir. (İbn Haldun, 1996:538-539).

İbn Haldun'dan sonra da pek çok bilimler sınıflaması yapılmıştır. Özellikle Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi ve Saçaklızâde'nin tasnifleri önemlidir.

8. Taşköprülüzâde'de Bilimler Sınıflaması

Taşköprülüzâde (ö. *Miftâhu's-Sa'âde* adlı eserinde bilimleri temelde dört olmak üzere yedi bölüme ayırmaktadır. Bu dört ana bölümü o, yazı, söz, zihin ve dış dünya olarak dört varlık alanına istinat ettirmektedir. Önemli olan husus, Taşköprülüzâde'nin ontolojik alanları tespit edip, bilimleri bu varlık alanlarını inceleme disiplini olarak görmesidir:

A-Yazı Bilimleri: 1-Yazı Gereçleri; 2-Yazım Kuralları; 3-Güzel Yazı; 4-Yazı Bilgisi; 5-Arapça Yazım Kuralları; 6-Kur'an Hattı; 7-Şiir Yazımı. (Taşköprülüzâde, 1975:I/103-107)

B-Sözlü Bilimler: 1-Harf Okunuşları; 2-Anlam ve Kelime Bilgisi; 3-Nahiv; 4-Cümle Bilgisi; 5-Güzel İfade ve Anlatım Bilgisi vd. 6-Arapça. (Taşköprülüzâde, 1975:I/130-230)..

C-Zihnî Bilimler: 1-Mantık; 2-Adâb; 3-Nazar; 4-Cedel. (Taşköprülüzâde, 1975:I/245-246).

D-Aynî (Dış Dünya) Bilimler: 1-Teorik Felsefî Bilimler (*a-Metafizik, b-Fizik, c-Matematik*); 2-Pratik Felsefî Bilimler (*a-Ahlak, b-Ev İdaresi, c-Siyaset*). 3-Şer'î Bilimler: (*a-Din Usulü, b-Okuma, c-Hadis, d-Tefsir*). (Taşköprülüzâde, 1975:I/258-413)

Taşköprülüzâde'nin bilimler sınıflaması aslında filozoflar ile Gazâlî'nin bilim anlayışının bir sentezidir. O, bu bilimleri bir bütün olarak aynı çatı altında sunmaktadır.

9. Kâtip Çelebi'nin Bilimler Sınıflaması

Bilimleri *Keşfu'z-Zunûn* ve *Mizânu'l-Hakk* adlı eserlerinde inceleme konusu yapan Kâtip Çelebi (ö.1657), onları felsefî ve şer'î olarak ikiye ayırmaktadır. *Keşfu'z-Zunûn*'da felsefî bilimlerin hikmet olduğunu dile getirerek İbn Sînâ'nın hikmete yüklediği anlama yaklaşır ve onu iki dünya saadetinin yegane reçetesi olarak takdim eder. Çünkü hikmet öğrenildiği ve fiile döküldüğü oranda insanda hem teorik ve hem de pratik yetkinlik meydana getirecektir. Teorik olarak doğruyu bulmak, pratik olarak iyiyi yapmak birincil derece mükemmelliğin, ikincil derecede de mutluluğun öncüllerini oluşturur:

A-Felsefî bilimler: 1-Teorik Bilimler (*a-Metafizik, b-Matematik, c-Fizik*); 2-Pratik Bilimler (*a-Ahlak, b-Ev Yönetimi, c-Siyaset*). (Kâtip Çelebi, 1943:I/676-684).

B-Şer'î Bilimler: 1-Arapça; 2-Tefsir; 3-Hadis; 3-Kelam (Kâtip Çelebi, 1972:6-7)

10. Saçaklızâde'nin Bilimler Sınıflaması

18. yüzyılda yaşamış olan Saçaklızâde'nin (ö.1732) bilimler tasnifi daha önceki düşünürlerden farklılık arz etmektedir. Gerçi onun tasnifinin temelinde de akıl-nakil ayrımı vardır; ancak o, bilimleri faydalı ve zararlı olarak ikiye ayırır. Faydalı bilimler altına hem aklî

hem de şer'î bilimleri yerleştirirken, felsefeyi ve gnostik kaynaklı olduğunu düşündüğü bilimleri zararlı bilimler altına yerleştirir:

A-Faydalı Bilimler: 1-Arap Dili; 2-Aklî Bilimler (*a-Matematik, b-Mantık, c-Tıp, d-Münazara, e-Cedel, e-Kelam*); 3-Şer'î Bilimler (*a-Kur'an Bilimleri, b-Hadis, c-Fıkıh, d-Ahlak, e-Tasavvuf, f-Ledunnî Bilimler, g-Öğüt, h-Ferâset, i-Rüya Tabirleri, j-Fars Dili*). (Çetintaş, 2006:73-151).

B-Zararlı Bilimler: 1-Felsefe; 2-Büyü; 3-Yıldızların Ahkâmı; 4-Göz Boyama ve Cifr. (Çetintaş, 2006:152-167).

Saçaklızâde, diğer taraftan, Gazâlî gibi, bilimleri şer'î olan ve olmayan şeklinde de sınıflamıştır. Saçaklızâde'nin felsefeye bakışı Gazâlî gibidir. Zaten o, felsefenin niye zararlı olduğunu Gazâlî'nin argümanlarıyla destekler. Buna karşın kendisinin felsefeyi derinlemesine araştırdığını söylemek zordur.

11. Felsefi ve Dinî Bilimlerin Gayesi

İlkçağ Yunan ve (İran ve orta doğuya kadar uzanan) Ortaçağ Helenistik Roma okullarında felsefe, bir bütün olarak, bilimler topluluğu olarak görülüyordu. Çünkü mevcut bütün bilimler bu ad altında yer alıyor ve tasnif ediliyordu. Müslümanlar orta doğudaki bu bölgeleri aldıktan sonra bile sözkonusu okulların Fârâbî'nin yaşadığı döneme kadar varlıklarını sürdürdüğünü ve ellerindeki mirası Müslüman bilim adamlarına aktardığını görüyoruz. Bu okullardaki bilimler, yani felsefe, Beytu'l-Hikme'deki çeviriler üzerinden Kindî ve Fârâbî birlikte İslamî ilimlerle uyumlu bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte felsefenin, daha önceki konularda geçtiği gibi, dış dünyadaki şeyleri, onların kurucu ve varedici sebeplerini aklın birer tarif veya akıl yürütmeye çevirmesiyle bilmeye çalıştığı bir gerçektir. Buradaki yöntem, kısaca, şeyleri sebepleriyle akılda mantık kuralları dahilinde bilmektir. Bütünüyle akılsal bir faaliyettir. Gayesi ise insanın doğruyu bilmesi ve iyi olanı da yapmasıdır. Naklî bilimlerin de aynı amacı güttüğü açıktır. Bu bilimler de insana doğruyu ve yanlış, iyiyi ve

kötüyü öğretir. Buna karşın naklî bilimlerde vahiy tarafından bildirilen belirli doğrular ve iyi davranışlar aklın zorunlu öncülleri olarak tanzim edilir. Hatta kimi Müslüman düşünörlere göre bunlar aklın kendisiyle sonuca ulaşacağı öncül bile değildir, apaçık bilgilerdir, bir akıl yürütmeye gerek bile yoktur. Oysa vahiyde ne mantık ne matematik ne de fizik bilgisi vardır. İşte kimi düşünörlere de vahiyde açıkça ortaya konulmamış olan felsefî bilgileri alıp kendi düşüncelerinde yan yana kullanmışlar; ancak vahiyle mutabık olmadığını düşündükleri kısımları eleştirip reddetmişlerdir. Bu nedenle bu farklı görüşlere kısaca göz atmamız gerekmektedir.

a. Felsefeyi Bütünüyle Reddeden Görüşler

Bu görüşler daha çok Hanbeliler, selefîler, Malikîler ve bazı Şâfiîlerdir. Onlara göre din peygamber zamanında tamamlanmış ve hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. Dolayısıyla nassın zahiriyle yetinmek gerekir. Bundan dolayı aklî yöntemi temel alan felsefe ve mantık gibi bilimler insanı ancak küfre götürür. Nitekim Gazâlî kimi eserlerinde fizik ve metafiziği ilim bile görmezken, İbn Haldun, Makrizî ve İbnü's-Salâh felsefe ve mantığın vahyin karşısında yer aldığını, insanı küfre götürmekten başka bir işe yaramadığını belirtirler. Yine İbn Hazm, İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye, çeşitli eserlerinde, aklî bilimlerin temeli olan mantığın şeytan işi olduğunu ve Allah'tan uzaklaştırdığı için haramlığını savunmuşlardır. (Bayrakdar, 1997:129)

b. Felsefeyi Bütünüyle Yücelten Görüşler

Bu görüşleri daha çok Zekeriyya er-Râzî dile getirmiştir. Teorik çerçevede Yeni Platoncu görüşleri, pratik çerçevede ise Platoncu görüşleri benimseyen tıpcı Râzî'ye göre akıl tek ölçüdür ve başka bir kaynağa gerek yoktur. İnsanlar ortak akılda buluşabilirler. Vahiy ve peygamberlik kurumu, insanlığa kan döktürmekten başka bir işe yaramamıştır. İslam düşüncesinde bu görüşe fazla rağbet edilmemiştir. (Bayrakdar, 1997/131).

c. Sentezci Görüşler

Bu görüşler Mutezile ve Eş 'âriye ekolü ile filozoflara aittir. Mutezîlî düşünörlere göre akıl ve vahiy birbirine ters düşmez. Vahiy gelmemiş olsaydı bile insanlar doğruyu, iyiyi ve Allah'ın varlığını bilebilirlerdi. Bu nedenle akıl ve aklın verileri insanlık için büyük önem taşır. Buna karşın bu ekole bağılı düşünörlar arasında farklı düşünönlar de vardır. Örneğın Nazzâm, Câhiz ve Muammer kıyası ve reyî teorik konularda kullanmalarına karşın, nasrlara uygulamayı reddederler.

Eşâriler Helenistik felsefenin pek çok konusunu reddetmekle birlikte özellikle kelâmî konularda nazar dediğimiz akıl yürötmeyi kullanmışlardır. Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, Bakıllânî, Cüveynî, Gazâlî ve Fahrüddin er-Râzî, Allah'ın varlığı, nübüvvetin ispatı, vahyin gerekliliğı gibi konularda pek çok akılsal ispat getirmişlerdir. Zaten Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofları çeşitli konularda eleştirmiş olsa bile, mantığın İslamî bilimlerde kullanılması gerektiğini dile getirmiş ve birtakım mantık eserleri telif etmiştir. Fahrüddin er-Râzî ise İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserini şerh ederek özellikle bir takım fiziksel ve metafiziksel konuları eleştirmiş, ancak *Muhassal*, *Mulahhas* ve *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* adlı eserlerinde tanım, kıyas, varlık, mahiyet ve birlik gibi mantıksal ve metafiziksel konuları; atom, cisim, heyula, hareket ve zaman gibi fiziksel konuları felsefi tarzda tartışmıştır.

Filozofları da genel olarak bu kategoriye koymak mümkündür. Çünkü onlar da dinî bilgileri bilimler sınıfına katarak, bir tür senteze ulaşmışlardır. Buna karşın buradaki sentez, kelamcılar gibi değildir. Çünkü filozoflar felsefi bilimlerdeki kimi konuları eleştirseler bile, felsefi bilimlerin bilimsel değerini olumsuz açıdan tartışmamışlardır. Doğru bilginin kriterini mantık belirlemede, bu kritere göre bilimler bilgilerini oluşturmaktadır. Eğer biz ahlak, siyaset, hukuk ve kelamı bir bilim olarak görüyorsak, bu alanlardaki bilgiler de bu kritere göre oluşmalıdır. İster adlarını açıkça belirtsinler isterse felsefi bilimlerin konuları arasına yerleştirsinler, bütün filozofların bu üç bilimi bir şekilde ele aldıklarını yukarıda gördük.

Kindî ve Fârâbî, felsefî bilimlerin yanında kelim ve ahlakî açıkça belirtirlerken, fikh konularını Kindî siyasetin içine çeker, Fârâbî ise müstakil bir bilim olarak zikreder. İbn Sînâ ise ahlakî bir bilim olarak açıkça zikrederken, fikhî konulara siyasette, kelimî konulara da metafizikte yer açar.

12. Osmanlılar Döneminde Felsefî Bilimler

Bilindiği gibi Osmanlılar döneminde Gazâlî ve İbn Ruşd *Tehâfüt*'leri üzerine birkaç tane daha *Tehâfüt* kaleme alınmıştır. Böyle bir etkinlikten anlıyoruz ki Fatih Sultan Mehmet Han döneminde felsefî tartışmalar hala canlılığını yitirmemiştir. Buna karşın Kâtip Çelebi daha sonraları durumun değiştiğine dair *Keşfu'z-Zunûn* ve *Mîzânu'l-Hakk* adlı eserlerinde pek çok malumat vermektedir. Özellikle *Mîzânu'l-Hakk*'ta Kânûnî Sultan Süleyman Han zamanına kadar hikmet ile şeriati uzlaştıran gerçek araştırmacıların çıktığını, Fatih Sultan Mehmet Han'ın Semâniye Medreseleri'nin yaptırdığını ve orada *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* kitaplarını okutulmasını istediğini bildirir. Buna karşın daha sonrakilerin bu dersleri felsefe olması nedeniyle kaldırdıklarını, yerine *Hidâye* ve *Ekmel* getirdiklerini nakleder. Felsefî düşünceye karşı artan karşıt eğişimler nedeniyle bu bilim dallarının da ortadan kalktığını ve aklî bilimler konusunda eğitim uzmanı kalmadığından yakınmaktadır. Saçaklızâde'nin felsefî bilimleri –üzerinde hiç araştırma yapmamasına karşın- zararlı olarak görmesi işte bu artan karşıt eğilimi bir nebze de olsa da ortaya koymaktadır. Nitekim 19. yüzyıldaki felsefî canlılığa kadar Osmanlı Devleti'ndeki iki yüzyıldaki genel durum, kimi istisnalar dışında, felsefe ve dinin karşıt iki kutup olduğu ve birbirleriyle asla yan yana gelemeyeceği şeklindedir.

ÖZET

Aristoteles bilimler sınıflamasını iki esas üzerine oturtmuştur. Bunlardan birincisi, aklın iki tür çalışma sisteminden kaynaklanmasıdır. Akıl şeyleri ya yalnızca bilmek için uğraşır ya da davranış açısından değerlendirir. Aklın sadece bilme gücüne teorik, davranış açısından değerlendirme gücüne de pratik denilir. Bu ayrıma göre iki ayrı bilgi alanı ortaya çıkar:

Teorik bilgi ve pratik. İkincisi, aklın bilgileri ve davranışları kendisine göre tanzim ettiği idelerdir. Bilgiler doğruyu bulmaya yönelik olabilir, yararlıyı bulmaya yönelik olabilir ya da iyiyi bulmaya yönelik olabilir. Buna göre doğru, teorik bilimlerin ölçütü; yararlılık sınıâf bilimlerin ölçütü; iyi de pratik bilimlerin ölçütü olmaktadır.

Müslüman filozoflar Aristoteles'in bilimler sınıflamasını bir takım değişikliklerle kabul ederler. Bu değişikliklerin başında, sınıâf bilimlerin tasniften kaldırılıp diğer bilimlere katılmasıdır. İkinci değişiklik, temel İslami bilimlerin bilimler sınıflamasına dahil edilmesidir. Bu değişimi Kindî ve Fârâbî'de görebiliriz. Özellikle Fârâbî fıkıh ve kelamı ayrı bilim alanları olarak bilimler sınıflamasına dahil eder. İbn Sînâ da bu bilimleri ismen zikretmemekle birlikte aynı şekilde siyaset ve metafizik konularına katar. Gazâlî ile birlikte bilimler bütünüyle dinî bir düzlemde yol alır. Çünkü o, bilimleri İslam esaslarına uygunluğu bakımından ele almakta, dinde doğrudan yer almayan bilimlere de yalnızca faydası ölçüsünde yer açmaktadır. İbn Haldun ise bilimleri bir taraftan akıl-nakil ayrımına tabi tutarken, diğer taraftan felsefi bilimlere temkinli de olsa kapı aralamaktadır.

İslam düşünce tarihinde felsefi bilimlere ve mantığa bakış dönemlere ve düşünürlere göre değişiklik arz etmektedir. Bunun temel nedeni düşünürlerin bakış açısının onların bağlı buldukları ekollere göre değişmesidir.

Osmanlılar döneminde ise özellikle Kanûnî Sultan Süleyman Han devrine kadar felsefi bilimler canlılığını korumuş, ancak daha sonraki dönemlerde değil felsefi, kelamî bilimlerin bile aklî bilimler olması nedeniyle yasaklandığını görüyoruz.

GÖZDEN GEÇİR

- Bilimler sınıflamasının kökenlerini ve dayanaklarını açıklayınız.
- Bilimler sınıflamasında Aristoteles ile Müslüman filozoflar arasındaki farkları tespit ediniz.
- Gazâlî'nin diğer düşünürlerden farkını açıklayınız.

- Felsefi bilimlere karşı çıkan Müslüman düşünürlerin görüşlerini tartışınız.

KAYNAKLAR

Aristotle, *Metaphysics*, (The Complete Works of Aristotle, edit. by J.Barnes), translated by.

David Ross, Princeton 1991.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.

Çetintaş, İbrahim, Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması, (basılmamış doktora tezi

A.Ü.S.B.E.), Ankara 2006.

Farabi, *İhsâu'l-'Ulûm*, tah: A. Mulhim, Beyrut 1996.

Gazâlî, *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire trz.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev:Z.K.Ugan, İstanbul 1996.

İhvân-Safâ, *Resâil-i İhvân-Safâ*, tas: H. Zirikli, Mısır 1928.

İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm-i 'Ulûmi'l-'Akliyye*, (Tis'u Resâil içinde), Kahire 1989.

Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-Zunûn*, I-II, nşr: Ş.Yaltkaya-R. Bilge, İstanbul 1943.

Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hakk*, sad: O.Ş.Gökyay, MEB yay. İstanbul 1972.

Taşköprülüzâde, Ebu'l-Hayr, *Miftâhü's-Sa'âde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*,

haz: M. Çevik, İstanbul 1975.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Aristoteles bilimleri hangi amaca göre tanzim etmiştir?
 - a. Doğru, gerçek, hakikat.
 - b. Doğru, yarar, iyi.
 - c. Doğru-yanlış
 - d. İyi-kötü
 - e. İyi, kötü, yanlış.
2. Aristoteles bilimleri nasıl adlandırmıştır?
 - a. Fizik, kimya ve matematik

- b. Teorik bilimler
 - c. Teorik, pratik ve sînâî bilimler
 - d. Ahlak ve mantık
 - e. Pratik, metafizik ve ahlak.
3. Fârâbî'nin bilimler tasnifine getirdiği yenilik nedir?
- a. Metafiziği çıkarması
 - b. Yalnızca dini bilimleri temel alması
 - c. Mantığı reddetmesi
 - d. Fıkıh ve kelamı katması
 - e. Tasavvufu alması
4. Gazâlî'nin bilimler sınıflamasına getirdiği yenilik nedir?
- a. Bilimlerin şer'î olup olmadığına bakması
 - b. Mantığı reddetmesi
 - c. Matematiği reddetmesi
 - d. Fiziği katması
 - e. Felsefeyi ve tarihi katması
5. Aşağıdakiler düşünürlerden hangisi felsefe veya mantığa karşı çıkmamıştır?
- a. İbn Hazm
 - b. İbn Teymiyye
 - c. İbnu's-Salah
 - d. Zekeriyya er-Râzî
 - e. İbnu'l-Cevzî

CEVAP ANAHTARI

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

7. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİNDE EPİSTEMOLOJİ

ÜNİTE YAZARI: DOÇ. DR. MÜFİT SELİM SARUHAN

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

GİRİŞ

- 1. İslam Düşüncesinde Bilgi ve Ele Alınışı**
- 2. Kelam**
- 3. Tasavvuf**
- 4. İslam Felsefesi**
- 5. Filozofların Bilgi teorisinde Nefs**
- 6. Filozofların Bilgi Teorisinde Akıl**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite, İslam Felsefesinde bilgi kavramının nasıl anlaşılıp açmlandığı sunulacaktır. Felsefenin temel problemlerinden olan bilgi konusuna İslam filozoflarının ortaya koydukları yorumlar bilginin sınırları kaynağı ve değeri açısından temellendirilecektir. Bilgi meselesi ,Kindî, Fârâbî, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd'ün yorumlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslam Düşüncesinin Kelam, Tasavvuf ve Felsefe paradigmaları bakış açısından epistemolojinin ne ifade ettiğı açıklanmaya çalışılacaktır. İslam filozoflarının bilgi konusunu temellendirirken kurguladıkları nefis ve akıl teorileri öğrenilecektir.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Felsefi düşüncenin bilginin kaynağı ve değeri tartışmalarına ilişkin bilgi sahibi ve problem tartışma yetinizi geliştirmiş olacaksınız.
- İslam Düşüncesinde felsefe ve bilgi teorileri hakkında yorum zenginliğini fark etmiş olarak, görüşlerin değerlendirmesini yapabileceksiniz.

- Nefs teorisinin bilgiyle olan ilişkisini temellendirebileceksiniz.
- İslam Filozoflarının nefis ve akıl hakkında geliştirdikleri yorumları öğrenmiş olacaksınız.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Felsefeye Giriş konulu kitapları gözden geçirin.
- Epistemoloji kavramını felsefe tarihi ve sözlüklerinden okuyunuz.
- TDV İslam Ansiklopedisinden “Felsefe“ Akıl “ “Nefs” Nazar” “ Hikmet” “ilim “ “marifet “hads keşf “ ilham” ‘maddelerini okuyunuz.
- Konuları sırasıyla ve not alarak özetleyiniz.
- Öğrenme hedeflerini gözden geçirin.
- İnternette kaynak araştırması yapınız.
- Ünite adı geçen klasik kaynakları Temin etmeye çalışınız. İçeriklerini inceleyiniz.
- Ünite sonundaki kaynakçada adı geçen eserleri temin etmeye çalışınız.

GİRİŞ

Epistemoloji, bilgi konusunu çeşitli yönlerden inceleyen felsefenin alanlarından biridir. [Bilgi felsefesi](#) ve bilgi teorisi veya bilgi bilim olarak da adlandırılmaktadır. Arapça eserlerde *nazariyetü'l marife* ifadesiyle karşılaşılır. Episteme, [bilgi](#)yi nitelerken loji ise bilimi karşılar. Epistemoloji, bilginin tabiatını kaynaklarını, ve değerini araştırır Epistemolojide bilgi konusu genellikle, kaynağı, doğruluğu, imkanı, sınırları başlıkları altında incelenir.

Bu araştırma bilginin mahiyeti, kuralları ve değeri noktasındadır. Bilginin kaynağı nedir ? Neye dayanır? Neye yarar?

Bilginin mahiyetini Psikoloji ele alır. Bilgimizin ve düşüncemizin elde ediliş yolu, *duyum, algılama, hayalgücü, bellek, kavrama, yargı ve akıl yürütmeyi* esas alır. Psikoloji açısından

biz bilgiyi, duyum ve algı olmak üzere iki aşamada ediniriz. Duyum için, bir dikenin batışındaki acıyı , algılama denilince de, duyumları yorumlama, onları anlamlı bir hale getirme süreci örnek olarak verilebilir. İnsan, dünyayı, duyu organları ile algılar. Her organın biliş sürecesinde ayrı bir önemi vardır. Bilginin kurallarını Mantık, değerini Metafizik, incelemektedir. Acaba zihnimiz yapısı gereği gerçeğe ulaşabilir mi? Aristo, Metafiziğine “*Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun ispatıdır*” diyerek başlar. (**Aristoteles, Metafizik, 1989, 79.; Ülken, Ahlâk 98**)

Bilgi, bir bilen ve bir bilinen ilişkisidir. “Ben Biliyorum” denilince, bilen, *suje* ve bilinen *obje*, arasındaki bağ kastedilmektedir. Subjektum kelimesinden türeyen suje, bir şeyi taşıyan, esas teşkil eden anlamlarına gelirken; Obje ise, objectum deyiminden doğan, karşıda bulunan şey anlamına gelir.

“Biliyorum” dediğimizde “bildiğimiz şeyin kaynağını, mahiyetini ve değerini sınırları ile birlikte kavradığımızı söylemekteyiz. Nesne ile özne arasındaki bağı kuran bağlantılara da “bilgi bağları” denilmektedir. Bu kavrayışta çeşitli bağlar aracılığıyla.. Bu bağlar idrak, anlama ve açıklama aktarıdır. (**Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 33.**)

Bilgi, varlık ile şuurlu olanın özel bir ilişkisidir. İnsan diğer varlıklardan bilme ile ayrılır. İnsanı insan yapan bu özelliğin ne olduğu ve nasıl elde edildiği bütün mütefekkirler tarafından tartışılmıştır. Çünkü âlem ile ilgili olan bütün öngörülerimiz ve âlemde yapıp etmelerimizin dayandığı istek ve irademiz hep bir bilgiye dayanmaktadır. Şu halde bilgi, inanç ve amelin olmazsa olmaz şartıdır. (**Ülken, 1972, 47**)

İdrak Bağı: Çevreyi tanıtır, eşyayı, onun terkip ve sistemini, şekil, renk, koku, sertlik, yumuşaklık, uzaklık ve yakınlık, büyüklük ve küçüklük gibi özelliklerini tanıtır. İdrak dediğimiz şey, karşımızda duran nesnelere tüm boyutları ile algılayabilmek ve kavrayabilmektir.

Düşünme Bağı: Bütün varlık sahalarını, gerçek üstü olan şeyleri varolan şeylerle alâkası olmayan hayal alanını bile kapsar. Çok geniş ve kuşatıcı olan bu akt, idrak edilen şeyler üzerinde teemmülü ve yoğunlaşmayı gösterir.

Anlama Bağı: Düşünmenin idrak sahasına ait olan olayları, doğrudan doğruya kavramasıdır. Bu sahada reel şeylerin kavranması sözkonusudur. İdrak edilen ve üzerinde teemmül ve tefekkürle durulan şey artık “anlama akti” sayesinde “anlaşılır” olmuştur.

Açıklamak ise mantıkî şeylerle ilgilidir. Bir mantıkî öncülden hareket ederek ondan diğer bir sonuca ulaşmaktır. İzah etmekte aşkın bir yapı sözkonusudur. İdrak edilen, üzerinde düşünme sonucu anlaşılın şey, artık bir bilgi olarak, izah edilebilir durumdadır.

İşitmek, dokunmak, koklamak, tatmak, görmek, masdarlarında söz konusu olan bu eylemler, şuura gelen unsurları tasvir etmektedirler. Fizikî şeylerin varlığı ile ilgili olan *duyu bilgisi* gerçeklerin bilgisinin daha sade ve mantiken daha basit şeklidir. Duyular, hayatın ham maddeleridir. Şu var ki, duyularımız yanılabilirler. Bu yanılmanın sebebi dışımızdaki objenin durumudur. Duyu bilgisinde hükümler önemlidir. Dış dünyada, duyularımız neyi nasıl algılıyorsa, o şekilde yargılarda bulunmaya, önermeler kurarız. Duyularla ilgili önermeler zan önermeleridir. Evrende gördüğümüz, duyduğumuz, dokunduğumuz her şeyin değişmekte olduğu da bir gerçektir. Duyusal bilgi, duyuda başlar ve yine orada biter. Duyular bize gündelik bilgiyi sağlarlar. Gerek özne ve gerekse nesne sebebiyle olsun, duyu bilgisi izafî bir bilgidir. Mutlak bilgiyi bize vermez. (Turgut, 1992, 56; Aster, 1972, 65-66; Ülken, *Bilgi ve Değer*, 96; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 59)

Düşünce tarihinde, bilginin, birbirlerinden farklı iki anlam içerisinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Bilgi, bazen, kendi derunumuzda bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün ziyadeleşmesi olarak tezahür etmiştir. Platon çizgisinde, bilgi, bizi varlıkla birleştirerek bir kemal ortaya koyar, öte taraftan, yakın dönemde Bacon (1561-1626)

ve Comte (1798-1857) tarafından temsil edildiği üzere “bilginin gayesi kemal değildir”. Bilgi eşyaya egemen olmak için bir vesiledir. (Mengüoğlu, *Felsefeye Giriş*, 40 vd)

Locke’un felsefî düşünce sahasına sunduğu, insan zihnini “üzerinde hiçbir yazı bulunmayan, hiçbir tasarıma sahip olmayan beyaz bir kağıda” benzettiği ve deneyin bilgi kaynağının temelini oluşturduğu görüşünü de hatırlamak gerekir. Zihin, tecrübe öncesi beyaz bir kağıda ve boş bir levhaya benzer. İnsan zihninde doğuştan gelen bir bilgi mevcut değildir. Bu anlayışa göre, iyi, kötü, sorumluluk ve sınırlarımız gibi ahlâkî bilgiler bizde bulunmaz. Bilgiler tecrübeyle sonradan edinilir. Öte tarafta, insan zihninde doğuştan bilgilerin olduğunu belirten anlayış da söz konusudur. Deneyden gelmeyen, kaynaklanmayan, deney öncesi olan bir bilginin imkânına, inanılan akılcı bilgi anlayışında ise, bilgimiz akıldan ve düşünceden doğar. Bilgi, bu anlayışın çerçevesinde katî ve her yerde geçerli olmalıdır. (Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 325)

İslam Düşüncesinde Bilgi ve Ele Alınışı

Kelam

İslâm düşüncesinde ve eserlerde, bilgi, onun Arapça karşılıkları olarak bulabileceğimiz “*el ilm*”, “*el Marife*” terimleriyle karşılır. Arapçada, “bilim-bilmek” kelimesinin tam karşılığı olarak kullanılan, “ilim” bilgiyi niteleyen bir terimdir. “Bilgi elde etme imkânına sahip olan bir varlığın herhangi bir şey hakkında malumat sahibi olması” ya da başka bir ifadeyle; “bilgi, sıfatı olduğu varlığa eşyanın aksi düşünülemez şekilde apaçık hale gelmesi” demektir. (Harputi, Abdullatif, *Tenkihu’l Kelâm*, Dersaadet, 1330,11)

Dil bilimcilere göre *ilim* ile *irfan* eşanlamlıdır. Lisanü’l Arab’ın yazarı İbn Manzur’a göre, “*Arafa*” tanımak anlamında bir şeyi ve bir kimseyi teşhis etmek, tanımak olarak anlam kazanır. *Tahavanî*, marifeti, gerek kavram, gerekse hüküm şeklinde mutlak bir algılama olarak tanımlar. Marifet, basit olanın algılamasıdır. Bu yüzden “Araftullah”, “Allah’ı idrak ettim” denilmez. Ama, “Alimtü hü”, “O’nun hakkında bilgim var” denilebilir. Kur’an’da ise

ilim kelimesi en çok kullanılan kelimelerden biridir. Bu terim, hem Allah hakkında “O âlimdir, öğretir, bildirir ifadeleri şeklinde geçerken, yine insan hakkında çeşitli konulara da değinildiğini görüyoruz.(İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, A.L.M maddesi, c. 12, s. 417; Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, A.L.M. maddesi, c. 8, s. 405; *El Mu'cem el-Vasit*, Mısır 1961, c. II, s. 630; *Encyclopedia of Islam*, c. III, s. 568.

Ayrıca ilk devirlerden bu yana İslâm edebiyatında ve eserlerde “ilm” bölümlerine rastlıyoruz. Kütübü Sitte'de, *Kitabü'l İlm*, başlıkları yer alırken, söz konusu hadis kitaplarının yanısıra, fıkıh kitaplarında da aynı konu başlığına rastlıyoruz. Bilginin erdemi, değeri ve önemi İslâm dünyasında hep incelenmiş gelmiştir. Monografik tarzda bilginin metodolojik olarak ele alındığına ilk örnek olarak karşımıza ed-Dârimî (181-235/797-865) çıkmaktadır. Yine Şâfiî'nin (150-204/707-820) *Kitabü'l İlm*'i, İmam Mâlik (710-795)'in eserlerinde bilginin yoğunlukla işlendiğini görüyoruz.

İslam filozofları, epistemoloji anlayışları açısından değerlendirildiklerinde öne çıkan özellikleri açısından belirtilebilir ki, metafizikçi, rasyonalist, empirist (Biruni), dogmatist (kelamcılar) sezgici (mutasavvıflar) olarak görülebilmektedirler.(**Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Tarihi*,160)**

Kelâm ilmi sınırları içinde bilgiyi ele alıp, bilgiye dayalı bir din ve ahlâk sistemi ortaya koymaya çalışan Matûridî'nin sınıflaması kelâm geleneğinde küçük değişikliklerle beraber esas alınmıştır. O, bilgiyi, ilâhî ve beşerî bilgi olarak, önce ikiye ayırır. Hadis bilgiyi yani insanî bilgiyi hem fiil ve hem de değeri açısından tetkik eder. İnsan, düşünerek ve bilgiyi kullanarak iyiyi kötüden ayırır.Matûridî, özlüce ifade etmek gerekirse bilgiyi kadim ve hadis olmak üzere iki ana başlıkta alır ; Kadîm bilgiyi, öncesiz, başlangıçsız bir bilgi olarak tanımlar.Bu, Allah'ın bilgisidir: Kadîm bilgi sebebe dayanmaz. Hadis Bilgi, ilâhî bilgi dışındaki bilgidir. Hayvan bilgisi, zorunlu ve içgüdüsel olmak üzere ikiye ayrılır. İrade ve şuura dayanmayan, canlı olan her varlığın algıladığı bir algıdan ibarettir. İnsan bilgisi ise, zorunlu ve kazanılmış

olarak ikiye ayrılır. Zorunlu bilgi hiçbir çaba gerektirmeyen, apaçık meydana gelen bilgi ile insanın iç dünyasında meydana gelen açlık, susuzluk, acı keder gibi şeylerle ilgilidir. Kazanılmış bilgi ise, insanın bir çaba sonucunda bir sebep aracılığıyla elde ettiği bilgidir. **(Özcan, 1983:165; Razî, *Muhassal*: 117)**

Kelâmcılar, duyularla dışarıdaki eşyanın görünen kısmının algılanabileceğini imkân dahilinde görür. Duyularımızın ayrı ayrı algılanmasında yanlışlık olabilir. Ama onların topluca algılanmalarından sonuç olarak çıkanı kabul etmeliyiz. Duyulara ait bilgiler, tümel değil, tikellere ait bilgiler türüne girer.

Kelâm'da duyular meselesi filozofların etkisinde ele alınmıştır. Bilginin tümellere ve tikellere ait olmak üzere ikiye ayrılması, birincisinin yerinin nefis (akıl), ikincinin ise bedene özgü, tikellerle kâim olan (isimsel) yetenekler olduğudur. Bu cismanî yetenekler de, dış duyular (işitme, görme, koklama, tadma ve dokunma), iç duyular (hiss-i müşterek, musavvire, muhayyile ve vehmiye) olmak üzere ayrıldığını görüyoruz. **(İbn Sinâ, *el-Necat*: 162)**

Kelâm geleneğinde, bilginin, yakîn olarak nitelendirildiğini ve yakîn'in de *ilme'l yakîn, ayne'l yakîn, hakkal yakîn*, olarak ayrıldığını görüyoruz. Bu bilgi dereceleri, İslâm Kelâm kitaplarında sıkça işlene gelmiştir. Yakîn, üzerinde şüphe olmayan, kesin, gerçek bilgi karşılığında kullanılan bir ifadedir. İlme'l-yakîn, dış tecrübe ve gözlemlerin ortaya koyduğu bilgidir. Hakkal yakîn ise, dış tecrübe ile birlikte, iç duyu ve iç tecrübenin verdiği içsel bilgidir. **(Cürcanî, *Şerhu'l Mevakıf*, I, 204-205; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, I, 67-70)**

Mu'tezile'ye göre, bilgi, ya algı ya da akıl yoluyla doğrudan doğruya kazanılır ki, bu zorunlu bilgidir. Mesela, insanlara zulmetmek, onların haklarını gasbetmek ve yalanın kötülüğü gibi bütün reziletler, vahiy ile değil, doğrudan doğruya akıl ile kavranan zorunlu bilgilerdir.

Kazanılmış bilgiler ise, akıl yürütme ile edinilen bilgidir. Kazınılmış bilgi delile dayanan bilgi türüdür.

Felsefe tarihinde nasıl ki, bilginin kaynağını akılda, tecrübede, sezgide bulanlar ayrı ayrı ekollere ayrılmışlarsa, İslâm düşüncesinde de bilgi kaynağı değeri ve faydası açısından farklı yorumlar sebebiyle Kelam tarihinde çeşitli yapılanmalara ve oluşumlara etken olmuştur.

Tasavvuf

Tasavvufî sistem ise akıl, tecrübe ve sezgi bilgilerini yanında, kendisine bir çeşit sezgi bilgisini temel olarak almıştır. Tasavvufî oluşum da, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün ortak ifadeleriyle bilgi açısından keşf, ilham ve sezgiye dayanır. Tasavvuf geleneği, dinî bilgilerin, ahlâkî değerlerin ve yapılması gereken davranışların yalnız sezgiyle elde edilebileceğini öne sürer. Tasavvufu ölçü alanlara göre akıl ve nass, insana vasıtalı bilgiler verir. İnsanın ahlâkî ilkeleri ve değerleri bilmesi ise, ancak sezgisel bilgi sayesinde olabilir. Sezgisel bilgiye olan dayanmaları, tasavvufî gelenekte marifet ve ilim ayrımına götürmüştür. Buna göre; marifet, tanımak, farkında, bilincinde olmak ve bilgi anlamlarına gelir, ilimden farklıdır. Marifet, yaşayarak, iç gözleme dayanarak doğrudan elde edilen bilgilerdir. İlim ise, akılla, tümevarım, tümdengelim, nazar ve nakile dayanan bir özellik taşır.

Gazzâlî'nin ifadesiyle;

“Kalp, her şeyde varolan yüce hakikatin tecellisini alma yeteneğine sahiptir. Bilgilerin hakikatleri Levh-i Mahfuz'un aynasından kalp aynasına yansır.... Olağanüstü bilgiler kalplere gayp perdesinin ardından gelir. Bu bazen bir şimşek gibi, bazen de ardarda olur.

(Gazzali, İhya, III. s. 46)

Tasavvuf geleneğinde sözkonusu olan bilgi, bir çeşit sezgi bilgisidir. Tasavvuf geleneği, kendisini sezgisel bilgiye, ilhama dayandırırken, aynı zamanda Kur'an'ın sunduğu vahiy anlayışındaki benzerliğe de çok sarılmaktadır.

İslam Felsefesinin İşraki ekoloü tasavvuf düşüncesiyle ortak karakterler taşır.Bu konuya ilerde değineceğiz.

Kur'an'da;

“Biz ona Ledün ilmi öğrettik”(Kehf, 18/65) şeklinde yer alan ayeti kerime ve benzeri ayetleri, kendilerine teşmil etmeye çalışmışlardır. Mutasavvıflar bu ayete dayanarak sezginin, doğrudan ve aracısız kesin bir bilgi olduğunu iddia ederler. Deneyi ya da akılı kullanmadan kazanılan bir kavrayış olarak görölmektedir.

Tasavvuf geleneğinde bu geleneğe bağlı olan kişiler, bilginin doğrudan ilâhî olandan kaynaklandığını belirtirler. Beyazid Bistamî'nin “*miskinler, ölüünün ölüden rivayetine dayanırken, biz, ölümsüz olan Yüce Allah'tan bilgi almaktayız*”(**Gazzâlî, İhya, I, 20, III, 22**) ifadesi gösteriyor ki, sûfler, bilginin doğrudan Allah'tan kaynaklandığını iddia etmektedirler. Sahip oldukları, hissettikleri şeyi doğrudan Allah'a atfetmektedirler.Tasavvufi düşüncede esas alınan amellerin, davranışların kendisine göre ayarlandığı bilgi türü, insanda mevcut olan değil de, onun üstünde ona akan bir bilgi olarak ele alınmaktadır. İbn Arabî'de ifadesini bulduğu şekliyle “*bizim ve bu yolda olanların bilgilerinin kaynağı akıl ve fikir değil, ilâhî feyzdir*”(İbn Arabî, **Futuhatu'l Mekkiye, Mukaddime kısmında, şaranî, el Yevakit, I, 30-33, Mısır 1305, 1887**)

Sezgisel bir bilgi yolu olan tasavvuf, Mutlak'a, Allah'a, doğru, maddenin üstünde ve ötesinde sonsuz varlık ve tek realiteye olan bir yolculuk olarak görölmektedir. Gayp âlemine doğru uzanan böyle bir bilgi yolunun da vasıtası kalp olarak görölmektedir.(Sunar, 1960, 24)

Sezgi, duyusal ve zihinsel sezgi olarak ikiye ayrılabilir. Duyusal sezgide, nesne, duyularla doğrudan ve aracısız olarak bilinirken, zihnî sezgide mantıksal ve nedensel ilişkileri doğrudan ve aracısız bir biçimde idrak etmekten meydana gelir. Sezgi hakkında en derin araştırmalara rastladığımız Bergson (1859-1941) sezgiyi, canlı realiteyi doğrudan kavrayan, insanın sahip olduğu bir yaratıcı kuvvet olarak görür. O, insanda içgüdü, zekâ ve sezgi melekelerinden

bahsederek, içgüdüyü, sınırlı olmayan ve maneviyattan mahrum olduğu için, kendi üzerinde teemmül edemeyen bir özellik olarak ele alır. Bu yüzden ona göre içgüdü hakikatın bilgisini veremez. Zekâ ise, içgüdüden daha ileri bir aşamadır. Mutlak bilgi bununla da elde edilemez. Zekâ, sadece bilimsel bilgiyi bize sağlar. Bergson'a göre, gerek içgüdü ve gerekse zekâ bizi mutlak bilgiye ulaştırmaz. Mutlak bilgiye giden yol, hayal gücümüzü kullanarak kendimizi o şekilde aynileştirmekle olur. Sezgi ise Bergson'a göre, içgüdü ile zekânın karışımı kendi bilincine varmış içgüdüdür. (**Bergson, 1990; 118**)

Bilgi, ferdi madden ve manen aydınlatan bir unsur olarak temayüz ettiği gibi, bilgisizlik de karanlığa tekâbül etmektedir. Hakkıyla bilen insan, karanlıktan aydınlığa çıkan kimsedir. Bilen insan anlar, anladıkça hayatını anlamlandırır. İşte, tasavvufî bilgi de, kaynağını sezgiye dayandıran bir aydınlanma sürecidir. Bu disiplin kendi sistemi içinde, kendi metodunu takip edenleri en yüksek düzeye, ahlâkî olgunluğa ve davranışlara ulaştırmayı hedefler. Sezgisel bir bilgi yolu olan tasavvuf, Mutlak'a, Allah'a, doğru, maddenin üstünde ve ötesinde sonsuz varlık ve tek realiteye olan bir yolculuk olarak görülmektedir. Gayp âlemine doğru uzanan böyle bir bilgi yolunun da vasıtası kalp olarak görülmektedir. Tasavvuf geleneğinde, bilgi "ilm-i zahir" ve "ilm-i bâtın" olarak iki ana başlıkta mütalaa edilmiştir. Sarf, nahiv, mantık, maâni ve diğer ilimler, kitapları okumakla ve üstadlarından öğrenmekle elde edilen zahir ilimlerdir. Batın ilminin ise, halis amel, Tehzib-i ahlâk, zikir ve kalbin arındırılması ile elde edileceğine inanılır. İslâm düşüncesinin tasavvuf boyutunda Kur'an ayetlerinden hareketle nefsin mertebeleri meselesi sık sık işlene gelmiştir. Yusuf sûresi 53. ayette geçen "*Emmare*", Kıyame sûresinde geçen "*Levvame*", Şems sûresinde geçen 1 ila 10. ayetlerde "*Elhemeha*", Fecr sûresi 28. ayette "*Radiye, Mardiye*" ifadeleri, tasavvuf edebiyatında sırasıyla nefsin, emmare, levvame, mülhime, mutmainne, radîyye, mardîyye ve kâmile olmak üzere yedi basamaktan oluşan bir olgunlaşma ve bilgilenme sürecinden geçtiğini görüyoruz. Her birinin bilgiyi tahsil etmede vasıtası ve elde edilen bilginin sıfatı ve mahiyeti de

değişiktir(Nurbakhsh,1986,4,16,24;Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/250-252; İz, 1990, 75-79; Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâm*,3; Zebidî, *Tacu'l Arus*, a.l.m. maddesi)

İslam Felsefesi

İslam Filozofları, bilgiyi imkan, kaynak ve değeri açısından incelerler. İslam filozofları bilgiyi incelerken zengin bir terminolojiden yararlanırlar. İlim ve marifet aralarında fark bulunmakla birlikte filozoflarca kullanılan bu kavramlardan sadece ikisidir. İlim, objektif bilgiyi nitelerken, marifet daha çok sübjektif bilgiyi niteler. Filozoflarımıza göre bilgi, aklın eşyayı nedenleri mahiyeti ve nitelikleri bakımından soyutlamasıdır. Bilgi, ilim bir şeyin ihata edilmesi ve hakikatiyle idrak edilmesidir. Bilgi, aklın eşyayı kavraması neticesinde elde ettiği bir soyutlamadır. Bilgi, Gazzâlî'nin ifadesiyle “*eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımaktır.*” Eşyayı bilmek ve tanımak ise, insanın ikinci aşamada eşyayla irtibatlanması, ona değer yüklemesi ve eylemleri ile eşyanın tabiatı arasında bir ahengi sağlamasıdır. (Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar* 1964, s. 45-46; *Al Ghazzali's Mishkat Al-Anwar, “The Niche for Lights”,* 1952, 143-144)

Gazzâlî'ye göre doğruluğu, öznel ve nesnel olarak tecrübe edilmiş, dinde aşikârca bildirilmiş, şüpheden uzak her türlü veri bilgidir. Müfret veya mürekkep halde olsun, insan ruhunun eşyanın hakikatlerini ve çeşitlerini, nitelik ve niceliğiyle, mahiyetiyle, cevheriyle, özüyle maddeden soyut olarak tasavvur etmesidir.(Gazzâlî, *er Risâletü'l Ledünniye*, 1,vd; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 213-18) Gazzâlî'ye göre bilginin üç değeri sözkonusudur. Bunlar, *hakikat değeri*, *faydacılık değeri* ve *ahlâkî değeri*'dir. Hakikat değerinden kastedilen şey kesin bilginin, varlığın gerçekliğini yansıtırken, dinî nasslara aykırı olmayıp nesnel olması gerekir. Faydacılık değerinden ise, bilginin insanın, dünyasına ve ahiretine yararlı olması anlaşılmaktadır. Ahlâkî değerinden kastedilen şey ise, insanın, olgun davranışlara ve eylemlerine yol açmasına vesile olmasıdır.(Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 213-18)

Bilgi, ilim bir şeyin ihata edilmesi ve hakikatiyle idrak edilmesi cihetiyle İslâm felsefesinde kaynağı, değeri ve faydası açısından çeşitli boyutlarıyla ele alınıp incelenmiştir.

İslam Filozofları, bilgi konusunu ele alırken bunu geniş bir perspektif içinde ele alırlar. Bilgi, bilen ile doğrudan ilgili olduğu için “bilen” insanın psikolojik alt yapısı üzerinde durarak, nefsin varlığı, tanımı ve ayırımlarını ele alarak, insanın iç ve dış idrak yetilerini açıklamaya çalışırlar. İslam filozofları, bitkisel, hayvani ve insani nefsin özellik ve yetilerinin açıklanmasını bilginin oluşmasının kaynağını ortaya koymaya matuf olarak yaparlar. Bilginin, psikolojik ve fizyolojik alt yapısını belirledikten sonra, bilginin elde edilmesi sürecinde akıl ve duyu ilişkisi kuvve, fiil, müstefad ve faal akıl açısından aşama aşama yorumlanır. İslam filozofları nübüvvet meselesini de bilgi çerçevesinde ele alırlar. İslam filozofları peygamberlik konusunu ele alırken peygamberi bilginin hem psiko sosyal değerini ve hem de vahiy bilgisinin epistemolojik yönünü tetkike çaba gösterirler. **(Peker, 2000:7,59,131vd; Kuşpınarlı, 1995:3,24,57)**

İslam filozoflarına göre, bilgiyi elde etmek imkânı vardır. Bilginin kaynağı olarak duyular ve akıl görülür. Bilginin elde edilmesinde çoğunlukla tümdengeliimi benimserler. Tümel bilgilerden tikellere ulaşmayı hedeflemişlerdir. Burhan, bilgiye giden yolda, kesinlik ifade eden akli bir ispattır. Aklın doğru kabul ettiği zorunlu ve apaçık önermelerdir.

Bilginin kaynağı meselesi söz konusu olunca, İslâm felsefesinin çok yönlülüğünün ve zenginliğinin bir tezahürü olarak, aklî, tecrübî ve sezgisel bilginin ayrı ayrı birer geçerlilik noktasından ele alınıp, bütüncül şekilde değerlendirilişi görülmektedir. İnsanı bilgiye yönelten şey, insanın duyularıdır. İnsan, bütün tabîî olayları ve nesnelere duyuları ile algılar ve onlarsız, dış dünyadan haberdar olamaz. Kesin bilgi, bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. İnsan nefsi ise, bilkuvve âlim “bilici”dir. Çocuğun nefsindeki bilme istidadı, ilk ve başlangıç bilgilerini elde etmesine imkân tanır. Fârâbî, başta olmak üzere, İslâm filozofları bilgilerimizin tasdik ve tasavvurlarla nazar ve istidlâl yoluyla fikir kuvveti, akıl erdirmeye,

müşahade, ahlâkî ilkeler yoluyla, pratik sanatlar neticesi olarak elde edildiği düşüncesine sahiptirler. (Farabi, *Kitabü'l Burhan*,158; Farabi, “*et-Tavbiah fi'l Mantık*” XVI. 3-4.)

Farabi’de bilginin oluşumunda mantık, idrak ve duyular ayrı ayrı işleve sahiptirler. Bilginin duyular aracılığıyla oluşması için de şuur gereklidir. Farabi’de gerçek bilgi, bir açıdan teorik ve akli bilgidir. Şu var ki,akli ve nazari bilgi mümkün varlıklar üzerinde olur. Yine bilgi bir açıdan da sezgicilikle ilişkilidir. İnsanı bilgiye yönelten şey, insanın duyularıdır. İnsan, bütün tabîî olayları ve nesnelere duyuları ile algılar. Onlarsız, dış dünyadan haberdar olamaz. Kesin bilgi, bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. İnsan nefsi ise, bilkuvve âlim “bilici”dir. Çocuğun nefsindeki bilme istidadı, ilk ve başlangıç bilgilerini elde etmesine imkan tanır.Fârâbî başta olmak üzere, İslâm filozofları bilgilerimizin tasdik ve tasavvurlarla nazar ve istidlâl yoluyla fikir kuvveti, akıl erdirme, müşahade, ahlâkî kâideler yoluyla, pratik sanatlar neticesi olarak elde edildiğini söylerler. (Fârâbî, “*et-Tavbiah fi'l mantık*” 3-4; Farabi, *et Ta’likat*,3)

Kindî ile İbn Rüşd arasında yer alan ve onları izleyen filozoflarda göze çarpan ve İslâm felsefesinin en özgün noktalarından biri olarak da gördüğümüz husus da şudur:

Bilginin kaynağı meselesi sözkonusu olunca, İslâm felsefesinin çok yönlülüğünün ve zenginliğinin bir tezahürü olarak, aklî, tecrübî ve sezgisel bilginin ayrı ayrı birer geçerlilik noktasından ele alınıp, bütüncül şekilde değerlendirilişidir. Fârâbî’de bilgi, yerine göre bir mantık meselesidir. Kıyas da bir bilgi kaynağıdır. Yine ona göre bilgi, kimi kez bir idrak olayıdır. İnsan da bilginin meydana gelmesi hisler vasıtasıyla olur. Hisler yoluyla bilginin meydana gelmesi için de şuur gereklidir: Fârâbî’de gerçek bilgi, yerine göre nazarî ve aklî bilgidir. Şu varki aklî ve nazarî bilgi mümkün varlıklar üzerinde olur. Farabi’de bilgi bir açıdan da sezgicilikle ilişkilidir.(Fârâbî, *et-Ta’likat*, 3. Bayrakdar, a.g.e.,213)

Öte tarafta, İslâm felsefesindeki bilgi telâkkîlerinin çeşitliliğini ve zenginliğini gösterircesine, ilmin iki şekilde elde edildiğinin belirtildiğini görüyoruz. Bilgi bir yandan, istek olmaksızın,

orta terimin zihinde meydana gelmesi sonucu ulaşılan bir hads olarak görülürken, öte tarafta, bir isteğin ve aletin neticesi gerçekleşir. İbn Sinâ'ya göre, bir kısım insanlar öyle bir hads derecesine ulaşırlar ki, öğrenecekleri şeylerin çoğunda düşünmeye gerek duymazlar. Kudsi nefsin kuvvesine sahip olurlar. (İbn Sinâ, *Mübahasat*, 231) İbn Sina Meşşai ekolün içinde mulahaza edilmesine rağmen işraki bir felsefenin temellerini geliştirmiştir.

İslam Felsefesinin İşraki ekolünde bilgi biraz daha farklı ele alınır. Bu ekolün önemli temsilcilerinden Suhreverdi'ye göre; bilgi filozofların öğrettikleri gibi formların/suretlerin soyutlanması/tecrid yoluyla değil de objenin vasıtasız olarak kavranması veya onun doğrudan doğruya mevcudiyetiyle elde edilir. Bu "doğrudan farkındalık" her türlü bilginin kaynağı olarak kabul edildi.

Filozofların Bilgi Teorisinde Nefs

Nefs, bir taraftan *insan, hayvan ve bitkiyi ihtiva eden*, öte yandan da *insan ve melekleri* kapsayan ortak bir isimdir. (İbn Sinâ, "*Kitabü'l Hudud*" 75-130.1; Bağdadî, , *Kitabü'l-Mu'teber*, c. II, 302-308) "*İstikmâlü evvelü cismin tabiyyin zî hayatın bi'l kuvve*" ifadesi, Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarınca kullanıla gelmektedir. Hepsinde ortak olan ve kastedilen şey, "*istikmal*" denilince tabiî cismin kemâlî nev ve insan olması, "*Tabii bir cisim*"den de kasıt, sunî, yapay olmaması anlaşılır. (Necati, *Ed Dtrasat en-Nefsaniye inde'l Ulemail Müslimin*,. 23,51, 89)

Kindî, nefsi bir cevher olarak mütala edip, onun kaynağının Allah olduğunu belirler. Nefs, bilkuvve hayat sahibi tabiî cismin ilk kemâlîdir, kendisine ait kuvvetlerin sayısınca, hareketlerde bulunan aklî bir cevherdir. Yine onun ardından gelen *Fârâbî*'de Kindî ile aynı çizgide açıklamalarda bulunmuştur. Kindî ile birlikte Fârâbî, nefsi yer yer "kuvvet" veya "hareket" olarak tanımlamakta ortakdırlar. (Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *Mesailü Müteferrika*, Leiden 1890, s. 99; Kindî, Yakub, b. İshak, *er Resailü'l-Kindî*, Kahire 1950, c. 1,165)

İbn Sinâ, nefsin alet sahibi ve tabîî cismin ilk kemâli olduğunu belirtir. Burada söz konusu olan “alet sahibi” olması, fiillerinde istimal eyleyebileceği, kuvvetler demektir. Eylemlerin gerek bedenî, iradî ve gerekse ahlâkî olsun kuvveden fiile dönüşmesinde bu alet oluşunun ehemmiyeti ön plana çıkar. Beslenme kuvveti, büyüme kuvveti, üreme kuvveti, uyarıcı ve yapıcı kuvvetler, beş haricî duyu kuvvetleri, hayal kurma, vehim, hafıza gibi kuvvetler, ilk planda sayılabilecek kuvvetlerdir. **(İbn Sinâ, eş-Şifa, el ilahiyat, c.2, 6)**

-Bitkisel Nefs: Beslenme, büyüme ve üreme kuvvetlerine sahiptir. İnsanın bitkisel, hayvanî ve insanî nefse sahip olması demek, insanın üç ayrı nefsin terkibinden oluşması değil, sözkonusu bitkisel ve hayvanî nefsin kuvvetlerinin insanda mevcut olmasıdır. İbn Sinâ, nefsin, büyüme, beslenme ve üreme güçlerini aşka bağlar. Nebatî, bitkisel nefse ait üç tür aşk vardır. Bu aşkın kaynağında da, ayrı ayrı beslenme, büyüme ve üreme için sözkonusu olan şey de şevktir. İnsandaki bu şevk, işte beslenme, büyüme ve üremedeki sürekliliği sağlamaktadır. **(İbn Sinâ, İşârât ve't Tenbihat, 444)**

-Hayvanî Nefs: Bu nefsin iki kuvveti vardır. Bunlar *hareket* ve *idrak* melekeseleridir. Hareket kuvvesi; *saik kuvve* ve *fail kuvve* olmak üzere ikiye ayrılır. Saik kuvve, insanı bir şeye *cazibe* ya da *nefret* şeklinde yöneltir. Bir şey ya arzu ya da nefret uyandırır. Bizi, bir şeye yönelten cazibe, şehvanî ve şevkî olmak üzere ikiye ayrılır. Bir insanı bir fiili seçmeye ve bir diğerini seçmemeye sevk eden şey, bir nesnenin uyandırdığı arzu veya nefrettir. İdrak kuvvesi ise, dahilî ve haricî olmak üzere ikiye ayrılır. Haricî duyuyla dışardaki nesnelere idrak edilirken, dahilî duygularda öznel, (sübjektif) şeyler zihne getirilir. Haricî duyu organları ise, beş ayrı bölümden oluşur. *Dokunma, tad alma, koklama, görme ve işitme*. Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Rüşd de bunları aynı minvalde sırasıyla ele almaktadırlar. **(Kindî, Resail Kindî el felsefiyye, 275; Fârâbî, Mesail Müteferrika, s. 99; İbn Sinâ, Şifa, İlahiyat, c. 2, s. 6; İbn Rüşd, Kitabü'n-Nefs, 18-50)**

Dahili duyuların ilki olan “el hissü'l müşterek” ortak duyu gücü, dış duyuların nesnelere ilişkin olarak algılamış olduğu sûretlerin kendisine iletilip toplandığı ve böylece bu sûretlerin topluca ve bir bütün olarak algılandığı bir güç olma özelliği taşımaktadır. Bu güç sayesinde, “bu kokulu olan beyazdır” gibi tikel bir yargının oluşturulabilmesi mümkün olmaktadır.

Musavvire gücü, ortak duyu gücünün dış duylardan elde ettiği duyulur nesnelere ilişkin bütün suret ve algıları kendisinde toplayıp saklayabilen güçtür.

Tahayyül ve tefekkür gücü, tasarlama gücünde bulunan “sûret”ler ile yani dış duyu algıları ile belleme ve hatırlama gücünde bulunan “anlam”ları çok farklı şekilde birbirleriyle birleştiren ve ayrıştıran bir özelliğe sahiptir. Meselâ, “altın” ve “dağ” sûretlerinden “altın dağ” imgesi oluşturabilirler. İbn Sînâ’ya göre bu birleştirme ve ayrıştırma işlemini yapan gücü vehim güzü kullanırsa, buna tahayyül gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile); akıl gücü kullanılırsa, tefekkür gücü (el-kuvvetü'l-mütefekfire) denir.

Vehim gücü ise, dış duyularla duyumsanan sûretlerde mevcut olan ve fakat bu duyular tarafından duyumsanamayan tikel “anlam”ları algılar. Meselâ “kurt” sûretinden “tehlikeli” anlamının çıkarılması böyledir. “kurt” sûreti dış duyularla algılanırken, hiçbir dış duyunun algılayamadığı “tehlikeli” anlamı vehim gücüyle idrak edilmektedir.

İç duyuların sonuncusu olan belleme ve hatırlama gücü ise, vehim gücünün algıladığı tikel anlamların gerektiğinde hatırlanmak üzere saklama işlevine sahiptir. Bu güç bir bakıma vehim gücünün idrak etmiş olduğu anlamların deposu durumundadır. (**Kuşpınar,67-69, 80-87; Durusoy, 145-146.**)

- İnsani Nefs: İnsan nefsi, ruhanî bir cevherdir Maddeden ayrı bu cevherin, düşünülebilen fenomenleri algılama özelliği vardır. Düşünceye ait eylemleri akletmesi ve genel işleri idraki yönünden bedeninin ilk olgunluğudur.(**İbn Sinâ, Necat, Tabiat,158; er-Razî, Fahrüddin Kitabü'n-Nefs ve'r-ruh ve şerhi kuvvahuma, 6; İbn Sinâ, Risâle fi's Saade, 5**)

İnsanî nefis maddeye girmiş cismî bir kuvvet olmadığı gibi, duyularla gösterilebilir bir cisim değildir. İnsanî nefis, “Natik Nefs” olarak da adlandırılır.İbn Sinâ, insanî nefsin iki kuvveti olduğunu belirtmektedir. Buna göre, insanî nefsin, bilici kuvvet “el kuvvetü’l alime”ve yapıcı kuvvet “el kuvvetü’l amile” kuvvelerini bulmaktayız. **(İbn Sinâ, Şifa, Kitabün-Nefs, Tabiat, 40)**

İbn Sinâ, bilici kuvvetle, yapıcı kuvvetin ikisine birden, ortak bir isim olarak “akıl” diyerek, bu aklın heyûlanî, bi’l fiil ve Müstefad olarak türlerinin bulunduğunu belirtir.İnsanî nefsin özelliklerinden temel iki husus da “külliyatı akletme” ve istinbat nitelikleridir.

Tümelleri akıl ile idrak etmek anlamında ifade olunan *külliyatı akletme*, nefsi, insanî nefis olarak belirgin kılıp hayvanî nefsten ayırır. *İstinbat* ise, bilinenlerden yeni neticeler, fikirler üretmektir. Bu üretme ise, akıl esasına dayanır. Tüm ilkeler gibi ahlâkî ilkeler de, yeri gelir istinbat yoluyla elde edilir. **(İbn Sinâ, a.g.e., c.2, s. 181)**

İbn Sînâ bilgi problemini mantık ve psikoloji konularıyla beraber ele alır. Ona göre,insan her türlü bilgiye ulaşabilir ve insan doğru bilgiye tasavvur ve tasdik olarak iki şekilde ulaşır. İlk olarak insan bir şeyi tasavvur eder ve sonra bu tasavvura bağlı olarak olumlu ya da olumsuz şekilde o şeyi tasdik eder. Tasavvur tikelleri algılama şeklinde olurken tasdik ise algılanan iki tikelin tasavvuru arasındaki bağ kurma şeklinde gerçekleşir. Ayrıca İbn Sînâ fizik ile metafizik âlemin bilgisini elde etmenin farklılığını vurgular. Buna göre fizik âlemin bilgisini, zihnin çeşitli soyutlama işlemlerinden geçerek elde ettiği bilgi, metafizik âlemin bilgisi ise soyutlama işlemine ihtiyaç hissedilmeden doğrudan elde edilen bilgi türüdür. **(Bolay, 1990, 61)**

İbn Sînâ’ya göre bilgi, çeşitli bilgi yetilerinin ve bilgi aktlarının neticesidir. Ortaya çıkan bu ürün, önce bir biçim, sonra da bu biçimler arasındaki ilişki şeklinde ve de nesnesine uygun olarak ortaya çıkar. Ayrıca özne ile nesne arasındaki ilişkiyi bilme faaliyeti olarak değerlendiren İbn Sînâ için bilgi, öznenin nesneden elde ettiği üründür ve bu ürün de kaynağı

bakımından bilgi yetilerine, gerçekleşmesi bakımından da bilgi aktlarına bağlıdır. Bilgi aktları ise bir ucunda özne, diğer ucunda nesne olan iki uçlu bir bağıdır. İbn Sînâ'ya göre insanın, diğer nefis sahibi canlılardan farklı olarak hem fizik hem de metafizik âlemle ilişkisi vardır. İnsan nefsinin metafizik âlemle olan ilişkisinden bazı bilgiler doğar. Nefsin bu bilgileri elde etmesi kendisini metafizik kökenli bilgilere açması ve gelen bilgileri kabul etmesine bağlıdır. İbn Sînâ, nefsin metafizik âlemle ilişkisini sağlayan güce nazari güç adını verir. Nefis, nazari akıl gücü sayesinde madde ve maddi ilintilerden uzak olan külli hakikatleri kavrar. Ancak nefsin bu hakikatleri kavrayabilmesi tek başına değil, faal aklın etkisiyle gerçekleşir. Bir nevi nazari aklın küllileri kavraması ancak faal akılla ittisal kurmasıyla mümkündür. İnsan nefsi fiziki âlemle ilgili bilgilere ise ilk olarak duyu organlarıyla ulaşır. Duyu organları nefsi kuşatan maddi âlem hakkındaki ilk algıları elde eder ve bu algıları akla gönderir, akıl da daha sonra bu algılardan yola çıkarak birtakım hükümler verir. Böylece fiziki âlemle ilgili birtakım bilgiler elde edilmiş olur. İnsan nefsi, sahip olduğu yetiler sayesinde hem hayatını devam ettirmek hem de bir takım hakikatlere vâkıf olabilmek için bilgilere ulaşır. Bilginin elde edilmesinde ise insanın yetilerinin hepsi birlikte çalışır. Bunlardan biri noksan olursa o takdirde bilgilerde eksik olur. İbn Sînâ'ya göre bilginin elde edilmesinde belli yol ve yöntemler mevcuttur. Ancak temel olarak iki yol vardır. Bu iki yoldan biri tasavvur diğeri ise tasdiktir. İlk olarak duyu organları eşyayı algılar ve algıladığı nesne hakkında doğru veya yanlış olmak üzere iki tür hüküm oluşur. Daha sonra insan duyu organlarıyla elde ettiği doğru veya yanlış hükmü tasdik ederek doğru ya da yanlış olduğuna karar verir. İnsanda tasavvur, hadd veya hadd'e benzeyen durumla, tasdik ise kıyas veya ona benzeyen durumla gerçekleşir. Gerek hadd gerekse de kıyasın her biri ya gerçek ya gerçeğe benzeyen ya da yanlış olur. Hadd ve kıyasın doğruluğunu veya yanlışlığını bulup bilmeğe mantık denir. Çünkü mantık, İbn Sînâ'ya göre kendisiyle doğru hadd'in ve doğru kıyasın bilindiği teorik bir sanattır. Buna göre

mantık bilen bir kimse gerçek bilgiyi elde etmiş olur. (**İbn Tufeyl, İbn Sînâ, Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı), 2002, 303; Alper, 2000,187-188;Durusoy,1993**)

İbn Sînâ'ya göre insan, dış dünya hakkında, dış dünyaya bağlı olarak bilgi sahibi olabilir. İnsan, ma'kulleri, yani külli bilgileri akılla, tikelleri ise duyularla bilebilir. İnsan tikeller hakkında, sahip olduğu yetileri kullanarak ve birtakım soyutlama işlemleri yaparak külli bilgiler elde eder. İnsanın tikelleri hakkındaki genel bilgilere ulaşması için öncelikle tikellerin ilkelerini bilmesi gerekir. Burada ya tikellerin sebeplerinin ya da onun varlığının bilinmesi şarttır. İbn Sînâ, her şeyin sebebini bilmeye güneş tutulmasını örnek verir. Güneşin ne zaman, ne şekilde, nasıl bir yol takip ederek tutulduğunu bilen kimse, determinist bir yaklaşımla bir sonraki güneş tutulmasının ne zaman, nasıl olacağını bilir. İnsan dış dünya hakkında dış dünyanın varlığından yola çıkarak bilgi sahibi olur. Bu demektir ki insan, kendisi ve kendi dışındaki varlıklar hakkında yine onların varlığından yola çıkarak bilgi sahibi olur. (**Taylan, “Bilgi”, DIA, C.VI, s.160; Durusoy, “İbn Sînâ'nın Felsefesi” DIA, C.XX, s.323; Dag, Mehmet, “İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar”, 157-158**)

İslam Filozoflarının Bilgi Teorisinde Akıl

İslâm felsefesinde izah ettiğimiz üzere, bilgi; mantık ve ilmü'n nefis boyutları ile ele alınıp incelenmiştir. Yine bu çizgide İslâm felsefesinde akıl tasnifleri ile de karşılaşmaktayız. Bu tasniflerde akılı; heyûlanî, meleke halinde akıl, fiil halinde akıl ve müstefad (kazanılmış) akıl sınıflaması olarak ortak tasnifler vardır. (**İbn Sinâ, en-Necat, 334-335-336; Kindî, Resai'lil Kindî el Felsefîye, s. 348; Fârâbî, Risâle fi'l Akl, s. 12-13; İbn Rüşd, Kitabü'n Nefs, 88, 110**)

İnsanın doğuştan sahip olduğu, maddî olmayan akledilebilir şekilleri kabul eden basit bir cevher ve güç olarak görülen akıl, heyûlanî akıldır. Küllî biçimleri tasavvura yönelik, soyut biçimlere karşı mümkün kuvve halinde bulunan, akıl meleke halinde akıldır. Onları fiilen

düşünmesiyle fiil halinde akıl olur. Bütün dış varlıkların suretlerini fiilî olarak kendinde, önceden bulunduran ve eşyaya dış dünyada şekillerini veren ise faal akıldır. Güneş olmadan göz göremezse, faal akıl olmadan da diğer akıllar icrada bulunamazlar. (**Fârâbî, *Risâlet fi'l Akl*, 1-15; Davidson, Herbert, *Al Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, 25**)

Kindi, akli kısımlara ayırır. Bu tasnifin bir kısmı insanın aklının gelişim aşamalarını açıklamaya yöneliktir.

a) Sürekli fiil halindeki akıl: Aristo'nun aktif akıl dediği bu akıldır. Kindi'nin ifadesi şöyledir: "Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren, yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Külliler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o (aktif) akıl sayılır. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.

b) Güç halindeki akıl: İnsan doğduğunda aklını kullanmamaktadır. İnsan bebeklik ve çocukluğunun belli bir dönemine kadar akletmemektedir. Onun akletme yetisi kuvve, potansiyel halde bulunmamaktadır. Bundan dolayı insan aklının bu evresine bil kuvve akıl denmektedir. Bu daha doğrusu sürekli fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç durumundadır.

c) Fiil alanına çıkan müstefâd akıl. Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle akıl işlemeye, yani nesnelere soyutlama yaparak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akılla kavram (akıl ve makûl) birleşip özdeşleşir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır. Böylece insan akli farklı bir gelişim aşamasına geçmiş olur.

d) Beyânî veya zahir akıl. Bu akıl bir önceki müstefâd aklın yetkinlik durumudur, yani bilgiyle özdeşleşen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasısıdır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, meselâ yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur. (**Kaya, (2002) "Kindi" 26/41-54; Kaya, (1994) *Felsefi Risaleler***)

Fârâbî, “*Risâle fi’l Akl*” adlı eserinde aklın altı mânâda kullanıldığını belirler. Buna göre;

1. Halkın bir insanı “o akıllı bir insandır” şeklinde nitelendirmelerindeki akıl,
2. Kelâmcıların “akıl” bunu emreder, gerektirir ya da akıl bunu nehyeder şeklinde kullandıkları akıl, burada aklın bir ölçü ve değer aracı olduğunu görüyoruz.
3. Aristo’nun *Kitab el Burhan* (İkinci Analitikler)’da sözünü ettiği akıl, doğuştan ve sezgiyle ilk ispat ilkelerini kavrama anlamındadır.
4. Aristo’nun *Ahlâk* kitabının VI. bölümünde sözünü ettiği ve tecrübeye yer etmiş olan bir meleke halinde, doğru ve yanlış hakkında hüküm veren akıl,
5. *Kitabü’n-Nefs* (De Anima)’de zikrettiği ve bizim de az önce izah ettiğimiz dört mânâdaki akıl (kuvve, fiil, müstefad ve faal akıl)
6. Metafizik kitabında bahsettiği akıl. (**Fârâbî, *Risâle fi’l Akl*, 1-15**)

Fârâbî’ye göre, bilginin hem nazarî ve hem de amelî değeri vardır. Bilgi, insanın teorik aklını geliştirir, insanı düşünmeye sevkeder, öte tarafta bilgi, insanın amelî aklını geliştirir. İnsanı “yaratıcı” yapar. Siyaset, ekonomi, ahlâk ve eğitim bilgi ile kazanılır. Toplumların düzeni de, toplumların bilgi düzeylerine göre çeşitlenmektedir. (**Fârâbî, *Kitabü’s-Siyaseti’l Medeniyye*, 79**)

“İbni Sînâ ,Fârâbî etkisinde akıllar arasında bir mertebe farkının bulunduğunu söyler; bununla birlikte beşerî plandaki akılları üç değil dört kategoriye ayırarak bilginin oluşumunu kendinden önceki filozoflardan farklı olarak açıklar. Buna göre, İnsan aklı hayalde bulunan tikellere (cüz’iyyât) yönelerek onları fa`âl akl’ın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Fa`âl akıl etki eder etmez bunlar derhal birer soyut kavram haline dönüşürler. Şu halde İbn Sînâ’ya göre düşünmek, beşerî aklı fa`âl aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir Öğrenimin amacı da insan aklının fa`âl akılla olan, ittisâl yeteneğini daha da geliştirmekten ibarettir. Ne var ki bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için, onlar, öğrenim görmeden de

fa`âl akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatını doğrudan öğrenme imkânına sahiptirler. Böyle bir yeteneğe sahip olan heyulani akla kutsal akıl adı verilmektedir. Nefs, fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait bilgileri edindiği gibi, müstefâd akıl sayesinde de fa`âl akılla ittisâl edebilmektedir. Fa`âl ' akılla ittisâl sonucunda elde edilen bilgi İbn Sîna ya.göre hakikat bilgisidir . Ârif i mütenezzeh ' in bilgisi de işte bu tür bir bilgidir. görüldüğü üzere İbni Sinâ; işrâkî eğiliminden dolayı hakikat bilgisinin, rasyonel sezgi ile mümkün olacağını savunmaktadır. İbn Rüşd'e gelince probleme getirdiği farklı yorum bakımından, hem peripatetik gelenekten hem de yeni-platoncu doktrinden ayrılmaktadır. Konu ile ilgili olmak üzere filozofun dört ayrı eser kaleme aldığı bilinmektedir. Mahiyet ve işlevleri bakımından farklılık arzeden akıllar İbn Rüşd'e göre, nefsin farklı görünüşlerinden başka birşey değildir. Ayrıca Aristoteles ve diğer meşşâîlerin iddia ettikleri gibi fa`âl akıl, insana dışardan direktif veren veya feyiz gönderen apayrı bir varlık değildir. O, insan nefsinin kemâle ermiş ve soyut bir varlık kazanmış halidir. İbn Rüşd de bu konu da heyûlânî akıl, fiil halindeki veya mükteseb akıl ve fa`âl akıl gibi üç ayrı aklın varlığından söz eder. Ne var ki, bunların hepsi de insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunların ilk ikisi, nefsin bedenle birleşmesi sonucu oluşmuş; üçüncüsü ise bedenle ilişkisi olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. İbn Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl, gerekse fa`âl akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinde ibarettir. İbn Rüşd bunu şöyle yorumlamaktadır: Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır: Birincisi, varlığa sit formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine fa`âl akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir. İbn Rüşd'ün mükteseb akıl adını verdiği akla gelince bu, heyûlânî akıldan apayrı bir şeydir. Heyûlânî aklın fiil halindeki görünümüdür. Beşerî akıllar hiyerarşisinde Fârâbi ve İbn Sîna'nın müstefâd akıl dedikleri işte bu mükteseb akıldır ki, İbn Rüşd'e göre beden gibi ölümlü olan budur.” (Kaya,1996:Ders Notları)

İnsanın ruhî ve ahlâkî tekâmülü, insanın kendisini tanıması, bir başka ifadeyle kendisini bilmesiyle gerçekleşir. İnsanın kendisini bilip tanıması en üstün bilgilerden biridir. Nefsini tanıyan ve kendi cevherini gerçek yönüyle kavrayan insan, ruhunu yüceltmeye çalışır.

