# *İSLÂM FELSEFESİ KELÂMI VE TASAVVUFUNA KISA BİR GİRİŞ*

Bu çeviriyi, babam
İbrahim FİLİZ'e ithaf ediyorum.

**insan yayınları** : 265
felsefe ve hikmet dizisi : 22

Copyright©**insanyayinlari**

birinci baskı, istanbul 1998
dördüncü baskı, istanbul 2008

sertifika no: 0707-34-008811
isbn 978-975-574-499-5

orijinal adı
*a short introduction to islamic philosophy, theology and mysticism*

*islâm felsefesi, kelâmı ve tasavvufuna kısa bir giriş*
macit fahri

çeviren
*şahin filiz*

*içdüzen*
Mürettibhane

*kapak düzeni*
yunus karaaslan

*baskı-cilt*
kurtiş matbaacılık
www.kurtis.com.tr

**insan yayınları**
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.**insanyayinlari**.com.tr
**insan**@**insanyayinlari**.com.tr

# İSLÂM FELSEFESİ KELÂMI VE TASAVVUFUNA KISA BİR GİRİŞ

**MACİT FAHRİ**

*Çeviren*
Şahin FİLİZ

insan yayınları

## MACİT FAHRİ

Yüksek öğrenimini Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde ve Edinburgh Üniversitesi'nde tamamladı. Londra Üniversitesi Şarkiyat ve Afrika Araştırmaları Okulu'nda İslâm felsefesi okuttu. Halen Washington D.C.'deki Georgetown Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. İslâm felsefesi sahasında çok sayıda yayınları bulunan müellifin elinizdeki eserin dışında başlıca çalışmaları şunlardır:

– *Islamic Occassionalism* (1958),
– *Aristo* (1959),
– *İbn Rüşd* (1959),
– *İbn Bâcce, Opera Metaphysica* (1968),
– *Studies in Arabic Thought* (1970)

# İçindekiler

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ ..... 9
ÖNSÖZ ..... 13
GİRİŞ ..... 15

1. BÖLÜM
ANTİK FELSEFE VE BİLİMİNİN ÖYKÜSÜ ..... 23
Yunan ve Süryânî Miraslar ..... 23
İran ve Hint Mirasları ..... 26

2. BÖLÜM
İLK DİNÎ VE SİYASÎ ÇEKİŞMELER ..... 31
Yedinci Yüzyıldaki Siyasî Arena ..... 31
Sistematik Kelâm'ın Doğuşu ..... 34
Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi ..... 36

3. BÖLÜM
SİSTEMATİK FELSEFENİN DOĞUŞU VE IX. YÜZYILDAKİ ÖZGÜR DÜŞÜNCE ..... 45
Kindî ..... 45
Ebû Bekr Râzî ..... 54
Özgür Düşüncenin Gelişimi ..... 60

4. BÖLÜM

X. VE XI. YÜZYILLARDA YENİ EFLÂTUNCULUK VE YENİ PİSAGORCULUK ..... 67
Fârâbî ..... 67
İbn Sînâ ..... 77
İhvân-ı Safâ (Temiz Kardeşler) ..... 86
X. Yüzyıldakı Felsefî Kültürün Yayılması ..... 92

5. BÖLÜM

FELSEFE VE DOGMA'NIN BİRBİRLERİYLE ETKİLEŞİMİ ..... 99
Kelâmî Akılcılığın Sönüşü ..... 99
İslâm'ın Yeni Eflâtunculuğa Hücumu ..... 105

6. BÖLÜM

FELSEFE VE TASAVVUF ..... 113
Sûfîyâne Kıpırdanışlar ..... 113
Tasavvuf İle Yeni Platonculuğun Etkileşimi ..... 118

7. BÖLÜM

ENDÜLÜS'TE MEŞŞÂÎ (PERİPATETİK) FELSEFENİN YENİDEN DİRİLİŞİ ..... 127
Endülüs'te Felsefî Düşüncenin İlk Kıpırdanışları ..... 127
İbn Bâcce ..... 129
İbn Tufeyl ..... 133
İbn Rüşd ..... 137

8. BÖLÜM

RASYONALİZM KARŞITLIĞININ SERPİLİP GELİŞMESİ VE ÇÖKÜŞÜN BAŞLAMASI ..... 149
İbn Hazm ve İbn Teymiyye ..... 149
Fahreddin Râzî ve Ardılları (Halefleri) ..... 153
Tunuslu İbn Haldûn ve Onun Yeni Tarih Felsefesi ..... 155

9. BÖLÜM

AYDINLANMACILIK (İŞRÂKÎLİK) VE YENİ EFLÂTUNCULUK İLE SÛFÎLİĞİN UZLAŞMASI ..... 163
Suhreverdî ..... 163
Şirâzî ve Ardılları ..... 167

10. BÖLÜM

MODERN VE ÇAĞDAŞ YÖNELİŞLER.....175
Hind-Pakistan ve Güneydoğu Asya'da İslâmî Düşünce .....175
İşrâkî Geleneğin İran'daki Sürekliliği .....180
Günümüz İslâm Dünyasındaki Modernizm ve Köktencilik .....182

SONUÇ .....191
EK-1: Başlıca Felsefî Çeviriler .....195
EK-2: Öncü Mu'tezile Bilginleri.....199
SEÇME KAYNAKÇA .....201
İNDEKS.....209

# ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Ülkemizde İslâm felsefesi alanında yapılan çalışma ve araştırmalar, henüz tomurcuklanma evresinde bulunmaktadır. Bence bunun en büyük nedeni, İslâm düşünce geleneğinin, Türk iz'an ve anlayışında yine bu iz'an ve anlayışa uygun millî formlarla hak ettiği yeri alamamış olmasıdır. Başka bir deyişle, Türk kültür ve düşüncesi, hiçbir zaman, Müslüman olan öteki milletlerin kültür ve düşüncesini dışta bırakarak tüm İslâm geleneğini kendini merkeze almak sûretiyle ifade etmemiştir. Bu soylu yaklaşım biçimi, İslâm dünyasının gözünde bu millete, yakın zamana dek, gıpta edilen, hatta kendisine sığınılan bir öncü uygarlığın temsilcisi nişânesini kazandırmıştır. Ancak modern zamanlarda her bir millet kendi ben-idrâkini kurmak, geliştirmek ve ifade etmek zorunluluğundan artık vâreste kalamayacak bir konjonktürün içine girmiştir.

Bu yargılar, Müslümanlığın ortak malı olan İslâm düşünce ve uygarlığını kollektif bir bilinçle paylaşmaları gerektiği gerçeğini hiçbir zaman gözden uzakta tutmamaktadır. Bilgi, kültür ve düşünce alışverişi belki de bu yüzden yüzyıllarca ayrı ırk ve ulusların aynı bilinci ta-

şımalarının, hâlâ da taşıyor olmalarının biricik can damarı olmuştur. İşte hangi ulus ve ırktan olursa olsun, İslâm düşüncesi ile ilgili bir eserin Türkçemize kazandırılması girişimi, bu alışverişin en önemli yollarındandır.

Çevirisini okuyacağımız kitabın yazarı, tüm Müslüman ulusların ortak tarihi ve düşüncesini sistemli olarak işlemektedir. Ancak burada, Macit Fahri, bu evrensel-ortak birikimi, bazı satır aralarında "Arap-İslâm Felsefesi", "Arap-İslâm geleneği" ya da "Arap-İslâm düşüncesi" gibi mevzî, hatta önyargılı tanımlamalarla nitelendirmektedir. Oysa bunun yerine, "İslâm felsefesi", "İslâm geleneği" ya da "İslâm düşüncesi" şeklinde kullandığı tamlamaları, eserinin bütün satırlarına teşmil etmeliydi. Esasen bu kusur, Türk-İslâm düşüncesi ve uygarlığının ben-bilincini bu modern zamanlarda özellikle kurmak ve geliştirmek yolunda bizi telif eserleri ortaya çıkarmaya teşvik etmelidir.

Diğer yandan, "Arap-İslâm felsefesi" deyimi yerine, sadece "İslâm felsefesi ya da düşüncesi" deyimi kullanılsaydı, eser, son İslâm düşünürleri olarak Taha Hüseyin, Muhammed İkbâl, Reşid Rıza, Seyyid Kutub ve Mevdûdî ile son bulmaz; bu zincire Türk-İslâm düşünürlerinden Ziya Gökalp, Elmalılı M. Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni Ertuğrul, Nurettin Topçu ve Erol Güngör gibi Türk düşünürleri de dahil edilebilirdi. Sanırım bu boşluğu, bu çeviriler sayesinde daha iyi fark edebilmekteyiz.

Macit Fahri'nin belki de tek kusuru, bu anlattığımız iki noktadır. Onun dışında eser, hem tarihsel bir süreci izliyor, hem de İslâm düşüncesinin sürekliliğini, kopukluğa meydan vermeden, koruyarak sistemli olarak ele alıyor. Ve İslâm felsefesinin serüvenini, bugüne, Mevdûdî'ye kadar izliyor.

Ayrıca kitap, İslâm düşüncesini felsefe, kelam ve tasavvuf üçlüsünden müteşekkil bir bütünlük içerisinde işliyor. Birbirinden ayrı alanlar olarak görülen bu bilimler, esasen eserde birbirini tamamlayacak şekilde ve anlamlı bir düşünce süreci içerisinde ele alınıp irdelenmektedir. Eser, İslâm düşüncesini sistematik, derli-toplu ve sonuç verici bir tarzda öğrenip anlamak isteyen bu alanla ilgili okurlara yöneliktir.

Çeviri tekniğimizle ilgili birkaç noktaya da değinmemiz gerekir.

Yazarın neyi ifade etmek istediğini metnine de sadık kalmak gibi yöntemle birleştirerek, Türkçeleştirdik. İngilizce ifadeleri salt resimsel bir Türkçe'ye çeviriyle karşılamak yerine, Türk okurunun, zorlanmadan anlayabileceği şekilde çevirdik. Bu yüzden hem Türk dilbilgisi kurallarına, hem Türkçe'nin akışkanlığına ve hem de asıl metnin anlam ve ifade bütünlüğüne karşı titiz olmak gibi zor bir yöntemi seçtik.

Çevirimiz yine de birtakım hatalardan uzak kalamamış olabilir. Okurlarımızın bu konuda yapıcı eleştirilerinden bizi yoksun bırakmayacakları inancındayız.

Şahin FİLİZ

# ÖNSÖZ

Elinizdeki kitabın amacı, okuyucuyu, İslâm dini çerisinde gelişip birbirleriyle etkileşimde bulunmuş olan felsefe, kelâm ve tasavvuf ile tanıştırmaktır. Neredeyse yedi yüzyılı aşan bir süreci kapsayan bu gelişmenin aynı zamanda en şiddetli çatışmaların yaşandığı X. ve XI. yüzyıllarda zirvesine ulaştığı söylenebilir. Ancak yine de, bazı İslâm felsefesi tarihçilerinin yaptığı gibi, ciddi bir öykü ya da sağlam bir analiz yoluyla, XIV. veya XV. Yüzyılda bu gelişmeyi ve etkileşimi başlangıcından sonuna dek kesintisiz bir şekilde izleyip irdelemek zorunludur.

Kelâmcı ve sûfîlerin etkilendikleri veya karşı çıktıkları şeylerin tartışılıp değerlendirilmesi ile beraber ben, felsefenin neticede XII. ve XIII. yüzyıllarda Pireneler'den Batı Avrupa'ya intikalini ele almaya uğraştığım gibi, onun Yunan ve Helenistik kökenleri ile de bağını sergilemeye gayret ettim. İnanıyorum ki, bu, onun devamlılığını, dünya tarihindeki büyük entelektüel hareketlerle sıkı münasebetini ve dünya kültürünün bir parçası olarak önemini göstermek için esastır. Bu kitapta atıfta bulunulan belli başlı fikir ve cereyanların daha detaylı bir şekilde değerlendirilmesini isteyen okuyucunun, benim *History of*

*Islamic Philosophy* (İslâm Felsefesi Tarihi) ve yine benim, *Philosophy Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Felsefe, Dogma ve Yunan Düşüncesinin İslâm'a Tesiri) adlı kitaplarımı incelemesi gerekir. Bu kitapta temel felsefî, kelâmî, mistik anlayışları ve problemleri, uzun uzadıya analiz ve göndermeler yaparak, okuyucuyu sıkmadan, onların birbirleriyle ilişkilerini kısa, öz; ama uygun bir yöntemle aydınlatmaya çalıştım. Kitabın sonundaki seçme kaynakça, konuya ait Arap ve Batı dillerindeki geniş literature hakkında, okuyucuya tam bir fikir verebilecektir.

Sonuç olarak diyebilirim ki, yerleşik Arapça isim ve teknik terimlerin dilden dile aktarımında, birtakım küçük farklarla İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ'nin sistemini izledim. Bu kitaptaki Kur'ân ayetlerinin ve diğer Arapça kaynakların çevirileri, birkaç küçük istisna dışında, tümüyle bana aittir.

Macit Fahri
Washington DC

# GİRİŞ

M. Ö. II. yüzyılda Doğu Akdeniz kıyılarında belirdiği gözlenen felsefenin tarihi doğa, insan ve Tanrı'ya ilişkin olarak gittikçe çoğalan soruların sorulmasına iten bir başlangıçla ortaya çıkmıştır. Bu, dünya kültürünün yapı taşları olmaya devam eden fizik, ahlâk, matematik, metafizik gibi temel bilimlerin bulunduğu bir zamanda felsefenin nasıl doğduğunu göstermektedir.

Felsefe, Küçük Batı Asya (Ege Bölgesi ile İçbatı Anadolu'yu içine alan bölge/Ç.N.)'dan gelip Ege Denizi'ni geçerek Yunan anakarasına sıçradı. Atina bin yıldır felsefenin anayurdu olmuştur. M.Ö. 332'de İskenderiye, Büyük İskender tarafından kurulduğunda felsefe, M.S. 529'da hemen hemen tamamlanıp sona erinceye dek Doğu'ya doğru yayılmaya başlamıştı. O yıllarda Bizans İmparatoru Jüstinyen, Atina Okulu'nun kapatılmasını emretti. Ortodoks inancının savunucusu olan Jüstinyen, Atina Okulu'nun, putperest yandaşlarıyla Hıristiyanlık için bir tehdid unsuru olduğunu düşünmüştü. Başta Damascius (ö. 553) ve Simplicius (ö. 533) olmak üzere okulun en meşhur yedi hocası, Yunan felsefe ve biliminin büyük hayranı olan (Chosroes I) Nû-

şirvan tarafından konukseverce karşılandıkları İran'a doğru yola koyuldular.

Nûşirvan, yaklaşık 555 yılında Hellenik çalışmalar ve tıbbî araştırmaların önemli bir merkezi olan Cündişapur Okulu'nu kurdu.

Bununla birlikte, Yunan felsefesinin en köklü dönüsümü, Cundişapur'dan ziyade İskenderiye'de gerçekleşti. İskenderiye Mektebi, Yunan dehasının saf yerli bir ürününden, klasik Yunanlılarca bile bilinmeyen dinî ve mistik eğilimlerle, adamakıllı kozmopolit bir kimliğe büründü. Dolayısıyla, İskenderiyeli ve Hellenistik felsefeyle ilişkilendirdiğimiz isimler, Plotinus (ö.270), Tire'li Porfirius (ö. 303) ve Jamblikus (ö. 330) gibi zevâttır. Bu filozoflar, muhteşem bir sentez içinde bir araya getirilen Eflâtunculuk, Aristotelescilik ve Pisagorculuk gibi klasik Yunan felsefesinin belli başlı akımlarının bir karışımı denilebilecek Yeni Eflâtunculuk şeklinde sistemleştirilen yeni bir felsefe hareketi formüle etmişlerdir.

641 yılında Mısır Araplarca fethedildiği zaman, zamanla ortaya çıkacağı gibi, İskenderiye; İslâm felsefesi ve kelâmı üzerinde kesin bir etki bırakan Hıristiyan teolojisinin Hellenleşmiş bir formunun olduğu kadar, hâlâ Yunan felsefesi, tıbbı ve biliminin de bir merkezi olarak serpilip gelişiyordu. Bu tarihsel gelişimin bir örneği olarak, biz, kültürel mekânın ilkin Emevîler döneminde (661-750) Şam'a; sonradan da Abbâsîler döneminde (750-1258) Bağdat'a olmak üzere doğuya doğru kaymaya başladığını belirtmeliyiz.

Müslüman-Hıristiyan karşılaşmasının ilk mekânı olarak Şam, VII. ve VIII. yüzyıllar boyunca teolojik çekişmelerin olduğu kadar yeni bir tahrik edici politik didişme ve sorgulama ruhunun da heyecanlarını yaşadı. Gerçekte bu ruhun ilk heyecanları kesin olarak siyasî, ve çoğu zaman da trajik bir şekil aldı.

Özgür irade savunucuları (Kaderiyyeciler) ile ilâhî takdiri savunanlar (gelenekçiler) arasındaki ilk teolojik çekişmeler yüzünden, İslâm'da dinin manevî (spiritual) âlemi ile siyasetin dünyevî âlemi arasındaki yakın bağlantı, siyasal sorumluluk sorunu etrafında dönüp durmuştur. İcraatları tümüyle Tanrı tarafından buyrulduğundan dolayı Emevî halifeleri, acaba, en baskıcı politikaları uygulama veya, toptan cezasız kalan en iğrenç cürümleri işleme hakkına sahip miydiler?

Mâbed el-Cühenî (ö. 699) ve Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 743) gibi Kaderî kelâmcılar, söz konusu keyfî uygulamalara meydan okumuşlar ve en aşağı tabakadaki uyrukları kadar, halifelerin de yaptıkları âdil olmayan fiillerinden sorumlu bulunduklarını vurgulamışlardır.

Özgür irade, ilâhî adalet ve Kur'ân-ı Kerîm'deki İlâhî Hitap'a ilişkin anlam sorunları üzerinde birtakım tartışmaların baş göstermesiyle kelâmcılar, kullandıkları kavramların ya da delillendirme yöntemlerinin açıklığı nedeniyle genelde felsefeye ve özelde mantığa, gittikçe artan bir ihtiyaç hissetmeye başladılar. Yine de, putperest veya yabancı kimliğinden dolayı Yunan felsefesine duyulan belli bir soğukluk, teolojik alanı örtmeye başlamıştır. Çok daha sonraları, Gazâlî (ö. 1111) gibi Yunan felsefesinin adamakıllı tesiri altında kalmış en maharetli kelâmcılar bile, dinî kaygılar yüzünden bu felsefeye şiddetle karşı durmuşlardır.

Bununla beraber, neredeyse başlangıçtan beri felsefe, başta Plotinus olmak üzere, İskenderiyeli seleflerinin mirasını özümseyen ve devam ettiren seçkin bir bilginler ya da yazarlar topluluğunun gayretli desteğiyle övünebilirdi.

Onlar, filozofun birlik kavramı ve mutlak varlığın aşkınlığına ilişkin yerleşik fikriyle büyülendiler. Bu mutlak varlık, filozofa göre, Akıl (*Intellect*) ya da *Nous*'la başlayıp maddî dünya ile son bulan varlıklar silsilesinin kademelenmesini kendiliğinden oluşan südûr (taşma) süreciyle meydana getirir. Nefs (*Soul*) ya da Ruh (*Psyche*), yani Akıl'dan türeyen, südûr eden Nefs, maddî âleme egemen olur ve ona hayat verir. Bir dizi bedenlenmelerden (*incarnations*) geçtikten sonra, bir zamanlar dünyevî kirlerinden arındığı ve o akledilir dünyanın bir vatandaşı olarak kendi gerçek kimliğini keşfettiği akledilir dünyadaki orijinal-eski mekânına dönmesi takdir edilir.

Bu Yeni Eflâtuncu dünya görüşüyle karşı karşıya kaldıklarında Müslüman filozofları büyüleyen şey, bu akımın derin dinî ve mistik duygulanımları, özellikle Mutlak Varlık'ın kusursuz aşkınlığına ilişkin anlayışı ve daha yüce âlemdeki ruh için saklanmış mutlu son görüşüydü. Bu yüzden İslâm felsefesinin gelişimindeki ilk aşamanın daha çok Yeni Eflâtuncu olması, hiç de şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, hem felsefî hem de kelâmî çevrelerde Yunan felsefesinin bu saltanatına çok

geçmeden meydan okundu ve daha karmaşık başka sistemler, onun yerine geçecek bir bedel olarak önerildi, ortaya kondu. Bu bağlamda Kindî (ö. 866), kelâm ile felsefe arasındaki sınır çizgisinde yer alan bu filozof, Kur'ânî dünya görüşünü Yunan felsefesine karşı savunma endişesi içindeydi. Râzî (ö. 925), genel görünüşü itibarıyla Eflâtun'a Plotinus'tan daha fazla yakındı. Ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi başkaları da, Aristo'yu hikmetin kusursuz modeli veya ilk öğretmen (Muallim-i Evvel) kabul ediyordu.

Dinî gerçekliği arama ve açıklığa kavuşturma gayretine yönelik ortak amaçlarına rağmen, filozoflar ve kelâmcılar kendilerini bir anda Aristocu dünya görüşü içinde buldular. Aristo'nun ileri sürdüğü gibi, nedensellik ilkesi ve "hiçbir şeyin abes olmadığı" doğanın bütünlüğü şeklinde tespit edilecek olan ikiz prensipler, kelâmcılar için, Kur'ân'ın dünya görüşüne muhalif olarak görülmüştür. Buna göre, Allah, sınırsız gücünü engellemeksizin veya sınırlamaksızın zorunlu olarak ve mucizevî bir şekilde bu dünyadaki planlarına tesir edebilir; yönlendirebilir. Filozofların ilâhî hikmet ya da adalet adına yaptıkları tartışmalarda da görüldüğü gibi, Allah, fiillerinin hiçbirisinden sorumlu değildir. X. yüzyıldan itibaren kelâmcıların atom ve arazlara ilişkin 'vesileci' (*occasionalist*) bir metafiziği benimsemiş olmaları, işte bu nedenlerden dolayı idi. Onlar bu görüşün Kur'ân'daki Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve O'nun evrendeki hakimiyeti elinde tutan bir varlık olduğu anlayışına uygun düştüğüne inanmışlardır.

Çünkü dünyadaki fiziksel nesnelerden (şeylerden/çn.) oluşan atom ve âraz̧ları yaratma veya yeniden yaratma O'na aittir; ayrıca Allah'ın lütfetmesinden dolayı ve lütfettiği zaman, onların sona erdirilmesi de O'na aittir.

Dinde takvânın peşine düşülmesi, ilk dönemlerden itibaren, Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadisinde belirlendiği şekilde, Şeriat ya da İlâhî hukukun temel prensiplerine sıkıca sarılmak ile özdeş tutulmuştur. Bununla birlikte VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde zahid meşrep kimseler, örneğin, Hasan el-Basrî (ö. 728) ve takipçileri ile özellikle büyük sûfî kadın Râbi'a el-'Adeviyye (ö. 801)'nin yaşamlarında örneklenen güzellikte ifadesini bulan, *dünyadan ferâgat ve zâhidliği* öğütlemeye başlamışlardır. Bu zâhidlik, zamanla sufizme dö-

nüşmüştür. Cüneyd (ö. 911)'in ve Gazâlî'nin de daha sonra İttihad fikriyle ortaya koyacakları gibi, sufizmin mutlak hedefi hem öngörü hem de mükâşefe (*contemplation*) yoluyla, Tanrı'yla doğrudan iletişim kurabilecek bir kanalı araştırıp bulmaktı. Bu, Bistâmî (ö.875) ve Hallâc (ö. 922) gibi aşırı sûfilerin mutlak hedefiydi. Sûfîzmdeki felsefî tema en iyi şekilde İbn Arabî (ö. 1240)'nin vahdet-i vücûd sistemiyle, İslâm felsefesinde ilk defa Yeni Eflâtuncu sufizmi uyum içinde kaynaştıran Suhreverdî (ö. 1191) ve Şirâzî (ö. 1641) gibi İranlı İşrâkî filozofların düşüncelerinde sergilenmektedir.

X. ve XI. yüzyıllarda Doğu'da çiçeklenmeye başlamasını takiben felsefe, Eş'arî, Hanbelî, Zâhirî kelâmcı ve bilginlerin elinde tam tersi bir istikamet kazanmıştır. Her nasılsa felsefe, İbn Bâcce (ö. 1138) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi Yeni Eflâtuncu-Aristocu parlak bir filozoflar topluluğu sayesinde Endülüs İslâm devletinin batı kesimlerinde yaşamın yeni bir yüzü haline gelmistir. İran'da İşrâk, felsefe ve tasavvufun gelişimindeki dönüm noktasını işaretlemiş ve felsefeye olan yatkınlığını bir kere daha ortaya koymuştur.

Modern zamanlardan önce felsefe tümüyle Avrupalılaştığında, felsefenin tarihinde büyük dönemler Yunan-Hellen, Arab-İslâm ve Latin-Hıristiyan düşünceleri şeklinde belirlenmiştir. 476 tarihinde Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü takiben Yunan felsefesi, Batı Avrupa'da neredeyse tamamen unutuldu. Çünkü felsefe, artık, İslâm dünyasında serpilip gelişmeye devam ediyordu. XIII. yüzyıl Avrupası'ndaki "Küçük Rönesans"ın; Latin skolastisizminin köşe taşı olan Aristoculuğun sonuçta yeniden yeşertilmesiyle Fârâbî, Gazâlî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince'ye aktarılması sayesinde başlatıldığı gerçeği, Ortaçağ'lardaki pek çok felsefe tarihi araştırıcıları tarafından yeterince fark edilmemektedir. Bu bakımdan, Arap-İslâm İspanya'sı, XII. ve XIII. yüzyılın büyük çevirmenlerinin katkılarıyla İslâm felsefesi, tıp ve biliminin Batı'ya geçtiği bir geçiş köprüsü olarak hizmet etmiştir. Cremona'lı Gerard Johannes Hispanus, Dominicus Gundissalinus, Michael the Scot, Hermannus Alemannu ve diğerleri hep, Avrupa anakarasının tüm köşelerinden kopup gelen kimselerdir.

Doğu'da, XIII. ve XIV. yüzyıllar boyunca var olan zıtlıklara rağmen İslâm felsefesi, bunun küllerini üfürmeye muktedirdir. İslâm fel-

sefesinin İşrâkî formu, büyük üniversitelerde olduğu kadar Meşhed, Necef ve Kum'daki dinî okullarda da öğretilmeye devam etmiştir. Bugün halen İran'da araştırma ve yayın hayatının başlıca konusudur. Orta Doğu'da ve Mısır'da felsefe öğretimi Afgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından canlandırılmıştır. Günümüzde de Mısır, Suriye, Lübnan, Ürdün, Kuveyt ve Irak dahil pek çok Orta Doğu ve Arap ülkelerinde eğitim-öğretim programının parçası olmayı sürdürmektedir.

Batı ya da İslâm kaynaklı olsun felsefî alandaki araştırma ve yayınlar, Abdurrahman Bedevî, Cemil Saliba, İbrahim Mezkûr, Zeki Necib Mahmud, Seyyid Hüseyin Nasr ve diğer pek çoklarının çalışmaları tarafından da ortaya konulduğu gibi, bu yüzyıl boyunca çoğalmıştır.

# 1. BÖLÜM

# ANTİK FELSEFE VE BİLİMİNİN ÖYKÜSÜ

## YUNAN VE SÜRYÂNÎ MİRASLAR

İskenderiye'nin 641 yılında zaptedilişinden sonra Orta Doğu'daki Arap fethi hareketi fiilen tamamlanmış oldu. Büyük İskender döneminden itibaren Yunan kültürü Mısır, Suriye ve Irak'ta serpilip gelişmişti. Antik dünyanın kültürel merkezi haline gelen İskenderiye'nin zaptı, Arapları Yunan ve Ortadoğu kültürleri ile temasa geçirmiş oldu. Çünkü Batlamyus anlayışının hakim olduğu dönemde İskenderiye, felsefe ve bilimde Atina'nın mirasçısı oldu. Ayrıca, Yunan spekülatif düşüncesi ile, Mısır, İran, Fenike, Yahudi ve Hıristiyanlara ait Doğu din ve mistik geleneklerinin karşılaştığı zemin haline gelmiştir. Bu Doğu-Yunan karşılaşmasının başta gelen ürünü, Mısırlı Plotinus (ö. 270) ve onun en şöhretli öğrencisi Tire'li Porfirius (ö. 303) tarafından kurulan Yeni Eflâtunculuktu. Geç dönem Yunan felsefesinin bu özelliği belki en güzel şekilde şöyle tasvir edilebilir:

Doğu'nun dinî ve mistik tarzıyla yorumlanmış ya da yeniden düzenlenmiş, Eflâtuncu, Aristocu, Pisagorcu ve Stoacı gibi klasik Yunan düşüncesi içindeki belli-başlı akımları bir araya getirmeye girişen muhteşem bir hamle. Bu şartlar muvacehesinde, muhtemelen Sürya-

nice'den Arapça'ya çevrilen ilk temel felsefî metnin, Plotinus'un *Ennead*'lar diye bilinen son üç kitabı (IV, V ve VI.)nın bir şerhi olduğuna ilişkin hakikatin de ortaya koyduğu gibi, bunun Arap-İslâm filozoflarının zihinsel evrenini esir edeceği, şaşırtıcı gelmemektedir. Bu çalışma Porfirius eliyle tamamlanmış ve dokuz bölümün her biri (bu yüzden Yunanca'da 'dokuz' anlamına gelir) altı kitaba bölünmüştür. Bununla birlikte söz konusu Arapça şerh, *Athulugia* (Kelam) veya *Kitâbu'r-Rubûbiyye* (İlâhîlik Kitabı) diye anılmış ve hatalı bir şekilde, mütercimi Emessa'lı Abdülmesih İbn Nâima (ö. 835) tarafından Aristo'ya nisbet edilmiştir. Onun Yunan müellifi bilinmemesine rağmen bugünkü araştırmalar, onun Plotinus'un öğrencisi ve kitabın editörü bizzat Porfirius'a ait çalışma olduğu kanaati yönündedir.

İskenderiye'den başka, Yunan dilbilimsel, gramatik ve teolojik araştırma merkezleri Kuzey Suriye ve Yukarı Irak'ın her yerinde VII. ve VIII. yüzyıllar boyunca serpilip gelişmişlerdir. Bu merkezler arasında Antakya, Harran, Urfa, Kinnesrin ve Nusaybin'i sayabiliriz. Söz konusu bu merkezlerde Süryanice konuşan bilginler, kendilerini, Yunanca yazılmış ve İskenderiye'den kopup gelen teolojik çalışmaları Süryanice'ye çevirme faaliyetine adamışlardır. Bu eserlerin incelenmesine bir giriş olarak, Porfirius'un *İsagoji'si, Kategoriler, Hermeneutika* ve *Analytica Priora* (I. Analitikler) dahil olmak üzere Aristo mantığının bölümleri, Süryanice'ye tercüme edilmiştir. Yalnız bu yapılırken, bir Hıristiyan bakış açısından tehlikeli zannedilen *Analytica Posteriora* (II. Analitikler), *Sophistica* ve *Topica* hariç tutulmuştur.

Bu merkezlerdeki mantık ve teoloji ile ilgili çalışmalar Irak ve Suriye'nin Araplarca fethedilişini takiben kesintisiz devam etmiştir ve bu merkezlerde *Severus Sebokht* (ö. 696), Urfalı Ya'kûb (ö. 708), Arapların piskoposu olarak bilinen Georgius (ö. 774) ve benzeri seçkin Ya'kûbî ve Nestûrî bilginler yetişmiştir.

Süryanice ve Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümeler yine de VIII. yüzyılda başlamış görünüyor. Klasik kaynaklar, Emevî prensi Hâlid b. Yezîd'i (ö.704) tıp, kimya ve astrolojiye ilişkin eserlerin Arapça'ya tercümesinde sağladığı destekten dolayı minnetle anarlar. Bununla beraber güvenilir ilk felsefî çeviriler, Abbâsî halifesi Mansûr

(754-73) döneminde *Kategoriler, Hermeneutica* ve *I. Analitikler*'den müteşekkil çalışmaları muhtemelen Pehlevîce'den aktaran büyük edebiyat yazarı Abdullah İbn Mukaffa (ö. 759) veya oğlu Muhammed'e atfedilmektedir.

Daha da önemlisi belki de Hârûn Reşîd (ö. 786-809)'in hilâfeti döneminde, çevirileri Yahyâ İbn Bıtrîk (ö. 815) tarafından deruhte ve organize edilen Galen'in hülasasıyla Eflâtun'un *Timaeus*'u veya o büyük *Diyalog*'un özeti, Aristo'nun *De Anima*'sı yani Hayvanlar Kitabı, *I. Analitikler* ve (Aristo'ya nisbet edilen) apokrif (sahte) *Sırların Sırları* gibi eserlerin tercüme edilmeleridir. Ancak felsefe, bilim ve tıp alanlarında Yunanca ve yabancı eserlerin çeviri işine resmiyet kazandıran kişi, Hârûn Reşîd'in ikinci oğlu Me'mûn (813-833) olmuştur. İleri görüşlü ve aydın bir kişi olan Halife Me'mûn bir çeviri enstitüsü ve kütüphanesi olarak hizmet görmesi için Bağdat'ta 830 yılında Hikmet Evi'ni (Beytü'l-Hikme) kurdu. Kuruluşuna Yuhanna İbn Miskeveyh (ö. 857) öncülük etmiştir. Kısa bir süre sonra da, bu merkezin başına, tıp bilimi ve tüm felsefe tarihinde en büyük sima olan öğrencisi Huneyn İbn İshâk (ö. 873) geçmiştir.

Huneyn, oğlu İshâk, yeğeni Hubeyş ve onun öğrencisi İsâ İbn Yahyâ'dan oluşan çeviri kurulunun en önemli çalışmaları arasında, Eflâtun ve *Sofist*'inin özeti, Parmenides, *Politicus*, *Devlet* ve *Kanunlar* yanında, Aristo'nun *II. Analitikler*'ini sayabiliriz. Aristo'nun *Kategorileri*, *Hermeneutika*'sı, *Generation*'ı, *Corruption*'ı, *Nicomachean Ethics*'i ve *Fizik*'inin, parçaları apokrif *De Plantis*'i ile birlikte İshâk İbn Huneyn tarafından Süryanice'den çevrilmistir. Oysa *Metafizik*, öteki çevirmenler arasında, az bilinen mütercim Astat (Eustathius) ve Yahyâ İbn Adi (ö.974) tarafından çevrilmiştir. *Fizik*'in öteki parçaları Kusta İbn Luka tarafından Yunanca'dan tercüme edilmiştir. Kusta İbn Luka, aynı zamanda, "*Generation*" ve "*Corruption*" ile sözde Plutark'ın *Placita philosophorum*'unu tercüme etmesiyle de bilinir. Ebû Bişr Matta (ö. 940) ve onun öğrencisi Yahyâ İbn 'Adî (*Metafizik*'in mütercimi), çoğunlukla Süryanice'den yaptıkları sayısız çevirileriyle tanınırlar. Bunlar, Arap ve Süryani geleneklerinde, *Organon* diye bilinen Aristo'nun *Mantık Külliyatı*'na dahil edilen *Retorik* ve *Poetik*'i de içine almaktadırlar. El-Hasan İbn Suvâr (ö. 1017) ve Ebû Osman ed-

Dımeşkî (ö. 910) mantıksal ve felsefî metinlerin en iyi tanınan geç dönem iki çevirmenidirler.

Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Plotinus'un son üç *Ennead* şerhinin çevirmeni, Emessa'lı İbn Nâima'dır. Bu şerh, yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilerek, Arap-İslâm Yeni-Eflâtunculuğunun temellerini kurmuştur. Yazarının Aristo olup olmadığını asla sorgulamayan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu çok sayıda İslâm filozofunca, üzerinde bir yığın yorum ve şerhler yapılmıştır. Arapça'ya çevrilen sözde Aristo'ya ait eserler, *Book of Minerals* ve *Liber de causis* yanında, daha önce sözünü ettiğimiz *De plantis* ve *Secret of Secrets*'i içine almaktadır. Arapça kaynaklardan *Pure Good* (Saf İyi) diye işâret edilen son kitap, büyük Yeni Eflâtuncu Atinalı Proclus (ö. 485) tarafından yazılan ve X. yüyıldan evvel anonim olarak Arapça'ya tercüme edilen *Elements of Theology* (Teolojinin Ögeleri)'den seçilmiş otuz iki meseleden müteşekkil bir derlemedir. Bu, ilk defa Fârâbî ve onun Yeni Eflâtuncu ardılı İbn Sînâ eliyle inceden inceye işlenmiş, südûrcu dünya görüşünün gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.[1]

## İRAN VE HİNT MİRASLARI

İlk Abbâsî halifelerinin himayesi ve Bermekîler, Şakiroğulları ile Mûsâoğulları gibi diğer bir grup ileri gelenlerin mâlî destekleri sayesinde, Yunan felsefe, bilim ve tıbbına dair temel eserlerin Arapça'ya tercümesi için harcanan yoğun çaba, Müslümaları Yunanlıların tüm kültürel mirası ile tanıştırmıştır.

