

## 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 yorumla tabii tutulmuştur. Nitekim daha ilk filozof Kindî'den başlayarak Tanrı, el-illetü'l-ûlâ, 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 Sînâ (ö. 1037), *Risâle fi'l-Hudûd* (Tarifler Hakkında Risâle) adıyla kaleme almıştır. Bunlar dışında Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 1413)'nin *Tarifâtı*, Tehnevî (ö. 1745)'nin *Keşşâfu Istilahati'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 *Akil 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 bazılarını yer vermeye çalışacağız.

### EL-İLLETÜ'L-ÛLÂ

İslam filozofları, gerek fizik ve tabiat alanında 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 ebedî 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.

## 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 yapılan anlamında kullanılmaktadır (İbn Sina, 1963: 11-12).

İslam filozoflarından Kindî, akılı, “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, kelamcılarca 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)*'de 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 bilgilerin 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 yanılmamızı 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'lkuove 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)* dir. İşte bu akıl, ona göre, insanın nazarî (teorik) bilmesini gerçekleştiren akıldır. Farabî'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 akılı, “*edilgin akıl*” ve “*etkin akıl*” olmak üzere ikiye ayırmakta, bunlardan etkin olan akılla Tanrı'yı özdeşleştirmektedir. Fârâbî'ye göre ise Aristoteles'in bu türden belirttiği akıl insanın akletmesinin nazarî (teorik) yönünü oluşturmaktadır. Halbuki Fârâbî'de Müstefad Akıl seviyesinde insanın 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 akli 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 bozuluş 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 Gazalî, peygamberlerin mazhar oldukları bir akıldan daha bahsetmektedirler ki, bu akıl kutsî akıl mertebesidir. Söz konusu bu aklın mertebesi ise Müstefâd Akıl mertebesinin üstündedir.

## 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 bütünü veya bileşiğin tahlil edilmesi ve bir çözümlemeyle sonuçta kendisine ulaşıyorsa bir bileşenin en basit parçası anlamında ustukus" olarak isimlendirmektedir. İbn Sînâ, ayrıca heyûlâyı, "bileşimin kendisiyle başlaması"ndan dolayı unsur olarak da isimlendirmektedir. Unsur ile ustukus arasındaki ayrıma da değinen İbn Sînâ, eğer bileşiğe heyûlânın kendisinden başlarsak buna unsur denileceğini, şayet bileşikden başlanıp heyûlâyı ulaşıyorsa buna da ustukus denileceğini belirtmektedir (İbn Sînâ, 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, maddî 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 kelimacılar, filozofların Tanrı ile birlikte ezeli 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).