(İhvânu's-Sâfâ, Resailü İhvanü's-Safa,III, 512, II, 289)

Olgunluğa ve yetkinliğe giden yol bilgiden geçer. Bilgi, insanı kaynağı ne olursa olsun ister aklî, ister tecrübî ve isterse sezgici olsun amelî hayatta insanın davranışlarını yönlendirir.

İslâm filozoflarının akla, tecrübeye duyu ve sezgilere ayrı ayrı birer geçerlilik atfetmelerinin temelinde, onların fikir dünyalarını besleyen Kur'an gelmektedir. Kur'an'da da çeşitli bilgi vasıtalarının da ayrı ayrı birer geçerliliği sözkonusudur. Kur'an-ı Kerim, insanın müşterek üç bilgi kaynağı olduğunu ifade eder. Akıl, kalp ve duyular bu üçlü bilgi sistemini oluşturur. Öncelikle Kur'an, bilgiyi üçe ayırır. İlim bilgisi, kuruntu bilgisi ve zan olmak üzere. **(Atay, Kur'an'da Bilgi Teorisi"1968, 155-176)**

"Nitekim biz size aranızdan ayetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir peygamber gönderdik". (Bakara,2/151)

Bu ayeti kerime açıkca, peygamberlerin insanları bilgilendirme görevinden bahsetmektedir: Bu bilgi, insanı kötülüklerden arındıracak ve yükseltecektir.

Kur'an, tecrübî bilgiye de dikkat çeker: *"Allah sizi annenizin karnından birşey bilmediğiniz halde çıkarmış, size, kulak, göz ve kalp vermiştir". (Nahl, 16/78)* Bu ayet ferdi aklın önemini ve ferdin zamanla bilgilendiğini belirtmektedir. (Atay, a.g.m., s. 172)

Kur'an duyu bilgisine de dikkat çeker: *"Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden düşünemezler", (Bakara, 2/171).* Duyuların işlememesi insanı düşünmekten alıkoyar ve insan eylemlerinde cehalete boğulur.

İslâm felsefesinde bilgi herşeyden önce, insan varlığı ile ve onun mahiyeti ile içiçedir. İnsanın varlığı ve onun maddî ve manevî, zahirî ve batınî cihetleri, bilgiyle dokunmuş ve yine bilgi ile şekillenmiştir. Nefis, bir açıdan bir kuvve iken, bir açıdan da kendisinden insanın varlığını

kapsayan çeşitli kuvveler ortaya çıkar. İslâm felsefesinde, bilginin teşekkülü nefsin kendi bünyesinde mevcut bulunan çeşitli kuvvelerden geçerek gerçekleşir. İslâm filozofları da gördüğümüz üzere bilgiyi nefisle irtibatlandırırken, bir açıdan onu varlık bilimle, bir açıdan da onu psikoloji ile irtibatlandırmışlardır. Bilgi, ister aklî, ister tecrübî ve isterse sezgici boyutta olursa olsun, birtakım ameliyelerden geçerek oluşmaktadır. Bilginin oluşması ise, insanın İslâm felsefesine göre varolan herşeyle irtibata geçmesi, onları değerlendirip, bilgisiyle değerler sahasına katılması ile olur. İslâm felsefesinde nefis, hem bilgiyi ve hem de ameli, bir başka ifadeyle hem nazarîyeyi ve hem de ameli kendinde barındıran bir mahiyettedir. Bu da bilgi ve amelîn nefsin bünyesinde bulunmasıyla birbirlerini gerektiren iki koşullu şart olduğunu gösterir. Bilgi amele dönüşmek içindir. Amel ise bilgiden neşet eder. Nefsin ve nefsin kuvveleri ele alınırken akıl, sırf bir şekilde ele alınmayıp kendi içinde derecelenmelere tâbi bir mahiyette görülmüştür. Aklın bu dereceleri bir bilgi derecesini izhar ettiği gibi, aynı ölçüde de bu aklî bilgi derecelerinin her biri insanın evrende kendini ortaya koyuşuyla da ilgilidir. İyiyi ve kötüyü, erdemi ve mutluluğu ve benzeri ahlâkî ilkeleri anlayışı ve yaşayışı da bu aklî derecelerle çok yakından irtibatlıdır. İslâm felsefesinde görülüyor ki, bilgi eylem için araç olduğu gibi, insanın ahlâkî kemâli için de bir vasıtaadır. Bilgi, önce insanın kendisi olmak üzere, onun çevresini düzenler, insana değerler kazandırır, bir taraftan da davranışlarına akseder.

ÖZET

Epistemoloji, bilgi konusunu çeşitli yönlerden inceleyen felsefenin alanlarından biridir. [Bilgi felsefesi](#) ve bilgi teorisi veya bilgi bilim olarak da adlandırılmaktadır. Arapça eserlerde *nazariyetü'l marife* ifadesiyle karşılanır. Episteme, [bilgi](#)yi nitelerken loji ise bilimi karşılar. Epistemoloji, bilginin tabiatını kaynaklarını, ve değerini araştırır Epistemolojide bilgi konusu genellikle, kaynağı, doğruluğu, imkanı, sınırları başlıkları altında incelenir.

Bilginin mahiyetini Psikoloji ele alır. Bilgimizin ve fikrimizin elde ediliş yolu, *duyum, algılama, hayalgücü, bellek, kavrama, yargı ve akıl yürütmeyi* esas alır. Psikolojik olarak, biz bilgiyi, duyum ve algı olmak üzere iki aşamada ediniriz. Duyum için, bir dikenin batışındaki acıyı örnek verebileceğimiz gibi, algılama denilince de, duyumları yorumlama, onları anlamlı bir hale getirme süreci olarak anlıyoruz. İnsan, dünyayı, duyu organları ile algılar. Her organın biliş sürecesinde ayrı bir önemi vardır. Bilginin kurallarını Mantık, değerini Metafizik, incelemektedir. Bilgi, bir bilen ve bir bilinen ilişkisidir. “Ben Biliyorum” denilince, bilen, *suje* ve bilinen *obje*, arasındaki bağ kastedilmektedir. Subjektum kelimesinden türeyen suje, bir şeyi taşıyan, esas teşkil eden anlamlarına gelirken; Obje ise, objectum deyiminden doğan, karşıda bulunan şey anlamına gelir.

“Biliyorum” dediğimizde “bildiğimiz şeyin kaynağını, mahiyetini ve değerini sınırları ile birlikte kavradığımızı söylemekteyiz. Nesne ile özne arasındaki bağı kuran bağlantılara da “bilgi bağları” denilmektedir. Bu kavrayışta çeşitli bağlar aracılığıyla.. Bu bağlar idrak, anlama ve açıklama aktarıdır. Düşünce tarihinde, bilginin, birbirlerinden farklı iki anlam içerisinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Bilgi bazen, kendi derunumuzda bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün ziyadeleşmesi olarak tezahür etmiştir. Platon çizgisinde, bilgi, bizi varlıkla birleştirerek bir kemal ortaya koyar, öte taraftan, yakın dönemde Bacon (1561-1626) ve Comte (1798-1857) tarafından temsil edildiği üzere “bilginin gayesi kemal değildir”. Bilgi eşyaya egemen olmak için bir vesiledir.

Felsefe tarihinde nasıl ki, bilginin kaynağını akılda, tecrübeye, sezgide bulanlar ayrı ayrı ekollere ayrılmışlarsa, İslâm düşüncesinde de bilgi kaynağı değeri ve faydası açısından farklı yorumlar sebebiyle Kelam tarihinde çeşitli yapılanmalara ve oluşumlara etken olmuştur. Tasavvufî sistem ise akıl, tecrübe ve sezgi bilgilerini yanında, kendisine bir çeşit sezgi bilgisini temel olarak almıştır. Tasavvufî oluşum da, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün ortak ifadeleriyle bilgi açısından keşf, ilham ve sezgiye dayanır. İslam Filozofları, bilgiyi imkan,

kaynak ve değeri açısından incelerler. İslam filozofları bilgiyi incelerken zengin bir terminolojiden yararlanırlar. İlim ve marifet aralarında fark bulunmakla birlikte bu kavramlardan sadece ikisidir. İlim, objektif bilgiyi nitelerken, marifet daha çok sübjektif bilgiyi niteler. Filozoflarımıza göre bilgi, aklın eşyayı nedenleri mahiyeti ve nitelikleri bakımından soyutlamasıdır. Bilgi, ilim bir şeyin ihata edilmesi ve hakikatiyle idrak edilmesidir. Bilgi, aklın eşyayı kavraması neticesinde elde ettiği bir soyutlamadır. Bilgi, ilim bir şeyin ihata edilmesi ve hakikatiyle idrak edilmesi cihetiyle İslām felsefesinde kaynağı, değeri ve faydası açısından çeşitli boyutlarıyla ele alınıp incelenmiştir.

İslam Filozofları, bilgi konusunu ele alırken bunu geniş bir perspektif içinde ele alırlar. Bilgi, bilen ile doğrudan ilgili olduğu için “bilen” insanın psikolojik alt yapısı üzerinde durarak, nefsin varlığı, tanımı ve ayırımlarını ele alarak, insanın iç ve dış idrak yetilerini açıklamaya çalışırlar. İslam filozofları, bitkisel, hayvani ve insani nefsin özellik ve yetilerinin açıklanmasını bilginin oluşmasının kaynağını ortaya koymaya matuf olarak yaparlar. Bilginin, psikolojik ve fizyolojik alt yapısını belirledikten sonra, bilginin elde edilmesi sürecinde akıl ve duyu ilişkisi kuvve, fiil, müstefad ve faal akıl açısından aşama aşama yorumlanır. İslam filozofları nübüvvet meselesini de bilgi çerçevesinde ele alırlar. İslam filozofları peygamberlik konusunu ele alırken peygamberi bilginin hem psiko sosyal değerini ve hem de vahiy bilgisinin epistemolojik yönünü tetkike çaba gösterirler.

Bilginin kaynağı meselesi söz konusu olunca, İslām felsefesinin çok yönlülüğünü ve zenginliğinin bir tezahürü olarak, aklî, tecrübî ve sezgisel bilginin ayrı ayrı birer geçerlilik noktasından ele alınıp, bütüncül şekilde değerlendirilişidir. Fârâbî’de bilgi, yerine göre bir mantık meselesidir. Kıyas da bir bilgi kaynağıdır. Yine ona göre bilgi, kimi kez bir idrak olayıdır. İnsan da bilginin meydana gelmesi hisler vasıtasıyladır. Hisler yoluyla bilginin meydana gelmesi için de şuur gereklidir: Fârâbî’de gerçek bilgi, yerine göre nazarî ve aklî

bilgidir. Şu varki aklî ve nazarı bilgi mümkün varlıklar üzerinde olur. Farabi'de bilgi bir açıdan da sezgicilikle ilişkilidir.

Öte tarafta, İslâm felsefesindeki bilgi telâkkîlerinin çeşitliliğini ve zenginliğini gösterircesine, ilmin iki şekilde elde edildiğinin belirtildiğini görüyoruz. Bilgi bir yandan, istek olmaksızın, orta terimin zihinde meydana gelmesi sonucu ulaşılan bir hads olarak görülürken, öte tarafta, bir isteğin ve aletin neticesi gerçekleşir. İbn Sinâ'ya göre, bir kısım insanlar öyle bir hads derecesine ulaşırlar ki, öğrenecekleri şeylerin çoğunda düşünmeye gerek duymazlar. Kudsî nefsin kuvvesine sahip olurlar.

GÖZDEN GEÇİR

- Epistemojinin ele aldığı başlıca tartışma konularını
- İlim ve marifet arasındaki farkları
- Bilginin kaynağı hakkındaki farklı yorumları
- Kelamcı,Sufi ve filozofun bilgiyi incelerken başlıca hareket noktalarını
- Kindi,Farabi ve İbn Sina'nın Nefs ve akıl hakkındaki görüşlerini,
- İslam felsefesinde epistemolojik temellendirmedi süreçleri gözden geçiriniz...

KAYNAKLAR

Aristoteles, (1989) *Metafizik*, Çev: A. Arslan İzmir

Aster, Ernst Von, (1972) *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (Çev: Macit Gökberk), İstanbul

Alper, Ömer Mahir,(2000) *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul

-----, *İbn Sînâ*, (2008) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul

Aydın, İbrahim Hakkı, (2003) *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul

Aydınlı Yaşar, Aydınli,Y, (2000) *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul

Bayraktar,M(1997) *İslam Felsefesine Giriş*,Ankara

Bağdadî, Ebu'l Bereket,(1357) *Kitabü'l-Mu'teber*, Haydarabad

Bergson, Henri,(1990) *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev: Şekip Tunç, M.E.B.Y,
İstanbul 1990

Bolay, M.Naci, (1990) *Farabi ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, M.E.B. Yayınları, İstanbul

Cihan, A.Kamil, (1998) *İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul

Dag, Mehmet,(1990) “İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar”, *Uluslar arası İbn Türk, Hârezmi, Farabi, Beyrûni, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara 9-12 Eylül 1985)*, (Ayrıbasım) Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara

Davidson, Herbert,(1992) *Al Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford

Durusoy, Ali, (1993) *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, IFAV Yayınları, İstanbul

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*.

Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*,

Farabi, “*et-Tavbiah fi'l Mantık*”, M.Türker Küyel neşri, “*Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*” içinde D.T.C.F.Dergisi 1957, XVI. s. 3-4.)

Farabi,*et-Ta'likat,el A'malu'l Felsefiyye* (th.Cafer Ali Yasin) Beyrut,1992

Fârâbî, *Risâlet fi'l Akl*, Neşr: Mourice Bouyges, Beyrut 1938

Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, Ebu'l Ala Afifi Neşri, Kahire 1964, s. 45–46; *Al Ghazzali's Mishkat Al-Anwar*, “*The Niche for Lights*”, Transl. by, W.h.t. Gardner, Lahore, 2nd Edition 1952, s. 143–144

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyau Ulumi'd-Din*,

-----, *el-iktisad fi'l İ'tikâd*, Beyrut 1983

Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l Kelâm*, Dersaadet, 1330

İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mısır 1320, C.V.

İbn Sînâ, *en-Necat*, (tah.Abdurrahman Umeyra), Cüz II, Daru'l-Cil, Beyrut 1920

-----, *es-Şifa*, İlahiyat (II), (tah.M.Yusuf Musa-Süleyman Dünya- Said Zâyed), Kahire
1960

-----, *es-Şifa*, İlahiyat, (I), (tah.G.C. Anawati-Said Zâyed), Kahire 1960

-----, *eş Şifa'et-Tabîyyât: en-Nefs* (nşr.G.Anawati-Said Zâyed)

-----, *Uyünü'l-hikme*,

İz, Mahir, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklere ve Tarikatlar*, 5. Baskı, İstanbul 1990

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, (sadeleştiren, Sabri Hizmetli) Ankara 1981

Kaya,M, (2002) "Kindi" T.D.V. İslam Ansiklopedisi. 26/41-54),İstanbul

Kaya, M,(1994) *Felsefi Risaleler*, İstanbul

Kaya, M (1996) *Ders Notları ,İstanbul*, <http://www.felsefeekibi.com/site/default.5.09.2012>

Kuşpınar, Bilal,(2001) *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, M.E.B. Yayınları, Ankara

Kutluer, İlhan, (2002) *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul

Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/250-252

Nicholson, Reynold A., (1956) *Fi't-Tasavvufi'l-İslâm*, (Hz. Azizî), Kahire

Nurbakhsh, Javad,(1986) *Sufi Symbolum, The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology*,
London and New York

Özcan, Hanifi,(1983) *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İstanbul

Razî, (1978) *Muhassal, Kelam'a Giriş*, Çev: H. Atay, Ankara

Peker, Hidayet,(2000) *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa

Rahman, Fazlur “*İbn Sîna*” (trc. Osman BİLEN), İslam Düşünce Tarihi (İng.ed. M.M.Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II

-----, *A History of Muslim Philosophy*,

Razî, *Muhassal, Kelam'a Giriş*, Çev: H. Atay, Ankara 1978

Saruhan,M,S,(2005) *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*,Ankara

Saruhan,M,S,(2010),*İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*,Ankara

Sunar, Cavit, (1960) *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara 1960

Taylan, Necip, “*Bilgi*”, DIA, C.VI

Turgut, İhsan, (1992)*Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara 1972

Zebidî, *Tacu'l Arus*, A.L.M. maddesi; Muhammed, Murtaza el-Hüseyini, *el Vasıtı*, Mısır 1306,

DEĞERLENDİRME SORULARI

1-Hangisi filozofların epistemoloji kuramlarında doğrudan yer almaz ?

- a) Mantık
- b) Psikoloji
- c) Etik
- d) Siyaset
- e) Metafizik

2-Hangisi Kindi'nin akıl tasnifinde yer almaz ?

- a) Fiil halinde akıl
- b) Güç halindeki akıl:
- c) Fiil alanına çıkan müstefâd akıl.
- d) Batini akıl.

e) Zahiri akıl

3- Hangisi İslam düşüncesinde bilgiyi niteleyen kavramlardan değildir ?

a) marifet

b) ilim

c) ihtira

d) hads

e)Keşf

4-Kur'an-ı Kerim, insanın müşterek üç bilgi kaynağı olduğunu ifade eder.Bunlar....

a)Rüya,İlham,Hatırlama

b)Akıl, kalp ve duyular

c) sezgi ve rüya

d) Vesvese ve ilham

e) melek ve şeytan

5-Sezgici bilgi anlayışı İslam düşüncesinin hangi ekolünde ilkesel değer kazanır ?

a)Kelam

b)Fıkıh

c) Felsefe

d)Edebiyat

e) Tasavvuf

CEVAPLAR 1-d 2-d 3-c 4-b 5-e

8. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİNDE VARLIK MESELESİ

ÜNİTE YAZARI: YARD. DOÇ. DR. HAKAN COŞAR

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

- 1. İslam Felsefesinde Varlık Meselesi**
- 2. Varlık Kavramının Tanımlanamazlığı ve Varlık Alanları**
- 3. İlk Çağda Varlık Felsefesi**
- 4. Sudûr Teorisi**
- 5. İslâm Filozoflarının Varlık Düşüncesi**
 - a. Kindî**
 - b. Fârâbî**
 - c. İbn Sînâ**
 - d. Şihabüddin Sühreverdî**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite genel olarak varlık felsefesi ve başlıca İslam filozoflarının varlık anlayışları ortaya konulacaktır. Öncelikle varlık felsefesinde İslam filozoflarını etkilemiş eski Yunan filozoflarından Platon, Aristoteles ve Plotinus'un varlık anlayışları açıklanacaktır. Akabinde önemli İslam Filozoflarının varlık görüşleri anlatılacaktır. İslam Felsefesinde varlık anlayışının temeli olan "sudur teorisi" hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca düşünürlerin bu konudaki görüşlerinin benzer ve farklı yönleri belirtilecektir.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Varlık felsefesinin ne demek olduğunu kavramış olacaksınız.

- Müslüman filozofları varlık meselesinde etkilemiş başlıca eski Yunan filozoflarının görüşlerini öğrenmiş olacaksınız.
- Önemli Müslüman düşünürlerin varlık hakkındaki fikrilerinin tanıyış olacaksınız
- Filozofların varlık felsefesi hakkındaki görüşlerinin benzer ve farklı yönlerinin farkına varabileceksiniz.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Konuları sırasıyla okuyunuz ve not alınız.
- Zikredilen düşünürlerle ilgili TDV İslam Ansiklopedisindeki ilgili maddelere bakınız.
- İnternette kaynak araştırması yapınız.

1. İslam Felsefesinde Varlık Meselesi

Varlık kavramı, insan aklının hemen kavradığı ve tanımının yapılmasına gerek olmayan en genel kavramdır. Türkçe’de varlık, “var olma, bulunma, beden, cisim, ten” gibi anlamlara gelmekte, yokluğun, yokoluşun karşıtı olarak “kalıcı olan, gelip geçici olmayan” anlamındadır. Bu açıdan var olan her şeyi içine alan en genel kavram niteliği taşımaktadır. Varlık kavramı, Arapça’da “*vecd*”, “*vucd*” ve “*vicdan*” Osmanlıca’da “*vücûd*”, “*mevcûdiyyet*”, “*kevnîyyet*” Yunanca’da; *on*, Latince’de; “*esse*”, Fransızca’da; “*etre*”, Almanca’da; “*sein*”, İngilizce’de; “*being*” kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Arapça’da “*Vucd*” ve “*vicdan*” kelimeleri; “*bulmak*”, “*bir şeye rastlamak*”, “*aranılan şeyi bulmak*” manalarına geldiği gibi, “*bilmek*” ve “*beş duyu ile algılanan şey*” manasını da taşımaktadır. (Atay, 2001, 23-31; Kılıç, 2004, 39-68)

Felsefî literatürde ise varlık; “*var olan şey*”, “*var olduğu söylenen şey*”, Aristoteles’in deyimiyle “*varlık olarak varlık*” ya da “*var olanın var oluşu*”, “*var bulunanı dile getirme*” olarak anlaşılma; *bilinçten bağımsız olarak var olan evren* diye ifade edilmektedir. Yani,

gerek maddî, gerekse ruhî/fikrî alanda var olan her şeyi başka bir türlü belirlenimden bağımsız olarak tanımlayan, ne tarzda var olduklarına bakılmaksızın insan bilincinin dışında veya ondan bağımsız, nesnel gerçeklik mi, yoksa öznel gerçeklik mi olduğu belli olmadan dile getirilen felsefî kavrama varlık denmektedir. (Cevizci, 1999, 884-886)

Felsefî bilgi, varlığı yalnızca varlığın gerçekliği ile değil, bunun ötesinde onu metafizik veya ontolojik açıda temellendiren, özleri araştıran temel bilgidir. Bu özler, görünen varlığın gerisinde ve üstünde olan, aynı zamanda onu temellendiren ilkelerdir. İşte filozofların mesaisinin tamamına yakını işgal eden bu temel ilkeler, düşünce tarihi boyunca farklı biçimlerde algılanmıştır. Varlık problemiyle ilgili Yunan düşüncesinden beri tartışılmalı gelen iki temel problem bulunmaktadır:

1- Varlığın var olup olmadığı problemi

2- Varlık varsa bunun ne olduğu problemi.

Felsefe tarihi boyunca bu iki soru iki karşıt akımın doğmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan biri, varlığı reddeden nihilizm, diğeri ise varlığı kabul eden realizmdir. Hiççilik anlamındaki nihilizmin siyasî, sosyal, ideolojik, ahlâkî ve psikolojik boyutlarının yanı sıra, maddi hiçbir realite olmadığından dolayı reel bilemeyeceğimiz görüşünü savunan ontolojik boyutu da bulunmaktadır. Nihilist anlayışın temelinde ilk çağın şüpheci anlayışın önemli payı vardır. Realizm ise, varlığın insan bilincinden bağımsız ve nesnel olarak var olduğunu ileri süren bir düşünce sistemidir. Bu öğretilerde insan bilgisine objektif bir değer verildiği gibi, dış dünya da zihnin tasavvurlarından bağımsız bir realite olarak kabul edilir. Düşünce tarihinde de ağırlıklı bu görüş savunulmuştur.

Ancak varlığın realite olarak kabulünden sonra “varlığın ne olduğu” problemi ortaya çıkmaktadır. Bu konuda ki görüşler bir kaç gruba ayrılır :

a- Varlığı oluş olarak kabul edenler.

b- Varlığı madde olarak kabul eden Maddeciler.

c- Varlığı manevi ve zihinsel olarak kabul eden İdealistler.

d- Varlığı hem manevi ve zihinsel hem de maddi olarak kabul eden Düalistler.

e- Varlığı fenomeni olarak kabul eden Fenomoloji taraftarları

Filozoflar, varlığın “ne”liği ve “ne olduğu” problemine eğildikleri kadar menşei üzerinde de durmuşlardır. Varlık kavramı ile alakalı insanlık düşünce boyunca pek çok kavram geliştirilmiştir. Bir, Logos, İde, Töz, Cogito, Algı, Monad, Nesne, Ben, Ruh, İrade ve Güç gibi kavramlar bunlardan birkaçıdır. Felsefe tarihinin başlangıcında felsefenin konusu olan “varlığın neliği” sorunu, yerini “varolan nesnelere ve objelerin neliği” sorununa bırakmıştır. (Arslan, 2010, 85-115; Kılıç, 2004, 39-68)

2. Varlık Kavramının Tanımlanamazlığı ve Varlık Alanları

Filozof ve mantıkçıların büyük çoğunluğunun da kabul ettiği gibi varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için tanımı yapılamaz. Çünkü mantıkta tanım, yakın cins ile yakın ayırımdan / fasıldan oluşur. Hâlbuki “varlık” mefhumunun cinsi de yakın ayırımı da yoktur. Ayrıca varlık ifadesinden daha genel bir ifade ve daha tümel bir cins bulunmadığına göre, varlığın tanımının olmaması gerekir. Çünkü varlık kavramı, başka herhangi bir kavramın içine girmeyecek kadar geniş ve genel anlam ifade eder. Dolayısıyla varlık kavramı, hiçbir tanımın mahiyetini teşkil edecek unsur değildir. Varlık kavramı öyle açık ve seçik ve öyle herkes tarafından kolayca anlaşılabilir bir mefhumdur ki, ondan daha genel anlamı başka bir kelime bulunamaz. Bir başka deyişle varlık, apriorik ve aksiyomatik bir kavram olarak, tanımlanmasına gerek kalmadan, akıl tarafından bir hamlede kavranır.

Varlık mantıki anlamda tanımlanamamakla birlikte varlık kavramı içine giren bütün varolanlar farklı alanlarda tezahür edebilir. İslam Filozofları tarafından genellikle üç tür varlık alanı zikredilmiştir. **1- Dış Dünyada Var Olan:** Dış dünya, özellikle benliğin dışında ve öznedenden bağımsız olan nesnelere alanıdır. Bir başka deyişle, insan zihninin dışında, insan zihninden bağımsız olarak var olan nesnelere, fenomenlere, olayların, nesnelere arasındaki

ilişkilerin ve etkileşimlerin oluşturduğu bütündür. Dış dünya, yalnızca duyu-algısı yoluyla incelenip bilinebilir. Bu varlıklara kendi başına varlık da denilmiştir. Kendi başına var olan varlıklar, düşünen varlıktan bağımsız, salt, bulanık ve belirsizdir. Bu varlıklar sadece var olan varlık olarak varlığı kabul edilmektedir. Dış dünyada varlığın nesne olarak varlığı söz konusu olabilmesi için, düşünmenin ve bilginin konusu olması gereklidir. Düşünmeye ve bilginin konusu olmaya başladıktan itibaren varlık, belirsizlik ve bulanıklıktan kurtulmaktadır. Bu varlıklar insan düşüncesinde bir kez var olduktan sonra kaybolup gitmeleri söz konusu değildir. Bir kez zihinde var olduktan sonra artık düşünmenin konusu olarak sürekli bir şekilde öznenin (düşünenin) karşısında dururlar. **2- Düşüncede Var Olan:** Var olanın ikinci türü düşüncede var olandır. Düşünme; insanın canlılığıyla birlikte beliren ve canlılık süresince var olan öğrenme süreci içinde kazandığı kavramlar, kullandığı imgeler, düşünce ve hareketler sözcük ve terimler aracılığıyla gerçekleştirilen zihinsel faaliyet, anlama, kavrama, akıl yürütme, arzu, analiz ve sentez gibi işlemlerden oluşan zihinsel süreç ve bir etkinliktir. Düşünme, bir öz veya cevher olarak değil, bir işlev olarak vardır. Düşünce, insana özgü olan düşünme faaliyetinin, iç ya da dış uyarılara cevap olarak gelişen düşünme faaliyetinin dile dökülmüş şekline denir. Düşünceler başkalarının düşünmelerinin nesnesi olabildikleri gibi onları yönlendirebilmeleri de mümkündür. Her düşünce subjektiftir, ancak, başkalarının düşünmesinin konusu oldukları andan itibaren artık bir başkasının nesnesi haline gelmiştir. Düşünme alanındaki varlık, var olana (dış dünyadaki var olan) tam olarak, ya da sadece öğeleri açısından dayalı olsa da tüm tasarımlar düşünmealanında var olmaya birer örnek olabilirler. Düşünülen her şey, parça ya da bütün olarak dış dünyada var olanlara dayalıdır. Bu manada var olmayan düşünülemez, düşünülen her şey de herhangi biçimde var olandır. Ancak her öge düşüncenin özgür işleyişi aracılığıyla çok farklı bileşimler haline getirilebilir. Düşünme ile dış dünyada var olan arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan iki yol vardır. Birinci yol; düşünme dış dünyayı doğrudan yansıtır. İkinci yol ise; dış dünyanın düşünme tarafından

ancak kavramlar aracılığıyla yansıtılabilmesidir. Böylece insan, kavramlar üretecek ve bu üretilen kavramlarla düşünce dünyasını oluşturacaktır. Üretilen kavramlarla bilim, felsefe, sanat, mitoloji ve din kurulur. Bütün bunlar da insanın düşünce dünyasını oluşturur. İşte bu noktada felsefe, anlamın asıl taşıyıcısı olarak kavramları inceler. Düşünmede varlık'ın dış dünyadaki yansıması olan kavramlar, başkalarına iletilme imkânını dilde bulurlar. Kavramlar dilde nesnelleşebilirler. Dolayısıyla bilişsel her türlü etkinliğin dilde olduğu söylenebilir. **3- Dilde Var Olan:** Bölünemez bir varlık olarak dünya içindeki varlığın kavranışı, dil vasıtasıyla gerçekleşir. Buna göre, dil, hakikatten ayrılmaz. Zira varlığın açılımlarını ortaya koyan ve açık hale getiren dildir. Dilin olmadığı yerde varlığın açıklığı yoktur. Bu imkânı sağlayan ise dildir. Dilde var olanlar üç kategoride ele alınabilir. Birincisi; gerçekliğini kavramlar aracılığıyla dış dünyada bulan yapılar. İkincisi; gerçekliğini salt düşünmeden alan yapılar. Üçüncüsü; salt dilin kuruluşunda yer alan yapılarıdır. Meselâ; “kalem” terimi gerçekliğini dış dünyada bulur. Ancak “bu kalem” dendiğinde“şimdi ve burada bulunan” öznenin algıladığı bir kalem söz konusudur. Acaba “bu” nerededir? sorusundaki “bu” ifadesi, sadece dilde vardır ve onun dış dünyada da bir gerçekliği söz konusudur. Dilin zenginliği, dilde var olanların, düşünmede ve dış dünyada var olanlar arasında yoğun ilişki ağları kurmasıyla ancak mümkündür. Dil, dış dünyada var olanı dolaylı, zihinde var olanları doğrudan yansıtır. Felsefi düşüncede birçok zihni ve ilmi faaliyet, kendini dilde sunar. Bilim de sanat da büyük ölçüde dil ile sunulur. (Atay, 2001, 37-55; Kılıç, 2004, 39-68)

3. İlk Çağda Varlık Felsefesi

Varlık meselesinin; İlkçağ'dan günümüze kadar filozofların, üzerinde düşündükleri ve felsefelerinin temel problemlerinden biri olarak gördükleri bir konu olduğunu daha önce zikretmiştik. Felsefe tarihine bakıldığında, ilk olarak felsefi anlamda varlık kelimesini kullanan filozofun Parmenides olduğu görülür. Parmenides, var olanın hiçbir zaman değişmediğini ve daima aynı kaldığını savunmuştur. Bu yüzden değişmeyen ve kendisiyle

devamlı aynı kalan varlık, sadece tektir ve o da Tanrı'dır. Parmenides, Tanrı'yı varlık ve tek gerçeklik olarak kabul edip bunun dışındaki tüm şeylerin görünüş ve değişimin temeli olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Parmenides'e göre varlık, ezeli ve ebedi, hareketsiz, bölünemez, sonsuz ve tektir.

Platon ve sonrası felsefi düşüncede varlık anlayışı, geçmiş filozofların görüşleri üzerinde bina edilmiş, kendi içinde ince bir mantıki iç örgünün hâkim olduğu bir felsefe olarak gelişmiştir. Platon (M.Ö. 427–347) varlığı, *tümeller* olarak anlamaktadır. Platon (MÖ. 427-347), varlığın aslının *idealardan* ibaret olduğunu, bütün olup bitenlerin özünün idealarda bulunduğunu savunmuştur. Sokrates'in bağımsız birer varlık izafe etmediği ve "tümel" adını verdiği bu varlıkları, Platon ayrı birer varlık olarak kabul etmiş ve bunların, duyuşsal varlıkların değişmeyen ve sürekli kalıcı olan birer numunesi olduğunu, duyuşsal varlıkların varlık ve isimlerini bunlardan aldıklarını ileri sürmüş, bu varlıklara da "İdea" demiştir. Platon'a göre *idea*; varlıkların aslı, gerçeği, ilk örneği, özü ve şeklidir. İdeler, Küllî kavramlar ve mefhumlar olup ezeli ve ebedi olan bir âlemi meydana getirirler. Eşyanın asılları ve özleri olan idealar, ne meydana gelmiştir, ne de yok olacaktır. Platon, iki çeşit âlem üzerinde durur. Biri, devamlı bir şekilde meydana gelen, yok olan ve değişime uğrayan *görünüşler âlemi*, diğeri, ezeli ve ebedi olup değişime uğramayan *idealar âlemidir*. Platon'a göre yaşadığımız duyuşlar âlemi dışında var olan akıl âlemi yani kavranılabilir âlem, eşyanın gerçek tözleriyle dolu olup bizim, zaman, uzay vb. gibi türlü şartlar altında gördüğümüz eşya, bu kavranılabilir âlemde ezeli olarak mevcuttur. Platon bu âleme, idealar âlemi, ideaların yüksek şekline de, *arketip*, (ilk örnek) yani *müsül-ü evvel* adını vermektedir. Platon'a göre idealar, mistik sezile kavranabilir, zihinsel bir faaliyetle değil. Duyulur âlemindeki her şey, ezeliyetin kucağında güç halinde mevcuttur. Algılamak demek ruhun zaten malumu olan ideaların hatırlanması demektir. Platon'un varlık mertebeleri düzeninde varlıkların en tepesinde yer aldığını ifade ettiğimiz *İyi ideası*, oluşun aslını veya topyekün gerçeğin bir modelini, hiçbir şarta tabi

olmayan şartını, nihai sebep ve açıklamasını, geride kalanların özünü temsil eder. Platon'un iyi formu, hayatta bir yol gösterici olduğu kadar, aynı zamanda gerçeğin bir açıklamasıdır. İyi formu, bilginin ve hatta oluşun ötesinde bir şeydir. Bu varlığın kendine mahsus olan ve kendinden sonra gelen ideaların hiç birinde bulunmayan üç önemli vasfı vardır. Bunlar; *ebedilik, mükemmellik ve iyiliktir*. Platon, gerek *Timaios* isimli eserindeki varlık ve tabiat hakkındaki fikirleriyle, gerekse idealar nazariyesiyle İslâm düşünce dünyasına ve kozmoloji öğretisinin teşekkülüne etkisi büyük olmuştur. Her ne kadar Platon'un idealar anlayışı ile Müslümanların idealar anlayışında ve yorumlanışında derin farklılıklar olsa da, idealar nazariyesiyle sadece felsefî düşünceyi değil, tasavvuf düşüncesini de etkilemiştir. Kindî'den Sühreverdî'ye *akledilir âlem, duyulur âlem* ayırımına ilham vermiş olduğu gibi, âlemi, insan gibi cisimden ve ruhtan sayıp âleme de bir ruh atfetmesi, *âlem ruhu, küllî ruh, küllî akıl* gibi kavramların oluşmasına da zemin hazırlamıştır. (Arslan, 2006, II, 225-284; Kılıç, 2004, 39-68)

Aristoteles, ilk defa kendi zamanına kadar gelen felsefî görüşleri sistemli bir biçimde bir araya getiren, ilk felsefe ve bilim tarihçisi olarak doğuda ve batıda adından iki bin yıl boyunca söz ettiren kişidir. Gençlik eserlerini Platon'un etkisiyle yazan Aristoteles(M.Ö.384–322)'de varlık, çeşitli anlamlara gelmektedir. Ancak asıl anlamı, var olan bir şey; "*bir şeyi o şey yapan şeydir*." Yani onun tözünü ifade eden şeydir. Aristoteles de tümelleri kabul eder ancak var oluşları yönünden Platon'dan ayrılır. Aristoteles'e göre, tümel olan gerçektir. Ne var ki, gerçek olan tümeller varlık sahnesine çıkamazlar, varlığa çıkanlar tümel değil tikeldirler. Aristoteles özellikle tabiat âlemine olan özel ilgisi nedeniyle varlık felsefesini gözleme dayalı bir temele oturtmaya çalışmış ve Platon gibi spekülâtif alanlara fazla eğilmemiştir. Aristoteles, varlık felsefesini kurmadan önce onun alt yapısını oluşturmuştur. Önce kavramlardan başlayarak, *cevher, araz, öz, töz, birlik, çokluk, madde, suret*, gibi kavramları tanımlayıp geliştirmiştir. Sonra da varlığın *var olan* olarak var oluş sebepleri, unsurları ve

fonksiyonları üzerinde durmuştur. Aristoteles'e göre gerçek varlığı meydana getiren sebepler şunlardır: 1-Maddî neden (şekli gerektiren sebep). 2- Formel neden (maddeye şekil veren ve maddede saklı olan kuvvet). 3- Fail neden (yapıcı yahut hareket ettirici kuvvet). 4-Gayesel neden (maddenin şekil alarak bir gayeyi hedef tutması). Aristoteles'e göre evrende varlıklar arasında bir aşamalar dizisi söz konusudur. Bu diziyi oluşturan varlıklardan her biri daha aşağıdaki derecedekilerle karşılaştırılınca, daha üst ve daha mükemmel bir fikir veya mükemmelliğe sahip iken, varlığı kendinden daha üst derecede bulunan bir varlıkla karşılaştırılınca, bu düzeyde madde veya mükemmel olmayışlık durumu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in varlık mertebeleri düzeni şu şekilde sıralanır. **İlk İlke/Tanrı:** Aristoteles, Tanrı'ya, *Fiziğinde* İlk Muharrik, *Metafiziğinde* Tanrı diyerek O'nun ezeliliğini ve birliğini ispata çalışmaktadır. Her iki eserinde kullandığı isimler farklı olsa da aşağı yukarı Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını anlatan pasajlarındaki Tanrı'ya atfettiği sıfatlarda Aristoteles, hareket ve zamanın ezeliliğini kendine hareket noktası yaparak, her hareket eden varlığın bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğunu ve ancak tek bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilebileceğini belirtir. Aristoteles, Tanrı'dan sonra varlık mertebeleri düzeninde yer alan unsurları ayaltı ve ayüstü âlem olmak üzere ikiye ayırır. **Ayüstü Âlem:**Dört unsurun cinsinden olmayan, çok daha ince, eksiksiz *ether*den oluşmuştur. Ether, her zaman kendi kendisinin aynı kalıp hareketin en mükemmel şekli olan dairevî hareket yapar. **Ayaltı Âlem:** Hava, su, toprak ve ateş olan dört unsurdan oluşmakta ve bunların çeşitli değişimlerinden ve karışımlarından meydana gelmektedir. Aristoteles'in ayrıca ayaltı âlemdeki varlıklar hakkında da, organik ve inorganik âlem diye de iki türlü bir ayırım yaptığını görmekteyiz. Ortaya koyduğu eserlerinin kapsam, içerik ve özgünlüğü bakımından büyük bir entelektüel başarıyı somutlaştıran Aristoteles'in varlık felsefesinde, başta hocası Platon olmak üzere kendinden önceki pek çok filozofun etkisini görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, çeviriler yoluyla İslâm dünyasına giren Aristoteles metafiziği başta Fârâbî ve İbn Sîna olmak üzere pek çok filzofu etkilemiş ve

düşüncelerinin şekillenmesine katkısı olmuştur. (Arslan, 2007, III, 113-161; Kılıç, 2004, 39-68)

Plotinus(M.S. 202-270); İlkçağ'ın son ve önemli fikrî akımlarından olan Yeni Platonculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisi olup araştırmalarını Mısır'da ve İskenderiye'de gerçekleştirmiştir. Platonculuğu yeniden canlandırma ve küllîlere yeni bir mana kazandırma çabası ile geliştirmiş olduğu *sudûr* (emanation) nazariyesi ile varlık felsefesini ve varlık türleri düşüncesini kurmuştur. O'nun Hindistan ve İran'a seyahat ettiği ve Doğu felsefesini öğrendiği sanılmaktadır. Roma'da kurduğu okulla hem felsefî öğretisini yaymış, hem de felsefe üzerine bir denemeler külliyatı olan *Enneads*'ını kaleme almıştır. Plotinus'un *sudûr* nazariyesindeki varlık düşüncesinin temeli şu cümleyle izah edilebilir: Varlığın temelini İlk Varlık olan Mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklar da Bir'den zorunlu olarak *sudûr* eden varlıklardır. Plotinus'un varlık felsefesi bu iki cümlele izahına dayanır. Plotinus'a göre Bir; Tanrı, ilk olan ve tek olan bir varlık olarak başlangıç ve sonu olmaksızın zorunlu olarak âlemi oluşturur. Plotinus'a göre Tanrı vardır ve O her şeyin kaynağı olup kendisinden *sudûr* edilendir. Çünkü sahip olması gereken doğa, böyledir. Bir, çok olanı içinde taşır. Çokluk, Bir'den hareket eder ve onun içindedir. Bunun için Bir, Tanrılık olarak boş olan matematikteki bir kavram türünden bir şey değildir. Plotinus, Bir'i şöyle tanımlar; Bir, hiçbir şey aramayan, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlıktır. Bu yüzden O, yetkindir. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma ondan farklı bir şey meydana getirir. Plotinus, O'nun mükemmel bir varlık olduğunu ifade etmek için "*yetkin olma*" ifadesini kullanır. Yetkin olmak ise, her yönüyle kâmil olmayı ve kendisinden *sudûr* eden varlıkların, kendisinden daha yetkin ve kâmil olamayacaklarını gösterir Bilindiği gibi Aristoteles, Tanrı'yı âlemin üstünde aşkın/transcendant olarak kabul ederken, Stoa'lular Tanrı'yı, âlemin içinde içkin/immanent olarak kabul etmekteydiler. Plotinus ise, bu iki görüş arasında bir senteze varmayı denemiştir denilebilir. Tanrı, Plotinus'un düşüncesinde Mutlak değişmez bir

birliktir. Çokluk ve değişiklik ise, Tanrı'nın tesiriyle ortaya çıkar. Çokluk, Plotinus için sonlu varlıkların karakteridir. Tanrı ise ilk olan, bir olandır. Bu sıfatla Tanrı, tüm sonlu realitenin varlığın ve ruhun üzerindedir. Plotinus'un düşüncesindeki Bir; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun ne olduğu değil ne olmadığı hakkında konuşulabilir. Tanrı gerçekte dile getirilemez olandır. Varlığın, zamanın, niteliğin ötesindedir. Akıl ve ruh da değildir. Çünkü bütün bu kavramları insan kendi denemesinden elde eder. O'na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracağından, O'na sıfatlar vermekten kaçınılmalıdır. Görüldüğü gibi Plotinus, Tanrı'yı ilahi dinlerin vasıflandırdığı tarzda, âlemi yoktan yaratan bir güç olarak kabul etmediği gibi, ezeli ve ebedi olan maddeye hareket, şekil, düzen ve güç veren Aristo'nun Tanrısını da kabul etmemektedir. Varlık düzeninde Plotinus'un Bir'i, bazen Tanrı'ya, bazen matematiksel sayıya, bazen de bir rakamının tabiattaki yansımasına tekabül eder. Bu yüzden net bir şekilde ne olduğu anlaşılmayan Bir, veya Plotinus'un Tanrısı, hareketsiz, iradesiz, durgun ve kendisi dışında başka hiçbir şeyi bilmeyen bir özelliğe sahip olan bir varlık olduğu kanaatini uyandırmaktadır Plotinus'un Yeni Platoncu teorisi, idealar dünyası ile görünen dünya arasındaki ilişkiyi, insan varlığının kurtuluşa erişebilmesini sağlayacak dinamik ilişkiyi ön plana çıkartan metafiziksel bir görüştür. İdeler dünyası burada sadece gerçek dünya olarak değil, aynı zamanda "Bir"den aşağıya doğru inen ve dünyanın sahip bulunduğu gerçeklik türünün kendisinden doğduğu yaratıcı güç olarak görülür. Yeni Platoncu felsefede varlık mertebeleri düzeninde yer alan sudûr ve Bir olana yükseliş felsefesi, aynı zamanda, İslâm felsefesinde de varlığın Vâcibu'l-Vücûd'tan çıkışını anlatmada kendisinden yararlanıldığı bir nazariyedir. Bu sebeple sudur teorisi hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır. (Arslan, 2010, IV, 77-203; Kılıç, 2004, 39-68)

4. Sudûr Teorisi

Terim olarak, "çıkılmak", "fişkırmak", "meydana gelmek", "taşmak", "türemek", "vuku bulmak" anlamlarına gelen sudûr, felsefi literatürde; bütün türemiş veya ikincil şeylerin daha

temel ya da ilk olan bir şeyden çıkmaları, varlığa gelmeleri işlemi veya sürecidir. İslâm düşüncesinde *feyz* terimiyle karşılanan *sudûr* terimi; bütün varlıkların bir düzen içinde Vâcibu'l-Vücûd'tan var olması, taşıp yayılmasına denir. Bu terime yakın “*feyezân*”, “*inbi'as*”, “*inbisak*” terimleri de kullanılmaktadır. Batıda ise, “*emanation*” terimi feyz terimi ile karşılanmaktadır. *sudûr*: İlk ve Tek (Bir) olandan zorunlu bir taşma (emanation) sonucu mükemmelden daha az mükemmele doğru, ışık saçıp etrafını aydınlatandan karanlığa doğru bir sıralamayla, en alttaki varlığa kadar inilen ve bu çizgide mükemmelliğini ve yetkinliğini, gittikçe azalan bir vaziyette kaybeden bir varlık düşüncesine denir. Plotinus'un *sudûr* nazariyesindeki varlık mertebeleri düşüncesinin temeli şu cümleyle izah edilebilir; Varlığın temelini İlk Varlık olan Mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklar da Bir'den zorunlu olarak *sudûr* eden varlıklardır. Plotinus'un bütün felsefesinin temeli bu iki cümlenin izahına dayanmaktadır. Plotinus'un varlık felsefesinde, biri inen diğeri yükselen olmak üzere iki tür hareketi içeren, düzenli ve kademeli bir bütünlüğü teşkil eden bir varlık mertebeleri düşüncesi yer almaktadır. Düşen veya *sudûr* eden de diyebileceğimiz bu iniş sürecini teşkil eden hareket; daha yüksek olanın daha aşağı olanı meydana getirdiği zorunlu ve otomatik bir yaratmadır. Bu hareket, birlikten çokluğa doğru bir harekettir. Yükselen hareket ise, iki hareketi içeren, düzenli, mertebeli bir bütündür. Bu iki hareket, nefsin kendisiyle ilahî kaynağa yeniden ulaşacağı bir geri dönüş hareketi ile çokluktan birliğe doğru bir yükseliş hareketidir. Bu iki tür hareket, Plotinus'un varlık mertebeleri felsefesini oluşturur. Bir, Plotinus felsefesinin varlık mertebeleri düşüncesinin ilk basamağını teşkil eder. Plotinus'a göre Bir; Tanrı, ilk olan ve tek olan bir varlık olarak başlangıç ve sonu olmaksızın zorunlu olarak âlemi oluşturur. Plotinus'a göre Tanrı vardır ve O her şeyin kaynağı olup kendisinden *sudûr* edilendir. Çünkü sahip olması gereken doğa, böyledir. Bir, çok olanı içinde taşır. Plotinus felsefesinin varlık mertebelerinde Bir'in altında insan hayatının tabii ve fikrî bütün sahalarının evrensel karşılıkları olan iki esas yer alır. Bunlar; Nous (zamanın üstünde ve ebedî

olan ilahî zekâ) ve Ruh (âlem nefsi)'dur. Bunlar ebedî ve zaman içindedirler. Bu iki varlığın özelliği ile Aristoteles'in ayüstü âlemdaki manevî varlıkların özellikleri birbiriyle örtüşmektedir. Bundan sonra ruhtan sudûr eden cisimler, ebedîlik vasfından tamamen yoksun olup zaman içinde doğup ölmektedirler. Plotinus'un sudûrunda neden zorunluluk vardır? Bu soruya Plotinus'un cevabı şöyledir. O'na göre sudûrun her bir ilkesi kendi varlığının zorunlu bir sonucu olarak kendisinden aşağıdaki varlık düzeyini üretmelidir. Yani bütünüyle kendiliğinden olan sudûrun gerçekleşmemesinin ya da başka türlü gerçekleşmesinin mümkün olmaması anlamında zorunludur. Bir'in taşmasında her hangi bir içsel ya da dışsal zorlama söz konusu değildir. Çünkü Bir'in ne herhangi bir şeye ihtiyacı vardır ne de kendisi dışında herhangi bir şeyi arzular. Oluş zorunlu ezeli-ebedî ve kendiliğindedir. Plotinus, varlıkların meydana geliş düzeninin zamansal olmadığını ve varlık mertebelerinin kronolojik değil, mantıksal bir düzeni ifade ettiğini vurgulamaktadır. Plotinus'un varlık mertebelerinin en alt seviyesinde madde bulunur. Plotinus, her şeyi *İyi*'den aldığı hisse ölçüsünde varlıkla ilişkilendirerek gerçekliğini ortaya koymak istemiştir. Bu düşünceden hareketle maddeyi *İyi*'den (yokluk anlamında değil) tam bir yoksunluk olarak düşünmektedir. Plotinus'a göre varlık mertebeleri düzeninde yer alan varlıklar her durumda kendinden önceki varlığın temasını gerektirir. Bütün meydana gelen varlıklar, varoluşları, etkinlikleri ve sudûr etme süreçleri bakımından kendi ilkelerini temaşa etme kuralına tabidirler. (Arslan, 2010, IV, 77-203; Kılıç, 2004, 39-68)

5. İslâm Filozoflarının Varlık Düşüncesi

Ortaçağ'da varlık kavramı gerçek anlamını İslâm düşünürleri ile kazanmıştır. İslâm felsefesinde varlık öğretisini geliştiren ilk filozoflar, Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ olmuştur. İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ve genel olarak varlık (vücûd) konusu, İslâm felsefenin önemli konularından biri olarak sürekli filozofları meşgul etmiştir. Bunun yanı sıra, cevher araz, varlık-mahiyet, varlığın ve mahiyetin önceliği ve sonralığı problemleri, ilk varlık, varlığın

ezeliliği veya ebediliği, zorunluluğu veya zorunsuzluğu gibi, varlık problemini doğrudan ilgilendiren tartışmalar İslâm filozoflarının en çok meşgul oldukları alanlardır.

Varlık kavramı, İslâm dünyasında vücûd (varlık), mevcûd (var olan), kevn (oluş) kâin (olan) terimleriyle anlatılmaktadır. Ayrıca zorunlu/*vacip varlık* ile olurlu/*mümkün varlık* kavramı ilk defa İslâm filozofları tarafından felsefî düşünceye kazandırılmıştır. İslâm Düşüncesinin iki ana felsefî ekolünü oluşturan Meşşâîlik ve İşrakîlik felsefelerinde varlık düşüncesi, hem fizik ve hem de metafizik alanlarında önemli bir konu olarak yer etmiştir. Bütün bu kapalılığıyla birlikte varlık probleminin, insan düşüncesindeki kavramların en geneli olduğu şüphe götürmez bir gerçek olarak da filozoflarca bilinen bir husustur. Eskiden beri filozoflar, çeşitli şekiller gösteren ve bir şekilden başka bir şekle giren maddenin, insanı aldattığını, varlığın asıl cevherinin “akıl” olduğunu ileriye sürmüş ve akıl ile ruhu birleştirme yoluna gitmişlerdir. İslâm filozofları, varlık kavramının tanımının yapılamamasına, mahiyet ve hakikatinin idrak edilememesine karşın, varlık hakkında kimsenin şüphesi olmadığını, zira varlık konusunda şüpheye düşmenin, insanın kendi varlığından şüphe etmesi manasına geleceğini, bunun ise imkânsız olduğunu belirtmektedirler. Her şeyi içine alan, ebedi ve tek olan, oluşum ve değişime uğramayan varlık, daha küllisi olmayacak derecede külli olduğu için tarif edilemez. İslâm filozoflarına göre, varlık kavramının tasavvuru apaçıktır. Hiçbir karineye muhtaç değildir. Bedihi olan bir şeyin tanımlanması ise, mümkün değildir. (Kılıç, 2004, 39-68)

İslâm felsefesinde bilhassa Meşşâî felsefenin en önemli simalarından Fârâbî (870–950) ve İbn Sînâ (980–1037) varlık (vücud) kavramı ve metafizik meselelerinin izahı konusunda önemli bir mevki işgal etmektedirler.

a. Kindî

Felsefî düşünceleriyle ön plana çıkmasına rağmen, fizikçi, mühendis ve aynı zamanda matematikçi olan Kindî (801-873), Yunan düşüncesinin etkisiyle gelişen ilk dönem felsefî düşüncenin temsilcisi, ilk İslâm filozofudur. Yunan felsefesi ile ilgili eserleri inceleyen ve

yorumlayan Kindî, bunları İslâm düşüncesinin potasında eritmeye çalışarak, kendinden sonra gelen filozoflara öncülük etmiş ve Meşşâî felsefenin öncülüğünü yapmıştır.

Hemen hemen bütün risalelerinde varlık hakkında pek çok probleme değinen Kindî, bir yandan vahye tamamen sadık kalmaya özen gösterirken, filozofların iddia ettiği âlemin ezeliğini reddederek, mutlaka bir başlangıcının olduğunu savunmaktadır. Öte yandan, felsefi problemleri ele alırken Platon ve Aristoteles'in yaklaşımlarının ışığında ele almaya özen göstermektedir.

Kindî, varlık düşüncesinde düalisttir. Genelde kendinden önceki büyük filozofların anladığı varlık sıralaması ekseninde hareket etmiştir. Özellikle akıllar mertebeleri probleminin çözümünde Aristoteles'i takip etmiştir. Nitekim Kindî'nin, "*Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri*" isimli risalesinde geliştirdiği varlık mertebelerinde; Aristoteles gibi âlemleri ayaltı ve ayüstü âlem olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz. Evreni ayüstü ve ayaltı âlem şeklinde ikiye ayırarak inceleme anlayışı, Aristoteles'ten itibaren başlamış, Ortaçağ Batı felsefesinde ve İslâm filozoflarında bu anlayış devam ettirilmiştir.

Kindî'ye göre ayüstü âlemin varlığının özü tanrısal olup "ether" denilen bir özden meydana gelmiştir. Kindî'nin ayüstü âleminde Aristoteles'in etkisini görmek mümkündür. Bu âlemdeki gök cisimlerinin tümünde sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ve buna benzer oluş ve bozuluş özellikleri yoktur. Ayüstü âlemde gezegenler, cisimsiz varlıklar ve felekler bulunur. Varlığın en yüksek mertebesinde Mutlak Bir yer alır. Kindî'ye göre, "Bir" sayı değildir. Bir, eş anlamlı, bölünebilen, çokluk olabilen, benzer isim, akıl, maddî ilke gibi özelliklerinden soyuttur. Kindî'ye göre birlik vasfı taşıyan şeylerin varlığı söz konusudur. O halde her şeyin varlığını sürdürmesi birliğe bağlıdır. Birlik ayrılacak olursa varlık hemencecik yıkılıp helak olur. Öyleyse gerçek "Bir" ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir. Bir şey onun korunması ve gücü dışında kalacak olursa derhal yıkılıp helak olur. Kindî'nin varlık sıralamasında Allah'ın ilk yarattığı varlık akıldır. Akıl, kendinden sonra gelen varlığa etki etme gücüne sa-

hiptir. Akıllardan sonra gelen ikinci varlık, Küllî nefstir. Küllî nefis, gökler ve feleklere varlığını vermiştir. Âlem de varlığını Küllî nefis vasıtasıyla bulmuştur. Bu varlık da kendinden sonra gelene etki etme gücüne sahiptir. Âlemin aslı olan madde, Küllî nefsten sonra gelir. Madde, aklın iradesi doğrultusunda çeşitli parçalar halinde meydana gelmiştir. Bütünüyle âlem, bu küllî nefis yoluyla ve belli bir hikmet üzerine oluşmuştur. Varlığın oluşması ve düzeni bir tesadüf sonucu değildir. Kindî, ayüstü âlemin özelliklerinde olduğu gibi ayaltı âlemin yapısı ve nitelikleri konusunda da Aristoteles'ten etkilenmiştir. Ayaltı âlemdeki varlıklara gelince, dört unsurdan meydana gelen birleşiklerden oluşur. Oluş esnasında her birinden birleşikler bulunur. Ay'ın ve ayüstü âlemdeki varlıkların bu âleme tesirleri söz konusudur. Bu tesir Kindî'ye göre genellikle oluş ve bozuluş noktasındadır. Dört unsur, zaman ve mekâna tabidirler ve hareketleri yer değiştirme şeklindedir. Canlılar, madenler, ayaltı âlemin bileşiklerindedir. (Kindî, 1994, 8-113; Şulûl, 2003, 86; Kılıç, 2004, 39-68)

b. Fârâbî

Felsefî düşüncenin İslâm coğrafyasında en önemli temsilcisi olarak gösterilen Fârâbî (870-950), yaşadığı çağda başta siyaset felsefesi olmak üzere felsefenin çeşitli disiplinleriyle derinlemesine meşgul olmuş ve bu alanda pek çok kıymetli eserler vermiş bir filozoftur. *el-Mu'allimu's-Sânî* olarak da bilinen Fârâbî, Kindî'den sonra Yeni Platonculuk ve Aristoculuk'tan en çok etkilenen bir filozof olarak da tanınmıştır. Bir yandan Platon ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırmaya, öte yandan din ve felsefe arasında da uzlaşma arayanlardan biri olarak anılmaktadır. Bu yüzden Fârâbî'yi dinî gelenek ile felsefî geleneğin kesişme noktasında olduğunu görmek mümkündür.

Fârâbî, varlık felsefesini, kendinden önceki filozofların fikirlerinin yanı sıra dinin verileriyle bir uzlaşma arayışı içinde kurmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin varlık felsefesi konusundaki fikirlerinin kaynağı, Yunan ve Helenistik Roma felsefesi ile İslâm düşüncesinin bir sentezi olarak değerlendirilebilir. Fârâbî varlık düşüncesinde bir varlık mertebeleri

düzenini, hem âlemde hem de insan topluluklarında kurmayı tasarlamıştır. İlâhî âlem olarak kabul ettiği ayüstü âlem ile kevn ve fesadın yeri olarak gördüğü ayaltı âlemi birbiriyle irtibatlandırmak için feyz (sudûr) nazariyesini geliştirmiştir. Bu nedenle sudûr nazariyesi etrafında geliştirilmeye çalışılan bir varlık felsefesi İslâm felsefesi metafiziğinin en önemli konularından biridir. Fârâbî'nin sudûr nazariyesi, hem manevî, makul, kevn ve fesadı kabul etmeyen (ayüstü) âlem ile hem de kevn ve fesad maddî (ayaltı) âlemi ihmal etmez. Fârâbî'nin varmak istediği nokta, yeryüzü ve gökyüzü âlemlerinin izahını sunarak, ilk etapta Tanrı'nın yaratması sonra da yaratılan varlıklarda hareket, değişme, birlik ve çokluk gibi problemleri çözüme kavuşturmadır. İslâm düşüncesinde Fârâbî'yle başlayan sudûr nazariyesi, kendinden sonra gelen filozoflar ve mutasavvıflar tarafından geliştirilerek kozmolojinin ve psikolojinin pek çok problemiyle irtibatlandırılmıştır. Bilindiği gibi Aristoteles ilk maddeyi ezelf kabul ederek, onun başlangıcının olmadığını ve hatta yaratıcısının da bulunmadığını ifade etmişti. İslâm akidesine göre ise varlığın ezelf olmadığı ve Allah tarafından kendi iradesiyle yoktan yaratıldığı bilinen bir gerçektir. Fârâbî, bu iki gerçek arasında bir orta yol bulmak için çatışmaya girmeden, uzlaşma yaparak bu problemi sudûr ile aşmaya çalışmıştır. Özellikle bu iki husus arasında yaşanan uyumsuzluğu ise geliştirdiği zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ile gidermeyi başarmıştır.

Fârâbî'ye göre mevcut olan her şey, var olması bakımından ya vaciptir ya da mümkündür. Bunun dışında üçüncü bir ihtimal yoktur. Bu iki varlık kategorisi de tamamen birbirinden bağımsız değildir. Bu yüzden mümkün varlık, varlığını vacip varlığa borçludur. Bu borçluluk tüm mümkün varlıklarda söz konusudur. Fârâbî'ye göre bu çokluk evreni (mümkünler), tek tek nesnelere düzeyinde bir mümkün varlıklar ya da nedenliler silsilesinden ibarettir. Varlığını başkasına borçlu olan bu silsile kendisinin dışında, varlığını kendi özünden alan bir nihai ilkede, nedeni bulunmayan bir ilk nedende sona ermek zorundadır. Bu da Tanrı'dır. Fârâbî'nin varlıkları vacip ve mümkün olarak ayırması, Yeni Platoncu felsefenin varlık

anlayışından ayrılan ve kendi orijinalitesini ortaya koyan bir düşüncedir. Çünkü ilk defa varlıklar böyle bir ayırma tabi tutularak Tanrı'nın Tanrılığını ve yaratılan varlıkların yaratılmışlığı ayırımını ortaya koymaktadır. Fârâbî, varlık hiyerarşisi düzeninde vacip ve mümkün varlıklarla ilgili bazı prensipler ortaya koymuştur. Bu prensipler, dinî literatürde “gayb âlemi” olarak nitelendirilen ve Fârâbî'nin metafizik âlem veya akıllar âlemi olarak isimlendirdiği âlemde gerçekleşir. Buna göre, sudûrun bina edildiği üç önemli prensip şunlardır: 1- Varlık zaruri ve mümkün olmak üzere iki temel sınıfa ayrılır. 2- Allah için düşünmek, ibda ve feyz etmek demektir. 3- Bir'den yalnız bir çıkar.

Fârâbî, İlk olanın her tür noksanlıktan uzak olduğunu ve olması gerektiğini fakat onun dışındaki tüm var olanların her birinin var oluş mertebelerine göre, zorunlu olarak çeşitli oranlarda eksiklikler içerdiğini, büsbütün yetkin olamayacaklarını belirtir. Tanrı, bütün eksikliklerden uzak olarak en üstün varlık mertebesine sahiptir. Cevheri bakımından diğer bütün var olanlardan ayrılmaktadır. O, varlık üstünlüğü ve varlık yetkinliği bakımından en üstün derecededir. Diğer bütün varlıklardan öncedir. Hiçbir varlık ilk olanla aynı varlık mertebesinde olamaz. O, varlık bakımından biriciktir. Onun varlık türünü paylaşan başka hiçbir varlık yoktur. Şu halde O birdir ve mertebesi bakımından da tek ve biriciktir. Fârâbî bu konuda şöyle demektedir. Fârâbî, Tanrı'yı cevheri itibariyle bilfiil akıl olarak kabul etmektedir. Bir şeyin varlığı için maddeye muhtaç olmadığı sürece akıl olduğunu kabul eden Fârâbî, vacip varlığın böyle bir özelliğe sahip olduğunu, dolayısıyla cevheri itibariyle mâkul, hüviyeti akıl olanın makul olması için de kendi dışında bulunan bir varlık tarafından tanınmasına da muhtaç olmadığını söyler. Kendini kendiliğinden aklettiği için O, hem akl, hem âkil, hem de mâkuldur. Fârâbî'nin sudûr sistemine bakıldığında, varlık, Tanrı tarafından, Tanrı'nın varlık ve kemalinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlıkların bir nizam içerisinde meydana gelmesidir. Fârâbî, Tanrı âlem ilişkisi içerisinde varlığı müstakil olarak

değil, Tanrı'dan itibaren bir nevi taşma olarak mütalaa etmektedir. Yani varlık daima Tanrı ile münasebetleri bakımından ele alınmaktadır.

Fârâbî, Tanrı'yı ilk akıl olarak görmektedir. Akıl olarak Tanrı, şüphesiz akıl türünden bir şeyle algılanabilir. Tanrı, tamamıyla kendine özgü bir var oluşa sahip olduğundan, sahip olduğu varlık mertebesi tektir. Onun bu mertebedeki varlığını paylaşacak başka bir varlığın düşünülmesi imkansızdır. Bu mertebede ilk nedenden diğer varlıkların meydana gelişini Fârâbî'nin sudûr yoluyla açıkladığını belirtmiştik. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın yaratma fiili, Tanrı'nın objesi bizzat kendi özü olan düşünme fiiliyle aynı anlama gelmektedir. İlâhî düzeyde düşünme ve bilme, sürekli olarak yaratma fiiliyle bir arada bulunmaktadır. Böylece bu ilk varlığın hem objesi, hem sujesi ve hem de bizzat kendisi olan özünden, zorunlu olarak diğer var olanların varlığı çıkar. Bu öyle bir taşmadır ki ilk olanın varlığı altında bulunan ve her bir var olanın varlık kaynağı olan zorunlu bir feyzdir. Fârâbî'nin düşüncesine göre âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudûr etmiştir. Bu sudûr, insanların maksatlarına benzeyen bir amaçla olmamıştır. Çünkü onda eşyaya ait bir gaye yoktur. Eşyanın sudûru ve varlığa gelip bir düzen içinde sıralanması O'nun bilgisi ve rızası dâhilindedir. Dolayısıyla onun bilgisi bildiği şeyin varlığına sebeptir. Vâcibu'l-Vücûd'tan sadır olan varlıklar onun rızası olmadan tabii bir yolla çıkmazlar. Varlıklar O'ndan ancak O zatını bildiği için çıkarlar. Varlıklar ondan onun kendisini hayır nizamının mebdei olduğunu bilmesi bakımından çıkarlar. Yani Vâcibu'l Vücud'un ilmi, bilmiş olduğu eşyanın sebebidir. Vâcibu'l-Vücûd varlıklardan mutlak âdemi (yokluk) uzaklaştırarak onlara varlık verir. O halde Fârâbî'ye göre varlıklar Tanrı'nın cömertliğinden ve ilminden çıkmış olmaktadır. Bütün mevcutlar, ancak kendi vücuduna mahsus cevherden taşıdıkları için o cömerttir. Bu cömertlik onun cevherindedir. Yine bütün mevcutlar, sıralarına göre onun cevherinden paylarını alarak hasıl olurlar.

Bundan sonra Fârâbî sudûrdan sonraki varlıkların sıralamasıyla ilgilenir. Bu sıralamada sudûrun mantığını ve sıralama şeklini ortaya koyar. Allah'tan ilk önce sudûr eden akıldır. Bunu ilk yoktan yaratılmış varlık olarak kabul etmek gerekir. Varlık sahnesine çıkan bu ikinci varlık, birinci akıldır. İbda olunan bu varlıkta kendi zatıyla mümkün olduğu için arızı bir çokluk meydana gelir. Bu cisim olmayan bir cevherdir. Allah'tan ilk sudûr eden varlıkların çokluğu ve yaratılışı kabul etmesi bakımından yerine getirmesi gereken bazı yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülükler olmazsa sudûr gerçekleşmez ve bir varlık mertebelerinden söz etmek mümkün olmaz. Bu prensipler şunlardır: 1- Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr eden ilk akıl ve ondan sonra sudûr eden tüm akıllar kendini var eden İlk varlığı düşünür. Bu düşünceden, kendinden sonra sudûr edecek varlık meydana gelir. 2- İlk akıl, kendisinin zorunlu varlığa bağlı (kendisinden sonra gelen varlığa nispetle) olarak zorunlu olduğunu düşünür. 3-Kendinin bizzat kendi özüne göre mümkün olduğunu taakkul ederek cisim ve suretinin yanı sıra, felekler ve semavat âlemleri meydana gelir. Bu yükümlülükleri sırasıyla gerçekleştiren bu ikinci varlıktan kendi varlığını idrak ederek üçüncü varlık çıkar. Yüce Allah'ı idrak ettiği için Akl-ı Evvel'den ikinci akıl meydana gelir (*el-Vücûdu's-Sânî*). Bunda da arızî olarak bir çokluk meydana gelir. İlk Akıldan sonra sudur süreci onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akıl, akılların sonuncusu olup buna *el-Aklu'l Faal* denir.

Ayüstü âlemi semavi ve manevî, ayaltı âlemi de maddî ve süfli âlem olarak kabul eden Fârâbî, varlığı kurmuş olduğu düzende ulvî âlemden süflî âleme doğru inen bir çizgide ele alır. Ayüstü âlemde onuncu akılda akılların sona ererek ayaltı âlemin başlaması bu iki âlem arasındaki ilişkinin nasıl olacağı sorusunu akla getirmektedir. Bu problemi Fârâbî, faal akılla çözmüştür. Faal akıl, ayüstü âlem ile ayaltı âlemi birbirine bağlar. Bilindiği gibi ayüstü âlem herhangi bir değişikliğe uğramaz Ayaltı âlemi ise bunun aksine değişim, oluş ve bozuluşun yeridir. Ay feleğine inilinceye kadar sıralanan varlıklar mükemmelden daha az mükemmele doğru sıralanırken, ayaltı âlemde en az mükemmelden daha mükemmele doğru bir sıralama

söz konusudur. Faal akıl, akıllar için geçerli kanunların aynısını kendinde de tatbik eder. Yani İlk varlığı ve kendinden önceki varlıkları düşünür, ancak bir sonraki akıl veya bir başka felek meydana gelmez. Çünkü Faal Akıl'da düşünce gücü, kendisinden sonra başka bir akıl meydana getirecek derecede değildir. Bununla birlikte Faal Akıl, ayaltı âlemindeki varlıkları düşünebilecek güçtedir. Bu bakımdan faal akıl, ayaltı âlemden sorumlu konumunda faillik görevini üstlenir. Bu merhaleden sonra Fârâbî, maddî âleme geçerek fiziğini kurar. Arza ait cisimler, Tanrı'nın bilgisi dâhilinde felekler aracılığıyla Faal Akıl tarafından meydana getirilir. Felekler hareketin en mükemmel şekli olan dairevi hareketler yaparlar. Dairevi hareket neticesinde dört unsur teşekkül eder. Unsurlar da birbirleriyle karışarak çeşitli terkipleri ve imtizaçları doğururlar. Böylece; Madenler ve dört unsur, nebatlar, hayvanlar ve insanlar meydana gelmiş olur. Dört unsur kendi aralarında yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralanır. 1- Ateş 2- Hava: 3- Su.4- Toprak. Bu varlıklar birbirleriyle karışık bulunabildikleri gibi ayrı ayrı da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, parçaları birbirine benzeyen ve bu unsurlarla teşkil edilmiş olan cisimler de bulunmaktadır.