Bununla birlikte, Arapça'da çok az miktardaki örnekleri veya metin parçaları gözden geçirilen Eflâtun'un *Diyaloglar*'ı, onları kısa bir özet formuna dönüştürmüştür. *Politika* Aristo'nun Arapça'ya hiç çevrilmeyen tek temel eseridir. Bu kitabın yerine, öğrencisi Büyük İskender'in yararlanması için Aristo tarafından yazıldığına işâret eden sahte ve yüzeysel bir çalışma konulmustur. *Sırların Sırrı* diye bilinen bu çalışma, Bizans'a (Bilâd-ı Rûm'a) yolculuk ettiği sırada bir "Yunan

1. Yunanca ve Süryanice'den yapılan çeviriler için EK 1 kısmına bakınız.

tapınağı"nda keşfettiğini öne süren Yahyâ İbn Bıtrîk (ö. 815) tarafından tercüme edilmiştir. Buna ilaveten, Sokrat-öncesi döneme ait yüzeysel bilgiler Porfirius'un kayıp *Felsefe Tarihi* ve sözde Plutarch'ın *Platica Philosophorum* gibi ikincil kaynaklar boyunca birikmiş kalmıştır ve bunlar Şehristanî'nin (ö. 1153) *el-Milel ve'n-Nihâl* ve Sicistânî'nin (ö. 1000) *Sıvânu'l-Hikme* gibi doxografik eserlerde muhafaza edilegelmektedir. Sokrat-öncesi isimler arasında, dinî eğilimleri pek iyi bilinen Pitagoras ve Empedokles'in adları sürekli tekrarlanır; fakat Tales, Parmenides ve Heraklitus'un isimleri, bu kaynaklarda çok seyrek anılır.

İslâm bilginlerinin öteki kültürlere ilgisi, örneğin Hint ve İran kültürlerine karşı alâkaları, Yunan kültürüne duydukları ilgiye benzememiştir. Roma kültürü de gerçekte Araplara kapalı bir kitap olarak kalmıştır. Hint kültürüne gösterilen alâka, astronomi ve tıb alanlarına yönelik bir eğilim halinde olmuştur; fakat Hintlilerin dinî inançlarından tümüyle habersiz kalınmamış olması, kayda değer bir noktadır. Bu cümleden olmak üzere, büyük bibliyografya bilgini İbn Nedîm (ö. 990) *Fihrist*'inde, kendi döneminde popüler olan ve bizzat Kindî'nin kendi eliyle yazdığı bir nüshasını gördüğü "*Hint Dinleri ve İnançları Hakkında*" diye bir risaleye atıfta bulunur.

O aynı zamanda, Hint dinî inançları hakkındaki görüşlerini temellendirdiği diğer risalelere de atıfta bulunur. Hind'e ait felsefî ve dinî inançlara ilişkin bilgilerimizin en temel kaynağı yine de, Bîrûnî (ö. 1048)'nin yazılarında vücut bulmaktadır. Büyük astronom ve tarihçi olan Birûnî, *Tahkik Mâ li'l-Hind min Makûla* (Hind İnançları Hakkında Araştırma) adlı eserinde, Yunan felsefesindekilerle uygun düştüğüne inandığından dolayı, Hintlilerin temel inançlarını büyük bir titizlik ve nüfuzla izah eden bilgindir. Bu kitapta Birûnî, üstelik, özellikle Hind dinî doktrinlerine aşina olan ve büyük filozof-fizikçi Ebû Bekir Râzî (ö. 925)'den etkilenmiş görünen IX. yüyılın az bilinen bir yazarı Ebû Abbâs İranşehrî'ye atıfta bulunur. İranşehrî, Ebû Bekir Râzî'nin özellikle uzay ve zaman kavramları ile varlıkların atomik terkibi fikrinden etkilenmiştir.

Şimdi İran mirasına dönelim: Bu mirasın esasen antik Perslerin edebiyat ve ahlâka ilişkin kadim irfandan müteşekkil olduğunu gö-

rüyoruz. Edebiyata dair irfanın en evvelki örneği, İbn Mukaffa (ö. 759) tarafından Pehlevîce'den çevrilen Hintli bilge Bidpai'ye ait *Kelile ve Dimne* diye bilinen masallardır. Aynı düzeyde öneme sahip bir diğer eser de, *Cavidan Hired* (Eternal Wisdom-Ebedî Hikmet) diye bilinen bir derlemedir. Bu eser, en büyük İslâm ahlâk filozofu İranlı İbn Miskeveyh tarafından iki yüz yıldan fazla bir süre sonra kaleme alınmıştır.

Yazara göre, eser, dört milletin yani İranlılar, Hintliler, Araplar ve Yunanlıların bütün dinî ve ahlâkî öğretilerinden seçip bir araya getirebildiği seçme hikmetlerden ibarettir.[2]

Bu derlemenin ilk kısmı, tarih öncesi İran Kralı *Ushahang* (Huşeng), *Buzurgimhr,* Nûşirevân, Kral Bohman ve diğerlerine ait birtakım darbı meseller ve öğütlerden meydana gelmektedir. Bununla birlikte, en derin İran etkisi, bazı halifeler de dahil şairler, filozoflar ve politikacılar üzerinde adamakıllı bir nüfuza sahip olan Maniheist dinî doktrinlerinden kaynaklanmıştır. Kaynaklarımız, Maniheist olmakla suçlananlar arasında, Arapça'da zındık ya da Zend Avesta (Zerdüştlüğün kutsal metinleri) ustaları diye bilinen şair Beşşâr İbn Burd, Ebû İsâ el-Varrâk, Bermekî ailesinin üyeleri, İbn Mukaffa ve Emevî Halifesi II. Mervân'dan söz etmektedirler.

2. Miskeveyh, *Jâwidan Khirad*, s. 51.

# 2. BÖLÜM

# İLK DİNÎ VE SİYASÎ ÇEKİŞMELER

## YEDİNCİ YÜZYILDAKİ SİYASÎ ARENA

Bölüm 1'de üzerinde durulan çeviriler, İslâm felsefe ve kelâm düşüncesinin gelişmesinde temel bir faktör olmuştur. Bununla birlikte, çevirilerin etkileri hemen hissedilmemiş ve teolojik zıtlaşmalarda kesin bir rol oynamaya başlaması, ancak VIII. ve IX. yüzyıllarda görülmüştür. Diğer taraftan, siyasî çekişmeler, VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde rakip grupların teolojik yapılarını biçimlendirmede önemli bir rol oynamaya başlamıştır.

Hz. Peygamber'in 632'de vefatıyla birlikte Müslüman toplumda çatlak oluşturan ilk ciddi sorun *hilâfet görevinin meşrû ardılının kim* olacağı problemiydi. Bu mesele, üçüncü halife Osman İbn Afvan'a 656 yılında düzenlenen suikast neticesinde, olgunlaşıp büyüdü. Bu olay, Hz. Peygamber'in amcaoğlu Ali İbn Ebî Tâlib ile Şam valisi ve aynı zamanda öldürülen halifenin erkek akrabası Muâviye olmak üzere halifelik iddiasındaki bu iki tarafı birbirine tutuşturdu.

Geleneksel telakkiye göre, Ali'nin ordusu 657 yılında Sıffîn Savaşı'nda Muâviye'ye karşı elde ettiği zaferin tam da meyvelerini toplayacakken, Muâviye, yanıltıcı bir taktiğe başvurarak hakemlik önerisinde bulunmuştur.

Hakem olayı sadece Muâviye'nin başarısını teyit etmekle kalmamış, aynı zamanda Ali'nin ordusunu, Ali taraftarı ve isyancılar olarak ikiye ayırmıştır. Hâricîler diye bilinen isyancılar, halifelik iddiasındaki haklılığına gölge düşürdüğü için, Ali'nin hakem olayına temelde muvâfakat göstermesini büyük bir günah kabul etmişlerdir. Bu noktadan hareketle Hâricîler, bir yığın ahlâkî ve kelâmî sonuçlar doğuracak olan ince işlenmiş bir meşrûiyet teorisi geliştirdiler. Onlara göre Müslüman toplum, siyasî ya da başka türlü olsun, büyük bir günahkâr sayılan bir halifeyi azletme ya da öldürme hakkına sahiptir. Delillendirmelerini sürdürerek şöyle derler: Böyle bir günah, gerçek bir Müslüman olarak günahkâr bir kimsenin durumunu tartışmalı hale getirmiştir. Bu kişinin, mevcut şartlar muvâcehesinde ölümü hak eden gerçek bir kâfir sayılması gerekir. İşte bu tezin bir gereği olarak, Ali 661 yılında bir Hâricî suikastçı tarafından öldürülmüştür.

Hâricîler, Müslümanların büyük günah işleyen kimseyi bir mürted olarak cezalandırma hakkının, siyasî ve teolojik bir düstur olarak tesbit edilmesi fikrine rıza göstermiyorlardı. Onlar bir adım daha atarak, hilâfet hakkının Kureyş kabilesi yani Hz. Peygamber'in kendi kabilesine özgü olması gerektiği şeklindeki resmî görüşe de meydan okudular. Tersine, onlar, Müslüman toplum fertlerinin bu makama uygun gördükleri herhangi birini demokratik usûllerle seçme özgürlüğüne sahip olduklarını öne sürdüler. Ya da, toplumun uygun gördüğü bir kişinin veya otoritenin halifeyi seçebilme hürriyetine sahip olduğu fikrindeydiler. Bu kişi, imâmete layık, topluma adalet kuralları ile muamele eden kimse olmalıdır. "Eğer yol ve muamelesini değiştirir ve doğru yoldan ayrılırsa, azledilmeli ya da öldürülmelidir."[1] Toplumun hilâfet görevinden tümüyle vazgeçebileceğini dahi salık vermişler, "fakat eğer ona gerek duyulursa, ister bir köle isterse hür, ister Habeşli isterse bir Kureyşli"[2] olup olmadığına bakılmadan onun hilâfetinin, yasal olabileceğini söylemişlerdir.

Şîa ya da Ali taraftarları bu iddiaları reddetme ve Kureyş'ten gelen Ali koluna şartsız sadakatlerini ifadede çabuk davrandılar. Hâricî-

1. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, s. 116.
2. *A.g.e.*

lere geniş kapsamlı bir muhalefet için de, temel siyasî maksimlerinin, ortaya koydukları gibi, yeryüzü asla imamsız kalmasın diye, hilâfet makamının ya da Şîî literatüründe imâmet görevinin ilâhî ve zorunlu bir mesele olduğunu öne sürmüşlerdir. Şîîlere göre bu imam, toplumun yalnızca siyasî bir lideri değil, aynı zamanda yanılmaz bir öğreticisidir. Aksi takdirde, dinî gerçekliğin saflığı tehlikeye atılmış olacak ve dünya, anarşi ve karmaşanın içine itilecektir.

Görünür Bir İmam'ın yokluğunda, Şîî doktrin ilk zamanlardan beri onun "geçici olarak gizlendiğini (gâib olduğunu) ve, âhir zamanda haksızlık ve zulümle dolan yeryüzünü adaletle doldurmak için ortaya çıkacağını" ileri sürmektedir.

Ortodoks (Sünnî/çn.) ya da doğru iman ve büyük günah işleyen Müslümanın statüsü (Haricîler böylesi dramatik bir şekilde ortaya atmışlardı.) açısından meseleye baktığımızda, Şîîler, hem, hemen hemen Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadisleri ayarındaki Müslümanların icmaının, mutlak dinî ve ahlâkî bir garanti olduğu düşüncesindeki Sünnî ya da resmî görüşü; hem de Sıffîn Savaşı'nda ilan ettikleri gibi Allah'ın kitabına anlaşılmaz başvuruda bulunmak düşüncesinde olan Hâricîleri reddetmişlerdir.

Şîîlere göre bu belge veya garanti, sadece kutsal metinlerin "gizli" anlamının yanılmaz yorumcusu olan İmam'ın öğretisidir. Şîîlik, İmâmiyye (İsnâ Aşeriyye/çn), Zeydiyye ve İsmâiliyye diye üç alt kola ayrılmıştır. Yedinci Şîî İmam'ın takipçileri İsmailîlere göre İsmail, yani Ca'fer-i Sâdık (ö. 860)'ın oğlu bu zât, kutsal metinlerdeki 'bâtınî hakikat' fikrini mantıksal aşırılığa taşımıştı. Bu nedenle, onlara genellikle düşmanları tarafından, Bâtınîler ya da *Okültistler* diye atıfta bulunulur.

Hâricîlerin aşırı Sünnî tanımlamalarına meydan okuyan diğer önemli grup, Mürcie idi. Mürcie, ne itaatsizlik veya günahkârlığın, ne de herhangi bir itaatkârlığın, doğru inancı ortadan kaldırabileceği görüşünü de ekleyerek, doğru imanı; ona küstahça meydan okumaktan vazgeçip onu içten sevmek sûretiyle Tanrı'yı bilmek ve ona boyun eğmek şeklinde tarif etmişlerdir.

Çünkü doğru iman, zâhirî bir pratik ya da dışa vurumdan öte, tamamen "içsel bir tasdik" idi. Eğer hakîkî bir mü'min, büyük ya da kü-

çük bir günah işledi veya itaatsizlik gösterdiyse, bu onun doğru imanını veya cennete girme hakkını ortadan kaldırmaz. Çünkü, "gerçek mü'min, cennete fiilleri veya itaati sayesinde değil, samimiyeti ve muhabbeti sayesinde kabul edilir."[3]

## SİSTEMATİK KELÂM'IN DOĞUŞU

VII. yüzyılın siyasî çekişmeleri, kollektif şuur ve aklın genel ilkeleri denilebilecek şeyden doğan kanıtlara başvurarak mücadele pozisyonlarını takviye etmek için çarpışan grubları yönlendiren açık ve net teolojik imalar içermekteydi. Kur'ân-ı Kerîm, önceki tüm vahiyleri teyid ederek kendisini bir "gerçek vahiy" olarak tasvir ettiği meşhur bir ayette (3:5-6) böyle bir başvuruya müsaade etmiştir. Ve Kur'ân şunu ekler: "Kitabı sana (yani Peygambere) indiren işte O'dur". Kur'ân ayetlerinin bir kısmı muhkem; Kitab'ın Anası, bir kısmı da müteşâbihtir. Bu yüzden zamanla bitmez tükenmez mezhep kavgalarına neden olacak, birbirleriyle çatışan sonu gelmez tefsîr ve te'vîl imkânları için kapı ardına dek açıktı. Belirli bir Nebevî kanıtın otoritesine dayalı olarak bu tür hizip ve grubların yetmiş üç dolayında bulunduğu, bunlardan sadece birinin kurtuluş garantisi olduğu ifade edilir.

Siyasî çekişmelerle büyüyen bu gediklerden başka XII. Yüzyıl, yeni ve ihtilâlci bir ruhun uyanışına şahitlik etti. Bu ruh, Mabed el-Cühenî (ö. 699), Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 743) ve Hasan el-Basrî (ö.728) gibi Şam ve Basra Kaderiyecilerinin sorgulamalarıyla kıvılcımlandı. Söz konusu bilginlerin spekülasyonu, fertlerin özgür failleri olarak bu dünyada kendi yollarını belirleme gücüne sahip bireyler oldukları, dolayısıyla kendi fiillerinden sorumlu tutulacakları meselesi demek olan kader tartışması etrafında döndü.[4] Emevî halifelerince savunulan resmî görüş, halifelerininki de dahil tüm fiillerin Tanrı eliyle önceden

---

3. *A.g.e.,* I, s 140.
4. Abdullah İbn Kuteybe, *Kitâb el-Ma'ârif* (Kahire 1969) p. 441. *Güç* ve *kapasite* anlamına gelen Arapça kader teriminin, sık sık vaki olduğu üzre, fark gözetmeksizin hem insanlara hem de Allah'a uygulanabileceğini belirtmek yerinde olacaktır.

belirlendiği şeklindeydi. Dolayısıyla onlar, adaletsiz olsalar da sorumlu tutulamazlardı. Bu sultanlara yani, Müslümanların kanlarını döken, mallarına el koyan Emevî halifelerine bu durum karşısında ne düşündüğü sorulursa, söyledikleri şey şu olurdu: "Yapıp-etmelerimiz, hakikatte, Tanrı'nın önceden belirlediği kaderin bir parçasıdır." El-Basrî'nin buna karşılık şöyle cevap verdiği söylenir: "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor". Emevî halifelerinden Abdülmelik (685-705)'e hitap ettiği bir risalesinde el-Basrî, kendi kötü fiillerinin sorumluluğunu, "kullarına asla haksızlık yapmayan" (Kur'ân 3.182) Allah'a yıkan söz konusu sultan veya yöneticileri eleştirirken oldukça serttir. O yine, Tanrı'nın istekleri mucibince hareket eden ve Hz. Peygamber'in yolundan sapmayan "zâhid seleflerin" izlerini takip gerekçesiyle, kadercilik savunucularının iddialarını da reddeder.[5]

Politik sonuçları ve Emevî halifelerinin suçlanmasını gerektirmesine ek olarak kader sorunu üzerindeki çatışmayı besleyen şey, savunucularının Yunan felsefesi ya da Hıristiyan teolojisinin etkisi altında kalmış oldukları meselesiydi. Biz Yunan felsefesinin kelâm'ın gelişmesinde oynadığı rol üzerinde daha sonra duracağız. Fakat bu noktada, Şam'daki ve başka yerlerdeki Hıristiyan teologları ile sağlanan temasın, özgür irade ve kaderciliğe ilişkin ilk tartışmalar üzerindeki tesirini belirtmeliyiz. Harran Piskoposu ve Doğu Kilisesi'nin büyük ilâhîyatçısı Yuhanna ed-Dımeşkî'nin (ö. 748) öğrencisi Theodore Ebû Kurra (ö. 826)'ya nisbet edilen bir risale, bir Müslümanla bir Hıristiyan arasında geçen tartışma ve Hristiyan'ın kadercilik taraftarları, yani Müslümanlar için de aynı düzeye getirdiği kanıtlardan söz eder.[6] Arap kaynakları da, daha önce gördüğümüz gibi Kaderci hareketi tümüyle serbest bırakan Mabed el-Cühenî ile Iraklı bir Hıristiyan bilgin olan Sawsan arasında geçen tartışmalara göndermede bulunur.

VIII. yüzyılın ortasına doğru Kaderci hareket, daha önceki Mu'tezile hareketinden taze güç aldı. Genellikle, bu hareketin kurucusu sayılan Vâsıl bin Atâ (ö. 748), Hasan el-Basrî'nin öğrencisiydi. Fakat, bize aktarıldığına göre, "büyük günah" meselesi yüzünden ara-

5. Cf. Fahri, *el-Fikr el-Ahlâkî el-Arabî,* s. 20.
6. Cf. Migne, *Patrologia,* Graeca XCIV. s. 1589.

ları bozuldu. Gördüğümüz gibi Hâricîler, böyle bir günah işleyen kimsenin "kâfir" sayılması gerektiği düşüncesini sürdürdüler. Oysa Mürcie (Adını *ircâ* fiilinden alır.) böyle bir kişinin durumunun, son kertede Tanrı'nın belirlemesine terk edilerek askıya alınması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, Vâsıl için böyle bir günahkârın, ne tam bir Müslüman ne de tam bir kâfir sayılması gerekir. Aksine o, gerçek inançla gerçek inançsızlık arasında orta bir yerdedir.

Bu kılı kırk yaran etik görüşün merkezi, Mu'tezile damgası haline gelen özgürlükçü Kaderî tutumun tümüyle tasdiki idi. Dolayısıyla, Vâsıl ve tâkipçileri kendilerinin Cebriye'nin zıt tutumuna yani katı kaderciliğe imza atan Cehm b. Safvân (ö. 745) ve bağlılarıyla ters düşmüş olduklarını gördüler. Buna göre Cehm, '"yaratılmış güç" (kesb/çn) anlayışını, yani insanın bu dünyada kendi kaderini tayin etme kabiliyetini kökten reddediyor, gücü her şekliyle Allah'a izafe ediyordu. Yaratıcı bir güç olarak Allah; yapmak, kâdir olmak, hayat ve ölüme neden olmak gibi yaratıklar hakkında söylenebilecek vasıflarla nitelendirilemez. Böyle bir konuşma, antropomorfizme (teşbihe) götürür. Onun, üzerinde tartıştığı fiiller, cansız nesnelere atfedildikleri biçimiyle, mecazî olarak insana atfedilir. Bu bakımdan özgür irade ya da seçme hürriyeti anlamı kastetmeksizin şöyle deriz: "Ağaç meyve verdi, su aktı, taş kımıldadı, güneş doğdu, güneş battı."[7] Mademki ödül veya mükâfatla karşılaşacakları söyleniyor, fiilleri tamamen Allah tarafından belirlenen insanlar için de aynı şey geçerlidir.

## MU'TEZİLE'NİN BEŞ TEMEL İLKESİ

Cehm ile Vâsıl arasındaki çekişme, Kader ya da özgür irade savunucuları ve cebr ya da Kadercilik (*predestination*) savunucuları olmak üzere kelâmcıları birbirine taban tabana zıt iki kampa bölerek, zıtlaşma noktasını keskinleştirme eğilimi gösterdi. Hemen hemen sonraki tüm kelâmî gelişmeler bu iki zıt tutuma bağlı olarak çeşitli şekiller almış ya da onların bir sentezine dönüşmüştür. Bununla birlikte, Mu'te-

7. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl,* I. s. 78.

zile'nin İslâm'da sistemli ilk hareketi temsil ettiğini tam olarak kavramak önem taşır. Kaynaklarımız, Mu'tezile kelâmının üzerinde dönüp odaklandığı iki temel tez, (bu kaynaklarda Mu'tezile'ye sık sık adalet ve vahdet topluluğu diye onca göndermelerde bulunulduğu veçhile) adalet ve ilâhî vahdettir. Yine de, ilk Mu'tezilî müellif Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (IX. yüzyıl), ihtilaflarına karşın, tüm Mu'tezilî taraftarların mutabık kaldığı beş temel ilkeyi liste halinde sıralar. Bunlar, Allah'ın birliği (*tevhîd*), Allah'ın adâleti, *el-menziletü beyne'l-menzileteyn* (iki yer arasında bir yer), Allah'ın değişmez vaad ve vaîdi iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak (el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker) şeklinde sıralanır.

Adalet konusunda Mu'tezile, Vâsıl'dan itibaren, Cehm İbn Safvân gibi deterministlere (Cebriye/çn) şiddetle karşı çıkmıştır. Çünkü onlar, dinî yükümlülük anlayışını büsbütün bir alay konusu yapmışlar ve Kur'ân'ın pek çok âyetinde vurgulanmasına rağmen, adalet kavramını tümüyle anlamsızlaştırmışlardır. Üstelik akıl, Allah'ın kötülük işleyen olamayacağını ve, mükâfat vaadi ile cezalandırma tehdidine dayalı olarak, "vahyin vukuu"ndan önce olsa da, aklın doğal ışığı sayesinde insanoğlunun doğru ile yanlışı biribirinden temyiz etme gücünü içtenlikle tanıdığını, şart olarak ortaya koyar. Bu tezi savunurken, Mu'tezile, övgüye layık olduğu ve hem de yergiyi hak ettiği sezgisel olarak bilinen insan fiilllerinin doğuştan gelen nitelikler olduğunu öne sürmüştür. Hikmeti ve adaleti sayesinde Allah, sadece doğru veya övgüye layık (ma'rûf) olanı emredebilir; buna karşılık, yergiyi hak eden şeyi yani münkeri yasaklayabilir, diyerek tartışmayı sürdürmüşlerdir. Ayrıca, bağışlayıcı olarak Allah, yaratıklarının iyiliğini göz önüne almak zorundadır; aksi takdirde, sadece adaletsiz değil, aynı zamanda uçarı olacaktır. Cebriye, yani deterministler, daha sonra göreceğimiz gibi Eş'arîler, Allah'ın emrettiği her şeyin doğru, yasakladığı her şeyin de yanlış olması için herhangi bir şekilde baskı altında olmadığını vurgulayan zıt görüşe sarılmışlardır.

Ceza ve mükâfat meselesine gelince, Mu'tezile, Allah'ın insanları ahirette fiillerinin değerine göre ya cezalandıracağını ya da ödüllendireceğini ifade etmiştir. Kur'ân'da uyardığı gibi, Allah bazılarını ebedî olarak cehenneme ve yine, vaad ettiği gibi bazılarını da bitip tüken-

meyen cennete gönderecektir. Allah'ın vaad ve vaîdleri (cennet vaadi ve cehennem tehditleri/çn) birer hakikat olduğuna göre, cezaları ve ödülleri de, dolayısıyla kat'î ve sonsuzdur. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile, Cehm'in nihayetinde cennet ve cehennemin bozulup ortadan kalkacağı, sonuçta, 55. sûrenin 27. ayetinde de belirtildiği gibi, Allah'ın zâtı dışında hiçbir şeyin bâkî kalmayacağı şeklindeki görüşüne karşı çıkmaya niyetlenmiş görünmektedir. Bu şartlar çevçevesinde Mu'tezile'nin, şefâat fikrini tümüyle inkâr etmiş olması gerektiğini söylemek, şaşırtıcı olmayacaktır.

Mademki insanoğlu doğru ve yanlışı sezgisel olarak kestirebiliyor; bu durumda, vahyin bu kavrayışın özüne ne kattığı sorulursa, Mu'tezile'nin buna cevabı net ve apaçık olacaktır. Kur'ân'da somutlaştığı gibi vahiy, basit bir şekilde, insanların ahlâkî sezgi ve içgörüşlerini tasdik eder; söylemek gerekirse, onları hatalara karşı gözetip korur. Daha özel olarak belirtmek gerekirse, böyle vahiy, bireylerin yükümlü oldukları ahlâkî ve dinî sorumluluk türünü detaylarıyla açıklar ve, hakikatte onun emirleri, "mahvolan, apaçık belgeden ötürü mahvolsun; yaşayan da apaçık belgeden ötürü yaşasın diye" (Kur'ân 8:42), insanlığa bahşedilmiş ilâhî "rahmetler"dir.

Özgür failler olarak bireylerin kendi kaderlerini etkin şekilde tayin ettikleri yolu rasyonelleştirmek için, Basra Ekolü'nün lideri Ebu'l-Huzeyl (ö. 841)'in yolunu izleyen bir kısım Mu'tezilî kelâmcılar, tevellüd denilen felsefî bir nosyona, başka bir deyişle, özne olarak birey ile, tesir olarak özgürce seçilmiş fiil arasındaki nedensel bağa başvurmak durumunda kalmışlardır. Bununla beraber, iki objenin tezadından doğan ve, sevinç-acı, açlık-tokluk, bilgi-cehalet halleri bilinemeyen durumları bilen fertlerin fiilleri arasında bir ayırım yapmışlardır. Bu Mu'tezilî gruba göre birey, haklı olarak fiillerinin ilk şeklinin otoritesi konumuna yerleştirilir. Yoksa, gerçek otoritenin Allah olduğu ikincisi için değil. Bişr İbn Mu'temir (ö. 825) ve rakip Bağdat Ekolü'nün diğer Mu'tezilî düşünürleri bu ayrımı reddetmiş ve, sonucunu bilip bilmemelerini göz önüne almaksızın bireylerin ortaya koydukları tüm fiillerin yaratıcısı olduklarını öne sürmüşlerdir.

Bu ve öteki felsefî kamplaşmalara rağmen, Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat olmak üzere iki kolu, hakikî bir ahlâk teorisinin, diğer bir de-

yişle, bireylerin özgür oldukları veya seçmeye muktedir bulundukları "irade" alanı ile, özgürce seçilmiş yapıp-etmelerini gerçekleştirmeye muktedir oldukları zahirî fililler alanının esaslı cüzleri olan iki temel ilke üzerinde mutâbık kalmışlardır. Her iki taraftaki kelâmcılar, hem seçme ve hem de eyleme gücünü münhasıran Allah'a izafe eden rakipleri Cebriye'ye ters düşmüşlerdir.

"Soy" ya da "nesil" (*generation*) tezine ilişkin ilginç bir değişiklik, Mu'tezile'nin en mahir kelâmcılardan İbrahim Nazzâm (ö. 845) tarafından önerilmiştir. O, doğa teorisini (*tab'*), tüm doğal olaylar gibi devinimin formları olan fiillere ve, böylesi her devinim veya olayın, Allah tarafından "doğal/zorunluluk" yoluyla meydana getirildiği fiillere bakarak, geliştirmiştir.

Çünkü Allah, Nazzâm'a göre, başlangıçta her şeyi birlikte yaratmış ve, onların insan fiillerinde veya fiziksel olaylarda zuhur etmeye hazır hale gelebilecekleri böyle bir zamana dek, diğer güç ve yetilerde kuvve halinde onlara belli özel güç ve yetiler paylaştırmıştır. Bu potansiyellik ve zuhur (*zuhûr ve kumûn*) teorisi, evrende mutlak ve birincil fail olarak Allah'ın öncelik hakkını ihlâl etmeksizin hem insan özgürlüğü, hem de doğal yarar fikri olmak üzere çifte fikri kurtarmanın ustaca bir yöntemi olmuş görünüyor. Bununla beraber, Mu'ammer İbn Abbâd (ö. 834) gibi bazı Mu'tezilî kelâmcılar tabiat nazariyesini daha inceltmişlerdir. Hem yanmanın nedeni olan ateşin durumunda olduğu gibi doğal olarak; hem de bilginin, istemenin nefret etme ya da sevmenin nedeni olan insanın durumunda olduğu gibi gönüle bağlı olarak, cevherlerin ürünü olmaya bağlı bulunan bu arazların, varlıklarını borçlu oldukları cevherlerin Yaratıcısı ve Neden'inin Allah olduğunu delillendirmeye çalışmışlardır.

Bu zuhur ve nedensellik teorilerinin formüle edilmesinde söz konusu Mu'tezilî bilginlerin amacı, genelde Eş'arîlerin ve özelde Gazâlî'nin daha sonra öne sürdükleri gibi, Allah'ın evrendeki yegâne fail olduğu, O'nun doğrudan müdahelesi olmaksızın orada hiçbir şeyin meydana gelmeyeceği düşüncesini taşıyan (Deterministlere) Cebriye'ye açıkça karşı çıkmaktı. Dünyada olup bitenlerin izahı ya da yönlendirilmesinde insana veya doğal nedenlere belli bir rol atfedilirken, Mu'tezile, bu dünyadaki kötülükten dolayı Allah'ın sorumluluğunu

hafifletmek ve bu yüzden onun adaletini kurtarma konusunda bir parça endişe taşımaktadır.

Bir başka büyük ilke olan tevhîd meselesine gelince; Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtından ayrı bulunmadığı görüşünü savunan rakipleri Cehmiye ile mutâbıktır. Bu tez, Allah'ın, zâtından ayrı birtakım ezelî sıfatlara sahip olduğu fikrini savunan, Sıfâtiyye diye adlandırılan ekolün meydan okuduğu bir görüştür. Mu'tezile kelâmcılarına göre bu iddia *ilim, kudret*, *hayat* ve *irade* dahil sayısı yedi olarak belirlenen temel ilâhî sıfatları, daha doğrusu Allah'ı bir ebedî varlıklar plüralizmine eşit kabul ekmek tarzında değerlendirilmiştir. Onlar, bu iddianın yerine, Ebu'l-Huzeyl'in de ortaya koyduğu gibi, Allah'ta zât ve sıfatın ayrı olduğunu ve hakikatte, Allah'ın, basit bir tarzda bizzat kendisi olan kudretten dolayı kadir olduğu, yine bizzat kendisi olan bilgiden dolayı O'nun alîm olduğu şeklinde düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak Mu'tezile'nin muhâlifleri onları, Allah'ın sıfatlarını büsbütün inkâr etmekle suçlamışlardır. Oysa onların, Allah'ta zât ve sıfatın özdeşliği üzerinde vurguyla durma niyetleri, böylesine temel bir Kur'ânî öğreti olan noksansız vahdet fikrini kurtarmak; korumaktı. Bazı bakımlardan Mu'tezile'nin durumu, Aristo ve Eflâtun gibi noksansız Allah'ın noksansız yalınlığını vurgulayan filozofların görüşüne daha yakındır. Bu Tanrı, Plotinus tarafından "Bir"; Aristo tarafından ise, kendi kendisini düşünen düşüncenin hakikatı olarak tanımlanan "Hareketsiz Hareket Eden" diye belirlenmiş, tasvir edilmiştir.

Allah'ın sıfatları Mu'tezile ve onların rakiplerince zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zâtî (*essential*) sıfatlar ilim, hayat, işitme (*semi'*) ve görmeyi (*basar*) içerirken; fiilî sıfatlar da irade, kelâm ve adaleti içine almaktadır. Mu'tezile'ye göre bütün bu sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı değildirler. Sıfatların ilk grubu tümüyle ele alındığında, ciddi herhangi bir zorluk çıkarmamıştır. İkinci grup ilâhî sıfatlar ve onların Tanrı ile ilişkisini rasyonalize ettiklerinde ise onlar, özellikle irade ve kelâm olmak üzere iki sıfat konusunda üstesinden gelinemez engellerle karşılaşmışlardır. Yaratılmış objelerin ya da şeylerin değişken panoramasıyla açıkça alakası olan bu iki sıfat, Allah'ın sorgulanamaz sabitliğine ciddi bir tehdit oluşturmuştur.

Örneğin ilk olarak *irade* sıfatına bakalım. Mu'tezilî Basra Ekolü'nün önde gelen ismi diye bilinen Ebu'l-Huzeyl, ilâhî iradenin bazı özlere veya diğerlerine sürekli şekilde bağlı olan arazların umumîliğinden farklı olarak, hiçbir öze (cevhere/çn) bağlı olmayan olumsuz bir araz olduğu görüşüyle bu probleme bir çözüm önerisi getirmiştir.

Hakikatte bu, basit olarak Kur'ân'da emir şeklinde ifade edilen Allah'ın emrine indingenebilirdi. 'Ol' (Kur'ân, 3, 42; 16, 42 vd.), bu emrin objesi olarak evren, derhal varolur.

Rakib Bağdat Ekolü'nün lideri Bişr bin Mu'temir gibi öteki Mu'tezilîler, ilâhî iradenin iki yüzü olan *temel* ve *aktif* yönlerini birbirinden ayırmak için bunu zorunlu kabul etmişlerdir. İlki Allah'ın zâtına bağlıdır; oysa ikincisi, basit bir şekilde, 'irade edilmiş obje'yi yaratan eylemdir.

Nazzâm ve Ka'bî (ö. 931) gibi diğer Mu'tezilî kelâmcılar, irade meselesini öylesine şaşırtıcı bulmuşlardır ki, onun Tanrı'ya ait iddia olduğunu ve, "Tanrı bir şeyi irade etti" ifadesinin basit bir şekilde O'nun o şeyi yarattığı anlamına geldiğini; halbuki "Tanrı, insan faillerin fillerini irade etti." ifadesinin, basit olarak, O'nun onlara emrettiği anlamında olduğunu inkâr ettiler. Bu kelâmcılara göre Tanrı'nın iradesi, başka bir deyişle, O'nun yaratıcı kudreti veya emriyle eş anlamlıdır.

Kelam sıfatı aynı zorluklar yığını ile önlerine çıkmaktadır. İlâhî hitaplarda tezahür eden ilâhî kelâm, onların iddiasına göre, yaratılmış bir araz (ilinek/çn) dır ve bu nedenle ebedî sayılamaz. Bununla beraber, Ebu'l-Huzeyl gibi bir kısım Mu'tezilî kelâmcılar, İlâhî kelâmın iki yüzünü birbirinden ayırmışlardır: İlki, Allah'ın, olmasını emrederek yarattığı şeyle ilgili birincil yaratıcı emir. Nitekim bu yön Kur'ân'da ifade edilir (3, 42; 16, 16, 42); ikincil yön de, Allah'ın belli fiilleri emrettiği ya da yasakladığı şeyle ilgili olandır. Birincisinin, ne Allah'a (O, arazların taşıyıcısı değildir) ne de varlığa gelmemiş bu emirden önce olduğu için, bu dünyaya bağlı olan bir araz olduğunu ilan etmiştir. İkinci yön, Ebu'l-Huzeyl'e göre, birincil yaratıcı emirle bağlantılı olan kısmî emir ve yasaklamalara bağlıdır.

Abbâsî Halifesi Me'mûn, Mu'tezile'nin, İlâhî Kelam'ın prototipi olarak Kur'ân'ın mahluk olduğu tezini devletin resmî bir politikası olarak ilan ettiği zaman, ilâhî kelâm sorunu siyasal düzlemde nazik

bir hal aldı. O, 827 ve 833'de meşhur Mihne ya da Engizisyon'u teşkil ederek bu politikasını ileri götürmeye devam etti. Kur'ân'ın mahluk olduğu tezini itiraf etmekten kaçınan her bir kadı, hapse atıldı. O dönemde bu tezin en ateşli muhalifi, öncü muhaddis ve Bağdat bilgini Ahmed bin Hanbel (ö. 855) idi. Ahmed bin Hanbel, İlâhî kelâmın bedenlenmiş hali olarak Kur'ân'ın mahluk olmadığı ve ebedî olduğuna dair kanaatini hiç değiştirmemiştir. Hapse atılmış ve kamu önünde kırbaçlanmaya maruz kalmış olmasına rağmen o, aracılarca üstlenilen tüm uzlaşma girişimlerine de soğuk bir tutum sergilemek sûretiyle, Mu'tezile'nin "Kur'ân mahluktur" tezine karşı yürüttüğü muhalefetteki bağnazlığını sürdürmüştür.

Mu'tezile'nin teolojik hakimiyeti (kelamdaki üstünlükleri/çn), Halife Me'mûn ve onun o zamanki iki halefi dönemi boyunca devam etmiştir. Ancak 847 yılında Mütevekkil'in halife olmasıyla birlikte devletin resmî politikası tümüyle tersine çevrildi. İbn Hanbel hapisten çıkarılıp kendisinden özür dilenerek tazminat ödendi. Artık yeni baskı politikası bu sefer, başa getirilmiş olan Mu'tezile, Şîa ve diğer grupları hedef almıştı. O zamandan itibaren Mu'tezile'nin yıldızı sönmeye başladı. Şimdi artık teolojik arena, bir bakıma ılımlı post-Mu'tezile okuluna liderlik eden Ebû Hasan el-Eş'arî (ö. 935)'nin sahneye çıkışına dek, her türlü tavır ve tutum, gelenekçiler tarafından ölçülüp biçiliyordu. Bir anlamda bu okul, kendisini gelenekçi görüşe bağlı kalmakla birlikte, Mu'tezile tarafından serbestleştirilen rasyonel araştırma ruhunu kurtarmaya adamıştır.[8]

8. Bakınız: Basra ve Bağdat okullarının önde gelen Mu'tezilî kelâmcılarının bir listesi için Ek-2.

# 3. BÖLÜM

# SİSTEMATİK FELSEFENİN DOĞUŞU VE IX. YÜZYILDAKİ ÖZGÜR DÜŞÜNCE

## KİNDÎ

Tüm pratik amaçlar bakımından, İslâm'da sistematik felsefî yazının tarihi, IX. yüzyılın ilk yarısında başlar.

Gördüğümüz gibi, şimdiye dek felsefî aktivite, bazıları Arapça hazırlanmış olan birçok felsefî risalenin kendilerine izafe edildiği Huneyn bin İshâk ve Kusta İbn Luka gibi bazı büyük çevirmenlerce oluşturulan felsefî derleme sahasında birtakım yüzeysel girişimler kadar Yunanca ve Süryanice'den yapılan tercümelerden meydana gelmektedir. Gerçek felsefî yazı geleneğini tümüyle resmen başlatmış olan yazar, Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Kindî (ö. 866)'dir. Meşhur Arap kabilesi Kinde'ye mensup olduğu söylenen bu filozof, babasının vali olduğu Kûfe'de doğmuştur. Sonra, o dönemde Abbâsî hilâfetinin başkenti ve eğitim-öğretimin merkezi olan Bağdad'a taşınmıştır. Orada, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık olmak üzere üç halifenin de himayesini görmüştür. Bu halifeler, eğitim-öğretim, bilim, felsefe ve edebiyata tam destek verdiler. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu kimseler kendilerini Mu'tezile'nin teolojik rasyonalizmi ile özdeşleştirdiler. 847'de Mütevekkil hilâfete geçince, Kindî de, filozoflar ve Mu'tezilîler gibi, o ha-

lifenin ellerinde aynı akıbete uğradı. Ancak yine de o, Mutevekkil ile birlikte beş yıl geçirdi. Yaklaşık 866'da öldü.

Kindî hakkındaki biyoğrafik malumât kıtlığına rağmen klasik kaynaklar, onun felsefî ve bilimsel verimliliğine ilişkin geniş bir bilgi yığını ile doludur. Bizim en güvenilir biyoğrafi yazarımız İbn Nedim (ö. 995), mantık, aritmetik ile ilgili alanlarda, gök küreleri, müzik, astroloji, geometri, tıp, siyaset ve başka sahalar hakkında toplam 242 çalışmanın Kindî'ye ait olduğunu söyler. Modern araştırıcılar tarafından daha da uzatılan bu liste, İbn Nedim'in rivayet ettiği gibi, sadece Yunan felsefesine mahsus değil; aynı zamanda Hint, Kalde ve Harran dinî inançlarını da içine alacak şekilde, Kindî'nin tahsilinin geniş kapsamını tasvir etmektedir. Kapsamlı verimliliğine örnek verilecek olursa, bazan tamamlanmamış, az sayıdaki denemeleri Arapça ya da Latince çevirileriyle elimize kadar ulaşmıştır.

Konularından ayrı olarak, Kindî'nin bugüne dek elimize ulaşan yazıları, gelenekçi kelâmcılar ve büyük halk yığınları tarafından felsefe ve "antik bilimler"e kuşkuyla yaklaşıldığı bir zamanda, onun felsefe ve rasyonel söyleme kendini ne denli adadığını göstermektedir. Ona atfedilen en ilginç çalışmalar arasında, bazı parçaları bugüne dek ulaşabilmiş kayıp bir risale vardır. Bu risâle, Aristo ve Jamblikus'un *Protrepticus*'u ile Cicero'nun *Hortensius*'u örnek alınarak ortaya konmuş bir dizi eski denemelere ait *el-Hass alâ Ta'allum el-Felsefe* (Exhortation to Study Philosophy_Felsefe Öğrenmeye Teşvik/çn) başlıklı eseridir. Bu kayıp risalesinde öne sürdüğü görüşlerinden bir kısmı, "felsefeyi insan sanatlarının en yükseği ve en şereflisi" diye överek başladığı *fi'l-Felsefe el-Ûlâ* (On First Philosophy_İlk Felsefe Hakkında) adlı halihazır elde bulunan eserinden kalkarak yeniden kurulup düzenlenebilir. Kindî devam eder: Felsefeyi "insanın kapasitesi oranında şeylerin gerçekliğinin bilgisi" diye tanımlamaya girişir. Ona göre, felsefenin en yüce tarafı, ilk felsefedir. Onun "İlk'in bilgisi", "Gerçek Bir diye tanımladığı, her gerçekliğin nedeni olandır."[1] Bu cümleden olmak üzere, Kindî, eskilerin övgüye layık olduklarını ilan etmeyi sürdürür. Kindî'ye, akıllarının meyvelerini paylaşmamızı salık vere-

1. el-Kindî, *Resâ'il el-Felsefiyye*, I, s. 97.

rek onların bizim için gerçekliğin yolunu onarıp hazırladıklarını söyler. Eskiler, bizim için hakikat yolunu düzeltip hazırladıkları o fikirleri sağlayarak hakikatin gizli yollarını daha kolay ulaşılabilir hale getirmişlerdir. Dolayısıyla kayıp risalesi, *el-Hass 'alâ Ta'allum el-Felsefe* de hiçbir şüpheye yer bırakmadan, bizden farklı ırk ve milletlerden de kopup gelse, o, okuyucuyu hakikati araştırmaya teşvik eder. "Çünkü, hiçbir şey, bizzat hakikatin peşinden koşmak kadar bir araştırıcıya daha münasip düşmez". Kindî'ye göre bu araştırıcı, halkı din adına hakikati aramaktan men eden, o esasen ikiyüzlü kimselerin yanlış iddialarıyla engellenmemelidir. Onların yegâne amaçları, sırf yüksek makam ve dinle ilişkili bulunmak uğruna, gayr-ı meşrû yollardan kazandıkları sahte konumlarını korumaktır.[2]

Kindî'nin felsefe öğrenimine ilişkin tavsiyesinde kullandığı delillerden birisi, Aristo'nun *Protrepticus* adlı kayıp eserindeki delilin bir şerhidir. Kindî'nin de ortaya koyduğu felsefe çalışması ne zorunlu ne de gereksizdir. Eğer zorunluysa, onu çalışıp öğrenmek dışında hiçbir şansımız yok. Eğer gerekli değilse, o halde biz bu iddiayı haklı çıkarmak ve onun geçerliliğini göstermek zorundayız. Bununla birlikte doğrulama ve delillendirme, kendisini çalışıp öğrenmekten kaçamayacağımız felsefenin işlevinin bir parçasıdır.[3]

Aristo'ya olan bağlılığına rağmen Kindî'nin, felsefenin fonksiyonunu sırf soyut düşünceyle sınırlamamış olduğu kayda değer bir noktadır. Bunun yerine iyi bir Müslüman olarak felsefenin, dinin "beslemesi" olduğuna inanmıştır. Çünkü filozofların aradığı hakikat, peygamberlerin insanlığı çağırdıkları hakikatin aynısıdır. Gerçekte Kindî için Hz. Muhammed'in Allah'tan aldıklarına ilave ederek, insanlığa sunduğu hakikat, yalnızca ahmak bir kimsenin sorgulayabileceği rasyonel kanıtlara başvurarak ortaya konabilecek türden bir seydir. Kindî'ye bakılırsa, Hz. Peygamber'in Kur'ân'daki niyetini anlamak için, düzgün din ve akıl sahibi insanların tarzıyla yoruma ya da Kur'ân'daki kapalı ibareler üzerinde derinlemesine tefekküre başvurmak zorunludur. O, "Yıldızlar ve ağaçlar bizzat (Allah'a) secde ederler." (Kur'ân 55, 6) âye-

2. *A.g.e.,* s. 104.
3. *A.g.e.,* s. 105, ef. W.D. Ross (tere) Select Fragments (Oxford, 1952), Fr. 51 (Protrepticus).

tini iktibas ederek şöyle bir yorum sergiler: Bunun nasıl olduğunu göstermek için, düzgün bir şekilde yorumlanan bu âyet, en dıştaki küre (*sfer*) de dahil, her şeyin Allah'a nasıl boyun eğdiğini tasvir eder.[4]

Bu ve diğer örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, Kindî'nin, özellikle sûre 3/5-6'da müteşâbihât (anlamı kapalı olan ayetler için) diye bilinen bu ibarelere uygulanmış te'vil metodunun ilk savunucularından biri olduğu görülmektedir. Çağdaşları arasında, hemen hemen istisnasız Mu'tezile ve filozofların, bu metodun kullanımını onayladıkları açık bir gerçektir. Oysa Mâlikîler, Hanbelîler ve Zâhirîler bunu benimsememişlerdir. Onlar Kur'ân müfessirlerinin yapmaya giriştikleri şekilde, dilbilimsel, gramer ve belâgat açısından hukuku okuyarak veya ilgili metinleri yorumlayarak kutsal metinlerin gizli çağrışımlarına yapışmış ve kendilerini tatmin etmişlerdi. Onların durumu, "Allah'ın arşa oturduğu"nu konu edinen Kur'ân âyetleri ile ilgili bir soru üzerine, Mâlik bin Enes (ö. 795)'in cevabıyla, en iyi şekilde tasvir edilmektedir. Medîne'nin bu meşhur fakihinin verdiği cevap çok açık idi. Daha sonraki otoriteler söyle diyorlar: "Allah'ın arşa istivâsı (oturuşu/çn) iyi bilinen bir şeydir; ancak bu oturmanın nasıl olduğu bilinmiyor. Şu var ki, bunun dinî bir teslimiyet olduğuna ve hakkında soru sormanın sapıklık (bid'at) kabul edildiğine inanmalıdır."[5]

Kindî'nin *fi'r-Redd 'ale'l-Manâniya* (Refutation of Manichaeans) ve *Nakt Mesâ'il el-Mulhidîn* (Rebuttal of the Propositions of Atheists) gibi kayıp eserlerinin çoğunun başlıkları, onun Mu'tezile'ye beslediği sempatiyi açıkça yansıtmaktadır. Bunlar, Mu'tezilî polemiklerinin gözde tezleridir.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, bunlara Mu'tezile kelâmı ve etik teorisinin temel tezlerinden oluşan ilâhî adalet, insanın kapasitesi (*istitâ'a*) ve ilâhî birlik (vahdet/çn) hakkında Kindî'nin yazıları da eklenebilir.

Daha felsefî renk taşıyan alanda Kindî, fizik ve genellikle 'ilk felsefe' diye adlandırdığı metafizik de dahil olmak üzere, felsefenin daha üst branşlarının incelenmesine giriş olarak Eflâtun'un matematik

4. *A.g.e.,* s. 244.
5. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl,* I. s. 94.

incelemelerinin gerekliliğine ilişkin yol gösterici önerisini takip eder. Fizik çalışma, algılanabilir, maddî ve hareket edebilir varlıklarla ilgili çalışma olurken; ikincisi hareketsiz, maddî olmayan şeyin ve, esasen bu iki bilimin Aristocu tanımına uygun düşen bir tanımın incelenmesidir. Bu iki bilimin ötesinde Kindî, insan çabası veya katkısı olmaksızın elde edilen daha yüksek 'ilahî bir bilim' olduğunu öne sürer. Ancak bu bilim, daha çok, "Allah, insan zihninin doğal yeteneğini aşan belli hakikatleri vahyettiği peygamberlerine hangi yolla bunları bildirdiyse, işte bu şekilde kendi kendine saflaşma ve ilâhî yardım yoluyla elde edilebilir" fikrini savunmaktadır. İlâhî bilimin bu daha yüksek veya doğa-üstü türünü tasvir etmek için, Kindî, Hz. Peygamber'in, müşriklerin sorusuna karşı verdiği cevaba atıfta bulur: Müşrikler söyle sorarlar: "*Çürümüş kemikleri kim diriltecek?*" (Kur'ân 36, 78). Hz. Peygamber'in dilinden şöyle cevap verilir: "*De ki, bunları ilk yaratan kim ise, işte o diriltecek.*" (36, 79) Yine Kindî benzer bir yolla, Allah'tan söz ederek aşağıdaki ayeti delil gösterip tartışmasını sürdürür: "*Yaş ağaçtan size ateş çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız.*" (Kur'ân 36, 80). Kindî, bu âyette açıkça ve ikna edici bir yöntemle Allah'ın maddeden nasıl zıttını ürettiğini; ama bunu insan zihninin ulaşamayacağı bir şekilde gerçekleştirdiğini vurgulamaktadır.[6]

Kindî'ye göre, metafizik iliminin ele aldığı asıl mesele, ezelî ve ebedî olan Gerçek Bir'dir. Hem de O'nun hiçbir türü, eşi ve benzeri yoktur. O, değişmez, doğmaz, ölmez ve yok olup gitmez. Tümüyle hareketsizdir. Böyle bir Varlık, bedenle asla özdeşleştirilemez. Çünkü, sonsuz bir bedenin varlığı mümkün olmadığı gibi, o, zamanda var olamaz. Hareket etmeye maruz değildir. Çünkü zaman ve hareket, fiziksel objelerin belirli özellikleridir. Kindî, bizzat kendilerinde birlik özelliğine sahip olan tüm varlıkların nedeni olmak vasıtasıyla, Bir'in temel özellikleri arasında bulunan Mutlak Birliğe dikkatimizi çekmektedir. Bu yüzden, çokluğa rağmen onlar Bir'den birliği türetecek genişlikte varlığa sahiptirler. Çünkü, birlik olmaksızın onlar varolmazlardı; birlikleri, varlıkları ile özdeş haldedir. O halde her şeyin varlığa gelmesi, ve Gerçek Bir'in Yaratıcı ve, yarattığı her şeyin Koru-

6. el-Kindî, *Resâ'il el-Felsefiyye,* I, s. 373.

yucusu olması, hep birlik sebebiyledir. "Her şey O'nun koruması ve kudretiyle ayaktadır, sonra hepsi yok olup gidecektir."[7]

Üzerine bir şerh yazdığı söylenen apokrif Aristo Teolojisi'nden türettiği kesin olarak bilinen bu açık-seçik Plotinuscu önermelere dayanarak Kindî, tezini, Bir'in her şeyi ilk yaratan olduğu fikri üzerine kurar. Bu, *Teoloji* yazarı tarafından araştırılan sudûr yoluyla değil; daha çok, Kur'ân'da yer alan yoktan (*ex nihilo*) yaratma yoluyla gerçekleşmiştir. Yani Tanrı, yoktan yaratmıştır, sudûr (taşma/çn) yoluyla değil. "Çünkü bu, sadece Allah'ın öngörülmesini gerektiren ilk eylemin; her şeyi hiçten varlığa getirip yaratan ilk eylemin doğasıdır. İlk yaratış, zamanda olmaktan öte, zaman-dışı bir öncelikte yer alır." Binaenaleyh, Kindî, hem Aristo'ya hem de Plotinus'a zıt olarak Tanrı'nın yaratıcı gücünün bir sonucu olarak zaman ve hareketin sonlu ve dünyevî olduğu geçici bir başlangıcı ve sonu olması gerektiğini kanıtlama anlamında bir dizi mantıksal ve matematiksel söylemler geliştirir. Kindî, daha sonra, bu geçicilik fikri üzerinde, Tanrı'nın varlığına ilişkin delilini temellendirmeyi sürdürür. Âlemin hudûsu (geçiciliği/çn) delili diye bilinen bu tez, zamanla kelâmcıların gözde delili haline gelmiştir. Bu, Kindî tarafından şu şekilde dile getirilir: "Şu varlık tarzıyla evrenin sonsuz olması mümkün değildir. Bu yüzden bu varlık-âlemi zorunlu olarak zamanda yaratılır ve muhdestir. Şimdi, zamanda yaratılan şey, Yaratıcı tarafından zamanda var edilmelidir... Şu halde, kâinatın zamanda bir yaratıcısı, yoktan yaratıcısı olmalıdır".[8]

Daha sonra, Kindî dikkatini oluş ve bozuluşun (*kevn* ve *fesad*) "yakın nedeni" üzerinde yoğunlaştırmaya girişmiştir. Kindî onu, hareket, çoğalma, azalma, değişme ve sonuçta oluşma-bozulma olmak üzere Aristo'nun dört orijinal formlarından biri kabul eder.[9] Kindî'ye göre, oluş ve bozuluşun Mutlak ya da İlk Nedeni, daha önce de gördüğümüz gibi, Gerçek Bir veya Sebeplerin Sebebi'dir. Diğer yandan O, en dıştaki küredir, veya zaman zaman Kindî'nin dediği gibi, sıradan semâvî varlık (*body*)tır.

---

7. *A.g. e.,* s. 162.
8. *A.g.e.* s. 207.
9. Aristo, kevn ve fesadın, hareketin bir sûreti olduğu şeklindeki görüşünden daha sonraları vazgeçmiştir.

Bu göksel cismin ya da en dışsal kürenin birinci karakteristiği, Kindî'ye göre, bu âleme 'ilk hareketi' vermesine rağmen hayatın ayrılmaz bir eşi olan oluş ve bozuluş dünyasının dışında yer almasıdır. Buna göre, dışsal kür, daha aşağı âlemdeki hayatın nedeni olmak zorundadır ve dolayısıyla hayata sahip olmalıdır. Aksi takdirde onu daha aşağı varlıklara paylaştıramaz. Koklama, dokunma ve tatma gibi farklı algı formları, Kindî'nin gözlemlerine bakılırsa, varlığın temelleridir. İşitme ve görme ise, refahın temelleridir. Algılamanın bu iki formu arasında semâvî varlık sadece daha yüksek işitme ve görme duyularına sahip olmak zorundadır.

Üstelik Kindî, bu öncüllerden hareketle, dışsal küre gibi göksel cisimlerin daha aşağı varlık kürelerinden veya ay altı âlemden daha yüksek derecedeki zihnî güçlere ya da düşünceye sahip olması gerektiğine işâret eder. Bunu desteklemek için beş kanıt geliştirir:

İlki; görme ve işitme olmak üzere daha yüksek iki duyu gücüne sahip olmak, zihnin pozitif meyveleri olan bilgi ve erdemi kazanmanın bir vasıtası olmalıdır. Başka türlü, onlar boşuna yaratılmış olurlardı.

İkincisi; Allah'ın da hükme bağladığı gibi, aklî varlıklar oluşumuzun yakın nedenleri olmakla, göksel cisimler, akletme gücüne sahip olmak zorundadırlar. Aksi takdirde, onların tesirleri olan biz insanlar, saçma olan o şeylerden statü itibarıyla daha yüksek veya daha şerefli olacaktık.

Üçüncüsü; simdiye kadar aklî, gazabî ve şehevî olmak üzere, yaşayan varlıklara ait nefsin üç kuvveti, hem kendi varlıkları ve hem de refahları için en yüksek aklî kuvvet, göksel cisimlere ait olmak zorundadır. Ancak daha alt düzeydeki diğer iki kuvvet, sadece varlık için temeldir.

Dördüncüsü; eğer biz, yerküresini bir bütün olarak şu evrenle kıyaslarsak; sonra da dünyadaki varlıklar yığınını, tüm insanlıkla karşılaştırırsak; o zaman, aklî varlıkların, aklî-olmayan varlıklara nazaran ne kadar az sayıda olduklarını göreceğiz. Şimdi, eğer insanlar sadece aklî yaratıklar ise, bütün olarak evrendeki aklî varlıkların nisbetinin çok küçük olduğu akla gelecektir. Bu varlıklar Allah'ın hikmet ve gücü ile kıyas edilemezler. Nedeni, aklî ya da aklî olmasın, dünyevî ya-

ratıklara nisbetle çok üstün olan göksel cisimlerin Allah tarafından dünyevî işleri çekip çevirmek sûretiyle daha yüksek zihin ve öngörü kuvvetlerine sahip olmaları takdir edilmiş bulunmasıdır.

Beşincisi; Allah'ın takdirine uygun bir şekilde varlığımızın yakın nedenleri olarak semâvî cisimler, aklî varlık oluşumuzun nedenleri olmak zorundadırlar. Eğer onlar akıldan yoksun olsalar, aklî varlık oluşumuzun nedenleri olmaları imkânsız olacaktı.

Allah'ın insanoğlunu o yaratışın özü haline getirdiği tarz olduğu kadar, tüm yaratışın güzelliği ve evrensel sıralanışı eski filozofları insanoğlunu "küçük âlem" diye tasvire yöneltmiştir. Kindî'nin daha da ileriye götürdüğü bu görüş, Hz. Muhammed'in öğretisiyle tam bir uyum içindedir.[10]

İnsanî iş ve ilişkiler de dahil, göksel cisimlerin dünyevî olaylara tesiri meselesine gelince, bir saray astroloğu olarak birkaç halifeye hizmeti geçen Kindî, kayıp eserlerine ait başlıkların açıkça gösterdigi gibi, astrolojik kehânetlerin geçerliliğine kanâat getirmiştir. O aynı zamanda insanların baştan başa arzu ve diğer psikolojik hallerini bir yere kadar belirledikleri için, göksel cisimlerin insan karakterinin gelişimine kesin bir etkide bulunduğuna inanmıştır. İbn Haldûn (ö. 1406)'dan yüzyıllar önce Kindî'nin dediği gibi, bunun sebebi, Kuzey Kutbu'na daha yakın bölgelerde sabır, ılımlılık ve istikrar daha yaygınken; öfke ve şehvetin ekvatorun altındaki bölgelerde daha yaygın olduğunu tesbit etmemizdir.

Psikoloji alanında Kindî'nin düşüncesi çok karmaşık bir görünüm sergiler. Onun için, Eflâtun, Aristo ve öteki filozoflara ait görüşlerin bir özetini vererek, Allah'ın özünden sudûr yoluyla türemiş 'ilâhî bir öz' olarak nefsin Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu temel bir izahını sunar. Bu nefs (*soul*), tıpkı binicinin atını kontrol altında tuttuğu gibi, sürekli kontrol altında tutulması gereken bedenden tümüyle farklıdır. Nefs (*soul*), bu dünyadan ayrıldığı zaman, Eflâtun'un *Phaedrus* ve diğer *Diyaloglar*'ında ortaya koyduğu gibi, kavrayışından hiçbir şeyin gizli kalmaması için, dünyadaki her şeyi bilmeye güç yetirebilecektir.

---

10. *A.g.e.*, s. 260.

Eflâtun gibi Kindî de üç parçalı nefs teorisini onaylar. Yani nefsin aklî, gazabî ve şehevî yönlerden müteşekkil bulunduğu şeklindeki görüşü kabul eder. O, bu teori doğrultusunda, hemen tüm İslâm ahlâk filozoflarının çizgisi üzerinde, hikmetin, erdem veya aklî kısmın mükemmelliği; öfkenin, cesaret ve ılımlılığın da şehvânî kısım olduğu fikrine uygun olarak, bir ahlâk (etik) doktrini geliştirir.

Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh, bir süre için gökler âleminde ikamet edecek ve sonra da daha yüksek akledilir âleme çıkacaktır. Bununla birlikte, bu ruhların tümünün o daha yüksek âleme katılmasına, hemen müsade edilmeyecektir. Saf olmayışları nedeniyle bazıları ay feleğinde kalıp bocalayacak; daha sonra bu kirlerinden arındıklarında Satürn feleğine yükselmelerine müsaade edilecek; sonra Merkür ve sonra onun da ötesindeki feleklere... O tamamen arındığı zaman, nefsin akledilir âleme katılmasına izin verilecektir. Nefs orada, ilâhî desteği bulacak ve, dünyevî yaşamında habersiz olduğu şeyin bilinmesine ilişkin tüm yolları kavrayacaktır. Bunun üzerine Allah, âlemin yönetimini ve, tamamen yeni olan bu konumuyla o âlemin işlerinin idaresini ona emanet edecektir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse; Fârâbî, İbn Rüşd ve diğerleri tarafından kaleme alınan daha sonraki denemelerin prototipi denilebilecek "*Makale fi'l-'Akl*" adlı kısa bir denemesinde Kindî, akıl (*intellect*) temasını geliştirir. Akıl kavramı, Aristo ve onun Yunan şârihleri, özellikle Afrodisias'lı İskender (ö. 200) zamanından beri hem Doğu ve hem de Batı Ortaçağ felsefelerinde sık ele alınan bir tema olmuştur. Bu denemesinde Kindî, aklı dört parçaya böler: Sürekli eylemde olan akıl; (potansiyel) bilkuvve akıl; 'potansiyellikten bilfiilliğe geçen akıl' ya da müstefad (kazanılmış) akıl ve, işleri, maddede somutlanmış evrensel biçimleri soyutlamak olan "*aşikâr* (manifest) akıl'dır. Kindî muhtemelen, bununla, "kazanılmış akl"ın düzeyine, şeylerin türlerinin bilgisine ulaştığı zaman nefse pay veren Faal Akıl'ı kastetmiş olmalıdır.[11]

Psikolojiden ayrı ve belki de buna ilaveten bir sonuç olarak, Kindî, *el-Hîle li Def' el-Ahzan* (The Art of Dispelling Sorrows) gibi temel

11. *A.g.e.* s. 355.

bir ahlâk denemesinde, gerçek aklî bir bireyin bu dünyanın zorlukları, gel-gitleri ve hüzünleriyle karşılaşabilecegi yolu değerlendirir. Nefsin bu nüfuzu, bizim özlediğimiz şeyi elde etmeyi başaramadığımız ya da aziz tuttuğumuz şeyin kaybedilmesinden sonra gelen acı diye basit bir şekilde tanımlanabilir. Şimdi Kindî'ye göre, bir müddet tefekkür, bu dünyadaki oluş ve bozuluşta, hiç kimsenin aziz tuttuğu veya elde ettiği ya da özlediği bir şeyi ebediyyen koruyamayacağını gösterecektir. Çünkü istikrar, bu dünyanın değil, gerçek hakimin yöneleceği akledilir dünyanın bir özelliğidir. Ondan sonra onlar, bir daha zaman ve şansın değişmesiyle rahatsız edilmeyecek, hüzne de düçâr kalmayacaklardır. Böylesi değişimler oluş ve bozuluş dünyasının sâkinleri olarak bizim varlık tarzımızdan ayrı değildirler. Bu dünyada hiçbir kederin olmamasını arzu eden bir kimse, imkânsızı istiyor demektir; çünkü bu, olabilen ve bozulabilen doğanın olamayan ve bozulamayan haline dönüşmesini arzulamak demektir. İnsanın bu dünyada kendisini kendi kısmet ve kaderine vermesi daha iyi olurdu. Akıllı kişi, şer olan şeyden korkmakla temize çıkar; fakat ölüm, bunun gibi şer değildir. Bu yüzden sadece korku, şerdir. Hakikatte, ölümün olmamasını arzulamak, 'insanın hiç olmaması'nı arzulamaktır. Çünkü insanın tanımı, "yaşayan, akleden ve ölen (hayvan/canlı)dir" şeklinde ifadesini bulur. Ölüm bu yüzden, "ölüm olmasın diye hiçbir insan olmasın" diye tabiatımının tükenmesidir.[12]

## EBÛ BEKR RÂZÎ

İlk gerçek İslâm filozofu diyebileceğimiz Kindî, cesur bir figür olarak karşımıza çıkar. Grek felsefesinin olgunlaşma sürecindeki önderliği, eşsizdi; fakat onun Grek felsefesine olan bu ilgisi, İslâm'a duyduğu derin bağlılığını hiç zayıflatmamıştır. Aristo ve Eflâtun'a duyduğu büyük hayranlığa rağmen, yoktan yaratma (*ex nihilo*), bedenin haşri ve Allah'ın evrensel inayeti gibi köklü İslâmî öğretilere ilişkin inancını bırakmaya niyetli değildi. Bu iki açıdan bakıldığında o, he-

12. el-Kindî, "*el-Hilah li-Def'al-Ahzan*", Fahri, *el-Fikr el-Ahlâkî el-Arabî* içinde, s. 25.

men hemen İslâm düşüncesinin tüm tarihi boyunca eşi bulunmayan bir filozoftur. Aquino'lu Thomas (ö. 1274) gibi Kindî de, akıl ve imanın, felsefe ve dinin uzlaştıralamaz olduğuna inanmıyordu. Vahiy yoluyla insanoğluna bahşedilen daha yüksek bir 'ilâhî hikmet', felsefeyle ters düşmemiş; aksine, daha çok onu desteklemiş, takviye etmiştir.

Kindî'nin neredeyse bir nesil sonra gelen ardılı, İranlı filozof ve fizikçi Ebû Bekr er-Râzî idi (ö. 925/935). Bir fizikçi olarak onun hem Doğu ve hem de Batı'daki benzersiz şöhreti vardı. Fakat bir filozof olarak onun şöhreti, temelsiz bir sapkınlık veya aykırılık ithamı ile gölgelendi. Bugün biz, Râzî'nin, İslâm'ın en büyük Eflâtuncu filozofu olarak öne çıktığını biliyoruz. Ve yine onun, artık elimize kadar ulaşmayan felsefî verimliliğinin yoğun ve derin olduğunu da bilmekteyiz. Otobiyoğrafik bir risalede o, bize, matematik bilimler dışında, her felsefî ve bilimsel konuda iki yüz risaleden daha az olmayan eser yazmış olduğunu bildirmektedir. Bugüne dek ulaşan bu risaleler veya fragmentler, Râzî'ye Müslüman filozoflar arasında tartışmasız bir üstün pozisyon kazandırmaktadır. Büyük halefi Kindî gibi, onun da Grek felsefesine kuvvetle sarılması, eşsiz ve derinlemesine bir özellik taşımaktadır.

Bu noktada Kindî'nin felsefeye kazandırdığı hız ve onun eski öğrenime teşviki, büyük boyutlara varan dinî ve siyasî sonuçların araştırılmasına ilişkin özgür bir ruh doğurmaya mecburdu.

IX. yüzyıldan itibaren Müslüman entelektüel tarih, tam anlamıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Kindî'nin en iyi bilinen öğrencisi Ahmed İbn Tayyib es-Serahsî (ö. 899), önü alınamaz bir felsefî sorgulamanın risklerini temsil eden iyi bir örnektir. Hocası gibi Serahsî de, Halife el-Mu'tezîd (892-902)'in özel öğretmeni ve ahbabı olarak mantık, astronomi ve kelâm bilimlerinde kendisini yetiştirmişti. Halifenin huzurunda, hayatına malolan bazı heretik konulardan söz etmiş ve haksız özgürlüklere sahip olmuş görünüyor. Bazı söylentilere bakılırsa, onun peygamberleri şarlatanlar olarak suçladığı çeşitli eserler bile kaleme aldığı ifade edilmektedir.

Râzî'ye yeniden dönelim. Belki de o, tüm İslâm tarihinde en radikal muhalif olarak görünmektedir. Onun, *non-konformizmin,* Grek felsefesi çalışmasıyla serbestleşen yeni özgür araştırma ruhunun bizzat parlak bir örneği olduğunu belirtmek gerekir. O, IX. yüzyılın ikinci

yarısının başında Rey'de dünyaya geldi. İlaçlar konusuna eğilmeden önce, gençliğinde ud çalmış veya sarraf olarak çalışmıştı. Bize aktarıldığına göre, "İslâm'ın eşsiz bir fizikçisi" antik kaynaklara atıfta bulunacak kadar sivrilmişti. Uzun zaman önce o, Merv'de şehir hastanesinin başhekimi olmuş ve arkasından Bağdat'taki hastanenin başına geçmişti. Buna ilaveten kimyayı tıbba uyguladığı ve, hayatının sonlarına doğru katarakt çıkardığı söylenir. Yine söylentiye bakılırsa, kataraktı aldırmayı reddetmiştir. Dünyayı yeterince gördüğünü ve daha fazla da görmek istemediğini söylemiştir. 925 veya 935'de ölmüstür.

Yukarıda anıldığı üzere Râzî, başta gelen İslâm filozofu sayılmalıdır. "Eflâtun'a göre metafizik", "Sokrates'e göre metafizik", "Temaeus'a şerh" ve benzeri kayıp eserlerinden bazılarının başlıkları, açıkça onun Eflâtuncu eğilimlerini ortaya koymaktadır. Buna ek olarak kaynaklarımız, "Aristotle Metafiziğine Şerh" ve "Aklın Kriteri" gibi mantıkla ilgili bir dizi eserle birlikte, *es-Sîre el-felsefiyye* (The Philosophical way) başlıklı otobiyoğrafik bir risale ile *et-Tıbb er-Ruhânî* (Spiritual Physic) başlıklı etikle ilgili bir denemeyi ona izafe ederler. Bu iki eser de elimize kadar ulaşmıştır.