Fârâbî, *Tahsilü's-Saade*, *el-Medinetü'l-Fâdila*, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, gibi eserlerinde, ele aldığı problemler itibariyle fizik ve metafizik âlemlerde yer alan varlıkların mertebeli düzeninde kendilerine yüklenen statünün gereğini yerine getirmek ve asla başka bir düzende yer almak veya statülerini değiştirmek gibi bir çaba içerisinde olmadıklarını defalarca vurgulamaktadır. İşte bu yüzden de bu âlemlerde bir düzensizliğin veya mutsuzluğun hakim olmadığı görüşünü savunmaktadır. Aynı zamanda Fârâbî, bu düzenin insan toplulukları için de uyarıldığı takdirde çeşitli yönetim ve devlet biçimlerinin varlığından ve o devlette yaşayan insan topluluklarının sosyal ve siyasal statülerinden söz etmektedir. Bu mertebeli düzen, varlık sıralamasında yer alan ve diğer varlıklara nazaran akıl gibi önemli bir insani vasfa sahip olan insan topluluklarının taşıdıkları sorumluluklarını yerine getirmenin çabası içinde oldukları takdirde mutluluğun kazanılacağını savunur. Yani, metafizik âlemdeki

düzenin aynısını insan toplulukları arasında siyasal ve sosyal açıdan kurmakla varlık mertebelerinin önemini siyasi yönünü ortaya koymaktadır.

Fârâbî, ilk ve tek olan, kendinde çokluk bulunmayan, mükemmel, maddî tüm her şeyden soyut varlık ile çokluk, maddî olan ile noksanlık barındıran sonradan yaratılmış evrenle olan ilişkisini açıklarken tasarlamış olduğu Tanrı kavramından taviz vermediği görülmektedir. Fârâbî'nin İlk ve Tek varlık ile diğer varlıklar arasında yaptığı zorunlu ve mümkün varlık ayırımı ve bu ikisinin arasını ontolojik açıdan kesin çizgilerle ayırıp epistemolojik açıdan ilişkilerine açık kapı bırakması orijinalitesini korumaktadır. Fârâbî'nin geliştirdiği varlık ve varlık sistemi sadece filozofları değil, kelamcılardan mutasavvıflara kadar geniş bir yelpazede, varlık düşüncesini ortaya koymak isteyen herkese ilham kaynağı olmuştur. (Aydınlı, 2008; Kılıç, 2004, 39-68)

c. İbn Sînâ

Bir varlık filozofu olarak da bilinen İbn Sînâ, kurduğu sistemle etkisi sadece kendi dönemini değil, tüm dönemlerin felsefî sistemlerini kapsamaktadır. Varlık felsefesini Fârâbî ve Plotinus çizgisinden ödünç aldığı sudûr (feyz) teorisiyle kurgulamıştır. Her ne kadar İbn Sînâ bu iki filozofun görüşlerini takip etse de onların düşüncelerinin üzerine yeni ve farklı fikirler katarak hem geliştirmiş hem de ayüstü âlemin nefsi konusunda kendinden önceki filozofların kapalı bıraktıkları noktaları açıklığa kavuşturmuştur. İbn Sînâ, varlık felsefesini iki ana noktadan hareketle ortaya koyduğu ayrımlarla kurmuştur. *Birincisi*; varlık/vücut/cevher ile mahiyet/araz ayrımıdır. *İkincisi ise*; zorunlu (vâcib), olurlu (mümkün) ve varlığı mümkün olmayan (mümteni') varlıklar arasındaki üçlü ayrımıdır.

İbn Sînâ'nın varlık anlayışı evrende var olan bütün hiyerarşilerin tabanını oluşturur. Çünkü kozmos, varlığın tezahürü ve feyzinden başka bir şey değildir. Bu varlıklar arasında herhangi bir varlığın gerçeklik derecesi, güzelliği ve iyiliği, *Vâcibü'l-Vücût*'a yakın olduğu derecede artar. Her bir varlığın gerçeklik derecesi İlk Varlığa yakınlık derecesine nazaran arttığına göre

burada ortaya çıkan problem, Bir ile çok arasında veya *Vâcibü'l-Vücûd* ile sonra gelen varlık(lar) arasında nasıl bir bağlantı var olacaktır? Bu problem aynı zamanda felsefî düşüncenin birlikten çokluğa geçiş ile Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin de temelini teşkil problemin ne'liğini teşkil eder. İbn Sînâ, Bir ile çok arasındaki geçişin veya sudûrun mantığını kurarken şu formüllü geliştirmiştir: *Bir'den ancak bir çıkar*” (*el-Vahid'u la yasduru 'anhu ille'l-Vahid*). İbn Sînâ bu formülle, varlığın İlk Varlık'tan ilk sudûr edeni hakkında ortaya koymuş olduğu bu prensiple hareket etmiştir.

İbn Sînâ varlık mertebelerini kurgularken şu prensipleri ortaya koymuştur. İlk aklın varlığı Allah'ın kendi özünü düşünmesiyle gerçekleşir. Bundan sonra varlıklar bir derecelenme içinde İlk varlıktan taşarak, yavaş yavaş ortaya çıkarlar. Ancak hepsi birden değil çünkü o, mutlak birdir ve ondan ancak bir yani ilk akıl çıkabilir. Diğer varlıklar bu ilk akıl ve ondan sonrakilerden ortaya çıkarlar. Buna göre İbn Sînâ'nin düşünce sisteminde sudûrun gerçekleşebilmesi için şu üç şartın yerine gelmesi gerekmektedir. Bu şartları aynı zamanda varlık mertebelerinin geçerli kanunları olarak da algılamak mümkündür. 1- Bir'den yalnız bir çıkar. 2- Müfârik akıllar (maddeden ayrı cevherler) için düşünmek yaratmaya delalet eder.3- Kendi zatı ile zaruri olmayan her şey, kendisi için mümkün, başkası için zaruridir. Bu üç öncüle dayanarak sudûr, İlk varlıktan aşağıya doğru kademeli bir şekilde gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre İlk İllet, Küll'ün kendisinden feyezana etmesine razı olur, çünkü iyiliğin mevcut eşyada tezahürünü istemektedir. Yine İbn Sina'ya göre Küll, belli bir tertip ve sıra içinde vasıtalarla ondan sudûr etmiştir. İbn Sînâ'ya göre biz, şu iş şu sebeple ondan kaynaklanmıştır dediğimizde sebep te ondandır. O'nun fail oluşunda bir noksanlık yoktur. Aksine bütün O'ndan sadır olmuştur. Onunladır, O'na dönecektir.

İbn Sînâ, Allah'ın fiillerinde bilgisizliğin ve değişimin söz konusu olmayacağını belirterek, varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiilin iradi olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca kendisinden sadır olacak varlıkların, varlığını en üstün

düzen ve mükemmellekle, zâtı ile bildiğini söyleyerek varlık mertebeleri düzeninde yer alan varlıklardan kopuk ve uzakta bir imajı yoketmektedir. İbn Sînâ'da varlık mertebeleri ufak bazı farklılıklar arz etmekle beraber Fârâbî'nin varlık mertebelerine benzerlik arz eder. Kurguladıkları sudûr nazariyesi ve bununla ilgili kullandıkları kavramlar sudûrun mantıksal, kavramsal ve işlevsel zemini, akıllar, felekler ve unsurlar âlemi gibi hususlarda bu iki filozofun düşünceleri birbirine benzemektedir. Çünkü İslâm felsefe geleneğinde İlk defa sudûr'u Plotinus'tan alıp varlık düşüncesi temelinin zihinsel arka planına yerleştiren Fârâbî olmuş, bunu zirveye İbn Sînâ taşımıştır. İbn Sina ontolojisinde Zorunlu Varlık, varlığın en tepesinde yer alan bir varlıktır. İbn Sînâ varlık mertebeleri düzeninin mantığını kurarken, Varlıktaki yaratan ve yaratılan varlık ayrımını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Gerek Vâcibu'l-Vücûd'un özelliklerini anlatırken ve gerekse sudûrun felsefesini ortaya koyarken bu ayırımdan vazgeçmemiştir. Yine İbn Sînâ, Zorunlu varlıktan sudûr eden her şeye razı olduğunu, dolayısıyla kendisinden İlk sudûr eden Bir (İlk Yaratılan Akıl)'den de sudûr edecek olan varlıkların da aynı rıza ile bütün varlıkların kendisinden sudûr etmesine razı olması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla ilk halk onun ilk fiilidir. Bizzat o varlıktaki hayır nizamının mebedidir.

İbn Sînâ'yı da kendinden önceki filozoflar gibi âlemleri ayüstü ve ayaltı olmak üzere ikiye ayırmakta olduğunu görmekteyiz. Her iki âlemin de varlık yapısının temeli diğer filozofların düşündüklerinden farklı değildir. Farklı olan tek şey, kendinden önceki filozofların ayüstü âlemi teşkil eden akıllar ve feleklerin olurluluk ve zorunlulukları neticesinde nefislerinin nasıl meydana geldiğidir. Bu hususta İbn Sînâ, akılların kendinden sonraki varlığa nazaran kendi zorunluluklarını taakul etmeleri neticesinde kendi varlık seferindeki varlığın nefsinin oluştuğunu düşünmektedir. Bu ise, hiyerarşik bir yapılanma ile, üstteki varlığa nazaran alttaki varlığın olurluluğunu, alttaki varlığa göre üstteki varlığın zorunluluğunu ispatlamaktadır.

Birinci Akıl; Vâcib Varlık'tan ilk sudûr eden birinci akıl, Tanrı'nın kendini bilmesi sonucu

meydana gelen ilk varlıktır. Bu birinci akıl tektir, fakat varlığında ikilik vardır. Bu, Tanrıya göre zorunlu ve kendi özüne göre olurlu (mümkün) oluşudur. Bu ikilik varlığın özünde cüzler olarak değildir, çünkü tektir. Tek, Vacip varlığın değişik yönlerinden ileri gelmektedir. Bu da ilk zorunlu varlık olarak düşünülür. Bunun bu düşüncesinde şu üç durum ortaya çıkar:

1-Kendini var eden ilk varlığı düşünmesi.

2-Kendinin ilk, zorunlu varlığa göre zorunluluğunu düşünmesi

3- Kendinin kendi özüne göre olurlu olduğunu düşünmesi.

Birinci durumda zorunlu varlığı düşünmesinden ikinci akıl, ikinci durumda kendi varlığını dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünmesinden birinci göğün nefsi, üçüncü durumda kendi özüne göre olurluluğunu düşünmesinden göğün (felek) cismi (maddesi) meydana gelmektedir. İbn Sînâ'nın varlık mertebeleri düzeninde her aklın alt mertebesinde üç varlık bulunmaktadır. Akıl, nefis ve cisim. Bu şekildeki sudur süreci onbirinci akla yani Faal Akıla kadar devam etmektedir. Faal akıl, İbn Sînâ'nın kurduğu semavî varlıklar mertebelerinde son sırada yer almıştır. İbn Sînâ'ya göre faal aklın iki ayrı fonksiyonu vardır. Birincisi; ayaltı âlemdeki maddî dünyanın sebebidir. İkincisi ise; bütün canlı varlıkların nefsleri de dahil olmak üzere maddede görülen biçimlerin sebebi oluşudur. Bu yüzden faal akılı İbn Sînâ, formlar verici (vâhibu's-suver) olarak adlandırır. İbn Sînâ'nın, varlık sıralamasında zikrettiği felekler, semavî varlıklardır. Böylece Ay'ın akılı, ruhu ve bedeni oluşuktan sonra unsurlar âlemi başlamaktadır. Felekler âlemi ile unsurlar âlemi arasında bir mesafe veya boşluk yoktur. Ay feleğine aşık olan faal akıl, yer yüzü âlemindeki insan aklının tedbiri ile yetkilidir. Böylelikle o insan aklına nispetle (aktif olduğundan) faal akıl sıfatını alır. Faal akıl da Zorunlu Varlık'ı akletmesinden insana ait olan akıl ve onun düşünmesinden madde ile maddeye ait eşya, yani ayaltı dünyasının şekillerinin içinde bulunduğu, içinde yaşadığımız âlem meydana gelmiştir. İnsan akılı, bu akıldan yararlandığı için müstefad akıl niteliğini kazanır.

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde, varlık mertebeleri ay küresine kadar sıralandıktan sonra, sıra fiziksel âlem olan ve “ayaltı âlem”, “cisimler âlemi”, “oluş ve bozuluşlar âlemi” diye isimlendirilen âlemin varlık mertebelerine gelmiştir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, ayaltı âlemini sudûr sürecinin son halkası olarak görmekte ve varlık mertebeleri düzenin kendisinde son bulunduğu oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âlemi adını vermektedir. Aynı zamanda bu âlem, madde ve suretin birbirinden ayrılmaz parçalar olarak yer aldığı, madde olmaksızın suretin, suret olmaksızın maddenin var olamayacağı bir âlemdir. Bu âlemde basit ve bileşik cisimler bulunur. Basit cisimler; farklı yapıdaki cisimlere ayrılmayan cisimler olup gökler, yerküresi, su hava ve ateş gibi varlıklar bu kategoriye girerler. Bileşik cisimler ise kendini meydana getiren farklı şekillerdeki cisimlere ayrılabilen cisimlerdir. Bu kategoride bitki, hayvan, insan vs. yer alır. Basit cisimler bileşik cisimlerden önce gelir. İbn Sînâ'ya göre, ayaltı âlem, en aşağı varlık düzeyinden yukarı doğru şu şekilde bir mertebeli düzenle sıralanır: a- cansız madde (dört unsur), b- bitki, c- hayvan d- insan.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın varlık mertebeleri düşüncesi, yeni Platoncu sudûr teorisinden ve Fârâbî'nin görüşlerinden mülhem olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın varlık mertebeleri düşüncesinde; Mutlak Varlık'tan sudûr yoluyla gayri maddî varlıkların çıkmasıyla Aristoteles tarafından formüle edilen bir olan Tanrı'dan âleme yani çokluğa hiçbir geçit olmadığı şeklindeki eli kolu bağlı ve savunulmaz bir Tanrı anlayışının eksikliklerini gidermek amacıyla yapmış olduğunu düşünmek mümkündür. Böylece İbn Sînâ, bir yandan Aristo felsefesi ile Yeni Platoncu felsefeyi uzlaştırmaya çalışırken diğer yandan Mutlak varlığın kendisiyle kaim olmasına ve yaratılmışlar âleminin üstünde olmasına rağmen, yine de Tanrı'nın zorunluluğu ve Mutlak ezeliliği ile tam bir imkan olan âlem arasında vasıta olan bir bağın olduğu görüşünü de savunarak dinî düşüncedeki Mutlak Varlık anlayışıyla da uzlaşma arayışını sürdürmüştür. (Alper, 2010, 88-100; Altıntaş, 1992,49-100; Kılıç, 2004, 39-68)

d. Şihabüddin Sühreverdi

Sühreverdi (1153-1191)'nin nûr ve "ışık" kavramları üzerine bina ettiği İşrâk felsefesi, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan iki önemli ekolden birine isim olmuştur. İşrâkîlikte "*melek*", "*nur*", "*ışık*", "*karanlık*" kavramları bu ekolün olmazsa olmazları arasındadır. Sühreverdi, kurduğu ve geliştirdiği İşrâk felsefesinde felsefî problemlerini temellendirmede, Meşşâî felsefenin problemleri çizgisinde hareket ettiğini görmek mümkündür. Varlık mertebeleri düşüncesinde her iki ekol farklı kavramlarla açıklarken, mertebeli düzenin yapısında bir paralellik söz konusudur. Şöyle ki; İşrâkî düşüncede varlık mertebeleri Fârâbî ve İbn Sînâ'daki gibi mertebeli bir sıralama ile açıklanmakta olup, Meşşâîlikte akıllarla, İşrâkîlikte ise nurlarla açıklanmaktadır. Sühreverdi'nin felsefesi bir kısım düşünceleriyle Yeni Platonculuk yoluyla Platon'a, bir kısmı da eski İran düşüncesine dayanmaktadır. Felsefesinin Meşşâîlikle tasavvuf arasında bir yerde bulunduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Ayrıca, Sühreverdi'nin ontoloji anlayışında öne çıkan birçok kavram, Meşşâî ontolojinin kavramlarıyla örtüştüğü görülür. Bazı araştırmacılar, Sühreverdi'nin nur ontolojisinin kavramları ile Meşşâî ontolojinin kavramları arasında yakın benzerliklere dikkat çeker ve tamamen aynı olan kavramlardan başka aynı anlam alanına sahip birçok kavramın bulunduğunu da ifade ederler. Sühreverdi, metafizik düşüncesinde "vucûd"u insan zihninin sübjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve somut fizikî âlemde hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen salt bir kavram olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle vücûd yerine tam manasıyla "gerçek" olarak manevî ve metafizik *Nûr*'u koymuştur. Tek ve yegâne gerçeklik olan bu nûr, yoğunluk ve incelik derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebelere sahiptir. Bunlar içerisinde en yüksek mertebede *Nûru'l-Envâr*, en alt mertebede ise "*zulmet*" yer alır. İşte Sühreverdi'nin varlık mertebeleri düzeni bu iki uç noktada bulunan varlıklar arasında sıralanmaktadır. Sühreverdi, Mutlak hakikatı, sonsuz, sınırsız ve Nurların Nûru (*Nûru'l-Envâr*) olarak adlandırır. Evreni de 18000 ışık ve karanlık dünyası aslî ışığı

değişmeyen ve her zaman aynı olan ve her yeri aydınlatan parlaklığının dereceleri olarak görür.

Sühreverdî'ye göre, varlığın hakikati nûrdur ve bu nûrun en temel özelliği de varoluş sahasında kendi başına aydınlık olması ve diğer varlıkları da aydınlığa çıkarmasıdır. Sühreverdî, ontolojik anlamda nûru, “*özünde apaçık olan ve diğer varlıkları açığa çıkaran nesne*” olarak algılamakta ve aslî manasıyla belirgin olduğunu söylemektedir. Meşşâîlerin varlığı tanımlamadaki yaklaşımları gibi, nuru da “*en bedihi şey*” olduğu için her hangi bir tanıma ihtiyacı olmadığını belirten Sühreverdî, nurdan daha belirgin hiçbir nesne olmadığını söylemektedir. Tanıma konu olan nesne, benzeriyle veya daha kapalıyla değil, kendisinden daha açık olan bir nesneyle tanımlanmalı ve tanımlayacak kavram, tanımlananla birlikte değil, ondan daha önce kavranmış olmalıdır. Onun tabiatı kendi kendisini bildirir. O varlıktır, yokluğu ise karanlık (zulmet) ve yokluktur. Bu yüzden tüm gerçeklik ışık ve karanlığın derecelerinden oluşur. Sühreverdî'nin bu tasviri bize Meşşâîlerin “*varlık*” kavramına yükledikleri tanımları hatırlatmaktadır. Bilindiği İbn Sînâ ve Farâbî'de “*varlık*” kavramı, zihinde açık, seçik ve yerleşik, sabit bir anlam taşıdığından anlatılamaz ve tanımlanamaz. Dolayısıyla Sühreverdî, Meşşâîlerin, varlığı tanımlamalarında benimsedikleri ilkeleri, nûr kavramı tanımlamasında benimsemiştir. Ayrıca yine Sühreverdî, apaçık olan bu “*ışığın*” kendisinden başka her şeyi parlatan ve ortaya çıkaran bir varlık olma özelliği taşıyan yönüne işaret etmiştir. Ancak buradaki varoluşa getirme fiziksel bir süreci ifade etmez. Dolayısıyla varlıkları açığa çıkarma eyleminde “*ışık*”, varoluşu soyutlaştırıp aklileştirir. İşte nûrun bu şekilde yüce, temel bir prensip olması nedeniyle, sadece akıl yürütmeye kavranması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki Sühreverdî, nûrun kavranması için yöntem olarak, manevî müşahadeyi ve işrâkı öngörmüştür. Bu yüzden Sühreverdî temel fonksiyonu yayılma olan nûru, varoluşun her aşamasında temel ilke olarak görmüştür. Sühreverdî'de yetkinlik

açısından temelde üç türlü nûr anlayışı vardır. Bunlar, *Nûru'l-Envâr*, *Nûru Mücerred* ve *Nûr'u Âriz*.

Nûru'l-Envâr (Nurların Nûru): Sühreverdî'ye göre Tanrı, Bütün mükemmellikleri kendinde barındıran, bütün varlıklara varlık veren, hiçbir şeye muhtaç olmadan kendi kendine yeten yegâne varlıktır. O, *Nûru'l-Envâr* yani Nurların Nûru'dur. En yoğun ışıktır. Nûrunun ve ışığının yansıması, sonsuz ve sınırsızdır. Başlangıcı ve sonu düşünülmemeyendir. Onun varlığı bizzat kendisinden kaynaklanır. Sühreverdî, kendinden önceki pek çok filozof gibi sisteminde Nurların Nûru olarak gördüğü Tanrı'yı pek çok filozofun düşüncesinden farklı olarak, ontolojik açıdan Tanrı'ya bakışını işrâk öğretisinin karakteristiğini yansıtan bir yaklaşımla nûrun en yüksek belirlenimi ve bu belirlenimin keşfle bilinmesi üzerine temellendirmiştir. Buna göre Sühreverdî'nin mertebeli nurlar sıralamasının en üstünde en mükemmel varlık, varlık veren ilk ilke olarak, ontolojik açıdan en önemli unsur olan *Nuru'l-Envâr* yer alır. Daha önce de belirtildiği gibi İslâm filozoflarının neredeyse tamamına yakını evrendeki oluşa sebeplerin sebebinde son bulan ve ilk nedeni de “zorunlu” ilke olarak belirleyen bu anlayışın merkezinde Tanrı'ya yer verilmiştir. Sühreverdî de, kendini önceleyen filozoflar gibi metafizik anlayışını Tanrı eksenini etrafında oluşturmuş, evrenin varlığa çıkışını Tanrı'dan bir feyizle açıklamıştır. Dolayısıyla Sühreverdî, bütün varlığı nûrun çeşitli yoğunluk dereceleri ya da nûru alan varlıkların alma dereceleri ile açıklamakta ve Tanrı'yı da bu kavramla ifade etmektedir. Yani Tanrı, Nûru'l-Envâr (Nurların Nûru)'dur. Sühreverdî'yi önceleyen filozofların “Zorunlu Varlık” dediği varlığa nûr metâfizikine uygun fonksiyonellikte *Nuru'l-Envâr* ilkesiyle açıklamıştır. Sühreverdî'ye göre Tanrı, Bir, Tek, İhtiyaçları Veren, eşi ve çocuğu olmayan, Diri, Âlim, İşiten, Gören, çokluktan münezze olmasi hasebiyle her yönden mükemmel tek varlıktır. Yine Tanrı, bütün sözlerin dönüp dolaşıp kendisine geldiği “nûr”dur. O'nun bir hey'eti yoktur ve tamamen bağımsızdır. Zâtı için bir yön tayini yapılamayacağı gibi, O'nun için bir son da düşünülemez. O'na hiçbir şey eklenemez. O'nun nuru, dolayısıyla

varlığı hiçbir şeye dayanmaz. O'nun ilmi ve yaşamı bizatihi kendisinden kaynaklanır. Bu ifadelerinde de görüldüğü gibi Sühreverdî, metafiziğinin temel kavramı olarak ele aldığı Nûru'l-Envâr yani Tanrı bütün yetkinlikleri kendinde toplayan ve varoluşu gerçekleştiren varlığı kendinden zorunlu biricik ilkedir.

Mücerret Nûr (Soyut Nûr): Sühreverdî'nin metafizik düşüncesinde yer alan soyut nûrların asıl görünümü nûrlar hiyerarşisinin işleyişinde kendini gösterir. Bu anlamda Sühreverdî'nin soyut nûrları Meşşâîlerin akılları ile yakın benzerlikler arz eder. Sühreverdî'nin "*Mahz (sırf) Nûr*", "*Mücerret Nûr*", "*Saf Nûr*" olarak da isimlendirdiği, *Mücerret Nûr*, *Nûru'l-Envâr*'dan sonra yetkinlik bakımından en üst nûrdur. Diğer nurlardan ayıran en temel özellikleri özlerini bilmeleridir. Bunun sonucu olarak da cisimlikten uzaktırlar. Soyut nurlar, özü ile algılanırlar ve bu bilme sürecinde dışarıdan bir etki onları yönlendirmez. Aynı şekilde soyut nûrların cisimsel bir varlığı yoktur ve dış âlemde de bir varlıkları bulunmadığından, kendilerine herhangi bir mekan atfetmek söz konusu değildir. Dolayısıyla Soyut Nûrlar, duyularla algılanamayan, kendisine işaret edilmeyen ve hiçbir yönle belirlenemeyen saf nûrlardır. Aynı zamanda bu nûrlar, karanlığın ilintilerinden, uzak olduklarından, Tanrı'dan sonra en mükemmel nûrdur. Bu nûrun cisimle hiçbir ilgisi yoktur ve varlık mertebelerinde ulvî âlemde yer alır.

Arızî Nûr (İlişen Nûr): Sühreverdî, Soyut nurun aksine arızî nûru, duyularla algılanan ve fizikî olan bütün nûrları içeren bir anlamda ele almıştır. Bu nûrlar, Soyut Nûr'ların Tanrı'dan güç alarak oluşturduğu nûrlardır. Yani varlıkları soyut nûrlara bağlı olup, bizzat kendi özleri gereği değildir. Bu sebeple Sühreverdî, bu nûrlara "*yansıyan (sanih) nûrlar*" da demiştir. Bu nûrların "oluşu" sağlamak için taşıdığı ışık, bizzat kendilerinden olmadığından, özünde varolabilmek için başkasına muhtaçtırlar. Kısacası duyularla algılanan ve fizikî olan bütün nûrlar, nûr-i arızîdir. Örneğin güneş ışığı, yıldızların ışığı gibi. Duyumsanabilen bir varlık olan

arizi nûr, özünde kendine yeter olmadığından karanlığa ihtiyaç duyar. Bu şekliyle onun varlığını olurlu ve muhtaç diye de tanımlayabiliriz.

Karanlık (Zulmet): Sühreverdî'nin felsefî anlayışında yer alan ikinci kavram, zulmet yani karanlık kavramıdır. Evreni ışık ve karanlığın alanı olarak algılayan ve karanlık ise ışığın yokluğu ve madde olarak gören Sühreverdî'nin düşüncesinde nûr ile karanlık, iki bağımsız varlığı ifade etmez. Zulmet, daha az nûr alan eksik bir varlıktır. Üstelik zulmet nûra bağımlıdır. Zulmet, nûra yükseldikçe eksiklikten kurtulur. Bunların ikisi de insanı sevk ve idare ederler, mahiyet olarak da farklıdır. Dolayısıyla bu durumun aksine, Sühreverdî'nin anlayışında nûr asıl; karanlık ise onun olmayışıdır. Bunlar birbiriyle mücadele halinde olan iki farklı kutup değildir. Karanlık nûr'a kavuşmak ve varlığa çıkmak ister. Yoksa karanlık kendi başına sırf bir varlık değildir. Bu ifadelerde açıkça, düşünürün karanlığı ışığa bağlı bir ikincil kavram olarak ele aldığı görülmektedir. Sühreverdî'nin varlık mertebeleri düşüncesinde birbirine tekabül eden kavramlar şunlardır.

Kısacası işaret etmeye çalıştığımız gibi, Sühreverdî'nin ontolojik tasavvuru nûr ile başlar ve yine nûr ile biter. Yani en mükemmel nûr olan Tanrı, kendi nûr ile bütün varlığı çeşitli derecelerde yoğunluğa sahip nurlardan meydana getirmiştir. Hiçbir varlık ya da nesne nûr olmadan var olabilme imkânına sahip değildir. Bu yaklaşımıyla Sühreverdî, evrenin Tanrı'dan olduğu görüşünü benimsediğini gösterir. Sühreverdî'ye göre âlem, Plotinus'un sembolik ifadesinde olduğu gibi Allah'tan (Nûru'l-Envâr) şuaların güneşten çıkışı gibi sudûr etmiştir. Kadîm'den sudûr eden varlık da kadîmdir. Bu âlemdeki bazı unsurların mecaz olduğu söylenebilir, fakat sebepler dizgisi kadîm olan Nurların Nûru'na ulaştığından, gerçekte bütün unsurlar kadîmdir. Belki derece bakımından yukarıdakilere nispetle, aşağıda bulunanlara itibari olarak hâdis denilebilir. (Kılıç, 2008, 55-72)

Özet

Varlık düşüncesi, aslında insanın dış dünya ile temasa geçtiği andan itibaren düşüncesinin her anını meşgul eden sonsuz ve sınırsız bir süreçtir. İnsan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için varlığın tanımının yapılamayacağı kabul edilmektedir. Ancak varlık hakkında ilkçağdan itibaren düşünür ve filozoflar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslam Felsefesi üzerinde etkili olması bakımından Platon, Aristo ve Plotinus'un görüşleri bu alanda dikkate değerdir. Platon; gerçek varlığın ideler âlemi olduğunu, Aristo ise görünen dünyanın gerçekten varolduğunu söylemişlerdir. Plotinus her iki düşünürün görüşlerini birleştirerek varlığı açıklamada "sudur" teorisini ileri sürmüştür. İslam Meşşai geleneği (Farabi, İbn Sina) ile İshraki geleneği (Sühreverdi) Plotinus'tan farklı şekillerde etkilenecek varlık felsefelerini kurmuşlardır. Kindi ise daha çok varlığı ayüstü ve ayaltı varlık âlemi olarak ayırmada Aristo'yu, maddenin ezeliğini kabul etmeyerek de İslam Kelamcılarını takip etmiştir.

GÖZDEN GEÇİR

- Varlık kavramından ne anlaşılacaktır?
- İslam filozoflarını varlık felsefesinde etkileyen eski Yunan düşünürlerinin görüşlerini açıklayınız.
- Varlık felsefesi alanında açıklanan düşünürlerin benzer ve farklı yönlerini tartışınız.

KAYNAKLAR

Altıntaş, Hayranî, (1992) *İbn Sînâ Metafiziki*, Ankara.

Alper, Ömer Mahir, (2010) *İbn Sina*, İstanbul.

Arslan, Ahmet, (2010) *Felsefeye Giriş*, Ankara.

Arslan, Ahmet, (2006) *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II, İstanbul.

Arslan, Ahmet, (2007) *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III, İstanbul.

Arslan, Ahmet, (2010) *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II, İstanbul.

Aydınlı, Yaşar, (2008) *Farabi*, İstanbul.

- Atay, Hüseyin, (1983) *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara.
- Birand, Kamran, (1987) *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara
- Bolay, S. Hayri, (1997) *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara
- Cevizci, Ahmet, (2002) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet, (2001) *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa.
- İzutsu, Toshihiko, (1995) *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: Kalın, İbrahim, İstanbul.
- Kılıç, Cevdet, (2004) "Varlık Probleminin Zihinsel Gelisim ", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX/ 1.
- Kılıç, Cevdet, (2007) Klasik Dönem İslam Filozoflarında Varlık Mertebeleri, Elazığ.
- Kılıç, Cevdet, (2008) Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi Ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13:2.
- Kindî, (1994) *Felsefî Risaleler, (İlk Felsefe Üzerine)* çev.: Mahmut Kaya, İstanbul.
- Sunar, Cavit, (1977) *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara.
- Şulûl, Cevher, (2003) *Kindî Metafizigi*, İstanbul.
- Yörükan Y. Ziya, (1998) *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev.: A. Kamil Cihan, İstanbul.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Mantık ilmine göre "varlık" kavramının tanımlanamamasının sebebi aşağıdakilerden hangisi değildir?
 - a. Cinsinin olmaması
 - b. En genel ve tümel kavram olması
 - c. Faslının olmaması
 - d. Benzerinin olması
 - e. Zihnin doğrudan kavraması
2. İslam Filozofları üzerinde "sudur teorisi" görüşü ile etkili olmuş düşünür kimdir?

- a. Platon
 - b. Parmanides
 - c. Sokrates
 - d. Aristo
 - e. Plotinus
3. İslam Felsefesinde varlığı “vacib” ve “mümkün” şeklinde iki kısma ayıran ilk filozof kimdir?
- a. Kindi
 - b. İbn Sina
 - c. Farabi
 - d. Sühreverdi
 - e. Gazzali
4. İbn Sina’ya göre hangisi vacib varlığın özelliği değildir?
- a. Sebepsiz olması
 - b. Zorunlu olması
 - c. Âkıl ve mâkul olması
 - d. Müstahil olması
 - e. Aşık ve Maşuk olması
5. Sühreverdi’nin Varlık görüşü hangi iki kavram üzerine bina edilmiştir?
- a. Vacib- mümkün
 - b. Nur- zulmet
 - c. Muhal-zorunlu
 - d. Âkıl – mâkul
 - e. Vücut- adem

CEVAP ANAHTARI: 1. b, 2. e, 3. c, 4. d, 5. b

9. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİNDE METAFİZİK VE NUR (IŞIK) METAFİZİĞİ

ÜNİTE YAZARI: DOÇ. DR. İBRAHİM MARAŞ

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK TERİMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

a. Metafizik Terimi

b. Metafiziğin Konusu ve Mahiyeti

2. İSLAM FELSEFESİNDE NUR (IŞIK) METAFİZİĞİ

a. Antik Felsefe, Helenistik Dönem ve Türk Düşüncesinde Nur (Işık) Kavramı

b. İslam Düşüncesinde Nur Terimi ve Nur Kavramının Teşekkülü

c. Varlık Felsefesi Açısından Nur (Işık): Nurlar Nurundan Taşma

d. Nur (Işık) ve Keşf: Meşrikî veya İşraki Bilgi

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de metafizik teriminin anlamını, kısa tarihsel gelişimini, İslam filozoflarının metafizik hakkındaki düşüncelerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Metafizik teriminin İslam öncesi felsefe kültüründe ne anlama geldiğini göreceksiniz.
- İslam felsefe literatüründe metafiziğin nasıl geliştiğini ve içerik olarak zenginleştiğini anlayacaksınız..
- İslam filozoflarının Kur'an'daki nur kavramını nasıl felsefi anlamda yorumladıklarını fark edeceksiniz.
- Nur metafiziğinin İslam felsefesinin en temel ekolü olduğunu, akıl ve sezgiyi bünyesinde birleştirdiğini öğreneceksiniz.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- TDV İslam Ansiklopedisi'nden metafizik, nur ve işrak maddelerini okuyunuz.
- Konuları sırasıyla ve not alarak okuyunuz.
- Öğrenme hedeflerini gözden geçiriniz.
- İnternette kaynak araştırması yapınız.

1. İslam Düşüncesinde Metafizik Teriminin Doğuşu ve Gelişimi

a. Metafizik Terimi

Felsefe tarihinin en önemli terimi şüphesiz metafiziktir. Terimin felsefe tarihindeki anlam içeriği meşhur Yunan filozofu Aristoteles (M.Ö. 322)'ten itibaren şekillenmiştir. Aristoteles'in felsefe tarihindeki en önemli eseri *Metafizika*'dır. Onun bu eserinden sonra söz konusu metafizik terimi bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihi boyunca kendisinden sonraki sayısız filozof tarafından birçok yorum (şerh) yazılan *Metafizik*, konu ve alan olarak da felsefenin temel alanlarından biri haline gelmiştir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, terimin bu şekildeki kullanımı Aristoteles'in kendisine ait değildir. Her ne kadar Aristoteles, içerik olarak farklı kelimeler kullanarak aynı şeyi ifade etmeye çalışsa da, terimi felsefe tarihinde ilk kullananın M.Ö. I. asırda onun takipçilerinden Rodoslu Andronikos olduğu, hatta ondan da önce kullanımların bulunduğu iddia edilmektedir (Arslan, 1985: 1-9). Kelime kökü olarak fizik ötesi, fizikten sonra veya doğa ötesi anlamlarına gelen metafizik, daha çok dilimize "*fizik ötesi*" olarak çevrilmiş olmasına rağmen, gerçekte Aristoteles'in fizik derslerinden sonraki on dört eserini düzenlemede kullanıldığı kabul görmektedir. Dolayısıyla "*Fizika* eserinden sonra gelen" anlamında kullanılmıştır. Ancak "*Fizikten sonra Gelen*" anlamı zamanla, gerçeğin fizik ötesi soruşturması olarak yer değiştirmiştir. Çünkü fizik maddi nedenlerle ve tek tek varlıklarla uğraşırken metafizik bu maddi nedenlerin ötesindeki

tümel ve soyut gerçeklikle, yani tabiat ötesiyle ilgilenmektedir. Eğer metafizik aklî, ruhânî ve manevî varlıklarla ilgileniyorsa buna fizikten sonra değil fizikten önce demek gereklidir, çünkü varlıkta önce gelen bunlardır. Nitekim Aristoteles de buna “ilk felsefe” (*Prote Philosophia*) adını vermiştir. Ancak burada yine de şunu göz önünde bulundurmamak gereklidir ki gerek Yunan filozofları gerekse İslam filozofları metafizik ilminin tabiat ve matematik ilimlerini öğrendikten sonra öğrenilmesinin istemişlerdir. Meselâ meşhur filozofumuz İbn Sina'nın en önemli eserlerinden biri olan *eş-Şifâ*'daki ilimler sıralaması; Mantıkiyyât, Tabiiyyât, Riyâziyyât ve İlâhiyyât, yani Metafizik şeklindedir. İşte bu yüzden İslam filozofları metafiziğin konusu ve alanını tam karşılayacak şekilde hem “ilk felsefe”nin tam karşılığı olan ilk felsefe “el-felsefetü'l-ûlâ” tabirini, hem de “el-ilâhiyyât”ı kullanmışlar, “fizikten sonra gelen” anlamında “mâ ba'de't-tabîa veya mâ ba'de't-tabîiyyât” terimine ise daha az yer vermişlerdir. İslam filozofları, ayrıca, bu ilmi, bir bakıma teoloji demek olan “ilmü'l-ilâhî veya ilâhiyye”, yine İlk Sebep veya Tanrı'yı kastederek “ilmü'l-evvel” ve nihayet “ilmü'l-küllî”, “el-felsefetü'l-ilâhiyye” gibi terimlerle karşılamışlardır.

Metafizik terimi ilk felsefe olması bakımından gerek Aristoteles'de, gerekse sonrasında zamanla ilk nedenlerin ilmi, Tanrı ilmi ve ilâhiyyât olarak anlaşılmıştır. Bunun en önemli sebebi bütün varlıkların sebebinin ilk neden olan Tanrı oluşudur. Özellikle ilk nedenlerin ilmi veya Tanrı ilmi oluşu üzerinde İslam filozofları çok durmuş ve kendilerinden önceki felsefî mirası çok iyi bir şekilde değerlendirerek yeni bir metafizik anlayış oluşturmuşlardır. Bu noktada özellikle, Kurân-ı Kerim'de yer alan; varlığın araştırılması, sebebinin sorgulanması, insanın ne olduğu, nereden geldiği neden ve niçin yaratıldığı vb. ile ilgili ayetler İslam filozoflarını yeterince teşvik etmiş ve böylece onlar yine İslam'ın temeli olan ilim ve hakikat arayışında sınır tanımadıkları ve özgür hareket ettikleri için Yunan filozoflarının bu konudaki fikirlerini inceleme konusu yapmışlardır. Neticede de İslam filozofları, gerek Yunan filozoflarının, bazı hataları ve yanlışları olduğuna da işaret etmekle birlikte, gerekse

kendilerinin birer hakikat arayıcısı olduklarını ve varlığın hakikatının ve temel unsurlarının bilgisine ulaşmaktan başka bir gayeleri bulunmadığını her defasında itiraf etmişlerdir.

Tanrı'nın tekliği, ruhun manevi ve ölümsüz bir varlık oluşu ve maddi dünyaya düşüşü, mutluluk ve kurtuluşun Tanrısal ilkeye yeniden kavuşmak ve onunla birleşmekten ibaret olduğu görüşlerinde, İslam'ın kendisine dayandığı bir evren modelinin benzerini gören İslam filozofları, Yunan geleneğinin neşet ettiği ortamdan farklı olarak dini, siyasi, ahlaki, toplumsal bir dünya içinde yaşıyor ve farklı kaynaklı değişik problemlerle karşılaşarak bunlara felsefi çözümler getirme çabasında bulunuyorlardı. Meselâ; “Farabi'nin düşüncesinde İslam'ın Tanrısı, Aristo'nun kendi kendini düşünen İlk Hareket Ettirici Tanrı'sı ile onların her ikisi de Plotinus'un Bir'i ile birleşir. Yine onun sisteminde peygamber, Platon'un ideal toplumunda filozof-kralın oynadığı siyasi-ahlaki rolü yerine getirmek üzere Tanrı tarafından gönderilen şeriat koyucu, “Gerçek Hakim” vs. olur. Ama artık Farabi'nin Tanrı tasavvuru ne Plotinus'un İlk'idir, ne de Aristo'nun İlk Neden'idir. Yine onun nebisi ne Platon'un filozof-kralıdır, ne de Stoacılığın Bilgesidir. Netice olarak bu Tanrı ve filozof anlayışı artık kimsenin değil, Farabi'nindir (Bayrakdar, 1997: 106-112). Aynı durum İbn Sina için de söz konusudur. O, kendisinin de ifade ettiği üzere, geçmiş filozoflara çok şey borçlu olduğunu söylemekle birlikte seçme, tenkit etme, ayıklama ve tashih etme gibi pek çok işlemde geçirdiğini ve yeni bir felsefi anlayış oluşturduğunu ifade etmektedir. İşte bu yüzden felsefe tarihçileri onu bir metafizik filozofu veya bir “varlık filozofu” olarak adlandırmışlardır.

b. Metafiziğin Konusu ve Mahiyeti

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri varlık bilimi (ontoloji) ve ilahiyat (teoloji) alanlarını kapsamakta ve esas olarak on dört bölümden oluşmaktadır. Aristoteles bu on dört bölümde metafiziği inceleme konusu yapmakta ve “ilk felsefe”nin tanımını, “Varlık olarak varlık ya da varlığın ilkeleriyle nedenlerinin ve onun temel niteliklerinin” ilmi, şeklinde yapmaktadır. Onun yapmaya çalıştığı şey varlığın özünü araştırmak ve bunu yapabilmek için de cevher-

araz, madde-suret, zaman-mekan, ruh-akıl, tesadüf-gayelilik, oluş-yokoluş, maddi sebep, formel sebep, etken (fâil sebep) ve gaye sebep vb. gibi metafiziğin temel kavramların ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. O, böylece sebepten varlığa, varlıktan cevhere ve nihayet ilk cevhere ulaşmaya çalışmaktadır (Bolay, 1986: 34-128).

Gerçekte metafiziğin konuları öylesine geniş ve zengindir ki, tanımını yapmak pek kolay değildir. Onun için yapılan tanımlar, her zaman yetersiz kalmaya mahkûmdur ve ne olduğunu açıklamaya çalışmak oldukça güç bir iştir. Aristoteles, metafizik yapıtında, metafiziği, “varlık olmak bakımından varlığı araştıran ilim olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda metafiziğin konusu da ortaya çıkmaktadır. Buna göre metafizik, bütün var olan şeylerde ortak olan varlığı ve Tanrı, gök kürelerinin Akılları ve insan ruhunun Faal Akıl diye adlandırılan ve bedenden ayrı olarak yaşayabilen kısmını içermektedir. O halde Aristoteles açısından metafizik hem bir teoloji veya ilâhiyât, yani en yüksek varlığın ilmi hem de genel anlamda bir varlık nazariyesi, yani varlık olması bakımından varlığın ilmidir. Bilimleri genel olarak metafizik, matematik ve fizik olarak üçe ayıran Aristoteles, matematiğin konusunun hareketsiz ve cevher sahibi olmayan varlıklar, fiziğin konusunun da hareketli ve cevher sahibi varlıklar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre metafiziğin konusu ise, hareketsiz olmasına rağmen bir cevhere sahip olan varlıklar yani oluş ve bozuluştan uzak olan varlıklardır (Arslan, 2007: 115).

Yukarıdaki izahlardan açığa çıkan gerçek şudur ki, metafizik, Grek düşüncesinden başlayarak, varlığı ve dünyayı bir bütün olarak ele alan çok geniş bir araştırma alanını ihtiva etmekte ve bu yönüyle de diğer bütün ilimlerin ilkelerini inceleyip eleştirmekte ve bu ilimlerin kökünü oluşturmaktadır.

İslam filozofları, verdikleri isimlerden de anlaşılacağı üzere, metafizik ilmini; en yüce, en güzel ilim, İlk Gerçek veya İlk Sebeb’in ilmi, değişmeyen varlıkların ilmi veya varlığın ilkelerini veren ilim kabul etmişlerdir. Hatta onlar bununla da kalmamışlar, felsefe ile metafiziği konusu, mahiyeti, gayesi ve pratikteki değeri bakımından adeta eşitlemişlerdir.

Meselâ Kindî'nin felsefe tarifleri bunu çok iyi göstermektedir. Ona göre felsefe; “insanın gücü yettiği ölçüde Tanrı'nın fiillerine benzemesi”, “sanatların sanatı, hikmetlerin hikmeti” ve “insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların, hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesi” gibi anlamlara gelmektedir. O, bu tarifleriyle felsefe ve metafiziği aynîleştirmekte ve metafiziğe dair yazdığı eserde de “felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi ilk felsefe'dir” demektedir. Onun metafizik ile felsefeyi aynîleştirmesinin arkasında yatan sebep, görünür alemden yola çıkarak görünmeyen soyut alemin, dolayısıyla metafiziğin temel konusu olan varlığın, mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmaktır. Ona göre bunun yöntemi ise sorgulamadır, yani varlık hakkında soracağımız; mahiyetin bilgisini veren hel? (mıdır?), mahiyetin cinsinin ne olduğunun bilgisini veren mâ? (nedir), mahiyetin faslını veren eyyu? (hangisi?), mahiyetin türünün bilgisini veren nedir? ve hangisi? Ve nihayet o varlığın mutlak sebebinin, gâye sebebinin bilgisini veren lime? (niçin?) gibi sorulara verilebilecek cevaplardır (Kindî, 2002, 139-140, 191-192). Kindî, görüldüğü üzere, bilinen ilk İslam filozofu olarak, felsefe ile amaçlanan şeyin “İlk Sebeb”in bilgisine ulaşmak olduğuna inanmakta ve felsefe de dahil, diğer bütün bilimlerde, hem varlık hem de bilgi nazariyesi açısından, onları kuşatan şeyin bir nevi küllî hakikat bilgisinin metafizik olduğuna vurgu yapmaktadır.

2. İSLAM FELSEFESİNDE NUR (IŞIK) METAFİZİĞİ

a. Antik Felsefe, Helenistik Dönem ve Türk Düşüncesinde Nur (Işık) Kavramı

Antik Yunan düşüncesinde Heraklitus'un başlayarak “aklın ışığının kaçınılmazlığından” bahsedildiğini, Pythagoras'ın aydınlanmacı Budist doktrini ile olan yakınlığını, ışık-karanlık zıtlığından bahsedildiğini ve derin düşünce (meditation) kavramının öne çıkarıldığını bilmekteyiz. Bütün bunlar nur (ışık) metafiziği açısından dikkat çekicidir. Rasyonalizm ile Mistisizmi birbiriyle buluşturarak kendisinden sonraki dönemlere ilham kaynağı olan Platon'da da, başta mağara istiaresi olmak üzere, ışığın egemenliği ve ışığın karanlıktan üstün olduğunun işlendiğini okumaktayız. Hakikate erişmeyi “yukarıdan gelen ışıkla” aydınlanmaya

bağlayan da yine Platon'dur. Mağara benzetmesine göre âlem, yalnız bir tarafından ışık alan bir mağara gibidir. İnsanlar bu mağarada hayatları boyunca ışığın kaynağını görmeden yalnızca bir takım gölgeleri mağaranın duvarına akseden haliyle görebilmektedirler. Mağaradakilerin yegane merak konusu, mağaranın duvarına yansıyan gölgelerin nereden geldiği ve bu ışığın aslının ne olduğudur. Mağaradaki insanlardan birinin zincirlerini koparıp arkasını döndüğünde ilk göreceği şey ışık olacaktır. Ancak bu insan ışığa bakmak isterken gözleri kamaşmıştır ve gölgelerini gördüğü varlıkları gördüğünde de aynı hali yaşamıştır. Çünkü o, hayatında ilk kez üç boyutlu dünyayı, renkleri, hayvanları bitkileri ve diğer varlıkları kavramıştır. Gerçekte o, bütün bu olup bitenlerin kaynağını araştırırken ışığı ve onun aslını kavramaya çalışmaktadır. İşte Platon'a göre insanların bu âlemde gördükleri şeyler, görmedikleri ışık kaynağının aksettirdiği gölgelerden ibarettir. Gerçek ise bu ışıktır ve bu ışıktır. Bu yüzden Platon'a göre asıl felsefenin gayesi, bu ışığa bakabilmekten ve bu ışığa yükselebilmekten ibarettir. Zira filozoflar, ancak böylece mutlak ve saf gerçeğe ulaşabilirler. Bu bakımdan dogmatik görünen Platon, maddesel âlemde duyu organlarımızla aldığımız izlenimleri ve eşyayı, asıl gerçeğin bir taslağı saymıştır. Her şeyin maddesi kendi gerçek varlığının bir gölgesidir. Bu maddenin asıl suretleri idealar âleminde. Madde muhtelif şekillere girebilir. Zira o gölge ve taslaktır. Onlar yeryüzündeki numuneleri mevcut olmadan önce yüce bir âlemde ebedî olarak vardılar (Platon, 1997: 51c; Platon, 1988: 266b; Weber, 1991: 21-28, 52-58).

Platon'un yukarıda zikrettiğimiz fikirleri onun ışığı, hem bilgi hem de varlık felsefesi açısından değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim o, duyuların aldaticı olduğunu ve hakikate ulaştıramayacağını, hatta hakikatten uzaklaştıracağını söylerken, hakikate ulaştıracak esas yolu da belirtir. Ona göre hakikate ulaştıracak esas yol, onun en yüksek bilgi türü olarak gördüğü temeli sevgiye dayanan bir çeşit entelektüel sezgidir (noesis). Platon bunu, "duyulur aleme sürülmüş ve sanki yurt acısından ıstırap çeken ruhun mutlaka birleşmek, ışığın ve

hakikatin prensibini karşı karşıya temaşa etmek için duyduğu büyük istek” Weber, 1991: 58) olarak tanımlamaktadır. Grek felsefesinin ve tartışılmaz bir şekilde felsefe tarihinin en büyük filozoflarından biri olarak kabul edilen Aristo’nun nous’u (aklı) “ruhtaki ilahiliğin yaktığı bir ışık” (Rosenthal, 2003: 177-178) olarak tanımladığını görmekteyiz.

Platon ve Aristo’dan sonra İslam dünyasını en çok etkileyen düşünürlerden Plotinus’un öncülüğünü yaptığı Yeni Eflatunculuk düşüncesinde nur veya ışık kavramı daha yoğunlukta işlenmiştir. Yeni Eflatunculukta nous ile logos tekabülîyetinden yola çıkılarak ortaya konulan Mutlak Bir’den akılların taşması anlayışı, güneş ışınlarının güneşten çıkmasına benzetilmiştir. Buna göre ışık, güneş ve ay simgeleri hem varlığı hem de bilgiyi açıklamaktadır. Bu düşüncede ışık, Bir’dir, güneş akıl(nous)dır, ay ise insan ruhunu simgelemektedir. Nous’a ışığı veren Bir’dir ve bu ışık buradan insan ruhunun akleden kısmına yansımaktadır. İnsan bir çeşit arınma ve riyazet yoluyla akleden yönünü kuvvetlendirip Bir hakkındaki bilgisini mükemmelleştirebilmektedir. Ancak, sonuçta Bir ile gerçekleşecek olan mistik birleşmeyi veya bütünleşmeyi ifade eden bu vecd durumu, herkesin kolaylıkla ulaşabileceği bir derece değildir (Plotinus, 1991: cx-cxi). Plotinus’ta varlıkların Bir’den taşması anlamına gelen sudûr, bir çeşit zorunlu bir taşmadır (emanation) ve bu durum, mükemmelden daha az mükemmel doğru, ışık saçıp etrafını aydınlatandan karanlığa doğru bir sıralamayı gündeme getirmektedir. Böylece en alttaki varlıkta mükemmellik ve yetkinlik gittikçe azalmaktadır. Plotinus düşüncesinde Bir’den çokluğa, çokluktan da birliğe doğru çıkan bir varlık hiyerarşisi vardır. Onun nazarında suretler güzeldir, çünkü “İyi” tarafından üzerlerine saçılan ışık sayesinde hayat bulmaktadırlar. Onun Bir’i, taşan, ama bu taşmada azalmayan bir ırmak, ya da ışık gönderen ama ışığı yaymada azalmayan güneş diye adlandırılmaktadır. Yani Bir’in açılımı, bir cismin aynada yansması ve bu yansımada kendi cevherinden hiç bir şey yitirmemesi haline benzemektedir. Öte yandan Plotinus’un Bir’i alemleri kuşatır, dolayısıyla Bir veya Tanrı alemdir, ama alem Bir veya Tanrı olamaz. Bir’den gerçekleşen ilk sudûr, Nous’tur. Nous ise;

“akıl”, “zihin”, “zekâ” veya “entellektüel sezgi” anlamlarına gelmektedir (Weber, 1991: 110-118; Kurtoğlu, 2000: 110-118).

İslam öncesi Türk düşüncesinde genel itibarıyla ışık temasının çok işlendiği görülmektedir. Eski Türkler ışık ve karanlık için yaruk ve kararık kelimelerini kullanmışlardır. Bu sadece soyut bir Gök Tengri’yi inançlarının temeli yapmış olan Tengricilik dinine sahip Türkler için değil hemen hemen diğer dinlere mensup olmuş (Maniheizt, Budist vb.) Türkler için de geçerlidir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, eski Türk düşüncesinde “gök” veya “kök” kelimesinin Tanrı ile beraber kullanılması bazı araştırmacılarca yanlış bir şekilde somut bir Tanrı anlayışı olarak yorumlanmışsa da son yıllarda bunun doğru olmadığı artık anlaşılmıştır. Türkçe’nin en eski kelimelerinden biri olan Tengri kelimesi, eski metinlerde “yaratıcı” anlamında kullanıldığı gibi, “bütün katlarıyla birlikte gök, yani semâvât” anlamında da kullanılmaktadır ve bu yönüyle de “gök” kelimesiyle birleşmektedir. Bunun tersi ise söz konusu değildir, yani “gök” kelimesi hiçbir zaman Tengri manasında kullanılmamıştır. İşte bu durum bize Tengri kelimesinin sadece maddi göğü değil göğün ötesini de karşıladığını göstermektedir, yani Tengri maddi ve maddi olmayan göğün bütünü kuşatırken gök somut anlamdaki gökleri ifade etmek için kullanılmaktadır (Barutçu-Özönder, 1996: 89-100). Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere eski Türklerin inandığı Tanrı her şeyin yaratıcısı ve kaynağıdır. Tanrı aynı zamanda “kut”un da, yani inayet veya hikmet ışığının da kaynağıdır. Türkler de evrenin bütün tezahürlerinin, gök ve yer, ışık (yaruk) ve karanlık (kararık) gibi birbirine zıt değil birbirini tamamlayan “iki evrensel nefes” ten oluşan simgeler olduğu bilinmektedir. Işık her zaman semavidir ve kutsal olanla, yani Tanrı ile insan arasındaki ilişkide belirleyicidir. Eski Türk düşüncesinde bunun için anahtar kavram ise “kut”tur. Kut, Tanrı’dan gelen inayetin veya rahmetin aleme yansıması, bir nevi ışık anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu yansıma Güneşin aya yansıması şeklindedir. Bu yüzden biz buna inayet veya hikmet ışığı demeyi uygun buluyoruz. Şunu da belirtmek gerekir ki eski

Türk inanişında ışık ve karanlık, hayat ve ölüme de işaret etmekteydi ve “yaruk ruh(aydınlanmış ruh)” kavramı, kurtuluşa eren ruhlar için kullanılmaktaydı(Esin, 2001: 19-26, 54-55).

Yukarıda yaptığımız açıklamalar eski Türk düşüncesinde ışık merkezli bir evren ve dünya tasavvuru olduğunu ortaya koymaktadır. Işık sadece bilgiyi değil varlığı ve hikmeti de içinde barındıran bir husus olarak göze çarpmaktadır. Eski Türk kağanları Tanrı’dan kut, yani inayet ışığı veya hikmet ışığı olarak toplumu yönetmekte, bu hikmet ve inayetle hükmetmekte, bunu yaparken de yine bu kutun kendisinden geldiği Tanrı’nın koyduğu yasalara (töreye, yani ilahi nizama)uygun davranmak zorundadır. Aksi takdirde bu kut geldiği gibi gidicidir de. İşte bu tasavvur Türk siyaset felsefesinin de temelini oluşturmuş ve İslami dönemin hemen ardından yazılan *Kutadgu Bilig*’de olsun Fârâbî’nin eserlerinde olsun aynı konular işlenmiştir (Başer, 1990: 120-126).

b. İslam Düşüncesinde Nur Terimi ve Nur Kavramının Teşekkülü

Lugatte aydınlık, ziya, parlaklık, karanlığı gideren, şan ve şeref anlamlarına gelen nur (ışık), aynı zamanda Allah’ın ismi ve sıfatı olarak da kullanılmaktadır. Nur, Tehânevî’nin *Keşşaf*’ında güneş, ay ve ateşten gelen arızî bir nitelik, eşyayı ortaya çıkaran ve onun gerçekliğini gözler tarafından görünür kılan, kendi nefsiyle zahir olup başkasını açığa çıkaran şey olarak tarif edilmektedir. Çoğulu "envâr"dır. Ziyâ kelimesiyle eş anlamlı olduğu kabul edilmektedir. Tehânevî, ayrıca, bu iki kelime arasında ifade ettikleri şeyler açısından bazı farklılıklar bulunduğunu ileri sürenler olduğundan da bahsetmektedir. Buna göre, parlaklığı bizzat kendinden olan cisimlerin yaydığı ışıklara ziyâ; başka bir ışık kaynağı vasıtasıyla parlak olan cisimlerin saçtığı ışığa ise nûr denildiği gibi; herhangi bir ayrıma gitmeksizin hem nur hem de ziyânın her ikisi için de, nefsinde veya zatında nur ve ziya sahibi olanlarla nefsinde veya zatında nur ve ziya sahibi olmayanlar, yani karanlık olanlar ayırımına gidilmektedir (Tehânevî, 1984/2: 869-871).

Nûr, sirâc, ziya kavramları Kur'an-ı Kerîm'de birçok ayette birbirine yakın anlamda zikredilmektedir (Nuh, 71/16; Nur, 24/40; Yunus 10/5). Bu ayetlerden en dikkat çekici olanı ise Nur sûresi 35. ayettir: *“Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde ışık bulunan bir kandil yuvası gibidir. Kandil cam içindedir. Cam da sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Ne tam doğuda ne de tam batıda olan mübarek bir zeytin ağacının yağıyla tutuşturulur. Yağ neredeyse ateş değmeden bile tutuşup ışık verecek kadar saf ve parlaktır. Bu, nûr üstüne nûrdur. Allah dilediğini nûruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. Allah her şeyi çok iyi bilendir”*.

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz ve buraya alamadığımız diğer ayetlerde geçen nur, ziya ve sirâc kelimeleri birbirlerine yakın anlamda, bazen de birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Kimi zaman açık kimi zaman da müteşabih anlamlar ifade eden bu ayetlerde nur, sirâc ve ziya; fiziki anlamda ışık, aydınlık, lamba, ışık kaynağı manasında kullanıldığı gibi, hidayet aydınlığına ve kurtuluşa götüren yol olarak da kullanılmaktadır. Yine Kur'an-ı Kerim, yani vahiy ve onu getiren peygamber; insanları şirkin, putperestliğin cahilî hayatın karanlığından kurtarıp hidayet aydınlığına ulaştıran bir nûr olarak tasvir edilmektedir. Zümer sûresi (39)22. ayette ise nur (ışık) hem kalp ile ilişkilendirilmekte hem de bizzat Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından; “nur girince kalbin açılması”, “ebediyet yurduna yönelme, alçaltıcı dünyadan uzak durma, ölüm gelmezden önce ölüme hazırlanma” şeklinde yorumlanmaktadır ve anlaşıldığı üzere, özellikle Râzî tarafından, hidayet ve marifet anlamlarına gelecek şekilde yorumlanmaktadır (Ateş, 1990/7: 540-542).

Bu ayetlerden Nur 35. ayet ise İslam düşünce tarihinde üzerinde en çok yorum yapılan ayetlerdendir. Müfessirler bu ayeti tefsir ederlerken Allah Teâlâ'nın, nûr ile vasfedilmesini batınî yorumlarla değil, lafız ve manasındaki i'câzı göz önünde bulundurarak açıklamışlar ve ayeti sınırsız olanı sınırlı olan insan idrakine yakınlıktır için bir örnek kabul etmişlerdir. Nur ile, göklerde ve yerlerde bulunan bütün varlıkları aydınlatan, dilediğini nûruyla hidayete

erdiren Allah'ın kastedildiğini belirtmişlerdir. Onlara göre İşrakilerin ve diğerlerinin iddia ettiği gibi Allah Teâlâ'nın zatının, nûr olduğunu söylemek sapıklıktır, çünkü Allah Teâlâ, nûrun yaratıcısı ve var edicisidir. Ayetin müteşabih olduğu üzerinde duran müfessirler, ayette Allah Teâlâ'nın, bütün kâinatı var eden, insanlara bunun varlığını gösterip idrak ettiren, varlığa dair gerçekleri onlara bildiren, kalpleri huzura kavuşturan ve dilediğine hidayet yolunu açan gerçek Rab olduğunun vurgulandığından bahsetmektedirler. Bu yüzden nur kelimesi onlar nazarında, Allah hakkında dar ve sınırlı anlamıyla değil, ancak mutlak anlamıyla kullanılabilir. Yani yalnızca O, tezahürün, görünmenin, ortaya çıkmanın gerçek ve asıl nedenidir; aksi halde kâinatta karanlıktan başka hiç bir şey olmaz. Işık veren ve başka şeyleri aydınlatan her şey, ışığını O'ndan alır. Hiç bir şeyin ışığı kendinden değildir, çünkü, hakikat ve hidayet bilgisi yalnızca O'ndan gelir. O'nun nûruna başvurmadan, dünyada karanlıkla cehalet ve neticede kötülük ve şerden başka bir şey olmayacaktır (Mevdudi, 1986/III: 488). Nur 35. ayete yakın anlamda bir başka ayette (Zümer 39/69) de bu kez işrak (yeryüzünün Rabb'in nuruyla aydınlanmasından bahsedilmektedir) kelimesiyle kullanılmaktadır.

Hadis-i şeriflerde nûr kelimesinin bazı vahyî gerçekleri ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanım nitelik olarak Kur'an-ı Kerim'deki kullanımla uyum içerisindedir. Hadislere göre, Allah'ın kitabı, içinde hidayet ve nûr bulunan, kendisine tabi olanları nihaî kurtuluşa ulaştırıp nûruyla kalpleri ve gönülleri aydınlatarak, insanlığı kötülüklerin karanlığından, hidayet ve aydınlığa kavuşturan bir ilahi vahiydir. Nûr kavramı yaradılışla alakalı olarak meleklerle de özdeşleştirilmiştir. Allah, melekleri nûrdan yaratmıştır: “Melekler nûrdan yaratıldı. Cinler ise dumanlı alevden yaratıldılar.” (Müslim, Zühd, 10). Hadislerde insanların nur kılınmasından bahseden ifadeler de vardır. Buhari'de geçen bir hadiste, “Allahım! Kalbimi nurlandır, gözümü nurlandır, kulağımı (duyuşumu) nurlandır, sağımı nurlandır, solumu nurlandır, yukarıyı nurlandır, aşağıyı nurlandır, önümü nurlandır, arkamı nurlandır, beni nurlu kıl veya nur kıl” denilmektedir.

Yukarıda aktardığımız ayet ve hadisler, nurun; yaratmanın ve varlığın ilkesi, vahiy ve yakînî bilgi anlamına geldiğini, bir kurtuluş ilkesi olarak ona ulaşanların hem bu dünyada hem de öbür dünyada nurlaşacaklarını veya nur kılınacaklarını, dünyadan uzaklaşma veya dünyevî alakalardan sıyrılmayla elde edilecek bir marifet olduğunu, Allah'ın, bilinen ışık ve parlaklık anlamından farklı bir şekilde, nur ile tanımlandığını ve Allah'ın “en-Nur” diye isimlendirildiğini göstermektedir. Ancak Allah'ın “Nur” olarak tanımlanması görülmesi ve idrak edilmesi mümkün olmayan mücerred, mutlak bir “Nur” olması anlamındadır.

Kur'an ve hadislerde oldukça sık atıfta bulunulan nur(ışık) kavramı İslam düşüncesinin oluşumundan itibaren günümüze kadar pek çok düşünürün, felsefî, tasavufî ve kelâmî ekollerin ilham kaynağı olmuş ve çoğunlukla da akılla nur arasında bağlantı kurulmuştur. İlk dönemlerde daha çok sufilerin ağırlık verdiği nur(ışık) sembolizmi daha sonraları bütün İslam düşüncesine hakim olmuştur. Nur kavramının İslam düşüncesindeki bu gelişiminde elbette kadim kültürlerin, Yunan felsefesinin ve Hermetik düşüncesinin etkisi de olmuştur. Ancak Kur'an ve hadislerde yoğun bir şekilde nur ve zulmetten bahsedilmesi de açıkça göstermektedir ki, nur kavramı merkezli bir düşüncenin oluşumunda İslam'ın tevhid anlayışı temelinde bir fikir yapısı kısa zamanda şekillenmiştir. Nitekim bu konuya işaret eden Rosenthal, “Işık mistisizmi, felsefî epistemoloji, kelami bilgi ve pratik ahlak-hepsinin zımnen içerdikleri bir araya gelerek- akli, ustalıkla, İslam'ın tamamen yerli vatandaşı yapmışlardır” (Rosenthal, 2003: 178) derken buna işaret etmektedir.

Felsefî tasavvuf düşüncesinin öncülerinden olan Sehl Tüsterî, bütün varlıklardan önce yaratılmış olan ezeli bir “nur-ı Muhammedî”den bahsetmektedir ki, bu nur, Allah'ın kendi nurundan yarattığı bir nurdur. Allah, kendi nurundan yaratmış olduğu bu nuru kendi eliyle şekillendirmiştir ve böylece bu nur, Allah'ın huzurunda yüz bin sene kalmıştır. Bu dönemde Allah, bu nuru yetmiş bin defa düşünmüş ve bütün mahlukatı bu nurdan yaratmıştır. Sehl Tüsterî, peygamberlerde ilk defa Hz. Adem (a.s.)'da tecelli eden bu nurun ebedî ve ölümsüz

olduğunu, bu sebeple de Hz. Muhammed (s.a.s.)'e kadar bütün peygamberlere intikal etmiş olduğu görüşünü savunmaktadır. Ona göre kainat varlığını bu nurla devam ettirmektedir (Çift, 2004: 140). Sehl Tüsterî'nin bu görüşleri neredeyse bütün bir tasavvuf düşüncesinin üzerine oturduğu nur-ı Muhammedî kavramının en önemli açıklamalarındandır. Buradan da anlaşıldığı üzere, söz konusu peygamberî nur, Hz. Peygamber (s.a.s)'den sonra da devam etmektedir ve veliler bu nurdan pay almaya çalışmaktadırlar.

İlk dönemin meşhur sufilerinden Muhasibî, nuru akılla ilişkilendirirken, İbnül Cevzi, aklı kalbe düşen nura benzetmektedir. Serrac ise, nuru imanla tanımladığı gibi, “ilahi nurdan sudur eden ışık” olarak da nitelemiş ve ilahiğin temel nuru olarak görmüştür (Rosenthal, 2003: 179-180). Aslında Sehl Tüsterî'nin etkilendiği önemli kaynaklardan birisi Hasan Basrî'dir. Hasan Basrî ise nur kavramını, “ittisal” anlamında yorumlamıştır (Çift, 2004: 140-141). İttisal anlamındaki yorumu veren bir başka yazar Sülemî ise söz konusu yorumu aynen vermekte, ancak bu görüşün sahibi için isim belirtmemekte ve “bazılarına göre” tabirini kullanmaktadır. Hasan Basrî'nin ise nurla ilgili başka bir yorumuna yer vermektedir. Bu yoruma göre nur, insanların kalp ve tevhid nurudur, peygamberlerin kalplerinin nurları ise bunlardan daha yücedir (Ateş, 1969: 136).

Kur'an tefsirlerinde, özellikle de tasavvufî tefsirlerde nur, genellikle, hakikatten mecaz olarak; doğru yolu gösteren, aydınlatan (münevvir), süsleyen (müzeyyin), nur sahibi, var eden, varlıkların algılama ve algılanma vasıtası gibi manalarda kullanılmıştır. Tasavvufî tefsirin önemli isimlerinden Sülemî, Nur sûresi 35. ayetin yorumunda yukarıda bahsedilen yorumlara ilaveten İbn Ata'nın, İbn Mesud'un, Cafer ibn Muhammed'in (Cafer es-Sadık, ö. 148/765), Ebu Ali el-Cûzecânî'nin vb.lerinin yorumlarını vermektedir. Buna göre nur; hidayet, iman, tevhid, ihlas, melekler, veliler ve hatta ittisal gibi anlamlar yanında Allah'ın sıfatlarıyla da özdeşleştirilmektedir. Özellikle Cafer ibn Muhammed es-Sadık, nurların çeşitliliğinden bahsederek uzun bir nurlar sıralaması yapmaktadır. Buna göre; “önce kalbi koruma nuru,

sonra korku nuru, sonra recâ (ümit) nuru, sonra sevgi nuru, sonra tefekkür nuru, sonra yakîn nuru, sonra tezekkür nuru, sonra ilim nuru, sonra haya nuru, sonra iman halâveti nuru, sonra İslam nuru, sonra ihsan nuru, sonra na'ma (nimetler) nuru, sonra fadl nuru, sonra ala nuru, sonra kerem nuru, sonra atif nuru, sonra kalb nuru, sonra ihata nuru, sonra heybet nuru, sonra hayat nuru, sonra üns nuru, sonra istikamet nuru, sonra istikanet nuru, sonra tuma'nînet (itmi'nan) nuru, sonra azamet nuru, sonra celal nuru, sonra kudret nuru, sonra adalet nuru, sonra kuvvet nuru, sonra ilâhiyyet nuru, sonra vahdaniyyet nuru, sonra ferdâniyyet nuru, sonra ebediyyet nuru, sonra sermediyyet nuru, sonra deymumiyyet nuru, sonra ezeliyyet nuru, sonra bekaiyyet nuru, sonra külliyyet nuru, sonra hüviyyet nuru” gelmektedir. Ona göre, bütün bu nurların kaynağı Allah'tır ve bu nurları şahsında birleştiren tek kişi Hz. Muhammed (s.a.s.)'dir, diğer insanlar bu nurlardan sadece bir veya birkaçını üzerinde toplayabilirler (Ateş, 1969: 134-137).

Felsefî tasavvufun önemli isimlerinden Bayezid Bistâmî (ö. 261/874), vecdî sarhoşluk içerisinde, Allah'ın nurundan talep ederken, 'arefe anlamında, Allah'ı bilmenin tek yolunun yine O'nun nuru olduğuna işaret etmektedir. Yani ezel bilgisine (ilmü'l-ezel) ulaşmanın tek yolu ilâhî zâtın nurudur (nûrû'z-zât). Buna erişmek için de belirli nur mertebeleri vardır. İslam tasavvuf düşüncesinin olduğu kadar felsefî tasavvufun tartışmasız en gözde ismi olan Hallac-ı Mansur'da da, nur-ı Muhammedî, varlıkların kaynağıdır, bütün varlıklar kendisinden zuhur eder. Daha da ilginç olanı ona göre bu nurun, kendisinden daha parlağı olmayan kadim bir nur kabul edilmesidir. Hallac'ın kendisinden sonraki felsefî tasavvuf anlayışına, özellikle de Sühreverdî'ye önemli ölçüde ilham kaynağı olduğu bir gerçektir. Hallac'ın bahsettiği “Kalem” kavramının İslam filozoflarında bulunduğu da işaret etmek gerekmektedir. Gerek İbn Sina gerekse Farabi kalem kavramını ruhani bir melek veya akıl manasında kullanmışlardır (Fârâbî, 1345: 15-16; İbn Sina, t.y.: 67-68).