Râzî'nin metafizik ve etik'inin özü, onun Eflâtuncu bağını yoğunlukla ortaya sermektedir. Metafiziğinin merkezinde, muhtemelen Harran ve Maniheist kaynaklardan türetilmiş küçük tadilâtlara rağmen, farklı Eflâtuncu özler olduğu gösterilebilecek Yaratıcı, Nefs, Madde, Uzay ve Zaman gibi beş ezelî prensip teorisi yer almaktadır. Bu durum, onun nefs teorisiyle en iyi şekilde tasvir edilir. Eflâtun gibi Râzî de, nefsin temelde maddeden ayrı olduğunu; fakat hemen peşinden, bu karşılıklı-ezelî prensip için şehvânî aşkla kuşatıldığını ve maddî bir form düşüncesi yoluyla onunla birleşme mücadelesi verdiğini öne sürmektedir. Yine de nefs, bu hedefi kendi kendisine tutturabilecek güçte değildir. Bu yüzden Yaratıcı (Bâri), nefs maddeyle birleşebilsin ve bu vesileyle, sadece bir müddet için de olsa, kendi fiziksel arzusundan zevk alsın diye, müdahele etmek ve maddî dünyayı yaratmak zorunda kaldı. Aynı zamanda Yaratıcı, felsefe çalışması yoluyla, ruhlarını uyuşukluktan silkindirebilecek ve onlara akledilir dünyadaki ilk mekânlarını hatırlatacak akıl bağışından yani Kendi İlâhî özünden insanoğlunu yaratmış ve onlara lûtufta bulunmustur. Bununla

birlikte, fiziksel zevk içinde yetişen nefsler, felsefenin şifa verici fonksiyonunu keşfedinceye ve akledilir dünyaya doğru yönelinceye dek, ruh gücü yoluyla yeniden vücûda gelmeye devam edeceklerdir. Onun üzerine, daha aşağı düzeydeki, maddî dünya, temelde uzay, madde ve zamandan müteşekkil bu dünyaya ait elementler içinde eriyip kaybolacaktır.[13]

Allah'ın, ruhların kendi kendilerine zevklenmelerinin bir arenası olarak fiziksel dünyayı yaratmaya zorlandığı o özel beş ezelî prensip teorisi ve ruhların maddeye tutkunluk oyunu ile ilgili görüşünü ileri sürerken Râzî, Eflâtunî ögelerle Harran ve Maniheizm kaynaklı ögeleri maharetle telif eder. Eflâtun'un öğretmiş olduğu gibi, dünyanın, daha önce maddî bir şeyin olmadığı zamanda yaratıldığı sonucuna varır. Eflâtun gibi o da, felsefe çalışması yoluyla, doğmak ve yeniden doğmak tekerleğinden kendi mutlak huzur hali olarak ruhun reenkarnasyona uğradığını öne sürer.

Ruhun nihai özgürlüğünün araçları, Yunanlıların ilk defa işâret ettikleri yol olan felsefedir. Râzî'nin yazdığına bakılırsa, "Yunanlılar kendilerini açıkça hikmetin araştırılmasına adayan en açık ve en önde millettir." Râzî'yi izleyen bazı çağdaşları hikmetin gramer, şiir ve hitabet öğretimine dayalı hünerleri elde etmekten ibaret olduğuna inanmaktadır. Ancak onlara göre, hiçbir şey gerçeklikten daha üstün değildir. Onlara göre gerçek akıllı kişi ispat esaslarını, onun kanunlarını ve matematiksel, fiziksel, metafiziksel bilgi alanlarında insanın kapasitesi oranında en yüksek dereceyi tutturma noktasına doğru ilerleyen kimsedir.[14]

Mademki Allah, "kendi ilâhî özünden insanlara, başta akıl nimetini vermiştir. O halde neden insan peygamberliğe veya ilâhî vahye ihtiyaç duyar?" Râzî'nin buna cevabı, aklın insanlığı aydınlatmaya ya da kılavuzluk etmeye kâfi olduğu, peygamberliğin de lüzumsuz bir müessese olduğu, şeklindedir. Üstelik biz dinî tarihi dikkatle incelersek, peygamberliğin ya da farklı dinlerin rekabet halindeki iddialarının, ilâhî vahyden yana olan milletler ile (Galiba Râzî, burada Arap ulusu-

13. er-Râzî, *et-Tıbb er-Rûhânî,* Fahri*, el-Fikr el-Ahlâkî el-Arabî* içinde, s. 263.
14. *A.g.e.* Aynı yer.

nu kastediyor.) vahye taraftar olmayan Persler gibi milletler arasında sonu gelmez kanlı boğuşmaların nedeni olduğunu görürüz.

Râzî'yi, İsmailîler, Eş'arîler ve hatta Meşşaîler gibi birbirinden farklı grupların başlattıkları hücum ve saldırıların hedefi haline getiren şey, açıkça onun düşüncesinin bu kısmı ve özellikle onun hem lüzumsuz hem de zararlı gerekçesiyle peygamberliği kesin bir dil kullanarak reddetmesiydi. Sonuncular ona, Aristo'nun gerçek öğretisinden sapması sebebiyle hücûm ederlerken, ilk iki grub da, onun dinî sapkınlığını ve naturalist oluşunu eleştirmişlerdir.

Râzî'nin felsefesinde Eflâtuncu eğilimini daha çok tasvir eden diğer kayda değer özellik, onun ahlâk düşüncesine olan katkısıdır.

Cismânî fizik bedenin tedavisini amaçlarken, *et-Tıbb er-Rûhânî* isimli muhteşem ahlâk risalesinde vücûd bulduğu üzere, bu cismânî fiziğin bir kopyası anlamına gelmekte ve ruhun tedavisini amaçlamaktadır.

Râzî, ahlâk teorisini, "filozofların hocası ve onların büyük ustası" diye nitelendirdiği Sokrat ve Eflâtun'un psikolojisi üzerine temellendirmektedir. Onlara göre, İskenderiyeli büyük fizikçi ve filozof Galen (ö. 200)'in *Ahlâk*'ında ifade ettiği gibi nefs; rasyonel, aklî veya ilâhî, gazabî veya hayvanî, şehevî veya nebatî olmak üzere üç kısma ayrılır. (Bu kayıp çalışmanın bir özetinin Arapçası elimizde bulunmaktadır.) Râzî'ye göre, bu üç kısım arasındaki ilişki, ruhun aracı olan bedeni besleyen nebatî kuvveti içerir. Ruhun nihaî hedefi, madde dışı bir öz olarak kendi gerçek doğasını anlamak ve akledilir dünyaya katılmak için durmadan mücadele etmektir. Aksi halde o, sürekli olarak korkunç acılar ve endişeler içinde kıvranıp duracaktır.

Râzî'ye göre; erdem, Eflâtun ve Galen'i izleyerek "doğaya dönüş" (Philebus 31 ve Timaeus 64) diye tanımladığı zevki arayan gazabî ve şehvânî ruh'un eğilimine engel olmak anlamına gelir Çünkü zevk, yeme zevkinin açlık acısına nisbeti, içme zevkinin susuzluk acısına nisbeti vs. olması için, doğal durumdan ayrılma nedeniyle sürekli acıya nisbetle vaki olan şeydir. Ruhlarının kendi orjinal durumlarına dönmesine izin vererek zevki tecrübe ettikleri için, hedonistlerin başını ağrıtan şey, o zevk tarafından köleleştirilmeye karşılık olarak, onu terk etmeye gönüllü olmamalarıdır.

Râzî, zevkle birleştirilebilen en güçlü arzunun, bir kere ruhu ele geçirip onu arayanı bir hayvan derekesine indirgeyen fizikî veya şehvanî aşk olduğunu söyler. Bununla beraber, hayvan cinsel arzusunu bir dereceye kadar tatmin etmeye gönüllü iken, insanlar, itaat ve bağlılıklarını hem arzusuyla ve hem de onun objesiyle terkib ederek, arzularını sevgili dışında herhangi bir kaynaktan tatmin etmeyi reddederler. Buna ek olarak, insan-âşıklar, arzuları tatmin edilmediği sürece kimi zaman çılgınlığa veya vesveseye iten endişe, hastalık ve tümden zaafiyet de dahil olmak üzere her zorluğa katlanacaklardır. Ölüm nedeniyle sevgilinin er-geç yitirilmesinin, acılarını ve endişelerini artıracağını ve başlangıçtan itibaren şehvanî tutkularını kontrol altına almalarının kendileri için daha iyi olacağını fark etmezler, anlamazlar.

Râzî'ye göre ruhun tedavisi veya terapisi, onun meyyal olduğu ve ahlâk filozofunun tedavi etmesi gereken kötü isteklerin tahlili ile başlamalıdır. Bu şeytanî eğilimler; hırs, tamah, öfke, yalan, oburluk, sarhoşluk, cinsel dürtü, dünyevî şeref tutkunluğu ve ölüm korkusu gibi ögeleri içermektedir. Sonuncuları, en tehlikeli olanıdır; çünkü o insanı genellikle toptan bir çaresizlik ve yılgınlık durumu içine sokar. Bu korkuyu yenebilmek için Râzî, iki istikamet önerir.

İlki, ruhun ölümle birlikte, şimdiki halinden daha iyi bir mevkie konacağını; özellikle öldükten sonra ruhun bakî kalacağına, "doğru sözlü Kutsal Şeriat"ın vaad ettigi erdemliliğe karşılık, verilecek bir ödülün olduğuna inanan insanların bu makama kavuşacağını anlamaktı.

İkinci istikamet, tümüyle akıl dışı olan ölüm korkusu ile acı çeken insanları ikna etmektir. Bunu yapmak için Râzî, Epikür'ün ölümden sonra hiç kimsenin herhangi bir acı veya sızı tecrübe etmeyeceği fikrini işleyen *Menoeceus'a Mektup*'unda öne sürdüğü bir çeşit delili ortaya koyar. Çünkü acı ya da sızı, duyumlamaya bağlı bir fenomen olup, ölümle birlikte, tamamen kesilir; böylece ölünün ölüm korkusu için hiçbir nedeni olmayacaktır; çünkü onlar, bundan böyle tüm duyumlarını kaybedeceklerdir. Üstelik, daha önce de gördüğümüz üzere, bizzat zevk Eflâtun'un öğretmiş olduğu gibi, doğaya dönüşten başka bir şey değildir.

Böylece ölümle acıdan azâde olan bir kimse, zevkten kurtulup özgürleşecek ve onun hegemonyasından sıyrılacaktır. Sonunda, Kin-

dî'nin *el-Hîleli def'î'l-ahzâr*'ında belirttiği gibi, insanî imkânlarla önlenemeyen şeyi bekleme endişesinin aptallık düzeyi olduğu kendiliğinden apaçık bir gerçek halini alacaktır. Böylece, bizim ortak insanî kaderimiz olan ölüm beklentisine ilişkin endişe de, aptallığın bir çeşididir.

Râzî'ye göre önce de ifade ettiğimiz gibi, "doğru sözlü" Kutsal Şeriat'in gereklerini yerine getirdikleri sürece, erdemli bir hayat yaşayan insanların ölümden korkmaları için hiçbir neden yoktur. O Şeriatin doğruluğu ile ilgili kuşkuların hücumuna uğradıkları takdirde, vazifeleri, bulmaya mahkûm oldukları 'doğru sözlü' Şeriat'ı araştırmaktır; tabiî eğer sıkı ve yeterli bir şekilde uğraşırlarsa. Râzî söyle devam eder: "Eğer bu, gerçekten hiç de olası değilse, o takdirde Allah Tealâ onları bağışlayacak ve affedecektir; çünkü onlar, güçleri dahilinde olmayan bir şeyden dolayı sorumlu değildirler."[15]

## ÖZGÜR DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

Serahsî ve Râzî'yi ele alırken de gördüğümüz gibi, fazla tanınmayan öteki düşünürler arasında, Yunan felsefesi çalışması ve Mu'tezile kelâmının yayılması ile önü açılan rasyonalist akım, X. ve XI. yüzyıllarda sivrilip büyümeye devam etmiştir. Temelde maharetli bir Mu'tezile kelâmcısı olan İbn Râvendî (ö. 911), teolojik alanda özgür düşüncenin sürekli gelişiminin başka bir örneğidir. Olasılıkla dinî kuşkular içinde kalan İbn Râvendî, sonuçta vahiy veya peygamberlik düşüncesini tümden redde ve, herhangi bir ilâhî vahiyden bağımsız olarak aklın, doğruluk ile yanlışlığı, veya doğru ile yanlışı ayırmada tamamen yetkili olduğu fikrine sürüklenmiştir. Dolayısıyla peygamberlik baştan başa lüzumsuz idi ve, Muhammed'in, Tanrı'nın elçisi olduğuna ilişkin iddialarının doğruluğuna delil olarak gösterilen Kur'ân'ın lafzan mucizevîliğî, aklen savunulamaz bir şeydi. Şöyle yazmıştı: "Çünkü, bir Arap kabilesinin (yani Kureyş'in), belâğat ve hitabetle tüm diğer kabilelere üstün geleceği; bu kabileden bir grubun, diğer bütün grublardan

15. *A.g.e.* s. 286.

daha beliğ konuşacakları ve sonuçta, o grubun bir üyesinin (yani Muhammed'in), diğer bütün üyelere üstün geleceği fikri, aklen mümkün değildir. Yine de, biz, onun belâğatta bütün Araplara üstün geldiğini farzetsek bile, ilgili dili anlamayan İranlıları[16] buna sahip olmaya zorlayacak güç nedir ve O, ne tür bir tecrübî delil geliştirebilecektir?"[17]

Bu metinde İranlılara yapılan atıf, yabana atılır cinsten değildir. Genellikle zındık diye atıfta bulunulan ya da Maniheist sapkınlığın ustaları diye bilinen özgür düşünürlerin ya da heretiklerin pek çoğu, Araplara karşı, bir ölçüde, bir Arap dini diye İslâm'a karşı dinî ve millî bir mücadeleye kilitlenmişlerdi. Zerdüştlük ve Maniheizm de dahil olmak üzere onlar, doğal olarak antsı İran dinlerinde Arab dinine karşı bir başkaldırı unsuru bulmuşlardı. Abbâsîler döneminde bu anlamda en şöhretli zındık, Aristo'nun *Kategoriler*, *Hermeneutica* ve *I. Analitikler*'inin çevirileri ile ilişkili olarak önceden andığımız büyük edebiyatçı İbn Mukaffa (ö. 759)'dır. Adı çıkmış diğer zındıklar arasında, İbn Râvendî'nin hocası Ebû İsâ el-Varrâk (ö. 909) ve zındıklıkla suçlanarak İbn Mukaffa ile aynı kaderi paylaşmış olan Beşşâr İbn Bürd (ö. 783)'dür.

İbn Râvendî gibi Ebû İsâ el-Varrâk, vahyedilmiş dine hücumunda öğrencisinden bile daha katı ve radikal olduğu görülen sabık bir Mu'tezilî idi. Onun elimize dek ulaşan *Kitâbu'l-Makâlât* (Book of Contentions) ve *er-Redd ale'l-Firâk es-Selâse* (Reputation of the Three Sects) adlı risalelerinde, enkarnasyon doktrinlerinin ve üçlemenin, Aristo mantığının kanunlarına uymadığı gerekçesini temel alarak Ya'kûbîler, Nestûrîler ve Melkîler gibi üç Hıristiyan mezhebine olduğu kadar Yahudiliğe de hücum eder. Yarım yüzyıl önce Kindî'nin yaptığı gibi, Yahyâ bin 'Adî'nin delille çürütme konusu olan bu hücum, IX. ve X. yüzyıllardaki Müslüman-Hıristiyan muhalefetinin en meşhur örneklerinden birisidir.[18]

Bununla birlikte, Arap edebiyatı tarihinde en büyük özgür düşünür, müstesna bir edebiyat ustası ve medenî cesaret sahibi olan Ebu'l-

16. Arapça Acem kavramı, aynı zamanda genel olarak "yabancılar"a işâret eder.
17. el-A'sam, *Tarîk İbn er-Râvendî,* s. 128.
18. Bkz. Khalil Samir and Nielson (eds.) *Christian-Arabic Apologetics,* pp. 172.

A'lâ el-Ma'arrî idi. Ma'arrî, Suriye'nin Ma'arra yöresinde doğdu. Haleb ve Bağdad'da yaşadı ve 1057'de seksen dört yaşındayken öldü. Hintli bir aileden gelen Ma'arrî, bir örneği olmayan derin bir kötümserlik duygusu yaşadı. Vejetaryen bir hayat yaşadı. Bir sineği dahi öldürmekten nefret ederdi ve aşağıdaki dizelerin mezar taşına yazılmasını istedi:

*"Bu babamın günahı idi,*
*Fakat ben, hiç kimseye karşı günah işlemedim."*

Dinî itikat konularında Ma'arrî, agnostik bir tutum içerisine girmiştir; aklı, insanın yegâne değerli ustası olarak kabul etmiş, başka bir meşhur dizesinde de dile getirdiği gibi, insanlığı, "*aklı olup da dini olmayanlar*" ve "*dini olup da aklı olmayanlar*" diye ikiye taksim etmiştir. O kadar ileri gitmiştir ki, yaşadığı dönemin tüm dinî inançlarını yanlış ve gülünç bularak, onları bütünüyle bir kenara itmiştir. Aşağıdaki dizelerde Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ı ayırt etmeden, hepsini birden "bilmece" sayarak, bir kenara atar:

*Şaşıyorum şu Hristiyanlığa ve onun bağlılarına*
*Yüzlerini sığır sidiğiyle yıkayanlara; ve bir Tanrı ile konuşan Yahudilere,*
*Kanlı çamuru ve yanık kokusunu sevenlere şaşıyorum;*
*Ve şaşıyorum, zalimce davranan ama intikam almayan,*
*Alçaltılmış bir Tanrı'ya inanan Hristiyanlara şaşıyorum.*
*Yeryüzünün çeşitli köşelerinden kalkıp insanlara*
*Çakıl taşları atmaya ve Taş'ı öpmeye.*
*İnançları ne kadar da ürkütücü, şaşırtıcı!*
*Tüm insanlar gerçeği görmekten acizler mi?*[19]

Ma'arrî, Lazkiye'ye komşulukta Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki patırtılı çatışmadan da aynı şekilde hayrete düşer:

19. Burada Ma'arrî, şeytan taşlamak ve Kâbe'deki Siyah Taş'ı öpmek üzere Kâ'be'ye hacc için gelen Müslümanlara bir gönderme yapmaktadır.

*Her bir topluluk kendi dinini savunur,*
*Gerçeğin nerede yalan söylediğini boşu boşuna merak edip duruyorum!*

Agnostisizm, Arapça dizede bu denli dramatik bir tarzda ve beliğ bir üslupla ifade edilmemişti. Ancak en azından bunun İranlı bir numunesi olan Nişaburlu Ömer Hayyâm (ö. 1123) vardı. Kendi çapında büyük bir matematikçi ve astronom olan Hayyâm, aynı zamanda insanlığın muhteşem edebiyat hazinelerinden *Rubâiyyât*'ın da yazarıdır. Bu eserinde XX. yüzyıl varoluşçuları dahil, duyarlı ruhların dile getirdiği insan hayatının anlamsızlığı ve insanoğlunun kötülüğüne dair aynı çaresizliği terennüm etmektedir. Akılla "flört edip" astronomi pratiği yaptıktan sonra Hayyâm, bize, sonunda "şarabın kızı"nın kollarına atıldığını söyler. Bu sözlerini, Edward Fitzgerald'in ölümsüz İngilizce çevirisinde ifade ettiği gibi aktaralım:

*Biliyorsunuz, arkadaşım evimde ne de kahramanca*
*Yeni bir evlilik için işret yaptım;*
*Eski kısır aklı yatağımdan atıp boşadım*
*Ve Şarab'ın kızını eşim olarak aldım.*
*Çünkü, kural ve sınırlarla da olsa*
*Mantıkla tanımladığım şeydir ve değildir,*
*Yukarıdır ve aşağıdır.*
*Tüm bunlardan her birini anlamaya özen göstermelidir.*
*Şaraptan başka hiçbir şeyin dibine dalmadım.*

Kaderin karşı konamaz gücü hakkında, Hayyâm şöyle yazar:

*Hareket eden parmak yazar ve ferman vererek,*
*ileri giderek, ne sizin tüm dindarlığınız, ne de usunuzla.*
*O bir sınırı yarıda kesmek için yeniden tuzak kuracak,*
*ama ne de onun bir kelimenin hükümsüz kılacak tüm gözyaşlarınızla*

Yine de onun çaresizliği, aşağıdaki dizelerde söylediği gibi, zirveye ulaşır. Satürn'ün Tahtı'na ulaştıktan ve, bir astronom olarak yolda-

ki pek çok düğümü çözdükten sonra, kaderin gizemini henüz çözebilmiş değildir:

*Hiçbir anahtar uyduramadığım bir kapı vardı;*
*Görmemi baştan başa engelleyen perde vardı;*
*Birisi benimle ve seninle bir süre konuşur*
*O zaman, senden ve benden daha fazlası yoktu.*[20]

20. Edwardd Fitzgerald (trans.) *The Rubâiyyât of Omar Khayyâm* (London, B. Quaritch, 1868), dörtlükler: 57-8, 76, 35.

# 4. BÖLÜM

# X. VE XI. YÜZYILLARDA YENİ EFLÂTUNCULUK VE YENİ PİSAGORCULUK

## FÂRÂBÎ

daha önce gördüğümüz gibi, Kindî'nin eklektik düşüncesi, metafizikte belli başlı Aristocu eğilimler ile etikte Stoacı tonlarla kendini gösteriyordu. Bununla birlikte Râzî'nin genel görünümü, olasılıkla Harranlı ve Maniheist karakter yanında temelde Eflâtuncu bir özellik taşıyordu. İslâm felsefesinin hakikî ilk sistemci filozofu, İslâmî Yeni Eflâtunculuk temellerine dayanan Muhammed İbn Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluk el-Fârâbî idi.

Fârâb'da doğmuş olması, babasının İran ordusunda bir kumandan oluşu, muhtemelen Türk ya da Türkmen kökenli bir babadan gelmesi gibi bilgiler dışında, Fârâbî hakkında yeterli malumâta sahip değiliz. Kırk yaşında Bağdad'a geldiği, ve aralarında Ebû Bişr Matta ve Yuhanna İbn Haylân'ın da bulunduğu, zamanın önde gelen mantıkçılarıyla çalıştığı söylenmektedir. Mısır'a kısa bir yolculuktan sonra, Fârâbî'ye büyük hürmet besleyen, eğitim-öğretimin büyük hâmisi Hemedan hükümdarı Seyfu'd-Devle'nin sarayında kısa bir süre kaldı. Hemen arkasından, seksen yaşında öldüğü yer olan Şam'a taşındı.

Fârâbî'nin temâyüz ettiği üç alan mantık, siyaset felsefesi ve metafizik idi. Porfirius'un *İsagoji*'si kadar, Arap ve Süryanî geleneklerin-

de *Organon*'un bir kısmını teşkil eden *Retorik* ve *Poetik*'e ek olarak, Aristo'nun *Organon* diye bilinen mantık külliyatına birtakım şerhler ya da açıklamalar yazmıştır.

Onun orijinal mantık risaleleri, Aristo'nun *Kategoriler*'i ve Porfirius'un *İsagoji*'sinin de ötesine giden, onları aşan bir yöntemle, esas olarak mantık terimlerinin tahlilini ele almıştır. Bu risaleler arasında, tümüyle elimize kadar ulaşmış bulunan *el-Elfâz el-Musta'mele fi'l-Mantık* (The Terms Used in Logic), *el-Fusûl el-Hamse* (The Five Section on Logic) ve *Risâle fi'l-Mantık* (The Introductory Epistle) bulunmaktadır. Büyük ölçüde artık elimize ulaşmayan öteki mantık risale ve yazıları kadar bu risaleler, yaşadığı döneme dek, yukarıda anılan iki hocası da dahil olmak üzere, Süryanice konuşan Hristiyan mantıkçıların neredeyse tekeli altında bulunan bir alanda Fârâbî'nin ne denli mümeyyiz bir sima olduğunu tasvir etmektedirler. Aktarıldığına göre, bu mantıkçılar birtakım teolojik nedenler yüzünden Aristo'nun *Birinci Analitikler*'in ilk kısmı ve ilk defa Fârâbî tarafından çiğnenecek olan bir pratiğin ötesine geçmemişlerdir.

Fârâbî'nin İslâm felsefesi tarihinde yer aldığı eşsiz konumunu daha da aydınlığa kavuşturmak için, onun, Eflâtun ve Aristo'nun felsefesine dair ve *el-Cem' Beyne Ra'yi'l-Hakîmeyn* (İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması) gibi bir grup metodolojik eserlerinden, denemelerinden söz edebiliriz. Bu eserlerinde Fârâbî, daha fazla felsefe çalışma yolunu düzleyip açmıştır. Özellikle *İhsâu'l-'Ulûm*'da (Enumeration of the Sciences) o ilk defa çağdaşlarını, Yunan felsefesinin müfredat programı ya da dilsel, felsefî ve zamanındaki bilimlerin tasnifi ile tanıştırmıştır.

Fârâbî'ye göre felsefî bilimler aritmetik, geometri, astronomi, astroloji, müzik, mekânik ve benzeri pek çok alt branşlarıyla matematiği içerir. Sonra, alt branşları Aristo'nun fizikle ilgili sekiz risalesine karşılık gelen doğa bilimleridir. Bu sekiz alt branş şunlardır: Fizik, Gökler, Kevn ve Fesad (Oluş ve Bozuluş), Meteoroloji, Mineraller Kitabı, Bitkiler Kitabı, Hayvanbilim ve Ruh Üzerine-[1]. Bunları, Arapça

1. Arap geleneğinde *Bitkiler Üzerine* ve *Minareller Üzerine* adlı iki sahte eser, Aristo külliyatına ve Gökler'in bir zeyline eklenmiş, buna da *Dünya* adı verilmiştir.

kaynaklarda sık sık metafizik diye adlandırılan 'İlâhî İlim' takip etmiştir. Fârâbî'ye göre bu, tam anlamıyla Aristo'nun *Metafizik*'inde vücut bulmuş, hem de Arapça kaynaklarda "Kitâbü'r-Resâil" diye atıfta bulunulmuştur. Üç alt bölümü vardır:

1. Varoluncaya kadar varolan şeyleri, başka bir deyişle ontolojiyi soruşturan kısım;
2. Mantık, matematik ve fizikte kullanılan ortak kanıtların ilk prensiplerini yani epistemoloji veya bilgi metafiziğini inceleyen kısım;
3. Maddî olmayan özleri, onların miktarını, temelini ve "çoklarına karşın" onların tarzını sorgulayan kısım.

Bu varlıklar evreni en alttan daha yükseğe ve sonra yine daha da yükseğe doğru tırmanırlar. Bu yükseliş, varolabileceğinden daha mükemmel olmayan, mükemmel bir varlıkta nihai olarak son buluncaya kadar devam eder.[2]

Bu son madde Arapça'da ilk defa ortaçağlarda Aziz Anselm (ö. 1109) tarafından formule ve modern zamanlarda Descartes eliyle yeniden ifade edilen 'Ontolojik Kanıt'ı, yani Allah'ın varlığına ilişkin en iyi bilinen kanıtlardan biri olan bu kanıtı, özetlemektedir.

*İhsâ*'da yer alan üç bilim politika, fıkıh ve kelâmdır. İlki, Fârâbî'nin açıkladığı gibi, özel birtakım fiilleri belirleyen gönüllü davranış usulleri ve ahlâkî tutumları ele alır. Aynı zamanda, mutluluk ya da esenlik araştırması ile sonuçlanarak, onların hedefledikleri amaçları da konu edinir. Fıkıh, şu halde, Fârâbî tarafından, yasamanın belirlenmemesi nedeniyle fiil ve inançları yöneten kuralları koyan Şâri'in açık ifadelerinden hüküm çıkarma sanatı olarak tanımlanmaktadır. Oysa kelâm, karşıt inanç veya fiilleri kökten çürüttüğü kadar Şâri' tarafından tanımlanan inanç ve eylemleri rasyonel söyleme başvurmak sûretiyle destekleyici bir sanat olarak belirlenmiştir. Gerçekte bu, Mu'tezile'nin durumunu ele alırken de gördüğümüz gibi, kelâm'ın çifte fonksiyonu idi. Fârâbî, hiç kuşkusuz onları kelâm tanımını formule ederken düşünüyordu.

---

2. Fârâbî, *İhsâü'l-'Ulûm,* p. 99.

Bu "metodolojik" sorulardan başka, Fârâbî felsefesinin özü, fiilen onun en iyi bilinen çalışması, *Mabâdi Arâ Ehli'l-Medîne el-Fâdıla* (Principles of the Opinions of the Inhabitants of the Virtous City) adlı eserinde içerilmektedir. Bu çalışmada Fârâbî, İlk Varlık'tan, neticede siyasî birlikteliğin faziletli tarzı ve ruhun nihaî durağından sudûr eden evrenin geniş ölçüde genel bir taslağını vermektedir.

Apaçık Eflâtuncu ilhamın bu ütopik uygulamasının esası, özde metafiziksel ve kozmolojik yönleri itibariyle Yeni Eflâtuncudur. Buna göre tartışma, İlk Varlık, varolan tüm şeylerin Nedeni ve O'nun temel sıfatlarından başlanarak açılır.

Fârâbî'ye göre bu Varlık:

1. Hiçbir şeyin önceleyemeyeceği veya hiçbir şeyin Kendisine üstün gelemeyeceği şekilde her türlü eksiklikten âzâde veya mükemmeldir;
2. Ebedîdir, ya da hiçbir sıkıntıdan, olumsuzluktan veya potansiyellikten etkilenebilir değildir;
3. O, madde veya formu birleştirme mecburiyetinde ve sorumluluğunda değildir; çünkü bu ilk tanım, karşılıklı olarak birbiriyle ilişkilidir;
4. O, Kendinden başka hiçbir amaç ve gayesi olmayan ve Kendi varlığı yine bizzat Kendisinden başka herhangi bir şeyden türemeyendir.

Fârâbî, kanıt getirmeye devam eder: Böyle bir Varlık, büsbütün biriciktir ve bu nedenle de ne bir ortağı ne de dengi vardır. Maddeden tamamen ayrıdır. Madde, akledilirliği önünde büyük engel teşkil ettiği için O, fiilen bir akıl (intellect) olmalıdır. Aynı özellikle o, fiilen akledilir olmalıdır; yani Kendi akledilir aktivitesinin objesidir. Binaenaleyh, Aristo'nun bunu *Metafizik* XII, 9'da ifade etmiş olduğu gibi, bu Varlık'ın tam doğası, düşünceyi düşünen düşüncedir. Aynı şekilde, Fârâbî, Aristo'yu izleyerek devam eder: İlk Varlık yaşayan olmalıdır; çünkü hayat, "aklî idrâkın en iyi yöntemi yoluyla en iyi akledilirleri kavrama" eylemidir."[3] Kendisini bu yolla idrâk ettiği za-

3. Fârâbî, *el-Medîne el-Fâdıla,* p, 32. cf. Aristotle, *Metaphysics,* XII, 1072b 18.

man, İlk Varlık, Kendi güzellik ve mükemmellik sevgisinin en büyük zevk hizmetçisinden pay alır ve şimdi işte, kendisini seven sevgi diye nitelendirilebilir.

Sonra Fârâbî, geç antikitenin iki büyük Yeni Eflâtuncusu Plotinus ve Proklus'un izleri üzerinde, tam olarak mükemmel ve kendine yeter İlk'in, Kendi bol iyilik ve rahmetiyle, o yolla, varolan varlıklara ait yekpare sıra düzenine neden olarak sûdur etmesi gerektiğini öne sürmeye devam eder. Bununla birlikte, böyle bir sûdur'un, mükemmel olan 'ilk olma'nın nedeni ya da amacı olması beklenmemelidir. Hatta bunun tam tersine; O'nun kendine yeterli olması, O'nun kendi kendisiyle varolması nedeniyle, öteki şeylerin varlığının O'ndan çıkmasından başka bir şey değildir.[4] Başka bir deyişle, O'nun ve sudûr yoluyla O'ndan çıkan tüm diğer şeylerin varlığı, özdeş değildir.

İkincil varlıkların İlk'ten sudûru, en mükemmeli daha az mükemmele neden olarak, geri çekilme ilkesini izler. Böylece İlk'ten ilk sudûr, hem kendisini hem de kaynağını idrâk eden ilk akıldır. O, İlk'i idrâk ettiği zaman, ikinci akla neden olur; oysa kendisini aklettiğinde, birinci göğe sebep olur.

Sonuçta üçüncü akıl ve ona tekabül eden durağan yıldızlar feleği, silsile halinde ortaya çıkarlar. Sonra dördüncü akıl ve ona karşılık gelen felek veya Satürn'ün feleği ortaya çıkar. Bu süreç, kendilerine karşılık gelen felekleriyle birlikte, sürekli olarak oluşturulan beşinci, altıncı, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu akıllara kadar devam eder. Ay altı âlemi idare eden (ya da Aristo'nun deyimiyle, Kevn ve Fesad âlemini) onuncu akılla birlikte akıllar dizisi tamamlanır ve süreç, daha aşağı âlemin oluşabilen-bozulabilen varlıklarının zuhuru için işlemeye başlar. Bu varlıklar madde ile formun birleşmesiyle ortaya çıkarlar, ve daha yüksek veya akledilir dünya, aklî varlıklardan büsbütün farklıdırlar. Onların oluş sırası, ilk madde olan dört unsurdan sonra, sırasıyla meydana gelen mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan doğarak en aşağı düzeyden en üst basamağa doğru yükselme düzeninin tam tersidir.

---

4. *el-Medîne el-Fâdıla,* p. 39.

Fârâbî, yalnızca Aristo'nun ether'ini veya "beşinci unsuru" kastederek, dünyevî varlıkların ilk veya ortak maddesinin semavî varlıkların "ortak unsur"undan sudûr ettiklerini ileri sürerek, dünyevî varlıkların semavî varlıklardan sudûr etmesinin nedenini açıklamaktadır. Zıt formlar veya Aristo fiziğinin ilk dört niteliği, daha sonra fiziksel dünyadaki maddî varlıkların çokluğuna neden olarak, yukarıda sözü edilen dört unsurla bir araya gelir.

Kevn ve fesadın dünyevî sürecinin zirvesinde yer alan insanoğlu, son bir neden olarak basit unsurların ve onların mürekkeb şeylere karşılıklarının en yüksek terkibi olarak ortaya çıkar. Bu terkibin bir sonucu olarak beliren ilk insan yeteneği (fakültesi) teorik, pratik ve yaratıcı (productive) olmak üzere üç alt branşıyla, hisseden (sensitive), arzulayan (desiderative), tasavvur (imaginative) ve akleden gibi özelliklerin izlediği, besleyici güçtür.

Fârâbî'ye göre, bu kuvve (fakülte) lerden her birinin, bir dizi tâbi ve bağlıları olan bir yönetici ve reisi vardır. Bütün bu kuvvelerin yöneticisi ve reisi, 'hayvanî sıcaklığın' kaynağı, damarlar ve vücûdun farklı organlarına baştan başa yayılmış olan canlı objelerdeki hayatın temel ilkesi diyebileceğimiz kalptir. Beynin fonksiyonu, onu bedenin her bir organına oranlı olarak dağıtabilmek için bu hayvanî kalbi yatıştırmaktır. Burada Fârâbî, onları beyne yerleştiren Galen'den farklı olarak kalbi, algı ve düşüncenin mekânı sayan Aristo ile aynı fikri paylaşıyor görünmektedir. Bununla birlikte Fârâbî için beynin fazladan iki fonksiyonu daha vardır. İlki, Fârâbî'nin hizmetçiler (bağlılar) diye tanımladığı beş duyuyu hakikî olarak algılamasını sağlayabilecek gücü bağışlamaktır. Beynin ikinci fonksiyonu, kas sistemine, kalbde ikamet eden arzulayıcı kuvveyi karşılık olarak tahrik etme gücü bağışlamaktan ibarettir.

Aşağıya doğru inen sıralanışta, beyni seven kuvvenin daima daha yüksek olana boyun eğmesi vasıtasıyla, her biri bir sıra düzeni içinde kendi fonksiyonunu gerçekleştiren "huysuz" ve "tenasül uzuvları" olan "yaşayan" takib eder. Burada ilginç olan, zahirî beş duyunun, *sensus commumis* diyebileceğimiz tasavvur ve hafıza gibi ilkece bâtınî duyulara boyun eğdiği yoldur. Bu bâtınî duyular, beraberce beş duyu yoluyla aldıkları "duyulur formları" koordine ederler. Benzer bir

yöntemle Faal Akıl'dan gelen rasyonel kuvve tarafından "akledilir formlar", bu kuvve tarafından koordine edilirler. Böyle olan ilk formlar, kendi maddî özlerini potansiyel akıl (akl-ı bilkuvve)dan alan rasyonel kuvve olan maddedirler. Bilkuvve akla, Faal Akıl olan "zahirî özne" tarafından yardım edilir. Bu akıl, görülebilir objelerin ışığı olan evvelki maddî akıldır ve onun, akılların sudûru skalasındaki yeri, gördüğümüz gibi, onuncu sıradır.

Faal Akıl'dan yardım gören, bilkuvve akıl tarafından idrâk edilen akledilir formların ilk grubu, bilim ve sanata ait ilk prensiplerin parçası olan ve sezgisel tarzda bilinen ortak birincil akledilirlerdir. Fârâbî bundan sonra onları üç alt gruba böler: Geometrinin ilk prensipleri, ahlâkın genel prensipleri ve tüm varolan varlıkların nihai prensipleri. Aynen, varolan varlıkların kendi varlığını sudûr yoluyla ortaya çıkardıkları şeyden İlk Varlık ve semavî cisimlerin türediği gibi.

Fârâbî'nin, Aristo tarafından nesillere mirası, kalan klasik akıl problemini detaylıca işleyen ilk İslâm filozofu olduğunu kaydetmeğe değer. *Risale fi'l-Akl* (On The Intellect) adlı meşhur bir risâlesinde Fârâbî, 'akıl' (reason veya intellect) teriminin altı farklı anlamını sıralamaktadır.

Birincisi basiretli ve kavrayış yeteneğine sahip bir kimsenin umumî önkestirmeleri demek olan akıldır. İkincisi kelâmcıların, 'akıl böyle bir fikri teyit ya da inkâr eder' derlerken, anlaşılan akıldır. Fârâbî'ye göre aklın bu anlamı, "genel kamuoyu veya çoğunluk tarafından rıza gösterilen" şeye indirgenebilir.[5]

Ondan sonra, Büyük Usta Aristo'nun, kanıtlamanın ilk prensiplerinin sezgisel olarak bilinmesi yoluyla *habitus* (meleke) diye tasvir ederek *İkinci Analitikleri*'nde (Kitabu'l-Burhan) andığı akıldır. Aklın dördüncü anlamı, Aristo'nun *Nikomahas'a Ahlâk*'da "pratik akıl" olarak atıfta bulunduğu akıldır. Bu akıl, uzun tecrübe ve zamanı izleyerek, hem tercih edilmesi hem de kaçınılması gereken irade sahibi maddelerle alakalı öncüllerin belli başlı bilgisi yoluyla ortaya çıkan kazanılmış akıldır (*el-aklu'l-müstefâd*).[6]

---

5. Fârâbî, *Risâle fi'l-'Akl,* p.3.
6. *Ibid,* p.9.

Beşincisi, bizzat kendisi dört ayrımı kabul eden ve *De Anima*'da tartışılan akıldır:

1. Kendi maddî özlerinden çıkarılan soyut maddî formlara ait potansiyel ya da maddî akıl (bilkuvve akıl);
2. Bilkuvve akıl tarafından bir kere soyutlaştırıldığı için o formların içinde ikamet ettiği fiilî akıl (akl-ı bilfiil);
3. Her türlü maddî özellikten soyulup sıyrıldığı için, akledilir formların yer aldığı kazanılmış akıl (müstefâd akıl), istediği vakit bu akledilirleri kavrayabilen bu akıl, insanın bilişsel kapasitesinin zirvesi ve, birbirinden ayrı akıllar dünyası ile maddî dünya arasındaki sınır çizgisi olarak tasvir edilebilir.
4. Bu akılların en aşağı düzeyinde yer alan Faal Akıl, insan aklına bilgileri fiilî hale geçirme gücü veren fizikötesi özne diye betimlenebilir. Potansiyel olarak (kuvve halindeki) objeleri fiilî olarak görülebilir kılan bu akıl, güneşe benzetilerek anlaşılabilir.

Bununla birlikte, Fârâbî'nin burada yorumladığı görüş uyarınca, o, Faal Akıl'a yarı yaratıcı bir rol atfetmektedir. Akledilir formların, Ay altı âleminin yüzeyinde kalarak bir araya geldikleri maddî-olmayan özne olarak bu akıl, maddî objelere, kendilerinin hakikî temelini kuran o gerçek formları vermektedir.

Bu formlar, Fârâbî tarafından Faal Akıl'a 'yakınlık' veya onunla 'ittisâl' şeklinde tanımlanan müstefâd aklın, daha sonra, insan bilgisinin en yüksek aşamasında soyutlamalar yapması demektir. Fârâbî'nin öncülüğünü izleyen Müslüman Yeni Eflâtuncular için bu ittisâl, insanoğlunun aklî doğasının mutlak başarısı ve icraatıdır.

Altıncı akıl, Aristo'nun *Metafizik*'inde kendi kendisini düşünen düşünce veya Tanrı diye nitelendirilir. Fârâbî'ye göre O, maddîlikten veya eksiklik ya da kusurdan tam anlamıyla uzaktır ve, aktivitesi sürekli olmadığı için Faal Akıl da dahil olmak üzere, bütün ikincil akılların Nedeni'dir. Gerçekte, aktivitesi kesintiye uğramayan son veya İlk Akıl'dan farklı olarak Faal Akıl, bazı haricî engeller ya da olumsuzluk yüzünden maddî ya da başka türlü olsun, kendi objeleri üzerinde etkili olması engellenebilir.

Rasyonel kuvveye ilişkin değerlendirmelerini tamamladıktan sonra Fârâbî, irade ve arzunun iki pratik kuvvesini irdelemeye koyulur. Ona göre irade, duyum ya da tasavvurla idrâk edilebilen şeye ait arzudur ve, seçmeden farklı olarak, görüşe ve düşünceye bağlı olan daha yüksek düzeydeki hayvanlara ve insanlara özellikle de insana mahsustur.

Fârâbî'ye göre rasyonel arzu veya seçmenin mutlak hedefi, mutluluktur. Bu, ruhun kendisini her türlü maddî ya da cismânî şeylerden sıyırması ve, Eflâtun gibi, Fârâbî'nin de ruhun mutlak mekânı olduğuna inandığı akledilir dünyadaki "ayrı akıllar" topluluğuna katılmasından ibarettir. Bununla birlikte Aristo gibi o da, bireyin, toplum dışında, mutlak mutluluk hedefine ulaşamayan bir *zoon politicon* (toplumsal canlı) olduğuna inanmaktadır. Daha sonra sûfîlerce ve Endülüs'lü manevî öğrencisi İbn Bâcce (ö. 1138) tarafından önerilecek olan "münzevî hayat", insanın tüm bilgi ve seçiminin objesi olan Faal Akıl'la "ittisâl" şeklindeki yarı-mistik ideale yapışmasına rağmen, Fârâbî'ye göre kabul edilebilir bir şey değildir.

*Medînetü'l-Fâdıla* adlı eserinde belirttiği üzere, insan doğasına emredilen şeyin araştırılmasına ilişkin insan mükemmelliği, insanî katılım olmadan mümkün değildir. Böyle bir katılım, üç türlü olur: En geniş anlamda tüm dünya sakinleri, orta büyüklükte ulus ya da ümmete ve en küçük ölçekte site-devletine yani medîneye karşılık gelmektedir. Fârâbî'ye göre, insan mükemmelliği en iyi şekilde sonuncusunda kotarılmaktadır. İnsan mutluluğunun, vatandaşlarının karşılıklı dayanışma gayretiyle elde edildiği şehir, Fârâbî'ye göre, *'faziletli şehir'* adını alır. Diğer tüm şehirler basit bir şekilde onun "onun halifeleri" olarak nitelendirilir.

İnsan katılımının bu genel formlarından ilki, şu şekilde alt kısımlara ayrılan cahil şehirdir:

1. Sakinlerin, gerçek mutluluğun doğasını asla idrâk edemedikleri ve bu yüzden maddî refah peşinde koşmaya kendilerini adadıkları, hayatın zorunlulukları ile boğuştukları şehir.
2. Vatandaşlarının sağlık veya maddî kazançlar peşinde koşarak bunlara bağlandıkları sefil şehir;

3. Zevkin temel hedef olduğu adilik şehri;
4. Şeref ve kamu itibarının amaçlandığı paye veya "onur şehri" (timocracy);
5. Vatandaşlarından hakim olma ve üstün gelmeleri beklenen tiranlık ya da despotizm;
6. Hukuksuzluk veya anarşiyi doğuracak şekilde bireysel özgürlüğün hedef edinildiği demokrasi.

Bozuk ya da "muhalif" şehrin ikinci genel formu, sakinlerinin Allah ve ahiret hakkındaki hakikati idrâk ettikleri, ama bu hakikati doğrulayacak bir yaşam sürmedikleri *düzensizlik*tir. Üçüncü form, Fârâbî tarafından *sapkın şehir* diye adlandırılır. Sakinlerinin fikirleri temelde doğru ve fiilleri de faziletlidir. Fakat zamanla dalâlete veya hataya düşmüşlerdir. Dördüncü form, sakinlerinin Allah ve Faal Akıl hakkında hatalı fikirlere rağbet ettikleri *günahkâr şehir*dir. Lideri, sahte bir peygamberdir. O, amaçlarına erişebilmek için haince ve hilekârca araçlara başvurur.[7]

Bunun tam aksine *faziletli şehir,* ahlâkî ve teorik bir model olarak göze çarpar. Sakinleri şimdiye dek Tanrı, Faal Akıl ve öte dünya hakkındaki hakikatı idrâk etmişler ve erdemin gereklerine göre hayat sürmektedirler. Bu şehrin başında her yeri, her sınıfı basiretle yöneten bir idareci bir reis bulunmaktadır. Bu reis, yaratılıştan seçkin olmalı, liderlik konumuna sahip olmalı, bir filozof olacak şekilde teorik ve pratik kuvveleriyle Faal Akıl'ın ışığını alabilmeli ve yine, peygamber olabilecek şekilde Faal Akıl'la ittisâliyle geleceği önceden kestirebilecek akla sahip olmalıdır. Fârâbî, daha sonra (erdemli şehrin riyâsetine tümüyle layık olması için) Eflâtun'un filozof-kralı gibi, filozof-peygamberinin sahip olması gereken nitelikleri daha da özelleştirerek saymaya devam eder.

Onun tasvir ettiği on iki nitelik içinde en önemlisi, adalet aşkı, doğruluk, öğrenmede çabukluk, vücûd ve organların güzelliği, karakter sağlamlığı, ılımlılık ve cesârettir. Bu niteliklerden pek çoğu, belirtmek gerekirse, Müslüman hukuku ve sözü geçen bilginlere göre hali-

7. Cf. *el-Medîne el-Fâdıla,* pp. 109f.

felerin sahip olmaları beklenen özellikler kadar, Eflâtun'un *Devlet*'inin VI. bölümünde belirtilen özelliklerle fiilen özdeştirler.

Bu analizden anlaşılıyor ki, Fârâbî'nin erdemli site-devleti, hakikatte Eflâtuncu ütopyacılıkla İslâmî politik doktrinin harmanlanmasından ibaret görünmektedir. İslâm siyaset teorisinde halife-imam'ın da, ilâhî vahiy ile kökleşmiş Şeriat'in düzenlemeleri ışığında hareket etmesi beklenir. Bazı yönlerden bu vahiy, Faal Akıl'ın aydınlanmasına kıyaslanabilir. Fârâbî, bu anlayışı, Plotinus ve Proklus'un kozmolojisi ile sudûrcu metafiziğinden çıkaran ve pek çok yönlerden, Şîî veya İmâmiye formuna karşılık gelecek şekilde siyasal bir ütopya üzerine inşa eden ilk Müslüman filozoftur.

## İBN SÎNÂ

Kendi otobiyoğrafisinde açıkça Fârâbî'ye çok şeyler borçlu olduğunu söyleyen İbn Sînâ'nın siyaset hariç, selefi tarafından araştırılan köklü Yeni Eflâtuncu temaları geliştirdiği söylenmektedir. Bununla birlikte onun yazım stili, sıklık ve ifade düzgünlüğü açısından Fârâbî'ninkinden çok daha üstündür. Bu belki de, gerçek kurucusu Fârâbî olmakla birlikte, adının zamanla İslâm Yeni Eflâtunculuğu ile özdeşleşecek şekilde yazılarının daha geniş kitlelere yayılmasını sağlamıştır.

Yaşam öyküsünde İbn Sînâ bize, daha sonra ailesinden geriye kalanlar ile birlikte göçtüğü Buhara yakınlarındaki Afsene'de doğduğunu bildirmektedir. Bize aktarıldığına bakılırsa, adlarından söz ettiği Nâtili, Zâhid İsmail ve aritmetikte yetkin bir Hintli olmak üzere bazı hocalarla birlikte çalışmıştır. Ancak o, söz konusu hocaların kısa sürede hizmetlerine girmeyi, ve kendi çapında felsefe ve tıp çalışmalarına yönelmeyi başarmıştır. Yine bize bildirildiğine göre, on altı yaşında tıpta öyle bir üne kavuşmuştur ki kendi ifadesine göre, "Pek çok seçkin fizikçi, tıbbın o kadar zor bir mesele olmadığını görerek benden öğrenmeye başladı." Onun takılıp kaldığı tek konu, metafizikti. Aristo'nun *Metafizik* adlı eserini kırk defa okumuş; ama kendi ifadesine göre, yazarın niyetini ancak Fârâbî'nin *Makâsıdu mâ ba'de't-ta-*

*bî'a* başlıklı bir risalesini okuduktan sonra anlayabilmiştir. Bu risale ile, halihazırda kalbden bildiği şey, o kitabın sırları önüne açılmış; gizli kalmamıştır.

Yirmi bir yaşına ulaştığında İbn Sînâ, düşüncelerini yazıya geçirmeye başlamıştır. Modern kayıtlara göre 276 adedi bulan yazıları felsefî, bilimsel, tıbbî ve hatta linguistik çalışma alanlarını tümüyle kapsamaktadır. Ayrıntılı ve sistematik yazılar Arapça; daha küçük çaptakiler de Farsça tertip edilmişlerdir. Bu yazıların pek çoğu, günümüze kadar ulaşmıştır. Aralarında *Şifâ, Necât* ve *İşârât* bulunmaktadır. Bunlara *Kuşlar Risâlesi, Aşk Risâlesi* ve *Hayy İbn Yakzân* da eklenmelidir. Şüphesiz, bu yazıların en önemlisi, döneminde iyi bilinen tüm felsefî bilimlere ait tasnifi içeren, yaklaşık 15 ciltlik gerçek bir *summa philosophica* olan *eş-Şifâ* adlı eserdir. *En-Necât*, bizzat İbn Sînâ tarafından yapılmış *eş-Şifâ*'nın bir özetidir.

Fârâbî'den farklı olarak, açıkça rûhânî bir usta olan İbn Sînâ, siyaset ya da ahlâk felsefesine karşı ciddi bir alaka göstermiş görünmüyor. Onun bu iki alana katkısı, diğerleriyle karşılaştırıldığında hemen hemen yok mesâbesindedir. Bununla birlikte kendini adadığı *Şifâ, Necât, İşârât* ve başka eserlerinde de görülebileceği üzere, metafizik ve mantığa ilgisi derindir. Fârâbî'ninki gibi onun da metafizik taslağı, Yeni Eflâtuncu. Bu Yeni Eflâtunculuğun köşe taşı, kendi gibi, yorumladığı söylenen Sözde-Teoloji'de ileri sürülen sudûrcu görüştür. Ancak yazılarından bazılarında, özellikle *Şifâ*'nın giriş kısımlarında, kendi görüşlerinin, "safiyeti bozulmuş gerçekliğin somutlaştığı *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye*"de bulunabileceğini öne süren kendi dönemindeki kalıplaşmış Yeni Eflâtunculuk veya Meşşâîlik'ten tatmin olmadığını ve gözünün açıldığını ifade etmektedir. İbn Sînâ kesin bir kanıt ortaya koymaksızın, bu hikmetin doğulu kaynağıyla bağlantı kurduğunu iddia eder.

Mantık bölümü bize kadar ulaşmış bulunan *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye*'yi, İbn Sînâ'nın gerçekte tamamlayıp tamamlamadığı belli değildir. *İşârât* gibi sonraki eserleri ve daha kısa 'mistik' risaleleri, onun düşüncesin de bütün olarak, Fârâbî veya Plotinus'unkinden pek de farklı olmayan mistik bir silsileyi sergilemektedir ve bu da, felsefî ya da rasyonel mistisizm diye adlandırılabilir. Hallâc ve Bestâmî gibi se-

leflerinin aşırı mistisizminden farklı olarak bu felsefî mistisizm, ruhu Faal Akıl'la ittisâle itecek aklî bir itkiyi içerir; ya da tam tersine, hem Plotinus hem de Müslüman Yeni Eflâtuncular için ulaşılamaz olan Tanrı'yla ittihâd ya da hatta Tanrı'yı keşf (müşahede)den ziyade Plotinus'un ilâhî Nous'undan ibarettir.

*Şifâ*'da İbn Sînâ, hem öz (mahiyet) hem de tanımı gereği maddî-olmayan varlıkların incelenmesi şeklinde geleneksel bir yol izleyip metafiziği tanımlayarak bir başlangıç yapar. Bize bildirdiğine göre, bu, bazıları tarafından, Nedenlerin Nedeni'ne ve tüm prensiplerin ilk prensibine kılavuzlayarak fiziksel ve matematiksel varlıklara ait ilk prensipleri araştıran ilâhî bilim diye adlandırılmaktadır. İşte metafizik, bu sebeple ilk felsefe ya da mutlak hikmet adını almaktadır.

Apaçık Aristocu olan bu tanım, metafiziğin konusu (mevzu) olduğu teziyle, İlk Neden ya da Tanrı'nın fiilen, onun isbata uğraştığı objeler (matlub) ya da sorulardan biri olduğu gerekçesine dayanarak İbn Sînâ tarafından reddedilmektedir. Ona göre metafiziğin doğru-düzgün konusu, sezgisel olarak önerilmesi gereken Varlık'tan dolayı varlık'tır. Başka bir deyişle, İbn Sînâ'ya göre metafiziğin çekirdeği, *ontolojidir.* Yani varlığı varlık olarak ele alan bilimdir. Burada fiilî olma hali, potansiyellik, zorunluluk, evrensellik, birlik ve çokluk gibi bu denli sayısız düzgün yan kategoriler olduğu gibi; nitelik, nicelik, durum, fiil ve istek gibi kategoriler de vardır.[8]

Bu önemli ihtara rağmen İbn Sînâ, Fârâbî ve genel olarak Meşşâîler gibi, metafiziği üç kısma ayırmayı sürdürür:

1. Genelde varolan varlıkların nihâî nedenleri ile özelde Tanrı'ya ilişkin kısım;
2. Varlıklar ve onların özelliklerine dair olan kısım ki bu daha önce zikredildi.
3. Tüm bilimler için genel-geçer olan bilginin ilk prensiblerine ilişkin kısım.

Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın metafiziğinin en geniş kısmı, hakikatte, varlıkla, onun kategorik olan ilişkisiyle ve hususî eşleri veya

8. Cf. *eş-Şifâ (İlâhiyât),* I, pp, 60f.

ona tutturulmuş küllî kavramlarla ilgilenmektedir. Metafiziğe bu "ontolojik" yaklaşımın ilk temel önermesi, daha önce de bahsedildiği gibi, varlığın ya da varoluşun, bir defada kavranan birincil bir fikir olması ve, ondan öncelikli ya da ondan daha fazla bilinebilir herhangi başka bir fikre bağlı bulunmamasıdır. Bu açıdan bakıldığında o, "bir" ya da "şey" kavramıyla kıyaslanabilir ve bu iki kavram, tanımlanamaz.

İkinci temel önerme; bir varlığın özü veya doğasının, onun varoluşundan açıkça ayırt edilebileceğidir. Buna göre, olgusal ya da düşünsel planda eğer verili bir varlığın özünün, onun özü olduğunu söylüyorsak, önermemiz anlamsız olacaktır.

Başka bir deyimle, varlık veya varoluş, kendisine yabancı özel bir belirlenim, bir öz ekler.

Üçüncü temel önerme, varolmayan veya varoluş-olmayanın şu ya da bu anlamda, varolduğudur. Bir varlığın varoluş-olmadığı şeklindeki önermemiz, hakikatte varoluş-olmayanın, düşünsel olarak varolduğu anlamında yorumlanabilir. Mutlak sûrette varoluş-olmayana gelince, olumlu tarzda bundan söz etmek olanaksızdır; ve ondan olumsuz terimlerle söz ettiğimiz zaman, zihinde bir kavram olarak varoluşsal bir konum edinecektir; yani varoluşun kavramsal bir modu olarak zihinde yerleşecektir. Tekrar üzerinde duracağımız bu görüş, Mu'tezile'nin varoluş-olmayan (yokluk)'ın bir şey olduğu biçimindeki ilk görüşüyle uyum içindedir. Çünkü bu varoluş-olmayan (ma'dûm: yokluk), yaratılışından önce Tanrı'nın zihninde var olmuştur. Son tahlilde bu duyu parçacıklarının (particulars), duyu objelerinin paradigmaları olarak ideler âleminde ezelden önce varoldukları şeklindeki Eflâtuncu görüşle ilgilidir.

Mahiyet ve varoluş tartışması İbn Sînâ'yı, mümkün evrenden farklı zorunlu Varlığa ilişkin tüm düşüncesini üzerine bina ettiği, olumsuzlukla zorunluluk arasında yaptığı metafiziksel bir ayrıma dayalı meşhur görüşe varmaya kadar götürmektedir. O, zorunluluğu *Şifâ'*da, kendi kendine kavranılanın zorunlu olarak varolması gereken diye tanımlarken; *Necât*'ta belki daha az totolojik tavırla, onu, eğer varolmaması varsayılırsa, bir saçmalığın süregideceği varlık olarak tarif etmektedir. Varolması veya olmamasının varsaydığı-

mız olumsuzluktan farklı olarak böylesi hiçbir saçmalığı gerektirmeyecektir.[9]

İlk öncül olarak böyle bir ayrıma dayanan İbn Sînâ, bundan sonra Leibniz (ö. 1716) ve Kant (ö. 1804) dönemine dek, dünyanın olumsuzluğu veya bir *contingencia mundi*'den çıkarsanan kanıt olarak bilinen Zorunlu Varlığın varoluşuna ait meşhur kanıtını geliştirmeye koyulmaktadır. Bu kanıt, varlığın varolduğunu ve böylelikle onun, hem zorunlu hem de mümkün olması gerektiğini ortaya koyarak işlemeye başlar. Eğer zorunluysa, o zaman Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın varoluşu, kanıtlanmaktadır; eğer mümkünse, o takdirde onun varoluşu, tümüyle Zorunlu Varlığa bağlıdır. Çünkü, mümkün varlıkların varoluşlarının bağlı bulunduğu nedenler zincirinin sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Şimdi bu zincirin halkaları ya eşzamanlı olarak varolursa, o zaman, zincir bir bütün olarak, ister sonlu isterse sonsuz olsun, tekrar zorunlu ya da mümkün olacaktır. Yok, eğer zorunlu ise, o takdirde, zorunlu diye betimlenmesinden dolayı, her üyenin bu vesile ile mümkün olmasının gerekliliği imkân dışıdır. Dolayısıyla o, zorunlu ve tüm zincirin nedeni olan bir üyeyi içermek durumundadır. Böyle bir neden, zincir halkalarının dışında yer almalıdır; aksi takdirde, fiilen, serinin diğer üyeleri gibi mümkün olacaktır. Bunun da imkânsız olduğu gösterilmektedir. Diğer yandan, eğer, seriler bir bütün olarak mümkün ise, zorunlu olan ve serinin dışında yer alan bir nedene gereksinim duyacaktır. Her iki durumda, dünyayı oluşturan mümkün varlıklar serisi, onun mutlak nedeni olan zorunlu bir Varlığa bağlı bulunacaktır.[10]

İbn Sînâ, böyle varlıkların devirsel olarak her birinin diğerine neden olması tarzında varolabilecekleri gibi alternatifi gözetmesine karşın, yukarıda sözü edilen mümkün varlıklar değil, peş peşe varolabileceklerine ilişkin öteki olasılığı açıktan açığa değerlendirmemektedir. Yine de, bu sonuncu alternatif, bir önceki gibi, İbn Sînâ için mümkün değildir. Mümkün varlıkların serisinin de, üyelerinin geçici konumları ne olursa olsun, zorunlu olan bir nedene sahip bulunması beklenmektedir.

---

9. *en-Necât*, p. 261. cf. *eş-Şifâ,* I, pp, 327f.
10. Cf. *en-Necât*, pp., 271f.

Sonra, İbn Sînâ, zorunluluğa bitişik mutlak Birliğin, bu Zorunlu Varlığın sıfatlarını ele almaktadır. Mahiyet ve varoluş'un terkibi de dahil biz bununla, Zorunlu Varlığın her çokluk veya terkib modundan uzak olduğunu anlamamız gerekir. Çünkü O, tüm oluşabilen ve bozulabilenlerin nedeni olarak öz ve varoluştan terkib edilirse, bu takdirde O, özünü varoluşa taşıyacak bir neden olamaz.

Bu durumda, Zorunlu Varlık, önce de kanıtlandığı üzere, İlk Neden olmayacaktır. Bundan dolayı da tanımlanmazdır. Buna ek olarak O, nitelik, nicelik durum veya herhangi öteki arızî özelliklerden de uzaktır. Bu yüzden de ne dengi ne de ortağı vardır. Yukarıdaki sıfatların olumsuz oldukları hemen göze çarpacaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ onları, bir dizi olumlu sıfatlarla takviye etmeyi sürdürmektedir. Böylece Zorunlu Varlık, salt iyi, salt akıl ve salt gerçeklik diye tasvir edilir. Salt iyi ile biz, her şeyin yöneldiği arzunun nihai objesini ya da bütün mükemmellik ve iyiliğin kaynağının sudûr yoluyla varolan varlıklara paylaştırdığı mutlak objeyi anlamalıyız. Salt doğru ile biz, Zorunlu Varlığın en hakikî, sonsuz varlık, dolayısıyla varoluşa en değer olan varlık olduğu gerçeğini anlamalıyız. Onun salt akıl olması meselesine gelince; Fârâbî'nin de ortaya koyduğu gibi bundan, O'nun varlığının tümüyle maddeden ayrı olduğu ve maddeden uzak her şeyin, objesi kendisinden başkası olmayan salt akıl diye bilinmesi gerektiği anlaşılmaktadır. O halde Zorunlu Varlık, kendisini *düşünen düşüncedir* (akl, âkil ve ma'kul).[11]

İleriki yüzyıllarda filozoflar ile kelâmcılar arasında da gittikçe kızışan muhalefetin göbeğinde yer alacak olan, varolan varlıklara ilişkin Zorunlu Varlığın bilgisinin kipi, İbn Sînâ'ya göre daha sonra kelâmcıların öne sürecekleri gibi, O'nun özünde herhangi bir çokluk ya da değişiklik gerektirmeyeceği şeklindedir. Çünkü bu bilgi, etkileri olarak değil de daha çok nedenleri olarak, insan bilgisinin kapsamındaki o varlıklara dayalı değildir. "Her varoluşun ilk prensibine gelince, O Kendisini, ilkesi olduğu şeyin nedeni (veya ilk ilkesi) olarak veya, bozulan ya da bozulmayan tüm şeylerin toplamı olarak bilir.[12] Bura-

11. Cf, *eş-Şifâ (İlâhiyât),* II, p. 356.
12. *en-Necât*, p. 283.

dan da anlaşılıyor ki, O, ister akledilirlerin daha yüksek âleminde, isterse bozulan varlıkların daha alt dünyasında olsun, her şeyi "küllî bir tarzda" bilir. Bununla beraber, İbn Sînâ, Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği iddiasına karşı yönelttiği itirazına sanki karşı çıkıyormuş gibi, "Hiçbir cüz'î, bununla birlikte, O'nun bilgisinden kaçmaz. Ne göklerdeki, ne de yeryüzündeki atom'un ağırlığı bile, O'nun gözünden kaçmaz", diyerek, hemen ilave eder. Bu, hakikaten, ince anlayışı ve kurnazca bir sezgiyi gerektiren meraklılardan biridir.[13]

Evrenin yaratılışı ve varoluşu sorununa dönecek olursak, manevî hocası Fârâbî gibi İbn Sînâ'nın da evreni, Zorunlu Varlık'tan sudûr eden bir varlık olarak değerlendirdiğini görürüz. Evren ilk etapta birinci aklın oluşmasına neden olarak fiilen O'ndan sûdur eder. Bu, kısmen mümkün olmakla birlikte, onun Zorunlu Varlığa bağlı oluşunun nedeni kısmen zorunludur. Bu ilk akıl, kendi nedenini kavradığında, ikinci aklın oluşumuna sebep olur; fakat kendisini kavrarsa, kendisini, Zorunlu Varlık'la ya da kendisinde mümkün varlıkla ilişki içindeki zorunlu olarak kavrayıp kavramadığına bağlı bir şekilde, en dıştaki kürenin ya da kendi varlığının ruhunu ortaya çıkarmaya neden olur. O takdirde sudûr süreci, sonuçta Ay altı âlemi yöneten Onuncu ya da Faal Akl'ın oluşmasına dek, akıllar zinciri ve onların mukâbil kürelerinin oluşumu boyunca sürer gider. Bu açıdan bakıldığında, bu âlemi meydana getiren parçaların çokluğuna neden olması için Faal Akıl'dan sudûr eden 'hakikî formları" ile basit ögelerin birleştiği yerde, evrenin ögeleri varlık dünyasına gelir; yani varolurlar.

Akledilebilir evrenle maddî evren arasında bir aracı olan Faal Akıl, böylece, köklü bir 'kozmik' rol oynar. O, yukarıda sözü edilen 'hakikî formları' onların kabülüne "yatkın" hale geldikleri için, ögelere ya da onların birleşimlerine paylaştırır. Buna ilaveten, insan zihnine, bilgisinin asıl özünü kuran o birincil akledilirleri veya formları bahsederken, tüm akledilirlerin "evi ya da deposu olageldiği için, o, eşit bir şekilde köklü 'bilişsel' bir rol oynar.

İbn Sînâ'ya göre, ruhun ya da hayat prensibinin dünya-dışı bir güç olarak ortaya çıkışı, semavî varlıkların tesiri altında ögelerin çe-

13. *A.g.e.*

şitli ılımlılık dereceleri çerçevesinde bir araya gelmesinden doğan sonuçtur. Önce bitkisel, sonra hayvanî ve daha sonra da insanî ruh, birbirlerine özgü ılımlılık/ölçülük derecesine bağlı olarak, bir ilerleme süreci içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bitkisel ruh, büyüme ve yeniden-üretimin; hayvanî ruh, hareket ve cüz'îlerin kavranışının ve, insanî ruh da düşünme ve küllîlerin idrâkinin ilkesi olarak tanımlanırlar. Şu halde ruhun genel tanımı, "organik doğal bir varlığın[14] ilk mükemmelliği" olarak, ancak iyi bilinen Aristocu çizgilere uygun olarak verilir. Şimdiye dek o, cüz'îleri kavrıyor; (hayvanî ruh olarak) iradeyle hareket ediyor, küllîleri idrâk ediyor, (insan ruhu olarak) düşünme veya seçme ile davranıyor, büyüyor ve kendi türünü (bitkisel ruh olarak) yeniden üretiyor.

İbn Sînâ'nın, biyolojik sürecin zirvesi diye işâret ettiği insan ruhu, teorik ve pratik olmak üzere iki esaslı bölüme ayrılmaktadır. Teorik olanı, ruhun güç yetirebileceği duyusal idrâkten ayrı olarak, dört entelektüel idrâk derecesine temsilen bilkuvve veya mümkün; alışılmış, bilfiil ve müstefâd olmak üzere dört alt bölüme sahiptir. Daha önce de gördüğümüz gibi, fiilîleştirildiği için, Ay altı âlemine egemen olan ya da onu idare eden Faal Akıl'la ittisâl yoluyla, öğrenme ve küllîlerin kavranışını tamamlama melekesinin kazanılmasıyla, bunlar, insan aklının öğrenme kuvvesi veya sağlam yaratılışından hareketle tutulan yöntemi daha fazla temsil etmektedirler. Ruh o makama ulaştığında, olgunluğunu kazanacak ve, İbn Sînâ'nın yazdığı gibi, her şeyin formunun kazındığı "akledilebilir bir evren", her şeyi rasyonel dizgesi ve her şeyi saran iyi'ye dönüşebilecektir. Yüce özler ve salt ruhanî varlıkların izlediği tüm şeylerin ilk ilkesi ile başlayacaktır. Bu ruhânî varlıklar bir şekilde varlıklarla (yani hayvanî ve insanî ruhlarla) temasa geçmiştir. Ve pek çok formları ve güçleri olan göksel varlıklarla son bulur.[15] Kısacası, o, maddî evrenin basit bir yansımasının akledilir dünyasına ait bir kopye halini alır. Ruh, büsbütün akletmenin karşılaştırmalı süreci olmadan Faal Akıl böyle bir ittisâl derecesine erişmiş ve, küllîleri, doğrudan doğruya sezgiyle kavramaya güç yetirebilir olduğu zaman, bu mistik aşama elde edilebilir. İbn Sî-

14. Ibid, p. 197. Cf. Aristotle, *De anima*, II, 412a30.
15. *en-Necât*, p. 328.

nâ en yüksek insanî kuvveye, filozof ve peygamberlerin ayrıcalıklı yerlerine işâret ederek, bu aşamayı "kutsal aklın" 'nebevî' ya da işlevsel bir yönü olarak tanımlamaktadır. Son ikisi, bu kuvve sayesinde her şeyin yekûnunu sezgisel bir yolla kavrayabilir; işitsel ve görsel formları ya da temsilleri, idrâk edebilir ve geleceği kestirebilir. Onlar, fiziksel evrendeki mucizevî olayların gidişine dahi etki edebilirler.[16] İbn Sînâ'ya göre müstefâd aklın bir tamamlanışı, kemale erişmiş hali olan kutsal aklın alışılmış aklın bir formu olduğunu belirtmemiz yerinde olur.

İbn Sînâ psikolojisinin karakteristik bir özelliği, aşağı güçlerin sürekli olarak daha yüksek olanlara boyun eğdiği hiyerarşik sıralanışı ifade etmesidir. Buna göre, zâhirî duyular, iç duyulara; iç duyular da rasyonel duyulara boyun eğerler. Beş zâhirî duyudan alınan verileri düzenleyen ortak duyu (*sensus communis*) olan ilki, muhayyile gücüne itaat eder.

Bu güce üretken güç; ona vâhime; buna da hâfıza gücü boyun eğer. Zâhirî duyuların kendisine, arzu ve şehvetin 'itici' güçleri tarafından itaat edilir. Eflâtun'un üçlü ruh teorisine göre adlandıracak olursak, bunlara motor veya kas güçlerinin bağlı oldukları şehevî ve gazabî güçler diyebiliriz.[17]

Önceden de sözü edildiği üzere, ruhun nihaî kaderi, akledilir evrenin güzellik ve iyiliğinin sayesinde kavradığı Faal Akıl'la ittisâli gerçekleştirmekten ibarettir. İbn Sînâ, ruhun gerçek mutluluğunun orada bulunduğundan emindir. Bununla birlikte, bu bilinçaltı kaderin birkaç ayrıcalıklı kişiye yani filozoflara ve peygamberlere tahsis edildiğini kabulde oldukça duyarlı davranmıştır. Ona göre, "budala" veya ahmakların ruhları, o aşamaya ulaşma gücünde değildirler. Çünkü onlar ne yaratılışları ne de yetersiz akılları ile buna hazırlıklı olmamışlardır. Dolayısıyla onlar, bedenin ölümünü tatmaya devam edecekler, fakat bedenlerinden ayrılıkları yüzünden en şiddetli acıyı veya bede-

16. *A.g.e.* s. 206 cf. İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs,* s. 114f.
17. *A.g.e.,* p. 125. Eflâtun'a göre ruhun üçüncü kısmı aklî olandır. Ve onun üçlü teorisi hemen hemen evrensel olarak Müslüman filozof ve ahlâk yazarlarınca kabul edilmiştir.

nî zevklerinden pay alamama beceriksizliğini (âcizliğini/çn) tecrübe edeceklerdir.

Ancak yine de, İbn Sînâ'ya bakılırsa, o şanssız ruhlar için tahsis edilen mutluluk ya da mutsuzluk türü, felsefî bir söylemin konusu değildi. 'Bu ancak, ilâhî Şeriat'e başvurmak ya da nebevî tebliğe rıza göstermekle kanıtlanabilirdi.' Böylelikle İbn Sînâ, dinî hakikate belirli bir güvenilirlik derecesi tayin etmekte, fakat bu konuyu açıkta felsefî bir söylemin kapsamı dışında kalan bir mesele olarak değerlendirmektedir. Olasılıkla bu, geniş ölçekte kitlelerce kabul edilebilir ve, nebevî tebliğ veya talimatlara olan inanç zemini de ele alınabilir gerçekliğin içsel bir tipidir.