İlk dönem İslam düşüncesinde nur kavramını öne çıkaran bir başka düşünür Hakîm Tirmizi (ö. 320/932)'dir. Mehmet Bayrakdar'ın da ifade ettiği gibi; Muhyiddin ibn Arabî'den çok daha önce, "Allah'ın varlığını ve Varlık'ın Bir'liğini dil, varlık felsefesi ve din" yönünden inceleyen ilk düşünürlerden birisidir. Bayrakdar, Tirmizî'den önce Ma'ruf el-Kerhî (ö. 200/815), Seri es-Sakatî ve Cüneyd el-Bağdâdî(ö. 298/910)'nin bunu ele aldığını söylemektedir (Bayrakdar, 2004: 183). Kendisine "hakim" denilmesi bile, dikkate değerdir. Her ne kadar felsefeyle ilişkisinden dolayı böyle bir isim almadığı, kendine özgü bilgece yaklaşımından dolayı böyle bir ismi almış olabileceği söylene de, onun eserlerinde "hakîm kavramının "arif" ve "veli" anlamında, "hikmet" kavramının da marifet anlamında kullandığı da ayrıca belirtilmektedir. Zira o, hakîmi tarif ederken, "kendisi için perdelerin kaldırılmış olduğu kişidir" veya "hikmete dair söylenen sözü halk için beyan diliyle açıklayan kişidir" (Hakim Tirmizi, 2006: 10-11) tanımlarını kullanmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki İslam dünyasında hikmetin sophia'nın karşılığı olarak felsefe anlamında kullanılışının, Hakîm Tirmizî'den çok öncelere, hicrî 2./miladi 8. asrın ortalarına kadar dayandığı bilinmektedir. Hatta sufilerin hikmet tanımına uygun bir şekilde, başta İbn Sina olmak üzere, İslam filozoflarının hikmeti "nazarî bilgi" ve "kazanılması gereken fiilleri edinme" olarak anladığı (Kutluer, 2001: 145-176) da ortadadır. Öte yandan nurun bilgi ve hikmetle bu özdeşliği aslında İslam düşüncesinin ilk döneminden itibaren neden "hikmet" kavramının seçildiğini de daha iyi açıklamaktadır. Çünkü Yunan felsefesinde hikmetin sevilmesinden, yani ilahi olan şeylerin bilgisinin, ulaşılamayacağı için, ancak sevilabileceğinden söz edilebilirken, İslam düşüncesinde, özellikle de filozoflarca bu kavram, faal akılla kurulabilecek bir bağlantıyla ulaşılabilecek bir konuma yükselecektir. Bu konum, elbette beşeri bilgiyi aşan üst bir bilgidir ve Farabî'den başlamak üzere İslam filozoflarının hikmeti; "uzak ve yakın nedenlerin bilgisi" veya "en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek" veyahut da "varlıkların ilk sebeplerinin

bilgisi”, hatta “bilgi nurdur, Allah’ın hikmeti yağdır”...vb. tanımlarla tarif etmelerinin sebebi de budur. Bu tanımlamalar Kur’an’da geçen hikmetin anlamına da mutabıktır.

Hakîm Tirmizî, başta bütün nurların kendisinden kaynaklandığı Esas Nur’un (veya sırf nur, Nurların nuru) bulunduğu soyuttan somuta veya şiddetli olandan daha az şiddetli olana doğru giden dokuzlu bir nurlar silsilesinden bahsetmektedir. Ona göre; ilk başta Batınî nur olarak da adlandırdığı, Nurların nuru bulunmaktadır. Ondandır ise zahirî nurlar olarak adlandırdığı, sırasıyla; 2.Güneşin nuru, 3. Ayın nuru, 4. Yıldızların nuru, 5. Gündüzün nuru, 6. Şimşegin nuru, 7. Ateşin nuru, 8. Gözün nuru, 9. Mücevherin nuru bulunmaktadır. Nurların nurunun dışındakilerin hepsi onun Nurların nuruna, yani esas nura delalet etmek için vardır. “Allah’tan, O’nun sıfatlarından ve fiillerinden başka hiçbir şey yoktur (leyse fi’l-vücûd illallah). Herşey O’nunla, O’ndan ve yine O’nadır. Şayet bir an için alemden yüz çevirecek (gizlenecek) olsa âlem bir anda yok olurdu. Âlemin (ve mahlukatın) bekâsı O’nun hıfzı iledir” (Çift, 2004: 144-145). Hakîm Tirmizî, kendisinden sonraki dönemde İslam düşüncesinde yoğun olarak işlenecek nur kavramını, sadece Allah’la özdeşleştirmekle kalmamakta, nurun mutlak anlamda iyilik olduğunu ve bunun karşısında da zulmetin, yani kötülüğün bulunduğunu zikretmektedir. Onun düşüncesinde yer alan ve birbiriyle devamlı mücadele halinde olan nur-zulmet kavramları, gerçekte birbirine zıt değildir, esas var olan nur veya iyiliktir. Allah bütün varlıkları zulmette yaratmış ve kendi nurunu onların üzerine yaymıştır. Nurların nurundan pay alan hidayete ererken, bundan yoksun olan da dalalete düşmüştür. Nur ile akli ve imanı ve zulmet ile de cehalet, küfür ve akılsızlığı birbiriyle eşleştiren Tirmizî, aklın esas kaynağının nur olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple nurun, Tirmizî tarafından, sadece varlığın esas kaynağı değil bilginin esas kaynağı olarak da kullanıldığını söylememiz uygundur. Hatta onun akıl ile dinin aynı kaynaktan beslendiği kanaatinde olduğu da buradan anlaşılmaktadır.

Buraya kadar zikrettiğimiz ilk dönem düşünürleri ki, ağırlıklı olarak sufilerdir, nur kavramını yoğunlukla ele alarak bir nur metafiziği oluşturmaya çalışmışlar ve böylece felsefi tasavvuf anlayışını başlatmışlardır. Bu aynı zamanda Müslüman filozofların ortaya koymaya çalıştığı hikmetü'l-meşrikiye ile beraber giden bir çabadır.

Yukarıda gerek kadim kültürlerde, gerek Kur'an'da ve hadislerde, gerekse İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde nur (ışık) temasının ne derece yoğun bir şekilde kullanıldığını, kısaca da olsa, görmeye çalıştık. Şimdi de Sühreverdi'ye kadar, İslam filozoflarının bu konuya nasıl baktıklarını görmeye çalışalım. Bu sayede, İslam felsefe geleneğinin; geçmişin meşrulaştırılması ve “istihsal yada ittihad değil ittisal edilen” evrensel hakikate işaret etmesi bakımından “el-Hikmetü'l-Hâlîde (Philosophia Perennis)”geleneğinin veya özgünlüğün ve farklılığın bir işareti anlamında “Maşrikî Hikmet” anlayışının veyahut da en özgün hakikate ulaşma çabasının olduğu kadar geçmişin hakikat arayışının esas keşfinin son noktası olma iddiasının da dillendirildiği “İşrâkî Hikmet, İşrâkî Aydınlanma ve Nur Metafiziği” (Kutluer, 2001: 182-185) üzerine oturduğu gerçeğini daha yakından anlamaya çalışacağız.

c. Varlık Felsefesi Açısından Nur (Işık): Nurlar Nurundan Taşma

İslam felsefe geleneğinde nur kavramının varlık felsefesi anlamında kullanımına ilk olarak Farabi'de rastlamaktayız. Aslında ondan önce Kindî (801-873)'de bazı ipuçlarına rastlamaktayız. Her ne kadar Kindî'nin suduru kabul etmediğine dair bazı itirazlar olsa da (Şulul, 2003: 99-102), bunu savunanlar da bulunmaktadır, hatta Watt, onun sudur nazariyesine yoktan yaratma düşüncesini eklediği fikrindedir (Watt, 1968 52). Nitekim onun özellikle *Kitâb fi'l-Felsefeti'i-Ûlâ*'da “Bir” kavramı hakkındaki izahları fikrimizi destekler mahiyettedir. Ona göre Tanrı, “Bir” olmanın ötesinde hiçbir sıfatla nitelenemez, “O, birlikten başka bir şey değildir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır” (Kindi, 2002: 182). Kindî, bununla da kalmamakta “feyz” kavramını kullanmaktadır: “Eğer birlik olmasaydı çokluğun varlığından asla söz edilemezdi. Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek

üzere bir etkilenme (infi‘al) durumundadır. Öyleyse ilk gerçek Bir’den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde varoluşun sebebi gerçek Bir’dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O, bizatihi Bir’dir” (Kindi, 2002: 182-183). Kindî, bu cümleleriyle sadece Plotinci öğeleri savunmakla kalmamakta aynı cümlelerin devamında da Aristo’nun “ilk hareket ettirici” anlamı yüklediği ilk sebebine “yaratıcı” ve “varlık kazandırıcı” manalarını vererek daha geniş bir uzlaştırmaya gitmektedir. Dahası aynı risalenin daha önceki sayfalarında; “Gerçek Bir”in özelliklerini sayarken, *Hudud*’da “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher” (Kindi, 2002: 185) olarak nitelediği akı, bir çeşit birlik durumunda görmesi, ona küllilik vasfını vermesi ve ona varlığını veren Gerçek Bir’i aklın üstünde kabul etmesi de Plotinci ilk akıl nazariyesini akla getirmektedir. Bu ise İslam düşüncesinde Nur Metafiziği geleneğinin, bir çeşit sudur olan, yaratmayla beraber taşma sürecine küçük bir atıftır. Kindî’nin sudur nazariyesine bir başka atfı da *Risâle fi’l-Fâili’l-Hakki’l-Evveli’t-Tâm ve’l-Fâili’n-Nâkis Ellezî Huve Bi’l-Mecâz* adlı risalesinde vardır, buna göre o, adı geçen risalede, Gerçek Fâil ile eksik fâilden bahsetmekte ve tıpkı sudur nazariyesindeki gibi bir yaratma sürecine işaret etmektedir: “Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkini olan şanı yüce Yaratan’dır. O’ndan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumdadır. Bunlardan ilki yüce Yaratan’dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgine ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecazi olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir. O da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere kadar inilir” (Kindi, 2002: 197-198). Mahmut Kaya’nın da belirttiği gibi Kindî, Yeni Eflatunculuğun akıl, nefis ve felekler arasındaki hiyerarşi ilişkisinden etkilenmiştir (Kindi,

2002: 124). Zira, o, *Risâle fi'n-Nefs*'te, bu görüşü destekler mahiyette, İslam düşünce tarihi boyunca kullanılmış olan güneş ve güneş ışığı örneğini vermiş ve güneş ışığının güneşten kaynaklanması gibi nefsin cevherinin de yüce Yaratıcı'nın Nur'undan geldiğini anlatmaya çalışmıştır. Nefsin ilahiliğine böylece işaret eden Kindî, aynı zamanda insanların bu ilahi nur sayesinde tersine, yani bedenlerinden ve bu dünyadan soyutlanarak Yaratıcı'ya doğru, bir başka deyişle Nur'un kaynağına doğru yükselişinden de bahsetmektedir (Kindi, 2002: 243-247). Bu ise daha çok onun nur anlayışının epistemolojik yönüyle ilgilidir. Biz bunu aşağıda ele alacağımızdan burada bu konuyu zikretmeden geçmek istiyoruz.

İslam felsefe geleneğinin muallim-i sânisî olan Fârâbî (870-950)'nin düşünceleri, Kindî'ye oranla, nur metafiziği açısından daha zengindir. Belki de bu yüzden İslam filozofları arasında tasavvufa yer veren ilk mütefekkir olarak kabul görülmüş ve onun bir çeşit "rasyonel tasavvuf" anlayışına sahip olduğu belirtilmiştir (Bayrakdar, 1997: 181-182).

Fârâbî, kısmen Kindî'de gördüğümüz Aristo-Platon uzlaşmasını gerçekleştirmeye çalışmış ve Cabirî'nin deyimleriyle "Aristo'yu Eflatun gibi okumaya" (Cabiri, 2000: 74) gayret göstermiştir. Sadece bununla da kalmamış, varlık felsefesini, kendinden önceki filozofların fikirlerinin yanı sıra dinin verileriyle uzlaştırma arayışı içine de girmiştir. Din ve felsefenin uzlaştırılmasında önemli bir adım atmış olan Fârâbî'nin din ve felsefenin uyumu konusundaki çabaları, kendinden sonra gelen İbn Sînâ'da Platon'un felsefesi ile din, İbn Rüşd'de ise Aristo Felsefesi ile din arasındaki uyum çabalarına kaynaklık teşkil etmiştir. Fârâbî dinin, özellikle inanç esaslarını, felsefî açıdan ve felsefî kavramlarla izaha çalışırken, Kur'an'daki sembolik ifadeler ve sem'iyat konularının yorumlanması, peygamberin dindeki fonksiyonu, filozof peygamber ilişkisi hususlarında, din ile felsefenin yollarını birbirine yakın bir noktada buluşturma çabası içinde olmuştur.

Fârâbî varlık düşüncesinde bir varlık mertebeleri düzenini, hem âlemde hem de insan topluluklarında kurmayı tasarlamıştır. İlâhî âlem olarak kabul ettiği ayüstü âlemden kevn ve

fesadın yeri olarak gördüğü ayaltı âleme geçişi feyz (sudûr) nazariyesi ile anlatmıştır. Bu nedenle özellikle Fârâbî'den itibaren sudûr nazariyesi etrafında geliştirilmeye çalışılan bir varlık felsefesi İslâm felsefesi metafiziğinin en önemli problemlerinden biri olmuştur. Fârâbî'nin amacı, yeryüzü ve gökyüzü âlemlerinin izahını sunarak, ilk etapta Tanrı'nın yaratması sonra da yaratılan varlıklarda hareket, değişme, birlik ve çokluk gibi problemleri çözüme kavuşturmadır (Küyel, 1969: 86; Medkür, 1990/II: 74).

İslâm düşüncesinde, Kindî'de tohumları atılan ve esas itibarıyla, Fârâbî'yle başlayan sudûr nazariyesi, kendinden sonra gelen filozoflar ve mutasavvıflar tarafından daha da geliştirilmiştir. Fârâbî, sudur için “feyz” kavramını kullanmıştır. Feyz, taşma, fışkıрма anlamlarına geldiği gibi, klasik Yunanca'daki “ékklampsis” kökünde ışımaya, ışık gönderme, parıldama ve aydınlanma anlamına gelmektedir. Hatta taşma, oluşma, meydana gelme sürecini anlatan Yunanca “próodos” kelimesi de güneş ve ışınları anlamında “ékklampsis” ile yakın bağlantılı kelimelerdir ve her iki kelime Plotin'de yoğun olarak kullanılmaktadır (Peters, 1967: 51,165).

Aristo'nun yaratıcısı ve başlangıcı olmayan ezeli ilk maddesi ile İslâm akidesinin ezeli olmayan ve Allah tarafından kendi iradesiyle yoktan yaratılan varlığı arasında bir uzlaşmaya giden Fârâbî, bu ikisinin arasını sudûr ile aşmaya çalışmıştır. Belki de bu amaçla zorunlu ve mümkün varlık kavramını ortaya atmıştır. Fârâbî'ye göre mevcut olan her şey, var olması bakımından ya vaciptir ya da mümkündür. Bunun dışında üçüncü bir ihtimal yoktur. Bu iki varlık kategorisi de tamamen birbirinden bağımsız değildir. Bu yüzden mümkün varlık, varlığını vacip varlıktan almaktadır. Bu durum, bütün mümkün varlıklar için aynıdır. Fârâbî'ye göre bu mümkün varlıklar, tek tek nesnel düzeyinde bir mümkün varlıklar ya da nedeniler silsilesinden ibarettir. Varlığını başkasına borçlu olan bu silsile kendisinin dışında, varlığını kendi özünden alan bir nihai ilkede, nedeni bulunmayan bir ilk nedende sona ermek zorundadır ki, bu da Tanrı'dır (Fârâbî, 1349: 2-3; 1907: 51). Fârâbî böylece, ilk defa,

varlıkları böylesi bir ayırımı tabi tutmak suretiyle, Yaratan Tanrı ile yaratılan varlık ayırımını ortaya koymaktadır.

Fârâbî, varlık mertebeleri düzeninde vacip ve mümkün varlık ayırımına gittikten sonra sudûrun bina edildiği ilkeleri sıralar. Buna göre, Allah için düşünmek, ibdâ, yani yaratmak demektir ve bu feyz, yani taşma şeklinde gerçekleşir. Ona göre “yaratmak, varlığı kendinden olmayan şeyin sürekliliğini sağlamaktır” ve bu yaratmada O’nun vasıtalı ve vasitasız yaratması arasında bir fark yoktur, çünkü her şeyin kaynağı O’dur. O, ilk ilke olmanın yanında İlâhi Akıl’dır ve yönüyle “sırf akıl, sırf makul ve sırf âkil’dir”. Bu yaratma sürecinde O’ndan ilk ortaya çıkan şey, ilk akıldır, çünkü Bir’den yalnız bir çıkar. Ancak bu ortaya çıkan ilk akıl veya bir, kendisinde çokluğu barındırmaktadır. Bundan sonra sırasıyla diğer akıllar meydana gelir ki, bu durum faal akıl’da sona erer. Faal akıl, ayaltı alemin varoluş sebebidir. Onun düşüncesinde varoluşun sebeplerinden biri de “aşk”tır. Buna göre Tanrı Âkil, ma’kûl ve akl olmanın yanında hem ilk Âşık, hem ilk Ma’şûk hem de Aşk’ın bizatihi kendisidir, yani sırf aşktır. Dolayısıyla aşk, Tanrı’nın bir sıfatıdır. Tanrı, en yüksek derecede güzelliğe ve yüceliğe sahip olandır. Bu yüzden O, kendi özüne bir muhabbet duyar ve bu durum böylece diğer varlıklara da geçer (Fârâbî, 1349: 3; 1959: 54, 68). Bu da göstermektedir ki, Fârâbî felsefesinde nur metafiziğinin yanında aşk, muhabbet kavramları da kullanılmaktadır. Tanrı’dan bu zorunlu sudûr, aynı zamanda çokluğun ve buna bağlı olarak ilk yetkinlikten uzaklaşmanın başlangıcıdır. Plotinus’un bir olana yaklaştıkça yetkinliğin artması ilkesi, Fârâbî tarafından da savunulmaktadır. Buna göre mutlak varlıktan diğer varlıkların taşıp çıkması, yetkin olandan noksan olana, bir olandan çok olana doğru inen mertebeli bir yapı içerisinde gelişmektedir. Şunu da unutmamak gerekir ki buradaki zorunluluk, O’nun hikmetinin yaratmayı gerektirmesi anlamındadır. Çünkü O’nun kudret ve ilim sıfatı ezelidir, bilmesi de yaratması anlamına geldiğine göre O’nun bilmesi yaratmasını gerektirmektedir. Yani Vâcibu’l Vücud’un ilmi, bilmiş olduğu eşyanın sebebidir. Vâcibu’l-Vücûd varlıklardan

mutlak âdemi (yokluk) uzaklaştırarak onlara varlık verir. O halde Fârâbî'ye göre varlıklar Tanrı'nın cömertliğinden ve ilminden çıkmış olmaktadır.

Fârâbî, ortaya koyduğu akıllar silsilesinin sonunda yer alan faal akılı tanımlarken bir çeşit nur kaynağı(güneş) kavramını kullanmaktadır. O, güneşin görmeyi sağlamasıyla kıyaslayarak, güneş nasıl görmeyi sağlıyorsa, faal akıl da bilkuvve akılı bilfiil hale getirir, demektedir (Fârâbî, 1907: 54-55; 1993: 35; 1959: 84). Görüldüğü gibi, o, tıpkı Aristo ve Kindî'de olduğu gibi, bilkuvve akıl ile faal akıl arasındaki ilişkiyi güneş ile göz arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Onun düşüncesinde faal akıl bir nurdur veya güneş gibi bir çeşit nur kaynağıdır, dolayısıyla melekler de nurlardır.

Fârâbî'nin yukarıdaki görüşleri, özellikle de *Uyun*'da geçen “yaratmak varlığı kendinden olmayan şeyin sürekliliğini sağlamaktır” cümlesiyle feyz teorisi birlikte düşünüldüğünde, onun da, bir çeşit ışımaya veya İzutsu'nun ifadelendirdiği gibi, zahiri suretler, “mutlak Hakikatin kendini izhar ettiği tecelli ve taayünden başka bir şey değildir” görüşünden hareketle hakikate ilişkin kavrayışın; ancak “manevi müşahede (şuhud), tat alma (zevk) ve hazır olma (huzur) ya da aydınlanma (ışrak)” (İzutsu, 2003: 22) olabileceğine inandığını söyleyebiliriz.

Fârâbî, varlık sıralamasında, Tanrı'dan sonraya yerleştirdiği ikinciler veya soyut kozmik varlıklardan sonra üçüncü sıraya koyduğu göksel cisimler için güneş değil fakat “en mükemmel ışık” metaforunu kullanmaktadır. O şöyle demektedir: “Göksel cisim, maddi varolanlarla ortak olarak paylaştığı şeyin en üstünü ve en mükemmeline sahiptir. Çünkü o, şekiller içinde en mükemmel şekle, yani daire şekline, görülen nitelikler içinde de en mükemmel niteliğe, yani ışığa sahiptir. Çünkü göksel cisimlerin bazı parçaları ışığı meydana getirirler ki, bunlar yıldızlardır. Bazı parçaları ise bilfiil şeffaftırlar; çünkü onlar daimi olarak kendi ışıkları ve yıldızlardan aldıkları ışıklar ile doludurlar” (Fârâbî, 1990: 30; 1959: 57-58).

Bu cümleler onun giderek yetkinliği azalan varlık silsilesinde göksel cisimlere verdiği rolü açıklamakta ve neden güneş değil de ışık dediğini açıklamaktadır.

Fârâbî'nin nur'u varlık felsefesi açısından değerlendirmesinin en güzel örneği, kendisine aidiyeti şüpheli olduğu belirtilen *Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler* adlı risalesindeki izahlarıdır. Söz konusu risale, Necati Lugal ve Aydın Sayılı tarafından *Bellekten*'de yayınlanmıştır. Fârâbî'nin bu risalesine göre, Tanrı, kendi nurundan her şeyden kadim ve her şeyden önce olan kamil akıl yaratmıştır. Bu akıl, aynı zamanda, Peygamberin akıldır veya nurani bir ruhtur, bir başka deyişle nur-ı Muhammedî'dir. Allah ilk yaratmış olduğu bu akıl nurunu yarattıktan sonra buna verdiği "kün" emriyle bu nur üçe bölünmüş ve ulvî, orta ve süflî (A'lâ, vasat ve esfel) olmak üzere üç kısım meydana gelmiştir. Bu üç kısımdan birincisinden, yani ulvî olandan ulvî felekleri (yedi kat göğü), süflî olanlardan ise süflî felekleri (yedi kat yeri) yaratmıştır. Fârâbî, vasat olarak nitelendirdiği kısmın ise ilhami akılların, hayat nurunun ve nihayet Ruhu'l-Emin'in kaynağı olduğundan söz etmektedir. Fârâbî, nurun akışını (sudur) Tanrı'dan Ruhu'l-Emr'e, ondan akla, ondan ruha ve nihayet ruhtan da nefse doğru bir seyir içerisinde vermektedir. Onun nazarında ruh, Tanrı'nın kalbe gelen iradesinin mahalli olma sıfatına sahiptir (Fârâbî, 1951: 81-122). Burada yapılan izahlar esasında genel anlamıyla Fârâbî'nin sudur nazariyesi ve akıllar sisteminden çok da farklı değildir (Atay, 1974: 103-151). Burada ek olarak yine Fârâbî'ye atfedilen ve Mübahat Türker-Küyel tarafından kitap olarak yayımlanmış bir risaleden bahsetmek istiyoruz ki, Fârâbî, bu küçük risalesinde Tanrı'yı birliği her türlü birliğin üzerinde olan, nitelendirilemeyen "nur-ı mahz" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, kendisinin dışındaki başka bir nurdan nurlanan (aydınlanan) ikinci sebepler, tavsif edilebilirler, ancak İlk sebep sırf Nurdur. O'nun üzerinde başka nur yoktur. O, her şeyin üzerinde olduğu için, "duyum, tevehhüm, tefekkür, akıl ve dil konusu olamaz, sıfatlanamaz. Ne kendisi bir şeye arız olur, ne de O'na bir şey arız olur" (Küyel, 1989: 54-61). Esasında Fârâbî okulunun önemli isimlerinden olan Ebu Süleyman es-

Sicistani (ö. 985) de onun sudur eden akıllar nazariyesini kabul etmekte ve yukarıda bahsettiğimiz bilgilere benzer şekilde, akıl ile Tanrı arasındaki ilişkiyi güneş metaforu ile anlatmaktadır. Hatta Sicistani'ye göre akıl, Tanrı'dan taşan ilk varlık olmanın yanında nur veya mutlak nur olarak adlandırılmakta ve yine akıl, nefsin atayıcısı veya kaynağı (nuru) olarak gösterilmektedir (Taş, 2006: 142-157; Netton, 1992: 11-13, 63-72). Bu ifadeler de Fârâbî'nin ifadelerine benzemektedir. Fârâbî'den sonraki dönemde Nur metaforu İhvan-ı Safa (945-1050) ekolünde de kullanılmakta ve "akıl ışığı ile aydınlanma"dan bahsedilmektedir.

Fârâbî'nin varlık felsefesine benzer bir varlık düşüncesini ortaya koymakla birlikte onu aşmış olan meşhur filozof İbn Sînâ, sudûr nazariyesi ve bununla ilgili kullandığı kavramlar, sudûrun mantıksal, kavramsal ve işlevsel zemini, akıllar, felekler ve unsurlar âlemi gibi hususlarda Fârâbî'nin düşüncelerine benzer fikirler savunmuştur. İslâm felsefe geleneğinde İlk defa sudûr'u Plotinus'tan alıp varlık düşüncesi temelini zihinsel arka planına yerleştiren Fârâbî ise, bunu zirveye taşıyan da İbn Sînâ'dır. O, varlık felsefesini; zorunlu varlık, mümkün varlık ayrımı ve zorunlu varlıktan diğer varlıkların nasıl sudur ettiği meselesine dayandırmaktadır. İbn Sina'nın varlık silsilesinin en tepesinde zorunlu varlık bulunmaktadır. İbn Sînâ, varlık felsefesini oluştururken, yaratan ve yaratılan varlık ayrımını açık bir biçimde ortaya koymakta ve sudur ile yaratma anlayışını telif etmeye çalışmaktadır. O da tıpkı Fârâbî gibi taşma, ışımaya aydınlanma anlamında feyz kavramına geniş yer vermekte ve felsefesini bunun üzerine oturtmaktadır. Yine kendisinden önce Fârâbî'nin yaptığı tarzda varlıkların oluşumunu aşk kavramıyla da izah etmektedir. O, Fârâbî'nin aşk kavramını daha da ileri götürerek, aşkı bütün varlıkların temelini koymakta ve onu varoluşun sebebi, ilk ve en yetkin varlığın (Tanrı'nın) delili olarak görmektedir. Ona göre Aşk, İlahi Zat'ın ve Allah'ın gerçekliğinden başka bir şey değildir ve varlıklar, içlerinde bulunan aşk sebebiyle var oldukları gibi onların varlıkları ile Aşk birbirlerinin tamamıyla aynıdır (Bayrakdar, 1985: 301-306). Söz konusu aşk felsefesinde esas olarak, onun sözleriyle, "İlk iyi zâtıyla meydana çıkar ve bütün varlıklara

tecelli etmiştir. Eğer zâtı, zâtı ile, bütün varlılardan örtülü olsa idi, onlara tecelli etmemiş bulunsa idi, muhakkak ki, bilinemezdi ve ondan bir şeye nail olunmazdı” (İbn Sina, 1953: 25-29). İbn Sina benzer cümleleri *Şifa*’da da zikretmekte ve Tanrı’nın iradesiyle aşk arasında bağlantı kurmaktadır:

“İlk, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve böyle olması yönünden iyiliktir. Bu bakımdan iyilik nizamı, dolaylı olarak O’nun maşuku(aşık olduğu sevgilisi) olmaktadır. Fakat O, bir arzudan dolayı bu düzene (nizama) yönelmez. Çünkü bu nizamdan asla etkilenmez, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İşte bu, O’nun bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir” (İbn Sina, 2005/II: 109-114).

Yukarıdaki iki alıntıdan anlaşılacağı üzere, İbn Sina, aşkı varoluşun sebebi olarak gördüğü gibi, tecelli kavramını kullanarak, tecellinin de sebebi olarak görmektedir. Ona göre, eğer İlk İlet, Âşık ve Ma’şuk olmasaydı tecelli de olmaz ve varlık ortaya çıkmazdı. İbn Sina, sufilerin kullandığı “ittihad” kavramının da, kendisinin izahı gibi, birleşme anlamında değil, tecelliyi kabul etmek anlamında olduğunu söylemektedir. Aslında İbn Sina’nın buradaki ifadeleri onun genel anlamıyla felsefesinde ve sudur anlayışında zorunlu varlığın; varlık verdiklerinden tamamen bağımsız, herhangi bir etkiden ve herhangi bir icbara (zorlamaya) maruz kalmaktan korunmuş olduğunu da açıklamaktadır. Yani Evvel, varlık verdiklerine hiçbir şekilde muhtaç değildir, bilakis varlık verdikleri varlıklarının bütünüyle O’na muhtaçtır. Çünkü zorunlu varlık varolduğu müddetçe varlık da varolmaya devam edecektir, arada bir kopukluk söz konusu değildir, zira O’nun yetkin varlığının kesintiye uğramasından söz edilemez (İbn Sina, 2005/II: 100-115; Kutluer, 2002: 181-194).

İbn Sina, varlıkların zorunlu varlıktan veya nur olan ilk sebepten taşmasını veya ışmasını, kendisinden önceki geleneğe uyararak, akıllar ve felekler alemi olan ayüstü alem ve maddi varlıklar alemi olan ayaltı alem olarak ikiye ayırmaktadır. Ayüstü alem; yetkinlik, zorunluluk ve mümkünlük derecesine göre aşağı indikçe azalan bir seyir halinde ilk akıldan faal akıla

doğru, ve kendilerine tabi feleklerle birlikte, taşmaktadır. Faal akıl, aynı zamanda, ayaltı âlemdeki maddî dünyanın sebebi ve bütün canlı varlıkların nefsleri de dahil olmak üzere, maddede görölen biçimlerin sebebidir. İşte bu yüzden İbn Sînâ, faal akıl, formlar verici (vâhibu's-suver) olarak adlandırmaktadır (İbn Sina, 2005a: 158; 2004: 118). Vâhibu's-Suver kavramı İbn Sina düşüncesinde her ne kadar faal akıl manasında olsa da, *Hay b. Yakzan*'ın şerhlerinde gerçek form vericinin, yani vâhibu's-suver'in Tanrı olduğu da belirtilmektedir (İbn Sina, 1997: 49-50). Zaten İbn Sina felsefesinde de esas nur kaynağı ve her şeyin tek sebebi Tanrı olduğundan aracı varlıkların bulunması bir problem teşkil etmemektedir. Şunu da belirtmek gereklidir ki, İbn Sina bazen İlk Sebep'i de güneşe, dolayısıyla da ışık kaynağına benzetmektedir. Meselâ, o, *Hay b. Yakzan*'ın sonunda ilk aklın özelliklerini anlattıktan sonra, İlk Sebep'i ışık olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: "O'nun kendi güzelliği, güzelliğinin perdesi; dışta görünmesi, O'nun içte kalmasının nedeni olmuştur. Açığa çıkması gizlenmesini gerektirmiştir. Tıpkı güneş gibi...İnce bir bulut perdesi arkasına girdiği zaman görölebilir. Ama kendisini perdesiz olarak gösterecek olursa, görölemez. Işığı, kendi ışığına perde olur. Bu yöneticinin güzelliğini, kendi adamlarından kıskanması söz konusu değildir. Kendisinin güzellik ve parlaklığını göstermezlik etmez. O, güzelliğini gösteriyorsa da, kimsede O'nu görme gücü yoktur... O'nun güzelliğinden bir pırıltı gören, gözünü ondan ayıramaz" (İbn Sina, 1997: 41).

Göröldüğu gibi İbn Sina da faal akıl güneşe, yani nur (ışık) kaynağına benzetmekte ve sistemini bir nur metafiziği üzerine kurmaya çalışmaktadır. Onun faal akılla ilgili izahları bununla da kalmamaktadır. O, faal aklın heyulani akıl kuvveden fiile çıkarmasını "işrak" ile açıklamakta ve faal aklın mahiyetinin "nur dağıtmak"(İbn Sina, 1985: 231) olduğunu dile getirmektedir.

İbn Sina, faal akıl nur ile tanımlamanın yanında Nur Sûresi 35. ayetin tefsirini yaptığı *Risâle fi İsbâtü'n-Nübüvve*'de Allah'ın, bizatihi hayr (iyilik) ve Nur'un kaynağı olan bir Nur

olduğundan söz etmektedir (İbn Sina, 1968: 51-52). Neticede ona göre, alem Mutlak Nur'dan ikinci derecedeki nurlara oradan da ayaltı aleme olan bir tecelli, yansıma veya ışımadan ibarettir.

İbn Sina'nın nur metafiziği ve aşk felsefesi ile ilgili bu izahları, kendisinden sonraki İslam felsefesinin temelini oluşturmuştur. Özellikle Gazali (ö. 1111), yazmış olduğu *Mişkâtü'l-Envar*'da ondan mülhem bir nur metafiziği kaleme almıştır. Gazali daha kitabının ilk dua cümlesinde Allah için "fâizü'l-envâr", Peygamberimiz (s.a.v.) için de "Nurü'l-Envâr" tabirlerini kullanmaktadır. Onun Allah için feyz kavramını kullanması oldukça manidardır. Peygamberimiz (s.a.v.) için "Nurü'l-Envâr" tabirini kullanması ise ilk yaratılanın peygamberin nuru olması ve diğer bütün nurların Nur-ı Muhammediye'den sudurunu anlatmak için olsa gerektir. Gazali'nin söz konusu kitaptaki ana hareket noktası, nurdur. Ona göre gerçek nur, Nurü'l-Evvel, Allah'tır. Bu kelimenin başkaları hakkında kullanımı "sırf mecaz"dır. Allah bizatihi nurdur. Hiçbir şey zatı itibarıyla nura sahip değildir. Bütün nurlar O'ndan gelmektedir, diğer varlıklardaki nurlar, Allah tarafından onlara emanet ve ödünç olarak verilmiştir. Dolayısıyla Nurü'l-Evvel'in dışındaki hiçbir varlık zatıyla kaim değildir. Ona göre gerçek nur, yaratma ve emrin kendisinin elinde olduğu, aynı zamanda ilk nuru verme ve onu devam ettirmenin yine kendisinin elinde olduğu Zat'tır. Bu yüzden, Gazali'nin düşüncesinde, diğer varlıklara geçici olarak nur denilmesinin bir sakıncası yoktur (Gazali, 1986: 119-120; 1994: 15-16).

Gazali, İslam filozoflarından farksız bir şekilde yaptığı nur tarifinin ardından, yine aynı geleneğe uyarak varlığı iki kısma ayırmaktadır. Buna göre ilk grupta varlığı kendinden olanlar, ikinci grupta ise varlığı başkasından olanlar vardır. İkinci gruptakilerin varlığı kendi nefsiyle kaim olmayıp sırf ademden başka bir şey değildir. Gerçek Nur'un Allah Teâlâ olması gibi gerçek varlık da varlığı kendinden olandır. Gazali, bununla da kalmamakta, tıpkı sudur nazariyesindeki ilk varlıktan taşan varlıkların hem kendini hem de ilk varlığı düşünmesi gibi,

varlıkların iki yönünden bahsetmektedir. Ona göre, birinci yön, nefesine, ikinci yön ise Nurü'l-Evvel'e aittir. Kendi nefesine dönük olan yönü adem (yokluk) iken, Nurü'l-Evvel'e dönük yönünün de varlık olduğunu da ifade etmektedir. Gazali, vahdet-i vücud anlayışının temel fikri olan "leyse fi'l-vücûdi illallah" sözünü de kendisine delil getirerek ariflerin müşahede ile varlıkta Allah'tan başka bir şey görmediklerini belirtmekte ve "belki hepsi O'dur, doğrusu var olan O'dur. Gayrın varlığı ancak mecaz yoluyla...O'ndan başka o yok, sözü havassın tevhididir" (Gazali, 1986: 137-139; 1994; 29-35). Bu söz, ona göre, sahibini sırf birliğe götürmektedir.

Gazali, varlık silsilesinde Allah'ı "külli nur" olarak isimlendirdikten sonra, filozoflardaki gibi, ayüstü (alem-i a'lâ) ve ayaltı (alem-i esfel) alem ayırımına gitmektedir. Ona göre semavi nurlar, biri diğerinden nur alacak şekilde derecelendirildiğinde, Nurü'l-Evvel'e yakın olan nur, kendisinden aşağıda olan diğer nurlara nispetle daha fazla nur ismine layık olacaktır. Çünkü o, en yüksek ve en yakın derecededir. Gazali bunu şu örnekle açıklamaktadır: İnsan evin havuzuna yansıyan ayın ışığını görmektedir. Işık oradan duvardaki aynaya, aynadan duvara, duvardan da yere yansımakta ve yer aydınlanmaktadır. Halbuki bu ışıkların her biri bir öncekine, yani, yerdeki duvardakine, duvardaki aynadakine, aynadaki aydakine ve aydaki güneştekine tabidir. Bunların en üstünü, tabii ki, güneşin ışığıdır. İşte bunun gibi semavi nurlar veya meleki nurlar da kendi aralarında Evvel'e yakınlığına göre derecelenmişlerdir. Gazali bunu delillendirmek amacıyla Saffat Sûresi (37) 164. ayetini vermektedir: "(Melekler şöyle derler) Bizim her birimiz için, bilinen bir makam vardır. Şüphesiz biz, orada sıra sıra dururuz ve şüphesiz Allah'ı tesbih ederiz" (Gazali, 1986: 135; 1994: 27).

Varlık silsilesinde ayüstü ve ayaltı alemde bahseden Gazali, ayüstü alem için aklî manevî nurlardan, ayaltı alem için de basarî zahir, yani gözle görünen nurlardan bahsetmektedir. Ona göre dış göze görünenler zahir nurla gözükürken "iç göz"e görünenler ise Allah ile görünmektedir. Aradaki tek fark ise temel bir farktır. Zahir nur ortadan kaybolabilirken, ilahi

nurun ortadan kalkması mümkün değildir. Gazali bu açıklamaları yaptıktan sonra adeta İbn Sina'nın *Risâle fi Mahiyyeti'l-Işk*'nda geçen ve aynı kalemden çıkmış olan şu sözleri söylemektedir:

“Renklerle çok şiddetli birleştiğinden dolayı kendisi idrak edilmez; zuhurunun şiddetinden dolayı gizli kalır. Bazen zuhurunun şiddeti gizli kalmasına sebep olur...Yaratıcının gizli kalması, açıklığının şiddetinden dolayı halktan gizlenen nurunun parlaklığından ileri gelmesi uzak görülmez. Zuhurunun şiddetinden dolayı halktan gizlenen, nurunun parlaklığından dolayı onlardan perdelenen Allah'ı tesbih ve tenzih ederim” (Gazali, 1986: 148-149; 1994; 38-39).

Gazali'nin yukarıdaki sözleri varlığın apaçıklığını ve apaçıklığının nur olmasından dolayı görünmez olduğunu izah etmektedir. O, varlığı yukarıda da belirttiğimiz gibi, ayüstü, ayaltı alem veya ulvî ve süflî alem gibi ikili tasniflerin dışında; ruhanî, cismanî alem, aklî, hissî alem, gayb ve melekût alemi, mülk ve şahadet alemi gibi sınıflara ayırmaktadır. Bunun dışında Gazâlî, varlığı; zati, hissî, hayalî, aklî ve şibhî olmak üzere beş kategoride değerlendirmektedir. Gazâlî, daha önce de ifade edildiği gibi, varlığın derecelerini melekût, ceberût ve mülk âlemleri diye üçlü bir tasnife de tabi tutarak burada da nur kavramına değinmiştir. Ona göre Mülk alemi, insanlar ve diğer varlıkların bulunduğu alemdir. Bu âlemdeki varlıkların en yüksek örneğini organik ve canlı varlıkların en şerefli olan insan cinsi teşkil eder. Âlem ve içindeki her türlü varlıklar insan için yaratılmışlardır. Bunun için mesul ve muhatap olan odur. Bu âlemde mutlak bir düzen ve intizam hakimdir. Çünkü âlemde madde, ruh, cevher, zaman, mekân ve bütün varlıklar ilk ve asıl varlığın yaratmasından hasıl olduklarından, hiç biri kendi başına buyruk olmaz. Bu âleme şahadet âlemi de denilmektedir. İkinci olarak melekût alemi gelmektedir ki, bu âlemde de nefisler, ruhlar ve semavî akıllar bulunmaktadır. Bu âlemde melekler de mevcut olup, göklerin üstündedir ve şahadet âlemine nispetle bu âlem sonsuzdur. Ona göre salih nefis, ilahî nurun aydınlatmasıyla aşağı âlemde

çıkarak, semaları geçmekte ve melekût âlemine yükselmektedir. Onun üç alem içerisinde zikrettiği Ceberût âlemine gelince, bu alem, şehadet âlemiyle melekût âlemi arasında bulunmaktadır. Gazzâlî bu âlemi denizle kara arasında hareket halindeki bir gemiye benzetir. Burada ne denizin sıkıntılı hali ne de karanın sükûneti vardır (Gazali, 1967/II: 2; 1967/IV: 311).

Gazali, nur kavramını *el-Madnûnü's-Sağir*'de "nefh" kelimesini izah ederken de kullanmaktadır. Sad sûresi (38) 72. Hicr sûresi (15) 29. ayetlerde geçen "onu tesviye edip ruhumdan üflediğim zaman hepiniz ona secde ediniz" ibaresindeki nefh kelimesini "ruh nurunun tutuşturulması olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu, tıpkı, güneş ışığının perde olmadığı her şeyi aydınlatması gibidir. Ancak Gazali, konuyu daha da açık hale getirmek için nefhin bir ruh feyezani olduğunu dile getirmektedir. Buradan yola çıkarak da varoluş nurundan bahisle, varoluş nurunun "varlığı kabul edecek her mahiyette" zuhura kavuştuğundan veya varlık nurunun aydınlandığından söz etmektedir. Varlık nurunun ortaya çıkışının, hudusunun sebebi İlahi Nur'dur. İşte o, bu ilahi aydınlatmada ilahi bir parçanın varlığa geçmesinin mümkün olmadığını göstermek için feyz, yani taşma, ışım kavramını kullanmaktadır. Zira güneş örneğini vermesi de bu yüzdendir. Çünkü güneşten yansıyan ışık güneş olmadığı gibi güneşten bir şey de eksiltmemektedir. Feyz de, ona göre, bunun gibidir (Gazali, 1996: 359-364).

Görüldüğü gibi Gazâlî, varlık felsefesinde, varlıkları, kendilerini eleştirdiği filozoflar gibi İlk varlıktan taşan bir silsile halinde ele almakta ve bunu da yaratma anlayışıyla birleştirmektedir. Nur metafiziği, Gazali sonrasında da, başta Muhyiddin ibn Arabi olmak üzere, birçok İslam düşünürü tarafından ele alınmıştır. Bunlar içerisinde gerek sudura olan olumsuz bakışı gerekse Fârâbî, İbn Sina ve Gazali'yi tenkid eden İbn Rüşd (ö. 1198), bir istisna sayılabilir. Kaldı ki, o bile her ne kadar nur metafiziğine dokunmasa da Allah'ın nur olduğunu

belirtmenin bir sakıncası olmadığına işaret etmektedir. O, Nur sûresi 35. ayetini delil göstererek Allah'ın cisim olmadığı halde ahirette görülebileceği sonucunu da çıkarmaktadır:

“Allah'ın varlığının ilimde derinleşenler tarafından akıl ve bilgi yoluyla kavranması, adeta gözlerin hatta yarasaların gözlerinin güneş ışığı karşısındaki durumlarını andırır. Bu da gösteriyor ki Allah'ın nur ile anlatılması her seviyede insan için uygun düşmektedir. Madem ki Allah, varlığın da, bizim varlığı idrak etmemizin de gerçek sebebidir, o halde O'nun renkleri için aynı konumda bulunan, yani renklerin hem varlığını hem de algılanmalarını sağlayan nur ile temsil edilmesi gerçekten yerinde olur. Hem bu sayede ahirette (mead) gerçekleşeceği bildirilen ru'yet meselesinde ortaya çıkması muhtemel problemlere de mahal kalmayacaktır” (Sarıoğlu, 2003: 241).

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinin dışında nur kavramıyla ilgili herhangi bir açıklaması yoktur. Her ne kadar sudur anlayışına karşı çıkmış olsa da varlıkla ve Tanrı-alem ilişkisi ile ilgili yapmış olduğu izahlar kendisinden önceki filozoflarınkinden çok da farklı değildir. Varlık felsefesinde olduğu kadar bilgi felsefesinde de durum aynıdır. İbn Rüşd, Fârâbî'ye ve İbn Bacce'ye çatarak, “faal aklın insanüstü, tümüyle ayırık, ona ışık ve feyiz gönderen bir ‘ontik akıl’ olduğuna inanarak onunla ittisal edebilmek için kendini toplumdaki soyutlamayı (inziva) ve yaşlılık dönemini beklemeyi göze alanlar”ın yanlıgı içinde olduklarını iddia etmektedir. Ama kendisi de bir tür faal akılla ittisalden ve alemin Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte ezeli olmasından söz etmektedir (Sarıoğlu, 2003: 118-133, 183-187).

İbn Rüşd'ün eleştirisi oklarına hedef olan Endülüs'ün bir başka filozofu İbn Bacce (ö. 1139) de eserlerinde Fârâbî ve Gazali'nin etkisindedir. Ancak o, nur kavramını bilgi felsefesinde kullanmaktadır.

Nur metafiziğini Gazali'den sonraki dönemde Endülüs'te işleyen bir başka filozof İbn Tufeyl (ö. 1185)'dir. İbn Tufeyl, felsefe geleneğini takip ederek varlığı zorunlu ve mümkün varlık ayırımına tabi tutmakta ve Tanrı'yı her an tecelli eden, işrak eden (ışık veren) ve feyez eden bir

nur olarak gördüğü gibi alemleri de Tanrı'nın, hakiki anlamda, ezeli ve ebedi nurunun bir yansıması kabul etmektedir. Fârâbî, İbn Sina ve Gazali'nin etkisinin yoğun olarak gözlendiği İbn Tufeyl, yine İslam filozoflarının hemen hepsinin savunmuş olduğu, sudur nazariyesini de savunmaktadır. Ona göre, varlıklar İlk Varlık veya İlk Nur'dan güneş ışığının aynalardaki yansımaları gibi görünüşte çok ama gerçekte tek olanın yansımaları şeklinde sudur etmektedir. Ona göre yansıyan ışıkların esas kaynağı güneştir ve çokluk olarak gözükene güneşte tekleşeceklerdir. Işığın yansıdığı aynalar ise sadece çokluğu göstermektedir. Fakat, ona göre, bunlar sadece simgelerdir ve hiçbir zaman simge ile simgeleneni birbiriyle özdeşleştirmek lazımdır. Çünkü ilahi alemle ilgili tanımlamada bulunmak çok zordur, tıpkı sufilerin dediği gibi, müşahede edilenler dile getirilemezler. O verilen örneğin iyi anlaşılması için şunları söylemektedir:

“Güneş, güneşin karşısına konulmuş bir ayna ve güneşin aynada görünen suretini düşün. Aynada görülen suret nedir? Güneş mi? Ayna mı? Tümüyle başka bir şey mi? Hiçbiri değil... Güneşin kendisi, ışığı, sureti cisimlerden ayrılmayan, cisimlere bağlı olan ve ancak cisimlerde bulunabilen şeylerdir. Bu nedenle varlıkları cisimlere bağımlıdır. Cisimlerin çözümleriyle onlar da çözülür, yok olurlar. Tanrısal özler, Rabbanî ruhlar ise cisimlerden, cisimsel olandan ve cisimlere ilişkin şeylerden tam anlamıyla arı ve aşkındırlar. Aralarında hiçbir bağlantı yoktur. Onlara göre cisimlerin asılsızlığı ile gerçekliği, yokluğu ile varlığı arasında fark yoktur. Tanrısal ruhlar, yalnızca varlığı zorunlu ve gerçek olan tek Zat'la bağlantılı, ilişkilidirler. Tanrı bunların tümünden önce, tümünün ilkesi, nedeni ve yaratıcısıdır. Bunlara süreklilik, sonsuzluk bağışlayan yalnızca Tanrı'dır. Varlıklarına kalıcılığı o verir” (İbn Tufeyl, 1952: 117-118).

İbn Tufeyl kendinden önceki geleneğe uyarak Tanrı, ayüstü alem ve ayaltı alem olmak üzere bir varlık derecelendirmesine gitmekte ve bunu tamamen güneş ve ışığı şeklinde ışık metaforuna dayandırmaktadır. Ona göre ilahi alem, yani ayüstü alem her yönüyle ayaltı

alemden daha mükemmeldir. Çünkü, ayaltı alemleri etkilemekte, onu aydınlatmakta, dolayısıyla saydırlık ve parlaklıklarıyla ışık verme (hakiki anlamda olmasa da) özelliğine sahip bulunmaktadırlar. Dahası Zorunlu Varlık'a veya İlk Nur'a daha yakındırlar. Yalnız şunu da unutmamak gerekir ki, İbn Tufeyl de, kendisinden önceki filozoflar gibi, ayaltı alemde bulunan insanda (Hay'da) da Zorunlu Varlığı bile şerefli bir parça, yani ruhun bulunduğunu ve bunun sayesinde ayüstü alemle ittisali, aydınlanmayı gerçekleştirebileceğine işaret etmektedir ki bu da onun, aşağıda zikredeceğimiz, bilgi felsefesinin konusudur. Zaten Hay Bin Yakzan risalesi bunun nasıl gerçekleştirileceğinin detaylı ve mecazi bir anlatımından başka bir şey değildir. O, varlık mertebelerini Hay'ın müşahedeleriyle anlatırken İlk Varlık'tan ilk aklın sonra da diğer akıllar ve sabit yıldızların bir çeşit ışımaya yoluyla oluştuğunu söylemektedir. Onun buradaki bütün ifadeleri Fârâbî, İbn Sina'ninkinden farklı değildir. O, böylece filozoflarla Gazali'yi bir arada mütalaa etmeye çalışmakta ve çağdaşı olmakla birlikte kendisiyle görüşme ihtimali bulunmayan Sühreverdi ile aynı çizgide görüşleri sürmektedir. Ancak bu çalışma boyunca da ortaya konulmaya gayret gösterildiği gibi zaten Sühreverdi'den önce Nur metafiziğinin temelleri İslam düşüncesinde atılmıştı. Nitekim İbn Tufeyl, daha *Hayy Bin Yakzan*'ın başında kendisini İbn Sina'nın "Meşrikî Hikmet" geleneğinin sırlarını açıklayan kişi olarak tanımlamakta ve böylece felsefi tasavvuf geleneğinin bir devamcısı olduğunu ilan etmektedir.

d. Nur (Işık) ve Keşf: Meşrikî veya İşrakî Bilgi

Fârâbî'nin varlık felsefesini sudur nazariyesi üzerine kurduğunu, onu da bilgi felsefesiyle ilişkilendirdiğini bilmekteyiz. Çünkü ona göre varlık bilgi, bilgi de varlıktır (Küyel, 1969: 132). İşte bu nazariye ile doğrudan bağlantılı olarak akıllar silsilesinin sonuna yerleştirmiş olduğu faal akıl'dan insana akan (feyezan) veya aydınlatan bilginin iki tür olduğunu belirten Fârâbî, filozofa ve peygambere olmak üzere iki farklı düzeyde gelen bu bilgilerin birincisine ilham, ikincisine ise vahiy adını vermektedir. Aradaki temel farkı ise, peygambere akan

bilginin doğrudan mütehayyile gücüne gelmesinde, filozofa feyezana edenin ise münfail akla feyezana etmesinde görmektedir. Bilginin bu mertebesini ittisal kavramıyla anlatan Fârâbî, Tanrısal bilginin feyezananın müstefad akıl aracılığı ile Tanrı'dan faal akla oradan da münfail akla geldiğini ve bu konumda hakîm ve filozofun bilgisinin, oradan mütehayyile gücüne geçmesiyle de peygambere gelen vahyin oluştuğunu söylemektedir. Aynı durum *Fusus*'da yansıma kavramıyla izah edilir (Fârâbî, 1340: 77) ki esasında arada fark yoktur.

Fârâbî, yukarıda bahsettiğimiz kendisine aidiyeti şüpheli olan *Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler* adlı risalesinde varlık felsefesinden bilgi felsefesine geçmekte ve ilk aklın fiilinin ve ruhaniyetinin sudur yerinin emir aleminden, yani Ruh'u'l-Emr'den olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Ruh'u'l-Emr, hem vahyin hem de ilhamın kaynağıdır. Muhatapı ise kalptir. Çünkü kalp, Ruh'u'l-Emr'in Tanrı'dan aldığı ilham nurlarını yine kendisinde Tanrı'nın yarattığı kabiliyet sırrı ile kabul etmekte ve aydınlanmaktadır. Fârâbî, burada, yukarıda da zikretmiş olduğumuz, Zümer 39/22 ayetini ve bu ayetle ilgili olarak *Fethu'l-Kadir*'de zikredilen hadisi, kaynak vermeden, zikretmektedir. Ayrıca Nur 24/35. ayeti de zikreden Fârâbî; kandili akıl nuruna, kandilin içinde bulunduğu yeri sadra (göğse), kandilin nurunu da müminin yani Hz. Muhammed (s.a.s.)'in nuruna benzetmektedir. Böylece, kalpteki akıl, ilim ve marifet nuru parlamaktadır (ışrak). Burada onun izah etmek istediği husus, aklın gerçek yerinin kalp olduğu ve kalbin ilham yoluyla zaman zaman yükselip geri dönmesinin bu nurlarla gerçekleştiğidir. İhvan-ı Safa (945-1050) düşüncesinde de Fârâbî'ninkine benzer bir kalp gözü veya kalp aydınlanması vardır. Onlara göre, ruhun temizlenmesi sayesinde ulaşılan bir merteye vardır ve bu mertebede aklın ışığını (nurunu) idrak eden kalp gözü, mistik bir sezgiyle hakikatleri kavramaktadır. Bu durum peygamberler için vahiy ve veliler için ilham diye adlandırılmaktadır (Yakıt, 1992: 52-57).

İbn Sina, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Nur Sûresi 35. ayetin tefsirinde Tanrı'yı nur olarak nitelendirmenin yanında nuru, varlık teorisinin yanında, bilgi teorisinin de temeline

yerleştirmektedir. Ona göre bu ayet, idrak mertebelerini ifade etmekte ve ayette geçen mişkât, heyuln ve insani akla; misbah, bilfiil müstefad akla; zcace bilmeleke akla; nur ise, bilfiil akla işaret etmektedir. Ayette geçen, “bu aēacın yaēı neredeyse deēmeden bile ışık verecek gibidir” sözü, ona göre, bir feyzi, nurlanmayı ve nurla ittisali anlatmaktadır. Böylece akılları harekete geçiren ve heyulani olanı meleke haline onu da bilfiil haline getiren nur, yani faal akıl olmaktadır. İbn Sina da, Fârâbî gibi, bilgi teorisinde faal akla çok önemli bir özellik daha atfetmekte ve varlıkların akılla algılanma tarzlarında faal aklın önemine şu cmlerle işaret etmektedir:

“Akl-ı faal ile bizim aklımızın durumu, güneş ile bizim gözlerimizin durumu gibidir. Yani, güneş nasıl görülebilen objeleri aydınlatır ve onların görüntülerini göze ulaştırırsa, aynı şekilde akl-ı faal’in etkisi de hayal edilebilenler (mtehayyelt) zerine doēar ve onları maddî ilintilerinden soyutlamak suretiyle ma’klat haline getirir ve onları ruhlarımıza ulaştırır” (İbn Sina, 2004: 118).Yine *Hayy Bin Yakzan*’da da güzel görünüşlü ihtiyaer kiřiliēinde somutlařtırdıēı faal akıl, ayaltı alemdeki bütün bilgilerin kaynaēıdır. Çünkü o soyut yapısı gereēi kendisinden önceki soyut akılları ve onların da ana kaynaēını bilmekte ve bütün bilgilerin anahtarına sahip bulunmaktadır. Ayrıca onun diēer bir görevi ayaltı alemi, yani kendi altında bulunan mevcudatı da bilmektedir. İlim vermek ve insanları bilgisizlik uykusundan uyandırmak, aydınlatmak, yeterliēi, kapasitesi olan herkesi her zaman aydınlatmak onun sıfatı ve görevidir. Onun aydınlatmasından faydalanmanın yolu ise bilgi elde etmeye yarayan bütün hassalardır, zaten insan nefsi ilmi aramak ve bilmek üzere yaratılmıştır.

İbn Sina, *Hayy Bin Yakzan* risalesinin başından sonuna kadar faal akıldan nur elde etmenin, bilgi iřēi almanın yollarını göstermektedir. Bu yollar da *İşârât*’takinden farklı deēildir. O, öncelikle aklî, istidlâlî bilginin gerekliliēi üzerinde durmaktadır. Onun risalesinde “durgun hayat pınarı”ndan istifade etmesinden ve oradan başını yıkamasından bahsetmesi dikkat

çekicidir. Risalenin şerhlerinde genellikle bu ibarenin tasavvurat, tasdikat kabilinden ilk bilgiler ve peşinden gelen kıyasi bilgileri temsil ettiği zikredilmektedir. Nitekim bu şerhlerden birinde oldukça önemli şu ifadeler yer almaktadır:

“İşte bu yüzden ‘o akarsuda başını ve bedenini yıkaması-yani mantık bilmek-kendisine yarar verir’ dedi. Mantık başka bir ilim için öğrenilirse o bu işin akıcılığı ölçüsündedir. Demek ki, mantık gerçek bilgiyi bilmek için öğrenilir. Öyleyse ‘hayat çeşmesinin yakınında’ demek, gerçek ilim (ilm-i hakiki) demektir, yani gerçek ilim orada bulunan sudur. Çünkü o, başka bir ilim için aranmaz. Mantık ilmi öğrenen herkes, bilgisizlik çöllerini aşar, şaşkınlık ve azgınlık denizine batmaz, şüphe dağlarının üzerine çıkabilir ve yoldan çıkmışlar onu yoldan çıkaramazlar” (İbn Sina, 1997 : 44-45).

İbn Sina, akli bilgidен sonra ikinci sıraya irfani bilgiyi koymaktadır. Ona göre insanın hakiki bilgiye ulaşmasına engel olan nefse verilmiş cismî özelliklerden arınmadıkça, nefis terbiyesini gerçekleştirmedikçe faal aklın nurlarından faydalanmak imkansızdır. Şunu da unutmamak lazımdır ki, cisimden daimi kurtularak akıl alemine daimi ittisal beden hayattayken mümkün değildir. Bu da göstermektedir ki, İbn Sina’nın felsefi tasavvufunda amaç dünyayı terk etmek değildir, tam aksine faal akılla aydınlanmanın sonucunda elde edilen hakiki bilgiyle daha uygun bir toplumsal hayat yaşamaktır.

Görüldüğü gibi İbn Sina’da faal akıl, bilgi yönüyle bir aydınlatmada bulunmak suretiyle heyulani akli kuvveden fiile çıkararak ve insanın bilgi elde etme sürecinde nazari akli kuvveden fiile geçiren akli bir cevherdir. Ancak faal akıldan aydınlanmanın şartı nefsin temizlenmesidir. Bundan da anlaşıldığı gibi İbn Sina’ya göre bilgi, akli bir çabanın yanında çileci arınmayla ve kendini dünyevi alakalardan sıyırmakla elde edilen faal akılla bir “ittisal”dır. Bu ittisal, ona göre, bazılarının zannettiği gibi “ittihad” değildir. Hakk’ın nurunun sürekli parıldaması isteğiyle ceberut kutsiyetine yönelmiş olan ariflerin durumudur. Ne tek başına riyazet ne de akıl bunu yapabilecek kuvvette değildir. Bu yüzden onun *İşârât*’taki arif tanımı önemlidir.

Onun arif'i, ilahi nurlarla nurlanmayı alışkanlık haline getirmiş, kutsiyet alemiyle irtibatını koparmayan, her an Hak ile meşgul olan kişidir. Onun riyazeti ve ibadeti hiçbir menfaat kaygısı gütmeksizin veya herhangi bir korku sebebiyle değildir. Riyazetin amacı ise; Hakk'ın dışındaki şeyleri atabilmeyi kolaylaştırmak, nefsi emmareyi nefsi mutmainneye boyun eğdirebilmek ve sırrın, yani nefsin latifleştirilmesini sağlamak, yani ışımanın mükemmel olması için aynanın cilalanmasını sağlamaktır. Ona göre, bunlardan ilkinde gerçek anlamda yapılan zühd yardımcı olurken, ikincisine “fikirle eşleşen bir takım ibadetler”, “ritmik melodiler” ve daha önceden bu dereceleri geçmiş olan arınmışların öğütleri, yani mertebeye yüksek olan ariflerin öğütleri nihayet üçüncüsüne ise “ıffetli bir aşk” yardım edecek ve arif riyazetini tam manasıyla gerçekleştirecektir. Sonuçta ise “Hakk'ın nuru”nun üzerinde doğması gerçekleşecektir. Anlaşılacağı üzere İbn Sina zevkî bilgiyi en üst bilgi olarak görmekte ve aşk'ı sadece varlığın değil bilginin de temeline koymaktadır.

İbn Sina, arifin elde ettiği bilgiye irfan, marifet adını da vermektedir. Ona göre irfan, marifet; “ayrıklaşmaktan, bırakmaktan, terkten ve reddetmekten cem'de (toplanma) derinleşmekle başlayarak, ki cem de Hakk'ın sıfatlarının sadık müridin zatında toplanmasıdır, Bir'e varır ve sonra durur” (İbn Sina, 2005a: 188). Onun bu tarifi tamamen tasavvufi anlamdaki cem ve cemu'l-cem'in tarifidir. Çünkü tasavvufta bu makam, “Hakk'ı halksız temaşa etme, her şeyi Allah'tan görme, salikin ne kendini ne de halkı görmemesi, sadece hakikat sultanını görmesi ve bütün fiillerin yegane faili olarak Hakk'ı görme” (Uludağ, 1991: 112-113) anlamındadır. Ayrıca İbn Sina'nın söz konusu bilgi anlayışı Buhari'de geçen, “Kulum farz kıldığım ibadetler gibi hiçbir şeyle bana yaklaşamaz. Ben onu sevinceye kadar nafileler de bana yaklaşmaya devam eder. Bir kere onu sevdiğimde artık onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı ve fuadı olurum. Artık benimle işitir, benimle görür, benimle konuşur, benimle yürür, benimle akleder, benimle tutar” (Buhari, Rikak, 38) hadisinin de adeta bir yorumu şeklindedir.

İbn Sina buraya kadar izah ettiğimiz akli tasavvufi bilgi teorisini, yani irfânî bilgiyi tamamen nur metafiziği ile izah etmektedir. Onun nazarında ilahi nurlarla aydınlanan arifin bilgisi vusulle gerçekleşmiş irfan, marifet bilgisidir. O nur metafiziğine *Hayy b. Yakzan* risalesinde de işaret etmekte ve risalenin sonlarında, ilk akli tarif ettikten sonra İlk Sebep’i kendi ışığını kendisine perde olmakla tanımlamaktadır. Yine aynı yerde O’nun ışığını, pırlırtısını görenin gözünü O’ndan ayıramayacağından söz etmesi *İşârât*’taki irfan bilgisini elde etmeye başlayan salikin istekli çabasını hatırlatmaktadır.

İbn Sina’nın önemli ölçüde tesirinde kalan ve İslam düşüncesinin dönüm noktası sayılan büyük düşünür Gazali, başta Hakim Tirmizi olmak üzere, kendisinden önceki sufi ve felsefi kültürü adeta tekrar edercesine, aklın hakiki bilgiyi elde etmesinin yegane şartını “bilgilerin anahtarı” olarak değerlendirdiği “ilahi nur” a bağlamaktadır. Gerek *Miyaru’l-İlim*’de, gerek *İhya*’da, gerekse *Munkiz*’de bu kavramı işlemektedir. Mişkât’ta ise bütün bilgi edinme sistemini “nur” a dayandırmaktadır.

Gazali de varlık felsefesi gibi bilgi felsefesini de nur metafiziğine dayandırmaktadır ve her ikisini birbiriyle ilişkilendirmektedir. Gazali, İlahi nur için getirdiği açıklamaların, Allah’ın insana verdiği beş kuvveye veya beş nura işaret ettiğine dikkat çekmektedir. Bu beş kuvve veya nur ve fonksiyonları şunlardır:

- 1- Hissi ruh-beş duyu: Fizikî alem bu beş duyu ile idrak edilir, duylardan gelen bilgileri alır. Yeni doğmuş çocukta dahi bu vardır.
- 2- Hayali ruh: Beş duyunun getirdiklerini saklayıp akla sunar. Bu ise gelişmekte olan çocukta yoktur.
- 3- Aklî ruh: Külli hakikatleri idrak eder. Bu akıl mertebesinde a priori bilgiler hazır olarak bulunmaktadır.
- 4- Fikrî ruh: Müfekkire kuvvetidir. Aklen anlaşılan şeyleri (makulatı) telif eder, bunlar üzerine fikir yürütür. Bunun sonucunda, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşır.

5- Kudsi nebevî ruh: Bu, peygamberlere ve evliyaya has bir kuvvet olup, gayb levhaları ve melekut sırları bu kuvveye tecelli eder (Gazali, 1986: 165-173; 1994; 54-61).

Gazali bilgi elde etme sürecini bu şekilde izah ettikte sonra Nur ayetinde geçen kavramlarla birebir eşleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre, insandaki beş duyu mişkat gibidir. Çünkü mişkatın mahalli dardır ve zahire bakar. Görülenin ötesini (maverasını) idrak edemez. Işık vermesi makulat ile olup bizzat değildir. Hayal kuvveti, etraftan gelen müdrekatin (idrak edilen şeylerin) suretlerini kabulde, akli nurları zaptetmekte ve müştemil bulunduğu mahlukatı aydınlatmakta zücade (cam/ayna) gibidir. Kesifliği, şeffaflığı ve sertliğiyle de zücadeye benzemektedir. Akıl, külli idrakler ve İlahî marifetler ile ziya vermekte misbah (lamba) gibidir. Müfekkire, nihayetsiz semereler (meyveler/ neticeler) vermekte şecere-i mübareke (berekatli bir ağaç) gibidir. Kudsi kuvvet, zeyt (kandil yağı) gibidir. Çünkü bu kudsi kuvvet, safılığı ve arınmışlığı ile “ateş değmese de yanacak olan”a benzemekte, yani neredeyse tefekkür ve taallüm olmadan ışık vermektedir.

Görüldüğü gibi Gazali'nin feyz anlayışında, bilgi elde etme yollarından "keşf" in büyük önemi vardır. Bilgi elde etme metodu ve bilgiden yararlanma bazen fitrattan doğarak kalbe ilâhi bir lütuf kanalıyla gelir. Bazen de ki (bu en sık görülenidir) gayret ve çalışma kanalıyla olur. Peygamberlere bilgi, birinci yoldan gelmektedir. *İhya*'nın birkaç yerinde geçen 'zevk' kavramı vasıtasız ve gerçek bir tecrübe anlamına gelir ve sadece tasavvufî tecrübeye inhisar etmemektedir. Bu zevk kanalıyla Allah'ın mahiyeti bilinemez, demiştir. Akıl, Rabb'in mülkünden hiç bir şeyi kavrayamaz. Burada olup bitenler, ancak akıldan daha üstün ve ondan daha şerefli bir ışık tarafından bilinebilir. Bu ışık nübüvvet ve ilâhi dostluk dünyasında doğar. Onun akla nispetle durumu, aklın hayal gücüne olan durumu gibidir

Gazali, *Munkiz*'de içine düştüğü şüphe ve kuruntulardan kendisine ilka edilen nurla nasıl kurtulduğunu şöyle anlatmaktadır:

“Bu hal böylece iki aya yakın devam etti. Bu müddet içinde mânen ve hâlen safsata yolunda bulundum ise de lafzan bunu açıklamıyordum. Nihayet Cenab-ı Hak, beni bu hastalıktan kurtardı. Nefsim sıhhat ve itidal haline avdet etti. Akli zaruretler, emniyet ve yakın üzere makbûl ve itimada şayan olarak döndü. Bu sezış ve bu safsatadan kurtuluş, bir delil veya bir istidlal tertibi ile değil, ancak Allah'ın kalbime ilkâ ettiği bir nur ile olmuştur. Bu nur, bir çok bilgi kapılarının anahtarıdır. Her kim bir şeyin hakikatini keşf ve anlamının sırf delillere mütevakıf olduğunu zannederse, muhakkak ki Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olur. Ayet-i Kerime'de ‘Allah kimin hidayetini murad ederse İslam için kalbini şerh eder’ (En’am (6) 125) buyurulmuştur. Bu ayette geçen şerh kelimesinden muradın ne olduğu Hz. Peygamberden sorulunca, ‘O, Allahu Teala'nın kalbe ilka ettiği bir nurdur’, buyurdular. Bunun alameti nedir diye soruldu? ‘dar-ı gurur, denilen dünya yurdundan uzaklaşmak ve ebedi yurt olan ahirete yönelmektir’ cevabını verdiler. İşte yukarıda bahsedilen nur, bu nurdur. Hakikatlerin keşfini bu nurdan beklemek gerekmektedir. Bu nur zaman zaman Allah'ın fazl-ı kereminden taşar, feyezan eder. Bunu dikkatle takib etmelidir. Nitekim, Rasulullah, bir hadis-i şeriflerinde, ‘Rabbimizin senenin bazı günlerinde ilhamkar lütufları vardır, dikkatli ve uyanık bulunarak onu karşılayın’ buyurmuşlardır” (Gazali, 1996: 538-539). Gazali, bilgide herhangi bir şüphenin vücuduna mahal vermeyecek ve insanı hatadan tamamiyle emin bulunduracak bir açıklık, yakînlik aramaktaydı. Ona göre bilgi, öyle bir yakın tevlid etmeli idi ki, mesela; asayı ejderhaya çeviren kimse, buna şüphe ile bakmasın. Gazali, on adedinin üçten büyük olduğunu bildiğim için, asayı ejderhaya çeviren bu kimsenin hareketi, nasıl beni sadece hayrete gark eder de bu, bilgimi değiştiremezse, elde edeceğim bilgi de öylece yakın ifade etsin, demektedir. İşte bu yüzden Gazali böyle bir bilginin akıl ile elde edilemeyeceğine kendi şahsi tecrübesiyle kani olduktan sonra, hakikate ancak aklın, idrakten aciz kaldığı, ilahi alemde parlayan bir nur sayesinde muttali olacağına ve yakın elde edeceğine inanmaktaydı. Böylece kelim alimlerinin ilim vasıtası saymadıkları ilham ve

mükaşefe, Gazali'nin dayandığı tek kaynak olmuştur. Gazali'nin bahsettiği ve normal yollarla elde edilemeyen bu bilgi, ilmi tecrübe ve akıl alanlarını aşarak, çoğu kez tekrarı mümkün olmayan özel bir tecrübe, bir iç görme ile elde edilen bilgidir. Buna gaybi bilgi de denilmektedir. Gazali'nin *el-Munkiz* ve *el-Mişkat*'ta akıl alanı üzerinde zevk alanı olarak vasıflandırdığı bir alanın varlığını kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu alan esas itibarıyla peygamber ve velilere, ariflere aittir. Fakat orada sıradan insanların da nasipleri vardır. Buradan da ortaya çıkmaktadır ki, Gazali'nin düşünce bütünlüğünün temelini zevk kavramı, bununla ilgili olarak aklın üstünde bir bilme gücünün mevcut olduğu görüşü oluşturmaktadır. Bunu Gazali *İhya*'sında şöyle anlatmaktadır:

“Son haddine kadar tafsili mümkün olmamakla beraber, eğer ahiret ilminin bir nebze tafsilini bilmek istersen, agah ol ki, ahiret yolunu gösteren ilim, mükaşefe ve muamele olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci kısım, Mükaşefe ilmi adını alır ki, buna ilm-i batın da denir. İlimlerin gayesi de budur. Hatta bazı arifler, bu ilimden nasibi olmayanın son nefesinden korkular, demişlerdir. En az hisse de bu ilm-i batını tereddütsüz kabul edip, ehline havale etmektir. Yine denildi ki, bazan diğer ilimlerle de tahakkuk eden bu ilim, kendisinde dünya sevgisi olup, şehvetinin peşinden gidenlerde bulunamaz. Bu ilmi inkar edenin en küçük cezası, zevkinden mahrum olmaktır İşte bu mükaşefe ilmi siddik ve mukarreblerin ilmidir. Bu ilim kötü huylardan arınılıp temizlendiği vakitte kalbe tecelli eden bir nurdan ibarettir. Bu sayede birçok şeyleri görür, adlarını duyar, mücmel ve kapalı olarak bunları manalandırmaya çalışır ve bunun sonucunda kendisine geniş ufuklar açılır, hatta Allahu Teala'nın, zat, sıfat ve e'ali hakkında hakiki marifet sahibi olur. Dünya ve ahireti yaratmakta ve dünyayı ahiret üzerine takdimdeki hikmetini anlar. Nübüvvet ve peygamberliğin, vahiy melek ve şeytanın ne demek olduğunu öğrenir. Peygamberlere vahyin vasıl oluş keyfiyetini, şeytanın insana düşmanlık şeklini, meleklerin peygamberlere görünüş keyfiyetini, yer gök hazinelerini ve bunların sahibini anlar” (Gazali1939/I: 26).