## İHVÂN-I SAFÂ (TEMİZ KARDEŞLER)

Müslüman filozof ve düşünce tarihçilerinin Yeni Pisagorculuğa olan ilgilerinin, Yeni Eflâtunculuğun karışmaya yüz tuttugu geç Hellenistik hareketin derinlemesine dinî ve mistik karakterinden kaynaklandığı söylenebilir. Pythagoras (ö. 497-M.Ö.) bizzat kendisi düşünce tarihçilerinin üzerinde önemle durdukları Sokrat-öncesi simalardan biri idi. Hikmete ilişkin esini Süleyman'dan ve geometriye ait bilgiyi de Mısırlılardan aldığı söylenir.[18] Dahası, Gerasa'lı Nikomahos (Milâdî I. yıl) ve Jamblicus (ö. 330) Suriye orijinli önemli iki Yeni Pisagorcudur. Bunlar, düşünce tarihçilerinin yakından tanıdığı simalardır. Gerasa'lı Nikomahos'un, Sâbit İbn Kurrâ tarafından Arapça'ya çevrilen *Aritmatiğe Giriş,* halen elimize kadar ulaşmış durumdadır. Jamblicus'un hocası Tyre'li (bugünkü Sur kenti/y.n.) Porfirius (ö. 303), yalnızca Arapça kaynaklarda bilindiği üzere, Plotinus'un başta gelen yorumcusu ve Aristo'ya ait *Nikomahos'a Ahlâk*'ın şârihi olarak, eşit derecede önemli bir role sahiptir.

Abbâsî hilâfeti X. yüzyılda parçalanmaya başladıgı vakit, gizli İsmâilî veya aşırı Şîî hareketler, felsefî ve dinî temeli Yeni Pisagorcu ve

18. Cf. Sa'îd el-Endülüsî, *Tabakatu'l-Ümem,* s. 22.

Yeni Eflâtuncu devrimci hilâfetinin desteğiyle propagandaya başlamışlardır. "Gizli" dinî hakikatin sadece masum hoca veya imam tarafından keşfedilebileceğine ilişkin genel Şîî inancına olan bağlılıklarında İsmailîler, Yunan felsefesinde, hakikate giden emin bir yol olarak matematiğe olan sabit inançları nedeniyle, özellikle onun Yeni Pisagorcu esoterik eğilimlerine uygun bir müttefik bulmuşlardır. Hem babası ve hem de kardeşine Mısır kaynaklı çağrıya cevap niteliğinde kabul ettirilen İsmailî öğretilere göre, akıl ve ruh meselelerinin tartışılmasının bir sonucu olarak, kendisinin felsefeyle ilk defa yüz yüze geldiğinden söz ettiği otobiyoğrafisinde İbn Sînâ'nın bize bizzat kendisinin söylediği şeyler, gerçekten dikkate değerdir. İbn Sînâ ekler: "Babam, okuma ve İhvân-ı Safâ'nın *Risâleleri* üzerine tefekkür etme itiyadında idi; ben de o zamanlar, aynı şeyi yaptım."[19]

Bu *Risâleler* (*Resâil-i İhvân-ı Safâ*), popüler bir felsefî deyimle İsmailîlik tezini öne süren İhvân-ı Safâ'nın felsefî, matematiksel ve siyasal öğretilerinden meydana gelmektedir. Bu gizli cemiyet ilk olarak Güney Irak'ta, Basra'da ortaya çıkmış; daha sonra, doğu İslâm dünyası ve Müslüman İspanya'ya baştan başa yayılmıstır. Aynı adı taşıyan elli bir risâlede tanımlandığı üzere bu cemiyetin amaçları, hakikati aramak ve dünyevî memaliki tahkir etmek, ondan uzaklaşmaktır. Anonim olmasına rağmen, Arapça kaynaklarda verilen risale yazarlarının altısının adı arasında, Makdisî diye de bilinen Ebû Süleyman el-Bastî, risâlelerin asıl yazarı veya derleyicisi olarak bilindiği için, en meşhur yazardır. Bu risaleler, merkezinde matematiğin yer aldığı felsefî bilimlerin gerçek bir ansiklopedisini oluşturmaktadır. Yazarlarının düsturu, hiçbir bilimi inkâr etmeden, herhangi bir kitabı bir kenara itmeden, ya da herhangi bir inancın yanında yer almadan, en geniş ve kucaklayıcı kelimelerle ifade edilen bir evrensellik özelliği gösterir. Çünkü inançları, duyulur ya da akledilir olsun, bâtınî ya da zahirî olsun, gizli ya da açık olsun, bütün iman esaslarını içine alır. "Yalnız onlar tümüyle tek bir Prensib'ten, tek bir Neden'den; tek bir Evren'den ve tek bir Ruh'tan türemek kaydıyla."[20]

---

19. *en-Necât*, Ek A, s. 24.
20. *Resâ'il-i İhvân-ı Safâ,* IV, s. 42.

Müslüman İspanya'ya bu Risâleleri getirdiği söylenen Mecritî (ö. 1008), daha sonra bu elli bir risaleye bir özet yazmıştır. Bu risalelerin içeriği, dört grupta incelenebilir.

Birinci grup, İhvân'ın felsefe çalışması için esaslı bir araç olarak gördüğü sayılarla ilgili on dört 'matematiksel' risaleden oluşmaktadır: "Çünkü sayılar bilimi" diye belirtir müellif, "tüm öteki bilimlerin kökü, hikmetin özü, her türlü bilmenin kaynağı ve tüm anlamların ögesi"dir.[21] Bu ilk grubun ilk risâlesi, bir giriştir; ikincisi geometriyi konu alır; üçüncüsü astronomiyi, dördüncüsü müziği, beşincisi coğrafyayı, altıncısı 'uyumlu oranları,' yedincisi ve sekizincisi teorik ve pratik sanatları, dokuzuncusu ahlâkı ve son beşi de Aristocu mantığın (yani *İsagoci*, (*Kategoriler*, *Yorum*, *I. Analitikler* ve *II. Analitikler* olmak üzere) beş kısmını ele almaktadır. Matematiksel bir referansa dayalı bu ilimler cetveli, İhvân'ın net olarak eklektisizmini tasvir etmektedir.

İkinci grup, 'fiziksel ve dünyevî sorularla' uğraşır ve külliyatının hepsini değil de psikolojik, epistemolojik ve linguistik meselelerle ilgili ilavelerle ile birlikte Aristo'nun fizik risalelerine ana çizgileriyle karşılıklı gelen on yedi risaleden oluşmaktadır.

On 'psikolojik-rasyonel' risaleden oluşan dördüncü grup, aklî ilkeler, yine akıl, akledilirler, şehevî aşkın doğası, yeniden diriliş vs. konu almaktadır.

On dört risâleden müteşekkil dördüncü grup, Allah'ı bilmenin yolu, İhvân'ın inanç ve hayat tarzları, ilâhî hukukun doğası, peygamberliğin koşulları, ruhânî varlıkların fiilleri, cin ve melekler, siyasal rejimler ve son olarak, büyü, tılsım ve muskanın doğası gibi meseleleri işlemektedir.

İhvân'ın matematiksel öğretisinin, 'Harranlı monoteist bir aziz'den olan Gerasa'lı Nikomahos ile Samos Adası'nda doğan Pythagoras'dan alındığı açıkça ifade edilmektedir.[22] Bu öğretinin büyük bir kısmı, 'bir' sayısıyla başlayarak onların sayı teorisi ya da sayıların

21. *A.g.e.,* I, s. 21
22. Pythagoras, M.Ö. yaklaşık 572'de Samos Adası'nda doğmuş ve İtalya'nın Crotona kentinde gizli dinî bir cemiyet kurmuştur.

özelliklerinin analizi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Onlara göre, gerçek 'bir', en genel terim olan ve bölünemeyen 'şey' terimiyle eşanlamlıdır. 'Bir', bütün sayıların temeli olabilsin diye çokluk, sıradüzen içinde bir'in bir'e eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Ancak kendisi bizzat sayı değildir. Bir bütün olarak ele alındığında sayıların bundan sonra, dünyayı anlamaya, gayretli bir araştırıcıya, ruhun bilgisine, ruhânî dünya ve mutlak varlık olan Allah'ın bilgisine götüren ipuçları olarak, onların hizmet edebilmelerini sağlayan belli başlı fiziksel ve metafiziksel özelliklere sahip oldukları söylenir. Buna göre, tasvir yoluyla ifade ettiklerine göre, dört sayısı Yaratıcı, Küllî Akıl, Küllî Ruh ve ilk maddeden müteşekkil rûhânî âlemin dört misli realitesini yansıtan Tanrı eliyle kurgulanmıştır. Nedeni, Tanrı'nın, dört sayısını, temel 'doğalar' veya klasik fiziğin ilk nitelikleri, huy ve mizaçlar, mevsimler, yeryüzünün dört bucağı vs.'den oluşması, kısacası dörtlerin tümünü ya da dört katların bütününü içine alması için ögeleri harakete geçirmesidir.

İhvân'a göre fiziksel âlem, Tanrı'dan bir sudûrdur. Tanrı, kendi birliğinin ışığı'ndan feleklerin Küllî Ruhu ve sonuçta İlk Madde'nin izlediği Faal Akıl olan yalın bir cevher yaratmıştır. Sonra O, Ruh ve Akl'ın aracılığıyla maddî dünyanın ikincil varlıklarını yaratmıştır. Bu yüzden, tam da 'bir' sayısından tüm sayıların ilk prensibi olarak söz edildiği şekilde, işte aynen bu şekilde, belki Tanrı'dan da tüm şeylerin ilk Prensibi olarak söz edilebilir.

Yine İhvân'a göre sayının genel özellikleri saf olarak basmakalıp veya kavramsal değildir. Onlar, şeylerin hakikî doğasından türerler; başka bir deyişle, ontolojiktirler. Buna göre, örneğin yedi sayısı, mükemmel bir sayıdır. Çünkü o, ilk tek sayının yani üçün, ve ilk dördül sayının yani dördün özü, özetidir. Sekiz, kübik bir sayıdır. Çünkü, iki olan kökü, onu sekiz yapan dört'ün iki katıyla, çoğaltılır. Onun ilk kesin sayı olduğu da söylenebilir; çünkü, bir dizi düzlemlerden oluşur. Düzlemler de birbirine yakın çizgilerden müteşekkildir. Şimdi, çizgi, en küçük varlık sekiz parçadan oluşsun diye, minimum, iki noktadan ve iki en küçük varlığından ibarettir. Çünkü, eğer biz, çizgiyi bizzat iki iki çoğaltırsak, dört parçadan mürekkeb bir düzlemimiz olur. Ve eğer düzlemi kendi kenarlarından biriyle çoğaltacak olursak, tam ola-

rak toplam sekiz parçamız veya uzunluğuna iki genişlik ve derinliğine iki parçamız olacak.

Ontolojik statüsünün ışığında, *Risâleler*'in yazarı (ya da yazarları)nın sayıya ilişkin sabit fikri, sayının özelliklerinin, varolan her şeyin özelliği ile ilgili paradigmalar olduğu şeklindeki temel üzerinde haklı çıkarılmaktadır. "Sayıyı, onun kurallarını, doğasını, cinsini, türlerini ve özelliklerini anlayan herkes, tüm şeylerin cins ve türlerinin çokluğunu, onların uygun niteliklerinin temelinde yatan hikmeti ve, onlardan, ne daha çok, ne de daha az olmalarının nedenini anlayabilsinler." Yazarın vermiş olduğu cevap her anlamda tek olan her şeyin Yaratıcısı Tanrı'nın, onu; her şeyin, her açıdan tek veya her açıdan çok olması gerektiği şeklinde bir yöntem olarak kabul etmemesi tarzındadır. Bu bakımdan O, onları, maddeye nisbetle bir, fakat forma nisbetle çok olmaları veçhiyle düzenlemiştir.[23] Ve de onu, her şeyin ikili, üçlü, dörtlü... olması gerektiği şeklindeki bir yöntem olarak kabul etmiştir. Ancak daha çok, onların en geniş çeşitlilikleri içinde sayının özelliklerini yansıtmaları gerektiği şeklindeki yöntem olarak sayar.

Epistemolojik ve dinî düzlemlerde sayı çalışmasının büyük avantajı, İhvân'a göre, onun, sayıların mevcut olduğu ruhun bilgisine götürmesi; bu bilginin de nihayetinde, ancak felsefe yoluyla mümkün olabilecek Tanrı bilgisine iletmesidir. Bu husus, "Kendini (Arapça'da nefsini) bilen Rabbini bilir" hadisi ile doğrulanmaktadır. Diğer bir yararı, nefs bilgisinin, karakteri saflaşmaya ve zihni keskinleştirmeye yöneltecek olmasıdır. Zodyağın "uğurlu bir işâreti" altında doğan bir çocuk, büyüdükçe ruhunun, özüne ilişkin hakikati ruhânî ilâhî inançların kanıtıyla akledilir dünyadaki kendi asıl mekânını yeniden kazanmak ve yine yüce felsefî meseleler üzerinde söylem geliştirmek için gayret edecek; Hristiyanlık yoluna uygun olarak ve Hanif dinî İslâm'a sarılacak mistisizmi zâhidliği ve manastır hayatını tatbik ederken, işte o asıl mekânını tekrar ele geçirmeye uğraşacaktır.[24] Bunun üzerine ruh, 'o ruhânî formları idrâk edecek; o parlak cevherlere göz atabilecek; o gizli maddeleri ve bedensel duyular veya zâhirî organlarla kav-

23. *Resâ'il*, III., s. 178.
24. *A.g.e.* s. 8.

ranamayan derin gizemleri görecektir. Onlar ancak, ruhu, karakterini saflaştıran araçlarca temizlenmekte olan kimse tarafından idrâk edilebilecektir. 'Aksi takdirde, ruh, feleklerin daha yüksek âlemine tırmanamayacak,' ya da, 'Hermes Trismegistus'un felsefe yoluyla aldığı; Aristo, Pythagoras, İsâ ve Muhammed'in beş şâhitlik ettikleri o nimetlere ulaşamayacaktır.'[25]

Dış dünyadaki şeylerin ya da yaratılmış varlıkların çokluğu üzerine tefekkürün hâsıl edeceği kişisel bilginin derin vukufiyetleri arasında, sonsuzca büyük ve yok denecek kadar küçük olan orta konumun farkına varılmasıdır. Pascal'ın da daha sonra ileri süreceği gibi, bu orta durum, alabildiğine geniş olan bu evrende insanın işgal ettiği konumdur.

Buna göre, insan bedeni öteki objelere kıyasla ne çok büyük, ne de çok küçüktür; insan hayatının süreci de ne çok uzun ne çok kısadır; yaratılış merdivenindeki yeri ne çok yüksek, ne de çok aşağıdır; çünkü insanoğlu gerçekten meleklerle hayvanlar arasında orta bir yerdedir. Bilgileri ise, tümden cehalet ile tümden bilgelik arasında orta düzeydedir.

*Risâleler*'in yazarının, insanın evrendeki konumuna ilişkin tefekkürlerinden devşirdiği sonuçlar ve vardığı yargılar yine Pascal'ın sonuçlamalarına benzemektedir. *Risâleler*'e göre insan zihni, Tanrı'nın mâhiyeti veya O'nun büyüklüğü, tüm evrenin formu ve hatta maddeden ayrı akledilir. Formlar gibi en yüksek realiteleri kavrama gücünde değildir. Bireyler de, evrenin esası, onu vareden neden veya, daha yüksek ve daha aşağı dünyalardaki yaratılmış varlıklara uygun varoluş modu gibi felsefî meseleleri kavrama gücünde değildirler. Eğer bütün o realitenin bilgisi akılla elde edilemezse, bizzat kendileri meleklerin otoritesine, onların komutanlarına ve hâkimlerine boyun eğdikleri için; kişinin tek yapacağı, Tanrı'dan vahiy alan peygamberlerin öğretilerine ve onların otoritesine boyun eğmeye muvâfakat etmektir.[26]

Bununla birlikte, *Risâleler*'in yazarı, felsefe ile din arasında ciddi hiçbir çatışmanın bulunmadığından emindir; çünkü onların ortak

25. *A.g.e.,* s. 137.
26. *A.g.e.* s. 23.

amacı, "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışmak"tır. Bu görüş, Kindî ve başkalarına, felsefenin düzgün tanımı olarak iktibas edilen Eflâtun'un meşhur *homoiosis Theo*'suna dayanır.[27] Yazara göre bu benzeme, bireyin mükemmelliği elde etmesi aracılığıyla hem teorik bilgi ve hem de erdemin pratiği ile aktarılabilir. Felsefe ile din arasındaki farklılıklar, gerçekte duyanın anlayışına sıklıkla uygun ilave konularla ya da, her ikisince de kullanılan özel deyimlerle ilgilidir.

Yine *Risâleler*'e göre felsefenin en başta gelen yararı, bizi, vahyedilmiş metinlerin gizli (bâtınî) anlamını araştırmaya muktedir kılması ve bize, onların zâhirî anlamlarına uçarı ve bozuk tarzda takılıp kalmamamızı öğretir. O yine bize küfrün-cehâletin, körlüğün ve günahın özünün dünyevî zevklere ya da büyük cezalara gönderme yapan vahyin zahirî yorumları ile yetinmek olduğunu anlamamızı emreder. Doğru bir bilge için bu göndermeler, ruhânî hakikatlere ilişkin saf allegorilerdir. Şu halde, *Risâleler*'in yazarına göre Cehennem, Ay altında bulunan oluş ve bozuluş âleminden başka bir şey değildir. Oysa Cennet, "ruhların mekânı ve evrenin genişliği"dir. Daha sonra yazar, yanlış dinî inançlardan örnekler vererek Hristiyanların, Tanrı'nın Yahudilerce öldürüldüğü şeklindeki görüşlerini; Yahudilerin, Tanrı'nın öfkeli ve kıskanç bir Tanrı olduğu tarzındaki kanaatlerini ve son olarak da, Müslümanların, Kıyamet Günü'nde Allah'ın, meleklere suçluların ateş dolu hendeğe atılmasını; buna karşılık, iyi insanların da, bâkire kızlarla ilişki kurmak, içmek ve kızarmış et yemek gibi dünyevî zevklere iştirâk etmelerinin sağlanmasını emrettigi şeklindeki inançlarını, birtakım alıntılar yaparak, eleştirir.[28]

## X. YÜZYILDAKİ FELSEFÎ KÜLTÜRÜN YAYILMASI

İhvân-ı Safâ'nın risâleleri, Kur'ân da dahil olmak üzere, dinî metinlerin zahirî anlamının ötesine geçme ve felsefeyi, bu amacın ger-

27. *A.g.e.,* s. 30 cf. Plato.
28. *Resâ'il*, III, s. 71.

çekleştirilmesi için birinci derecede bir araç olarak benimsemeye duyulan ihtiyacı açıkça ortaya çıkarmış oldu. Öte yandan, gizli güçlere inanmaları ve onların etkisi altında kalmaları (*okkültizm*), İslâm imparatorunun Batı (Sünnî) kanadı ile Doğu (Şîî) kanadı arasındaki siyasî ve dinî zıtlaşmalar en gergin bir noktaya ulaştığı bir dönemde, bu okkültizm, politik etkiler ve takiyyeye başvurularak, umumu bunu bilmekten sakındırma arzusu ile kısmen harekete geçirilmiştir. Bununla birlikte, felsefî bakış açısı itibariyle *Risâleler*'i karakterize eden şey, yazarlarının benimsediği popüler yöntem ile teknik terminolojiyi kullanmaktan ya da anlaşılması güç veya soyut kavramlarla konuşmaktan sakınmaları idi. Tüm bunların ötesinde, onlar hakikatin birliğine olan bağlılık ve inançlarını ilan etmişlerdir. Yine onlar, vicdan sahibi araştırıcının, dinî olsun olmasın; hiçbir ilimden uzak durmamak, hiçbir kitabı küçük görmemek, aksine ister İran, ister Hint, ister Yahudi veya Hristiyan, isterse diğerleri olsun, bütün bilimsel ve dinî kaynakları kucaklama gibi bir görevi olduğuna dair kanaatlerini ilan etmişlerdir.

Bununla beraber, *Risâleler*'in sistematik felsefî denemeler olarak, büyük ölçüde kendi değerlerini azaltan net bir eklektik ve şâirâne karakter taşıdıkları inkâr edilemez bir husustur.

Bu dönemde İhvân-ı Safâ ile yakın temas halinde bulunan öncü yazarlar arasında biz, "Mantıkçı" takma adıyla bilinen Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 1000)'yi anabiliriz. O, Yunan felsefesinde oldukça bilgili ve felsefe ile edebiyat alanlarında nüfûz alanı geniş bir simaydı. Yunan felsefesi öğrenimine örnek olarak, onun *Sıvânu'l-Hikme*'sinden söz edebiliriz. Bu eseri, bugün elimize kadar ulaşmayan Aristo mantığı üzerine yapılan sayısız şerhler kadar, daha sonraki düşünce tarihçilerinin betimlediği Yunan felsefe tarihinin ilk örneklerinden birisidir. Onun en iyi bilinen öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 1024), dönemin önde gelen edebiyatçılarından biri ve geniş bir felsefe kültürüne sahip bir zattı. Edebiyatla ilgili bazı eserlerinde, Yahyâ bin 'Adî (ö. 974), Miskeveyh (ö. 1030) ve kendi hocası Sicistânî gibi selef ve çağdaşlarının felsefî görüşlerini muhafaza edegelmiştir. *El-İmta' ve'l-Mu'ânese* adlı bir eserinde, döneminin seçkin mantıkçısı Ebû Bişr ile, yine önde gelen gramerci Ebû Said Sirafî arasında, vezir

İbnu'l-Furat huzurunda 932 tarihinde yapılan tarihî bir tartışmayı kaydetmektedir. Bu tartışma, dışarıdan ithal Aristocu mantık araştırmasının, tamamıyla Arap gramerinin üstünlüğünün bahsettiği 'düzgün hitabet' başarısını amaçlayan bir Arap ya da bir Müslüman için gerçekten zorunlu olup olmadığı sorunu üzerinde yoğunlaşıyordu. Bu tartışmanın yankıları, dönemin felsefe sorunları üzerinde yankılanıyor; dahası, İslâm'ın en büyük mantıkçısı Fârâbî bile, gramenin, 'düzgün hitabet'in bir ön koşulu olarak mantığın yerini tutabilecek yeterli bir alternatif olduğunu öne süren gramercilerin iddialarına cevap vermeye zorlanmaktaydı. Kendi hocası Ebû Bişr Matta gibi Fârâbî de, ulustan ulusa, dilden dile çeşitlilik gösteren bildik terim ve yapılarla alakalı gramerlerle, onların birleştirilmesi için gerekli evrensel kurallarla ilgilenen mantık arasındaki köklü farklılıklar üzerinde durmaktadır.

Derin araştırmalarındaki engin ufukları nedeniyle, dönemin öteki iki filozofundan söz etmek gerekir. İlki, hünerli bir mantıkçı ve felsefî metinlerin başarılı bir çevirmeni olan Yahyâ İbn 'Adî'dir. Ayrıca o, ahlâk üzerine *Tehzîbu'l-Ahlâk* gibi sistematik bir bilimsel inceleme ve büyük tarihsel değere sahip Hıristiyan teolojisine ait bol miktarda yazı yazan ilk filozoftur. Bunların başlıcaları, Kindî'nin kayıp eseri '*er-Redd ala't-Teslîs*'i; onun Enkarnasyon, Tanrı'nın Birliği, insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığını öne süren kimselerin delillerinin çürütülmesi ve, Eş'arîliğin Kesb Teorisinin delillerle çürütülmesi olarak görünen Kulların Kesbi gibi çalışmalardaki delilleri çürütmesi olarak zikredilebilir.

İkincisi, onun yakın çağdaşı Ebû Ali Ahmed Miskeveyh'dir. En büyük İslâm ahlâk filozofu olan bu zatın etkisi, özellikle İran'da XV. yüzyıla kadar iyiden iyiye devam etmiştir. *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ında ve öteki ahlâkî incelemelerinde o, Yeni Eflâtuncu bir vitrinle Eflâtuncu zemin üzerinde çoğunlukla Aristo'nun ahlâk teorisini baştan başa analiz etmektedir. Ayrıca biz, *Tecâribu'l-Ümem* adlı bir tarih kitabını, İran, Yunan, Hint ve İslâmî darb-ı mesellerin bir koleksiyonu olan *Câvidan Hired* ve aralarında *Saadetin Hiyerarşisi, Adaletin Esası* ve *Mutluluk ve Hüzne Dair* gibi zikre değer eserlerin bulunduğu çok sayıda psikolojik ve ahlâkî risaleleri Miskeveyh'e borçluyuz.

Sözü edilen filozoflar, bu dönem boyunca süregiden felsefe yanlısı ve felsefe karşıtı gruplar arasındaki mücâdeleleri olduğu kadar, X. ve XI. yüzyıllarındaki bilimsel ve edebî sahalarda felsefenin nüfûzunu enine boyuna tasvir etmektedirler. Bu çatışmalar, XI. yüzyılın sonları ve daha sonraki yüzyıllar boyunca iyiden iyiye devam edecektir. Bu yüzyıldan sonraki dönemde, onlar, üretecek oldukları siyasî ve teolojik kutuplaşmalar ve kavgalar yüzünden, ilâve bir direnişle de yüz yüze kalacaklardır. Eş'arî teolojisi ve gelenekçiliği, bir taraftan felsefeye karşı kışkırtılırken, diğer taraftan da felsefeyle bağlantılı söylemin diyalektik veya dedüktif yöntemlerine karşı tahrik edilecektir.

# 5. BÖLÜM

# FELSEFE VE DOGMA'NIN BİRBİRLERİYLE ETKİLEŞİMİ

## KELÂMÎ AKILCILIĞIN SÖNÜŞÜ

X. yüzyılda Mu'tezile hareketinin yükselişiyle ilişkilendirdiğimiz sistematik teoloji veya kelâm, asıl entelektüel hızını Yunan felsefesinden almış; kısmen Hristiyan teolojisiyle temasa geçmiş; siyasî motivasyonunu Abbâsî halifesi Me'mûn ve onun yakın ardıllarının himayeleri ve gayretli desteklerinden devşirmiştir. Bununla birlikte bu iki neden, uzun süre önce, teolojik rasyonalizm için bir felâket demek olmuştur. Dışarıdan ithal olduğu gerekçesiyle kitlelerin felsefeye karşı içgüdüsel kuşkuları, felsefî söylemin mirası olan tehlikeli şeylere popüler bir inanç beslemeyi teşvik eder. Felsefî kültürün yayılmasından sorumlu Sicistânî ve Tevhîdî gibi seçkin simaların, ciddi ama kurnazca manevralarıyla da birleşerek, İslâm'a yönelik düşmanlık haline gelmiştir. Sicistânî ve Tevhîdî'ye göre felsefe ve din, iki farklı kaynaktan doğmuş ve bu yüzden uzlaştırılmaları imkânsızdır. Dinî inanç bir ilâhî vahiy meselesidir ve filozof, mantıkın veya astrologların marifetlerine gerek duymaz; aksi takdirde Kur'ân, bu hünerleri geliştirmemizi bize emreder, bunu teşvik ederdi. İhvân-ı Safâ'dan daha mâhir olan diğerleri, diyerek ilave eden Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Mu'ânese*'sinde, onların, hiç başarı gösteremeden felsefe ile dini uzlaştırmaya yelten-

diklerini; hatta Hristiyanlar ile Mecûsîlerin tartışmalarında felsefeye hiç başvurmadıklarını belirtir.[1]

Siyasal düzlemde 827 ila 833 yılları arasında, kadıların, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu şeklindeki Mu'tezilî sava bağlılıklarını test etmeyi hedefleyen Mihne diye bilinen Me'mûn'un bu politikası, özellikle gelenekçi çevrelerde, din ile politikanın kutsal-olmayan ittifakıyla beliren tehlikelere karşı dinî düşünceyi alarma geçirmiştir. Me'mûn'un Mu'tezile lehine güttüğü politikalara standart muhalefet, Halife'nin siyasetine şiddetle karşı çıkan ve her ne pahasına olursa olsun uzlaşmaya kulak tıkayan Ahmed İbn Hanbel (ö. 855)'den geldi. İbn Hanbel'e göre Kur'ân mahluk (yaratılmış) değildi ve Allah'ın ezelî kelâmıydı. İmanla ilgili bu meselenin herhangi bir şekilde sorgulanması, küfre eşdeğer bir şeydi. Bütün uzlaşma girişimleri, Ahmed İbn Hanbel'in katı tutumunun oluşturduğu kayaya çarpıp parçalanıyordu. 847'de, Mütevekkil'in tahta çıkmasıyla devletin kelâmî politikaları tersine çevrildi ve artık, Mu'tezile-sonrası esaslı ilk teolojik hareketin doğuşuna, yani Eş'arîliğin ortaya çıkışına tanıklık edecek olan bir dönem başlamış oldu.

Bu hareketin kurucusu Ebû Hasen el-Eş'ârî (ö. 735), klasik kaynaklarda bize aktarıldığına göre, Hz. Peygamber, rüyasında ona görünüp, İslâm ümmetinin meselelerini çözmek üzere onu vazifelendirinceye dek, yani kırk yaşına kadar bir Mu'tezilî idi. Bunun üzerine o, Busr Camii'nin kürsüsüne çıkıp Mu'tezile'nin göz boyamaları ve skandallarından yüz çevirip vazgeçtiğini ilan etti. Bununla birlikte Mâlik İbn Enes (ö. 795) ve, sistematik teolojiyi (kelamı) büsbütün çürütüp reddeden Ahmed İbn Hanbel'den farklı olarak Eş'arî, *İstihsânu'l-Havd fî ilmi'l-Kelâm* adlı tezinin başlığının da açıkça gösterdiği gibi, teolojik söyleme bağlılık lehinde bulunmaya devam etmiştir. 4

Bu kitapta o, Kur'ân'ın tavsiyesi ve bizzat Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanarak mantıksal dedüksiyonun kullanımını onaylamaktadır. Kur'ân'da, Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin pek çok göndermeler, hareket ve hareketsizlik meseleleri, öz ve araz, Hz. Peygamber'in bizzat tamamen yakından bildiği tüm bu meseleler, bunun bir delili

1. Cf. et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Mu'ânese,* II. s. 9.

idi. Bununla beraber, Eş'arî'ye göre Kur'ân ve Hadîs kendilerinin kullandıkları dedüksiyon metotlarının kullanım alanını sınırlandırıyor eğilimi içindedir. Çünkü İslâm toplumu, o ilk aşamada ne yabancı uluslarla veya dinî inançlarla temasa geçmişlerdi, ve ne de özellikle Kur'ân ve Hadîsin sessiz kaldıkları meselelerde sonuç olarak kelâmcıları onlara başvurmaya zorlayacak problemlerle ve kuşkularla yüz yüze gelmişlerdi. Eş'arî söyle der: "Bu tür meselelerde Kur'ân ve Hadîs'teki açık bildirilere olduğu kadar, akıl, duyu tecrübesi veya ortak duyuyla belirlenmiş birtakım ilkelere dek başvurmak her "makul Müslüman"ın görevidir.[2]

Mu'tezile'nin en fazla üzerinde durduğu kısımlarda Eş'arî, Mâlik İbn Enes ve Ahmed İbn Hanbel gibi gelenekçilerle; Mu'tezile ve filozoflar gibi rasyonalistler arasında orta bir yol tutturmuştur. Buna göre, İlâhî sıfatlar sorununda Mücessime'nin görüşlerini reddetmiştir. Mücessime, Şîî Hişâm İbn Hakem ve Abdullah İbn Kerrâm gibi, Kur'ân'da sözü geçen ilâhî sıfatların zahirî anlamıyla değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerken; Mâlik gibileri de sıfatlar hakkında soru sormayı bir tür sapıklık saymışlardır. İşte Eş'arî bu iki görüşü de kabul etmemiştir. Medîne'nin bu meşhur fakihinin, Kur'ân'da geçtiği şekilde, "Allah'ın Arş'a istivâ edip etmediği" sorusuna cevaben, "Oturuş (istivâ/çn) bilinen bir şeydir; ancak nasıl olduğu bilinmez; ona inanmak bir zorunluluktur, onu sorgulamak (veya hakkında soru sormak/çn) bid'attir" dediği rivayet edilir.[3]

Mâlik'in görüşüne yakın olmasına rağmen Eş'arî, biraz daha farklıdır. İlim, Kudret ve Hayat gibi Allah'ın temel (subûtî/çn) sıfatları, ona göre, ezelî olarak Allah'ın zâtından ibarettir; yoksa, Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi, bu Zâtla aynı da olamaz, O'ndan gayrı da olamaz. Çünkü onları Allah'a yüklem olarak kullanma modu bilinemez. Bu tez, "bilâ keyf" yani, 'nasıl sorulamaz' diye bilinegelmiştir. Mu'tezile'nin görüşüne karşı yaptığı temel itiraz, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla aynı olduğu şeklindeki iddianın, bir kimsenin dua ve yakarışını bizzat O'nun yerine Kudreti, İlmi veya Hayat'ına hitaben ifade ede-

2. Cf. el-Eş'arî, *İstihsânu'l-Havd fî 'ilmi'l-Kelâm,* Mc Carthy'nin *Theology of Ash'ari*, s. 95 içinde.
3. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, s. 95.

bilmesi gibi bir durum ortaya çıkacağından, O'nun sıfatlarını zâtıyla eşitlemeğe götüreceği şeklindeydi.[4]

İrade özgürlüğü ve kader sorunu konularında Eş'arî, Mu'tezile'nin özgür failler olarak bireylerin, kendi fillerinin failleri olduğu tezini, bu iddianın şirkle veya en azından düalizmle eşit olduğu gerekçesiyle tamamen reddetmiştir. Bu nedenle o, Mu'tezile'yi İslâm'ın Maniheistleri veya Mecûsîleri olarak adlandırmıştır. Ona göre, Allah'ın kudreti mutlaktır ve O'nun hükümleri, değişmez, değiştirilemez.

*İbâne*'de şunları yazar:

"Kur'ân'da da söylediği gibi, biz Allah'ın her şeyi sadece olmalarını emrederek yarattığına inanıyoruz. (Kur'ân 16, 42): *"Gerçekten, Biz bir şeyi dilediğimizde bizim sözümüz sadece 'Ol' demektir. Ve o da olur";* Ve yine biz, yeryüzünde hiçbir iyi ve kötü bir şeyin, O'nun ifadesi dışında olamayacağına inanırız. Bize göre hiç kimse, O'nun bilgisi dışında, fiilen bir şeyi yapmadan önce, hiçbir şey yapamaz. Allah'tan başka hiçbir Yaratıcı yoktur ve insanın fiilleri yaratılmıştır; Kur'ân'da geçtiği üzere, Allah tarafından önceden belirlenmiştir. (Kur'ân 37, 94): *"Sizi ve yaptıklarınızı yaratan O'dur."* Kullar hiçbir şey yaratamazlar; ancak kendileri yaratılırlar... Allah, kâfirleri döndürüp onlara rahmetini gösterebilir, sonuçta onlar mü'min olabilirler. Ancak O, gerçekte onların kâfir olmalarını istemiştir. Çünkü bunu, daha önceden bilmektedir. Onları kendi hallerine terk etmiştir ve kalplerini mühürlemiştir. İyi ve kötü, Allah'ın hükmü ve değerlendirmesi sonucu ve kaza ve kaderin bir belirlemesi olduğuna inanırız. İyi veya kötü, acı ya da tatlı olsun, başımıza gelmeyecek olan hiçbir şey, bize gelip çatmaz. Aksine, bize gelip çatacak olan bir şey de, şaşmaz; mutlaka gelir bizi bulur. Allah olmaksızın kullar, kendilerine ne zarar, ne de yarar kılma gücünde değildirler."[5]

Bu ifadenin, inancının açık bir ilanı olarak göze çarpan katı kaderci imâlarına karşın, Eş'arî, çapraşık Kur'ân ayetlerinden hareketle, kesb diye bilinen bir tezi formüle ederken, özgür irade ve kader hak-

4. Cf. el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, s. 54.
5. *A.g.e.* ss. 7f. cf. Mc. Carthy, *Thelogy of Al-Ash'ari*, ss. 238 f.

kındaki şaşırtıcı meseleyle mücadeleye devam eder. Bu çapraşık ve anlaşılması güç teze göre, gelenekçilerin aşırı kaderciliği (Cebriye) ile Mu'tezile'nin liberal görüşleri (Kaderiyye) arasında açıkça orta bir yerde duran Eş'arîlik'te, insanlar, titremek veya gülmek gibi zorunlu (kendiliğinden/çn) fiiller ile gönüllü fiiller arasında bir ayrım yapabilme gücüne sahiptir. Sonuncular, insanın yaratılmış güç ve kapasitesi (istidadı/çn)nin, ama gerçekte Allah'ın yaratıcı gücünün mamulünün sonucunda ortaya çıkarlar. Böyle fiillerin, şu halde Allah tarafından yaratıldığı, ancak ödül ya da cezayı hak eden insanlar tarafından "kazanıldıkları" söylenebilir.

Eş'arîliğin bu uzlaştırıcı görüşü, cevap isteyen pek çok soruları beraberinde getirmiştir. Bu durum, Bâkıllânî (ö. 1013), Bağdâdî (ö. 1037), Cüveynî (ö. 1086) ve söz konusu meseleleri çok değişik yöntemlerle irdeleyen öteki Eş'arî bilginleri gibi keskin zekâlı pek çok kelâmcıların zihinlerini meşgul etmeye devam etmiştir. Başlangıçta insanların, vahyi duymadan önce, sadece doğal aklın ışığıyla Allah'a bağlı olmayan doğru ve yanlışı birbirinden ayırmaya güç yetiremeyecekleri konusunda aynı fikirde idiler. Buna göre, söz konusu kelâmcılara göre, doğru, yalın olarak Allah'ın Kur'ân'da açıkça emrettiği; yanlış da, yasakladığı şeydir. Bundan sonra, şu gelir: Mu'tezile'nin o denli şiddetli bir şekilde yaptığı gibi, Allah'ın fiillerinin adil veya âdil olmadığına hüküm vermek, düpedüz küstahlıktı; çünkü bu iki kategori, Tanrı'ya uygulanamayan insanî uylaşımdan başka hiçbir şey değildir. Rabblerin Rabbi olarak Allah, daha yüksek hiçbir otoriteye tâbi değildir ve O'nun fiilleri de, böyle herhangi bir insanî müdaheleden etkilenebilir özellikte değildir.

Aşırı teodise görüşlerini rasyonalize etme girişiminde, Bâkıllânî'den başlayarak ikinci nesil Eş'arîler, Yunan ve Hind düşüncesini ima eden etkilerle ince işlenmiş bir atom teorisi geliştirmişlerdir. Aristocu fiziksel dünya görüşünün anti-tezi olarak sunulan bu teoriye göre, Bâkıllânî'nin basit bir şekilde "Tanrı'dan başka her bir şey" diye tanımladığı dünyadaki her şey atom ve arâzlardan müteşekkildir. Atom (cüz'), onlara göre, arâzların 'taşıyıcısı'dır. Uzun bir olumlu-olumsuz arâzlar listesi yaparlar. Onlardan hiçbiri, gözde Arapça ifadesinin sahip olduğu şekilde, 'çıplak' bir atom (cüz'/çn) değildirler.

Onlara göre bu atomlar da, birincil ve ikincil olmak üzere iki kısma ayrılabilir. İlki, cevherden ayrı olmayan hareket ve hareketsizlik, birlik ve yer gibi dört varlık durumundan ibarettir. Eş'arî bizzat, sıcaklık veya onun zıttı, hayat veya onun zıttı vb. arâzları birinci arâzların bu sınıfına dahil etmiş görünüyordu. İkincil arâzlar, tat, koku, uzunluk, genişlik ve benzeri arâzlar da dahil olmak üzere, değişme veya dönüşme yoluyla cevherden ayrılabilir nitelikte oldukları gerekçesiyle ilkinden farklılaşırlar.

Bâkıllânî'nin bir arâzı, "sürekliliği imkânsız olan şey" diye tanımlaması temel alındığında, Eş'arîlik'teki arâzların en önemli özelliği süreksiz ve fâni oluşlarıdır. O, atomları ve cevherleri izler; fakat, varlığa gelişinin ikinci lahzasında sürekli olarak varolmaya devam eder.[6] Hatta o, Kur'ân'da, 'bu dünyanın geçici şeylerinden" ve sırasıyla, 'gelip geçen bir bulut yarılması'ndan söz eden 8, 67 ve 46, 24 sûre ve ayetlerinde bu atomlar tanımına ilişkin destek de bulur.

Arâzların süreksizliği ve geçiciliğini göstermek için, diğer öncü Eş'arîlerden olan Bağdâdî, kalıcılığın zıt özelliğine ilişkin iddianın, arâzların imhasını imkânsız kılacağını öne sürer. Çünkü, eğer bir arâz, kalıcı edilirse, kendisinden sona gelen zıttının takibi olmadan, onu yok etmek imkânsız hale gelecektir. Ve bu, tercihde bulunabilen bir faktörün (bir müreccihi/çn) varlığını gerektirecektir. Bu nedenle, genel olarak Eş'arîler, bizzat atomun bekâsının, kendisinden sonra gelen beka arâzının sürekli takibine bağlı bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Geri kalan arâzlar gibi, bu beka arâzı da bekaya kabiliyetli olmadığı için, bu arâzların varolmaya katlanma tabiatında bulundukları cismi Allah arzuladığı sürece, bunu, bekâ arâzı da dahil, Allah'ın arâzları sürekli şekilde yaratmak zorunda kaldığı düşüncesi izlemiştir.

Cisimlerin yok edilmesi meselesi, tam tersine pek çok seçkin kelâmcıyı meşgul eden bir dizi problemler doğurmuştur. Örneğin, Bâkıllânî, Allah belli bir cisimi yok etmek istediği zaman, onu renk arazları ve asla soyutlanamayacak olan cisimlerin oluşumundan uzak tutar ve böylece cismin varlığı sona erer.[7]

---

6. el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd,* s. 18.
7. Bağdâdî'nin, *'Usûlü'd-dîn* adlı eserinde naklettiği gibi, s. 67 ve 45.

Kalânîsî gibi başkaları hâlâ, bir cismin yok olmasının, kesintisizce derhal varolduğu için, Allah'ın onda fena arâzını yaratmasına bağlı bulunduğunu iddia ederlerken; diğerleri de, cisimlerin yok olmasının an be an Allah'ın böyle cisimlerde bekâ arazını sürekli yaratışını izlediğini öne sürmüşlerdir.

Daha sonraki Eş'arî kelâmcılarının ciltler dolusu verimli çalışmaları, kapsamlı bir kelâmî miras bırakmıstır. Bu kelâmcılar arasında en kayda değer olanları, *es-Şâmil* ve *el-İrşâd*'ın yazarı Cüveynî (Ö. 1086), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'ın yazarı Gazâlî (ö. 111), *Nihâyetü'l-İkdâm*'ın yazarı Şehristânî (ö. 1153), *el-Erbâ'în fî Usûli'd-Dîn* ve *el-Muhassal*'ın yazarı Râzî (1209) ve son olarak *el-Mevâkıf*'ın yazarı el-'İcî (ö. 1355) idi. Önceki kelâmcıların katkılarıyla birlikte bu seçkin eserler, Mısır'daki Ezher ile Tunus'taki Zeytûniyye gibi ünlü enstitülerde yüzyıllar boyu öğretilmeye devam etmiş ve hâlâ da üzerlerinde çalışmalar yapılmakta, İslâm dünyasının her yerinde şerh ve yorumlamaları sürmektedir.

## İSLÂM'IN YENİ EFLÂTUNCULUĞA HÜCUMU

Felsefe ve teoloji veya kelâm arasındaki çekişmenin, Süryanice aracılığıyla İslâm'da Aristo mantığının kendi tarzını entelektüel çevrede buluncaya dek devam ettiği söylenebilir. Gramer bilginleri kadar kelâmcılar da, soyut kavramları zor anlaşılır akıl yürütme metotları ve özellikle yabancı soy ağacına dayalı olduğu gerekçesiyle, mantığa kuşkuyla yaklaşmışlardır. Arapça gramer ve belâgat gibi ona bağlı linguistik disiplinler, fıkıh, hadis ve tefsir de dahil olmak üzere, felsefeye karşı olan grup tarafından daha yüksek öğrenimin kazanılmasına denk tutulmuştur. İster Aristocu formunda, isterse Yeni Eflâtuncu formunda olsun; diğer yandan metafizik, İslâmî dünya görüşüne ve Kur'ân öğretilerine tamamıyla hasım sayılmıştır. İlk zamanlar kelâmcılar, metafiziğin tam olarak ikincil sebepliliğin yararı ve doğanın sürekliliği gibi ikiz fikre dayandığını düşündüler. Aklî ve yekpare hukuka uygunluk içinde işlerken bu, dolayısıyla Kur'ân'ın sınırsız kudreti olan Tanrı anlayışı, O'nun gizemli yöntemleri ve özellikle 'O'nun

dünyada mucizevî olarak eyleme önceliği ile uzlaştırılabilir cinsten değildi. Felsefenin temel hedefleri veya evrenin aklî yorumunun asıl amacı, yine onlara göre, yaratışın sırlarını ve Tanrı'nın fiziksel dünyayı ve insan işlerini çekip çevirdiği akıl-üstü yöntemi araştırma girişiminde bulunma küstahlığı ve saygısızlığından ibarettir.

Bu felsefe karşıtı algılamaların yankıları, Eş'arî zamanı ve sonrasından itibaren neredeyse seçkin bütün Eş'arî kelâmcıların çalışmalarında duyulabilecektir. Ancak, felsefe karşıtlığının tüm ruhunu temsil eden kelâmcının, büyük bir olasılıkla İslâm'ın en büyük kelâmcısı ve Eş'arîliğin en mahir hatibi olan Gazâlî olduğuna dair kuşku pek azdır. Gazâlî, 1058'de Tus'ta doğdu. Çalışmalarına seçkin bir zat olan Razkânî ile başladı. Sonra, çalışmalarını Ebû Kâsım el-İsmâilî ile devam ettireceği yer olan Cürcan'a hareket etti. Bununla beraber en önemli hocası mantık, kelam ve felsefe çalıştığı İmâmu'l-Harameyn lakâplı, Cüveynî idi. Zamanın önde gelen sûfî hocası Farmadî ile sûfî düşünce üzerine çalıştı. Gazâlî başarılı bir bilgin olduğu için Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin başına getirildi. Selçukluların veziri Nizâmü'l-Mülk'ün burayı kurmaktaki amacı, Mısır'daki Şîî Fâtımî hilâfetince kışkırtılan İsmâilî propagandaya karşı Sünnî-Şâfiî bir kale ve bir korunak olarak hizmet etmesidir. Burada Gazâlî, 1091'den 1095'e dek büyük bir başarıyla fıkıh ve kelâm okuttu. Bununla birlikte, Nizâmü'l-Mülk'ün 1092'de İsmailî bir fedaî tarafından suikaste kurban gitmesi ve kısa bir süre sonra da, Sultan Melik Şah'ın ölmesi, otobiyoğrafisinde (*el-Munkız*'da) kendisinin söylediği gibi, onu tamamen Tanrı'ya kulluğa adanmamış yaşam biçiminden vazgeçmeye zorlamıştı. Ancak, bu yolu, Nizamu'l-Mülk'le yakın bağı ve Şâfiî (Sünnî/çn) olması nedeniyle bizzat kendi hayatından endişe duyduğu için tercih etmesi de imkân dahilindedir. On yıl boyunca bir sûfî kisvesiyle Suriye, Filistin ve Hicaz'ı baştan başa dolaştı. Ama sonunda, öğretim faaliyetine yeniden başlayacağı yer olan Nişabur'a geri döndü. Beş yıl sonra, 1111'de, doğum yeri olan Tus'ta öldü.

Gazâlî, bir kimsenin Yunan-Arap felsefesinin İslâm düşüncesinde takdir edilen bir değer olarak adlandırabileceği şeyi özellikle başarabilecek yeterlilikte donanımlı bir simaydı. Otobiyografisinde Bağdat Nizamiye'sinde hep üç yüz öğrencisinin eğitimi ile meşgul

iken, toplam üç yılını tüm felsefî bilimleri inceleyerek ve onların üzerinde tefekkürde bulunarak harcadığını söylemektedir. Ayrıca bu, Nişabur'da Cüveynî ile birlikte deruhte etmiş olduğu hazırlık çalışması ile ilgiliydi. "O üç yılın sonunda" diyerek belirtir, "Allah'ın yardımı ve, o çalınan vakitler süresince, onların (filozofları demek istiyor) kitaplarını saf bir ince mütalaa yoluyla, ilimlerinin özünü kavrayabildim."[8]

Aristo mantığının kolay anlaşılır bir özeti olan *Mi'yâru'l-'ilm*, Yeni Eflâtuncu felsefî öğretilerin bir özeti *Makâsıdu'l-Felâsife* ve içerisinde mistik temele dayalı ahlâkî bir sentez kurdugu Eflâtuncu-Aristocu düşünce zemini üzerinde yazılan önemli bir ahlâkî tez olan *Mi'zânu'l-'Amel* de dahil olmak üzere Gazâlî'nin felsefedeki yeterliliğinin ölçüsü, elimize dek ulaşan felsefî yazılarından öğrenilebilir. Bununla birlikte *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin giriş bölümündeki filozoflara karşı çılgınca saldırısında, ilk iki kitaptaki amacının basit olarak Aristoculuğu redde ya da, yani Gazâlî'nin kendi ifadesine göre, İslâm'da en önde gelen ve en güvenilir filozoflar olan Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından yorumlandığı şekilde, daha çok Yeni Eflâtunculuğu redde bir zemin hazırlamak olduğu söylenmektedir.[9]

Bu delillerle çürütmesinde Gazâlî, felsefeyi dört kısma ayırabilecek kadar makul davranır.

1. İlk kısım, 'dinle ilgisi' yoktur ve bu bakımdan sorgulanamaz. Adını vermek gerekirse bu, basit olarak "düşüncenin bir aracı" olan, mantıktır.
2. İkincisi, aynen birincisi gibi, dinle doğrudan ilgisi bulunmayan kısımdır. Ancak kesinliği ve apaçıklığı sayesinde öğrenciyi, tüm felsefî bilimlerin aynı kesinlik derecesine ulaştığını düşünmeye itebilir. Bu bilim matematiktir.
3. İçinde bulunan kıymetli kurallar ve prensipler, nihai olarak peygamberler ya da sûfî önderlerin öğretilerinden devşirildiği için; bu kısım, hiçbir itiraza mahal olmaksızın siyasî ve ahlâkî meselelerle ilgilenen, bu konular üzerinde duran bölüm-

8. el-Gazâlî, *el-Munkızu min ed-Dalâl*, s. 18.
9. el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 9.

dür. Yine de, felsefî bilimlerle ilgili bu bölüme ait araştırmaya dikkat ve ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

4. Son olarak, dördüncü kısım, filozofların hata envanterini, adını vermek gerekirse fizik ve metafiziki içermektedir.

Bundan sonra Gazâlî, *Tehâfüt*'ünde, filozofların inançsız veya sapkın olarak ifade edilmeleri ve bu nedenlerin yirmi noktada belirlenmesi şeklindeki ana "meseleyi" özetlemeyi sürdürür. Filozofların tekfîr edilmesi gereken en önemli üç husus, âlemin ezelîliği, Tanrı'nın küllîleri bilip, tikelleri bilmemesi ve bedenen dirilişin inkârıdır.

İlk meselede Gazâlî, âlemin ezelîliği tezinin, mantıksal olarak onun yaratılmamış olmasını ve bu yüzden de hiçbir yaratıcının olmamasını icab ettirdiğini öne sürer. Aristo, İbn Sînâ ve Plotinus gibi bu görüşe sarılan ilgili filozoflar, bu nedenle tanrısızdırlar. Bu bağlamda Gazâlî, âlemin zamanda yaratıldığını ve sonuçta, Yaratıcı'nın emriyle varlığının sona ereceğini kanıtlamaya yönelik uzun uzun mantıksal ve matematiksel kanıtlar sıralar.

İkinci noktada; âlemi, Kendi ilmi ve irâdesiyle yaratmış olması gerçeğine karşın, Rabblerin Rabbi ve Sebeblerin Sebebi'nin âlemde olup biten şeylere dair ilminin bulunmadığı gibi bir boyuta kadar götürülerek Tanrı'nın ilminin kapsamını daralttıkları gerekçesiyle filozofları suçlamaktadır. İlim ve İrade'nin bir ön şartı olan Hayat sıfatı dahil, Tanrı'yı temel sıfatlarından soyduklarından, gerçekte O'nu ölü yerine koymuşlardır.[10]

"Bizzat Kur'ân'ın kendisi", diye ekler Gazâlî, "Sûre 34 ayet 3'de de ifade edildiği gibi, *'göklerde ve yerde hiçbir zerre yoktur ki O'na gizli kalmayacağı'*nı anlatan birtakım âyetlerle buna işâret eder."

Üçüncü noktada; bedenen dirilmeyle ilgili olarak Gazâlî, ilk adımda, ruhun, iddia ettikleri gibi, filozoflar tarafından görsel biçimde ölümsüz ya da yok edilemez olduğunun kanıtlanamayacağını göstermeye yönelik mahir bir strateji takip eder. Eğer durum buysa, o zaman onların yegâne çıkış yolu, Kur'ân'ın 3. sûre 169. ayette açıkça belirttiği gibi, ruhun ya da nefsin ölümsüz ve yok edilemez oldu-

10. *A.g.e.*, s. 182.

ğunu şârih olarak ortaya koyan vahyin (Şeriatin) otoritesine boyun eğmektir.

Bu âyet Kur'ân'da geçer. *"Allah yolunda ölenleri sakın ölüler sanmayın; onlar Rabbleri katında diridirler." "İyi ruhların, Arş altında asılı duran yeşil kuşların kursaklarında tutuldukları"*ndan söz eden hadis de bunu doğrulamaktadır. Buna ek olarak, Gazâlî daha sonra, ikinci adımda, vahyin; ruhun ölümsüzlüğünden bahsettiği kadar, bedenen dirilişi de ortaya koyduğunu öne sürer. Çünkü vahiy bize, Kıyamet Günü'nde ruhun kendi orijinal bedeni olarak aynı maddeden ya da değişik bir maddeden müteşekkil bir bedenle birleştirileceğini haber vermektedir. Böylece ruh, "aracına yeniden sahip olmuş" veya, orijinal olarak bir araya getirildiği maddî bedene yeniden kavuşmuştur. Bedenî dirilişin açıkça ortaya koyduğu gibi, birey, sadece dirilmekle kalmayacak, aynı zamanda ölümüyle mahrum kaldığı o bedenî zevkler ve acıları tecrübe etme kabiliyetini derhal yeniden kazanacaktır.

"Bütün bunlar", diye ilave eder Gazâlî, "filozofların, Kur'ân'da etraflıca atıfta bulunulan bedenî zevk ve acıların mümkün olmadığı yolundaki iddialarının çürütülmesiyle ilgilidir."[11]

*Tehâfüt*'ün geriye kalan meselelerinin bizi daha fazla meşgul etmesine gerek yoktur. Bununla birlikte, önleyici mesele, yani nedenlerle etkilerin zorunlu bağlantılarıyla ilgili olan bu mesele üzerinde ayrıca durmamızı gerektirmektedir. Çünkü, daha önce sözünü ettiğimiz üzere, o, Eş'arî kelâmcılarını filozoflara karşı kışkırtan temel konulardan bir tanesiydi. O halde, Gazâlî'ye göre, "alışkanlık eseri bir neden olduğuna inanılan şey ile, bir etki olduğuna inanılan şey arasında bulunduğu öne sürülen bağ, bize göre zorunlu değildir."[12] O basit bir şekilde, yemek ile tokluk, içmek ile susuzluğu dindirmek, ateş ile yaşamak arasında bulunan bağıntı gibi, zihne aşılanmış zorunlu bağıntı fikri olan yerleşik alışkanlığın ortaya çıkmasıdır. Tıp ve sanatlarda bu ve benzer olaylar arasında var olduğu öne sürülen zorunlu bağlantı görüşünü destekleyen biricik delil, basit olarak, müşahede, yani gözlemdir. Bununla birlikte, bu sorunu dikkatlice irdelersek, Gazâlî'ye

11. *A.g.e.* s. 364.
12. *A.g.e.* s. 276.

göre, böylesi her bir durumda, iddia edilen etkinin iddia edilen neden yüzünden meydana geldiğini; ama yalnızca onun peşi sıra meydana geldiğini, ve fakat herhangi öteki nedene sahip olamayacağı gerçeğini, gözlemin kanıtlamadığını göreceğidir. Örneğin, onun söylediği gibi, etki, hem doğrudan Tanrı tarafından hem de "bu dünyanın işleriyle muvazzaf meleklerin aracılığıyla" sebeplendirilir. Filozofların kendileri, diye ekler Gazâlî, kevn ve fesad âlemindeki doğal olayların nihaî nedenlerinin, yine kendilerine göre, mevcut formların südûr ettiği ayrı (mufârık) akıllardır. Bunların olağanüstü örneğini teşkil eden akıl, Faal Akıl'dır. Yeniden vurgulamak gerekirse, zorunlu nedenliliğin inkârı, içlerinde Gazâlî de olmak üzere, Eş'arî kelâmcılarınca tek bir işlevsel sebepten dolayı böylesine ısrarlı bir şekilde ilan edilmiştir. O sebep de, "haklı çıkmak başarıyla savunmaktır." Nitekim Gazâlî, *Tehâfût*'ün girişinde, on yedinci meseleyi ele alırken, bunu ifade ediyor. Tanrı'nın âlemde mucizeler ortaya koyabilmesi, ya da mucizevî şekilde fiilde bulunabilmesi ve Mutlak Rabbi olduğu dünyada özgürce davranabileceği şekilde mümkün hiçbir sınırın bulunmadığı konusunda tüm Müslümanların ittifakı bulunduğundan söz eder.

# 6. BÖLÜM

# FELSEFE VE TASAVVUF

## SÛFÎYÂNE KIPIRDANIŞLAR

Tasavvuf Sonsuz'a ulaşma isteği ve hırsı olarak tanımlanabilir. Bu, Yeni Eflâtunculuk'ta olduğu gibi entelektüel birlikteliğin bir türü içinde bulunmak, İslâm mistisizminin ılımlı formları içindeki bir çeşit aydınlanma (mükâşefe veya İşrâk) yoluyla olabilen; veya nihayet Hinduizm ve sufizmin "aşırı" tiplerinde olduğu gibi, ferdî varlığın tümden çözülüp yok olması (fenâ) şeklinde zuhur eden bir yol olabilmektedir.

VII. Yüzyıl gibi erken denilebilecek bir dönemde, İslâm mistisizminin gelişimindeki ilk aşama, kendilerini takvâlı bir hayata adayan, huşû (ürperti/çn/)'a veren insanın durumu üzerinde tefekkür eden ve, Kur'ân tarafından kulun ona şah damarından daha yakın (50, 51) diye nitelendirirken, Allah'la irtibatını öngören tek tek bağlılar ve zâhidlerin ortaya çıkışıyla aynı döneme rastlamaktadır. Bu ilk dönem süresince, Hasan Basrî (ö. 728) gibi müstesna dindarların ya da bilgili zevâtın etrafında zâhidler ve dünyevîlikten sıyrılmış grupların toplandığı halkalar ortaya çıkmıştır.

Bu, oluş halindeki dinî ruhu özetler mahiyette, daha sonraki sûfî kaynakların Hasan Basrî'den yaptıkları nakillere bakılacak olursa, o, şöyle diyordu:

"Zerre kadar takvâ binlerce oruç ve namazdan daha iyidir." Yine Hasan Basrî, huşûyu 'kalbe sürekli olarak yapışan korku' diye tanımlarken; zühdü de ister insanlar, isterse maddî sahiplikler olsun, 'dünyayı ve oradaki her şeyin tahkiri' olarak nitelendirmiştir.[1] Çok geçmeden Basrî'nin etrafında hem kadın, hem de erkeklerden oluşan bir grup zâhid teşekkül edip toplanmıştır. En meşhur olanı Râbi'a el-'Adeviyye (ö. 801)'dir. Râbia, kendisini, takvâ hayatına ve tefekküre adamıştır. İslâm tarihinde, kulun dinî hayatında esaslı bir nokta olarak ilâhî aşk kavramını ortaya koyan ilk kişidir. Bir keresinde, Allah'ı nasıl sevdiği ve kötülükten nasıl nefret ettiği sorulduğunda, şöyle yanıtladı: "Tanrı'ya olan aşkım beni, şeytanın kötülüğünden korumaktadır." Ya da diğer bir rivâyete göre de şöyle demistir: "Benim Tanrı'ya olan aşkım, bir başkasına sevgi ya da nefret için hiçbir boşluk bulunmayacak kadar kalbimi doldurmuştur."[2] O yine, aşağıdaki dizelerde Allah'a duyduğu aşkını şöyle ifade etmektedir:

*Seni iki aşkla seviyorum: Tutkulu bir aşk*
*Ve, senin buna değmenle tahrik edilen aşk.*
*Tutkulu bir aşka gelince,*
*O, kendimi hiç başkasıyla değil seninle*
*Meşgul etmekten ibarettir.*
*Ve Senin lâyık olduğun aşk ise,*
*Seni görebilmem için yaşmakları*
*Kaldırmandan ibarettir.*[3]

Bununla birlikte, mistik hareketin merkezi hemen Basra'dan Bağdat'a taşınmıştır ve izleyen yüzyıl, İslâm mistisizminin ya da sufizminin tarihinin başlangıcında, bazı büyük simaları üretmiştir. Bunların aralarında en önde gelenler, Muhâsibî (ö. 857), İbn Ebi'd-Dünya (ö.

1. Cf. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. s. 188.
2. Bedevî, *Râbi'a,* s. 151.
3. *A.g.e.* s. 123 cf. M. Smith, *Studies in Early Mysticism,* s. 223.

894), Ma'rûf el-Kerhî (ö. 815) ve Ebû Kâsım Cüneydî (ö. 911)'dir. Muhâsibî ve Cüneyd, tasavvuf tarihinde seçkin simalar olarak ayrıca anılmaya değerdirler. Bunlardan ilki, yani Muhâsibî, Basra'da doğmuş; sonra, vaazlarında kelâmî argumanları kullanmaktan hoşlanmadığı için, Hanbelîlerle kavgaya tutuştuğu yer olan Bağdad'a hareket etmiştir. Tasavvuf anlayışı iki temele dayanır: Nefis muhasebesi (kendi adı buradan gelir) ve, Allah uğrunda, İlk Sevgili yolunda en kötü zorlukları veya felâketleri göğüslemeye hazır olma. Gerçek dindarlığın ölçüsü, Muhâsibî'ye göre, ölmeye gönüllü olmak ve sabır erdemiyle, dayanılmaz acıya tahammül etmektir.[4]

Muhâsibî'nin, Sekatî (ö. 870) ve Ebû Hafs Haddâd (ö. 873)'ın bir öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım Cüneyd, İslâm mistisizminin gelişim sürecine en köklü biçimde etki etmiştir. Onun düşüncesi Allahın aşkınlığı ve birliğine ilişkin derinlemesine duyuş ve, Şeriat tarafından tanımlandığı gibi, dinî hayatın amelî yönüne sarılmanın gerekliliği gibi esaslar çerçevesinde belirmektedir. Ona göre, tasavvufun tepe noktası olan manevî hayatın temeli, Allah'ın insanı yaratmazdan önce akdettiği antlaşma (misak/çn)dır. Bu antlaşmaya Kur'ân'da (7, 171) işâret edilir. Burada *"Allah'ın insanları kendilerine karşı şâhitlik yapmaya çağırdığından"* söz edilir: *"Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Yanıtladılar: "Evet, gerçekten biz buna şahitlik ediyoruz."*

Cüneyd'e göre bu antlaşma, zihindeki bir Tanrı fikri, zihindeki büyük mesafe fikri, insanları Rabb'lerinden ve Yaratıcı'larından ayırırken; manevî hayatın esasının, insan yaratılmazdan önce bile, tanıması ve bilmesi anlamına gelmektedir. Cüneyd tanımayı, ebedî olanı geçici olandan ayırıp temizlemek diye adlandırır. Ve ona göre antlaşma, ilâhî birliğin (tevhîdin) itiraf ediliş sırrıdır. Aşağıdaki ifadeleri, bunu tasvir eder.

"İnsanın sonu olmadan önce olduğu şey haline geldiği başlangıcına yeniden dönebilsin diye... İnsan Allah'ın huzurunda, kendi varlığını hiçleyerek (fenâ) ve kendinden geçerek, O'nun birliğinin dolam-

4. Cf. Massignon, *Essai*, ss. 221f. [Muhâsibî ve onun tasavvuf felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. *er-Riâye* (Nefis Muhâsebesinin Temelleri), çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Y. İst. 1998. (çn)].

bağlı yollarındaki gücüyle icra edilen hükümleri karşısında bir hayalet olur."[5]

Bu fenâ ve yok olup gitme fikri, açık bir hiççiliği, Hindu etkilerini yansıtmaktadır. Uzun zaman önce bu, şimdi tekrar ele alacağımız panteistik ya da 'birlikçi' (unitary) tasavvufun ayırt edici bir niteliği haline gelmiştir.

Panteistik veya 'Vahdetçi" (Birlikçi) tasavvufun abartılı ve aşırı iddialarıyla bilinen en önde gelen iki siması ve örneği, fenâ düşüncesini mantıksal sınırlarına dek götüren ve onun mantıksal olarak topyekûn bir birleşmeyi (ittihâd) gerektirdiğini öne süren Bistâmî ve Hallâc adlı sûfîlerdir. İlk sûfîler, hatta Cüneyd bile, işe burada bağlanmışlardır.

Ebû Yezîd Bistâmî, Horasan'ın batısında Bistam (veya Basâm)'da dünyaya gelmiştir. Bize aktarıldığı kadarıyla, fena sırrını kendisine öğretmiş olan, Hintli hocası Ebû Ali Sindî'den mistisizmi okuduğu söylenmektedir. Coşkun ifadeleri (şatahât)nin büyük bir bölümü, klasik kaynaklarda verilmektedir. Çoğu, tanrılaştırma anlayışını imleyen sekr (manevî sarhoşluk/çn), mistik vecd ve Tanrı'yla birleşme düşüncesi üzerinde dönüp dolaşmaktadır. Bu şatahatlardan birisinde, daha sonraki bir sûfî, Bistâmî'nin şöyle dediğini rivayet etmektedir:

" [Allah] beni, bir keresinde, yükseltip önüne koydu ve dedi: 'Ey Ebû Yezîd! Mahlukatım seni görmek istiyor.' Ben de dedim ki: 'Kendi benliğinle beni donat ve beni, Biricikliğinin düzeyine yükselt ki, yaratıkların beni görebilsinler. (O, zaman) diyebileceklerdir ki: 'Seni (Tanrı'yı) gördük, ve sonra da Sen, O olacaksın, ben de orada olmayacağım."[6]

Böyle başka bir şathiyede, şöyle seslenir: "Kendimi tesbih ederim. Şânım ne yücedir!" Ona atfedilen tüm şathiyeler açıkça, *Vedanta* ve *Upanişadlar*'da pek çok örneği bulunan ilâhî doğada (benlikte) eriyip gitme anlaşıyını ifade etmektedir.[7] Belki de Bistâmî'nin en aşırı şathiyesi, içinde Tanrı'yı araştırırken O'nu bulamamaktan bahisle; O'nun

5. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* s. 584.
6. Bedevî, *Şatahâtü's-Sûfiyye,* s. 116.
7. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism,* s. 112.

Arş'taki yerini işgal etmeye karar verdiğine ilişkin sözlerinin geçtiği şathiyedir. Burada şunları söyler:

"Melekût denizine daldım, bir keresinde ve, Arş'a ulaşıncaya kadar lâhut (ilâhî)'un perdeleri vardı. Arş, boştu. Bu yüzden kendimi oraya attım ve dedim ki: 'Rabbim, Seni nerede bulacağım?' ve, benim ben; evet, benim ben olduğunu müşâhede ettim. Sonra, aramakta olduğum şeye yöneldim, ve, orada benden başkası yoktu."[8]

Aşırı ya da vahdetçi mistisizm anlayışının göze çarpan ikinci siması, Hüseyn İbn Mansûr Hallâc'dır. Hallâc, İran Körfezi'ne yakın el-Beydâ'da doğmuştur. Sûfîzmle ilgili ilk bilgileri, Mekkî (ö. 909), Tusterî (ö. 986), Şiblî (ö. 945) ve Cüneyd gibi seçkin kişilerin ocağından devşirmiştir. Ancak Cüneyd daha sonra, karakterindeki aşırılık yüzünden, onu kendisinden uzaklaştırmıştır. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, Hallâc, Karmatî veya Şîî hareketle bağlantısı da dahil olmak üzere, aktif siyasete atılmış görünüyor. Mekke'yi üçüncü kez ziyaretinden sonra, oğlu Ahmed'in dediğine göre değişmiş bir vaziyette Bağdat'a dönmüştür. Birliğin özü ('aynu'l-cem) diye tanımladığı mistik iddiasına bakılırsa, 'aynu'l-cem, Ben ve Sen'in, yani mistik ile aradığı ilâhî objenin tek bir şey haline gelmesi demektir. Ünü her tarafı sarmış; nitekim 909'da vezir İbn Furât, Karmatî bir propagandist olduğu gerekçesiyle hakkında yasal koğuşturma başlatmıştır. Kısa süre içerisinde dokuz yıl hapse mahkûm edilmiştir.

Sonunda bir hukuk jürisi onu, küfre girdiği ilahlaşma düşüncesi taşımakla suçlamış; halife tarafından da bu iddianâme onaylanmıştır. *"Allah'a ve Peygamberine düşmanlık ederler ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlar elleri ve ayakları çaprazlama kesilip, memleketten sürülürler"* (Kur'ân 5, 32) şeklindeki Kur'ân hükmünü çiğnediği gerekçesiyle Vezir Hâmid, hırs ve öfkeyle kırbaçlanmasını; el ve ayaklarının çaprazlama kesilip boynunun vurulmasını; sonra yakılıp küllerinin Dicle Nehri'ne savrulmasını emretmiştir. Ancak gerçekte halife, sadece kamçılanıp boynunun vurulmasını emretmiştir.[9]

---

8. Bedevî, *Şatahâtü's-Sûfiyye,* s. 116.
9. Cf. Massignon, *La Passion d'al-Hallâj*, pp. 289f ve İbn Khallikan, *Vefayâtü'l-A'yân,* s. 186.

## TASAVVUF İLE YENİ PLATONCULUĞUN ETKİLEŞİMİ

Hallâc'ın öldürülmesi, 'tevhîdin özü' doktrininde var olan tehlikeleri hatırlatan çıplak bir gerçekti. Hallâc bu fikri, basit olarak, O'nun adına konuşup yazarak sûfînin Allah'ın bir âleti olduğu tarzında yorumlamıştır. Hallâc'ı küfürle suçlayan jüri, böyle ince zekâlı insanlardan haber almayacak ve, 'tevhîdin özü'nü hiç kimse hoş görülmeyecek çirkin bir kendini ilâhlaştırma şeklinde yorumlayamazdı.

Gazâlî ve İbn Arabî gibi daha sonraki mistikler belki de, Hallâc'ın idamından bir ders ve ibret almışlardı. Onların mistik tecrübeye ilişkin yorumları, mübalağalı ve hatta kafa-karıştırıcı da olsa, Tanrı'yla birleşme söylemini ileriye götürücü nitelikte değildir; bu anlayışın yerine Gazâlî, tevhîdin itirafı görüşünü; İbn Arabî de, vahdet-i vücûd düşüncesini, koymuşlardır.

İslâm Yeni Eflâtunculuğunun baş münekkidi olarak karşımıza çıkan Gazâlî, *el-Munkız*'daki özgeçmisinde bize, gençliğinden beri gerçeğe susuz olduğunu söylemektedir.