Gazali mistik arınma sayesinde kalp gözünün açılacağını ve hakikat bilgisinin elde edileceğini savunmaktadır. O, kalp gözüne başka isimler de vermektedir; basiret, sezgi, hads, keşif, mükâşefe vb. Oadaki kalp gözü kavramının bir benzerinin Plotin'de vecd hali anlamına geldiği belirtilmektedir (Janet-Seailles, 1978: 34). Gazzali vecd halindeyken erişilen ve bununla gölge alemin üzerindeki hakikata ulaşılan akıl üstü bir hadsi kabul eder. Bu tamamiyle tasavvuftur. Gazzali'ye göre vecd, kısaca sufinin zihnini her türlü dünyevi şeyden tamamen ayırıp, onu bomboş veya tertemiz bir hale getirdiği zaman oranın aydınlanması ve tıpkı peygambere gelen hakikat gibi bir takım hakikatlerin oraya aksetmesidir. Allah'tan feyezân eden bu marifet nurlarını, aklın kavraması mümkün değildir. Bunun için aklın üstünde bir kavrayış gücü, hads veya sezgi gereklidir. Gazali'nin kalp gözü ile elde edilen bir nurlanma sayesinde elde edildiğini söylediği bilgileri ariflere, rasih ulemaya ve en üstününü de peygamberlere atfetmesi, özellikle bu konuda *Mişkât*'ta söyledikleri İbn Sina'nın *İşarat*'ının son kısımlarıyla oldukça benzerdir.

Varlık felsefesinde olduğu kadar bilgi felsefesinde de felsefi tasavvufa yer veren Endülüslü filozoflardan İbn Bacce, hakiki bilginin Allah'ın kalbe attığı bir nurla gerçekleşeceğine inanmaktadır. Bilgi felsefesinde, Gazali'den sonra, nur metafiziğini en çok işleyen düşünürlerden biri de Endülüslü filozof İbn Tufeyl'dir. Yukarıda varlık felsefesi ile ilgili görüşlerinde de gördüğümüz gibi İbn Tufeyl, felsefe ile tasavvufu harmanlayan bir bilgi felsefesinden yanadır. Ne akli ne de sezgiyi ihmal etmemeye çalışmaktadır ki, bu kendisinden önceki İslam filozoflarının da yoludur. Buna göre, eğer Allah, Nur ve alem de bu Nur'un yansımalarından ibaretse insanın da bu nurdan pay almış bir varlık olarak bunun farkına varması gereklidir. İşte onun yazdığı *Hayy Bin Yakzan* bunun nasıl farkına varılacağı yönünde bir çalışmadır. Bir nevi kendinden öncekilerin kurgulamış olduğu nur metafiziğinin yeni bir yorumudur.

İbn Tufeyl daha risalesinin başında aklın hakiki bilgiyi elde etmedeki yetersizliği ile ilgili eleştirisini yaparken İbn Bacce'yi örnek vermekte ve onun da ilahi nurlanma ile gerçek bilgiye ve mutluluğa ulaşılabilmesine inanmasına rağmen, sezgi bilgisinin açıklanmasına yönelik soğuk bakışına anlam verememekte ve onun bürokratik görevlerinin gereği buna fırsat bulamadığını ileri sürmektedir. Akılla elde edilen bilgiyi doğru kabul etmekle birlikte kendilerine ilahi nurla aydınlatılmada bulunmuş ariflerin (ehl-i zevkin) elde ettiği bilginin birbiriyle kıyaslanamayacağını söyleyen İbn Tufeyl bunu; zekası, akli ve duyuları sağlam olan anadan doğma bir körün durumuyla anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre bu anadan doğma kör olan insan yaşadığı şehrin her şeyini çok iyi bilip tanımaktadır. Birdenbire gözleri açılınca da önceden bildikleri ile gördüklerinin birbirine tamamen uyduğuna şahit olmaktadır. Ancak ona göre bu yeni bilginin iki önemli özelliği vardır ki, bu özellikler gözlerin açılmasından sonraki bilgiyi üstün kılmaktadır. Bunlar elde edilen bilginin açık seçikliği ve o bilgiden elde edilen zevktir. İbn Tufeyl, vermiş olduğu bu bilgilerle dinin verileriyle aklın verilerinin birbiriyle uyduğuna da ortaya koymuş olmaktadır. O, zevkî veya keşfi bilgiyi elde edenlerden “bilgide derinleşmeyenler”in bazen vecd halinde iken “ene-l-hak”, “mâ fî cübbetî sivallah” ve “mâ a'zame şânî” gibi akılla bağdaşmayan ve dinin zahiriyle uyuşmayan sözler söyleyebildiklerini belirtmektedir ki, aynı cümleler Gazali tarafından *Mişkât*'ta da söylenmiştir. Gazali de sufilerin vecd halinde iken söyledikleri bu sözleri yeryüzünün mizanı olan akıl hükmüne döndüklerinde daha rahat anladıklarını ve bunun bir ittihad olmadığını gördüklerini zikretmektedir.

İbn Tufeyl'in Gazali'den aldığı cümleler sadece bunlar değildir. O'nun Hay'a yaptırmış olduğu metafizik aleme, göksel aleme yönelik seyahati aslında Gazali'nin *Mişkât*'ında En'am sûresi (6) 75-79. ayetlerde geçen Hz. İbrahim(a.s.)'a göklerin ve yerin melekutunun gösterilmesi ilgili yorumlarının genişletilmiş şekliyle başka bir şey değildir. Yine Gazali'nin *Mişkât*'ının üçüncü faslında, Peygamberimiz (s.a.v.)'in “Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş

(yedi yüz veya yetmiş bin) perdesi vardır. Onları açsa yüzünün nur ve azameti, onu gören herkesi yakar” şeklinde rivayet edilen hadisiyle ilgili açıklamalarıyla İbn Tufeyl’in Hay’a yaptırmış olduğu metafizik seyahatin geri dönüşünde ayaltı alem safhasında iken söylediği şu sözler ve bu kısımdan kitabın sonuna kadar olan sayfalar adeta Gazali’nin perdelenmişlerle ilgili açıklamalarının farklı bir izahı niteliğindedir:

“Hay bin Yakzan, yukarıdan aşağıya doğru bütün gök katlarını müşahede ederek bütün parçalarıyla Ay katı içinde bulunan oluş ve bozulmuş dünyasına kadar geldi. Bu dünya için de maddeden soyutlanmış ve gördüğü önceki özlerin ne aynısı, ne de başkası olan bir öz gördü. Bu özün yetmiş bin yüzü, her yüzde yetmiş bin ağzı, her ağızda yetmiş bin dili vardı. Bu dillerin tümüyle gerçek olan Zât’ı anıyor, ululuyor, kutsuyordu. Hem de en küçük bir usanç, bezginlik göstermeden”.

İbn Tufeyl, risalesinde, Hay’a yukarıdaki sözleri söylettikten sonra oluş bozulmuş aleminin özellikleriyle ilgili açıklamalarda bulunmakta ve son sayfalarda da, onu insanlara hakikati anlatma çabası içine girdirmektedir. Ancak Hay’ın, “gözlerine perde çekilmiş insanlar” yüzünden bunda başarısız oluşunu da ifade etmektedir.

İbn Tufeyl, aklî bilgi ile vecdî bilgiyi kıyasladıktan sonra felsefî bir tasavvuf anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, vecd veya ilahi aydınlanma, “bilginin en yüksek formudur, fakat böyle bir bilgiye götüren yol, zahidane uygulamalarla, nefsin arınmasıyla selim hale gelmiş olan akılla döşenmiştir” (Sıddıki, 1990: 153). O halde, onun açısından bilgi, öncelikle aklın tüm imkanlarını seferber etmek suretiyle fikrî, istidlâlî bir çabayla başlamakta ve kalb gözünü ilahi aydınlanmaya mahal olacak derecede tertemiz bir ayna kılmak için arınma ve riyazet yoluyla onu hazır hale getirmekle sona ermektedir. Bu ise zevkî bilgi, ilham ve keşf bilgisidir. Onun keşf bilgisini güneşin aynaya yansımaları olarak değerlendirmesi İbn Sina’nın *İşarat*’ta bahsettiği müridin sırrının “cılalanmış bir ayna” haline gelmesiyle aynı şeydir. Hatta onun risalesinin başında İbn Sina’nın Hikmet-i Meşrikî’sinden aldığını belirttiği

ifadelerle İbn Sina'nın İşarat'taki şu sşzleri hemen hemen aynıdır: “Sonra, müridi irade ve riyazet öyle bir dereceye ulaştırır ki, Hakkın nurunun üzerinde doğmasından bir takım haz verici sırlar müride görünür. Adete onlar, kendisine göz çarpıp sonra sşen şimşekler gibidir ki bu da onlar nezdinde vakitler diye isimlendirilir. Her vakit, biri gelen biri giden iki vecd tarafından çevrelenmiştir. Sonra riyazette derinleştikçe, kendisinde bu (bilinçten) perdelenme halleri çoğalır. Kuşkusuz mürit, bu hususta derinleşir, ta ki eğitimin dışında da bu hal kendisini kaplar. Her ne zaman bir şey parıldarsa, ondan kutsiyet alemine yönelir, kendi durumundan bir durumu hatırlar ve onun (bilincini) perdeler. Böylece neredeyse her şeyde Hakk'ı görür” (İbn Sina, 2005a: 186-187).

Çağdaş İşlam felsefesi tarihçilerinden Macit Fahri, Hayy'ın hakikat arayışı sonucunda ulaştığı makamı, yanlış bir şekilde, “bu mertebede o, muhtemelen Allah'ı görmüştür” (Fahri, 1987 212) diye yorumlamaktadır. Halbuki Hay'ın ulaştığı bu makam, İlk Akıl mertebesi olmalıdır. Çünkü ilk olarak, Bir'den bir çıkar prensibi gereği bu makamda da birlik esastır ve hemen hemen bütün İşlam filozofları bunun üzerinde durmuştur, ikinci olarak ise, Hay'ın bu mertebeden sonra sabit yıldızlar katında bir öz gördüğünden bahsediliyor ki, bu da akıllar sıralamasında İlk Akıl'dan hemen sonraya gelmektedir. İşlam felsefe tarihinde işrak anlayışı ile tanınan Sühreverdî de, kendi öncelleri gibi metafizik anlayışını Tanrı eksenli oluşturmuş, evrenin varlığa çıkışını Tanrı'dan bir feyzle açıklamıştır. Dolayısıyla evrendeki bütün kozmik ilkelerin ilkesini, Tanrı olarak belirlemiştir. Sühreverdî'nin felsefesini en kapsamlı ve en olgun biçimde bize yansıttığı “Hikmetü'l-İşrâk” eserini incelediğimizde, bu eserde mantık, metafizik ve eskatolojik konuların ele alındığını, ancak eserin ana konusunu Tanrı ve Tanrı'ya bağlı olarak ortaya çıkan formların oluşturduğu görülecektir. Sühreverdî'nin felsefesinin temel kavramının nûr olduğunu belirtmiştik. Nasıl ki o, bütün varlığı nûrun çeşitli yoğunluk dereceleri ya da nûrun olmayışı ile açıklıyorsa, Tanrı'yı da bu kavramla ifade etmiştir. Sühreverdî'ye göre Tanrı, Nûru'l-Envâr (Nûrların Nûru)'dır. Yani Tanrı en yoğun, en parlak,

en mükemmel, kendisinden daha şiddetli ve daha fazla nûr bulunmayan Nûr'dur. Nurları'n-Nuru O'dur. İlk ilke ve Son amaç O'dur. Her şeyi ahenkle düzenleyen, kemalinin sınırı olmayan O'dur. Tanrı'nın ışığının yansımaları, yoğunluğu, parlaklığı sonsuz ve sınırsızdır. Hiçbir şey, O'nu kuşatamaz. O'na nispet edilecek ilim kudret gibi her nitelik, O'nun nûrluluğundan başka bir şey değildir. O'nun nûru, bütün eşyâya hakimdir. Yine o Tanrı için birçok isimlendirmenin yanında şunları da sık sık kullanır. "Mebde-i Evvel-İlk İlke", "Ġâyeye-i Aksâ-Ulaşılabilir en son amaç". Tanrı'nın nûru, tıpkı yıldızlar arasında güneş ışığının onların hepsinden parlak ve onların kaynağı olması gibi bütün nûrlardan daha fazladır ve hepsinin kaynağıdır. Sühreverdî'ye göre, bütün mükemmelliklerin kendisinde toplandığı ve kendi dışındaki bütün mükemmelliklerin de kaynağı olan Tanrı, aynı zamanda ezeli ve ebedî varlıktır.

Sühreverdî ışığı, nûr, hakikatin cevheri olarak tanımlamıştır. Ona göre kavrama, ışığın bir şuur aydınlığı oluşturmasıyla oluşur ve eşyayı kavramamızı sağlayan ışıktır. Fakat doğrudan ışık ile hâsıl olan bilgi, Tanrı katından geldiği için, insanüstüdür. Böylece eğer birisi o bilgiye erişebilirse, keramet gösterip, varlık ve olaylara müdahale edebilir; o kişi için gizlilik perdesi kalkmıştır. Bu açılardan işrâkîlik sufi geleneğe yaklaşır. İşrâkîlikte akıl dışı sezgi - manevi sezgi farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Sühreverdî, rasyonel düşünme ile sezgisel düşünmeyi kendi felsefesinde bir araya getirmiştir. Rasyonel bilgi önemlidir hatta onunla sezgisel bilgiye yaklaşma imkanı da bulunmaktadır ama tek başına rasyonel bilgi yeterli değildir, çünkü varlık bizim rasyonel kalıplarımızın çok ötesindedir.

Felsefe tarihi kavramı Sühreverdî ve ekolünün büyük ilgisini çekmiştir. Sühreverdî felsefeyi rasyonel sistemleştirmeden ziyade Hikmet ile bir tutar. 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. İşrâkî görüşüne göre,

Hermes veya İdris peygamber, felsefenin babasıdır ve onu vahiy olarak almıştır. İdris'i, Yunanistan ve İran'daki bilgeler ve daha önceki uygarlıkların hikmetini kendisinde birleştiren İslam bilgeleri izler.

ÖZET

Felsefe tarihinin en önemli terimi şüphesiz metafiziktir. Terimin felsefe tarihindeki anlam içeriği meşhur Yunan filozofu Aristoteles (M.Ö. 322)'ten itibaren şekillenmiştir. Aristoteles'in felsefe tarihindeki en önemli eseri *Metafizika*'dır. Onun bu eserinden sonra söz konusu metafizik terimi bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihi boyunca kendisinden sonraki sayısız filozof tarafından birçok yorum (şerh) yazılan *Metafizik*, konu ve alan olarak da felsefenin temel alanlarından biri haline gelmiştir. Gerek Yunan filozofları gerekse İslam filozofları metafizik ilminin tabiat ve matematik ilimlerini öğrendikten sonra öğrenilmesinin istemişlerdir. Meselâ meşhur filozofumuz İbn Sina'nın en önemli eserlerinden biri olan *eş-Şifâ*'daki ilimler sıralaması; Mantıkiyyât, Tabiiyyât, Riyâziyyât ve İlâhiyyât, yani Metafizik şeklindedir. İşte bu yüzden İslam filozofları metafiziğin konusu ve alanını tam karşılayacak şekilde hem “ilk felsefe”nin tam karşılığı olan ilk felsefe “el-felsefetü'l-ûlâ” tabirini, hem de “el-ilâhiyyât”ı kullanmışlar, “fizikten sonra gelen” anlamında “mâ ba'de't-tabîa veya mâ ba'de't-tabiiyyât” terimine ise daha az yer vermişlerdir. İslam filozofları, ayrıca, bu ilmi, bir bakıma teoloji demek olan “ilmü'l-ilâhî veya ilâhiyye”, yine İlk Sebep veya Tanrı'yı kastederek “ilmü'l-evvel” ve nihayet “ilmü'l-küllî”, “el-felsefetü'l-ilâhiyye” gibi terimlerle karşılaşmışlardır.

Metafizik terimi ilk felsefe olması bakımından gerek Aristoteles'de, gerekse sonrasında zamanla ilk nedenlerin ilmi, Tanrı ilmi ve ilâhiyyât olarak anlaşılmıştır. Bunun en önemli sebebi bütün varlıkların sebebinin ilk neden olan Tanrı oluşudur. Özellikle ilk nedenlerin ilmi veya Tanrı ilmi oluşu üzerinde İslam filozofları çok durmuş ve kendilerinden önceki felsefi mirası çok iyi bir şekilde değerlendirerek yeni bir metafizik anlayış oluşturmuşlardır. Bu

noktada özellikle, Kurân-ı Kerim’de yer alan; varlığın araştırılması, sebebinin sorgulanması, insanın ne olduğu, nereden geldiği neden ve niçin yaratıldığı vb. ile ilgili ayetler İslam filozoflarını yeterince teşvik etmiş ve böylece onlar yine İslam’ın temeli olan ilim ve hakikat arayışında sınır tanımadıkları ve özgür hareket ettikleri için Yunan filozoflarının bu konudaki fikirlerini inceleme konusu yapmışlardır. Neticede de İslam filozofları, gerek Yunan filozoflarının, bazı hataları ve yanlışları olduğuna da işaret etmekle birlikte, gerekse kendilerinin birer hakikat arayıcısı olduklarını ve varlığın hakikatinin ve temel unsurlarının bilgisine ulaşmaktan başka bir gayeleri bulunmadığını her defasında itiraf etmişlerdir.

Gerçekte metafiziğin konuları öylesine geniş ve zengindir ki, tanımını yapmak pek kolay değildir. Onun için yapılan tanımlar, her zaman yetersiz kalmaya mahkumdur ve ne olduğunu açıklamaya çalışmak oldukça güç bir iştir. Aristoteles, metafizik yapıtında, metafiziği, “varlık olmak bakımından varlığı araştırılan ilim olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda metafiziğin konusu da ortaya çıkmaktadır. Buna göre metafizik, bütün var olan şeylerde ortak olan varlığı ve Tanrı, gök kürelerinin Akılları ve insan ruhunun Faal Akıl diye adlandırılan ve bedenden ayrı olarak yaşayabilen kısmını içermektedir. O halde Aristoteles açısından metafizik hem bir teoloji veya ilâhiyât, yani en yüksek varlığın ilmi hem de genel anlamda bir varlık nazariyesi, yani varlık olması bakımından varlığın ilmidir. İslam filozofları, verdikleri isimlerden de anlaşılacağı üzere, metafizik ilmini; en yüce, en güzel ilim, İlk Gerçek veya İlk Sebeb’in ilmi, değişmeyen varlıkların ilmi veya varlığın ilkelerini veren ilim kabul etmişlerdir. Hatta onlar bununla da kalmamışlar, felsefe ile metafiziği konusu, mahiyeti, gayesi ve pratikteki değeri bakımından adeta eşitlemişlerdir.

İslam öncesi Türk düşüncesinde genel itibarıyla ışık temasının çok işlendiği görülmektedir. Eski Türk düşüncesinde ışık merkezli bir evren ve dünya tasavvuru olduğunu ortaya koymaktadır. Işık sadece bilgiyi değil varlığı ve hikmeti de içinde barındıran bir husus olarak göze çarpmaktadır.

Kur'an ve hadislerde oldukça sık atıfta bulunulan nur(ışık) kavramı İslam düşüncesinin oluşumundan itibaren günümüze kadar pek çok düşünürün, felsefi, tasavufî ve kelâmî ekollerin ilham kaynağı olmuş ve çoğunlukla da akılla nur arasında bağlantı kurulmuştur. İlk dönemlerde daha çok sufilerin ağırlık verdiği nur(ışık) sembolizmi daha sonraları bütün İslam düşüncesine hakim olmuştur. Nur kavramının İslam düşüncesindeki bu gelişiminde elbette kadim kültürlerin, Yunan felsefesinin ve Hermetik düşüncesinin etkisi de olmuştur. Ancak Kur'an ve hadislerde yoğun bir şekilde nur ve zulmetten bahsedilmesi de açıkça göstermektedir ki, nur kavramı merkezli bir düşüncenin oluşumunda İslam'ın tevhid anlayışı temelinde bir fikir yapısı kısa zamanda şekillenmiştir.

İslam felsefe geleneğinde nur kavramının varlık felsefesi anlamında kullanımına ilk olarak Farabi'de rastlamaktayız. Aslında ondan önce Kindî (801-873)'de bazı ipuçlarına rastlamaktayız. Ancak İslam felsefe geleneğinin muallim-i sâni olan Fârâbî (870-950)'nin düşünceleri, Kindî'ye oranla, nur metafiziği açısından daha zengindir. Belki de bu yüzden İslam filozofları arasında tasavvufa yer veren ilk mütefekkir olarak kabul görülmüş ve onun bir çeşit "rasyonel tasavvuf" anlayışına sahip olduğu belirtilmiştir. Meşhur filozof İbn Sînâ da,

Fârâbî'nin düşüncelerine benzer fikirler savunmuştur. İslâm felsefe geleneğinde İlk defa sudûr'u Plotinus'tan alıp varlık düşüncesi temelini zihinsel arka planına yerleştiren Fârâbî ise, bunu zirveye taşıyan da İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, varlık felsefesini oluştururken, yaratan ve yaratılan varlık ayrımını açık bir biçimde ortaya koymakta ve sudur ile yaratma anlayışını telif etmeye çalışmaktadır. O da tıpkı Fârâbî gibi taşma, ışığa aydınlanma anlamında feyz kavramına geniş yer vermekte ve felsefesini bunun üzerine oturtmaktadır. Yine kendisinden önce Fârâbî'nin yaptığı tarzda varlıkların oluşumunu aşk kavramıyla da izah etmektedir. O, Fârâbî'nin aşk kavramını daha da ileri götürerek, aşkı bütün varlıkların temelini koymakta ve onu varoluşun sebebi, ilk ve en yetkin varlığın (Tanrı'nın) delili olarak görmektedir.

İbn Sina'nın nur metafiziği ve aşk felsefesi ile ilgili bu izahları, kendisinden sonraki İslam felsefesinin temelini oluşturmuştur. Özellikle Gazali (ö. 1111), yazmış olduğu *Mişkâtü'l-Envar*'da ondan mülhem bir nur metafiziği kaleme almıştır.

Nur metafiziği, Gazali sonrasında da, başta Muhyiddin ibn Arabi olmak üzere, birçok İslam düşünürü tarafından ele alınmıştır. Bunlar içerisinde gerek sudura olan olumsuz bakışı gerekse Fârâbî, İbn Sina ve Gazali'yi tenkid eden İbn Rüşd (ö. 1198), bir istisna sayılabilir. Kaldı ki, o bile her ne kadar nur metafiziğine dokunmasa da Allah'ın nur olduğunu belirtmenin bir sakıncası olmadığına işaret etmektedir.

Nur metafiziğini Gazali'den sonraki dönemde Endülüs'te işleyen bir başka filozof İbn Tufeyl (ö. 1185)'dir. İbn Tufeyl, felsefe geleneğini takip ederek varlığı zorunlu ve mümkün varlık ayırımına tabi tutmakta ve Tanrı'yı her an tecelli eden, işrak eden (ışık veren) ve feyezzen eden bir nur olarak gördüğü gibi alemleri de Tanrı'nın, hakiki anlamda, ezeli ve ebedi nurunun bir yansıması kabul etmektedir.

İslam filozofları sadece varlık felsefesi değil bilgi felsefesi açısından da bir nur metafiziği yapmaya çalışmışlardır. Çünkü onlara göre varlık bilgi, bilgi de varlıktır. Onlar, akli tasavvufi bilgi teorisini, yani irfânî bilgiyi tamamen nur metafiziği ile izah etmektedir. Onun nazarında ilahi nurlarla aydınlanan arifin bilgisi vusulle gerçekleşmiş irfan, marifet bilgisidir. Dolayısıyla, aklın hakiki bilgiyi elde etmesinin yegane şartı “bilgilerin anahtarı” olarak değerlendirilen “ilahi nur”dur.

GÖZDEN GEÇİR

- Metafiziğin kelime manasını öğreniniz.
- Metafiziğin konusu neden Tanrı değildir? Açıklayınız.
- İslam filozoflarının metafiziğe verdikleri isimleri gözden geçiriniz.
- İslam filozoflarının felsefe ile metafiziği hangi yönlerden eşitlediklerini tekrar gözden geçiriniz.

- İslam filozofları nur metafiziğine hangi yönlerden eğilmektedirler gözden geçiriniz.
- Sudurdan ne anlıyorsunuz, düşününüz.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, c. 3, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Afifi, Ebu'l-A'lâ, (2000), *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul.

Aristoteles, (1985), *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Atay, Hüseyin, (1974), *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara.

Ateş, Süleyman, (1990), *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, c. 1-11.

Ateş, Süleyman, (1969), *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul.

Bağdadi, (2001), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara.

Bakar, Osman, (2003), *Gelenek ve Bilim*, çev.ERCÜMENT ASIL, Gelenek yay. İstanbul.

Barutçu-Özönder, (1996), F. Sema, "Tengri Teg Tengride Bolmuş Türük Bilge Kagan ve Tengri Teg Tengri Yaratmış Türük Bilge Kagan İbareleri Üzerine", *Türk Kültürü Araştırmaları-Prof. Dr. Zeynep Korkmaz'a Armağan*, 1994-XXXII/1-2, Ankara, s. 89-100.

Başer, Sait, (1990), *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Ankara.

Bayrakdar, Mehmet, (1997), *İslam felsefesine Giriş*, Ankara.

Bayrakdar, Mehmet, (2004), "İbnü'l-Arabî'de Varlığın Birliği'nin Onto-Lengüistik Analizi", *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara, s. 181-190.

Bayrakdar, Mehmet, (1985), "İbn Sina'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *AÜİFD*, c. XXVII, Ankara, s. 301-306.

- Bircan, Hasan Hüseyin, (2004), “İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi-Karşılaşmanın Keyfiyeti”, *İslamiyat*, c.7, s.2, Ankara.
- Bolay, Süleyman Hayri, (1986), *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, (2000), *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut., İstanbul.
- Cevizci, Ahmet, (1999), *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs., İstanbul : Paradigma Yayınları.
- Cevizci, Ahmet, (1996), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları,.
- Cevizci, Ahmet, (2003), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Paradigma Yayınları,.
- Cevizci, Ahmet, (2001), *Metafiziğe giriş*, der.-çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, (Paradigma; 24, Felsefe dizisi; 16),.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (1986), çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul.
- Çift, Salih, (2004), “İlk dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *UÜİFD*, XIII/1, Bursa s. 139-157.
- Demirci, Mustafa, (1996), *Beytü 'l-Hikme*, İstanbul.
- Esed, Muhammed, (2002), *Kur'an Mesajı*, İstanbul.
- Esin, Emel, (2001), *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul.
- Fahri, Macit, (1987), *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul.
- Fârâbî, (1349), *Daavî el-Kalbiyye*, Haydarabad,.
- Fârâbî, (1346), *et-Ta'likat*, Haydarabad.
- Fârâbî, (1907), *Risâle fî Maâni 'l-Akl*, Mısır.
- Fârâbî, (1959), *Mebâdii Ârâ' Ehl el-Medine el-Fâzıla*, Albir Nasri Nadir neşri, Beyrut.
- Fârâbî, (1907), *Uyûnu 'l Mesâil*, Mısır.

- Fârâbî, (1993), *Kitabü's-Siyaseti'l-Medeniyye*, Fevzi Neccar neşri, Beyrut.
- Fârâbî, (1340), *Fususü'l-Hikem*, Haydarabad.
- Fârâbî, (1990), *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (Walzer neşri), çev. Ahmet Arslan, Ankara.
- Fârâbî, (1951), *Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler*, Neşr. Necati Lugal-Aydın Sayılı *Belleten*, c. 15, Ankara, s. 81-122.
- Firuzabadi, (1305), *Kamus*, çev. Asım Efendi, İstanbul.
- Gazali, (1986), *Mişkâtü'l-Envâr*, Tah. ve Şerh, Abdülaziz İzzeddin Seyrevan, Beyrut.
- Gazali, (1994), *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul.
- Gazzâlî, (1994), *Faysalü't-Tefrika*, (Resail içinde), Beyrut.
- Gazzâlî, (1990), *Faysalü't-Tefrika-İslam'da Müsamaha*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul.
- Gazzâlî, (1939), *İhyâu Uûmi'd-Din (I-IV)*, Mısır.
- Gazali, (1996), *el-Madnûnü's-Sagîr*, Beyrut.
- Hakim Tirmizî, (2006), *Hatmu'l-Evliya-Velîliğ'in Sonu*, Haz. Salih Çift, İstanbul.
- Izutsu, Toshihiko, (2003), *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul.
- İbn Manzur, (1980), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut.
- İbn Rüşd, (1992), *Faslü'l-Makal-Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul.
- İbn Sina, (1953), *Risâle fî Mahiyyeti'l- Işk*, neşr. ve çev. Ahmet Ateş, İÜEF yay., İstanbul.
- İbn Sina, (2005), *Kitabu's- Şifa, Metafizik*, c. I-II, (metin ve çeviri), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İbn Sina, (2004), *Uyûnu'l-Hikme (İlâhiyât)*, çev. Hayri Kırbaçoğlu-Alpaslan Açıkgenç., (İbn Sînâ, *Risaleler* içinde), Kitabiyat yay., Ankara.
- İbn Sina, (2005a), *el-İşârât ve't-Tenbihât-İşaretler ve Tenbihler*, (metin ve çeviri), çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul..

- İbn Sina, (t.y.), *Risâle fi'l-Hudûd (Tis'a Resâil içinde)*, Kahire.
- İbn Sina, (1985), *Necât*, Beyrut.
- İbn Sina, (1968), *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvve*, Beyrut.
- İbn Tufeyl, (1952), *Hayy Bin Yakzan*, Ahmed Emin Neşri, Mısır.
- İbn Tufeyl, (1997), *Hay Bin Yakzan*, çev. Babanzade Reşid, Haz. Ahmet Özalp, İstanbul.
- İyi, Sevgi, (1999), *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Janet, Paul- Seailles, Gabriel, (1978), *Metalib ve Mezahib*, çev.M.Hamdi Yazır, İstanbul.
- Kemal, Mağfiret, (2007), "Buddhist Türk Çevresi Metinlerine Göre Buddhizmin Işık İmajı", *Çağdaş Türklük Araştırmaları Dergisi*, c. 2, Ocak, AÜDTCF yay., s. 154-165.
- Kılıç, M. Erol, (1989), *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, MÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Kindi, (2002), *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul.
- Kutluer, İlhan, (2001), *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul.
- Kutluer, İlhan, (2002), *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul.
- Kutluer, İlhan, (2001), *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul.
- Kurtoğlu, Zerrin, (2000), *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Bursa.
- Küyel, M. Türker, (1969), *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, AÜDTCF Yay.
- Mübahat Türker-Küyel, (1989), *Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser, Risâle li Eflâtuni'l-İlâhî fi'r-Redd Men Kâle İne'l-İnsân Telâşa ve Fena Ba'de'l-Mevt, Ölümünden Sonra İnsanın da Bozulup Yok Olduğunu Söyleyen Kimseyi Reddetmek Hususunda Platon'un Risalesi*, (metin ve çeviri), Ankara.
- Nasr, S. Hüseyin, (1988), *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev: Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul.

- Netton, Ian Richard, (1992), *Al Farabi and His School*, London-New York.
- Öztürk, Yaşar Nuri, (1976), *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitab 'üt-Tavâsin)*, İstanbul.
- Peters, F. E., (1967), *Greek Philosophical Terms-A Historical Lexicon*, London-New York.
- Plotinus, (1991), *Enneads*, Trans. Stephan Mackenna, New York.
- Rosenthal, Franz, (2003), *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, İstanbul.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, (1983), *Dinler Tarihi*, İstanbul.
- Sarioğlu, Hüseyin, (2003), *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul.
- Schwarz, Fernand, (1997), *Kadîm Bilgeliğın Yeniden Keşfi*, çev.: Ayşe Meral Arslan, İnsan yay., İstanbul.
- Serrac, *el-Luma'*, (1996), çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul.
- Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin, (1990), 'İbn Tufeyl', çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Edit. M. M. Şerif, İstanbul, s. 147-161.
- Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, (1967), *el-Milel ve'n-Nihâl*, I-II, Beyrut.
- Cevher Şulul, (2003), *Kindî Metafiziği*, İstanbul.
- Taş, İsmail, (2006), *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Konya.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, (1988), *Keşşaf El-İstulâhât El-Fünûn*, I-II, İstanbul 1984..
- Uludağ, Süleyman, (1991), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Ülken, H. Ziya -Burslan, (t.y.), Kıvameddin, *Farabi*, bsk. y. y.,
- Weber, Alfred, (1991), *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul.
- Walbridge, John, (2001), *The Wisdom of The Mystic East*, New York.
- Watt, Montgomery, (1968), *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara.
- Yakıt, İsmail, (2002), *Türk İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul.

Yakıt, İsmail, (1987), “Risalenin Konusu”, *Ruhun Yolculuğu (Kıssat el-Gurbet el-Garbiyye)* içinde, *Felsefe Arkivi*, İstanbul, s.213-226.

Yakıt, İsmail, (1992), *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul.

Yörükan, Yusuf Ziya, (1998), “Şihabeddin Sühreverdi’nin Hayatı”, *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri* içinde, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Aşağıdakilerden hangisi İslam filozoflarının metafizik için kullandığı kavramlardan değildir?

- a. El-felsefetü’l-ûlâ
- b. El-ilâhiyât
- c. İlmü’l-cüz’î
- d. İlmü’l-evvel
- e. İlmü’l-küllî

2. Aşağıdakilerden hangisi Aristo’nun “var olmak bakımından varlığı araştıran ilim” şeklinde tanımladığı ilimdir?

- a. Fizik b. Metafizik c. Mantık d. Epistemoloji e. Matematik

3. aşağıdaki Yunan-Helenistik filozoflarından hangisi felsefesinde ışık (nur) kavramına yer vermemiştir?

- a. Demokritos b. Heraklitus c. Plotinus d. Platon e. Pythagoras

4. Eski Türk inancısında “Tanrı’dan gelen inayetin veya rahmetin aleme yansıması, bir nevi ışık” anlamında kullanılan kavram aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Kut b. Tengri c. Kararık d. Töre e. Şaman

5. İslam felsefe geleneğinde nur kavramının varlık felsefesi anlamında kullanımına aşağıdaki filozoflardan hangisinde rastlanmaktadır?

- a. Gazzâlî b. İbn Sînâ c. Sühreverdi d. Molla Sadra e. Fârâbî

CEVAP ANAHTARI

1)c 2) b 3) a 4) a 5) e

10. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİNDE SİYASET

ÜNİTE YAZARI: DOÇ. DR. İBRAHİM MARAŞ

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

- 5. İslam Filozofları ve Siyaset**
- 6. Kindi’de Siyaset Felsefesi**
- 7. Fârâbî’de Siyaset Felsefesi**
- 8. İbn Miskeveyh’te Siyaset Felsefesi**
- 9. İbn Sina ve Sonrasında Siyaset Felsefesi**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de İslam siyaset felsefesinin nasıl ortaya çıktığını ve hangi temellere dayandığını göreceksiniz. Ayrıca İslam filozoflarından bazılarının siyaset felsefesine dair görüşlerinin temel çizgilerinden haberdar olacaksınız. Sistematize edilen siyaset felsefesinin hem teorik hem de pratik yönünün ne olduğunu öğreneceksiniz. Bunları okurken eski filozoflardan devralınan felsefi mirasa ait kavramların ve nasıl anlam içeriklerinin değiştirildiğini ve yeni anlamlar kazandırıldığını ve başta nübüvvet felsefesi ile ilişkisi olmak üzere, nasıl yeni anlayışlar ortaya konulduğunu bileceksiniz.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- İslam felsefe geleneğinde “siyaset”in nasıl anlaşıldığını öğrenmiş olacaksınız.
- İslam filozoflarının siyasetten ne anladıklarını ve nasıl temellendirdiklerini anlayacaksınız.
- İslam siyaset felsefesinin alanının ve kapsamının ne kadar geniş olduğunun farkına varacaksınız.
- İslam siyaset felsefesinin belli başlı kavramlarını öğreneceksiniz.

- İslam filozoflarının İslam düşüncesinden hareketle, geçmiş mirası da değerlendirmek üzere, nasıl özgün bir siyaset anlayışı ortaya koyduklarının farkına varacaksınız

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

*Siyaset kavramını TDV İslam Ansiklopedisi'nden okuyunuz.

*Fârâbî'nin *Medinetü'l-Fâzıla (Erdemli Şehir)* kitabını okuyunuz.

* Konuları sırasıyla ve not alarak özetleyiniz.

*Öğrenme hedeflerini gözden geçirin.

*İnternette kaynak araştırması yapınız.

*Ünitede adı geçen klasik kaynakları temin etmeye çalışınız. İçeriklerini inceleyiniz.

1. İslam Filozofları ve Siyaset

İslam siyaset felsefesi, İslam filozoflarının, İslam coğrafyasında Grek ve Helenistik felsefe, Türk, İran ve Hint düşüncesinden devraldıkları işlenmiş bir kavramsal temelden hareketle tamamen İslam düşüncesi çerçevesinde ortaya koyduğu bir felsefedir. Söz konusu siyaset felsefesi, tek başına bir felsefe olarak değil, bilakis varlık, bilgi, ahlâk ve nübüvvet felsefesi üzerine bina edilmiştir. İslam filozofları, erdem, iyi ve mutluluk gibi temel ahlâkî kavramlardan hareketle İslam'ın doğuşundan kendi dönemlerine kadarki süreçte gerçekleşen sosyal ve siyasal şartları da sistematik bir bakışla çok iyi analiz ederek, özgün bir siyaset anlayışı ortaya koymuşlardır. Filozoflarımız, her ne kadar siyaseti genellikle pratik (amelî) felsefenin içerisinde değerlendirerek; bireyin kendisinin idaresi (ahlâk-tedbîrü'n-nefs), bireyin yakın çevresinin idaresi (aile-tedbîrü'l-menzil) ve nihayet bireyin uzak çevresinin idaresi (toplum-tedbîrü'l-müdün) olarak görseler de, söz konusu bu pratik felsefeyi her zaman teorik (nazarî) felsefeyle bir bütün olarak ele almışlardır. Onların zihinlerinde daima yakın zamanda gerçekleşmiş dünyevî ve uhrevî mutluluğa, yani saadetü'l-kusvâ'ya dayalı bir peygamber devleti modeli olagelmıştır. Onlar kendilerine miras kalmış olan felsefî birikimi bu açıdan çok

iyi değerlendirmişler, İslam öncesi tarihteki adil krallarla ilgili birikimden de istifade etmek suretiyle, bir nevi bunların hepsini İslam düşüncesine kendi bakışları çerçevesinde eriterek, yepyeni, oldukça gerçekçi ve evrensel düzlemde bir siyaset felsefesi ortaya koymuşlardır. İslam filozofları ortaya koydukları bu siyaset felsefesini amacı, yararı, gayesi ve ilkeleri açısından çeşitli isimlerle anmışlar ve bu doğrultuda eserler kaleme almışlardır. Meselâ; el-ilmü'l-medenî, el-felsefetü'l-medeniyye, el-ilmü'l-insânî, el-medînetü'l-fâzıla bunlardan bazılarıdır. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki, İslam filozofları, felsefelerinin genelinde yaptıkları gibi, gerek bireyin kendi nefsî isteklerini, gerek bireysel ve toplumsal olan ile dünyevî ve uhrevî olanı birbirine feda etmeden dengeli bir şekilde kurgulamışlar ve akıl-sezgi bütünlüğünü siyaset anlayışlarının da temelinde yerleştirmişlerdir.

İslam filozofları, siyaset felsefesi ile ilgili olarak önce bireyin madde ve ruhtan müteşekkil yapısının orta, yani dengeli bir hâle getirilmesi, ardından bir arada yaşama mecburiyeti ve bunun getirdiği örf, adet ve belirli kurallara, yasalara uyma zarureti ve toplumsal yardımlaşma, bütün bunların dengeli bir şekilde devamını sağlayan hikmet, iffet ve cesaret erdemleri ile bunların üçünün uyumundan ortaya çıkan ve toplumsallaşmanın da temel dayanağı olan adalet ilkesi ve nihayet adaleti gerçekleştirecek olan ve bu amaçla yasalar koyan âdil bir yönetici (filozof peygamber-halife) gibi temel konuları, buraya yazdığımız sıralama ve felsefî bütünlük içerisinde, ortaya koymuşlardır. Yasa koyan bu filozof peygamber/halifenin koyduğu yasalar ise gerçekte nihai yasa koyucu olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Tabii ki, İslam filozoflarının, siyaset düşüncelerini ortaya koyarken ihmal etmedikleri en önemli hususlardan birisi, kurulacak erdemli devletin mekan problemidir. Onlar toplumsal çeşitlilik arttıkça daha erdemli bir toplumun ortaya çıkacağını savunmuşlardır. Bu yüzden en küçük toplumsal kurum olan mahalleden başlayıp köye, oradan şehre, devlete ve son olarak, Yunan siyaset felsefesinde bulunmayan, ümmet devletine kadar giden bir siyaset düşüncesi ortaya koymuşlardır. Bu açıdan onların el-Medinetü'l-Fâzıla'daki

“medine”den kasıtları, esas olarak, bir evrensel en devlet en mükemmel toplum modeli olan ümmet devletidir. Yunan felsefî düşüncesinde bulunmayan bu kavramı İslam filozofları öncelikle İslam’ın evrensel yapısına, ikinci olarak da, bilhassa Fârâbî söz konusu olduğunda, İslam öncesi Türk düşüncesinden beri Türk siyaset düşüncesinde var olan “cihan hakimiyeti” anlayışına borçludurlar. Gayeleri, bireyin ve toplumun dünyevî ve uhrevî mutluluğu (saadeti) olan filozoflarımız, din ayrımı yapmaksızın, adalet temelli bir siyaset anlayışını hakim kılmaya çalışmışlardır, bu yüzden adalet onlarda sadece ahlâkî bir erdem değil bütün erdemlerin sonucunda ulaşılabilecek üst bir durumdur. Bütün bu fikirlerini metafizik anlayışlarıyla da birleştiren İslam filozofları, siyaseti, insani var oluşun temel gayesi ve gerekliliği olan toplum ve devlet düzeni olarak görmüşler ve bunu da insandaki soyut cevher diye tanımladıkları akıl ve sevgi kavramlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Çünkü onlar, Tanrı’nın insandan mecburiyet temelli değil irade ve sevgi temelli bir toplum ve devlet düzeni istediğine işaret etmişler ve metafizik sistemlerini de akıl, âkil ve makûl olan Tanrı’nın varlık verdiği şeyleri bildiği ve sevdiği esasına dayandırmışlardır.

İslam filozofları, yukarıda da belirttiğimiz gibi, siyaset felsefelerine bireysel nefsin idaresiyle başlamışlar ve bir nevi ahlâkla siyaseti birleştirmek suretiyle, nefsin akıl, yani düşünme gücünün diğer iki gücü olan istek ve öfke gücünü kontrol etmesini ve bu sayede hem erdemli fiillerde bulunmasını hem de hakikat bilgisine ulaşmasını hedeflemişlerdir. Çünkü onlara göre hikmet diye adlandırılan hakikat bilgisi, aklın diğer iki gücünü kontrol etmesiyle elde edilirken, bir de ahlâkî eylemlerin, yani orta erdemlerin işlenmesiyle elde edilmektedir ki, işte gerçek hikmet bu iki yönün birleşmesinden ibarettir. Orta erdemler sayesinde yetkinliğe ulaşmış olan bireysel nefsler, en küçük toplumsal birlikten en büyük toplumsal birlikteliğe yani aileden devlete kadar erdemli toplumları oluşturacaklardır. Bu noktadan İslam filozofları, sırasıyla, ev idaresi ve devlet idaresine geçmişlerdir. Böylece onlar, insanın toplumsal ve ahlâkî bir varlık olduğundan hareketle somut ve soyut ihtiyaç ve gerekliliklerini

birleştirmekte, bununla da kalmayıp insanın aklî bir varlık olması yönünden de metafizik yönüne vurgu yapmış olmaktadırlar.

2. Kindî’de Siyaset Felsefesi

İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindî’nin siyasetle ilgili herhangi bir eseri günümüze gelmemiştir. Onun bize intikal etmiş ahlak eserleri içerisindeki görüşler bu konuda bazı ipuçları vermiştir. Buna göre onun üzerinde duracağımız siyasetle ilgili en önemli kavram adalet kavramıdır. O daha çok bununla ilgili olarak aynı kökten gelen itidal terimini kullanmaktadır. Kindî, adaleti, tıpkı kendisinden sonraki diğer filozofların yaptığı gibi, bir erdem olarak görmenin yanında nefsin hem kendi bedenimiz hem de başkaları üzerindeki etkisinin de ancak adaletle olabileceğine inanmaktadır. Kindî adaleti, bireysel nefsin idaresi anlamında siyasetin ilk aşaması olarak görebileceğimiz ahlâk alanında zikretmektedir.

3. Fârâbî’de Siyaset Felsefesi

İslam filozofları içerisinde siyasete en çok yer veren düşünür Fârâbî’dir. O, konuyla ilgili olarak pek çok müstakil risale kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: el-Medinetü’l-Fâzıla, es-Siyasetü’l-Medeniyye, Fusûlü’l-Medenî, Kitabu’l-Mille. Fârâbî, siyaseti ahlâk ilmiyle beraber, pratik felsefenin içerisinde saymaktadır, ancak yine de teorik felsefeyle doğrudan bağlantısını kurmaktadır. Çünkü Fârâbî’nin siyaset felsefesi metafizik temelli bir siyaset düşüncesidir. Bu yüzden o, siyaseti; “iradi fiil ve kanunlarla bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceleyen bilim” (Köse, 2009: 297) olarak tarif etmektedir. Onun düşüncesinde filozof (hakîm), peygamber ve erdemli insan, şahsında bu üç özelliği birleştiren erdemli devlet yöneticisidir ve yegane amacı en yüce mutluluğu gerçekleştirmektir. Dolayısıyla yapmış olduğu tarif ahlâkla iç içe bir tariftir. O, siyaseti de mevcut durumuna göre iki ana düzlemde değerlendirmektedir; ideal veya erdemli (mutlak siyaset) ve ideal olmayan, cahil siyaset. Onun ideal veya erdemli siyaseti mutlak siyaset olarak isimlendirme sebebi ise, bunun tek olduğuna inanmasıdır, halbuki cahil siyasetin, onun

açısından, birden fazla çeşidi vardır. Fârâbî'ye göre ideal veya erdemli siyaset, erdemlere ulaşmış bir yöneticinin örneklüğünden yola çıkarak toplumu ve bu sayede de devleti erdemli kılmaktır. Çünkü erdemli yönetici sayesinde toplum da söz konusu erdemleri örnek almakta ve uygulamaktadır. Fârâbî'ye göre her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan eksik bir yaratılışla varlığa gelmiştir ve onun bu eksikliklerinin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Bunun için de, toplumsal bir varlık olarak, diğer insanlarla yardımlaşmak zorundadır. Aslında bu yardımlaşmanın arkasında yatan sebep, tabii yaratılışındaki mükemmelliğe ulaşmanın ancak birbiriyle yardımlaşma sayesinde gerçekleşecek olmasıdır. Nitekim o bunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışta (fitra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Her insan bir başka insanla ilgili olarak aynı durumdadır. Bundan dolayı insanın sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşılabilir. Bu insanlardan her biri sözü edilen insanın özel bir ihtiyacını karşılar” (Fârâbî, 1990: 69).

Fârâbî yukarıda sözünü ettiği yardımlaşmanın gerçekleştiği toplumu, büyüklüğüne göre, üç gruba ayırmıştır. Bunlar; büyük(ümmet), orta (millet) ve küçük (şehir, kasaba, köy, mahalle ve aile) toplumlardır. Onun açısından toplumun büyüklüğü ile mükemmelliği arasında doğru bir orantı vardır. Yani en mükemmel erdemli devlet ancak büyük (ümmet) toplumlarda kurulabilir. Toplum küçüldükçe mükemmellik azalmaktadır. Bu açıdan Fârâbî, mükemmel erdemli bir toplumun asgari olarak şehirde gerçekleşeceğine inanmaktadır. Şehirden daha küçük toplumlar ise eksik ve kusurlu toplumlardır. Fârâbî erdemli, mükemmel şehri; bütün

organları tam ve düzgün çalışmak suretiyle birbirine yardım eden sağlıklı bir bedene benzetmektedir. Nasıl ki, bedenin organları birbirinden farklı ve bu organların tabii yaratılışları da birbirlerinden üstünse toplum da aynı şekildedir. Farklı görev ve sorumlulukları üstlenmesi gereken insanlar vardır. Bedendeki kalbin fonksiyonuna benzer bir şekilde toplumda da idareci olmalı ve toplumsal görev ve sorumlulukları idare etmelidir. Fârâbî, ilk başkan adını verdiği bu idarecide öncelikle yönetimle ilgili istidat ve yöneticilikle ilgili “iradî meleke ve tutumları” kazanmış değildir. Ancak bu ikincisi birincisine bağlıdır, yani yöneticiliğe istidadı olmayanlarda zaten söz konusu meleke ve tutumlar ortaya çıkmayacaktır (Fârâbî, 1990: 70-74). O halde, Fârâbî açısından, nasıl kalp sıradan bir organ değilse, yöneticilik de sıradan bir iş değildir. Ona göre yöneticilik öyle bir sanattır ki, erdemli devletteki bütün sanatlar ona yönelmelidir. Bu, tıpkı Fârâbî metafiziğindeki faal akıl ve ay altı alem ilişkisi gibidir. Ay altı alemde yegane akıl sahibi olan insanlar arasında “bilfiil akıl” ve bilfiil akılsal” olmuş, yani müstefad akıl düzeyine erişmiş olan hakîm insan veya peygamber gerçek yöneticidir, imamdır, ilk başkandır. Hatta “oturulan dünyanın hükümdarıdır” (Fârâbî, 1990: 76-77). Böylece erdemli toplumlar, ilk başkanlarının koymuş oldukları kanunlar doğrultusunda hareket ettikleri sürece, erdemli olma niteliklerini korurlar. Bu kanunlar dışına çıktıkları zaman erdemli ve mükemmellik niteliklerini yitireceklerdir.

Fârâbî’de erdemli şehrin yöneticisi herhangi bir insan olamayacağına ve onda istidat ve kazanım gibi şartlar aradığına göre bu yöneticinin bir başka insanın hükmü, yönetimi altına girmesinin de mümkün olmaması gereklidir. Aslında Fârâbî burada bir peygamber devletini öne çıkarmakta, ancak peygamberden sonra da böylesi bir yönetimin mümkün olduğunu ispatlamak için ilk başkanda doğuştan getirdiği on iki tabii özellikten bahsetmektedir:

“a) Organları bakımından tam ve eksiksiz olması, bu organların kendisini, kendilerine ait fiillerini gerçekleştirmeye kâbiliyetli olmalarıdır. O, bu organlarda herhangi biri ile ilgili bir fiili yapmak istediğinde kolayca yapmalıdır.

b) O, kendisine söylenilen her şeyi iyi anlama ve kavrama yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalı, konuşan kişinin maksadına veya bizzat şeyin kendisinin mantığına uygun olarak anlamalıdır.

c) Anladığı, gördüğü, duyduğu idrak ettiği şeyi zihninde saklamak yeteneğine sahip olmalı, hemen hemen hiçbir şeyi unutmamalıdır.

ç) Uyanık, çok zeki olmalı, bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğünde bu delilin işaret ettiği yönde o şeyi kavramalıdır.

d) Zihninde bulunan bir şey tam bir açıklıkla ifade edilmesini sağlayabilecek güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır.

e) Bilgi edinmeyi öğrenmeyi sevmeli, ona kendini vermeli, öğrenmenin zahmetlerini yenmeli içerdiği mihnetlere katlanmalı, bunları yorucu ve eziyet verici bulmamalıdır.

f) Tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancıdan nefret etmelidir.

g) Tabiatı gereği yemek, içmek ve cinsel zevklerin peşinde koşmayan, onları arzulamayan biri olmalı kumardan kaçınmalı bu tür şeylerden doğan zevklerden nefret etmelidir.

h) Yüksek ruhlu olmalı şerefi ululuğu sevmeli ruhu tabi olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, şeyler içinde en yüce olanlarına doğru yükselmelidir.

ı) Gümüş, altın vb. cinsinden dünyevi amaçlar, şeyler onun nazarında değersiz şeyler olmalıdır.

i) Tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli baskı ve zulümle bunları yapanlardan nefret etmeli, kendisi ve başkaları ile ilgili olarak insaf sahibi olmalı, insanları böyle olmaya yöneltmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli. Adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz inatçı olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmamaya dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır.

j) Yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.” (Fârâbî, 1990: 77-78)

Gerçekçi davranarak bütün bu özelliklerin tek bir insanda bir araya gelmesi zorluğuna da işaret eden Fârâbî, söz konusu on iki şarttan en azından altısına sahip olmasını veya “muhayyile kuvveti aracılığıyla insanları uyarma kâbiliyeti dışındaki beş tanesini” yerine getirmeyi yeterli görmektedir. Burada onun muhayyile gücünü kullanma ile ilgili istisnası oldukça dikkat çekicidir. Bilindiği üzere duysal güçlerle akıl arasında orta bir kuvvet olan muhayyile, her iki kanaldan gelen bilginin kesişme noktasıdır. Muhayyile kuvvetinin önemli özelliklerinden biri, bilgi elde etmede birleştirme, ayırıştırma yapması, bir diğeri taklit etme yönüdür. Fârâbî, muhayyile kuvvetinin en üst noktasında faal akılla en üst düzey ittisalin gerçekleştiğini söylemekte ve bununla da Peygamberimiz (s.a.v.)’in veya diğer peygamberlerin aldığı nebevî vahyi kastetmektedir. Ona göre, herhangi bir zamanda böyle bir insana rastlanmadığı durumda da, daha önce bu şehirde birbirini aralıksız olarak takip eden bu türden bir yöneticiler kuşağı mevcut olmuşsa, bu insanların koydukları kanunlar, kurallar ve adetler benimsenir ve muhafaza edilirler. İlk yöneticiden daha sonra gelen yöneticide doğuştan ve çocukluğundan itibaren bu on iki özelliğin bir araya gelmesi ve büyüdükten sonra da onun ayrıca altı özelliğe sahip olması gereklidir. Bu özellikler ise şunlardır:

a) O bir filozof olmalıdır.

b) İlk yöneticilerin şehri yönetirken koydukları kuralları, usulleri bilmeli, korumalı ve bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmelidir.

c) Eski kanunların kaydedilmemiş olduğu bir konuda, onların yollarını izleyerek yani kanunlar çıkarabilmelidir.

d) Doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün pratik akla sahip olmalıdır.

e)İlk yöneticilerin kanunlarıyla kendisinin onların yolunu izleyerek çıkarmış olduğu yeni kanunlar doğrultusunda halkı sözle aydınlatma, onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır.

f)İster hizmet edici, ister yönetici savaş sanatları söz konusu olsunlar her ikisinde de usta olarak savaş fiillerini gerçekleştirmek için bedenen sağlam olmalıdır (Fârâbî, 1990: 79)

Fârâbî'ye göre, yukarıda sayılan bütün şartları üzerinde taşıyan bir kişi bulunmadığında, eğer bu şartları yerine getiren bir kişi bulunmuyor ve biri filozof diğeri de geri kalan şartları yerine getiren ikinci bir kişi var ise, onların her ikisi de yönetici olacaktır. O'na göre erdemli, mükemmel devlete zıt olan devletler de vardır, bunlar dört gruba ayrılır:

a. Cahil devlet

b. Fasık devlet,

c. Karakteri değişmiş devlet(Mübeddele)

d. Doğru yolu bulamamış (Dâlle) devlet, gibi isimler almıştır.

Bunlardan cahil devletin halkı mutluluğu bilmediği gibi, mutluluktan habersizdir de. Onlar mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile onu ne anlayacaklar, ne de inanacaklardır. Onların bildiği tek iyi şeyler, görünüşte iyi oldukları zannedilen bazı şeylerdir ki bunlar beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye oldukları düşünülen şeylerdir. Cahil devletin halkına göre bunların her biri bir mutluluk çeşididir ve en büyük, en tam mutluluk da onların hepsinin toplamıdır. Onların zıddı olan şeyler yani hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrum olma, arzularının peşinden koşmada serbest olmama, saygı ve itibar görmeme de kötülüklerdir. Fârâbî, cahil devleti kendi arasında da birçok kısma ayırmaktadır: Zaruret devleti, zenginlik devleti, bayağılık (hassa) ve düşüklük devleti, şeref devleti, güç ve kuvvet devleti ve demokratik devlet. Bütün bu devletler kendi çıkarlarını gerçekleştirmek ve fayda sağlamak amacıyla bir araya gelmişlerdir. Bunlardan ilki olan, zaruret şehri, halkının bedenlerinin varlığının devamı

için zaruri olan yiyecek, içecek, giyecek, ev ve cinsel ilişki miktarı ile yetindiği ve bu amaca ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı şehirdir. Bir diğeri zenginlik şehridir. Bu da halkının servet ve zenginlik elde etmek için birbirleriyle yardımlaştığı şehirdir. Ancak onlar bunu bu zenginlik sayesinde bir başka şeyden istifade etmek için yapmazlar, zenginliğin kendisini hayatın biricik amacı olarak görürler. Bir başkası, bayağılık ve düşüklük şehridir. Bu, halkının amacı yiyecek, içecek, cinsel ilişki, özellikle duyular ve tahayyülle ilgili şeylerden zevk almak ve her biçimde, her yolla eğlence ve oyun peşinden koşmak olan şehirdir. Bir başkası şeref şehridir. Bu, halkının milletler arasında ün kazanmak, övülmek, söz ve yazı ile saygıyla karşılanmak, itibar görmek ve ister başka insanların gözünde ister kendi aralarında şeref ve saygınlık kazanmak için birbirleriyle yardımlaşma amacı içinde olduğu şehirdir. Bir başkası güç, kuvvet şehridir. Bu şehir halkının gayesi başkalarına hükmetmek, başkalarının kendisine hükmetmesine engel olmaktır. Onların tek amacı bu hâkimiyetten alacakları zevke ulaşmaktır. Bir başkası da demokratik devlettir. Bu devlet halkının amacı, her biri hiçbir şeyde arzularına gem vurmaksızın kendi istediğini serbestçe yapan insanlar olmaktır. Cahil devletin çeşitleri ile orantılı olarak cahil devletin hükümdarları vardır. Onlardan her biri, kendi arzu ve amaçlarını gerçekleştirecek bir yöntemle hükümdar olduğu devleti yönetirler. Fârâbî, cahil devletler içinde erdemli devlete en yakın olan devletin şeref devleti olduğuna işaret etmiş, fakat erdemli devlete en kolay dönüştürülebilecek devletin de zaruret devleti ve demokratik devlet olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî'nin demokratik devleti, Eflâtun'un demokratik şehriden daha özgür bir devlettir. Eflâtun'un kastettiği gibi bu devlete anarşi hakim değildir. Fârâbî, demokratik devletin sosyal yapısının farklı kültürler tarafından kurulmasını Eflâtun'dan daha kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Hatta, erdemli şehrin sosyal yapısında önemli bir yer işgal eden, filozof, şair ve hatiplerin bu devlette yetişme imkanı bulacağını söyleyerek, bu devlete Eflâtun'dan daha olumlu bir şekilde baktığını göstermiştir. Fârâbî'nin sınıflamasında erdemli, mükemmel devlete zıt devletin ikinci bir çeşidi olan Bozuk (Fâsık devlet), fikirleri erdemli

devletin fikirlerinin aynı olan devlettir. O, mutluluğu aziz ve yüce Tanrı'yı, ikinci dereceden kutsal varlıkları, Faal Akıl'ı ve erdemli devletin halkı tarafından bilinmesi ve inanılması mümkün olan her şeyi bilir. Ancak bu devletin insanların fiilleri, câhil devletin insanların fiillerinin aynıdır. Bildiklerini ve inandıklarını uygulamazlar. Fârâbî'nin sınıflamasında erdemli devlete zıt olan üçüncü devlet olan, mübeddele, yani karakteri değişime uğramış devlet ise, fikirleri ve fiilleri eskiden erdemli devletin fikirlerinin ve fiillerinin aynı olan, ancak artık fikir ve fiilleri değişmiş bulunan ve yerini farklı fikirlere ve fiillere bırakmış olan şehirdir. Ve nihayet Fârâbî'nin bahsettiği son bir erdemsiz devlet türü olan doğru yolu bulamamış, (dâlle) devlete gelince bu devlet de bu dünyadaki hayattan sonraki mutluluğu amaçlayan, ancak aziz ve yüce Tanrı, ikinci dereceden yüce varlıklar, Faal Akıl hakkında, gerçek mutluluğun sembolleri ve tasavvurları olarak ele alınsalar bile, yanlış ve yararsız görüşlere sahiptir. Bu devletin asli yöneticisi, gerçekte olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia eden bir adamdır. Bu konuda sürekli yalan söyler ve halkını kandırır.

4. İbn Miskeveyh'te Siyaset Felsefesi

İslam felsefesinin en önemli ahlakçı filozoflarından birisi olarak tanınan İbn Miskeveyh (ö. 1030)'in siyasetle ilgili müstakil bir eseri günümüze kadar gelmemekle birlikte, onun siyasete dair görüşlerini ahlâk anlayışından çıkarabiliriz. Gerek *Tehzîbü'l-Ahlâk* (Ahlâkı Olgunlaştırma) adlı eserinde, gerek *Risâle fî Mahiyeti'l-Adl* (Adaletin Mahiyeti Üzerine) adıyla yazdığı risalede bireysel nefsin idaresi ve yetkinliğe ulaştırılmasını, ancak teorik ve pratik yetkinlik sonucunda oluşabilecek adalet konusunu ve bu ikisi sayesinde elde edilecek mutluluk kavramını hem ahlâkî hem de siyâsî açıdan incelemektedir. Selefî Fârâbî ve çağdaşı İbn Sina gibi varlık kavramını “iyi” kavramıyla özdeşleştiren İbn Miskeveyh, “kötü”nün varlığı olmadığını söylemekte ve iyi kavramını doğal olan veya var olması gereken adalet ile, kötü kavramını ise gerçekte varlığı olmayan zulüm ile aynileştirmektedir. Ondaki adalet anlayışı tek olmasına rağmen, tezâhürleri açısından bu adalet farklı farklı gözükabilmektedir.

Bu açıdan o, dört türlü adalet algısından bahsetmektedir: a. İlâhî adalet, b. Tabîî adalet, c. Örfî adalet ve d. İhtiyârî adalet. Aslında dördüncü adaleti diğer üçüyle de ilişkili gören İbn Miskeveyh, söz konusu adalet türlerinin aynı adaletin farklı bakış açılarından değerlendirilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Hatta kanaatimize göre, evrende çoğumuza adaletsizlik ve zulüm gibi görünen hususların bir çeşit izah etmek için böyle bir yola başvurmuştur. Ayrıca o, alemin varlığının sebebinin adalet değil ilâhî lütuf olduğunu, ancak alemin imaretinin, yani varlıklarının hayatlarını sürdürebilmelerinin sebebinin adalet, varlık düzeninin bozulmasının sebebinin de zulüm, yani adaletsizlik olduğunu dile getirmektedir. İbn Miskeveyh, ilâhî adaletin metafizik ve ezelf-ebedî varlıklarda olan adalet, tabîî adaletin duyusal ve maddî varlıklarda bulunan adalet olduğunu belirtmekte ve örfî adaleti özel ve genel diye iki kısımda değerlendirmektedir. Buna göre; özel anlamıyla adalet, toplumların kendi aralarında, daha sınırlı bir şekilde, mutabakatla kabul edegeldikleri gelenek olarak adlandırdığımız adalettir. Söz konusu bu adalet, zamanla gelenekler değiştiği için değişebilmektedir. İbn Miskeveyh'in özel örfî adalet olarak isimlendirdiği adaletin bu kısmı gerçekte bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ile bireyin ve onun yaşadığı daha dar toplumların sosyal ve iktisâdî hayatının garantisini içermektedir. Onun örfî adaletin ikinci kısmı olarak değerlendirdiği genel örfî adalet ise, yine toplumsal mutabakata dayanmakla birlikte daha evrenseldir ve yıllarca yaşanan tecrübelerden sonra oluşturulmuştur. O, buna örnek olarak da insanlar arasındaki malların değişiminde herkes tarafından değerli kabul edilen altını vermektedir. Onun son olarak zikrettiği ve diğer üçüyle birleştirdiği adalet ise nefsin temel güçleri olan; melekî (aklî), behîmî (hayvânî) ve gazabî (öfke) güçleri arasında kuracağı denge ve itidaldir. Adaletin bu sonuncu kısmı klasik ahlâk felsefesi kitaplarında yer alan bireysel nefsin yetkinleştirilmesinden başka bir şey değildir. İbn Miskeveyh bu konularla ilgili izahlarında İlâhî adaleti mutlak hayr veya iyi olarak değerlendirirken tabîî adalette eşitliğe, özel örfî adalette ve genel örfî adalette aritmetik ve orantısal eşitliğe, ihtiyârî adalette

ise denge ve itidale işaret etmektedir. İbn Miskeveyh diğer üç adalet anlayışıyla ilişkili gördüğü ihtiyârî adaleti, aslında oluş bozulmuş dünyasındaki adaletin temeline koymaktadır. Çünkü bütün bu adalet anlayışlarının mahiyetini kavrayıp uygulama görevi insana ve dolayısıyla insanlar arasından seçilen hükümdara verilmiştir. (İbn Miskeveyh, 1983: 102-107; Saruhan, 2005: 59-90; Karagözoğlu, 2009/2: 93-118).

Yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere İbn Miskeveyh'te adaletin metafizikî yönü temele alınmış ve oradan maddî alemdeki adaletin, yine metafizikten kopmadan, durumu belirlenmeye çalışılmıştır. İbn Miskeveyh, adaletin kendi nefsinde başarılı bir irade ve idareyle sağlandığı insandan topluma gitmekte ve insanın bireysel idaresinin olduğu kadar onun diğer insanlarla olan her türden ilişkisinin de temelinde olan söz konusu bu adaleti bütün bu düzlemlerde sağlayanın hükümdar olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Böylece o, ferdî siyasetten ailevî siyasete oradan da toplumsal siyasete, yani devlete gitmektedir. Ona göre insanın bireysel mükemmelliği, yani nefsî yetkinliği, toplumun yetkinliğine, toplumun mükemmelliği de bireylerin yetkinliğine bağlıdır. Tıpkı Fârâbî gibi, erdemli bir yönetimin projesini çizen İbn Miskeveyh, insan toplum birlikteliğinin gerekliliğinden hareketle bu ikisinin yetkinliği ve tabii ki saadeti için bir yöneticiye ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir. Ona göre bu yönetici, bireyleri hem teorik (nazarî) yönden hem de pratik, yani eylemlerindeki yetkinliğe ulaştıracaktır. Aslında bu çıkarım en basit şekliyle metafizikteki alemin düzeni için ihtiyaç duyulan bir ve tek hakiki yöneticiye kıyasla yapılmakta ve bireysel ve toplumsal yetkinlik hükümdarın adil yönetimine bağlanmaktadır. Çünkü hükümdar, gerçek kanun koyucunun halifesi olarak, adalet ve eşitlikten ayrılmadan herkesin hak ve özgürlüklerinin garantisi olacak bir şekilde yönetecektir. İbn Miskeveyh siyasette adaletle iç içe geçmiş ve en az onun kadar önemli bir başka kavram olan “sevgi, muhabbet” kavramına yer vermektedir. O, yine metafizik düzlemden kopmadan, alemin varoluş sebebi olarak ele alınan bu kavramın insan varlığının özündeki, kelime anlamıyla da uygun bir tarzda, ünsiyet ve yakınlaşma ile bir

münasebetinin olduğunu vurgulamaktadır. Hatta ona göre sevgi ve muhabbet, fitrattan gelmesi sebebiyle adaletle aynı konumdadır ve iç içedir. Nitekim onun gösterilmesi gereken yerde sevginin gösterilmemesinin adaletin zıddı olan zulümle karşılaşması dikkat çekicidir. (İbn Miskeveyh, 1983:102-107, 120-155; Saruhan, 2005:59-90; Karagözoğlu, 2009/2: 93-118). Buradan yola çıkarak İbn Miskeveyh'in siyaset düşüncesinin sadece bireyler arası ilişkileri veya toplumsal örgütlenmeyi ve devlet idaresini değil en az bunlar kadar Tanrı-alem ilişkisini de kapsayan metafizik bir karakterde olduğu düşünülmelidir. Bu açıdan onun siyaset anlayışı insanı ilgilendirdiği kadar başta yaratıcı olmak üzere bütün varlığı ilgilendirmektedir.

5. İbn Sina ve Sonrasında Siyaset Felsefesi

Kitâbu's-Şifa, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, *Kitabu'n-Necât* ve *Risale fi-isbatî'n-Nübüvve* gibi eserlerinde ve diğer bazı küçük risalelerinde siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerine yer veren İbn Sina, selefi Fârâbî gibi, metafizik, ahlâk ve nübüvvet felsefesi temelli bir siyaset anlayışını savunmuştur. Her ne kadar *Şifa* adlı eserinde siyasete ve ahlâka dair müstakil bir eser yazacağını söylemiş olsa da, günümüze kadar ulaşan eserleri arasında böyle bir risaleye henüz rastlanmamıştır. İnsanın tabiatı gereği sosyal (medenî) bir varlık olduğuna ve bu yüzden yalnız başına yaşamasının imkansızlığına vurgu yaparak siyaset felsefesini temellendiren İbn Sina, en küçük toplumsal birliktelikten en büyüğüne varıncaya kadar toplumsal hayatın bireyin, toplumun ve devletin yetkinliğinin temel bir şartı olarak vazgeçilemezliğini ifade etmiştir. O halde İbn Sina'ya göre siyasetin temel öznesi olarak insan, ancak diğer insanlarla kuracağı toplumsal birliktelikle yetkinliğini elde edebilecektir. İbn Sina, selefi Fârâbî'nin yolundan giderek siyaseti pratik felsefe içerisinde değerlendirmekte ve önce ahlâktan başlamaktadır. Ahlâktan sonra tedbirü'l-menzil dediğimiz ev idaresi, yani bir nevi küçük toplumların idaresi ve nihayet siyaset gelmektedir. Onun açısından da pratik felsefeden metafiziğe geçilmektedir.

Böylece o da, siyaset anlayışını insan üzerine temellendirmekle kalmamakta gerek peygamber gerekse akıl ve kutsî akıl kavramlarıyla metafiziğe geçiş yapmaktadır. İbn Sina, filozoflardan farklı olarak peygamberde “kutsî akıl” adını verdiği daha üst düzey bir akıl olduğuna inanmaktadır. Çünkü onun düşüncesinde model siyaset sisteminin yöneticisi olarak sunulan peygamber, tedbiriyle, yani idaresiyle, ve sahip olduğu kutsî akıl sayesinde, hem maddî dünyanın hem de manevî dünyanın en âdil önderidir. O, yani peygamber adeta metafizikte ve bilgi felsefesindeki Faal Akıl’ın yaptıklarını yapabilmekte ve Faal Akıl ile kurduğu en üst düzey, filozofunkinden daha yüksek, bir ittisal ile maddî alemdeki sebepliliğin ötesindeki manevî alemin sebepliliğine vakıf olmaktadır. Böylece peygamberin, Allah’tan vahiy almak suretiyle, insanların ve onların kurduğu toplumsal birlikteliklerin en ideal düzenini sağlayacak, hatta bu dünyanın ötesinde gerçek bir dünya olduğunu ve hakiki, en yüce saadetin orada elde edileceğini onlara kabul ettirecek bir şahsiyet olduğunu vurgulayan İbn Sina, siyasetin en temel unsuru olan adaletin de ancak bu şekilde sağlanacağını söylemektedir. O, peygamberin vahiy aldığı Faal Akıl’ın “namus, yani kanun” şeklindeki isimlendirilmesini de oldukça manidar bulmaktadır. Ona göre siyasetin mevcudiyeti insanlığa peygamberliğin de gerekliliğini anlattığı gibi toplumsal düzenin ilahi bir kanun koyucuya ihtiyacını da ispat etmektedir. Böylece o, peygamberin model örneğinde kurulan siyasetin en ideal devlet idaresi olduğunu ortaya koymakta ve bir şekilde ondan sonra gelen idarecilerin, onun kadar olmasa da Müstefad Akıl vasıtasıyla Faal Akıl ile kuracağı ittisalle yeryüzünde (peygamberden sonra) olabilecek en iyi siyasi yönetimi kurabileceklerine. İbn Sina, *Şifâ*’da bu durumun başka bir yönden aklî ispatını yapmaktadır. Buna göre insanın toplumsallığı birtakım kuralları gerektirmektedir, bu kuralların toplum düzenini sağlayan adaleti gözetmesi de zorunludur, ancak herkesin kendi lehine olanı adalet olarak görmesi sakıncasından kurtulmak için, âdil bir kanun koyucunun varlığına ihtiyaç duyulacaktır. Tabii bu kanun koyucunun insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya uyma konusunda zorlayabilecek

kapasitede olması, yani insan olması gerektiği gibi, insanları bu konuda kendi hallerine de bırakmamalıdır. İbn Sina, söz konusu kanun koyucunun koyduğu kuralların insanların maddî ve manevî ihtiyaçlarını ve mutluluklarını gözetebilecek şekilde kuşatıcı olması gerektiğinden hareketle bunun da ancak bir peygamber olabileceğini, çünkü onun en üst düzeyde gerçekleştirdiği aklî ittisal sayesinde toplumu hakiki saadete götürebilecek bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir (İbn Sina, 2004: 35-44; Rosenthal, 1996: 209-229; Alper, 2008: 106-113).

İbn Sina, bir kanun koyucu olarak, peygamberin aslında kendisinin bu kuralları koymadığını onun ilâhî alemde aldığı vahiyle bunu gerçekleştirdiğini ve hatta sadece kural koyma özelliğinin değil aynı zamanda şahsında ve toplumda bunu uygulamak suretiyle de örnek olması gerektiğinin altını çizmektedir. Bu noktada başta ahlâk ve metafizik olmak üzere diğer alanlarla siyasetin ilişkisini kurmaya çalışan İbn Sina, peygamberin insanlara; tek ve kudretli bir Yaratıcı'nın varlığını, O'nun gizli ve açık her şeyi bildiğini ve gözettiğini, her an her yerde olduğunu, ebedî mutluluğun ahiret aleminde gerçekleşeceğini, mevcut dünyanın geçici bir imtihan dünyasından başka bir şey olmadığını, O'nun kendisine itaat edenleri mükâfatlandıracağını, isyan edenlere ise ceza vereceğini vb. öğretmesinin siyaset açısından önemine de işaret etmektedir. Çünkü insanlar, ancak bu sayede, yani bazen yüce otoriteyi içten severek, bazen cezasından korkarak ve bazen de mükafatından umutlanarak ulaşılamaz yüksek bir otoriteye itaat edecek ve hayatın anlamını kavrayacaktır. İbn Sina, bu noktadan sonra, bir nevi metafizik siyasetten bahsederek, Tanrı insan ilişkisinin, hükümdar teba ilişkisi gibi olmadığını hükümdar ile halkın her an somut olarak karşılıklı ilişki halinde oldukları için bu münasebeti unutturacak bir şeyin bulunmadığı halde soyut bir varlık olarak kendisine itaat ve ibadet edilen Tanrı'nın bazen unutulabileceğine işaret etmektedir. Öte yandan Tanrı ile en üst düzey iletişimde bulunan peygamberin de her zaman toplum içerisinde bulunmayacağını vurgulayan İbn Sina, bu münasebetin her an taze tutulması için bazı ibadetler ve fiillerle

insanların yükümlü tutulmasının zorunlu olduğuna inanmaktadır. O, bununla dünyadaki siyasetin üstünde hakiki kanun koyucu olarak Tanrı'nın siyasetine sığınıldığını ve gerçek adaletin ve karşılığın O'nun tarafından ebedî alemde verileceğini ifade etmektedir. Böylece ahlâkın kaynağı nasıl Tanrı ise siyasetin kaynağı da Tanrı olmaktadır. Hatta Rosenthal'in dediği gibi İbn Sina, Platon'dan farklı olarak ahirete felsefî bir anlam yüklemektedir(İbn Sina, 2011: 367-389; Rosenthal, 1996: 209-229)..

İbn Sina, siyaseti doğrudan metafizikle ilişkilendirdikten sonra namaz, hac, oruç gibi ibadetlerin kurallaştırılması ve tekrarlanmasındaki hikmeti dünyevî siyasetteki hikmete bağlayarak izaha çalışmaktadır. Meselâ o, namazı örnek vererek nasıl ki peygamber, namaz için bazı kurallar koymuşsa, bir hükümdarla karşılaşma esnasında, insanın benzer şeyler yapacağını söylemektedir. O halde bu tarz ibadetler dünyevî maslahatlarla birleştirildiğinde, söz konusu ibadetlerin hem Allah'ı ve ahireti hatırlamanın insanların nefislerinde alışkanlık haline gelmesine, hem de yasa ve şeriatlara (ilahi ve dünyevî) uymakla ilgili insanlarda bir davranış oluşturacağına inanılmaktadır. İbn Sina bununla da kalmamakta, söz konusu ibadetlerin ahlâkî erdemlerin kazanımında da, sosyal ilişkilerde, görev bilincinde ve bütün bunların sürekliliği konusunda insanlara yardımcı olacağını ve onları topluma ve devlete sevgi ve saygı esasında sınıksız bağlayacağını öne sürmektedir (İbn Sina, 2011: 376-379) .

İbn Sina, esas kanun koyucunun koyduğu kuralların yapısına da değinerek, kuralların yapılmaması durumunda cezaların gerekliliğine ancak bunların mutedil olmasına dikkat edildiğine ve koyulan kuralların, zamanın getireceği yeni durumlar göz önünde tutularak, yoruma, yani içtihadı açık olmasına dikkat çekmektedir. O, buradan yola çıkarak siyasi yöneticinin de benzer şekilde davranmasını istemektedir. İbn Sina, selefleri gibi, devlet yönetimini bir tür hiyerarşik yapılanmaya tabi tutarak yönetenler ve yönetilenler şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Yönetilenler de kendi aralarında, görevlerine göre; yöneticiler, zanaatkârlar ve muhafızlar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır, çünkü her grubun da

idarecileri vardır. İbn Sina, modern tabirle, sosyal devletten yanadır. O, devletin uygun olmayan veya yasaklanmış olan yollardan kazanç elde ederek zenginleşenlerin önüne geçmesi gerektiği inancında olduğu gibi, modern toplumun ihtiyaçları olan emeklilik, sigorta, huzurevleri, çalışamayacak kadar hasta ve malul olanların durumları gibi pek çok meseleyi de ya topluma veya devletin üzerine bir görev olarak vermekte ve devletin bunlar için bütçe ayırması gerektiğini söylemektedir. İbn Sina, *Metafizik* adlı eserinin son bölümünde hilafet konusunu da ele almaktadır. Ona göre halife ya kanun koyucu veya önde gelenlerin icmasıyla belirlenmelidir. Toplumun barış ve huzuru için bunu gerekli kılmaktadır. O, sadece bununla da kalmamakta seçilecek halifenin özelliklerinin ne olduğunu ve nasıl seçileceğinden de bahsetmektedir. Ona göre halifede bulunması gereken nitelikler şunlardır: Cesaret, itidal, siyasette doğru ve bağımsız davranış, selîm bir akıl sahibi olmak, iffet ve iyi yönetim. Halife ayrıca şeriat konusunda da yetkin biri olmalıdır. Ancak böyle olduğu takdirde adil bir yönetim oluşturulabilir. Çünkü kanun koyucu zamana ve değişen şartlara göre ortaya çıkan özel durumlarla ilgili her hangi bir hüküm koymadığı gibi, ortaya çıkabilecek yeni durumlarda kanunlar yapmayı yöneticiye bırakmıştır. İbn Sina'ya göre halife, cesaret erdemi sayesinde gerektiğinde devleti korumak için cihad etmelidir. Çünkü her zaman içeride ve dışarıda düzeni bozmaya çalışanlar çıkacaktır. İbn Sina, bu bozguncuların hakka davet edilmelerine rağmen kanuna muhalefet edip düşmanca davranışta bulunanlarıyla mücadele edilmesi, gerektiğinde de cihad edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Görüldüğü gibi İbn Sina ahlâkî erdemlerle siyaseti bütünleştirmekte halifenin ahlâk ve adetlerde adaleti yönlendirecek yasalar koymasını istemektedir, böylece yasalar ahlâkî orta erdemlerin yerleşmesine yardımcı olmuş olacaktır. İşte bunun için İbn Sina, halifenin; a. Güçlerin baskınlığını kırıcı yasalar koymak suretiyle nefsin arınmasına yardımcı olacağını, b. Güçlerin kullanımının yer aldığı yasalar koymak suretiyle de dünyevî maslahatlara, yani hazların kullanımına, beden ve neslin korunmasına yardımcı olacağını belirtmektedir. Meselâ ona göre, zina, eşcinsellik

gibi fiilerin yasaklanması gerekirken, evlilik teşvik edilmelidir. Burada İbn Sina detaya girerek evliliğin alenen yapılmasının zaruretini ve sebeplerini de söylemektedir (İbn Sina, 2011: 367-389).

İbn Sina sonrasındaki en önemli isimlerden birisi meşhur Endülüs filozofu İbn Bacce (ö. 1138)'dir. İbn Bacce, bütünlüklü bir siyaset felsefesi izlemekten daha çok “nevabit” (ayrık otu) kavramı üzerinde durmuştur. Bu kavram aslında Fârâbî'den alınmıştır. Fârâbî, söz konusu kavramı erdemli toplumdaki erdemsiz insanlar için kullandığı gibi, erdemsiz toplumdaki erdemli bireyler için de kullanmıştır. Ancak bu ikincisini fazla detaylandırmamıştır. İbn Bacce ise nevabit kavramının her iki anlamında, özellikle de ikinci anlamında, geniş bir felsefesi yapmış ve *Tedbîrü'l-Mütevahhid* (Yalnız İnsanın İdaresi) adlı bir de eser yazmıştır. O, buradaki tedbîr terimini “eylemlerin amaçlanmış bir gaye doğrultusunda düzenlenmesi” (İbn Bacce, 1946: 3) anlamında kullanmaktadır. İbn Bacce, erdemsiz toplumlarda da mutluluğun elde edilebileceği inancından yola çıkarak erdemsiz toplumlarda erdemli bireylerin, yani nevabitlerin, yaşayacağını belirtmektedir. Ancak onun üzerinde durmaya çalıştığı husus, sanki sadece bireyin, hangi toplumda olursa olsun, kendi kendisini belirli bir gaye doğrultusunda idaresi anlamında Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirmek suretiyle mutluluğa erişmesi olarak görülse de gerçekte Fârâbî'nin görüşünden farklı değildir. Onun ağırlıklı olarak *Risâletü'l-Vedâ* adlı risalesinde işlediği konu en yüce yetkinliğin ve mutluluğun erdemli devlette gerçekleşecek oluşudur. Bu açıdan erdemli devletin başkanına, tıpkı Fârâbî gibi, “reis” diyen İbn Bacce, erdemsiz devletin başkanına da müdebbir (idareci) adını vermektedir. Gerçekte nevabit terimiyle İbn Bacce'nin gayesi ise, erdemsiz toplumdaki erdemli bireylerin varlıklarını sürdürmeleri sayesinde o toplumda yavaş yavaş erdem hakime kılınmaya çalışılmak istenmesidir. İnsanın en yüce yetkinliğini erdemli devlette görmesine rağmen bunun erdemsiz toplumlarda da mümkün olabileceğini düşünmesi, onun, akla yaptığı vurguyla, Faal Akıl'la aklî ittisalın öncelikle her birey tarafından

gerçekleşeceğine inanmış olmasındandır. Birey, içinde yaşadığı erdemsiz toplumda, söz konusu bu ittisalle çevresine örnek olacak ve böylece yeni bireysel yetkinliklere önyak olacaktır. Burada şunu ilave etmemiz gerekir ki, bu konuda o, muhtemelen Fârâbî'nin erdemli devlete en yakın devlet olarak gördüğü erdemsiz (câhil) devlet modellerinden olan demokratik devlet anlayışından etkilenmiştir. Çünkü Fârâbî'nin görüşüne göre demokratik şehirlerde erdemli insanlar bulunabilmekte ve hatta yaşadıkları devleti erdemli şehre dönüştürme çabası içinde olabilmektedirler. İbn Bacce'nin Fârâbî'den farkı, olumlu anlamda nevabitlerin bütün kusurlu toplumlarda bulunabileceği ve yetkinleşebileceği ancak devletle ve hayat tarzıyla bütünleşemeyeceği için en yüce yetkinliğe erişemeyeceği fikridir. İbn Bacce, İslam felsefe ve tasavvuf geleneğinin hakikati arama hususunda ortaya koydukları üçlü mertebeyi aynen kabul etmiş: a. Sanat pratiğiyle elde edilen tabii yükseliş (cumhurun, yani sıradan insanların sahip olduğu heyûlânî veya maddî akıl), b. aklî bilginin kazanımıyla gerçekleşen aklî yükseliş (nuzzâr'ın yani teorik düşünenlerin sahip olduğu nazârî akıl) ve c. Gerçekliğin mahiyetiyle karşılaşılan doğrudan kavrayış, yani sezgisel yükseliş (mutlu insanların gerçekleştirebileceği Müstefâd akıl) . Ona göre bu sonuncusu en yüksek mertebedir ve hem siyaset, hem bilgi hem de ahlâk felsefesinin temel hedefini, yani en yüce yetkinliği ve saadeti insan ancak bu aşamada elde edecektir. (İbn Bacce, 1946: 3-86; Aydınlı, 1997: 254-305; Rosenthal, 1996: 231-254). İbn Bacce'nin Müstefâd akıl düzeyi, tıpkı selefi olan filozoflarda olduğu gibi, metafiziğe geçiş yaptığı noktadır.

İbn Sina sonrasının bir başka önemli ismi İbn Rüşd, Platon ve Fârâbî'den ilham alarak siyaset felsefesine ilişkin önemli görüşler ortaya koymuştur. O da siyaset ilmini “amelî (pratik) ilimler” içerisinde değerlendirmiş ve diğer bir amelî ilim olarak değerlendirdiği ahlâkla bir bütün olarak değerlendirmiştir. Çünkü, ona göre her iki ilim de insan yönetimi ile ilişkilidir, ancak ahlâkın bireyin nefsinin idare etmesi ve toplumun temeli olması itibarıyla siyasetin temeli olması gereklidir. O halde İbn Rüşd de siyasete insanın yaratılışı gereği sosyal ve siyasi

bir varlık oluşu gerçeği ile başlamaktadır. Onun açısından insanların ahlâkta amaçladıkları haz, bilgi, şeref vb. şeylerle kurdukları siyasi toplum açısından benzerlikler vardır. Yani, kendi ahlâkî yapıları ve varmak istedikleri gaye ne ise toplumu da o yönde oluşturmaları kaçınılmazdır. Bunun için ahlâkî yetkinliği kazanmış olan bireylerden oluşan toplum da yetkin ve mutlu olacaktır. Çünkü ahlâkî erdemlere sahip olan bireyler toplum ve devletle ilişkilerinde de erdemi gözetecektir. Öyleyse ahlâkî erdemnin yolu nedir? İşte İbn Rüşd bu soruya klasik filozofların cevabını vermektedir. Ona göre, insan aklı; heyûlânî akıldan, meleke halindeki akla, oradan müktesep akla ve nihayet faal akla yükseldikçe varlığın hakikatini kavrayacak ve son olarak ulaştığı faal akılla ittisal seviyesinde nazarî yetkinliği ve mutluluğu elde edecektir. Bu durum beraberinde amelî yetkinliği de getireceği için filozofumuza göre toplum da erdemli hale gelecektir. Burada selefleri gibi nübüvveti de devreye sokan İbn Rüşd, herkesin aynı şekilde nazarî hakikatlere ulaşmasının mümkün olmayacağını düşündüğünden devreye vahiy ve dinin gireceğini düşünmektedir. Dolayısıyla onun açısından erdemli bir devletin kurulması için vahiy bir lütuf olarak gönderilmiştir(Şulul, 2009: 113-127).

İbn Rüşd , seleflerine uyararak, erdemli devleti tek, kusurlu veya erdemsiz devletleri ise birden fazla olarak nitelendirmektedir. Buna göre erdemli devlet sadece idarecisinin tek veya birden fazla olması bakımından yüzeysel farklılık göstermekte ancak bu ikisi arasında yönetim tarzı bakımından bir fark görmemektedir. O, erdemli devleti, bireyin ve toplumun saadetini birlikte sağlamayı amaçlayan devlet olarak görmektedir. Erdemsiz devlet ise yönetim tarzları ve gayelerine göre yedi kısımdır:

- a. Şerefi, şöhreti gaye edinen timokratik devlet.
- b. Mal ve servet üzerine kurulu azınlığın oligarşik yönetimi.
- c. Herkesin hür bir şekilde istediğini yapabildiği demokratik devlet.

ç. Temel amacı egemenliği sağlamak ve zorbalık olan ve tek kişinin heves ve arzusuna dayalı tiranlık.

d. Temel amacı hazzı elde etmek ve eğlence olan hazzcı devlet.

e. Zorunlu ihtiyaçlarını giderme üzerine kurulu zaruret devleti.

f. Servet edinme, yığıma, israf ve bencillik üzerine kurulu kusulu ve bozuk yönetim (Şulul, 2009: 201-223).

Erdemsiz devletleri yukarıdaki gibi sıralayan İbn Rüşd, adeta İbn Bacce'yi tekrar ederek, bunlar içerisinde demokratik idareye dikkat çekmekte ve bu tür idarelerin erdemli kişileri barındırabileceğini öne söylemektedir. Ona göre de bu erdemli insan, kendini toplumdan soyutlamak zorunda kalacak ve bu yüzden en yüce yetkinliğe ulaşamayacaktır. Çünkü bu ancak erdemli devlette mümkündür. İbn Rüşd'ün demokratik devletle ilgili olarak işaret ettiği diğer önemli bir husus ise, demokratik devleti tiranlığın tam karşısında koymasındır. O, buradan hareketle demokratik devletlerin her an tiranlığa dönüşme tehlikesine işaret etmektedir. İbn Rüşd söz konusu bu dönüşümü erdemli devletler için de mümkün görmekte, şayet iyi idare edilmez ve başta adalet ve toplumdaki sınıfların dengesi olmak üzere, bozulma yaşanırsa zamanla erdemli devletin de erdemsiz herhangi bir devlete dönüşme riskinin olabileceği öngörüsünde bulunmaktadır (Şulul, 2009: 216-243).

İbn Rüşd, erdemli devlette başkanın nazarî ilimleri ve hakikat bilgisini gaye edinmesi, dolayısıyla da filozof olma özelliği üzerinde durmakla beraber, başkanın peygamber olup olmaması hususundan bahsetmez. Ona göre melik veya başkanda bulunması gereken dokuz şart şunlardır: a. Mutlak anlamda varlığın tabiatını idrak edebilmeli ve yaratılışı nazarî ilimleri almaya yatkın olmalı, b. Güçlü bir hafızaya sahip olmalı, c. İlim sevgisi bulunmalı, ç. Doğruluğu sevip yalandan nefret etmeli, d. Duyusal hazlara sırtını dönebilmeli, e. Mal sevgisi olmamalı, f. Büyük bir düşünür olmalı, g. Cesaret erdemine sahip olmalı ve h. Aklî olana yönelmeli. (Şulul, 2009: 186-188). İbn Rüşd, Fârâbî'nin çizgisinden giderek, bir yöneticide

bunların hepsinin bulunamayabileceğini de düşünerek bu özellikleri taşıyan birden çok kişinin başkan olabileceğini söylemektedir. O bir başka yerde de, yine Fârâbî'den alarak, şu beş özelliğe sahip kişiyi mutlak hükümdar saymaktadır:

- a. Hikmet
- b. Mükemmel bir zekâ
- c. İkna kabiliyeti
- d. Hayal gücü
- e. Organların tamlığı ve cihad etme gücü (Şulul, 2009: 188-189)

Sonuç olarak İbn Rüşd, siyaset felsefesinde baskıcı ve totaliter yönetimlere karşı hukuku ve insanı merkeze alan bir yönetim tarzını savunmuş, yönetimde esas unsurun adalet olduğunu belirterek zulüm, haksızlık, siyasî baskı ve hürriyetin engellenmesi gibi baskıcı yöntemlere karşı çıkmıştır. Onun siyaset anlayışı, tıpkı selefleri gibi, ahlâk ve metafizik temelli olmuştur. İbn Rüşd, din ve felsefenin, hakikat bilgisine ulaşma ve erdemler konusunda bilgi eylem bütünlüğünü savunmaları açısından, aynı amaca hizmet ettiğini de vurgulamıştır.

İslam felsefesinin önde gelen filozoflarından biri olan Nasreddin Tûsî (ö. 1274), siyaset felsefesine geniş yer vermiş filozoflardandır. Bilhassa Fârâbî, İbn Sina ve İbn Miskeveyh çizgisindeki ahlâkî görüşleriyle dikkat çekmiş ve kendisinden sonraki ahlâk ve siyaset felsefesini, başta Devvânî olmak üzere, büyük oranda etkilemiştir. Tûsî'nin en önemli yönlerinden biri, devlet yönetiminde ciddi görevler almış olması, ekonomi ve mali işleri iyi bilmesidir. İlhanlılar devletinin mali ve ekonomik işlerinde söz sahibi olan Tûsî, Meraga rasathanesinin yapımına da önayak olmuştur. Siyaset felsefesine geniş yer verdiği eser onun *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseridir. Onun düşüncesinde de siyaset, felsefesinin bütünü ile ilişkilidir. Bu sebeple o da siyaseti insanın sosyalliğinden ve yardımlaşma zaruretinden başlayarak temellendirmiştir. Buna göre; her dönemde ev, mahalle, şehir, ülke ve ümmetten oluşan bir sosyal yapı söz konusudur. Bunların hepsi birbirinin uzvudur. İnsan nasıl evin bir uzvu ise, ev

mahallenin, mahalle şehrin ve şehir bir ülkenin, ülke ise bütün dünyanın bir uzvu olarak hizmet görmekte ve dolayısıyla tam ve bütün bir organizma gibi işlemektedir. Organizmanın bu uyumunu bozan ve sistemden çıkıp tek başına yaşayarak inzivaya çekilen erdemlerden uzaklaşacaktır. Tûsî, siyasete ev idaresinden başlamakta ve “ev (menzil)” kavramını dar değil geniş anlamıyla kullanmaktadır. Çünkü ona göre evin de küçük bir toplumsal birliktelik olması açısından iyi bir düzen ve idaresi olmalıdır. Bu açıdan Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin bir bölümünü ayırdığı ev idaresi başlığı altında; ailenin zarureti, hayatta kalmak için gerekli olan tabii ihtiyaçlar, ailenin ve bireylerinin ekonomik planlamaları, ailede kadının rolü ve konumu ve ailenin eğitimi gibi konulara yer vermiştir. Tûsî, aileden sonra devlet idaresine geçmekte ve devlet tarzlarını, insan iradesiyle kıyaslayarak, nasıl insanın iradi fiilleri iyi ve kötü olarak niteleniyorsa onlardan oluşan toplum yapısı da iyi ve kötü olarak nitelenmelidir, demektedir. O, bununla erdemli ve erdemsiz devletleri kastetmekte ve erdemli devletin tekliği üzerinde durmaktadır. Erdemsiz devlet ise, a. Akletme gücünden mahrum olan cahil devlet , b. Duygularına tabi olan fâsık devlet ve c. Sapkın (dâlle) devletlerdir (Dabaşı, 2007: 232-235). Tûsî açısından devlet, ancak adalete dayanırsa, yani erdemli bir siyaset takip ederse uzun süre kalıcı olur ve halkı mutluluğa erişir. Adaletin ve erdemli siyasetin en temel şartlarından biri ise toplumsal yapıyı oluşturan tabakaların uyum içerisinde hareketini sağlamaktır. Bu tabakalar; kalem (aydınlar), kılıç (askerler), muamele (bürokratlar) ve ziraat ehillerinden, yani çiftçilerden oluşmaktadır. İşte bu tabakalar arasında uyumu sağlayan yönetici, adaletli bir yöneticidir. Ona göre hükümdarın yönetimde aklî takdir yetkisi bulunmakla birlikte bunun da şeriatın genel prensiplerine uygun olması gereklidir. Başkanın nasıl bir kişi olması gerektiğiyle de ilgilenen Tûsî, onun “soyluluk, alicenaplık, temkinlilik, zorluklara dayanma, geniş kalplilik ve iyi dostlarla donanmış olma” (Sıddıki, 1990: 194-196) gibi özellikleri üzerinde taşımasının önemine işaret etmektedir.

İslam felsefe geleneğinde siyasetle ilgili olarak daha sonraki yüzyıllardan vereceğimiz dikkat çekici bir örnek de Celaleddin Devvânî (ö. 1502)'dir. Devvânî, amelî hikmete ayırdığı *Ahlâk-ı Celâli* adlı eserinde amelî hikmeti; tehzîb-i ahlâk (bireyin kendini yönetimi), tedbîrû'l-menzil (aile yönetimi) ve tedbîrû'l-mudun (devlet yönetimi) şeklinde üç kısma ayırmıştır. O da siyaset anlayışını insanın sosyal bir varlık olması üzerine kurgulamış ve siyasetin temeli olarak da insanın hakiki yetkinliği, Tanrı'nın halifesi ve adalet gibi kavramlara yer vermiştir. Onun siyaset ilmini tarifi de bunu çağrıştırmaktadır: “Birbirlerine yardım ederek gerçek yetkinliğe ulaşmayı gaye edinen insanların genel menfaatlerine ilişkin kurallardan bahseden bir ilimdir” (Anay, 1994 : 337). Devvânî de iyilikler üzerine kurulu erdemli devlet ve kötülükler üzerine kurulu erdemsiz devlet ayırımına gitmekte, ancak o, erdemsiz devleti üçe ayırmaktadır. Bunlar ahlâkî gayelerine göre; a. Bir araya gelmeleri öfke ve şehvet gücüne dayanan ve düşünme gücünü hiç kullanmayan bilgisiz (cahil) devlet, b. Düşünme gücünü kullanmakla birlikte bunu öfke ve şehvet gücünün hizmetine verenler fâsık devlet ve c. Tamamen batıl inanışlar üzerine uyuşan insanların oluşturduğu sapık (dâlle) devletlerdir. Devvânî, erdemli devletin düzenli ve birbiriyle insânî yetkinlik ve en yüce mutluluk konusunda amaçsal birliği olan sosyal tabakalardan oluştuğunu ifade etmektedir. Buna göre erdemli toplumda bulunan sosyal tabakalar; a. En yüksek tabaka olup hakikate vakıf bulunan büyük veliler ve hakîmler (filozoflar), b. Vehim seviyesinde olup akletmekten aciz olan iman ehli, c. Vehim güçleri bile oluşmamış teslim ehli, ç. Duyusal verilerden öte geçemeyen kıt görüşlü müstez'âflar. Devvânî, bu grupların hepsinin kendi istidatlarına göre nefsî yetkinliğe ve mutluluğa erişeceklerini de ilave etmektedir. O, bununla birlikte erdemli toplumdaki meslekleri esas alan bir sınıflama daha yapmakta ve burada; a. Erdemli kişiler, b. Hitabet ehli, c. Adaleti koruyanlar, ç. Mücahitler ve d. Mal sahipleri gibi tabakalara yer vermektedir. Devvânî, erdemli toplumdaki ayırık otlarından (nevâbit veya türedi) bahsederek bunların tabakaları hakkında bilgi vermektedir. Buna göre; ikiyüzlüler, toplumun inanç ve kurallarını

tahrif edenler, âdil sultanın hükmüne karşı çıkan isyancılar, dinden çıkanlar, aldatıcı yanlışlarla gösterişte bulunan mugalatacılar erdemli toplumun ayırık otlarıdır. Buraya kadar yaptığı sınıflamalarda genel olarak Nasreddin Tûsî'yi temel alan Devvânî, siyaset görüşünde akla yaptığı vurguyu öne çıkararak Tûsî'den farklı bir çizgiye de zaman zaman kaymaktadır. Meselâ o, isyancılardan bahsederken bunların hem din hem de akılca defedilmeleri gerekir derken buna işaret etmektedir. Devvânî'nin siyaset felsefesinde öne çıkardığı hususlardan birisi de devlet başkanının bazı işlerde kendisinin tasarrufta bulunma yetki ve hürriyetinin bulunmasıdır. Ona göre başkan, bu yetkisini maslahata göre ve şeriatın küllî kaidelerine zıt olmayacak şekilde kullanacaktır. Hatta o, naklettiği bir olaya dayanarak siyasi otoritenin fermanı ile dini otoritenin fetvasını birbirinden ayırmış ve her ikisinin de dini açıdan doğru olduğunu savunmuştur (Anay, 1994: 333-371).

İslam felsefesi tarihinde siyasetle alakalı yukarıdaki fikirler, bir gelenek halinde, günümüze kadar devam etmiştir. Meselâ geç dönem Osmanlı düşüncesinde yazılan pek çok eserde bu tür konular işlenmiştir. Meselâ 1494'de vefat eden Molla Lütüfî, dinî siyaset ve aklî siyaset ayırımından bahsetmiş ve halife ile sultanı birleştirerek, bunların sahip olması gereken niteliklerden en önemlisinin filozofça bir yapıya sahip olmak olduğunu belirtmiştir. 1574'de vefat eden Kınalızade Ali Efendi de *Ahlâk-ı Alâî*'de siyasete yer vermiş ve erdemli devletin özelliklerinden ve adaletin gerekliliğinden bahis açmıştır. Yine 1605'de vefat eden Muhyî-i Gülşenî ise, *Ahlâk-ı Kiram* adlı eserinde Fârâbî'nin siyaset düşüncesini takip ederek erdemli ve erdemsiz toplumlara geniş yer ayırmıştır. Koçi Bey'den, Katip Çelebi'ye, Hasan Kâfi Akhisârî'den Ahmet Cevdet Paşa'ya, Namık Kemal'den Ali Suavi'ye ve Yusuf Akçura'ya kadar pek çok düşünürümüz siyaset felsefesine dair önemli görüşler ortaya koymuşlardır. Hatta bunların önemli bir kısmı, siyaset felsefesinin güncel uygulaması ile ilgili ufuk açıcı görüşler de serdetmişlerdir.

GÖZDEN GEÇİR

- Siyaset denilince ne anlıyorsunuz? Açıklayınız.
- Ailenizde nasıl bir idare ve düzen var tartışınız?
- İslam siyaset felsefesini Platon'unkinden farklı kılan özellikler nelerdir?.
- Siyaset felsefesi ile ahlâk hangi açılardan birbiri ile ilişkilidir?
- Fârâbî'ye göre devlet başkanında bulunması gereken şartlar nelerdir? Sıralayınız.
- Fârâbî açısından varlık düzeni ile siyaset arasında nasıl bir ilişki vardır?
- İbn Miskeveyh'e göre sevgi ve adalet arasında nasıl bir ilişki vardır? Açıklayınız.
- İbn Sina'da kutsî aklın konumu nedir? İzah ediniz.
- İbn Rüşd'e göre erdemsiz devletler ve özellikleri nelerdir? Kısaca açıklayınız.
- Nevâbit kavramından ne anlıyorsunuz? Açıklayınız.
- Celâleddin Devvânî'nin nevabit için kullandığı kavram ve açıklamalar hakkında bilgi veriniz.
- Celâleddin Devvânî'ye göre erdemli toplumdaki “sosyal tabakalar” nelerdir? Açıklayınız.

ÖZET

İslam siyaset felsefesi, İslam filozoflarının, İslam coğrafyasında Grek ve Helenistik felsefe, Türk, İran ve Hint düşüncesinden devraldıkları işlenmiş bir kavramsal temelden hareketle tamamen İslam düşüncesi çerçevesinde ortaya koyduğu bir felsefedir. Söz konusu siyaset felsefesi, tek başına bir felsefe olarak değil, bilakis varlık, bilgi, ahlâk ve nübüvvet felsefesi üzerine bina edilmiştir. İslam filozofları, erdem, iyi ve mutluluk gibi temel ahlâkî kavramlardan hareketle İslam'ın doğuşundan kendi dönemlerine kadarki süreçte gerçekleşen sosyal ve siyasal şartları da sistematik bir bakışla çok iyi analiz ederek, özgün bir siyaset anlayışı ortaya koymuşlardır. Filozoflarımız, her ne kadar siyaseti genellikle pratik (amelî) felsefenin içerisinde değerlendirerek; bireyin kendisinin idaresi (ahlâk-tedbîrü'n-nefs), bireyin

yakın çevresinin idaresi (aile-tedbîrû'l-menzil) ve nihayet bireyin uzak çevresinin idaresi (toplum-tedbîrû'l-müdün) olarak görseler de, söz konusu bu pratik felsefeyi her zaman teorik (nazarî) felsefeyle bir bütün olarak ele almışlardır. Onların zihinlerinde daima yakın zamanda gerçekleşmiş dünyevî ve uhrevî mutluluğa, yani saadetü'l-kusvâ'ya dayalı bir peygamber devleti modeli olagelmıştır. Onlar kendilerine miras kalmış olan felsefî birikimi bu açıdan çok iyi değerlendirmişler, İslam öncesi tarihteki adil krallarla ilgili birikimden de istifade etmek suretiyle, bir nevi bunların hepsini İslam düşüncesine kendi bakışları çerçevesinde eriterek, yepyeni, oldukça gerçekçi ve evrensel düzlemde bir siyaset felsefesi ortaya koymuşlardır. İslam filozofları ortaya koydukları bu siyaset felsefesini amacı, yararı, gayesi ve ilkeleri açısından çeşitli isimlerle anmışlar ve bu doğrultuda eserler kaleme almışlardır. Meselâ; el-ilmü'l-medenî, el-felsefetü'l-medeniyye, el-ilmü'l-insânî, el-medînetü'l-fâzıla bunlardan bazılarıdır. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki, İslam filozofları, felsefelerinin genelinde yaptıkları gibi, gerek bireyin kendi nefsî isteklerini, gerek bireysel ve toplumsal olan ile dünyevî ve uhrevî olanı birbirine feda etmeden dengeli bir şekilde kurgulamışlar ve akıl-sezgi bütünlüğünü siyaset anlayışlarının da temeline yerleştirmişlerdir.

İslam filozofları içerisinde siyasete en çok yer veren düşünür Fârâbî'dir. O, konuyla ilgili olarak pek çok müstakil risale kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: el-Medinetü'l-Fâzıla, es-Siyasetü'l-Medeniyye, Fusûlü'l-Medenî, Kitabu'l-Mille. Fârâbî, siyaseti ahlâk ilmiyle beraber, pratik felsefenin içerisinde saymaktadır, ancak yine de teorik felsefeyle doğrudan bağlantısını kurmaktadır. Çünkü Fârâbî'nin siyaset felsefesi metafizik temelli bir siyaset düşüncesidir. Bu yüzden o, siyaseti; "iradi fiil ve kanunlarla bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceleyen bilim" olarak tarif etmektedir. İslam felsefesinin en önemli ahlakçı filozoflarından birisi olarak tanınan İbn Miskeveyh (ö. 1030)'in siyasetle ilgili müstakil bir eseri günümüze kadar gelmemekle birlikte, onun siyasete dair görüşlerini ahlâk anlayışından çıkarabiliriz. Gerek *Tehzîbü'l-Ahlâk* (Ahlâkı Olgunlaştırma)

adlı eserinde, gerek *Risâle fî Mahiyeti'l-Adl (Adaletin Mahiyeti Üzerine)* adıyla yazdığı risalede bireysel nefsin idaresi ve yetkinliğe ulaştırılmasını, ancak teorik ve pratik yetkinlik sonucunda oluşabilecek adalet konusunu ve bu ikisi sayesinde elde edilecek mutluluk kavramını hem ahlâkî hem de siyâsî açıdan incelemektedir. Meşhur filozof İbn Sina da felsefesinde siyasete yer vermiştir. *Kitâbu'ş-Şifa, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Kitabu'n-Necât ve Risale fî-isbati'n-Nübüvve* gibi eserlerinde ve diğer bazı küçük risalelerinde siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerine yer veren İbn Sina, selefi Fârâbî gibi, metafizik, ahlâk ve nübüvvet felsefesi temelli bir siyaset anlayışını savunmuştur. Her ne kadar *Şifa* adlı eserinde siyasete ve ahlâka dair müstakil bir eser yazacağını söylemiş olsa da, günümüze kadar ulaşan eserleri arasında böyle bir risaleye henüz rastlanmamıştır. İnsanın tabiatı gereği sosyal (medenî) bir varlık olduğuna ve bu yüzden yalnız başına yaşamasının imkansızlığına vurgu yaparak siyaset felsefesini temellendiren İbn Sina, en küçük toplumsal birliktelikten en büyüğüne varıncaya kadar toplumsal hayatın bireyin, toplumun ve devletin yetkinliğinin temel bir şartı olarak vazgeçilemezliğini ifade etmiştir. O halde İbn Sina'ya göre siyasetin temel öznesi olarak insan, ancak diğer insanlarla kuracağı toplumsal birliktelikle yetkinliğini elde edebilecektir.

İbn Sina sonrasındaki en önemli isimlerden birisi meşhur Endülüs filozofu İbn Bacce (ö. 1138)'dir. İbn Bacce, bütünlüklü bir siyaset felsefesi izlemekten daha çok “nevabit” (ayrık otu) kavramı üzerinde durmuştur. Bu kavram aslında Fârâbî'den alınmıştır. Fârâbî, söz konusu kavramı erdemli toplumdaki erdemsiz insanlar için kullandığı gibi, erdemsiz toplumdaki erdemli bireyler için de kullanmıştır. Ancak bu ikincisini fazla detaylandırmamıştır. İbn Bacce ise nevabit kavramının her iki anlamında, özellikle de ikinci anlamında, geniş bir felsefesini yapmış ve *Tedbîrü'l-Mütevahhid (Yalnız İnsanın İdaresi)* adlı bir de eser yazmıştır. O, buradaki tedbîr terimini “eylemlerin amaçlanmış bir gaye doğrultusunda düzenlenmesi” anlamında kullanmaktadır. İbn Bacce, erdemsiz toplumlarda da mutluluğun elde edilebileceği inancından yola çıkarak erdemsiz toplumlarda erdemli

bireylerin, yani nevabitlerin, yaşayacağını belirtmektedir. İbn Sina sonrasının bir başka önemli ismi İbn Rüşd, Platon ve Fârâbî'den ilham alarak siyaset felsefesine ilişkin önemli görüşler ortaya koymuştur. O da siyaset ilmini "amelî (pratik) ilimler" içerisinde değerlendirmiş ve diğer bir amelî ilim olarak değerlendirdiği ahlâkla bir bütün olarak değerlendirmiştir. Çünkü, ona göre her iki ilim de insan yönetimi ile ilişkilidir, ancak ahlâkın bireyin nefsinin idare etmesi ve toplumun temeli olması itibarıyla siyasetin temeli olması gereklidir. O halde İbn Rüşd de siyasete insanın yaratılışı gereği sosyal ve siyasi bir varlık oluşu gerçeği ile başlamaktadır. Onun açısından insanların ahlâkta amaçladıkları haz, bilgi, şeref vb. şeylerle kurdukları siyasi toplum açısından benzerlikler vardır. Yani, kendi ahlâkî yapıları ve varmak istedikleri gaye ne ise toplumu da o yönde oluşturmaları kaçınılmazdır. Bunun için ahlâkî yetkinliği kazanmış olan bireylerden oluşan toplum da yetkin ve mutlu olacaktır. Çünkü ahlâkî erdemlere sahip olan bireyler toplum ve devletle ilişkilerinde de erdemi gözetecektir.

İslam felsefesinin önde gelen filozoflarından biri olan Nasreddin Tûsî (ö. 1274), siyaset felsefesine geniş yer vermiş filozoflardandır. Bilhassa Fârâbî, İbn Sina ve İbn Miskeveyh çizgisindeki ahlâkî görüşleriyle dikkat çekmiş ve kendisinden sonraki ahlâk ve siyaset felsefesini, başta Devvânî olmak üzere, büyük oranda etkilemiştir. Tûsî'nin en önemli yönlerinden biri, devlet yönetiminde ciddi görevler almış olması, ekonomi ve mali işleri iyi bilmesidir. İlhanlılar devletinin mali ve ekonomik işlerinde söz sahibi olan Tûsî, Meraga rasathanesinin yapımına da önyak olmuştur. Siyaset felsefesine geniş yer verdiği eser onun *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseridir. Onun düşüncesinde de siyaset, felsefesinin bütünü ile ilişkilidir.

İslam felsefe geleneğinde siyasetle ilgili olarak daha sonraki yüzyıllardan vereceğimiz dikkat çekici bir örnek de Celaleddin Devvânî (ö. 1502)'dir. Devvânî, amelî hikmete ayırdığı *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinde amelî hikmeti; tehzîb-i ahlâk (bireyin kendini yönetimi), tedbîrû'l-menzil (aile yönetimi) ve tedbîrû'l-mudun (devlet yönetimi) şeklinde üç kısma ayırmıştır. O da

siyaset anlayışını insanın sosyal bir varlık olması üzerine kurgulamış ve siyasetin temeli olarak da insanın hakiki yetkinliği, Tanrı'nın halifesi ve adalet gibi kavramlara yer vermiştir. Onun siyaset ilmini tarifi de bunu çağrıştırmaktadır: “Birbirlerine yardım ederek gerçek yetkinliğe ulaşmayı gaye edinen insanların genel menfaatlerine ilişkin kurallardan bahseden bir ilimdir” İslam felsefesi tarihinde siyasetle alakalı yukarıdaki fikirler, bir gelenek halinde, günümüze kadar devam etmiştir. Geç dönem Osmanlı düşüncesinde yazılan pek çok eserde bu tür konular işlenmiştir.

SÖZLÜK

Âlicenaplık: Bağışlayıcı olma, merhametli olma.

Ayaltı alem: Oluş bozulmuş alemleri, dünya

Bilkuvve: Potansiyel

Bilfiil: Aktif

Dahli: katkısı

İttisal: Kesintisizlik, temas

Mugalata: Ağız kalabalığı, yanıltma.

Muhayyile: Hayal etme gücü

Mütez'âf: Kelime kökü olarak haklı olduğu halde haksızlığa uğramış ve zayıf düşürülmüş manasına gelse de felsefe literatüründe kıt akıllı, zayıf kişiler için kullanılmaktadır.

Müstefâd Akıl: Kazanılmış akıl, aklın en üst düzey bilgi edinme gücü.

Saadetü'l-kusvâ: En yüce mutluluk, ahiret mutluluğu

Selef: Kendisinden önceki

Temkinlilik: Davranışlarda ölçülü olma

Zaruret: Gereklik

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir, (2008), *İbn Sina*, İstanbul.
- Anay, Harun, (1994), *Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Aydınlı, Yaşar, (1997), *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul.
- Bayraklı, Bayraktar, (1983), *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, İstanbul.
- Dabaşı, Hamit, (2007), “Filozof Vezir Hâce Nasîruddin et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi”, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Çev. Ş. Öcal-T.Başoğlu, c. 2, İstanbul, s. 185-246.
- Fârâbî, (1990), *el-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara.
- İbn Bacce, (1946), *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, Don Miguel Asin Palacios neşri, Madrid-Granada.
- İbn Miskeveyh, (1983), *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu, Ankara.
- İbn Sina, (2004)“Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı”, (*Risaleler* içinde), çev. A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara.
- İbn Sina, (2011), *Metafizik*, çev. E. Demirli-Ö. Türker, İstanbul.
- Karagözoğlu, Hümeýra, (2009/2), “Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te “Adalet” Kavramının Siyasî Yansımaları”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, , cilt: XIV, sayı: 27, s. 93-118.
- Kaya, Mahmut, (2007), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul.
- Köse, Hızır Murat, (2009), “Siyaset”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37, İstanbul.
- Rosenthal, Erwin I. J., (1996), *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul.
- Saruhan, Müfit Selim, (2005), *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara

Sıddiki, Bahtiyar Hüseyin, (1990), “Nasîrüddin Tûsî”, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, Ed. M.M. Şerif, Çev. Kasım Turhan, c. 2, İstanbul, s. 187-202.

Şulul, Cevher, (2009), *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İstanbul.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Aşağıdakilerden hangisi müslüman filozofların siyaset felsefeleri için kullandıkları isimlerden değildir?

a) el-ilmü'l-medenî b) el-felsefetü'l-medeniyye c) el-ilmü'l-insanî d) el-ilmü'l-ilahî e) el-medînetü'l-fâzıla

2. İslam filozofları içerisinde siyasete en çok yer veren düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

a) Kindî b) Fârâbî c) İbn Miskeveyh d) İbn Sînâ e) Nasreddin Tûsî

3. Aşağıdaki hangisi Fârâbî'nin siyaset felsefesini ele aldığı eserlerden değildir?

a) el-Medinetü'l-Fâzıla b) es-Siyasetü'l-Medeniyye c) Fusûlü'l-Medenî d) Kitabu'l-Mille e) Me'ani'l-'Akl

4. Siyaset felsefesinde erdemli toplumdaki erdemsiz insanlar ve erdemsiz toplumdaki erdemli insanlar için kullanılan terim aşağıdakilerden hangisidir?

a) Nevabit b) Tedbîrü'l-menzil c) Müstez'âf d) Tedbîrü'l-mudun e) Tehzîb-i ahlâk

5. Nasreddin Tûsî'nin siyaset felsefesine geniş yer verdiği eseri aşağıdakilerden hangisidir?

a) *Ahlâk-ı Nâsirî* b) *Risâletü'l-Vedâ* c) *Tedbîrü'l-Mütevahhid* d) *Ahlâk-ı Kiram* e) *Ahlâk-ı Alâî*

CEVAP ANAHTARI

1)d 2) b 3) e 4) a 5) a

11. ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİNDE FELSEFE ve DİN UZLAŞMASI

ÜNİTE YAZARI: DOÇ. DR. Müfit Selim SARUHAN

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

- 1. Felsefenin Gerekliliği Hakkında**
- 2. Felsefe Ve Din İlişkisi**
- 3. Kindî**
- 4. Fârâbî**
- 5. İbn Sinâ**
- 6. İbn Rüşd**

FELSEFENİN GEREKLİLİĞİ

ÜNİTE HAKKINDA

Bu ünite de kitabın genel amaç ve içeriğinin açıklanabilmesi için felsefe ve din ilişkisinin mahiyetine İslam düşüncesi açısından bir bakış açısı tutulacaktır. Felsefenin gerekli liği temellendirilmeye çalışılarak, felsefi kaynağın dine bakışı açıklanacaktır. Ana hatlarıyla İslam düşüncesinde felsefenin algılanışı ve değerlendirilişine atıfları bulabileceğiniz bu ünite de felsefe ve din ilişkisi Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün yorumlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Din ve felsefe ilişkisi hakkında doğan tartışmalara genel bir bakış tutulacaktır. Bilgelik kavramının felsefe ahlâk ve din açısından önem taşıyan ortak bir kavram olduğuna dikkat çekilerek felsefe ve dinin birbirlerini nasıl tamamladıkları gösterilmeye çalışılacaktır.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Felsefi düşüncenin gerekliliğine ilişkin bilgi sahibi ve problem tartışma yetinizi geliştirmiş olacaksınız.
- İslam Düşüncesinde felsefe ve din ilişkisi hakkında yorum zenginliğini fark etmiş olarak, görüşlerin değerlendirmesini yapabileceksiniz.
- İslam filozoflarının felsefe ve din ilişkisini mümkün ve olumlu gören yaklaşımlarını ve akıl yürütme metotlarını fark etmiş olacaksınız.
- Din ve felsefe ilişkisinin imkânının olumlu yönlerini tanımış olacaksınız.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Felsefeye Giriş konulu kitapları gözden geçiriniz.
- TDV İslam Ansiklopedisinden “Felsefe“ ve Hikmet maddelerini okuyunuz.
- Konuları sırasıyla ve not alarak özetleyiniz.
- Öğrenme hedeflerini gözden geçiriniz.
- İnternette kaynak araştırması yapınız.
- Ünite adı geçen klasik kaynakları temin etmeye çalışınız. İçeriklerini inceleyiniz.
- Ünite sonundaki kaynakçada adı geçen eserleri temin etmeye çalışınız.

1. Felsefenin Gerekliliği Hakkında

Düşünme, insana özgü bir nitelik olarak bilmeyi, anlamayı, kavramayı istemeyi ifade eden bir kavramdır. Düşünce yoluyla, bilgi elde etmeye giden süreçte, bilinenler üzerinde yoğunlaşarak, bilinmeyenlere ulaşma hedeflenir. Bilmeyi istemek, bilmeye duyulan bir arzunun sonucudur. İnsan, arzu ve çekim duyduğu şeye yönelir ve onu ister. Çekindiği, itildiği, tiksindiği şeyden de uzaklaşır. Bilgiyi isteyen, bilmeyi hedefleyen kişi, bilgiyi bir düzene, yaşayış biçimine ve bir harekete ulaşmak için arzular. Felsefe etkinliğinin de

kaynağında *bilme isteği* bulunmaktadır. Felsefe insana her şeyi bildirecek bir savın içinde olmadığından bu bilme isteği, mutlak anlamda her şeyin bilinebileceği imkânını vurgulama anlamından ziyade “bilme isteği çabası” demektir. Felsefe kelimesi; “bilgelik sevgisi” anlamına gelen bir kelimedir. Buradaki vurgunun “bilgelik sahibi “olmak olmadığına dikkat edilmesi gerekir. Felsefenin tanımında insanın sınırlarına işaret ve gerçek “hikmet sahibi” olamayacağına, ancak seveni olabileceğine vurgu vardır. Ancak, felsefeyi her filozof kendi dünya görüşü doğrultusunda yorumladığı için farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Felsefe, tanımlanması gereken salt bir sözcük olmaktan çok, araştırılması gereken insani ve kültürel bir girişim olarak eleştirisel derin ve bilinçli düşünceyi nitelemektedir. Felsefi düşünce, kavram ve soyutlamalar kullanarak bunların yardımıyla, ilkeler ve yasalar ortaya atar. Felsefe, kendisine ”ben kimim” sorusunu soran ve var olan şeylerin anlamıyla derinden ilgilenen insanların üstlendikleri bir etkinliktir. Felsefe, dikkatleri, insanların kendileri ve içinde yaşadıkları evren hakkında, düzenli bir görüş elde etmek için harcadıkları yoğun bir çabaya yöneltir. Felsefe, sorularımıza cevap vermekle sorumlu olan bir sistem olmaktan çok, sorulara ürettiğimiz cevapları sorgulayan bir disiplindir. İçimizdeki, hayret duygusu, anlam ve anlamlandırma açlığımız bizi felsefeye yönelttiği gibi, bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını gösterme çabamızda bizi doğal olarak felsefeyle buluşturur. Felsefe, bizim doğruyu bulmamızı, yanlış ayırt etmemizi sağlayan sistematik bir düşünce yöntemi olarak fonksiyonelliğini gösterir. Felsefe, bilgisel merakımız yanı sıra, kişisel doyumumuza zevk ve ilham veren bir unsur olarak, büyüleyici, heyecan verici bir özellikte taşır. (**Stanley,1996:9; Saruhan,2010:5**)

Felsefe, insanın hayata ve kendisini çevreleyen evrene ilişkin kuşatıcı, kapsamlı kurgusal görüşlerin bir toplamı olarak, farklı bilinç ve derin düşüncelerin sonucu ortaya çıkmıştır. Felsefi düşünce kavramları ve soyutlamaları akla dayalı kullanma çabası olarak gerçek bilgiyi elde etmeyi hedefleyen bir etkinliktir. Felsefe, insan zihnini meşgul eden, insanın hayret ve

merak duygusunun bir sonucu olarak ortaya çıkan sorulara birer anlam bulma ve tüm derinliğiyle kavrama çabasını nitelemektedir. Felsefe; bir araştırma atmosferi olarak, insanı insan yapan ve onu hiç olmaktan kurtaran bir çaba olarak, anlamlandırma, yorumlama, değerlendirmeye başvururken temel gayesi, erdemli olma, mutlu yaşama ve bilgeliğe ulaşma özlemini gerçekleştirmektir. (Arslan,1994:16)

İlk Çağ Felsefesi tarihinde felsefenin temel çabası olarak, hayatın en yüksek gayesini bilgede bulan, bilmek için yaşayan ve edindiği bilgileri davranışlarının temeli yapmaya çalışan bir anlayış egemendir. Bu dönemde, Thales (650–548), Empodekles(495–435) gibi filozofların temsil ettiği felsefi sistemde araştırma ve düşünce belirginlik kazanmıştı. Bu kişiler, aynı zamanda fizikçi ve bilim adamı özelliklerini de taşımışlardır İlk Çağ filozofu ilkin dinden koparak, bilmek için bilme ile salt bilmeden duyulacak sevinç ile başlamış, ancak sonradan bir değişime uğrayarak, pratiğin, ahlâki ödev ve dini heyecanların hizmetine koşmuştur. Orta Çağ filozofu ise kendisine hemen işin başında, ahlâki ödev ile dini heyecan ve gayelerin yer aldığı bir görev yüklemiştir. Orta Çağ filozofuna göre, filozofun temel işlevi, duygu ve kanıda sağlam ve tartışmasız olarak elde bulunanı düşünce ile açıklığa kavuşturmak ve kavramsal olarak dile getirmek olmuştur. Orta Çağ filozofu, sistemini kurarken aslında, antik felsefenin kavramlarını işleyerek kendisine yol açmıştır. Antik felsefenin kavramlarından yararlanma Ortaçağ felsefesinde bununla birlikte iki farklı filozof tipi ortaya çıkarmıştır. Antik felsefeden devşirilen kavramlar kargaşaya yol açmış, kiliseye bağlı Augustinus'un (354–430) temsil ettiği kilise kavramına bağlı filozoflarla, kiliseyi göz önünde bulundurmeyen Yeni Plâtoncu filozof tipi ortaya çıkmıştır. Kiliseye bağlı skolâstik filozof için hareket noktası Kilisenin belirlediği ilkeler iken yeni Plâtoncu için kişisel dindarlık esas olur. Yeni Plâtoncu filozof, cemaati, yani kiliseyi esas almayıp, kişiyi esas aldığından kişiyi, Tanrı'ya ulaştırmayı kendine görev edinmiştir. Ortaçağda, filozofun temel ilgi alanı din iken, *Rönesans'* la birlikte, filozof, kendini her türlü bağlılıktan sıyırmak, yalnız kendine dayanmak ve kendini arayıp bulmanın

çabasını sergileyen bir portre çizmiştir. Rönesans filozofu, kendisini sadece deneyin ve aklın sağladığı doğrularla biçimlendirip sınırlandırırken doğruyu bulmak uğrunda savaşmış ve bunu kendisine sonsuz bir ödev olarak telakki etmiştir. Ortaçağ'ın kapalı kilise merkezli ve Latincenin baskın olduğu atmosferden kurtulan filozof artık Rönesans'ta kendini gizlemez. Kendi milletinin diliyle, kendi anadiliyle felsefe yapmaya başlamıştır. Ortaçağda filozoflar din adamı iken bu dönemin filozofları Skolâstik okullardan ayrı bir anlayışla ortaya çıkan yeni üniversitelerin öğrencileri olmuşlardır.**(Gökberk,1990:139-178;Saruhan,2010:5vd)**

Descartes'in ifade ettiği gibi, ahlâkımızı düzenleme ve bu dünyada hayatımızı idare için felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan daha gerekli bir şeydir. Ona göre, felsefe sözünden bilgeliği inceleme anlaşılır. Bu bilgelik, sadece işlerimizde ölçülülükle sınırlı olmayıp hayatımızın, sağlığımızın korunması ve mesleklerimizin icadı için insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisini ilk nedenlerin bilgisini kapsar. **(Descartes, 1943:7)**

Felsefe sahip olduğumuz bilgiyi hayata bakışı gözden geçirmemizi bize sağlar. Ne yapmalıyım nasıl davranmalıyım? sorusu bizi hem felsefeyle ve hem de ahlâkla ilişkilendirmektedir.

Felsefe, bir dünya görüşü ve varlık hakkında genel bir teoridir. Her soru aslında felsefenin alanlarından birine karşılık gelir. Sözelimi, bilgi nedir? bilim nedir? İyi ve kötünün doğası nedir? gibi soruları sorduğumuzda bilgi, bilim ve ahlâk felsefesi ile baş başa kalırız. Felsefe, varlık, bilgi ve değerler alanıyla ilgili, problemleri akılcı, tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikri faaliyetler bütünüdür. Aristo, insanın sorularının kaynağını insanın bilme isteğine olan şiddetli arzusuyla özdeşleştirir. Ona göre, bütün insanlar, doğal olarak bilmek ister. Duyulardan alınan zevk bunun bir delili olarak görülebilir. İnsanları felsefe yapmaya yönelten temel etken şaşkınlıktır. **(Aristoteles,1985:79)**

Düşünme, belli bir insan grubuna ait bir çaba olarak görülemez. Fakat *derin* düşünce, nesnelere maddi, şekli, fail ve gaye sebepleriyle irdelemek sebep ve sonuç arasında ki ilişkiyi inceleme çabası ve arzusu herkese özgü değildir. Çaba, bir bilgi birikimini gerekli kıldığı gibi, arzu ise bir sevgiyi ve sevginin yöneldiği bir amacı, çekimi ve yönelimi zorunlu kılar. Filozof, derin düşünmeyi ve buna bağlı olarak düşüncesinin ürünlerini sorgulamayı seven bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgelikte sevgiyi, sevgide bilgeliği bulma çabasıdır. Bu açıdan insan zihni, doğal olarak soruları sormaktan kendisini alıkoyamamaktadır.

Karl Jaspers (ö.1969), filozofun temel niteliklerini belirlerken, en çok filozofun bağımsızlığına vurgu yapar. Buna göre, filozof, iç bağımsızlığını kazanmak için savaşan kimsedir. Filozof, bağımsızdır. Bu bağımsızlığın temel sebebi, ihtiyaçsız oluşudur. Mal, mülk ve içgüdülerin etkisinden kurtulmuş bir yaşam sürer. Politikaya ilgisiz olduğu için bağımsızdır. Filozof, kimsenin etkisi altında kalmaksızın sarsılmaz bir iradeye ulaşır. Filozof, fikirlerin efendisidir. Fikirlerin efendisi oluşu ile birlikte, keyfilikten uzak durur ve aşkın olana bağlanır. Filozof; hiçbir hakikati, son, tek ve yegâne olarak kabul etmez. Düşüncelerin hakimi olur. Felsefe mülkiyeti kurmaksızın, felsefeyi hareket olarak derinleştirir. Hakikat ve insani olan uğruna savaşarak, bütün geçmişi kendine mal ederek, öğrenmeye, çağdaşlara kulak vermeye, bütün imkânlara açık olmaya kabiliyetlidir. Ona göre, felsefi bir hayat sürmeyi ve filozofça yaşamayı üç soru tetikler: Ben neyim, ne kaybediyorum, ne yapmalıyım? Ona göre felsefe yapma bir karardır. İnsan kendini unutma temayülünde olduğu bu dünyada, sağlam yollarda sandığı kendisini çekip çıkarmalı, menşeyini uyanık tutmalı, iç denetimle kendine yardım etme kararı almalıdır. Felsefi hayat sürme, yılmaksızın güçlüklerin üstüne gitmektir. Derin bir tefekkür, insanın kendisini yoklamasına sebep olur. Filozofun derin tefekkürü varlığı aşar. Hürriyetin kaynağıyla, varlığın kendisiyle temasa yönelir. Filozof, sadece tefekkürde kalmaz, ne yapmak gerektiğini düşünerek, ödevi göz önünde bulundurur. Filozof, cesur ve inatçı bir biçimde iletişimi arar. İç içe yaşamayı öğrenir. Filozof, ölmeyi

öğrenen kimse olarak, gerçek hayatın şartını öğrenir. Ona göre, yaşamayı öğrenmek ve ölebilmek, ikisi de aynı şeydir. Bir filozof için kabul edilemez olan üç şey, unutup gitmek, görmezlikten gelmek ve aydınlanmayı kabul etmemektir. (Jasper, 1981:136; Saruhan, 2010:5vd)

Felsefi yöntem ve bakış açısının yoksunluğunda insan; çok yönlü düşünemez. Olaylara tek taraftan bakar. Bilgisine konu olan şeyleri detaylandıramaz. Farklı ihtimal ve seçenekleri göremez. Felsefenin sağladığı ufuk genişliğinden mahrum olur. Felsefi yöntem ve bakış açısı, incelediği hususları zenginleştirir. Felsefe, insanın içinde mevcut olan sürekli gelişme isteğini tetikler. Olaylara, içerden, dışarıdan, yatay, dikey bakış açılarından bakmayı sağlar. Düşünceyi kalıplaştırmaktan, donmaktan korur. İyi, kötü, mutluluk erdemler gibi konulara felsefi yöntemle bakmanın insana sağlayacağı çok yönlü perspektifler vardır.

İslam düşünce tarihinde felsefe ve hikmet kavramları yakın anlamda kullanılmıştır. İslam Filozoflarının büyük çoğunluğu 9. yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine daha çok hikmet kelimesini tercih etmişlerdir. İslam Felsefesi tarihinde felsefe ve hikmetle uğraşanları aralarında fark bulunmakla beraber nitelemek için hakim, feylesof, mütevahhid, müteellih, müteakkil, kamil ve arif gibi kavramlar kullanıla gelmiştir. Bunun temel etkenleri irdelendiğinde görülür ki filozoflar felsefi eserlerine hikmet başlığı taşıyan isimler bırakarak, felsefe ve hikmeti özdeş görmekteydiler. Bunun yanı sıra, felsefe kelimesi yerine, Kur'an da geçen hikmet kelimesinin tercih edilerek kullanılması, İslam dünyasında başlayan felsefe karşıtlığını engelleyip felsefeyi İslami bir terimle meşrulaştırma düşüncesi olmuştur. Hikmet kelimesinin Kur'an da istikamet, hidayet, faydalı ilim ve onunla amel, nübüvvet, vahyedilmiş kelâm, sünnet, fıkıh ve öğüt anlamlarına geldiği görülmektedir. Razî (606/1209), Mukâtil'den rivayetle, Kur'an'da hikmetin, ilim ve fehim, güzel kıssalar, nübüvvet ve Kur'an anlamında anlaşıldığını belirterek, kendinden önceki, hikmet anlayışlarını eleştirel olarak değerlendirir. Razî, Kur'an'da ki hikmetten gayenin ilim ve doğru fiil olduğunu savunur. Hikmeti, bilgi ve

doğru eylemle özdeşleştirir. Hikmeti, teorik ve pratik olarak iki aşamada ele alır. İbrahim peygamberin “Rabbim bana hüküm ver” (Şuara,26/21) duası ona göre teorik hikmete bir örnek teşkil ederken, aynı ayetin devamında yer alan “salihlerin yoluna ilet” duası da bir amelî hikmettir. Yine aynı şekilde Musa’ya, Yüce Allah’ın “ben Allah’ım benden başka ilah yoktur.”(Enbiya,21/92) ifadesi, teorik hikmete, atfedilirken ardından gelen “bana ibadet et” ibaresi de, amelî hikmete işarettir. İbn Kesir (665–738), hikmetin, genel bir ifade olduğunu, öncekilerin ifadeleri gibi sadece peygamberliğe mahsus telakki edilemeyeceğini vurgular. İbn Kesir gibi hem tarihçi ve hem de müfessir olan Taberî(ö.923) de farklı rivayet ve görüşleri zikrettikten sonra hikmeti, “kavl ve fiilde isabet”, “söz ve eylemde tutarlılık” olarak kaydeder. Yakın dönem müfessirleri de hikmeti, çok genel anlamda telakki etmişlerdir. Muhammed Abduh,(1877-1938) hikmeti, “iradeye hakim olan ve onu amele sevk eden bir sıfat” olarak tanımlarken hikmeti, iradeyi yönlendiren bir bilgi ve o bilgidен kaynaklanan bir amel olarak görmektedir. Hikmet bir ahlâkî erdem olarak, bir açıdan da itidale tekabül etmektedir. İtidale erişmiş bir zihin eksikliklerden ve fazlalıklardan arınmış olarak sebep ve sonuçları bilerek, basiretin rehberliğinde yol alır. Hüküm ile hikmet arasında bir bağ vardır. Doğru olan her hüküm aynı zamanda hikmetin ifadesidir. Amel, bilgiye dayanıp, yararlı bir sonuç veriyorsa, hikmet olarak adlandırılır. Hikmet, genelde, insanı orta yolda tutan bir meleke iken, kendi içinde de dengeyi sağlamaktadır. Hikmet, söz ve eylemde isabet etmek iken, bu denge biraz bozulunca yerini cerbeze, yani gevezeliğe bırakır. Bilginin yeterince, olgun anlamda kullanılmaması söz israfına yol açar. Hikmetin bir diğer özelliği, İslâm Peygamberinin ifadesiyle az konuşmaktır. “az konuşan ve zühd halinde olan birini gördüğünüzde ona yaklaşın. Çünkü ona hikmet verilmiştir”. Hadisler açısından da görülüyor ki, hikmet, doğru ve isabetli söz olarak telakki edilmiştir.(Kutluer,2001:46;Saruhan,2005)

Sözlük ve ıstılah yorumu zenginliğine sahip olan hikmet kelimesi, felsefî, kelâmî, fikhî ve tefsir, boyutlarıyla İslâm düşüncesinde yer almış çok çeşitli anlamları kapsayan bir özelliği

taşımaktadır. Kur'an'a göre, herkes, her şeyin ilk nedeninin ve gayesinin bilgisini bilmekle sorumludur. Düşünen insan her şeyi, "hikmeti" ile bilmek zorunluluğunda olduğunu bünyesinde hissede gelir. Gece ve gündüzün birbiri ardınca gelip gitmesindeki hikmeti, devenin yaratılışındaki hikmeti, araştırmak ve düşünmek, onlar hakkında derin ve kapsayıcı bir bilgiye sahip olmak, gerekli olduğu kadar, neden iyilik yapmamız gerektiği, iyiliğin ne olduğu veya kötülüğün ne olduğu hususunda derin bir hikmet anlayışı üzerine girişmek de, o denli gereklidir. Kur'an, sürekli olarak insanın hayret duygusunu harekete geçirmeye çalışır. Hikmet veya felsefenin de temel çabası budur. Hikmete sahip anlamında kullanılan hakim; bütün bilgileri kendinde toplayan kimseyi nitelemektedir. Bütün bilgileri kapsamanın bir insan için mümkün olamayacağı anlaşılınca Pisagor'dan itibaren, hakim kelimesi yerine filozof kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. İslam Dünyasında, feylesuf ve hakim kelimesi birlikte kullanılmıştır. Hakim kelimesinin çoğulu,"hukema"dır. Hukema, filozoflar demektir. Hakim sözcüğünün filozoftan daha derin ve genel bir anlamı vardır. Hakim ve filozof ayrımı konusunda denilebilir ki, her filozof hakim olabilir ama her hakim filozof demek değildir.

(Bayrakdar,1997:23)

Felsefenin mutlak anlamda hikmet olmadığını her fırsatta vurgulayan İslam bilginleri, felsefenin, hikmet sevgisi olmakla birlikte, söz konusu "sevginin" sıradan bir ilgi ve merak değil, hikmete giden yolun bilinçli bir şekilde tercih edilmesi demek olduğunu, felsefenin hikmetin talep edilmesi ve araştırılması anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Bu açıdan filozof, hikmet talebesi, felsefe ise, hikmetin araştırılması olarak anlaşılmıştır.

Filozofların, bilgi sistemleri akıl yürütmeye dayalıdır. Başlıca kanıtları akıl ve duyudur. Kelamcı ve filozoflar akılcı olmak hususunda ayniyet gösteren özelliklere sahip olmakla beraber, Kelamcılarının temel gayesi, İslam inançlarını savunmak ve karşıtlarına eleştirel bir yaklaşım ortaya koymak olarak belirlenebilir. İslam filozofunun amacı ise gerçeğe ulaşmaktır. İslami düşünceleri, felsefi alana, felsefi düşünceleri de, İslami alana yaklaştırmaktır.

İbn Sinâ, (ö. 1037) hikmeti “insanî gücün yettiği nispette nazarî ve amelî hakikatlerin tasavvur ve tasdik edilmesi sureti ile nefsin kemale ermesi” olarak tanımlayarak hikmeti, teorik ve pratik hikmet olarak ayırır. Bilmemiz gereken, hikmet, nazari/teorik, bilmemiz ve uygulamamız gereken hikmet türü de amelî/pratik hikmettir. Nefsin bir bilici (el kuvvetü'l alime) ve bir de yapıcı (el kuvvetü'l amile) gücü olduğundan hareketle, nefsin hem bilen ve hem de yapan güçlerine akıl adını veren İbn Sinâ, bu iki gücün birlikteliğine de hikmet adını vermektedir. Bu açıdan filozof bilme ve yapma gücüne sahip kişidir. (**İbn Sinâ Uyunu'l Hikme, 1934: 16; İbn Sinâ , Fi Aksami'l Ulumi'l Akfiye:105**)

İhvan-ı Safa, filozof ile hakim arasında fark görmemekle birlikte hakimin belli özelliklerine dikkat çekmektedir. Hakim; fiil ve sanatları sağlam, sözleri doğru olandır. Ahlâkı güzel, sözleri doğru, işleri zekice, ilimleri gerçeğe dayalıdır. İnsanın, arzu ve eğilimlerini kendi seçim ve iradesinin belirlemesi insanı övgüye değer bir varlık yapar. İrade ve seçimini, akıl ve düşüncenin yönetimine veren erdemli kişiye, hakim ve filozof denilir. Felsefenin başlangıcı ilimleri sevmek, ortası gücü oranında, varlıkların mahiyetleri hakkında bilgi sahibi olmak, sonu ise bildikleriyle, sözleri ve davranışları arasında uygunluk göstermektir. (**Çetinkaya, 2003:203–216**)

Kindî,(ö.860) felsefeyi “insanın gücü yetiği ölçüde Yüce Allah’ın fiillerine benzemek” olarak tanımlarken aslında felsefeyi ahlâki ve erdemli bir yaşayışla özdeşleştirdiği gibi bir açıdan da din ve ahlâk la da özdeşleştirmektedir. Kindî’ye göre, felsefi bilgi, hakikat bilgisi olduğu kadar bir ganimettir. Bu durumda filozof ayrıcalıklı bir konumdadır. Ahlâk felsefesi açısından onun ortaya koyduğu erdem ve değerleri temsil eden kişi de filozof olmaktadır. Fiil ve davranışlarında, normal ve dengeli olan filozof, ifrat ve tefritten uzak durarak denge ve itidal durumunda olur. (**Kindî, Tarifler Üzerine : 46**)

Kindî, mahiyeti ve sebepleri bilmeyi, felsefenin işlevi olarak belirlerken, insanın fitratından getirdiği soru sormayı, Allah ile akıl alemi hakkında bilmeye giden yolda temel etken olarak

görmektedir. Bu açıdan sorular ve derin düşünme, filozofu, sebepleri ve sebepler zincirini bilmeye ulaştırmaktadır. *Kitab fi'l Felsefeti'l Ulâ* adlı eserinde şu değerlendirmelerde bulunur. "... varlık hakkında bilgi dört terimle soruşturulur: Bunlar, *Hel, mâ, eyyu, lime* terimleridir. Bunlar da sırasıyla, "... mıdır" ,"nedir", "hangisidir" ve "niçin" anlamlarına gelmektedir. ... mıdır, sadece mahiyeti soruşturur. Her mahiyetin bir cinsi vardır. İşte "nedir" sorusunun yöneldiği şey o cinstir. "Hangisidir" mahiyetin faslını, "Nedir ve hangisidir" ikisi birlikte, mahiyetin türünü oluşturur. "Niçin" ise, onun tamamlayıcı gaye sebebini soruşturur" **(Kindî, Felsefi Risaleler: 1)** Şaşkınlık duygusu soruları tetikleyen sürecin başlangıcıdır. Kur'an'ın bize sunduğu hikmette aslında bizim hayret duygumuza seslenmekte bilgi, varlık ve evren hakkında sorular sorarak bilincimizin soru sorma sürecini harekete geçirmektedir. Kur'an sorduğu sorularla insanın dikkatini önce insanın kendi benliğine, iç dünyasına çekmekte, ardından da dış dünyaya ilişkin sorularla insanı gözleme, araştırmaya yöneltmektedir.

2. Felsefe ve Din İlişkisi

Felsefe ve din ilişkisini incelerken iki temel soru ile konuyu geliştirmek gerekir. Felsefeye niçin ihtiyacımız var? Dine niçin ihtiyacımız var? Bu iki soruyu sormadan sırf din karşıtlığı yapmak uğruna felsefeyi yüceltenler olduğu gibi, felsefe karşıtlığını din adına yapan tutumlar olduğunu gözlemlemekteyiz.

Din, çoğu araştırmanın ve insan eylemlerinin doğrudan ya da dolaylı ilgili olduğu bir alandır. Felsefe, Tarih, Sosyoloji, Psikoloji gibi bilimsel etkinlikler, dinsel olandan araştırma alanı olarak yararlanırlar. Araştırmanın olduğu her yerde insan, hem özne ve hem de nesne olarak bulunur. İnsanın bulunduğu her alanda dışsal ve içsel görünümüyle din de bulunur. Bununla birlikte bu alanlarda çalışanlar, özel uğraşı alanlarının dinle doğrudan ilişkilendirilmesine sıcak bakmazlar. Bu kimi önyargılı anlayışlara bakılacak olursa, Felsefe, Tarih, Sosyoloji, Psikoloji alanları bilimsel etkinliklerdir. Bununla birlikte, Din Felsefesi, Dinler Tarihi,

Sosyolojisi ve Psikolojisi bilim olarak görülmeyip küçümsenir. Bu tutum, toplumumuzda sıkça gözlemlenmektedir. Üniversitelerin bilim dallarında başında din vurgusu olan araştırma alanları her zaman kimi önyargılı kişilerin eleştirilerini çeker. İnsanlık tarihiyle özdeş olan dinler, sahip oldukları iç ve dış dinamikleriyle toplumda her zaman etkin olmuşken bir aktivite ve araştırma alanı olarak aynı saygınlığa her zaman sahip olamamıştır. Din, bir yaşantı ve ruhsal arınma metodu olarak, müntesiplerini kendine bağlarken, din karşıtı yorumlar şöyle dursun, dini olana değer veren anlayışlar bile kurumsal anlamda dinsel bilgiye ve araştırma alanı olarak algılanmasına pek de sıcak bakmazlar.

Felsefe niçin gereklidir sorusunu sorup muhtemel cevapları bulmaya çalışalım:

- *Felsefe, insanı sorgulayıcı kılar,
- *İnsanı özgür kılar,
- *Evren hakkında evrensel bir bakış açısı kazandırır.
- *İnsanı geliştirir,
- *Olgunlaştırır.
- *Toplumları kalkındırır.
- *İnsanı, hurafeler sanılar önyargılar evreninden aklın zirvesine ulaştırır.

Peki, Din niçin gereklidir? diye sorduğumuzda özellikle Kur'an'ın öğrettiği din çerçevesinde şu cevapları verebiliriz;

- *Din, akıl sahibi insanları muhatap alır.
- *İnsanı tutarlı,gerçekçi bir çizgiye çağırır.
- *Hurafe ve efsanevi zihin yapısından kurtararak insan için sadece çalışmasının karşılığı olduğunu öğretir.
- * İnsana yaşama sevinci sağlar.
- *Sorumluluk duygusunu aşılar.
- *İnsanın varlığının kaynağı ve akibeti konusunda tatminkâr cevaplar sunar.

*Bireyin ve toplumun yaşantısını düzenler.

Kur'an 'ın her ayetinde ortaya çıkan Hak dinin bütün olumlu özelliklerine **rağmen Pozitivist ateist ortalama bir zihin, din hakkında ön yargılarla dolu bir bakış geliştirir.**Bu anlayışa göre, sözüm ona din; insanı akıldan uzaklaştıran, dogmatik kılan, insanı geliştirmeyen, kulluk bilinci aşılıp birey olma bilincinden uzaklaştıran, bilim düşmanı geriliğimizin sebebidir.

Öte yanda, kimi bazı yüzeysel dini tutumlarda felsefeyi, bir safsata,din karşıtı,insana bir yararı olmayan,Allah'tan uzaklaştıran şeytan işi boş bir uğraş olarak niteleyebilmektedir.

Bütün önyargılardan uzak olarak felsefe ve dinin işlevini değerlendirmek gerekiyor. İnsanın düşünce gücünün aktif hale gelmesi hem felsefe ve hem de dinin ortak çabasıdır.

Maddeci pozitivist zihniyet, hakikatı sadece tek pencereye indirgese de Kur'an, insanların farklılıklarının doğal bir sonucu olarak,farklı anlam kanalları olduğuna işaret eder.İnsanın anlam arayışını tek bir kanala ve zorunluluğa dayatmaz.Akıl,tecrübe,sezgi ayrı ayrı bir anlama kanalı olarak değerlidir. Felsefenin en temel işlevi sorgulayıcı tavidir.Fakat Burhanların burhanı,delillerin en keskinini en ulaşılır ve anlamlı olanını ortaya koyan Yüce Allah en Hakim olarak Kur'an da durmadan en hikmetli soruları sorar.

İşte belki de bir çok sebebin yansıra bu etkeninde etkisiyle İslam filozofları felsefe ve dini uzlaştırma yakınlaştırma,özdeşleştirme çabası içinde olmuşlardır.İslam filozofları felsefeyi tanımlarken ona dini motifler eklemiş,geçerliliğini öylesine önemsemişler ki,filozofu neredeyse peygamberliğe yaklaştırmışlardır.**Vahiy,insanın anlam arayışında ilahi bir armağandır.Felsefe ise insanın kendi çabasıyla anlam arayışında geliştirdiği bir yöntemdir.**

İslam Felsefesi Tarihi, felsefe ve din ilişkisinin İslam düşünce tarihinde nasıl algılandığının en dikkat çekici örneklerini içerir. İslam filozofları felsefe ve din ilişkisini çeşitli yönleriyle tartışmışlardır. İslam kültürü içinde doğup yetişen ve dini bilgilerle donan İslam düşünürleri

felsefi düşünce yöntemiyle tanışınca dini olanla felsefi olanı hakikatin iki ayrı ifadesi olarak yorumlamış ve ikisini uzlaştırma çabasına gitmişlerdir. Bu çabaları ve geliştirdikleri öne sürdükleri fikirler, İslam dünyasında düşüncenin gelişmesine etken olmuştur. İnsan zihni, farklı görüş ve düşünceleri öğrenerek bunları sentezleyip en doğru olana yönelecek bir yapıya sahiptir. Farklı düşünce ve düşünce yöntemleri korkulup çekinilecek şeyler olmayıp insanlığın maddi ve manevi düzeyini arttırıcı boyutları içermektedir. Din, çoğu araştırmanın ve insan eylemlerinin doğrudan ya da dolaylı ilgili olduğu bir alandır. Felsefe, Tarih, Sosyoloji, Psikoloji gibi bilimsel etkinlikler, dinsel olandan araştırma alanı olarak yararlanırlar. Araştırmanın olduğu her yerde insan, hem özne ve hem de nesne olarak bulunur. İnsanın bulunduğu her alanda dışsal ve içsel görünümüyle din de bulunur.

Felsefe ve din ilişkisi ele alınırken aslında bu başlık altında akıl vahiy, akıl iman tartışmaları yer almaktadır. Bu tartışmanın temel sorusu din mi felsefeden kaynaklanmıştır yoksa, felsefe mi dini düşünceden çıkmıştır hususudur.

Arkeoloji, etnoloji, sosyal antropoloji ve dinler tarihi gibi alanlara baktığımızda bu burada egemen olan görüş, her şeyin din etrafında, din için ve din ile oluştuğudur. Victor Cousin bu görüştedir. **(Bayrakdar, 151)**

Eflatun,” Siz Yunanlılar ,siz çocuklarsınız “vurgusuyla başka milletlerin ilim ve felsefe karşısındaki katkılarına dikkatleri çekmektedir. Aristo’ya göre, insan mitlerdeki cazibe ve şaşırtıcılık yüzünden felsefeye başvurur. Felsefenin kökeni dinidir. Charles Verner adlı araştırmacıda Yunanlıların felsefi sandığımız görüşlerinin kaynağında bile din vardır. Felsefe sadece Yunanlılarda değil Çin, Hindistan Ve Mısır gibi medeniyetlerde dinin etkisinde gelişti. Paul Regnaud adlı Dinler tarihi araştırmacısı ilk filozofların, dini metinlerin ilk müfessirleri oldukları görüşünde idi. A. Comte gibi pozitivist bir düşünür bile teolojik dönemi başa alır. Teolojik devirden metafizik devre geçişin dinleri olan çok tanrılı dinler metafizik ve felsefi düşüncenin doğuşunu hazırlamışlardır. Emile Boutroux da dinin felsefenin başlangıcı

olduğunu savunur.Bu açıdan bir çok felsefi sitem felsefi din olarak görülebilir.David Hume,kendi felsefi görüşleri çerçevesindeTanrı ve insan hakkındaki görüşlerini Tabii-Doğal Din diye isimlendirmiş E.Renan ise filozofların din ve Tanrı anlayışlarını “Felsefi Teoloji” diye betimlemiştir.Emile Durkheim ‘da felsefenin dinden doğduğu görüşündedir.(**Bayrakdar,154**)

İslami bakış açısı, Hz. Adem’i, ilk peygamber olarak takdim eder. Allah, Hz.Adem’e tüm isimleri öğretti. Hz.Adem insanlık adına tüm bilgilerin ilk kodlarını öğrenmiş oluyordu. İslam düşünce tarihi açısından aşağıdaki dinsel yoruma karşı çıkmış ve çıkacak tutumlar bulunabilmekle beraber Ebu Hatim er-Razi (ö. 322/934) *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserinde ilginç bir görüş ortaya koyar. Felsefe ve bilim tarihini aklcı bir kaynağa dayandırıp bilgiye ulaşmanın tek yolunun, felsefi birikimden geçtiğini ve matematik, mantık, tıp ve astronomi kitapların insanlığın hizmetine sunanların ilk Çağın Yunan filozofları olduklarına dair görüşü eleştirir. Felsefi ilimlerin ilke ve kaynağı açısından insanlık aslında, vahye ve dolayısıyla peygamberlerden miras kalan bilgilere şükran duymalıdır. Peygamberler,insanlığın gerçek öğretmenleri olarak uygarlığın gerçek kurucu sahibidirler. Filozoflar da onların mirasçılarıdır. Ebu Hatim er Razi'ye göre, Allah, peygamberleri, vahiy ile aydınlatarak onlara bu hikmeti öğretmiştir. Peygamberler, ilk öğretmen olduklarından tabiat ilimlerini insanlığa vahiy kanalıyla öğretmiş olmaktadırlar. Filozoflar arasında zikredilen Hermes, Kur'an'daki İdris olarak yorumlanabilmektedir. O’na göre, örneğin tıbbın birikimini sadece Hipokrat’a atfetmek doğru değildir. Hz. Âdem’in Allah'tan öğrendiklerini kendisinden sonraki nesillere aktarmasının payı unutulmamalıdır. Buradaki temel hareket noktasına göre,bir ilk öğretmen olmalıdır. Bu kişinin sadece kendi akıl ve tecrübesiyle bir ilmi kurması mümkün olmadığına göre geriye bu ilimin ona vahyediliyor olması ihtimali kalmaktadır. İlk öğretmenler, bilge peygamberlerdir. Daha sonraki felsefi birikim esasen bu nebevi öğretilere dayanır. (**Kutluer,**

(İstanbul, 1996):77-81; Ebû Hatim er-Râzi, *A'lâmu'n-Nübüvve*,nşr. Salâh es-Sâvî, Tahran (1977): 277-278

3. Kindî

Felsefe ve din ilişkisine felsefî bir bakış açısıyla bakıldığından felsefe ve dinin konuları ve ilgileri açısından yakınlık gösterdikleri görülür. Her ikisinin de konuları deney dışıdır.(Erdem,1997:174)

İslam filozofları, felsefi-ilmî bilgiyi Kur'an-ı Kerim'i tevil etmekte başvuru aracı olarak görmüşlerdir. Bu felsefî ilimlerin, dinin hizmetine verilmesi anlamına geldiği gibi, felsefe, insanlığa verilen Kitab'ın yanında, hikmeti temsil eden bir unsur olarak görülmekteydi.(Kutluer, 2001:16)

Kindî, İslâm felsefesinde kelâm ilminin sınırlarını aşarak felsefeye geçişin bir temsilcisi olarak İslâm inançlarını materyalist, agnostik ve diğer inançlara karşı savunmuştur. Sistematik bir şekilde felsefe literatürünü İslâm dünyasına kazandırma görevini üstlenmiştir. Kelâmdan felsefeye geçişin bir temsilcisi olduğundandır ki, felsefe ve dini uzlaştırma çabasının da bir öncüsü sayılmıştır. Kindî, Mutezile gibi akılcılığı esas alan dini bir ekolün atmosferi içinde yetişmiş biri olarak, din ile felsefe ve akıl ile vahyin uyum ve uzlaşısı içinde olabileceğine inanır. Felsefî uğraşısı ve filozof kişiliği, dini dışlayıcı bir özellik kazanmamıştır. Felsefî uğraşının insana kazandırdığı kapsayıcı, genel ve eleştirel zihniyet filozofun dine bakış açısında yeni çıkarımlar ve uzlaşısı noktaları tespit etmesine etken olmuştur. Kindî'nin şahsında filozof, din ve felsefenin gayelerinin bir olduğu düşüncesini taşır. Din ve felsefeyi kaynak ve gayeleri açısından tahlil eden filozof, kaynakların farklılığına rağmen gayenin birliğini görebilecek üst bir bakış açısına sahiptir. Filozofa göre, dinin inanç ve ilkeleri felsefe ile ayniyet arz eder. Kindî, felsefenin din ile birlikte gerekliliğini temellendirirken Aristo'ya ait olan Propteripticus'un 50.fargmanında yer alan delili olduğu gibi isim vermeden aktarır. Buna göre; akli çalışmayanlar, felsefe gereklidir veya gereksizdir diyebilir. Eğer gereklidir derlerse,

onu öğrenmeye heveslidir denebilir. Zıddına, eğer gereksizdir derlerse, bunu ispat etmeleri ve sebebini açıklamaları gerekir. O zaman, sebepleri açıklamak ve ispat onları felsefe yapma fiiline götürecektir. Böylece her iki durumda da felsefe zorunlu olur. Bu değerlendirmesinde İslam dünyasında felsefe karşıtı hareketlere eleştiri getirir. Kindî'ye göre, din ve felsefenin temel meselesi, Allah'ın varlığı ve birliği meselesidir. Felsefeyi fantezi bir şey saymak yanlış bir tutumdur. Kindî'nin şahsında filozof, din ile felsefe arasında epistemolojik bir bağ tespit eder. Dini bilginin kaynağının vahiy bilgisi olduğu için, insan kaynaklı olan felsefi bilgidен daha kesin olduğunu ifade ederek, dini bilginin akli bilgidен daha rasyonel olduğuna inanır. Peygamberi bilgiyi rasyonel bir temele oturtur. Bu akliliğin temelinde hem insanın bunu kabulü etken olduğu gibi, hem de Allah tarafından gönderildiği için kesinlik taşır. Ona göre, sadık Muhammed'in Allah'tan getirdiği mesaj, akli delillerle doğrulanabilir. Bilgisizler ve sağduyudan yoksun kimseler onu inkar eder. **(Bayrakdar,156)**

Kindî, vahyin, istek ve irade dışı bir bilgilenme olarak, hiçbir çaba harcamadan mantıki ve matematik yöntemlere başvurmaksızın Allah'ın peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucu oluştuğunu belirtir. Kindî, dini bilginin, değeri, konumu ve insanı tatmin etmesi noktalarından, karmaşık olan felsefi bilgidен daha üstün olduğunu savunur. Filozoflar, matematik gibi, hazırlık ilimlerinde uzmanlaşmak amacıyla uzun araştırmalar yapmak zorunluluğunda iken peygamberlerin buna ihtiyaçları yoktur. Onların eğitimi,onları gönderen kutsal iradeyle ilişkilidir.Filozof,veciz,açık seçik kapsamlı ve kestirme gibi nitelikler açısından peygamberle karşılaştırılamayacak kadar yetersizdir. Filozofun peygamber kadar, açık, seçik, kapsamlı özlü cevaplar veremeyeceği düşüncesini taşır. Bu konuda verdiği örnek şudur: Kur'an'da yer alan "çürümüş kemikleri kim diriltecek?" sorusu yine Kur'an'da "De ki: Onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir" (Yasin,38/78–80) şeklinde cevap bulmaktadır. Kindî'ye göre, insanın aklına gelebilecek bu soruya Kur'an en özlü ve kapsayıcı bir şekilde vurgu yapmaktadır. Bu ayet üzerine yoğunlaşan Kindî, dini metni yorumlarken bir filozofun

yaklaşımının örneğini sunar. Ona göre, aydınlanmış saf akıllara göre, dağılanı toplamak yoktan yaratmaktan daha kolaydır. Yaratan gücün dağılanı inşa etmesi daha kolaydır. İnsan yokken kemiği de yoktu, kemikler cansızken şu anda canlı olarak mevcuttur. Canlılığını yitirdikten sonra yeniden canlanmaları mümkündür. Allah'ın yeşil ağaçtan ateş yaratması (Yasin,36/80) ayetini Platon ve Aristoteles'ten bu yana ortaya konulan "zıtların zıtlardan meydana gelmesi" ilkesi ışığında değerlendirir. Olan her şeyin kendinden başkasından olduğunu kaydederek her olan şey yoktan var olmuştur noktasına varır. Kindî bu açıklamalarıyla vahiy bilgisinin kapsayıcılığı, ikna ediciliği ile beşeri akıl yürütmeden daha üstün oluşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu ayet üzerinde düşünen filozof zihni, kendi derin düşüncesiyle ayetin insanın merakını gidermedeki doyurucu etkisini kendi gözlem ve çıkarımlarıyla çelişmeden açıklamaya çalışır. Kindî'nin de bizzat yapmaya çalıştığı şey budur. Vahyin sunduğu bilgiyi saf akıl ve gözlemlerle doğrulamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.

Kindî, Hz Muhammed'in (S.A.V) getirdiği mesajların aklın ölçüleriyle uyumlu olduğunu belirterek, bu uyumu ancak bilgisizlerin kabul etmediklerini ifade eder. *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* başlıklı risalesinde bir filozofun Kur'an ayetlerini anlarken izlediği tutumu göz önüne sermektedir. Kur'an 'da yıldız ve ağaçların secde edişine (Er Rahman,55/6) yapılan vurguyu Kindî,aklın verileriyle değerlendirmeye, yorumlamaya çalışmıştır. Kindî, insana özgü ibadete yönelik bir tutum olan "secde"yi yıldız ve ağaçlar için lafzi olarak anlamak istememiştir. Kindî, her akıl sahibinin yıldız ve ağaçların secdesinin alını, elleri ve dizleri yere koymamak demek olduğunu bilebileceğini belirtmiştir. Kindî, secde kelimesinin sözlüklerde yaygın olan bu anlamının dışında ayrıca, itaat etme anlamı taşıdığına dikkatleri çeker. İtaatin bir açıdan metafiziğine geçmiştir. Buna göre, itaat, eksiklikten mükemmele doğru bir gidiş, büyüme, çoğalma ve kuvve halinden fiil anlamına gelebileceğini belirtir. İtaat, amirin emrine uyma anlamı da taşımaktadır. Gezegenler,namaz secdesi yapacak organlara sahip değildirler. Onlar, oluş, başkalaşma, eksiklikten tamama geçiş gibi durumların

dışında olduklarından itaat etme durumunda sayılmışlardır. İlk çağ ve ortaçağ bilim felsefe ve astrolojisinde egemen olan, gökkürelerinin canlı, akıllı ve irade sahibi ideal varlıklar olduğu fikrinden hareket ederek, gök cisimlerinin Allah'ın iradesi doğrultusunda itaat ettiklerini söylemektedir. Kindî nin temsil ettiği filozof,nassları sembolik ve rumuzlu olarak görmemekle birlikte dilin sınırlarına bağlı kalarak sözlük anlamlarıyla hareket etmektedir.

Kindî'nin gök cisimleri ve ağaçların secdesini itaatle özdeşleştirmesinin Allah'ın tabiata koyduğu sistem içinde, sebep sonuç ilişkisinin kesintisiz işlemesine bir vurgu özelliği de taşıyor olmasıdır. İtaatten kastedilen şey, kâinattaki sebepliliğe dayalı zorunluluk olsa gerektir. (Kaya,*Felsefî Risaleler* :19;Alper, 2000:61-63;Saruhan,2010: 80)

4. Fârâbî(ö.950)

Fârâbî, insanların doğuştan getirdiği yeteneklerin ve özelliklerin farklılığını hareket noktası edinerek, her insanın kendiliğinden kendi çabasıyla gerçek mutluluğun bilgisine ulaşamayacağı yargısına ulaşır. Fârâbî, mutluluğu akla dayalı, ruhsal bir yetkinlik olarak değerlendirir. Bu yüce yetkinliğe ulaşmak için sıradan olmayan, özel yeteneklere sahip yol göstericilere gerek vardır. İlk başkan, kanun koyucu, imam, bu özel yetenekleri kendinde toplayan kişi olarak, insanları mutluluğa sevk edici ilkeler gösterir. Bu ilke ve görüşler,"mille"yi yani dini oluşturur. Gerçek felsefeyi, burhani felsefe olarak, gören Fârâbî, gerçek dini de, burhani felsefeye uyararak ilkelerini ondan alan din olarak görür. Fârâbî'nin dine bakışında ortaya çıkan şudur ki, bir filozof dinin neliğine ve içeriğine ilişkin özlü ve üstten, kapsayıcı yorumlar ortaya koyarken özgün değerlendirmeler sunar dini sosyolojik ve felsefi açıdan takdim etmiş olur.Bunun bir örneği olan filozofumuz, filozof zihninin dine bakışını yansıtarak, dini; görüşler ve davranışlardan(ara' ve'l efal) teşekkül etmiş bir bütün olarak değerlendirir. Onun bu ayırımı aslında zımnen dinin teori ve pratikten oluşan bünyesine işaretten başka bir şey değildir.

Dinin teorik bölümü, Fârâbî'nin ifadesiyle,"görüşleri", şunlardır:

Allah'ın temel nitelikleri, ve buna bağılı olarak, ilahi alemdeki ruhani varlıklar düzeni ve bunların görevleri,

Evren'in oluşumu, evrendeki düzenin işleyişi, evrendeki ilişkiler,

İnsanın oluşumu Yaratıcı ve yaratılanlar açısından konumu,

Peygamberliğin içeriği,

Ölüm ve ölüm ötesinde karşılaşılabilecek, ödül ve ceza,

Geçmiş toplumların, peygamber, erdemli yönetici, manevi yol göstericilerin temel nitelikleri ve örnek rehberlikleridir.

Fârâbî'nin aslında dinin görüşleri derken belirlemeye çalıştığı ilkelerinin referans kaynağının Kur'an olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî, dinin ama belirttiğimiz üzere, aslında Kur'an'ın temel konularını belirledikten sonra, dinin pratik, kendi vurgusuyla, "ef'al" boyutunu açıklamaktadır. Buna göre;

Allah'a saygıyı vurgulayan, O'nu övücü söz ve davranışlar,

Manevi varlıklara, meleklerle, saygı ifade eden uygulamalar,

Peygamber, erdemli yönetici ve manevi yol göstericileri öven söz ve davranışlar,

Tarihin her döneminde görülebilecek, toplumlara kötü örnek olmuş, yöneticileri yeren söz ve davranışlar,

Bireysel ve toplumsal ilişkiler ile ilgili davranışların bütünü filozofumuza göre, dinin davranış boyutuyla ilgili yönünü oluşturmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, kutsal metne yaklaşırken, Kindî'nin temsil ettiği filozof, dini ve kutsal metni anlamaya çalışırken, sembolik anlam tespitinden ziyade dilin sınırlarına bağılı kalarak sözlük anlamlarıyla hareket etmektedir. (Alper,2000:96)

Fârâbî'nin temsil ettiği filozof zihni ise, dini ilkeleri, gerçekliğin doğrudan doğruya bir ifadesi olarak görmekle birlikte, hakikatin bir takım benzetmeler yoluyla dolaylı açıklanması olarak ta yorumlayabilmektedir. Daha da ileri giderek, dini, felsefede elde edilen teorik ve pratik

hakikatlerin topluma, onların anlayacağı şekilde anlatılan bir oluşum olarak ele almaktadır. Bu açıdan din, filozofa göre, hakikatin insan nefsindeki resimleri ve tasavvurların resimleri olmaktadır. (Alper, a.g.e:96)

Fârâbî'ye göre, gerçek bir filozofla peygamber arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisinin de gayesi, insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Filozof, kendi gayretiyle, Allah'a yaklaşımda kesbi bir çaba gösterdiğinden filozofa bir açıdan çabasından dolayı bir üstünlük vermiş gibi görünse de bu kategorik bir üstünlük değildir. Fârâbî, filozofu peygamberlik düzeyine eşitlerken, asla peygamberi sıradan bir filozof düzeyine indirgeme çabasından olmamıştır. Fârâbî'ye göre, en ideal başkan, en ideal insan, peygamberlikle birlikte filozofluğu kendi kişiliğinde toplayan kişidir. Fârâbî, tüm bunları kendinde toplayan Hz. Muhammed'i "ilk başkan" olarak görür. Din, felsefedeki, teorik konuları, ikna ve tahyil yoluyla insanlara öğreten bir sistemdir. Din; havasa özgü olan felsefenin, tüm kitleye yaygınlaştırılması özelliğini de taşımaktadır. (Bayrakdar, a.g.e: 157: Alper, a.g.e:96)

Fârâbî'de, felsefi bilgi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan filozofik hayat, felsefi bir çaba ürünü olarak, iradeye dayalı çeşitli bilme süreçlerini kapsayan zihni bir etkinliktir. Vahiy ise, filozofun çabasını tamamlayarak, "aşkın realitenin tabiri caizse, iç yüzünü gösterir. Bundan ötürü, Fârâbî'ye göre, vahyin genel olarak, "tabii" olduğunu ve ilahi bir imtiyazlık içermediğini, dolayısıyla, ilke olarak, "sağlıklı yaratılışa sahip" her bir insan için mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bu anlamdaki vahyin, özünde, toplumsal-politik bir içeriğe sahip olmasının zorunlu olmadığını, individüel olduğunu düşünmek de mümkündür ki, böyle bir tecrübe filozofu "ilahi" bir varlık olarak aşkın dünya ile epistemolojik bir entegrasyon içerisine sokar." (Aydınlı, 2000:155)

5. İbn Sinâ

İbn Sinâ'ya göre, filozof ve peygamberin yöntemleri farklı olsa da, vurguladıkları konuları ve amaçları aynıyet arz eder. Felsefe ve dinin var oluşlarındaki temel hikmet; insana teorik ve

pratik bir kemal ve yükseliş kazandırma hususunda yer alır. Din, peygamberin vahye dayalı olarak getirmiş olduğu, ilke ve düzenlemelerdir. Dindeki ibadetler, insanların Allah ve ahiret inançlarını canlı tutmaya yöneliktir. Bu bilinç düzeyinin sağlanmasının yanı sıra, bu fiil ve davranışlar insanların nefisini arındıracak, ahlaki olgunluk kazanmalarına etken olacaktır. Demek oluyor ki, İbn Sinâ, dini, en genel anlamda dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan kurallar bütünü olarak değerlendirmektedir.

(İbn Sinâ, *el ilahiyyat*, c.II, ,444; İbn Sinâ, *Uyun'ul Hikme*,13-14)

İbn Sinâ'ya göre, bütün ilimler, saadeti sağlamak amacıyla, insan nefisinin olgunluğa ulaştırılması noktasında gaye birliği içindedirler. İlimleri elde etmedeki, gaye ise gerçek saadete ulaşmaktır. İbn Sinâ; *Uyunu'l Hikme*'de ilginç bir tespitte bulunmaktadır. Buna göre, teorik felsefenin, özellikle metafizik bölümünün bir kısım temel ilkelerinin kaynağında din bilginlerinin etkisi bulunmaktadır. Dini va'z edenler bu ilkeleri, iknai yoldan insanlara aktarmış ve uyarılmışlardır. İbn Sinâ, bu ilkelerin, mükemmel olarak elde edilmesinin akıl gücüyle, burhani yoldan yapıldığını ortaya koyar. Ona göre, din, felsefenin pratik kısmının ilkelerinin kaynağı olma özelliğine sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, felsefe ve din iki hakikat olarak uyum içindedirler. **(İbn Sinâ, *Uyun'ul Hikme*,13-14)**

İbn Sinâ'ya göre, insanların en erdemlisi, nefisini fiil halindeki akıl ile kemale erdiren ve ameli erdemlerle dolu ahlakı elde eden kimsedir. Bu grubun en mükemmeli, ise peygamberlik mertebesine hazır olan kimsedir. Akılla en seçkin bir varlık olan insan, en mükemmel insan, akli faal olarak, zirvede olan peygamberin kendisidir. O, sahip olduğu bu akıl sayesinde, Allah'ın kelamını işitir. Ve meleklerini müşahade eder. Müşahade ettiklerini de biçimlere dönüştürür.

İbn Sinâ'ya göre, peygamberlik alemü'l fesad ve alemü'l beka'ya yararlı olan aynı zamanda bir bilgi ve yönetimdir. Peygamber, siyasetle duyusal dünyanın, ilimle akılsal dünyanın

iyiliğinin gerçekleşmesi için faydalı olan şeyleri insanlara vahiy yoluyla tebliğ eden kimsedir.(İbn Sinâ, *Tis'u Resail Fi'l Hikme*, Kahire 1326,s.124)

Filozofumuza göre, insanın yalnız başına yaşaması mümkün değildir. Toplumsal hayat, insanın varlığını sürdürmesi, insan türünün devamı için zorunluluk arz eder. İnsanlar, sosyal hayat içinde birbirleriyle ilişkilere girerler. Sosyal hayatın getirdiği bu ilişkileri düzenleyecek ve adil bir biçimde yürümelerini sağlayacak bir kanuna ve adil bir yönetime ihtiyaç vardır. İnsan türünün devamı ve insani varlığın tam olarak gerçekleşmesi için adil yönetimin ve insanların bu adil yönetimin kanunlarına uymasını zorunlu kılacak bir kişinin olması zorunludur. İnsan için gözün, göz için çukurun, kirpiklerin kaşların varlığı görülür. İnsan türünün devamı için kendilerine, zorunlu bir ihtiyaç olmadığı halde göz, göz için göz çukuru, kirpikler ve kaşlar mevcuttur. Bunun gibi, insani varlık düzeninde, insan için bu menfaatleri düşünen, gözeten tanrısal bir inayetin varlığı açıktır. Buna bağlı olarak, Tanrısal inayetin, bu ihtiyacı yerine getirmek üzere bazı kimseleri görevlendirmeyeceği ihtimali düşünülemez. Bu kimseler, peygamberler olup, adil yönetim ve kanunlar, onların Tanrı'dan getirmiş oldukları vahiylerdir. İnsan için toplum, toplum için adalet ve kanun bunlar için ise peygamberlik zorunludur.İbn Sinâ, insan varlığının devamı konusunda kanun koyan, adaleti dağıtan, yerli yerine koyan,"Salih insan"a duyulan ihtiyacın hayatta vazgeçilmez olarak görülen pek çok şeyden gerekli olduğu görüşündedir. Allah'ın insanlığa olan inayetin gereği olarak, insanlara varlıklarını sürdürebilmeleri için ihtiyaç duydukları şeylerin verilip, de çok daha zorunlu ve gerekli olan bu niteliklere sahip insanın verilmemiş olması düşünülemez. Bir toplum içinde peygamberin bulunması, mucize göstererek, insanların onun peygamber olduğunu anlayacakları bir takım özelliklere sahip bulunması zorunludur. Toplumda, bu nitelikleri taşıyan bir kimse bulunduğu anda, onun, Allah'ın izni ve emriyle, insanların işlerinde belirli kanunlar koyması kaçınılmazdır. Bu tür nitelikleri taşıyan nebinin her zaman mevcut olamayacağını, kaydeden İbn Sinâ, ya göre, insanı oluşturan maddenin böyle bir kemali, bir

başka ifade ile nübüvvet kemalini kabul edecek düzeyde kıvama gelmesi, nadiren gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu nedenle, insanlık mertebesi içinde en üst kemali ifade eden nübüvvet her zaman ortaya çıkamaz. İnsanlar arasında bulunan dereceler içinde en üstün ve yetkin olanları peygamberlik gücüne sahip olanlar olarak nitelemekte ve peygamberi, filozofa karşı akıl gücü, mütehayyile gücü ve tabiata etki gücü olmak üzere üç noktada üstün tutmaktadır. **(İbn Sinâ, İlahiyat c.2 ,441–442; Necat, II,165–6)**

Söz konusu peygamberlik gücünün üç temel özelliği bulunmaktadır. Bunlar, peygambere özgü hads gücü, hayal gücü ve mucizedir. Öncelikle, peygamber, güçlü bir “hads”e sahip kişiliktir.

İbn Sinâ’ya göre, bilginin kaynağı faal akıldır. Bilmek, ”hads” ile özdeşdir. Hads, teknik bir terim olarak, kıyasın orta terimini birden elde etmektir. Orta terim, insanı akli bilgiye ulaştıran bir terimdir.

Her cismin bir biçimi vardır.

Her biçim yaratılmıştır.

O halde her cisim yaratılmıştır.

Bu örnekte cisim, büyük terim, biçim orta terim, yaratılmıştır ise, küçük terimdir. Her terim bulunduğu öncüle kendi ismini verir. Büyük terimli öncül, büyük öncül, küçük terimli olana ise, küçük öncül denir. Öncüller arasındaki ilişkiyi kuran ve sonunda bilinmeyi sağlayan etken orta terimdir. Yukarıdaki, iki önermeyi birbirine bağlayan ve ilişki kurduran terim biçimdir. Biçimin yaratıldığı ilkesinden hareketle, cisminde yaratıldığı sonucuna ulaşmaktayız. Kısaca, İbn SİNÂ, peygamberin güçlü bir hadse sahip olduğuna dair görüşünün açıklanması için hads kavramını belirginleştirmektedir. Hads kavramında orta terim anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Orta terimin elde edilmesi, insanın birincil akledilirlerden ikincil akıl edilirlere ulaşması durumudur. Bilindiği üzere, ilk akledilirler, doğrudan doğruya, aklın kabul ettiği, doğuştan gelen hükümlerdir. İnsan düşünme yoluyla,

bilinmeyen ikincillere ulaşabildiği gibi, düşünmeden daha kolay olan hads ile de bilinmeyen orta terime ulaşır. Birincil akledilirler, insan aklına ilham ettirilirlir. Bunlar sayesinde, ikincil akledilirler, kıyasın orta terimi vasıtasıyla ulaşılır. Orta terim, fikir ve talimle öğrenilebildiği gibi, hads ile de elde edilir. Diğer bir yol olan hads te ise, akıl, bil fiil kendisinden üstün olan, Faal akılla teması sonucunda orta terime birden ulaşır. Hads, akıl ve ilham birliğinin bir neticesidir. İbn Sinâ'ya göre, insanlar arasında, bir öğreticiye ihtiyaç duyanlar arasında hads kuvvetine sahip olmayanlar bulunduğu gibi, birçok şeyi hads sayesinde bilen ve bir öğreticiye çok az ihtiyaç duyabilir. Hads gücüne sahip olup, öğreticiye ihtiyaç duymaksızın kendisi öğretici olmuştur.

İbn Sinâ'nın belirlediği şekliyle, peygamberliğe ait bir diğer özellik, hayal gücü ile ilgilidir. Kemale ermiş, olgun bir insan için söz konusu olabilen hayal gücü ile nebi, olacakları haber vermektedir. Bir çok insan için geleceği sadece uykuda bilebilmek mümkün iken bu biliş peygamberler için hem uyku hem de uyanıklık halinde mümkün olabilmektedir.

Gelecekte olacak şeylerin bilinmesi, insan nefsinin gök nefisleri ile ittisali sonucu gerçekleşmektedir. Gök nefisleri, maddi alemde meydana gelen şeyleri ve bunların nasıl meydana geldiğini bilebilmektedir. Nefislerin gök cisimleri ile ittisali, ise bu nefisler arasındaki mütecanislikten kaynaklanmaktadır. Bir kimsede hayal gücü ve nefsi natıka, güçlü olduğunda, mahsusatın etkisinden uzak bir durumda, o kişinin semavi alemle ittisali gerçekleştiğinde kişi, hakikati görür muhafaza eder.

İbn Sinâ'nın peygamberin sahip olduğunu belirttiği bir diğer özellikte mucizedir. Filozofumuza göre, bedenın etkisi altına girmemiş, kapılmamış güçlü nefisler, başka bedenleri ve tabiattaki unsurları etkileyebilirler. Onun şifasıyla hastalar şifa bulur, dilemesiyle yağmur yağabilir, zelzele ve tufan gibi felaketler görülebilir.

İbn Sinâ'ya göre, peygamber, sezgi yeteneğinde, herhangi bir kimsenin öğretmesine ihtiyaç duymayacak kadar, kemale ermiş, hayal gücü sayesinde, şimdi ve gelecekte olacak şeyleri

bilebilecek ve onları özel bir biçimde idrak edebilecek şekilde yetkinliğe ulaşmış, nefsanî gücünün sayesinde, fizik kuvvete sahip kimsedir. Peygamber dışında olan bir grup insan, teorik ve pratik bakımdan bir kemale ermiş olmakla birlikte, nefsanî gücü fizik aleme etkide bulunabilecek derecede güçlü değildir. İbn Sinâ'nın belirttiği diğer bir insan grubu da teorik gücü kemale ermiş fakat pratik gücü kemale ermemiş kimselerdir. İbn Sinâ'nın belirttiği dördüncü grup ise teorik güçleri yetkinliğe ermeyen, fakat pratik güçlerinde belli bir yetkinliğikazanan kimselerdir. İbn Sinâ'da nefsin, metafizik alemde aldığı bilgileri buna paralel bir şekilde dört derecede değerlendirebiliriz. Buna göre, uyanıkken veya rüyada fizik ötesinden nefse gelen bir bilgi derecesi vardır. Bu bilgi, hayal ve belleme (zikr) gücünde kalıcı bir etki yapamayacak kadar azdır. Nefse fizik ötesinden gelen bilgi biraz daha etkili olup mütaahayyile gücünü harekete geçirebilir. Mütaahayyile gücü, başka suretler tahayyül etmeye başlar bu yüzden öte alemde gelenleri açıkça ortaya koyamaz. Belleme ve hatırlama gücü, ise, nefse gelen manaları değil, mütaahayyilenin ürettiği benzer suretlerin manalarını ezberler. Bilginin nefse geldiği bir diğer derecede, etki, daha güçlüdür. Nefs, bu manayı ezberler ve mananın sureti de hayal gücünde yer eder (irtisam). Nihayet, nefsin bilgiye en fazla önem verip ilgi duyduğu en yüksek derecede nefsin bilgiyle ilgilenmesi neticesi, bu bilgi belleme gücünde iyice yerleşir ve mütaahayyilenin tahayyül ettiği başka suretler ve bunların içerdiği manalar arasında kaybolup gitmez. **(İbn Sinâ, en Necat, 340; Kuşpınar, a.g.e.s. 24; Gutas, 1988, 166 (Türkçe çeviri. Cüneyt Kaya, İbn Sinâ'nın Mirası, İstanbul, 2004))**

İbn Sinâ, peygamberin pratik kemale sahip olduğunu belirtir. Buna göre, insanların tümü, yaratılışları itibarıyla, "husûn" ve "kubh"u, "fücur" ve "iffet"i idrake kadirdirler. İnsanlar arasında bazı kimseler bu konularda fitratlarının kendilerine sunduğu bir imkân olarak, diğerlerine göre daha ileri bir düzeyde olabilmektedir. İbn Sinâ'nın "hulk"la özdeşleştirdiği bu sıfat, peygamberlere verilmiş bir niteliktir. O, ileri bir düzeyde, iyiyi, kötüyü, çirkini ve

güzeli bilme gücüne sahiptir. Bu özelliğinden dolayı peygamber insanları teorik ve pratik açılardan kemale erdirmeye çalışır.

Güçlü bir hadse sahip olan peygamber, faal akıl ile ittisalindeki mükemmeliyet nedeniyle, herhangi bir beşeri eğitim ve öğretimden geçmeksizin, filozofun uzun bir çabayla elde ettiği bilgiyi, vahiy yoluyla doğrudan alabilmektedir. Filozofun ve peygamberin bilgileri hakikattir.

İbn Sinâ, felsefe ve din ilişkisini filozof ve peygamber özelinde incelerken insanların entellektüel düzeylerini niteleyen seçkinler ve kitleler (havas ve avam) ayırımından hareket eder. Ona göre, zihinsel açıdan kendini yetiştirmiş seçkin insanlar, akıl ve burhan, kalabalık halk toplulukları, kitleler ise hayal ve ikna metotlarına yatkındırlar. Seçkinler, soyut hakikatlerden, halk ise, somut örnek ve sözlerden anlar. Filozof, belli bir seçkin gruba hitap ederken, peygamber, halk kitlesine seslenir.

Filozofun dili ile peygamberin dili özellikle, tevhid ve mead söz konusu olunca, daha da farklılaşır. Din, genel olarak tüm halka hitap ettiğinden, sembolik bir dile sahip olması zorunludur. Din dili açıldığında, gerçek anlamına döndürüldüğünde, tevil edildiğinde her ikisi de aynı hakikatten söz etmiş olur. Bir kısım insanlar felsefeyle uğraşıp dinden çıkıyorlarsa bu felsefenin değil, kendi kusurlarındandır. Filozofun akli bilgiyi elde edişiyile, peygamberin vahiy alması arasında, yakınlık bulunur. Faal akıl hem filozof, hem de peygamber için akli bilginin kaynağıdır. Filozofun bilgisi ile peygamberin bilgisi arasındaki fark, genelde insanın özelde de filozofun nefsi natıkanın faal akılla sürekli değil de belli zamanlarda iletişim halinde olması sebebiyle filozofun ,dağınık ve kısmi bilgiye ulaşması peygamberin ise,onunla her an ilişki içinde bulunduğundan daha düzenli ve toplu bir bilgiye ulaşmasıdır. **(İbn Sinâ, İsbatü'n Nübüvvat fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim, 46 ;Türkçe çeviri"Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine"Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker, U.Ü.İ.F.D.Sayı 7.cilt 7, Bursa, 1995)**

İbn Sinâ, filozofun akli bilgisi ile peygamberin vahyi bilgisini kaynakları ve elde edilişleri açısından iki yönden birleştirmeye çalışır. Filozof ile peygamberin ayrıldıkları nokta ise, filozofun bilgisinin ayrıntılı ve dağınık olması, peygamberin aldığı vahyin öz (muciz) külli ve düzenli oluşudur.

Filozof ve peygamber için bilgi, faal akılla temasa geçildikten sonra oluşur. Peygamber herhangi bir şarta bağlı olmadan, mutlak olarak vahye ulaşır. Filozof ise bir takım ön hazırlıklardan geçerek, bilgiye sahip olur, Filozofun geçtiği hazırlıklardan biri, duyuşal idrakin yardımıyla, kendisine faal akıldan küllüleri aksettirecek, manaları elde etmesidir. Filozof için faal akıl, peygamber için Cebrail meleğidir. Filozof ve peygambere tefekkür ve hads yoluyla gerekli bilgiyi ilham eden kaynak olan faal akıldan filozof kendisi için “illet” durumunda olan, kıyasın orta terimini alır, peygamber ise hayatını düzenleyecek, vahyi alır. Acaba İbn Sinâ, Faal akılı gerçekten bire bir olmak üzere Cebrail’le özdeşleştirmiş midir? Bu soruya cevap aradığımızda görülen o ki, İbn Sinâ da bu bağlamda Cebrail isminin geçmediğidir. Bununla birlikte, felsefi dildeki akıllar ve nefslerin melekler gurubunu oluşturduğuna dair belirlemesi böyle bir görüşe sahip olduğunu hissettirir.

Ona göre vahiy, melekten sudur eden,”ilahi feyz ”dir. Melek ise, “arzın cisimleri ile Allah arasında aracı olan, ölümsüz, akli yapıda, hayat ve nutk sahibi, basit bir cevher” olarak tanımlanmaktadır. Felsefenin akıllar dünyasını, Kur’an’ın melekler nitelemesiyle birleştiren İbn Sinâ, filozofun akli bilgisiyle, peygamberin vahyi bilgisini kaynak yönünden faal akla bağlar. (İbn Sinâ, *İlahiyat c2:453*)

İBN RÜŞD (ö.1198)

İbn Rüşd’e göre, felsefe, dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Felsefe ve din birer hakikattir. Bu açıdan bakıldığında, hakikat, hakikate ters düşmez aksine onu destekler. İbn Rüşd, felsefe ve dinin gaye birliği ortaklığını belirlemeye çalışırken, insanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili, doğru davranış olarak sayar. Dinin hedefi ve var oluş gayesi

irdelendiğinde görülür ki, din; bilgi ve davranış bütünlüğünü sağlamayı amaçlar. Din, erdemleri tespit ederek bunların davranışa dönüşmesi için gerekli olan ikna ve teşviki ortaya koyar. Felsefenin nihai amacı var olanları, Allah'ın varlığını onun hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibarettir. Din ve felsefenin gaye birliği insanın hem teorik hem pratik açıdan yetkinliğini hedefler. (**İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkisi, Karlığa Çevirisi, 1992:115**)

İbn Rüşd, felsefenin meşruluğunu temellendirirken İslam hukukunun temel kavramlarından hareket eder. İbn Rüşd bu alt yapının etkisinde şu soruyu sorar. Kaynağı ilahi vahye dayanan din, insan aklının bir ürünü olan felsefeyi teşvik mi eder, yoksa yasaklar mı? Ona göre, din ve felsefe gaye birliği içindedirler. Kur'an'da ki "Ey akıl sahipleri ibret alınız" (el Haşr,59,42) ayeti, kıyası kullanılması gerekli bir araştırma ve bilgi edinme yöntemi olarak dikkatlerimize sunar. Ayette geçen itibar kelimesi,"bilinenden bilinmeyen çıkarılması ve kavranması anlamını içermekle birlikte, bir tür kıyastır. Kıyası da ancak aklın yapabildiği dikkate alındığında "burhan" dinin gerekli gördüğü akli kıyasın en mükemmel şekli olmaktadır. İbn Rüşd gibi Endülüslü olan İbn Hazm (ö. 1064), ayette geçen *itibar*, *ibret alma* kelimelerini, ayetin öncesi ve sonrasının anlam bütünlüğü açısından "şaşkınlık" manasıyla aynı görür. İbret kelimesinin kıyas olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını söyler. İtibar kelimesi "abr"kökünden türeyen bir kelime olarak Lisanü'l Arab'ta şaşkınlık ve hayret anlamlarını da kapsamaktadır. Fakat İbn Rüşd, İbn Hazm'dan haberdar olarak muhalefetle ibret kelimesini, kıyasla özdeşleştirmeye çalışır.(**İbn Hazm, trs: VIII 74.**)

Aynı zamanda bir fakih olan İbn Rüşd, fıkıh bilginlerinin bu ayete dayanarak fıkhî kıyasın gerekliliği sonucuna ulaştıklarını hatırlatarak aslında söz konusu ayetten çıkarılması gereken sonucun akli kıyasın gerekliliği olduğu neticesine varır. Kendisini desteklediğine inandığı şu ayetleri açıkça ortaya koyar.

“Göklerde ve yerde geçerli olan hükümlerine ve Allah’ın yarattığı her şeye dikkatle bakıp akıl yürütmüyorlar mı” ?

“Deve nasıl yaratıldı, göğe de nasıl yükseltildi diye bakmazlar mı ? “

“Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde, düşünürler.” (Ali İmran 3/191)

İbn Rüşd, ayetlerde soru vurgusu ile yer alan “akletmek”, “bakmak” ve “düşünmek” ifadelerini felsefi bir anlam çerçevesi içinde görür. . Hakikat tek olduğuna göre, dini söylemle felsefi söylem arasındaki farklılığın kaynağında yatan şey, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilkeler ve yöntemlerdir. Akıl, burhan yöntemini kullanırken, vahiy, akıl, hayal ve duyuya hitap eder. İbn Rüşd’e göre kesin bilgi, burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik ise hayale dayanır. Tevil demek, diyalektik ve retorik söylemi burhani söyleme çevirmek demektir. Allah, peygamberlere ve ahiret gününe iman gibi dinin temel konularında teville asla yer yoktur. Bunların dışında kalan şeylerde tevil yapılabilir. (Karlığa ” İbn Rüşd”, 1999: C.20,.262;Saruhan,ag.e,135)

ÖZET

Felsefe, kendisine ”ben kimim” sorusunu soran ve var olan şeylerin anlamıyla derinden ilgilenen insanların üstlendikleri bir etkinliktir. Felsefe, dikkatleri, insanların kendileri ve içinde yaşadıkları evren hakkında, düzenli bir görüş elde etmek için harcadıkları yoğun bir çabaya yöneltir. Felsefe, sorularımıza cevap vermekle sorumlu olan bir sistem olmaktan çok, sorulara ürettiğimiz cevapları sorgulayan bir disiplindir. İçimizdeki, hayret duygusu, anlam ve anlamlandırma açlığımız bizi felsefeye yönelttiği gibi, bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını gösterme çabamızda bizi doğal olarak felsefeyle buluşturur. Felsefe, bizim doğruyu bulmamızı, yanlış ayırt etmemizi sağlayan sistematik bir düşünce yöntemi olarak fonksiyonelliğini gösterir.

Felsefe, insanın hayata ve kendisini çevreleyen evrene ilişkin kuşatıcı, kapsamlı kurgusal görüşlerin bir toplamı olarak, farklı bilinç ve derin düşüncelerin sonucu ortaya çıkmıştır.

Felsefi düşünce kavramları ve soyutlamaları akla dayalı kullanma çabası olarak gerçek bilgiyi elde etmeyi hedefleyen bir etkinliktir. Felsefe, insan zihnini meşgul eden, insanın hayret ve merak duygusunun bir sonucu olarak ortaya çıkan sorulara birer anlam bulma ve tüm derinliğiyle kavrama çabasını niteler. Felsefe; bir araştırma atmosferi olarak, insanı insan yapan ve onu hiç olmaktan kurtaran bir çaba olarak, anlamlandırma, yorumlama, değerlendirmeye başvururken temel gayesi, erdemli olma, mutlu yaşama ve bilgeliğe ulaşma özlemini gerçekleştirir.

Felsefenin kaynağında *bilme isteği* yer alır. Felsefe kelimesi; “bilgelik sevgisi” anlamına gelen bir kelimedir. Buradaki vurgunun “bilgelik sahibi “olmak olmadığına dikkat edilmesi gerekir. Felsefenin tanımında insanın sınırlarına işaret ve gerçek “hikmet sahibi” olamayacağına, ancak seveni olabileceğine vurgu vardır. Ancak, felsefeyi her filozof kendi dünya görüşü doğrultusunda yorumladığı için farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda felsefe, tanımlanması gereken salt bir sözcük olmaktan çok, araştırılması gereken insani ve kültürel bir girişim olarak eleştirisel derin ve bilinçli düşünceyi nitelemektedir.

İslam düşünce tarihinde felsefe ve hikmet aynı anlamda kullanılmıştır. İslam Filozoflarının büyük çoğunluğu 9.yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine daha çok hikmet kelimesini tercih etmişlerdir. Bunun temel etkenleri irdelendiğinde görülür ki filozoflar felsefi eserlerine hikmet başlığı taşıyan isimler bırakarak, felsefe ve hikmeti özdeş görmekteydiler. Bunun yanı sıra, felsefe kelimesi yerine, Kur’an da geçen hikmet kelimesinin tercih edilerek kullanılması, İslam dünyasında başlayan felsefe karşıtlığını engelleyip felsefeyi İslami bir terimle meşrulaştırma düşüncesi olmuştur. İslam ve Felsefe ilişkisi din ve felsefenin buluştuğu çok özel bir oluşumu nitelemektedir. Bununla birlikte, bu özel disiplin hem din hem felsefe alanından çeşitli eleştiri ve tepkilere maruz kalmaktadır. Dini ilke ve değerleri referans alan zihniyet, dini yücelttiği için İslam’ın Felsefe ile birlikte anılmasından rahatsız olabildiği gibi,

felsefeyi yücelten zihniyette dini kendince felsefeyle uzlaşmaz ve bağdaşmaz gördüğünden İslam felsefesi isimlendirilmesine karşı çıkmaktadır.

Kindî, din ile felsefe ve akıl ile vahyin uyum ve uzlaşma içinde olabileceğine inanır. Kindî, din ve felsefenin gayelerinin bir olduğu düşüncesini taşır. Din ve felsefeyi kaynak ve gayeleri açısından değerlendiren filozof, kaynakların farklılığına rağmen gayenin birliğini görebilecek üst bir bakış açısına sahiptir. Filozofa göre, dinin inanç ve ilkeleri felsefe ile aynıyet arz eder. Kindî bu açıklamalarıyla vahiy bilgisinin kapsayıcılığı, ikna ediciliği ile beşeri akıl yürütmeden daha üstün oluşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu ayet üzerinde düşünen filozof zihni, kendi derin düşüncesiyle ayetin insanın merakını gidermedeki doyurucu etkisini kendi gözlem ve çıkarımlarıyla çelişmeden açıklamaya çalışır. Kindî'nin de bizzat yapmaya çalıştığı şey budur. Vahyin sunduğu bilgiyi saf akıl ve gözlemlerle doğrulamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Kindî, Hz Muhammed'in getirdiği mesajların aklın ölçüleriyle uyumlu olduğunu belirterek, bu uyumu ancak bilgisizlerin kabul etmediklerini ifade eder.

Fârâbî'nin dine bakışında ortaya çıkan şudur ki, bir filozof dinin neliğine ve içeriğine ilişkin özlü ve üstten, kapsayıcı yorumlar ortaya koyarken özgün değerlendirmeler sunar dini sosyolojik ve felsefi açıdan takdim etmiş olur. Fârâbî'nin temsil ettiği filozof zihni ise, dini ilkeleri, gerçekliğin doğrudan doğruya bir ifadesi olarak görmekle birlikte, hakikatin bir takım benzetmeler yoluyla dolaylı açıklanması olarak ta yorumlayabilmektedir. Daha da ileri giderek, dini, felsefede elde edilen teorik ve pratik hakikatlerin topluma, onların anlayacağı şekilde anlatılan bir oluşum olarak ele almaktadır. Bu açıdan din, filozofa göre, hakikatin insan nefsindeki resimleri ve tasavvurların resimleri olmaktadır.

İbn Rüşd'e göre, felsefe, dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Felsefe ve din birer hakikattir. Hakikat, hakikate ters düşmez aksine onu destekler. İbn Rüşd, felsefe ve dinin gaye birliği ortaklığını belirlemeye çalışırken, insanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili, doğru davranış olarak sayar. Dinin hedefi ve var oluş gayesi irdelendiğinde görülür ki, din;

bilgi ve davranış bütünlüğünü sağlamayı amaçlar. Din, erdemleri tespit ederek bunların davranışa dönüşmesi için gerekli olan ikna ve teşviki ortaya koyar. Felsefenin nihai amacı var olanları, Allah'ın varlığını onun hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibarettir. Din ve felsefenin gaye birliği insanın hem teorik hem pratik açıdan yetkinliğini hedefler

GÖZDEN GEÇİR

- Bilgeliği sevmek ile bilgeliğe sahip olmak arasında ne tür bir fark vardır?
- Felsefi düşüncenin gerekliliğine ilişkin temel gerekçeleri sistemli bir şekilde gözden geçiriniz. İnsan niçin felsefeye ihtiyaç duyar? Açıklayınız
- İslam Düşüncesinde felsefe ve din ilişkisi hakkında farklı yorumların görüşlerin değerlendirmesini yapınız.
- İslam filozoflarının felsefe ve din ilişkisini mümkün ve olumlu gören argümanlarını tasnif etmeye çalışınız.
- Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün felsefe ve din ilişkisine olan yaklaşımlarındaki ortak ve farklı yönleri açıklayınız.
- Din ve Ahlâk ilişkisi hakkında ne tür tartışmalar yapılmıştır? Hangi gerekçeler öne sürülmüştür? Değerlendiriniz.

SÖZLÜK

Argüman: Delil, kanıt

Empirik: Deneye dayanan araştırma metodu

İndividüel : Bireysel

Kozmolojik: Evren Bilimsel

Terim: Anlamı kesin olup, kişiden kişiye değişmeyen, dil içindeki yaygınlığı ve dolaşımı sınırlı olan, çeşitli bilim ve sanat dallarıyla ilgili özel kavramları karşılayan sözcük

KAYNAKLAR

- Alper, Ö.Mahir, (2000) *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul
- Aristoteles, (1985) *Metafizik*, Ahmet Arslan çevirisi, İzmir.
- Arslan, A, (1994) *Felsefeye Giriş*, Ankara.
- Aydın,M, (1990) *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir.
- Aydın,M,(1991) *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*,Ankara,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydınlı,Y, (2000) *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul.
- Bayraktar, Mehmet, (1997) *İslam Felsefesine Giriş*,Ankara.
- Bergson, Henry, (1986) *Ahlâk ile Dinin iki Kaynağı* (trc. Mehmet Karasan) İstanbul, MEB Yayınları.
- Billington, Ray, (1997) *Felsefeyi Yaşamak*, İngilizceden çeviren,Abdullah Yılmaz, İstanbul.
- Boutroux, Emile, (1988) *Çağdaş Felsefede İlmi ve Din* (terc: Hasan Katipoğlu), İstanbul, MEB Yayınları.
- Çetinkaya, B. A.(2003), *İhvan-Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Ankara.
- Ebû Hatim er-Râzi, *A'lâmu'n-Nübüvve*,nşr. Salâh es-Sâvî, Tahran 1977.
- Erdem,H,(1997)*Din-Felsefe Münasebeti*, Konya.
- Gutas,D, (1988) *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden:E.J.Brill, (Türkçe çeviri:
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, tahk. Muhammed Şakir, Beyrut trs., Mektebetu'l-Hayyat, VIII, 74.
- İbn Rüşd, (1992) *Faşlu'l-Makâl ve Takriru ma Beyne's-Şeria ve'l-Hikme mine'l-İttisal*, çev. *Felsefe-Din İlişkisi*, Bekir Karlığa Çevirisi, İstanbul
- İbn Sinâ , (1934) *Uyunu'l Hikme*, (Neşr: A. Bedevî) Kahire

İbn Sinâ, (1968) *İsbatü'n Nübüvvat fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*,nşr.Michael Marmura, Beyrut, Türkçe çeviri”Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine”Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker, U.Ü.İ.F.D.Sayı 7.cilt 7, Bursa, 1995)

Jasper, K. (1981), *Felsefeye Giriş*, Terc: Mehmet Akalın,2.baskı.

Karaman Hüseyin,*Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul.

Karlığa, Bekir” İbn Rüşd”, TDV İ.A., İstanbul,1999 C. 20.

Kaya, M,(1994) *Felsefi Risaleler*, İstanbul.

Kaya, Cüneyt, (2004) *İbn Sinâ'nın Mirası*, Klasik Yayınları, İstanbul.

Kutluer, İ,(2001) *İslam 'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul,2.Baskı

Kutluer,İ,(2001) *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul

Kutluer, İhan *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*,(İstanbul, 1996).

Saruhan,M,S,(2005) *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*,Ankara

Saruhan,M,S,(2010), *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*,Ankara

Stanley, M.H, Thomas, C.H, (1996) *Felsefeye Çağrı*, çeviri: Hasan Ünder, Ankara

Topçu,N,(2005)*Felsefe*,II.Baskı,İstanbul

DEĞERLENDİRME SORULARI

- 1) Felsefeye olan ihtiyacımız açısından hangisi söylenemez?
 - a) Kendimizi tanımamıza yardımcı olur.
 - b) Sistemli düşünceyi öğretir.
 - c) Sorgulama yetimizi geliştirir.
 - d) Yorum gücümüz artar.
 - e) Düşüncelerimizi değişmez kılar.

2) Hangisi Felsefenin kelime anlamını içerir?

- a) Bilgelige Sahip olma
- b) Bilgeligi Sevme
- c) Bilgeligi Saklama
- d) Bilgeligi Küçümseme
- e) Bilgeligi Arama

3) Dini bilginin, değeri, konumu ve insanı tatmin etmesi noktalarından, karmaşık olan felsefi bilgidен daha üstün olduğunu savunan filozof hangisidir ?

- a) Kindî
- b) Fârâbî
- c) İbn Sinâ
- d) Gazali
- e) İbn Rüşd

4) Felsefe ile dini süt kardeş olarak değerlendiren filozof hangisidir ?

- a) Kindî
- b) Fârâbî
- c) İbn Sinâ
- d) Gazali
- e) İbn Rüşd

CEVAP ANAHTARI

(1 -E)

(2- B)

(3-A)

(4-E)

**12.ÜNİTE: İSLAM FELSEFESİNDE FELSEFİ TARTIŞMA METODLARI:
TEHÂFÛT, MUSÂRAA VE İŞÂRÂT ŞERHLERİ GELENEKLERİ**

ÜNİTE YAZARI: YARD. DOÇ. DR. HAKAN COŞAR

ÜNİTEDE ELE ALINAN KONULAR

- 1. Giriş**
- 2. Tehâfüt Geleneği**
- 3. Musâraa Geleneği**
- 4. İşârât Şerhleri Geleneği**

ÜNİTE HAKKINDA

Bu üniteye genel olarak önemli tartışma gelenekleri hakkında bilgi verilecektir. Bu geleneklerden Tehâfüt geleneği açıklanacaktır. Musâraa geleneğinin yapısı ortaya konulup Tehâfüt geleneği ile farklı ve benzer yönleri izah edilecektir. Önemli İşârât şerhleri zikredilecek. Şerhlerin metodu ve içeriği hakkında genel bir açıklama yapılacaktır.

ÖĞRENME HEDEFLERİ

Bu üniteyi tamamladığınızda;

- Tehâfüt ve Musâraa geleneklerini kavramış olacaksınız.
- İşârât şerhlerinin İslam Düşüncesi açısından değerinin farkına varacaksınız.
- Geleneklerin benzer ve ayrı yönlerini söyleyebileceksiniz.
- Tartışma konularının neler olduklarını genel olarak açıklayabileceksiniz.

ÜNİTEYİ ÇALIŞIRKEN

Bu üniteyi çalışırken;

- Konuları sırasıyla okuyunuz ve not alınız.
- Zikredilen geleneklerle ilgili TDV İslam Ansiklopedisindeki ilgili maddelere bakınız.
- İnternette kaynak araştırması yapınız.

İSLAM FELSEFESİNDE FELSEFİ TARTIŞMA METODLARI: TEHÂFÛT, MUSÂRAA VE İŞÂRÂT ŞERHLERİ GELENEKLERİ

1. Giriş

Eleştiri, felsefenin bir parçası olduğu için felsefe tarihinde daima karşımıza çıkan bir unsurdur. Bu sebeple çeşitli felsefelere karşı ileri sürülen güçlü eleştiriler, sağlamlığı ve etkileme gücü ile güçlü bir felsefi cereyanın varlığının göstergesidir. Bu durum, ortaya konulan eleştirinin de felsefenin bir parçası olmasından kaynaklandığı gibi, aynı zamanda kendinde yolda olma hali olan felsefenin devamına yönelik güçlü bir isteğin de tezahürüdür.

Felsefeye yönelik çok ciddi eleştirilerle karşılaştığımız İslam düşüncesi tarihinde, felsefenin yeri ve etkisi konusunda bu eleştirilerin büyüklüğü faal bir felsefi ortamın varlığı yönünde önemli bir işarettir. Ayrıca da felsefenin devamı için güçlü bir iradenin varlığının da göstergesi olmaktadır. Bu yüzden bu doğrultuda ortaya konulan eserler de felsefi eserler arasında değerlendirilmektedir. Bu noktada artık felsefe eleştirmenleri bir filozof olarak kabul edilmekte, eleştirdikleri filozof ya da felsefenin güçlü bir şârihi de olmaktadır. Nitekim eleştirilen felsefe ya da filozofu anlama yolunda en büyük çabalardan birisi, yapılan işin doğasına sadakatin bir gereği olarak bizzat eleştirmen tarafından felsefenin bütün incelikleri ile ortaya konulmasıdır. Bu da felsefenin yaygınlığı ve devamı için ortam hazırlamaktadır. İslam dünyası özelinde, eleştirel felsefenin en güçlü damarı İbn Sînâ eleştirmenleri tarafından temsil edilmektedir. Ortaçağın en büyük filozoflarından olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) kendisinden sonra geniş bir külliyyat ve önemli bir felsefi sistem bırakmıştır. İbn Sînâ'nın ölümünü müteakip yıllarda İslam Dünyasında adı neredeyse Meşşâî felsefe ekolü ile

özdeşleşmiş ve kurduğu felsefi sistem diğer alanlardan daha geniş bir çalışma ve etki alanına kavuşarak, felsefe alanı dışındaki bir çok mütefekkirin de düşünce yapısının şekillenmesinde etkili olmuştur. Böylece İbn Sînâ'nın derin etkisi farklı gelenekler içerisinde varlığını sürdürmüştür. İbn Sînâ, ölümünden sonra felsefi bilginin doğasının bir yansıması olan eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu eleştiriler arasında en meşhur olanı İslam entelektüel geleneğinin diğer bir otoritesi olan Gazzâlî'nin eleştirileridir. Gazzâlî (ö. 505/1111), İslam entelektüel geleneğinde alana yaptığı katkılar ve ortaya koyduğu çalışmalarla önemli bir konuma sahiptir. İslam dünyasında felsefe ve filozoflara, özelde de İbn Sînâ'ya yönelik eleştiriler söz konusu olduğunda ilk olarak onun ismi öne çıkmaktadır. Hatta felsefe ve filozoflara yönelik bir kanaat oluşturmak ya da diğer dini disiplinlerin bu alanlara bakışı tespit edilmek istenildiğinde ilk akla gelen isim Gazzâlî ve onun tavrı olmaktadır. Ancak İslam dünyasında felsefeye karşı geliştirilen tek tavır Gazzâlî'nin çizgisi değildir. İbn Sina'nın diğer bir eleştirmeni Şehristânî (ö. 548/1153) ise, Gazzâlî sonrası döneme ait bir düşünürdür. Daha çok dinler tarihçisi kimliği ile öne çıkmış olup Eş'arî ekole ait bir kalamcı ve de yetkin bir düşünürdür. O, zamanındaki yaygın felsefi çalışma ve tartışmalara, bilhassa da İbn Sînâ'nın hâkim olan etkisine şahitlik etmiştir. O, aynı zamanda Gazzâlî'nin felsefeye ve özelde de İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisinin yaygınlık kazandığı, bu alanın yeni düşünür ve eserlerle canlılığını devam ettirdiği bir devrenin de ilk dönem tanıklarındandır. Ayrıca İbn Sina'nın eserleri üzerine yazılan şerh ve haşiyeler de, düşüncenin gelişimini, aktarımını ve çeşitli geleneklerin oluşmasını sağlamıştır. Bu geleneklerden birisi de, İbn Sina'nın felsefi sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan *İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserine Fahreddin Râzi'nin yaptığı şerh ile başlayan "İşârât Şerhleri" geleneğidir.

Gazzâlî'nin genelde felsefe özelde ise, İbn Sînâ eleştirisi alanında yazdığı eseri *Tehâfütü'l-Felâsife* öncü bir konumda yer alarak kendinden sonraki İbn Sînâ eleştirileri için de önemli bir kaynak olmuştur. Bunun yanı sıra Gazzâlî kendisine karşı çıkanlara da karşı bir etki de

uyandırmıştır. İbn Sînâ 'nın diğer bir eleştirmeni olan Şehristânî, farklı disiplinler hakkındaki eserleri ile de bilinmekte olup özellikle *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseriyle önemli bir şöhrete ulaşmıştır. *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* adlı eseri de onun kelâm ilmindeki yetkinliğini ortaya koyan önemli bir telifidir. Doğrudan İbn Sînâ felsefesini hedef alarak yazdığı *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eseridir. İbn Sina eleştirisi bağlamında ortaya çıkan önemli diğer bir tartışma geleneği de Fahreddin Râzi'nin yazmış olduğu *Şerhu'l- İşârât*'la başlayan yukarıda ifade ettiğimiz “İşârât Şerhleri” geleneğidir.

Bu eserler felsefi problemleri doğrudan ele almak amacı ile değil de daha çok; ya doğrudan felsefe ve filozoflara yönelik polemik ya da eleştiri tarzında bazen de bu eleştirileri cevaplamak için ortaya konulmuş karşı eleştiri tarzında kaleme alınmış, İslam Dünyasında felsefenin devamına ve yaygınlaşmasına önemli katkılar sağlamış eserlerdir. Felsefenin yukarıda ifade edilen karakterinin bir sonucudur ki İslam dünyasında bu alana katkı da farklı çevrelerden gelmiştir. Bu alana filozoflardan sonra en önemli katkı kelamcı, mutasavvıf düşünürler ve dilbilimcilerden gelmiş olup fakih ve muhaddislerin katkıları da ayrıca zikredilmeye değerdir. (Yıldırım, 2012, 13-22)

1. Tehâfüt Geleneği

Tehâfüt; kelime olarak, “tutarsızlık ve çelişiklik” anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin üzerine yavaş yavaş düşmek, bir yapının birbiri üstüne çökmesi, tenakuz, tahrip, yıkılış, bir şeyin üzerine atılmak, zaaf, bozukluk, budalalık, yere serilme” gibi anlamlara gelmektedir. Mübahat Türker Küyel, Tehâfüt kelimesinin, tam karşılığı olmamakla beraber, Tehâfüt kelimesini “tutarsızlık” diye çevirmenin uygun olacağını ifade etmektedir.. (Küyel, 1956, 8-11)

İslam düşünce tarihinde “tehâfüt geleneği” farklı yönleriyle tartışılmış, bu kategoride yazılan eserler üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kimine göre bu gelenek, İslam Dünyasında felsefeye karşı bir reaksiyona, felsefi eylemlerin kınanmasına yol açmıştır. Gazzâli, “tehâfüt” terimini, “tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurulmuş olan fikir yapıları; ark arkaya bir şeyin

üzerine düşmek, çarpmak, pervanenin lambaya çarpması gibi, filozofların hatalara düşmesi” anlamında eserlerinin çeşitli yerlerinde kullanmıştır. Bu anlamda “*Tehâfütü’l-Felâsife*” de “*Filozofların Tutarsızlığı*” anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır.

Kelam okullarının oluşumu ve tercüme faaliyetleri ile birlikte felsefe okullarının da ortaya çıkmasıyla felsefe ile kelamın karşı karşıya geldiği noktada ortaya çıkmış olan Tehâfütler, din ve felsefe ile ilgili bir tercihi yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu tercih, felsefe-din münasebeti ya da akıl-vahiy ilişkisi olarak ifade edebileceğimiz hakikatin anlaşılmasında aklın mı yoksa vahyin mi önemli olduğu hakkındaki tartışma ile ilgili olan bir durumu göstermektedir.

İslam düşünce tarihinde eleştirel bakış, ilk Tehâfüt yazarı Gazzâlî ile başlamamıştır. Gazzâlî’ye kadar İslam düşünce tarihine baktığımızda, eleştirel yaklaşımları zaman zaman görmekteyiz. Ancak “Tehâfüt” adıyla bildiğimiz kadarıyla ilk eser yazan Gazzâlî’dir. Ayrıca İslam düşüncesini bir bütün olarak kabul edersek Gazzâlî, düşünce sistemi içinde eleştiri yöntemini sistemli olarak geliştirip ciddi anlamda eser kaleme alan bir mütefekkir olması bakımından da önemlidir. Gazzâlî ile başlayan Tehafut geleneği, Osmanlı’nın son Şeyhülislamlarından olan Musa Kazım Efendi’nin (öl. 1918) yazdığı “*İbn Rüşd’ün Felsefi Metodu ve İmamı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*” başlıklı eserine kadar devam etmiştir. Yaklaşık bu 800 yıllık süre içinde İslam dünyasında gerek müstakil Tehâfüt, gerekse mevcut olan bir Tehâfütün yorumu tarzında, çok sayıda eser yazılmıştır. Bunların en önemlileri şunlardır:

1- Ebu Hamid Gazzâlî, (öl. 1111) *Tehâfütü’l-Felâsife*”. Bu eserin çeşitli yazma nüshaları olduğu gibi, birkaç kez tahkikli ve tahkiksiz baskı ve nesirleri yapılarak çeşitli dillere ve Türkçe’ye çevrilmiştir.

2- Ebu’l-Velid Muhammed b. Rüşd (öl. 1198)’in “*Tehâfütü Tehâfüt*” adlı eserinin de gerek yazma gerekse tahkikli neşir ve Türkçe çevirisi elimizde mevcuttur.

3- Muslihu'd-Din Mustafa Hocasade (öl.1487)'nin Fatih Sultan Mehmed'in açtığı ödüllü yarışma sonucu yazdığı ve birinciliğe layık görülen “Tehafutu’-Felasife” adlı eserdir. Hakkında Gürbüz Deniz tarafından doktora çalışması yapılmıştır.

4- Aleaddin Ali Tusî, (öl. 1482)'nin “Kitabu’z-Zuhr”u bu eser de Hocasade'nin eseri gibi Fatih Sultan Mehmed'in isteği ile yazılmış bir eserdir. Bu eser Türkçe'ye de çevrilmiştir.

5- Kemalpaşazade (öl. 1533), Hocasade'nin yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife'nin* hasiyesi olarak “*Haşiyeye ala Tehâfütü'l-Felâsife*” yi kaleme almıştır. Bu eserin Türkçe çevirisi ve tahlili yapılarak yayınlanmıştır.

6-Muhyiddin Muhammed Karabaği (öl. 1535)'de “*Ta’lika ala Tehafuti’l-Felasife li Hocasade*” adıyla bir eser kaleme almış. Bu eserin de nesri ve Türkçe çevirisi yapılmıştır.

7- Musa Kazım Efendi (öl. 1918)'nin yazdığı *İbn Rüşd’ün Felsefi Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası* adlı eseridir.

Gazzâlî Tehâfütünü yazarken, siyasi çalkantıları, fikir ayrılıklarını, İslam kültür ve medeniyetinin bütün orijinallik ve imkânlarını, pek çok fikir mücadelelerinin, eleştirilerin sonuçlarını görüp değerlendirebilecek bir konumda bulunuyordu. Bulduğu konum da toplumun problemlerine cevap bulmasını gerektiriyordu. Gazzâlî tarafından konuya bakınca da yapılması gereken en önemli şey, özellikle avam olarak inananların inançlarını, tehdit eden fikirlerden korumaktı. İslam dünyasında VIII. yy. da sistematik olarak başlayan felsefe hareketleri, XI. yy.a kadar adeta altın çağını yaşamıştı. Felsefe pek çok insanın ilgisini çekmeye ve önemsenmeye başlanmıştı. Bu önemsenmenin sonucunda da yeterli donanımı olup olmamasına bakmaksızın, pek çok avam olarak nitelenebilecek insan, akli ilimlerle ilgilenmeye ve kendi yetersiz müktesebatlarıyla hüküm çıkarma yoluna gitmeye başlamışlardı. Bunun sonucunda da İslam dünyasında ki felsefi gelişmeler, özellikle din ve gelenek adına, bir yozlaşma hareketi olarak değerlendirilmiştir. Bunun nedenini, pek çok insan ve yönetici, filozoflarda arama yolunu tercih etmiştir. Her ne kadar Gazzâlî

Tehâfüt'ünde İslam filozoflarını metafiziğe ilişkin konulardaki, kendince yanlış görüşleri nedeniyle küfür ve bidatçilikle itham etmişse de buradaki “küfür” kavramı, dini anlamı yanında felsefeyle ilgilenenlerin geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle İslam toplumunun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam da taşımaktadır. Oysa filozoflar gerekli donanımı olmayanın felsefeyle ilgilenmemesi gerektiği düşüncesindeydiler. Örneğin Fârâbî herkesin felsefe yapamayacağını, felsefe yapabilmek için önemli bir müktesebata sahip olmanın gerektiğini vurgulamıştır. (Aydın, 20006)

Gazzâli, *Tehâfüt'ül-Felasife*'yi belli bir alt yapıdan sonra kaleme almıştır. O, iki yıl felsefi ilimlerle uğraşır, bu süre sonunda bir yıl da bu ilimler üzerinde düşünür ve muhakemede bulunur. Bu ön hazırlık safhasından sonra eser kaleme alma safhası başlar. İlk olarak, filozofların maksatlarını ve görüşlerini, eleştirmeksizin objektif olarak ortaya koymak amacıyla *Makasidü'l-Felasife*'yi kaleme alır. Böylece Gazzâli, Tehâfüt'ün ilk adımını atmıştır. O'na göre filozofların görüşlerini veya her hangi bir düşünceyi tam olarak inceleyip araştırmadan, herhangi bir tenkitte bulunmak doğru değildir, hatta böyle bir hareket Gazzâli'nin bakış açısıyla “karanlığa atış yapmak ve körü körüne gidiş” demektir. Gazzâli'nin *Tehâfüt'ül-Felasife*'sinde hem filozoflar kadar felsefi konulara hâkim, hem de en az onlar kadar “büyük tartışmacı” olarak görünmektedir. Gazzâli, filozofların akıl yürütme ve ispat tarzlarında kullandıkları bütün usul ve esaslara vakıf ve kendi delillerini de onların usullerine uygun biçimde ortaya koyacak kadar da donanımlıdır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Gazzâli, *Tehâfüt'ül-Felasife*'si ile kelami ve felsefi konuların bir arada ve karşılaştırmalı olarak incelenebileceğinin ilk ve en bariz örneğini ortaya koymuştur. Böylece İslam düşüncesinde felsefi önermelerin hakikat değerlerinin tartışılması Gazzâli ile başlamış, ama onunla bitmemiştir. Çünkü Gazzâli ile başlayan bu süreç çerçevesinde kaleme alınan *Tehâfüt'ül-Felasife*'nin etkisiyle birçok eserler yazılmış ve bu durum silsile halinde devam etmiştir. Bu silsile özellikle kelim-felsefe literatüründe önemli bir yere sahiptir. Tehâfüt

geleneğinin en önemli özelliklerinden birisi de, aynı zamanda bir “polemikler geleneği” olmasıdır. Gazzâli’nin, Tehâfüt’ünde kendi görüşlerini ortaya koymaktan çok filozofların kendi prensipleri ile çelişkiye düştükleri noktaları, yani tutarsızlıklarını göstermeye yönelmiş olduğu bilinmektedir. Gazzâli, kendisini bu eserinde, filozofların kullandığı bilimsel yöntem ve teknikleri kendilerine karşı kullanan ve filozofları yine kendi görüşlerine dayanarak çürütmek isteyen bir tartışmacı olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Gazzâli’nin temel iddiası, “filozofların matematik bilimlerinin hepsinde ve tabiat bilimlerinin bir kısmında sahip oldukları doğrulukları kendinden aşikâr olan önermelere ilahiyatlarında sahip olmadıklarını” göstermeye çalışmak şeklinde ifade edilebilir. Bu iddia, oldukça basit gibi görünmekle birlikte bilim ve felsefenin en temel konularından birisini oluşturur. Burada üzerinde durulması gereken bir meselede Gazzâli’nin İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yeri olduğu kabul edilmekle birlikte olumsuz etkisinden de bahsedilir. Gazzâli’nin bu olumsuz etkisi, Farâbi ve İbn Sina’ya karşı yaptığı eleştirilere bağlanmaktadır. Gerçekten de Gazzâli’nin söz konusu eserinde, filozofların görüşlerini eleştirmekle kalmayıp bunlardan üçünde onları küfürle itham etmesinin, felsefeye karşı İslam dünyasında olumsuz bir tavrın oluşmasına neden olduğu genellikle kabul edilmektedir. Ancak Gazzâli’ye atfedilen bu olumsuz etkinin sadece onun şahsıyla ilişkilendirmek yerine, tarihi, siyasi, dini ve daha başka birçok etkenlerle birlikte irdelenmesi gerekmektedir.

Gazzâli sonrası, kelim âlimlerinin eserlerine baktığımızda, bu eserlerde “felsefi konulara ayrılan yerin, diğer konulardan oldukça fazla” olduğunu söylemek mümkündür. Gazzâli’nin yolundan devamla Tehâfüt geleneği içinde kaleme alınan bu eserlerin, kelami felsefesinin tartıştığı problemleri ele alan eserler niteliği taşıdıkları, hatta Gazzâli’nin tesiriyle, kelimcilerin eserlerinde artık kelamın, “büyük ölçüde felsefi bir karakter” kazanmış olduğu ifade edilebilir. Bir adım daha ileri giderek bu geleneğin özü dikkate alındığında felsefi bir düşünce hareketi olduğu söylenebilir. Çünkü bu hareket, “dogmatik bir malzemedir hareket

ederek akli bir değeri hedefleyen, eleştirel, tutarlı, birlikli bir düşünceler bütünü olarak felsefi bir özelliğe sahip” olması bakımından felsefi düşüncenin özelliklerini taşımaktadır.

Böylece felsefe-din münasebeti üzerine İslam dünyasında Gazzâli’den başlamak üzere XIX. yüzyıla kadar gelen çeşitli dönemlerde özellikle Tehâfütler vasıtasıyla ilgilenilmiştir. Bunun sonucunda bu isim altında bir gelenek oluşmuş, aynı dönemde ve aynı yıllarda Tehâfütler kaleme alınmıştır. Hatta bunların bir kısmı doğrudan devlet teşviki ile yazılmış, böylece devlet yönetiminde dahi etkinliğini sürdürmüştür. Tehâfüt geleneğinin başlatıcısı olmak özelliği kendisine ait olmakla birlikte felsefe-din münasebeti meselesinin Gazzâli’den sonra da devam etmiştir. Dolayısıyla Gazzâli’den sonra yetişmiş olan bu düşünürlerin yeni bakış açıları da eklenerek Tehâfüt geleneği devam etmiş ve müstakil eserler şeklinde tekrar ele alınmıştır. Nitekim Gazzâli’nin başlatmış olduğu tartışmaya, Endülüs’ten Meşşâî ekole mensup olan İbn Rüşd (595/1199) katılmış ve Gazzâli’ye cevap olarak *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı eserini kaleme almıştır. O, bu eserinde esas olarak Gazzâli’nin hedef aldığı filozofların savunmasını yapmış, Gazzâli’yi meseleleri anlamamakla suçlamış, eleştirilerinin yersiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. (Deniz, 1999, 1-10; Yıldırım, 2010)

Tehâfüt geleneği, Osmanlı Türk düşüncesinde de oldukça önemli bir yere sahiptir. Özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminde İslam felsefe geleneğinin yeniden canlandırılma teşebbüsü ile karşılaşyoruz. Bu teşebbüs, Gazzâli sonrası İslam dünyasında ortaya çıkan felsefi durgunluğun canlandırılmasına yöneliktir. Esasen felsefi alandaki etkinliklerin gerilemesinin sebebi olarak gösterilen Gazzâli’nin *Tehâfüt’ül-Felasife*’sinin diğer taraftan İslam düşüncesinde yeni bir tartışmanın da kaynağı olmuş, günümüzde de olmaya devam etmektedir. Fatih Sultan Mehmet’in akli ve felsefi ilimlere karşı olan ilgisi ve merakı sebebiyle, bu ilimleri teşvik eder nitelikte tavır sergilediğinin bir kanıtı olarak da değerlendirebileceğimiz Tehâfüt yazdırma isteği, fikrî atmosferdeki dinamizmin yeniden sağlanması amacını taşımaktadır. Fatih Sultan Mehmet, Gazzâli’nin filozofları eleştirdiği

Tehâfüt'ül- Felasife'deki sorunların yeniden tartışılması amacıyla gerek Alâeddin Ali el-Tusi'yi (Ö. 887/1482) gerekse Bursalı Hocazade Mustafa Muslihiddin'i (893/1488)31 görevlendirmiştir. Fatih'in isteğinin bir gereği olarak Ali Tusi *Kitabu'z- Zuhr* ve Hocazade *Tehâfüt-ül Felasife* adlı birer eser kaleme almışlardır. Ali Tusi, eserinde filozofların ilahiyat konularında ileri sürmüş oldukları tezlerini inceleyerek açıklamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken O, filozofların tezlerinin 'zorunlu' olmadığını, aksini ispat etmeye çalışmak veya bu tezlerdeki çelişkileri göstermek istediğini ifade eder. Ancak eserinin hatimesinde işaret ettiği üzere Ali Tusi, filozofların bütün söylediklerini reddetmez. Çünkü filozofların sözlerinde kesin doğru olanlar vardır, kesine yakın bir zanla doğru olanlar vardır, bu şekilde olmayıp da öyle zannedilenler vardır, tereddütlü olanlar vardır ve nihayet geçersiz olduğuna hükmedilenler vardır. Ali Tusi'nin bu eserinde asıl ele aldığı işte bu geçersiz olduğuna hükmettiği iddialardır. Hocazade de eserinde, filozofların görüşlerinden Gazzâli'nin ele aldığı veya almadığı hususları özetleyerek filozoflara karşı koymak, "hak ehline vaaz etmek, hata edenlere hatalarını göstermek" amacını taşımaktadır. Eserin yazdırılış gayesi, filozoflarla Gazzâli arasındaki tartışmayı ortaya koymaktır, ancak meseleleri ortaya koyarken tarafgir olmaktan olabildiğince kaçınmaya çalışmış yeri geldiğinde filozofların tarafını tutmuş, yeri geldiğinde ise hem Gazzâli'yi hem de filozofları eleştirmiştir. Eser bir takım yaygın yanlış kanaatlerin ifade ettiği şekli ile İbn Rüşd'ü tenkit Gazzâli'yi tasdik etmek şeklinde yazılmış değildir. Buradaki taraflar en belirgin şekilde Gazzâli ve İbn Sina'dır. Hocazade, Gazzâli ile İbn-i Rüşd arasındaki tartışmadan ne bahsetmiş ne de ayrıca İbn Rüşd'ün delillerini değerlendirmiştir, sadece Gazzâli'den bazen tenkit ederek veya onun delillerini zikrederek bazen de ondan hareketle düşüncelerini ifade etmiştir. Diğer konularda filozoflar karşısında kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Buna karşılık eserinde Nasireddin Tûsi'den özellikle bahsetmesi dikkate değer bir farklılık olarak ifade edilebilir. Bu çerçevede Gazzâli ve kelami geleneğe özellikle Hocazade'nin yaptığı eleştiri, bu gelenek içerisinde oldukça önemli bir yer

tutmaktadır. O zamana kadar kelim geleneği içinde eleştirilmemiş olan Gazzâli'ye bazı görüşlerinden dolayı muhalefet etmiş ve fikirlerini eleştirmekten geri durmamıştır. Onun bir takım görüşlerinde yanıldığını belirten Hocazade, zamanının düşünce geleneği içinde bulunan n yargıları yıkarak yeni bir ivme kazandırmak için ön ayak olmaya çalışmıştır. Böylece Fatih'in teşvikiyle, özellikle Hocazade'nin Tehâfüt', bu n yargının kırılması ve felsefi düşüncenin nnn açılması amacına yönelik önemli bir gayret olarak ifade edilebilir. Özellikle medrese nde gelenlerinin ve Fatih'in, Hocazade'nin eserine Ali Tsi'den daha çok değer vermeleri, felsefenin medrese öğretisinde yeniden canlanmasına yönelik bir tavrın olduğuna işaret etmesi bakımından da önemlidir. (Yıldırım, 2010)

Tehâfütler konusu Fatih'ten sonra da Osmanlı bilginlerinin üzerinde çalıştığı bir konu olmaya devam etmiştir. Nitekim XVI. yüzyıla gelindiğinde meselenin tekrar ele alındığını görüyoruz. Geleneğin devamı niteliğinde Hocazade'nin ğrencisi olan Kemal Paşazade (940/1533)³⁷ tarafından da bir eser kaleme alınmıştır. *Haşiye ala Tehâfüt'l-Felasife* isimli eser, Hocazade'nin Tehâfüt' üzerine on beş mesele olarak yazılmış olan bir haşiye niteliğindedir. Kemal Paşazade'nin alışması Tehâfütlerin sonuncusu değildir. Muhiddin Muhammed Karabağı (942/1535)³⁸, *Ta'lika ala şerhi Tehâfüt'l- Felasife li Hocazade* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, Hocazade'ye bir şerh niteliğinde konuları ele almaktadır. Karabağı, zaman zaman Hocazade'yi tenkit etmekle beraber şekil itibariyle ona bağlı kalmıştır. Konuları ele alışta mümkün olduğunca objektif olmaya çalışmıştır. Ayrıca XIX. Yüzyılda yazılmış olan şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin (1858–1920)⁴¹ “İbn Rüşd'n Felsefi Metodu ve İmam Gazzâli İle Bazı Konulardaki Münazarası” Tehâfütler geleneği halkasının bir ürünü olarak değerlendirilmektedir. Bu konuda diğer bir önemli husus da şudur ki; Tehâfüt geleneği içerisinde kabul edilen ve hakkında çalışma yapılmayı bekleyen el yazması yeni tespit edilen daha başka eserler de bulunmaktadır. (Aydın, 2006; Deniz, 1999; Yıldırım, 2010)

a. Muhteva Bakımından Tehâfütler

Kelam'ın Gazzâli sonrasında istikametini belirleyen diğer önemli bir değişiklik "muhtevasında ve kompozisyonunda" meydana gelen değişikliktir. Bu değişikliğin nedeni, müteahhirûn döneminden itibaren artık felsefenin daha büyük bir ölçüde kelamın içine girmiş olmasıdır. Bu aşamada din-felsefe münasebeti ile ilgili çalışmalara bakıldığında ağırlıklı olarak ele alınan konular; Âlem ezeliyeti ve ebediyeti, Allah'ın zâtı ve sıfatları, Tanrı'nın zâtının dışında olanları ve cüzileri bilip bilemeyeceği, gökkürelerin canlı olup olmadığı, hareketin ilkeleri, ruhun varlığı ve niteliği, cesetlerin haşri, mucizenin mümkün olup olmadığı gibi ve bunlara bağlı diğer konular şeklinde sıralanabilir.

Buradan hareketle Tehâfütlerde işlenen konular genel bir tasnife tabi tutulduğunda, temelde tabiat ve ilahiyat olmak üzere iki bölümden meydana geldiği fark edilebilir. Bunlar; **I-** Tabiat gurubuna giren meseleler kendi aralarında tabiata ve insana ait olmak üzere gruplandırılabilirler: Tabiata ait olan konular, mucize, insan ruhu ve ölümden sonra dirilmeyle ilgili olan meselelerdir. **II-** İlâhiyat grubuna ait olan meseleler ise kendi aralarında şöyle bir gruplanmaya tabi tutulabilir: **a-** Tanrı'nın zatına ait olan meseleler; Tanrı'nın birliği. Tanrı'nın tarifinin yapılamaması, basit olması, cisim olmaması, Tanrı'nın sıfatları ve özellikle ilim sıfatının Tanrı'ya izafesi gibi konulardır. **b-** Tanrı ile âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler; bunlar iki gurupta toplanabilirler. İlki âlemin ezeli ve ebedi olup olmadığı, ikincisi âlemin bir yapıcısının var olup olmadığı meseleleridir. **c-**Gök hakkındaki meseleler; göğün canlı oluşu, göğün hareketinin maksadı ve gök ruhlarının ilmi hakkındadır. Tehâfütlerin yapısını oluşturan meselelere muhteva açısından dikkatle bakıldığında, Gazzâli'nin eserinde kelam'a ait diğer eserlerinden farklı bir yol izlendiği fark edilecektir. Gazzâli, Tehâfüt'ünde diğer kelam eserlerinden farklı olarak Tanrı ile ilgili meseleleri sona bırakmıştır. Önce Tanrı-âlem ilişkisi ilgili konuları, daha sonra Tanrı ile ilgili konuları ve nihayet tabiata dair konuları ele almıştır. Konuların bu şekilde sıralanışı, bu eserlerin kelam'a ait bir eser olmaktan çok

felsefi bir eser olarak ele alındığını düşündürmektedir. Çünkü kelam'da “ana prensibe bağlı kalınarak ‘Tanrı’dan âleme’ gidiş söz konusudur. Gazzâli’nin Tehâfüt’ünde ise bunun tersine bir yol takip edilmiş, filozofların prensiplerine bağlı kalınarak, ‘âlemden Tanrı’ya gidiş’ esas alınmıştır. Bunun nedeni olarak Gazzâli’nin bu eserini, filozofların bu konulardaki düşüncelerini çürütmek, tutarsızlıklarını göstermek için polemik tarzda bir eser olarak tasarladığını, dolayısı ile bu meseleler üzerinde filozofların tabii akıl yürütme zincirlerini, mantiki sıralarını takip ettiğini, böylece filozofların kendi sistemleri içinde, kendilerini tenkit etme yolunu özellikle tercih ederek eserini buna göre yazmış olduğunu söylemek mümkündür. Konu başlıkları itibariyle incelediğimizde Gazzâli’nin Tehâfüt’ü yirmi meseleden oluşmaktadır. İbn-i Rüşd, eserini Gazzâli’nin itiraz ve karşı iddialarına karşılık vermek için yazdığından dolayı, o da aynı meseleleri ele almıştır. Eserinin bir reddiye olması itibariyle, konular arasında herhangi bir farklılık gözetmeksizin Gazzâli’nin sistematiğinde meydana getirmiştir. Ali Tusi’de de bölüm sayılarında herhangi bir farklılığa rastlanmaz. O da eserini yirmi bölümde tamamlamıştır. Osmanlı dönemine gelindiğinde ise öncekilerde olmayan bir takım yeni meselelerin eklendiği veya çıkartıldığı hemen fark edilebilir. Filozofların iddialarına karşılık vermek için ilk Tehâfüt’ü her ne kadar Gazzâli yazmış olsa da takiben yazılan Tehâfütlerde bu problemler yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Buna en iyi örnek olarak Hocazade’nin *Tehâfüt’ül Felasife*’si gösterilebilir. Hocazade öncekilerden farklı olarak, eserini yirmi iki bölümden oluşturmuştur. O’nun yaklaşımı Tehâfütlerde yer alan bir takım meselelerin ayrı başlık altında ele alınması gerektiği yönündedir. Bu şekilde ayrımlar yaparak meseleleri yeni bir bölüm altında ele almak sureti ile yeniden temellendirmeye çalışmıştır. (Deniz,1999; Yıldırım, 2010)

2. Musâraa Geleneği

İbn Sina'nın diğer bir önemli eleştirmeni Şehristânî, daha güçlü bir iç tutarlılık ve yapıya sahip kelâm ilmi inşa etmede felsefi metottan faydalanmıştır. Kelâm ilminin felsefeye doğru evirildiği, felsefi konularla ilgilenmenin kelâmcıların karakteristiği olmaya başlayan bir dönemde kendisi de felsefe ile yakından ilgilenen Şehristânî, dönemin entelektüellerince aşılabilir hatta eleştirilemez olarak görülen İbn Sînâ'ya karşı felsefi bir hesaplaşmaya girişmiştir. Şehristânî'den önce İbn Sînâ odaklı felsefe eleştirisi ile bu alanda bir çığır açan Gazzâlî'nin onun üzerindeki etkisi net değildir. Kendisi Gazzâlî sonrası ivme kazanan İbn Sînâ muhalifleri arasında yer almasına ve Gazzâlî'nin eserinden yaklaşık olarak elli yıl sonra bu alanda bir eser yazmasına karşı eleştirilerinde Gazzâlî'den hiç bahsetmez. Onun bu konuda yazdığı eser olan *Musâraa*, *Tehâfüt* ile yer yer konular arasında paralellikler göstermekle birlikte gerek kapsam gerek üslup gerekse de yazım amacı yönünden farklılık göstermektedir. *Tehâfüt* daha sistematik ve bir ilimler sistemi olarak ele aldığı felsefenin farklı alanlarına yönelik değerlendirme ve eleştiriler barındıran bir eser iken *Musâraa* kullanılan daha analitik dil ve felsefi üslup ve kaygı ile öne çıkmaktadır. Gazzâlî'nin eserinde yazılış amacı olarak felsefi bir kaygıdan daha baskın bir şekilde dini-toplumsal bir hassasiyet göze çarparken Şehristânî'de felsefi kaygı daha baskın gözükmektedir. Nitekim bunun sonucudur ki onun eleştirileri tekfir ya da felsefi ilimlerden uzak durulması gerektiği şeklindeki bir uyarı ile bitmez. Bu noktada Şehristânî'de felsefe eleştirisinin daha makul bir yöne doğru evirildiği söylenebilir. Şehristânî'nin eserini *Tehâfüt*'ten ayıran bir diğer özellik de filozofun İbn Sînâ'ya karşı eleştiriler getirmekle yetinmemesidir. Bu noktada Şehristânî konu hakkında kendi kişisel görüşlerini de ortaya koyar. Bu tarz, onun eserinin önemini daha da artırmakla birlikte Şehristânî'nin mücadelesini de daha net bir biçimde bir filozofun diğer

bir filozofla mücadelesi şekline dönüştürmektedir. Bu, Şehristânî ve Gazzâlî'nin eleştirilerindeki hareket noktalarının ve felsefeye karşı yaklaşımlarının farklılığının da göstergesi olmaktadır. Eserin ve yazarın bu özelliklerini dikkate alarak Şehristânî ve Gazzâlî'nin felsefi eleştiri ve tavırlarının genel bir değerlendirmesini yaptığımızda, Şehristânî'nin Gazzâlî'nin temsil ettiği, filozofları yer yer mahkûm etmeye ve tekfire varan çizgisine karşı eleştirel bir tavır benimsediğini söyleyebiliriz. O, hiçbir yerde İbn Sînâ'yı tekfirle itham etmediği gibi kendisi de şahsi görüşlerini ortaya koyarak bir felsefeyi diğer bir felsefe ile aşma tavrını öne çıkarmaktadır. Bu, eserdeki ve Şehristânî'nin tavrındaki özgünlüktür. *Musâraa*, *Tehâfüt* kadar büyük bir şöhrete ulaşmasa da ilim dünyasında önemli yankılar uyandırmış bir eserdir. Şehristânî'nin ölümünden yaklaşık elli yıl sonra doğan ve İbn Sînâ felsefesine karşı yakın bir ilgi ve bağlılık duyan Nasîrüddîn Tûsî *Musâra'a*'ya karşı *Musâri'u'l-Musâri'* adlı eleştirel eser kaleme almıştır. Eserde, Şehristânî'nin eleştirileri neredeyse cümlesi cümlesine değerlendirmeye tabi tutulur. Tûsî'nin burada Şehristânî'nin eleştirilerini değerlendirip cevap verirken doğrudan İbn Sînâ felsefesi merkezli hareket ettiği görülmektedir. Yine *Musâraa*'daki konular üzerine Sehlan es-Sâvi ile Şehristânî arasında yazışmalar yapılmıştır. Şehristânî, Tûsî ve Sehlan es-Sâvi arasında geçen felsefi hesaplaşmadan hareketle İslam dünyasında Gazzâlî, İbn Rüşd ve Osmanlı dönemindeki *Tehâfüt* müelliflerinin yer aldığı gelenekten ayrı bir felsefi mücadele geleneğinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Şehristânî merkezli bu gelenek diğerinden gerek ivme kazandığı konum gerekse de ulaştığı sonuç itibari ile önemli ölçüde farklılaşmıştır. Nitekim Gazzâlî'nin eleştirilerinin –her ne kadar İbn Sînâ merkezli hareket etse de- eserinin isminden de anlaşılacağı üzere çoğula (felâsife: filozoflar) yönelik iken Şehristânî'nin doğrudan İbn Sînâ merkezli harekete geçtiği gözden uzak tutulmamalıdır. Gazzâlî'nin hedefinde farklı alanları ile felsefe ve onun temsilcileri filozoflar dururken Şehristânî'nin odağında ise filozof İbn Sînâ ve onun felsefesinin bir kısmı olan ilahiyat konuları yer almaktadır. Felsefenin farklı

alanlarına yönelik değil de doğrudan metafizik konularına yönelik eleştirilerin yer aldığı *Musâraa*'da Şehristânî beş meselede İbn Sînâ'ya karşı eleştiriler dile getirir. Bu eleştirilerden ilki olan varlıkların tasnif edilmesi konusundaki eleştirileri İbn Sînâ'nın tasnifinin çelişkiler, muğlâklıklar ve eksiklikler barındırdığını iddia eder. Varlıkların zorunlu ve mümkün, cevher ve araz şeklinde kısımlandırılmasını birbiriyle çelişen iki farklı tasnif olarak değerlendirip bu zeminden eleştiriler getiren Şehristânî'nin iddialarının İbn Sînâ'nın varlık tasnifi temel dinamikleri ile ortaya konulup, cevher ve araz anlayışına başvurularak incelendiğinde haklı olmadığı, İbn Sînâ'nın ifadeleri arasında çelişki bulunmadığı görülecektir. İbn Sînâ'nın varlıklar tasnifindeki ibarelerinde yaptığı kısaltmaların yer yer lafzi eksikler barındırdığı dolayısı ile de felsefi yanlışlara neden olduğu iddiasında eksik bırakılan ifadelerin iddia edildiği gibi felsefi yanlışlara neden olup olmadığı sorgulandığında nihayetinde bunların felsefi yönden sorun oluşturmadığı hatta yer yer İbn Sînâ'nın felsefesinin iç tutarlılığını sağlamak için lafızlar üzerinde bu türden bir tasarrufa gittiği görülmektedir. İbn Sînâ'nın varlık tasnifini eleştiren Şehristânî'nin kendisi de alternatif bir tasnif ortaya koyar. Onun varlık tasnifinde gerek terminoloji gerekse de kısımlandırma ve tanımlamada İbn Sînâ'nın tasnifinden istifade ettiğini söyleyen, Tûsî, onun tasnifinin filozoflarla kelamcıların tasnifinin arasında durduğunu söylerken haklı bir tespitte bulunduğu görülmektedir. Varlık lafzı gerek zorunlu varlık gerekse de mümkünler için kullanılmakla birlikte bu, her ikisini de eşit derece kapsayan bir kavram değildir. İbn Sînâ varlık lafzını mutavâtî yani eşit genellemeli bir anlamda değil de teşkiki yani dereceli bir anlamda kullanmakta; Şehristânî'nin iddiasının aksine felsefesinin farklı yerlerinde bu ayrıma ters düşmemektedir. Çünkü İbn Sina'ya göre, “varlık” lafzı hem zorunlu hem de mümkün varlık için aynı kullanılmakla birlikte; anlam ve muhteva olarak farklılaşmaktadır. O, aynı lafzın farklı varlıklar için dereceli kullanımını ise teşkiki kullanım olarak ifade etmektedir. Kelamcı bir refleksle hareket eden Şehristânî'nin amacı Tanrı'nın aşkınlığıdır. O, varlığı tekçi bir tarzda anlamaya götürecektir her türlü

anlayışa karşıdır. Bu konudaki hassasiyetinin gerisinde de bu bulunmaktadır. Aslında İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırması ve varlık kavramını da teşkiki bir tarzda kullanıyor olması tam da bu tür kaygıların işaret ettiği anlama biçimine engel olmaktadır. Varlık lafzının bu tarz kullanımı, İbn Sînâ felsefesinin önemli ayrıntılarından birisidir. Onun ontolojisini doğru anlamak için bu ayrıma hassasiyet göstermek gerekmektedir. Zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluğu ayırıştırmanın mümkün olmaması, bunların ancak zihinde ayrı şeyler olarak tasavvur edilebilmeleri, bu ifadenin aralarında varlıksal bir kategorizasyon bulunan farklı varlıklara işaret etmediğini göstermektedir. Öyleyse zorunlu varlıktaki zorunluluk ve varlık arasındaki ilişkinin Şehristânî'nin iddia ettiği gibi genellik özellik ilişkisi şeklinde olduğu iddiası kabul edilemez gözükmektedir. İbn Sînâ, zorunlu varlığının zâtının basitliğini ve birliğini ısrarla vurgulamakta ve O'nda herhangi bir anlamda çokluk bulunmadığını vurgulamaktadır. Kelâmcı gelenekten derin bir farkla İbn Sînâ âlemin varlığını sudûr teorisi ile açıklamaktadır. Şehristânî'nin bu konudaki eleştirileri sudûr teorisine karşı yoktan yaratma teorisinin savunusunu yapmak ya da üstünlüğünü ortaya koymak amaçlı olmayıp sudûr teorisinin içsel tutarlılığını sorgulama amaçlı olduğu gözükmektedir. Bunu yaparken de onun Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirilerini hatırlatan karşı hamlelerde bulunduğu görülmektedir. O, *bir den bir çıkar* önermesi düzleminde hareket edildiğinde çokluk âleminin izah edilemeyeceği, âlemin tek bir nispetle ve doğrudan Tanrı'ya izafe edilmesi gerektiği kanaatindedir. İbn Sînâ'da gerçek bir, varlığı ve mahiyeti aynı olan ve etkin bir bilme tarzına sahip şeklinde nitelendirilen zorunlu varlık, aynı zamanda el-Evvel, İlk İlet gibi niteliklerle anılır. Bu nitelikler zorunlu varlığın birliğini vurgularken aynı zamanda da O'nun âleme önceliğini vurgulamaktadır. Kendisi mutlak bir olan zorunlu varlıktan ancak tek bir fiil çıkmaktadır. Şehristânî mümkünlerin tabiatının yokluk olduğunu söylemekte ve sudûr sürecinde varlıklara kaynaklık edemeyeceği iddiasını dile getirmektedir. İbn Sînâ felsefesine göre mümkünün tabiatı imkân olup imkân mutlak yokluktan farklıdır. Mümkün

var olmadan önce, var olma kabiliyetinde olup varlık alanına çıkmadığından ötürü yoklukla nitelendirilmektedir. Ancak ondaki var olmaya yönelik bu kapasite onu mutlak bir yokluk olarak anlamayı da engellemektedir. Ayrıca mutlak yok olan, varlığı imkânsız olandır ki bu ne kendi varlığı ile ne de dışarıdan bir illetle var olması mümkün değildir. Bu durumda Şehristânî'nin mümkünün mahiyetini yokluk olduğu kabulünden hareketle sudûrda kendinden sonraki varlığa kaynaklık edemeyeceği iddiası geçersiz olmaktadır. İbn Sînâ tarafından zorunlu varlığın akıl, akleden ve akledilen olarak nitelendirilmesi itibar olarak çokluk olup itibarlardaki bu çokluk O'nun zâtında çokluğu gerektirmemektedir. O'nun akıl olması selbi bir manaya işaret etmektedir. Bu O'nun madde ya da bileşenlerinden uzak olması manasındadır. Tanrı-âlem ilişkisini de belirlemesi itibari ile bu tasavvur onun felsefesinin en fazla eleştiri alan konularından biriyle de ilişkili gözükmektedir. İbn Sînâ felsefesine göre zât ve sıfatı aynı olan tüm varlıkların ilk sebebi zorunlu varlığın bilgisi de etkin bir bilgidir. Zorunlu varlığın akletmesi O'nun yaratması demektir. Bundan dolayı da âlemle O'nun arasında zamansal bir öncelik söz konusu değildir. O'nun âleme önceliği ontolojik bir önceliktir. İbn Sînâ felsefesi açısından bu gerçekliği ifade eden cümle “Âlem O'nun varlığı ile vardır.” önermesidir. Bunu Şehristânî'nin teklif ettiği gibi “Âlem O'nun varlık vermesi ile vardır.” şeklinde düzenlemek bu felsefeyi temelinden sarsacaktır. İbn Sînâ'ya göre âlem zamansal olarak Tanrı ile birlikte iken varlık olarak Tanrı ondan öncedir. Âlemin zamansal kudemini savunan İbn Sînâ'nın konu hakkındaki en önemli delili bir zâttan geçmişte bir şey meydana gelmemişse eğer o zât da her hangi bir değişim ya da ona yönelik dışsal bir zorlama da olmamış ise o zâttan şimdi de bir şey meydana gelmez şeklinde kurulan delildir. Bu delile *geçmiş* ve *şimdi* gibi ifadelerin zamansal ifadeler olduğu ve Tanrı hakkında kullanılmayacağını söyleyerek itiraz edilemez. Çünkü bu ifadeler Tanrı'nın zâtını zamani kılmaya yönelik olmayıp faRâzi bir duruma gönderme yapmaktadır. Öyleyse ise Tanrı hakkında kullanılmaları bir sakınca oluşturmamaktadır. Mümkün varlığın ezeli olarak kabul

edilmesi bir çelişki oluşturmakta mıdır? Ezeli mümkünlerle ilgili bu soru birçok düşünürün gündemini işgal etmiştir. İbn Sînâ'nın olumsuz olarak cevapladığı bu soruya Şehristânî'nin cevabı "Evet"tir. Ancak ezeliliğin mümkünün zâtından değil de ona varlık verenden kaynaklandığı ve bu ezeliliğin de ontolojik olamayacağının aşikâr olduğu göz önüne alındığında bu ifade de bir çelişki bulunmadığı anlaşılacaktır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluğun arasını ayırmak mümkün olmadığı gibi onun varlık vermesi ve zorunluluk vermesini bir birinden ayırmak da pek mümkün gözükmemektedir. Şehristânî, zorunlu varlığın önce varlık verdiğini sonra bu varlığın varlık vericisine nispetle zorunlu olarak nitelendirildiğini söylemektedir. İbn Sînâ'da kendisi zorunlu olan varlıktan zorunlu varlık olması hasebiyle varlıklar çıkmaktadır. O'nun zorunlu olmasından dolayı varlıklar ondan zorunlu olarak çıkmakta olup bu varlıklarda önce var edilip sonra da zorunlu kılınmıştır şeklinde bir ayırım yapmak söz konusu olmamaktadır. Şehristânî zorunlu varlığın varlık veriş tarzında sudûru yadsıdığı için onun önce varlık verdiğini iddia ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim sudûrda varlık verme zorunluluğa dayanmaktadır. İlahiyat alanına odaklandığına şahitlik ettiğimiz bu eleştirilerde güdülen felsefi kaygı ve üslup kendini bariz şekilde göstermektedir. Bu da Şehristânî'nin İbn Sînâ felsefesine karşı bir filozof olarak harekete geçtiğinin göstergesi olmaktadır. Onun eleştirilerinin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştiriler içerisindeki konumu belirlenmek istenildiğinde Gazzâlî'nin çizgisinden farklı bir yere koymak gerekir. Onun gerek felsefeye yönelik yaklaşımı gerekse de kendisinin eleştirdiği görüşlere karşı yeni bir felsefi yaklaşım getirmesi eleştirilerini daha pür ve daha makul bir felsefi eleştiri kılmaktadır.(Yıldırım, 2012; Akyol, 2011)

4. İşârât Şerhleri Geleneği

İslam bilim ve düşünce geleneğinde, şerh ve haşiyeleri bütünüyle, oryantalistlerin ve şerh ve haşiye geleneğine vakıf olamayanların söylediği şekliyle, herhangi bir ibareyi inşaî sığalarla veya eşanlamlı kelimelerle ifade eden, yaratıcılıktan uzak taklitçi bir tutum ve tekrar içinde

olan, doğrudan daha çok yanlış yapan, karıştıran, muğlâklaştıran bir faaliyet olarak anlamamak gerektir. Zira birçok şerh ve haşiye sentez ve yorumdan uzak, metnin sadece ne olduğunu ortaya koyan bir açıklama tarzında değil, aynı zamanda adaptasyon ve sentezin de yer aldığı bir telif tarzında yazılmıştır. Bu açıdan yazılan şerh ve haşiyelerin birçoğu ana metnin birebir tekrarı olmayıp bağımsız bir eser hüviyetini kazanmıştır.

Aynı şekilde İslam düşünürlerinin eserleri üzerine yazılan şerh ve haşiyeler düşüncenin gelişimini, aktarımını ve çeşitli geleneklerin oluşmasını da sağlamıştır. Bu geleneklerden birisi de, İbn Sina'nın felsefi sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan İşârât ve't-Tenbîhât adlı eserine Fahreddin Râzi'nin yaptığı şerh ile başlayan "İşârât Şerhleri" geleneğidir. İbn Sina'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair en son görüşlerini ihtiva eden eseri İşârât ve't-Tenbîhât'ın İslâm felsefesinde önemli etkileri olmuştur. Dünya kütüphanelerinde eserin birçok yazma nüshasının bulunması üzerine yapılan pek çok şerh, haşiye, telhis ve bu şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip tenkit eden "muhakemeler" bunu göstermektedir. (Coşar, 20009, 49-57)

a. el-İşârât ve't-Tenbîhât

el-İşârât ve't-Tenbîhât, İbn Sina felsefesinin özeti niteliğinde olup, en son yazdığı eserlerindedir. İbn Sina, bu eserini, mantık, fizik (tabiiyyat) ve metafiziği (ilâhiyat) ihtiva edecek şekilde iki bölüm halinde telif etmiştir. Birinci bölüm mantık olup yöntem anlamına gelen on "nehic"den müteşekkildir. İkinci bölüm, fizik ve metafiziği içine almakta, konu anlamında on "namat"tan oluşmaktadır. Her bölümün başında bir mukaddime vardır ve her nehic ile namat kendi içinde bütünlük arz etmektedir. Birinci bölümde; mantığın tanımı, amacı, konusu, kavram, beş tümel, tanım, önerme ve çeşitleri ile kıyas ve çeşitleri, burhan gibi konular işlenmektedir. İkinci bölümün ilk üç (namat) konusu fizik, sonraki dört konu metafizik ve son üç konu ise ahlak ve tasavvuf ile ilgilidir. Fizik kısmında, doğal cisimler ve yapıları, hareket ve ilkeleri, nefis ve güçleri ele alınmaktadır. Metafizik kısmında,

metafizik bilginin imkanı, varlık ve kısımları, nedensellik alemin meydana gelişi, ilahi inayet, kaza, kader, iyilik kötülük ve nefsin ölümsüzlüğü gibi konular incelenmektedir. Son kısımda ise mutluluk, mutsuzluk, ariflerin makamları, din dili, ibadetler, keramet, mucize gibi ahlaki ve tasavvufi meseleler açıklanmaktadır. Eser, büyük ölçüde İbn Sina'nın en hacimli felsefi eseri Şifâ'nın özeti mahiyetinde olması yönüyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İşârât'ın muhtevası, Şifâ'nın veciz edebi ve özet bir üslupla tekrarıdır, denilebilir. Ancak İbn Sina, bunu yaparken, Şifâ'daki ayrıntılara girmemiş, görüşlerini zaman zaman farklı kavramlarla ve yeni bir sistematik içinde ifade etmiştir. Bu yüzden İşârât'ın doğru anlaşılması Şifâ'ya müracaatla mümkündür.

İbn Sina'nın kendisinden önceki kelami ve felsefi birikimden faydalanarak kurduğu felsefi sistem ile kendisinden sonraki İslam düşüncesinde derin izler ve büyük bir etki bıraktığı bilinen bir husustur. Onun etkisi yazdığı eserler ile kendini göstermiştir. Kitap ve risaleleri üzerine çok sayıda şerh ve haşiyeler telif edilmiştir. İşte İbn Sina'nın eserlerinden üzerine en çok şerh ve haşiye yazılanlardan en önemlisi, belki de birincisi el-İşârât ve't-Tenbihât'tır. el-İşârât üzerine çok sayıda şerh ve haşiyenin yazılmış olması ve bunlara ait pek çok yazma nüshaların kütüphanelerde bulunması, eserin İslam düşüncesinde önemli etkileri olduğunu ve kendisinden sonraki felsefi geleneği büyük ölçüde yönlendirdiğini göstermektedir. (Durusoy, 2005; Coşar, 2009, 49-57)

el-İşârât'ın önemli şerh ve haşiyeleri şunlardır:

Fahredden Râzî (ö. 1209), Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihat ve Lübâbü'l-İşârât.

Seyfeddin Âmidî (ö. 1233), Keşfü't-Temvîhat fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât.

Nasiredden Tûsî (ö. 1273), Hallu Müşkilâtü'l-İşârât.

Şemseddin es-Semerkindî (ö. 1303), Beşârâtü'l- İşârât.

İbn Kemmine (ö.1284), Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel.

Sırâceddin Urmevi (ö. 1283), Şerhu'l- İşârât.

Ekmeleddin Nahcuvani (ö. 1302), Şerhu'l- İşârât.

Allâme Cemaleddin Yusuf el-Hillî (ö. 1325), İzâhü'l-Mudillât min Şerhi'l-İşârât, el- İşârât ila Meâni'l- İşârât ve'Tenbihât ve Bastü'l- İşârât ve't-Tenbihât olmak üzere üç farklı şerhi vardır. Esere bunca şerh ve haşiye yazılmasının sebeplerinden biri de geçtiği üzere eserin veciz üslubu ve kapalı ifadeleridir. Bu yüzden şârihler pek çok konuda birbirlerinden farklı yorumlar yapmışlardır. Bu sebeple de şerhlere, şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip eleştiren “muhâkemât”lar yazılmıştır. Muhâkemât türünün en meşhurları ise şunlardır:

1. Muhammed b. Said el-Yemeni et-Tusteri(ö. 1332), el- Muhâkemâtü beyne Nasîruddin ve'r-Râzî

2. Kutbuddin Râzi et-Tahtâni(ö. 1364), Kitâbu'l-Muhâkemât beyne'l-İman ve'n-Nâsir.

3. Allame Cemaleddin Yusuf el-Hillî (ö. 1325) el- Muhâkemât beyne Şurrâhi'l-İşârât ve't-Tenbihât

4. Cemaleddin Havansâri, Haşiyetü ala Şuruhu'l-İşârât.

b. Fahreddin Râzi ve Şerhi

İbn Sina'nın bir çok eserine şerh yazan İslam düşüncesinin en önemli simalarından olan Fahreddin Râzi'nin Şerhu'l İşârât ve't-Tenbihât'ı, İşârât şerhlerinin ilki ve en önemlisidir. Onun şerhi içerdiği tenkitlerin okluğu sebebiyle “cerh” olarak da nitelenmiştir. Eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcut olup, birkaç kez de basılmıştır. O, kitabının başında, şerhini, İbn Sina'nın özlü, anlaşılması zor ve muğlak ifadelerinin bulunduğu bu eserini, derinlemesine inceleyerek daha kolay anlaşılması için telif ettiğini belirtmektedir.

İşârât'ın ilk şârihi olan Fahreddin Râzi, şerhinde öncelikle İbn Sina'nın görüşlerini onun metnini olduğu gibi vermek suretiyle zikretmektedir. Daha sonra "tefsir" başlığı altında, metinde yer alan kapalı, anlaşılması zor ifadeleri açıklamaktadır. Bu açıklamalar esnasında ve sonunda eleştirilerini ve kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Ancak Râzi'nin bilinen zor ve karışık üslubu sebebiyle, görüşlerini ayırt etmek veya eleştirip eleştirmediğini belirlemede zorlanılmaktadır. Bu yüzden Râzi'nin şerhini okurken çok dikkatli davranmak gerekmektedir. Fakat Râzi, İşârât'taki konular arasında iç içe geçmişliği de düzenlemektedir. O mantık bölümünde "nehicleri" fasıllara ayırmakta, İbn Sina'nın paragraf başlıklarını olduğu gibi zikretmektedir. Ayrıca başlıklandırılmamış paragraflara kendisi başlıklar koymaktadır. Fizik ve Metafizik bölümünde ise, her namatı önce, "kısım" veya "mesele" adında alt başlıklarına ayırmaktadır. Kısımları tekrar mesele, meseleleri ise fasıllara bölmektedir. Her kısım, mesele ve fasla, konunun içeriğine göre bir başlık vermektedir. Bu durum, Râzi'nin şerhini sistematik hale getirmektedir. Onun şerhi, İbn Sina'nın bütün eserine, herhangi bir eksiltme yapmadan, yapılan bir şerhtir. Dolayısıyla, metni aynı zamanda İşârât'ın asıl metnini de içermektedir.. Ayrıca Râzi'nin şerhi sentez ve yorumdan uzak, sadece ne olduğunu ortaya koyan bir "açıklama tarzı"nda değil, aynı zamanda adaptasyon ve sentezin de yer aldığı bir "telif tarzı"nda şerh yöntemidir. Bu yorum tarzı Râzi'nin eleştiri, tahlil ve tenkit yeteneği, problemi anlaşılır bir şekilde bütün yönleri ile ortaya koyup soruları sorma yeteneği ile ilgilidir. Böylece Râzi'nin diğer şerhleri gibi bu şerhide kendi zihin dünyasındaki sürekliliği ifade eden bilimsel gelenek ve bilimin evrenselliği çerçevesinde İbn Sînâ'ya bağımlılığı değil saygıyı göstermektedir. Sonuç itibarıyla orijinal metnin kendi bağlamı içerisinde anlaşılmasını, Râzi'nin ortaya koyduğu düşüncelerle mukayesesini ve problemlerin kendi çağındaki kültürel ortamda yeniden üretilmesini sağlamıştır. Ayrıca onun şerhinin sonsuzadek öğrenmek gayesi güden bir araç değil, felsefenin mevcut kelimâ sisteme yönelik tehdit ve tehlikelerine dikkat çeken bir yönünün olduğu da belirtilmelidir. Nitekim *Şerhu'l-İşârât'ın* İbn Sînâ'nın

düşüncesinin eleştirileri ve reddiyeleri ile dolu olması onun şerh yöntemi hakkında bilgi vermektedir.

b. Seyfeddin Âmidî ve Şerhi

Seyfeddin Âmidî (öl. 1233) 13.yüzyılda yaşamış büyük bir İslam düşünürüdür. O Fıkıh Usulu, Kelam, Mantık ve Felsefe alanında yazdığı hacimli ve içerik olarak dolu eserleri ile kendisinden sonra birçok ilim adamını etkilemiştir. Ancak günümüzde onun felsefi kimliği pek bilinmemektedir. Hacimli mantık ve felsefe eserleri sebebiyle, onu bir İbn Sina yorumcusu ve takipçisi sayabiliriz. Çünkü felsefi eserlerinin tamamı içerik ve şekil olarak İbn Sina'nın eserlerine çok benzemektedir. Hatta birçok makale ve fasıl başlığı aynıdır. Fakat bu eserlerinin hepsi de henüz yazma halindedir. Fahreddin Râzî'den hemen sonra gelen Seyfeddin Âmidî, ikinci önemli İşârât şârihidir. Şerhi, *Keşfü't-Temvihat fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihat* adlı eserinde, Âmidî, Fahreddin Râzî'ye karşı İbn Sina'yı savunmaktadır. Fahreddin Râzî, yazdığı şerhinde İbn Sina'yı birçok yerde tenkit etmektedir. Bu yüzden Râzî'nin şerhi, geçtiği üzere daha çok “cerh” olarak nitelenmektedir. Âmidî'nin şerhi de Râzî'nin tenkitlerine cevap niteliğindedir. Dolayısıyla onun eseri esasında Râzî'nin eleştirilerine karşı yazılmış ilk olma özelliğine sahiptir. Nitekim eserinin ismi, yazılış amacını açık olarak göstermektedir: *Keşfü't-Temvîhât fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbîhat* (İşârât ve't-Tenbîhat Şerhindeki Yanlış Yorumların Aydınlatılması). Âmidî'nin diğer felsefi eserleri gibi bu eseri de tanınmamıştır. Onun kelami ve usulcü yönünün ağır basması ile döneminin siyasi ve ilmi durumu, felsefi eserlerinin geri planda kalmasının sebep olmuştur. Tusi'nin Râzî'nin tenkitlerine karşı cevaplarında Âmidî'den faydalandığı da zikredilmektedir.

Amidî'nin felsefedeki vukufiyeti, İbn Sina'nın kapalılık arz eden bazı ifadelerini kolayca anlayıp açıklamasına imkan vermektedir. Ancak onun bu şerhinin, yine İbn Sina'yı savunan İşârât Şârihi Tusi'nin Şerhi kadar sistematik olduğunu söyleyemeyiz. Buna rağmen “İşârât Şerhleri” geleneğinin bir halkası olması açısından önemlidir. Âmidî'nin fikirlerin ve

görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefi eserlerindedir. Çünkü O, bu eserine bütün felsefi birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü büyük bir ustalıklarla ortaya koyabilmiştir. Âmidî, eserini Fahreddin Râzi'nin Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhâtî'nda İbn Sina'nın görüşlerine yapılan eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazmış olduğu hususunu eserinin başında açıkça belirtmektedir. Bu anlamda da halkın gerçeği görmesine yardımcı olmak amacıyla, bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir.

Âmidî'nin şerhi, eserin tamamı üzerine yapılmamıştır. O, diğer felsefi eserlerinde İbn Sina'nın felsefi sistemini geniş, detaylı ve çok sistematik bir şekilde ortaya koyduğu için, bu kitabında özellikle tartışmalı konuları ele almıştır. Zaten, kitabının başında bu durumu belirtmektedir. Şerh yazma halinde olup, yazma nüshaların ikisi Süleymaniye Kütüphanesinin Laleli ve Carullah Efendi bölümlerinde, diğeri Berlin Bibliothek'tedir. (Coşar, 2009, 49-57)

Râzi ve Âmidî'nin şerhlerinden felsefe ve kelamın ana tartışma konularını takip edebilmekteyiz. Bu tartışma konularını şu şekilde ifade edebiliriz: **A)** Mantıkta, bir şeyin mahiyetini belirleyebilmek için gerekli olan zati ve arâzi yüklemeler ile buna bağlı tanım teorisi. Felsefeciler bir şeyin mahiyetinin belirlenerek o şeyin tanımının yapılabileceği görüşündedirler. Kelamcılar ise bir şeyin tanımının ancak o şeyin diğerlerinden temyizi ile mümkün olduğunu söylemektedirler. **B)** Fizikte, cismin tabiatı ve yapısıdır. Felsefeciler, Aristo geleneğine bağlı olarak, cismin madde ve heyuladan müteşekkil olduğunu; Kelamcılar, cisim için bölünemeyen en küçük parça olan atomu, kabul etmektedirler. Yine Kelamcılar cismin kendisinde var olan bir tabiatını reddetmektedirler. Cisimde bir tabiatın kabulün, Allah'ın yaratma sıfatına halel getirebileceğini düşünmektedirler. Halbuki felsefeciler, cisimdeki tabiatın Allah tarafından cisme verildiğini belirtmektedirler. **C)** Metafizikte ise illet malul ilişkisi ve dolayısıyla yaratma ve sudur ile varlık mahiyet ayrımının hangi tür varlıkları kapsadığı hususlarında görüş ayrılığı bulunmaktadır.. Buna göre, mümkün varlıklarda varlık mahiyet ayrımını her iki düşünce ekolü tarafından da kabul edilmektedir. Ancak Zorunlu

Varlık için varlık mahiyet ayrımını, kelamcılar kabul etmekte felsefeciler ise reddetmektedirler. Felsefeciler Tanrı'da varlık mahiyet ayrımının, Tanrı'nın basitlik ilkesine ters düştüğünü ve Zorunlu Varlığı mümkün varlık haline getireceğini ifade etmektedirler. Kelamcılar, Allah'ın sıfatlarının varlığını izah edebilmek için varlık mahiyet ayrımının Zorunlu Varlıkta da gerekli olduğu görüşündedirler. Bu sayede sıfatları Allah'ın mahiyetine izafe edebilmektedirler. Bu konudaki tartışmalar, İşârât şerhlerinin 4.bölümünde (namat) yoğunlaşmaktadır. Râzi, Tanrı'da varlık mahiyet ayrımını temellendirebilmek için çeşitli deliller ileri sürmektedir. Âmidî'de İbn Sina sistemine bağlı kalarak bu delilleri çürütmeye çalışmaktadır. Bu anlamda o, kendisinden sonraki İbn Sina takipçisi İşârât şârihlerinin öncüsü konumundadır. (Coşar, 2009, 49-57)

c. Nasîruddin Tusî ve Şerhi

Tusî 13. yüzyılın en aktif ve üretken; matematik, astronomi, felsefe, mantık, ahlak, edebiyat, kelamve diğer dini bilimler alanlarında 70'den fazla eser vermiş ansiklopedist bir İslam bilgini olarak şöhret bulmuştur. O 1201 ile 1274 yıllarında yaşamış olup Meraga rasathanesinin kurucusu olarak tanınmıştır. Tusî, hem bir filozof hem de bir bilim adamıdır. Onun uzmanlığı bir alanla sınırlı değildir. Mantık, felsefe, kelam, ahlak, matematik ve astronomi, onun birbirine yakın derecede meşhur olduğu disiplinlerdir. Ayrıca siyaset, madenbilim, tıp, tarih, coğrafya, fıkıh, tefsir ve tasavvuf da onun sınırlı olmakla birlikte ilgilenip eser verdiği alanlar arasında yer almaktadır. Fakat bütün bunlar arasında bizi asıl ilgilendiren husus, İslam düşüncesi kapsamına giren mantık, felsefe, kelam, ahlak ve tasavvuf alanlarındaki başarısı ve ayrıcalıklı konumudur. Tusî, matematik ve astronomi alanlarında yazdığı telifler yanında Arşimed, Batlamyus ve Öklid gibi ünlü bilginlerin eserlerini düzeltmelerle yazdığı tahrirleriyle ünlüdür. İslam Felsefesi tarihinde başarılı bir İbn Sina yorumcusu olarak kabul edilen Nasireddin Tusî'nin İşârât şerhi ise Râzi'nin tenkitlerine cevap niteliğini taşımaktadır. Tusi, Râzi'nin eleştirisi ve tenkitlerine karşı İbn Sina'yı savunmuş ve

onun eserinin doğru anlaşılmasını amaç edinmiştir. Böylece İbn Sina'nın eserinin başında zikrettiği, İşârât'ın doğru kavranması vasiyetini yerine getirmek istemiştir. Tusi'nin bu amacı, Hallü Müşkilâti'l-İşârât (İşârât'taki Problemlerin Çözümü) olan şerhinin isminden de bellidir. O, şerhinde öncelikle İbn Sina'nın ne demek istediğini açıklamaktadır. Daha sonra ise, Râzi'nin eleştirilerine tek tek cevap vermektedir. Bu cevaplarına bütün felsefi birikimini yansıtmaktadır. Tusi'nin bu eserinin de kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunup birkaç kez de basılmıştır. Nasiruddin Tusî, İslam felsefesine, İbn Sina'nın görüşlerini, yöneltlen eleştirilere karşı savunup şerh ederek katkıda bulunmuştur. Onun bu çabası azımsanmayacak bir önemi haizdir.

İbn Sina'nın özellikle sudur nazariyesi, Allah'ın tikelleri bilme keyfiyeti, ruh görüşü, varlık ve mahiyet ayrımıyla ilgili düşünceleri; zaman, madde, alemin hudusü ve kıdemi hakkındaki açıklamaları Râzi tarafından eleştirilmiştir. Tusî, engin mantık bilgisi ile bu eleştirilerin geçersizliğini ortaya koymaya gayret etmiş, muarızların anlama kusurlarını tespit etmiş, mantık ve felsefe konusundaki bilgisizliklerinin yol açtığı yanlışlıkları tek tek ortaya koyup izah etmiştir. İbn Sina'nın muarızların mantık bilgisi eksikliği, onların teşvik ve itibar gibi bazı kavramları anlamada zorlanmalarına sebep olmuş, Tusi de sık sık kendisini kavram tahlili yapmak zorunda hissetmiştir. Tusî'nin felsefedeki vukufiyeti, İbn Sina'nın kapalılık arz eden bazı ifadelerini kolayca anlayıp açıklamasına imkân vermiştir.

Tusî, İbn Sina'nın birçok görüşünü destekleyerek açıklamış, fakat bazı görüşlerini katılmamakla birlikte yine de kendi bağlamları içinde dosdoğru açıklama hususundaki sözüne bağlı kalarak itiraz etmeden şerh etmiş ve itirazları onun felsefesindeki bütünlük zaviyesinden cevaplamıştır. Tusî'nin İbn Sina'dan farklı düşündüğü konuları tespit etmek için başta Tecridü'l-İtikad adlı eseri olmak üzere kelim kitaplarına bakmak gerekmektedir. Tusî, mecbur kaldığı birkaç yer dışında şerhlerde İbn Sina'ya muhalefet etmemiştir. Nasiruddin Tusî, İbn Sina'yı savunurken bile ilmî çerçevenin dışına çıkmamış, açık ve anlaşılır bir

anlatım şeklini benimsemiştir. Bununla birlikte o, bazı konularda İbn Sina'dan ayrılmış ve farklı görüşler benimsemiştir. Bu ayrılıklar, temelde onun felsefesinin İbn Sina'cı karakterine zarar vermemiştir. Tusî, İbn Sina'nın, İşârât ve Tenbihat şerhinin 'Tabiat Bölümü'nün girişinde takip edeceği yöntemi açıkça belirtmiştir. Tusî burada, amacının, onun düşüncelerini layıkıyla açıklamak ve ortaya koymak olduğunu ilan etmiş, kendi görüşüne aykırı düşünceleri bile karşı çıkmadan açıklayacağına dair bir bilim adamı dürüstlüğüyle söz vermiştir.

Tusî, el-İşârât'ın ne ilk ne de son şârihidir ama hiçbir İşârât şerhi İbn Sina'nın felsefesini onun kadar aslına sadık kalarak açıklama derecesine ve en meşhur şerh olma payesine ulaşamamıştır. Tusî'yi felsefede şöhrete kavuşturan en önemli eseri Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihat'tır. (Demirkol, 2010; Coşar, 2009, 49-57)

ç. Semerkandi ve Şerhi

7./13 yy'ın ikinci yarısında etkili olmuş olan Şemsüddin b. Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî henüz tam anlamıyla tanınmayan ilim adamlarından biridir. Muhtemelen 7./13 yy'ın ikinci çeyreğinde doğan Semerkandî, 702/1303 tarihinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında kaynaklarda neredeyse hiç bilgi bulunmayan Semerkandî ile ilgili; Semerkand'da doğduğu ve muhtemelen dönemin iç karışıklıklardan ötürü hayatının bir dönemimde Anadolu'ya geldiği ve Mardin'de bulunduğu ile ilgili bazı bilgilere sahibiz. Geometri, mantık, cedel, kelam ve astronomi alanında eserler vermiş olan müellifin önemli eserlerinden birisi de İbn Sinâ'nın el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı eserine şerh olarak kaleme aldığı Beşârâtü'l-İşârât adlı eseridir. Özellikle geometri ile ilgili eseri Eşkâlü't-Te'sîs ve cedel ile ilgili eseri Adâbü'l-Bahs, üzerine yapılan şerhlerle birlikte medreselerde uzun süre okutulmuştur. Semerkandî daha çok eserleri üzerine yazılan şerhler üzerinden tanınmaktadır. Kelam alanında es-Sahâ'if adlı eserle tanınmıştır.

Beşârâtü'l-İsarât İbn Sinâ'nın el-İsarât ve't-Tenbîhât adlı eserinin tümü üzerine yazılmış bir şerhtir. Şârih burada eserin planına sadık kalarak eserin tüm bölümlerini şerh etmiştir. Yani

İbn Sinâ'nın planına uygun olarak şerh de Mantık bölümü ile başlayıp iç içe geçmiş bir vaziyette olan Tabiiyyat ve Metafizik bölümleriyle devam etmektedir. Semerkandî her bir kısımda kendi içinde “vehim”, “tembih”, “işaret” ve “teznib” sekilde yapılan planlamaya da sadık kalmış ve şerhte bu sıralamaya dikkat etmiştir. Ayrıca şârih, şerh edeceği metnin sadece başını ve sonunu değil, tamamını verip ardından şerhe geçmektedir. Semerkandî'nin şerhte kullandığı usul, meselelere bir tür genişlik kazandırmak, konuları gruplamak ve böylece de metnin anlaşılabilirliğini sağlamaktır. O, yönteme dair bir tercihte bulunarak kendi düşüncelerini ön plana çıkarmak yerine, çabasını müellifin maksadını ortaya çıkarma noktasında yoğunlaştırmıştır. Bu amaçla sarih, öncelikle metni “mesele” adını verdiği alt bölümlere ayırmakta ve her bir bölümün hangi problem etrafında şekilleneceğini de meseleye verdiği isim üzerinden ifade etmektedir. Metnin meselelere bölünmesinden sonra Semerkandî, metnin şerh edeceği kısmını vermektedir. Burada konunun ne ile ilgili olduğunu ifade ederek şerhe başlamaktadır. Semerkandî'nin şerhte başarıyla yaptığı şeylerden biri de şerhin bir mantiki önermeler örgüsü içerisinde yapılmasıdır. Söyle ki o, metinde müellifin tercihiyle sadece sonucu söylenen bir önermeyi en başından kendisi kurup, akıl yürütmelerle birlikte geçersiz seçenekleri eleyerek kendince doğru olana ulaşmaktadır. Ayrıca şerhin bazı bölümlerinde ele alınan konu ile ilgili kaç görüş olduğunu ve bu görüşlerin neler olduğunu da verir. Böylece eser aynı zamanda hem pedagojik bir nitelik kazanmakta hem de tarihsel süreci vererek felsefe-bilim tarihine dikkati celp etmektedir. Semerkandî'nin şerhi mantiki önerme örgüsü içerisinde yapabilme başarısı onun mantıkçı kişiliği ile yakından ilgilidir. Zira o, bu sahada önemli yapıtlar kaleme almış mantıkçı kişiliği de olan bir ilim adamıdır. Şârih, eserde kullanılan bazı kavramlar üzerinde özellikle durmakta ve onlarla neyin kastedildiğini özellikle ifade etmektedir. Semerkandî, metni şerh eden diğer şârihler ile ilgili de değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunu yaparken isim vermemekte fakat onların yanlış anlamalarını ifade etmeye çalışmaktadır. Onların şaşırıldığı, hata yaptığı, doyurucu açıklama yapamadıkları,

Seyh'i yanlış anladıkları yönünde değerlendirmeler, şerhin bazı bölümlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum şârihin metni şerh eden diğer şârihlerinden haberdar olduğunu, onları takip ettiğini ve onların fikirlerini değerlendirebilecek yetkinlikte olduğunu göstermektedir. Kelamcı kimliği de olan sarîh, filozofların metinlerinde sıklıkla rastlanmayan kavramlar kullanarak bu yönünü metne yansıtmıştır. Semerkandi, genel olarak tartışılan konu ile ilgili görüşlerini şerhe yansıtmamayı tercih etmiştir. Bunun temel sebebi ise muhtemelen şârihin daha çok müellifin maksadını ortaya koyma gayesiyle bu ise girişmiş olmasıdır. Sadece Beşârât'ı okuyan bir kimse müellifin İbn Sina'nın görüşlerini savunduğu fikrine kapılabilir. Oysa sarîhin kelamî konuların yanı sıra Beşârât'taki konuları da işlediği es-Sahâif adlı eseri incelendiğinde onun aslında bu şerhe kendi görüşlerini yansıtmadığı açıkça görülebilir. Örneğin Beşârât'tın Tabiiyyât bölümünün ilk meselesinde sanki İbn Sina'nın savunuculuğunu yapıp atomculuk fikrine karşı bir görüntü çizen sarîh, es-Sahâif adlı eserinde kelamcılar gibi atomculuk fikrini müdafaa etmektedir. Görünüşte böyle bir farklılığın ortaya çıkmasının sebebi şerhin yöntemine dair yapılan tercihtir. Fakat buna rağmen Semerkandî kimi noktalarda İbn Sinâ ile arasına mesafe koyduğunu şerhte kullandığı ifadelerden okuyucuya belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Ayrıca Beşârât, filozoflarla kelamcılar arasındaki fikri karşılaşma yaşanan alanlarda mücadelenin tarihsel süreklilik içerisinde devam ettiğini de ortaya koymaktadır. (Baga, 2008)

d. Kutbeddin Râzi ve Şerhi

Muhammed bin Muhammed Ebu Abdullah Kutbeddin Râzi et-Tahtâni, h. 692(m.1293) yılında Rey şehrinde doğmuş, Şam Zahiriye medresesinde eğitim almış, İlhanlılar ve Memlûklular coğrafyasında yaşamış, h.766 (m.1365)da Şam'da vefat etmiş, akli ve dini ilimlerde eserler vermiş önemli bir düşünürdür. Hocaları, Aduddin İcî, Şemseddin İsfehanî ve Allame Hillî, bilinen en önemli öğrencisi de Mübarekşah Mantıkî'dir. İslam düşüncesinde öne

çıkan önemli mantık ve felsefe kitaplarına şerh veya haşiye yazmıştır. Bu eserlerde, kendi orijinal görüşlerini de ortaya koymuştur.

Kutbeddin Râzi, metafizik konuları İşârât şerhi “*el-Muhâkemât Beyne Şerhâyi'l-İşârât*” adlı eserinde incelemektedir. Muhakemat, İbn Sina'nın İşârât ve't-Tenbihât'ına, Fahrettin Râzi ve Tusi'nin yazdığı şerhleri esas alan bir eserdir. Kutbeddin Râzi'nin metni Tûsî'nin açıklamaları üzerine kuruludur ama Fahrettin Râzi'nin açıklamalarını da dikkate almaktadır. Kutbeddin Râzi, eserinde, Tûsî'nin veya İbn Sina'nın metninden birkaç kelimeyle önce konuya işaret etmektedir. Fakat konuyla alakalı şerhlerdeki bilgileri birebir bir alıntılama yapmadan kendi üslubunca özetlemektedir. Bu bilgiler, şerhlerle aynen örtüşmektedir. Daha sonra metinlerdeki, lâfzî ya da fikri problemlere işaret etmektedir. En son olarak konuyla alakalı kendi yorum ve hükümlerini söylemektedir. Kutbeddin Râzi'nin yaptığı değerlendirmelerde dikkat çeken özellik, yorumlarında bağımsız davranmasıdır. Aklî ilimlerdeki mahareti, konulara objektif bakmasına sebep olduğu görülmektedir. Bu özelliğine güvenerek kendi yorumlarını yapmaktadır. Metin içinde Fahrettin Râzi için “İmam”; Nasîreddin Tûsî içinde “Şârih” şeklinde bir lakap kullansa dahi, yorumlarını, iki düşünürün etkisinde kalmadan yapmaktadır. Bu sebepten onu kelamcı veya kelamdaki önemli düşünürlerin (Gazzali, Fahrettin Râzi) takipçisi ya da belli bir filozofun(Tûsî/Kazvini) talebesi/takipçisi gibi değerlendiremeyiz. Aksine hayatından bahseden eserlerde ifade edildiğine göre o, aklî ilimlerin hemen hemen hepsinde uzman olan 14. yüzyılın en önemli İbn Sina takipçisi bir düşünürdür.

Kutbeddin Râzi, kelam ve felsefenin ayrışma hususları olan konularda felsefeciler gibi düşünmektedir. Fakat Tûsî'nin yaptığı açıklamaları da çoğu zaman yetersiz bulmaktadır. Kutbeddin Râzi'nin açıklamaları, İbn Sina metninin tarih içinde zenginleşmesinin güzel bir örneğidir. Zira Fahrettin Râzi, İşârât'ı sistematik bir şekilde tasnif edip izah etmekle birlikte problemleri de gündeme getirmektedir. Tûsî, konuları Fahrettin Râzi'den farklı açıklamakta

ve onun eleştirilerine cevap vermektedir. Kutbeddin Râzi ise konuları iki filozofun dışında kendine özgü tarzda ele almaktadır. Bu sebepten Tûsî'nin ifadelerini yetersiz olmakla eleştirirken Fahrettin Râzi'nin öne sürdüğü bazı fikirlere de katılmamaktadır. Aklî ilimlere olan hâkimiyetini bu eserde çok iyi kullandığı görülmektedir. O, şerhinde, mantıkta ele alınan kıyas, lafız, önerme gibi hususların metafizikteki uygulamalarına çok iyi örnekler vermektedir. İşârât geleneği açısından ele alındığında “Muhâkemât” eseri çok önemli bir yerde durmaktadır. Kendinden önce yapılan iki büyük şerhi mukayeseli bir şekilde değerlendirmenin getirdiği kıymetin yanında kendinden sonrası için de derin bir etki yaptığı anlaşılmaktadır. (Derin, 2008)

ÖZET

İslam düşüncesinde düşünürlerin birbirlerini eleştirileri çerçevesinde çeşitli gelenekler oluşmuştur. Bu gelenekler özellikle Felsefe ve Kelâmın kırılma noktalarındaki görüş ayrılıkları etrafında teşekkül etmiştir. Bu geleneklerden en önemlileri Tehâfüt, Musaraa ve İşârât şerhleri gelenekleridir. Bu alanda eser yazan İslam düşünürleri Felsefe ve Kelâmın tartışma konuları üzerine eleştirel bir bakışla kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır.

GÖZDEN GEÇİR

- Tehâfüt geleneği ne ifade etmektedir?
- Musara ve Tehâfüt gelenekleri arasında benzerlik ve farklılıklar.
- Önemli İşârât şerhlerini hatırlayınız.

KAYNAKLAR

Akyol, Aygün, (2011) *Şehristâni'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Ankara.

Altaş, Eşref, (2009) *Fahrettin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul.

Aydın, İbrahim Hakkı (2006) “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, Erzurum.

- Baga, Mehmet Sami, (2008) *Şemsuddin Semerkandi ve Beşârâtü'l- İşârât Adlı Eserinin Tabiiyat Bölümü; Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.
- Coşar, Hakan, (2009) *Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Deniz, Gürbüz, (1999) *Hocazâde ile Ali Tûsi'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, Dr. Tezi, Ankara.
- Demirkol, Murat, (2010) *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara.
- Derin, Nemci, (2008) *Kutbeddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Doktora Tezi, Ankara.
- Durusoy, Ali, (2005) *el-İşârât ve't-Tenbîhât Çeviri Önsözü*, İstanbul
- Gazzâli, (2005) *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Kaya, Mahmut - Sarioğlu, Hüseyin, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2005) *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ter. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., İstanbul.
- İbn Rüşd, (1986) *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Işık, Kemal -Dağ, Mehmet, Samsun.
- Küyel, M. Türker, (1956) *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara.
- Olguner, Fahrettin, (2001) *Üç Türk İslam Mütefekkeri Düşüncesinde Varoluş (İbn Sina-Fahreddin Râzi-Nasireddin Tusi)*, İstanbul.
- Şehristânî, (2001) *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna's metaphysics*, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, London.
- Tûsî, Nasîrüddîn, (1993) *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerhi Nasirüddin et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, c. IV.
- Yıldırım, Hüsamettin, (2011) *Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi*, *Hikmet Yurdu Dergisi*, IV/7.115-133
- Yıldırım, Ömer Ali, (2012) *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, Basılmamış Dr. Tezi, İstanbul.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. İlk Tehâfüt yazarı hangi İslam düşünürüdür?
 - a. İbn Rüşd
 - b. İbn Sina
 - c. Gazzali
 - d. Hocazade
 - e. Ali Tusi
2. Şehristani'nin İbn Sina'yı eleştirdiği eserinin adı nedir?
 - a. Musâraat'ül-Felasife
 - b. Tehâfütü'l-Felasife
 - c. el-İşârât ve't- Tenbihat
 - d. Kitabu'z-Zuhr
 - e. Makasıdu'l- Felasife
3. İbn Sina'nın el-İşârât ve't- Tenbihat adlı eserine şerh yazan ilk düşünürümüz kumdur?
 - a. Seyfeddin Âmidi
 - b. Gazzali
 - c. Şehristani
 - d. Nasıreddin Tusi
 - e. Fahreddin Râzi
4. İşârât şerhleri üzerine Muhakemat türü eser veren ilk düşünürümüz kimdir?
 - a. Fahreddin Râzi
 - b. Nasıreddin Tusi
 - c. Şemseddin Semarkandi
 - d. Kutbeddin Râzi

- e. Kudbeddin ŞiRâzi
5. Fahreddin Râzi İŞârât şerhinde hangi konuda İbn Sina'yı eleştirmektedir?
- a. Varlık konusunda
 - b. Varlık Mahiyet Ayrımı
 - c. Vacibu'l-Vücut
 - d. Mahiyet konusunda
 - e. Mümkün Varlık

CEVAPLAR: 1.c, 2.a, 3.e, 4.d, 5.b