Felsefe, kelâm ve İsmâilî kökenli bâtınî doktrin hakkındaki çalışma ve araştırmaları, onun bu susuzluğunu kandırmamış; yıllarca çalışma, öğretme ve düşünme faaliyetinden sonra, "Usta sûfîlerin birincil derecede Allah yolunda giden kimseler oldukları, davranışlarının en iyi davranış, tuttukları yolun en iyi yol ve karakterlerinin de en iyi karakter olduğu sonucuna varmıştır. Çünkü, diye ekler Gazâlî, "onların tüm hareketleri; zâhirî ya da bâtınî tüm durumları, nihai olarak nebevî ışığın kaynağından gelmektedir. Ve peygamberlikten öte, yeryüzünde bir kimseye kılavuz olabilecek hiçbir ışık yoktur."[10]

Gazâlî'ye göre sûfî yol, bununla birlikte, aşırı mistiklerin yapmaya girişmiş oldukları gibi dinî zorunlulukları ihmal ederek veya Allah ile yaratıkları özdeşleştirerek Şeriat'in kurallarına muhalif olmayı asla onaylamaz. Manevî hocası Cüneyd için de olduğu gibi, ona göre de tasavvufun özü, basit olarak Allah'ın birliğinin (tevhîdin) itirafıdır veya, bazen kendisinin söyledigi gibi, "bir'de yok olmak"tır. Gazâlî'ye göre, bu tevhîdin itirafı gerçekte Allah'ın Biricik Varlık, filozofların

10. el-Gazâlî, *el-Munkız,* s. 39.

öne sürdükleri gibi ne rasyonel söylem veya düşünce ile ve ne de Bistâmî ve Hallâc'ın iddia ettikleri gibi O'nunla birleşme yoluyla bilinebilir. Aksine o, çetin bir uyanıklık ve kesintisiz kişisel müşahade içinde O'nun keşfedilmesi yoluyla bilinebilir; yani ilâhî nurun aydınlığı ile bilinebilir. En tanınmış mistik tezlerinden biri olan, göklerin Nur'u olarak söz eden 24, 34 nolu Kur'ân âyetleri üzerinde yorum yaparken, Allah'ı meleklerden başlayarak dünyevî varlıklarla sona eren tüm varlıkların nur ve varlıklarının türediği Nurlar Nuru diye tasvir etmektedir. Bununla birlikte, Gâzâlî'ye göre tüm o varlıkların Hakikî Varlığa kıyasla metaforik olarak var oldukları ifade edilmektedir. Bu yüzden onlar, kendilerine ait gerçeklikleri olmayan salt-yokluklar olarak görünmektedirler. Şöyle yazar:

"Bu konuda sûfî zevât, metafor makamında hakikat derecesine yükselmeye muktedirdirler. Mutlak Varlık Allah dışında, âlemde hiçbir varlığın olmadığını, zamanla sınırlandırılmış şekilde yok olup gideceği anlamından çok, ebedî ve ezelî olarak yok olabileceği anlamında, O'nun dışındaki her şeyin yitip gideceğini ve O'nun başka türlü tasavvur edilemeyeceğini yakînen görebilinceye dek yükselişlerini sürdürmeye güç yetirebilirler. Çünkü her şey kendi varlıklarına nisbeten, salt hiçliktir; ancak, İlk Varlık'tan aldıkları varlıkları açısından düşünüldüğünde, kendilerine nisbetle değil, ama onları Yaratan'ın Zâtı'na nisbetle, var olarak görünürler. Böylece, gerçek varlık, Allah'tır ve O'nun Zâtıdır; çünkü her şeyin iki yönü vardır. Birisi; kendisine nisbetle olan yönü, diğeri de; Rabb'e nisbetle olan yönü. Kendisine nisbetle olan varlığına gelince, o, hiçliktir; fakat Kâdir-i Mutlak Allah'ın Zâtına nisbetle olan varlığı ise, varolan varlıktır. Bu nedenle, Cenab-ı Allah ve O'nun Zâtı hâricinde varolan hiçbir varlık yoktur. Binaenaleyh, O'nun ebedî ve ezelî Zâtı dışında her şey yok olucudur."[11]

Bununla beraber Gazâlî'ye göre insanoğlu, yaratılış basamağında seçkin bir yer işgal eder; çünkü Allah onu Kendi sûretinde ve Kendine benzer yaratmış; onu tüm evrenin özü kılmıştır. Bunun nedeni, hadis-i şerif'te, "Kendini bilen Rabbini bilir" denmesinden kaynaklan-

11. el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, ss. 55-6. Cf. Kur'ân 28/88: '*Allah'ın zâtı dışında her şey helâk olacaktır*.'

maktadır. Gazâlî'nin manevî güçler diye adlandırdığı, insanın bilişsel güçlerinin analizi, onların duyu-tecrübesi ve tasavvur, sonra da sonuçta sezgisel ve dedüktif olmak üzere iki alt şubesi olan akılla başladığını göstermektedir.

Bu güçlerin ötesinde, aşağı yukarı filozofların öğretisine karşılık, peygamberler diyor Gazâlî, insanlara gaybın; 'görülmeyen' öte dünyanın yasasının ve, belirleyemediği diğer 'ilâhî idrâkler'in bilgisine iştirâk etmelerini sağlayacak daha yüksek bir güç olan 'nebevî ruh' atfetmektedirler.[12] Arkasından, en yüksek insan idrâkinin, Tanrı vergisi olduğu düşüncesi gelir. *Munkız*'da Gazâlî'nin, "Allah'ın kalbe attığı bir nur' diye adlandırdığı bu nur, bütün kavrayış tarzlarının anahtarıdır".[13] O, inceden inceye kurulmuş kanıtlar veya önermelerden ziyade, "Allah'ın geniş rahmeti"ne dayanan vahyin ya da ilhamın bir çeşitidir.

Bilginin yukarıda anılan tüm aşamalarında, Gazâlî'ye göre, ârifler bütün niteleme ve ilişki tarzlarını aşan mutlak Yaratıcı olarak O'nun hakikatini örten 'bir nur perdesi' aracılığıyla Allah'ı kavrarlar. Gazâlî'nin, "ulaşanlar" (*vâsılân*) diye nitelendirdiği ârifl erin en yüksek kesimi, hareket ettiricilerinin (veya mufârak akılların) büsbütün, yer ve göklerin Yaratıcısına boyun eğdikleri kadar, felekler âleminin (ya da Yeni Eflâtuncu kozmolojideki göksel âlemin) de O'na boyun eğdiklerini anlayabilirler. O, "İtaat Edilen Bir" olarak, Kendi gücü dahilinde, sıradan ârifler tarafından kavranamaz. Ancak daha çok, Varlık, o sıradan âriflerin kavrayış açılarının tümünden uzak bir şekilde kavranabilir... Yani bütünüyle kutsanan ve halihazırda tanımlanan her şeyi aşan varlık olarak kavranabilir."[14]

Sûfîlerin daima meftûn oldukları nur'un mecâzî dilinde ifade edilen bu epistemoloji veya bilgi teorisi, Gazâlî'nin '"birlikte" yok olma' (fenâ, veya 'fenâdan fânî olma) dediği hâli/de ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir durumda sûfî, tefekkür objesi tarafından öylesine tümden yutulur ki, artık o, ne kendisinin, ne de bulunduğu halin farkındadır.

12. *Mişkâtu'l-Envâr*, s. 77.
13. *el-Munkız*, s. 14.
14. *Mişkâtûl-Envâr*, s. 92.

Bu hali *Munkız*'da anlatırken Gazâlî, Abbâsî şairi İbn Mu'cezz'in şu romantik dizelerini terennüm etmeye teşnedir:

> *"Artık hiçbir hatıranın olmadığı var olan şey vardır.*
> *O halde beni düşün, ve ne olup bittiğini sorma."*[15]

Metinlerin, özellikle *Nurlar Nuru*'nun dikkatli bir analizi, Gazâlî epistemolojisinin, "Kendisine İtaat Edilen Bir" tarafından yönetilen Yeni Eflâtuncu bir kozmoloji anlayışına dayandığı görülecektir. Bu Bir, Mutlak Varlığa tâbi hiçlik olan göklerin muharrikidir. Mutlak Varlık, gökleri, en dıştaki feleği ve, onun hareket etmesini buyuranı yaratan varlıktır."[16] Kısacası bu, "ulaşanlar"ın (*vâsilûn*) derecesine nâil olmamış kimselerce algılanan, her şeyi aşan bir Varlık'tır. Daha önce de gördüğümüz gibi, tüm varolan varlıklar, kendi varlıklarını O'ndan devşirdikleri için, Plotinus'un Bir'i gibi bu Varlık da açıkça varlığı üstünde değil, düşüncenin üstündedir. Bu bakımdan, o, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ına, Plotinus'unkinden daha yakındır; fakat her iki durumda da, Yeni Eflâtunculuğa hücum etmesine rağmen, Gazâlî onun etkisinden kendini kurtarabilmiş değildir. *Ahlâk*'ında da, sayfa 70'de belirtilmiş olduğu gibi, Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu tesir, açık bir şekilde görünmektedir.[17]

İslâm'da mistik tecrübe ve hakikatin mistik yönünün en açık ve düzgün ifadesi, Muhyiddîn İbn Arabî'nindir. İbn Arabî, 1165'te İspanya'nın Mürsiye kentinde doğdu. 1240'da öldüğü Şam'a yerleşmeden önce, Doğu'yu baştan başa dolaştı. Manevî hocaları arasında, filozof mistik İbn Meserre (ö. 931) olduğu gibi, Tirmizî (ö. 898), Vâsitî (ö. 942) ve İbnü'l-Ârif (ö. 1141) de bulunmaktadır. 1201'de, bize aktarıldığına göre, "Ona Doğu'ya yolculuk etmesi buyurulmuş; ve böylece o, en iyi bilinen çalışması *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'yi kaleme aldığı yer olan Mekke'ye doğru bir yolculuğa çıkmıştır. Yazılarının

---

15. *el-Munkız*, s. 38. Bir'de fânî olma doktrini ve 'fenâda fânî olma' düşüncesi. *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*'de geliştirilerek ifade edilmektedir. Bkz. *İhyâ*, IVb s. 243.
16. *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 92.
17. Fakhry, *Ethical Theories in Islam,* s. 196.

listesinin 846 adet çalışmasından oluştuğu, bunlardan 550 kadarının ya basılmış ya da elyazma olarak günümüze dek geldiği tahmin edilmektedir.

Önceden de sözü edildiği üzere, İbn Arabî mistisizminin mihenktaşı, vahdet-i vücûddur. Ancak felsefesinin başlangıç noktası, Logos veya Kelime kavramıdır. Ona göre, en yüksek dinî veya manevî hakikatin bir sembolü olarak her peygamber, esaslı bir öze veya gerçekliğe sahiptirler. İbn Arabî, buna Kelime ya da Logos adını verir. Bu gerçeklik, İlâhî Hakikat'in bir ifadesi ya da tecellisidir. "Fakat, o Kelimelerde veya nebevî tecelliyâtta bu Hakikate ait peş peşe ilhamlar nedeniyle" der İbn Arabî, "İlâhî Hakikat, ebediyyen saklı kalmıştır." Bu nedenle İbn Arabî, Ehadiyet yönü dediği, asla kavranamaz olan İlâhî Hakikat'in saklı yüzüyle, Allah'ın Kendi'sini âleme açtığı ve bu vesileyle Rabb ya da Ma'bûd olduğu Rubûbiyet yönü arasında bir ayırım yapmaktadır. Birincisi, tamamen çokluktan ya da belirlenmişlikten uzaktır ve bu açıdan Allah, Salt Nur, Salt İyi veya basitçe *el-'Amâ* diye adlandırılabilir. Bununla beraber, ikincisi, çokluğun ya da farklılaşmanın kesin bir ölçüsünü ortaya koyar. Çünkü onda Allah, hem Yaratıcı ve hem de yaratılmıştır, yani tüm şeylerin yekûnudur.[18] Çokluk, onun izah ettiği gibi, Allah'ın pek çok sıfatları ve taayyünleri ile O'na izafe edilir. Nedeni, kendisine nisbetle O'nun Hakk fakat, mümkün ve mahluk varlıklarda ortaya çıktığı şekilde sıfatlarına nisbetle yaratış olmasından kaynaklanır. İlâhî özün, birliğin ve çokluğun, zorunluluk ve olumsuzluğun, Yaratıcı ve yaratılanın bu iki tecellisi, hakikatte birdir ve aynıdır.

Sonra İbn Arabî yaratışı, sudûrcu ya da Yeni Eflâtuncu terimleri esas alarak tasvir etmeyi sürdürür. Yaratış, onun "sâbit varlıklar" (*a'yân-ı sâbite*) dediği bir örnekler dizisi olarak esasen ilâhî akılda var olmuştur. Şimdiye dek gizlenmiş olan Allah, şimdi Kendisini izhar etmeye karar veriyor ve böylece O, Kur'ân'da da defalarca zikredildiği gibi, Kendi emri vâsıtasıyla bütün yaratışı üretiyor. Resmin aynayla, kişinin kendi gölgesiyle ve sayının bir'le ilişkisi gibi, bu yaratış da O'nunla böylesine ilişkilidir. Bununla beraber, Allah'ın, hiçlik alemi-

18. Cf. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* ss. 38f ve 63.

ni meydana getirme kararına ilişkin itki, Fârâbî ve diğer Yeni Eflâtuncuların atıflta bulundukları gibi "tabiatın zorunluluğu" değil, daha çok, Nebevî geleneğin ifade ettiği gibi, aşk'tır: "Gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim."[19] İbn Arabî'ye göre, İlâhî tabiatın ilk örnek yaratışı veya en yüksek tecelllisi, Âdem'le ilintili insan hakikatidir. İbn Arabî'nin deyimiyle, İnsan-ı Kâmil'le özdeşleşmiş Âdem Logos'udur. Ona göre, Âdem Logos'unun varoluşu, tüm yaratışın nedenidir ve İnsan-ı Kâmil, İlâhîliğin görünüm tecellisidir. Allah'ın sûretinde yaratıldıktan sonra İnsan-ı Kâmil, yaratışın mükemmel numûnesi ve, İlâhî Varlığı bizzat kendisinin olduğu kadar evrenin tüm mükemmelliklerini somutlaştıran tüm evrenin bir kopyasıdır. Bu İbn Arabî'ye göre, dünyada Allah'ın halifesi olarak Kur'ân'da insanoğlunun tayininin anlamıdır.

Bu ikinci anlamda insanoğlu, melekler de dahil insanlar, ilâhî sıfatların eksiksiz yansıdığı biricik varlıklar oluncaya ve Allah'ı, tam anlamıyla bilmeye muktedir varlıklar haline gelinceye kadar, yaratılmış bütün diğer varlıklardan ayrı tutulabilir. Salt manevî varlıklar olarak melekler, O'nu manevî bir Varlık şeklinde bilebilirler. Oysa insanlar O'nu, bir taraftan hem Hakikat olan manevî bir varlık olarak, diğer taraftan hem de bu Hakikatin yaratış olan görünür tecellisi olarak bilmeye muktedirdirler.

İnsan ruhu ile ilgili olarak İbn Arabî, genelde Yeni Eflâtuncu çizgisiyle, insanî veya rasyonel ruh ile hayvanî ya da irrasyonel ruhu birbirinden ayırmaktadır. Yine de o, Yeni Eflâtunculuğun geçici alemin periferisinde yer alan Faal Akıl ile rasyonel ruhun ittisâli şeklindeki anlayışını reddeder. Bunun yerine, bedenden ayrılığı noktasında ruhun, ebedî yurdu olarak hizmet etmesi için Allah tarafından yaratılan bu daha aşağı âleme benzer bir feleğe doğru gideceğini öne sürer. Bununla beraber, ruhun ayrı bir cevher, bedenden büsbütün farklı bir öz olduğu ve gerçekte onun, Kur'ân'da adlandırdığı gibi, "manevî âlemin" veya "Emir âlemi"nin bir parçası bulunduğu konusunda oldukça emindir. İnsan ruhunun ulaşabileceği en yüksek aşama, Gazâlî ve diğer pek çok İslâm mistiğinin, ruhun nihai hedefi saydıkları vâsıtasız

19. Cf. Afifî, *The Mystical Philosophy of İbnu'l-Arâbî,* ss. 10f.

tecrübî aşama (*zevk*)dır. Bu düşünce, bu nihai hedefin Allah ile ittihâd olduğuna inanan Bistâmî ve Hallâc'ınkiyle taban tabana zıttır. Ruh, tecrübî (zevk/çn) aşamaya ulaştığında, fenâ hâlini elde etmiş olacak; Yaratan ve O'nun yaratışı görünen ve görünmeyen, ebedî ve geçici tüm şeylerin birliğini görülür şekilde ve tecrübî olarak idrâk edebilecektir.

İbn Arabî'nin metafizik panteizmi böylece tamamlanmış olmaktadır. Bununla birlikte o, Bistâmî ve Hallâc'ın 'birlikçi' mistisizminden farklılaşmaktadır. Çünkü son iki sûfînin görüşü, tamamen bireysel ya da varoluşsaldır. Onların, Allah ile sûfînin, hem basit anlamda ittisâlinden ve hem de daha çok, özdeşliklerinden bahisle tanımladıkları birlik, eserlerde sık sık "Sevgili" (Mahbûb/çn) veya basit olarak Hakk diye geçmektedir.

İbn Arabî'nin ölümünü tâkiben sûfîlik, müridlerin bir şeyh etrafında toplandıkları daha tatbikî veya daha kollektif bir kardeşlik formuna dönüşmüştür. Sûfî trans arayışında ibadetlerin pratiğini, tefekkür, tezekkür ve Allah'ın adının zikredilişini topluca icra ederler. Dönen dervişler diye bilinen bazı sûfî grupların, dairevî raks icraı veya, yoğun olarak Türkiye'de serpilip gelişen sema' icraı yoluyla bu transa girmeyi başardıkları görülüyor. En eski sûfî (kardeşlik) grubu, Abdülkadir el-Cîlî veya el-Gîlânî (ö. 1166) tarafından kurulmuştur. Bunu Ahmed er-Rifâî (ö. 1175)'nin kurduğu Rifâî grubu ve, yukarıda sözü geçtiği üzere, Mevlevî grubu ya da sema' yapan dervişler grubu izlemiştir. Mevlevîliğin kurucusu İranlı büyük şair Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 1273) idi. Rûmî, bu grubun günümüze dek serpilip gelişmeye devam ettiği yer olan Konya'da ölmüştür. Diğer gruplar arasında, Ali eş-Şâzelî'nin (ö. 1258) kurduğu Şâzelî tarikatı ile, Ahmed Bedevî (ö. 1276) tarafından kurulan Bedevî tarikatı Mısır ve Kuzey Afrika'da boy gösterip gelişmiş ve bugün de, halk nezdinde derin bir dinî nüfûza sahip olmayı sürdürmektedirler.

# 7. BÖLÜM

# ENDÜLÜS'TE MEŞŞÂÎ (PERİPATETİK) FELSEFENİN YENİDEN DİRİLİŞİ

## ENDÜLÜS'TE FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN İLK KIPIRDANIŞLARI

Müslüman Doğu'da Eş'arî, Hanbelî ve diğerlerinin hakimiyetinde ortaya çıkan aksiliklerin bir sonucu olarak, bir dereceye kadar İslâm imparatorluğunun batı kesimlerinde felsefe, bir sığınak aramıştır. VIII. yüzyıldan başlayarak Emevîler İspanya'da uzun süre, Abbâsîlerle hem siyasî hem de kültürel yönden rekâbet edebilmiş bir egemenlik kurma başarısı göstermişlerdi. Bununla birlikte, Bağdat Abbâsîleri ile Kurtuba Emevîleri arasındaki siyasal rekâbetlere rağmen, Endülüslü bilginlerin doğuya doğru seyahatlerinin de açıkça gösterdiği gibi, Endülüs, Doğu ile Batı arasında kültürel etkileşimin merkezi olmaya devam etmiştir.

Yerli felsefe ve tıp tarihçisi, Sa'îd el-Endelûsî (ö. 1070)'ye göre, Endülüs'teki tıp ve 'antik bilimler'e ilişkin çalışmalar, Emevî halifesi Muhammed İbn Abdirrahman (852-66)'ın hakim olduğu erken bir dönemde başlamış; ancak asıl hızına, el-Mustansır (961-76) diye bilinen el-Hakem'in hükümdarlığı sırasında kavuşmuştur. Yönetimi sırasında Kurtuba, üniversitesi ve kütüphanesiyle Bağdâd'la rekabete başlayabilsin diye bilimsel ve felsefî kitapların Doğu'dan getirilmesi-

ni emretmiştir. Halefi Hişâm II. (976-1009)'in idaresi sırasında işler tersine dönmüştür. Selefinin büyük emeklerle topladığı eserlerin, özellikle sürekli olarak dinî açıdan kuşku yarattığı düşünülen astronomi ve mantıkla ilgili eserlerin ve 'antik bilimler'le ilgili konulara değinen kitapların yakılmasını emretmiştir. Bununla birlikte, felsefe ve bilime duyulan ilgi, bir sonraki çağın ortalarında yeniden canlanmış ve birçok seçkin bilgin, kendilerini bu alanlarda yetiştirmişlerdir. Bu bilginler arasında kayda değer isimler: Öklit takma adıyla bilinen Abdurrahman, geometri ve mantık üzerine eserler vermiştir. Diğer bir isim, Osman İbn Fathûn'dur. İlgilendiği alanlar müzik ve gramerdir. Ancak onun, *Hikmet Ağacı* diye felsefî bir tez yazdığı da rivayet edilmektedir.[1]

Diğer yandan bu dönemin göze çarpan bilgini, Mesleme İbn Ahmed el-Mecritî (ö. 1008)'dir. Doğu'yu baştan başa dolaşmış ve İhvânı Safâ ile temas halinde bulunmuştur. Risâlelerinin, el-Mecritî'nin öğrencisi el-Kirmânî tarafından Endülüs'e getirildiği rivayet edilmektedir. Bazı rivayetlere bakılırsa; 'bu Mecritî, külliyata sık sık eklenen bu elli bir risalenin 'özeti'nin yazarıdır. Aynı zamanda, bu çalışmanın yazarı olduğu kuşku götürse de Hermetik, Yeni Eflâtuncu ve bâtınî fikirler karışımından müteşekkil *Gâyetül'l-Hakîm* adlı fizik ve büyüyle ilgili eserin yazarı olduğu da söylenmektedir. Doğu'ya doğru yolculuk eden Mu'tezile teolojisine mütemâyil olduğu gözlenen ilk bilginlerdendir İbn Meserre (ö. 931). Sa'îd, İbn Meserre'den, İsmâilî sempatizanlığı anlamına gelebilecek tarzda Bâtınî diye söz etmektedir. Doğu'dan dönüşü üzerine, hayatına münzevî bir istikamet verdiği ve zâhidane bir yaşayış içerisine girdiği söylenmektedir. Daha önce de sözü geçtiği üzere, fikirlerinin Endülüslü büyük mistik İbn Arabî'ye tesir ettiği aktarılmaktadır. İspanyalı oryantalist Miguel Asin Palacios, düşüncesi Yeni Eflâtuncu karmaşıklıkta ve basmakalıp mistik fikirlerden olduğu görüntüsünde bulunmasına rağmen, ona ve takipçilerine sözde bir dizi Empedoklesçi fikirler izafe etmiştir.

Burada Endülüslü öteki bilginlerden de söz edilebilir. Örneğin Ebu'l-Hakem el-Kirmânî (ö. 1066) bunlardandır. Mecritî'nin öğren-

1. Cf. Sa'îd el-Endelüsî, *Tabakatü'l-ümem*, s. 63.

cisi olan Kirmânî'nin, felsefe ve mantık üzerine de eserler verdiği söyleniyor olsa da, o, daha çok geometri alanında sivrilmiştir. Bir rivayette hocası Mecritî'den ziyade, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni Doğu'ya yaptığı yolculuklarda Endülüs'e getiren kişi idi. Sa'îd sonuçta, Abdullah İbn Nebbâs el-Bâcce ile Tuleytula'lı (Toledo) Ebû Osman'ı felsefe ve metafiziksel konulara ilgi duyan filozoflar olarak seçip takdim etmektedir.[2]

## İBN BÂCCE

Endülüs'te felsefî ve bilimsel etkinlik konusunda yeterli bilgi olmamakla birlikte, VII. yüzyılın, gerçek bir felsefî bilimsel devrim için çalışma zemini oluşturan bir grup bilginin ortaya çıkışına şahitlik ettiği açıktır. Bu durum, Aristoculuğun yeniden dirilişi sonucunu doğuracak ve Yunan-Arap felsefesinin batıya geçişinin dramatik bir başlangıcı olarak hizmet görecektir. Felsefe, özellikle Aristoculuk, Boethius (ö. 525) zamanından beri, Batı Avrupa'da neredeyse tümüyle unutulmuştu. Boethius, Aristo'nun mantıkla ilgili çalışmalarının çoğunu Latince'ye çevirmiştir. Ancak bu, felsefenin Batı Avrupa'da canlanmaya başladığı XIII. yüzyılın ilk onlu yılları süresince, İbn Rüşd'ün bütün Aristo külliyatı üzerine yaptığı muhteşem şerhlerin çevirisine kadar, devam etmemişti.

Yine de Endülüs felsefesinin öyküsü, Arapça kaynaklarda daha çok İbn Bâcce ve Latince kaynaklarda da Avempace olarak bilinen Ebû Bekr İbn el-Sâ'iğ ile başlamaktadır. VIII. yüzyılın sonuna doğru Saragossa'da doğdu, İşbiliyye'ye (Seville) ve sonra da Gırnata'ya (Granada) yolculuk etti. 1138'de Fas'ın Fez kentinde, nisbeten genç denilecek bir yaşta zehirlenerek öldü. Öğrencisi İbn İmam, onu tensîh etmiş ve felsefî verimliliğini "kendisinden önce olduğu için" 'mucizevî' diye nitelendirdiği kısa biyoğrafisini yazmış olmasına rağmen İbn Sâ'iğ'in hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. İbn İmam, şu dizeyi terennüm eder:

2. *A.g.e.,* s. 83.

"*Gözler, bir güneşin batıdan doğduğunu asla görmemişti.*" Burada batıdan kasıt, Endülüs'tür.[3]

Bu felsefî verimlilik, Aristo *Fizik*'inin şerhi, Fârâbî mantığının şerhlerinden müteşekkil geniş bir çalışma, *Tedbîru'l-Mütevahhid* başlıklı siyaset tezi ve *Birleşmeye Dair Bir Risale*'yi içine almaktadır. Kısa ve, çoğu kez bitmemiş olmalarına rağmen bu yazılar, onu bazı çevrelerde de bazı iftiraların hedefi haline getiren derin bir felsefî dirayete sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Başlangıçtan beri İbn Bâcce, mantık, siyaset ve metafizikte kendisine biricik Doğulu usta olarak seçtiği anlaşılan Fârâbî tarafından resmen başlatılmış Yeni Eflâtuncu-Meşşâî çizgiye yerleştirir. Doğunun öteki filozof ve kelâmcıları arasında yalnızca Gazâlî'yi isim olarak anar; ama ne İbn Sînâ'dan, ne de onun haleflerinden hiç söz etmez. Etik ve politik ilgileri nedeniyle Fârâbî'ye büyük bir hayranlık beslediği görülmektedir. Dediğimiz gibi, İbn Sînâ'nın adını anmaz. Buna göre, onun en iyi bilinen çalışması *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de problemi aynen Fârâbî'ninki gibi, felsefî hayatla uygun düşecek siyasî rejim türünü belirlemektir. Ona göre böyle bir rejim, aynen Eflâtun'un *Devlet*'indeki gibi, filozoflar sayesinde hikmetli ve erdemli bir hayatın çerçevesini sunan bir şeydir. Ancak burada fizikçilere ya da yargıçlara gerek yoktur. Hastalık veya suçun bulunmadığı böyle bir ideal devlet, Eflâtun ve Fârâbî'nin saydığı dört kötü rejimden birisine dönüşürse, filozofun durumu gerçekten kötüleşir. Filozof o zaman iki seçenekle yüz yüze gelecektir: Eğer böyle bir yer varsa, erdemli veya ideal bir kente göç edecek; veya bir yabancı gibi ya da kendi halkı ve yakınları arasında "yalnız bir kimse" gibi yaşayarak elinden geldiğince kendi işlerini yönetecektir.

*Tedbîru'l-Mütevahhid* eserinin meşhur başlığı olan, bu işlerin tedbiri ve çekip çevrilmesi, İbn Bâcce'yi, gerçek filozofun veya 'birey'in aradığı davranış şekillerini araştırmaya iter. O özellikle, Müslüman Yeni Eflâtuncuların hemen hemen istisnasız bu dünyadaki mutlak insan mutluluğuyla özdeşleştirdikleri Faal Akıl'la ittisâlin son şartına iletebilecek olan şeylerle ilgilenmektedir. İbn Bâcce'ye göre insan fiil-

3. Fakhry, *Ibn Bâjja, Opera Metaphysica*, s. 179.

leri, iradeli ve iradesiz olmak üzere ikiye ayrılabilir: Kendiliğinden ortaya çıkan ikincisi, tüm insan ve hayvanlar için ortaktır. Oysa irade ve seçimden doğan birincisi, tümüyle insanîdir. Bozuk devletlerde tüm fiiller, irade-dışı veya tahrike dayalıdır. Çünkü onların sâkinleri aklın kurallarına uygun tarzda davranmaz; aksine, Fârâbî'nin zorunlu şehrinde olduğu gibi, hayatın zorunluklarına duyulan arzuya; sefil şehirde olduğu gibi, zevke dayalı isteklere ve, fetih ruhlu şehirde olduğu gibi, tiranlığa dayalı arzulara göre hareket ederler.[4]

Eğer insanoğlunun özü, temeli akılsa, ya da, hevesten ziyade aklın kurallarına uygun bir davranışta bulunmak ise; bundan sonra, insanlar, mistiklerin sözünü ettiği 'manevî' varlıklar veya Yeni Eflâtuncuların sözünü ettikleri formlar sınıfına ait olurlar. Bununla birlikte, İbn Bâcce'ye göre, manevî varlıkların dört tipi vardır:

1. Semâvî varlıkların formları: Bunlar tamamen madde dışı varlıklardır. Bâcce'nin bunlarla, Aristocu ve İslâmî kozmolojide, bu varlıkların hareket ettiricileri olan mufârık akılları kastettiği anlaşılıyor;
2. Aynı derecede madde dışı olan kazanılmış ve Faal Akıllar;
3. Maddeden soyutlanmış maddî formlar;
4. Ruhun üç içsel güçlerinde depolanmış olan o formlar ya da temsiller; yani ortak duyulara (*sensus communis*), tahayyül ve hâfıza, ve maddî formlar gibi, en yüksek mesafesi rasyonel düşünce olan ruhun soyutlayıcı fonksiyonu ile manevî seviyeye taşınan formlar.[5]

Hemen hemen sûfîler gibi, bazen metotlarını toptan reddetmektedir. Duyumsal tasavvurlara veya temsillere bağlı kaldıkları için İbn Bâcce, bunların metotlarını kabul etmez. O, insanoğlunu daha yüksek, daha manevî diyara lâyık görmektedir. Ancak bu, insanın manevî formlarla, özellikle, sözde onlara en yakın olan Faal Akıl'la birleşebilecekleri bir boyuta kadar uzanabilir. Bununla birlikte, bu birleşme, veya daha çok, ittisâl, İbn Bâcce'ye göre, sırf entelektüeldir. Yalnız 6. Bölümde gördüğümüz üzere, aşk, tefekkür ve müşahede diliy-

4. *A.g.e.,* s. 62.
5. *A.g.e.,* s. 49.

le konuşan sûfîlere ait olduğu gibi hissî ya da duyumsal değildir. Üstelik, onun objesi, Mutlak Varlık ya da Allah değil; fakat, Faal Akıl da dahil, o daha alt düzeydeki manevî varlıklardır. Müslüman Yeni Eflâtunculara göre Faal Akıl, Tanrı ile maddî dünya arasında orta bir yerde bir aracı durumda bulunmaktadır.

Bireyler "manevî" veya aklî evrenin "manevî'" veya aklî varlıklarıyla ittisâlin olağanüstü halini gerçekleştirdikleri zaman mutlulukları tamam olacaktır. Bozuk devlet ya da rejimlerdeki hayatın sıkıntıları yüzünden eğer filozoflar bu hali başarmaya güç yetiremezlerse, sonları gerçekten üzücü olacak ve filozoflar olarak görevleri, ellerinden geldiğince inziva hayatının peşinden koşmak olacaktır. İbn Bâcce'nin dikkatle ele aldığı böyle bir münzevî hayat ya da dünyadan el-etek çekme, insanların doğuştan politik canlılar olduğu şeklindeki Aristocu kuralla zorunlu olarak çelişmez.

Şerre rağmen münzevî bir hayatın bazı şartlar altında, geçici olarak arzulanabilir olduğu kanıtlanabilir. Eğer insanlar, lâyık görüldükleri aklî (*intellectual*) ve manevî ideale kavuşacaklarsa, o zorunlu bir şer olabilir. Bu açıdan bakıldığında o, bizzat arzulunabilir olmamasına karşın, yine de geçici olarak arzulanabilir olan acı ilâçla kıyaslanabilir.

Bu bağlamda şu noktaya işâret edilmesi gerekiyor: İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid*'in öğütlediği ideal inziva, açıkça sûfîlerin önerdikleri dünyadan el-etek çekme idealine yakındır. Yine de o, bu kitabında, daha önce de bahsettiğimiz gibi, sûfîlere yönelik temel bir eleştiriye yer vermektedir. Bu da onların, mistik tecrübenin izahında duyusal temsillere başvurmalarıdır. Bununla birlikte *Risâle fi'l-İttisâl*'inde, teorik bilgi derecesinin ötesinde "kutlu" bir derece vardır. İbn Bâcce böyle adlandırıyor. Onun durumu "doğal sürece" atfedilen "çok yüce" bir derecedir... "ama, Allah onu, hoşnut olduğu kimseye ihsan ettiği için, ilâhî denilmeye layıktır."[6]

Sûfîliği kabulüne dair bu açık itiraf, yine de, *Risâle fi'l-Veda*'ındaki geleneksel Yeni Eflâtuncu görüşüne yaptığı vurgu ile açıkça çelişmektedir. Yeni Eflâtuncu görüşe göre, insanın bilişsel doğası, Faal Akıl'la ittisâl yoluyla gerçekleştirildiği için, kazanılmış akılda kemal

6. *A.g.e.,* s. 172.

noktaya ulaşır. Bizzat ilhamın fonksiyonu o kitapta, Allah'ın en değerli hediyesini yani rasyonel bilgiyi insana bahşetmesi ile sınırlandırılmaktadır. Çünkü "akıl Allah'ın kendisine en sevimli gelen yaratığıdır... ve bireysel boyutta akla yakındır, o Allah'a yakındır... Bu ancak, insanı Allah'a yakınlaştıran rasyonel bilgi yoluyla mümkündür; oysa cehâlet, insanı Allah'tan koparır."[7]

İbn Bâcce'nin büyük ardılı İbn Rüşd, *Risâle fi'l-İttisâl'*inde İbn Bâcce'nin ikilemine atıfta bulunmakta ve, kendisininkiyle benzer bir fikri onaylarken, gerçekte selefi tarafından 'yanlışa itilmiş olduğunu' açıkça ifade etmektedir.[8]

## İBN TUFEYL

Endülüs felsefesi tarihinde ikinci önemli sima, Gırnata'ya pek de uzak olmayan Aşk Vâdisi'nde doğan Ebû Bekr İbn Tufeyl idi. İşbiliye ve Kurtuba'da tıbbî ve felsefî bilimler alanında tahsil gördü. El-Muvahhidûn Halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf'la iletişim kurdu. Ebû Ya'kûb Yûsuf, felsefe ve bilime hayrandı. İbn Tufeyl, ona fizikçisi ve danışmanı olarak hizmet etti. Halife 1184'de ölünce, İbn Tufeyl, 1185'de ileri bir yaşta ölünceye kadar, halefi Ebû Yûsuf Ya'kûb'un hizmetinde bulunmaya devam etti.

*Ruh Hakkında* adlı kayıp risâlesinden başka, İbn Tufeyl'in bize kadar ulaşan tek çalışması, *Hayy İbn Yakzân* başlıklı felsefî içerikli allegorik bir eserdir. Bu çalışma aynı zamanda, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetu'l-Meşrikıyye* diye adlandırılan eserinde vücûd bulmuş mistik yazılarından birine ait başlık idi. Bu "el-Hikmetu'l-Meşrikıyye", İbn Tufeyl'in kendi felsefesinin bizzat temel vurgusudur ve ona göre, İbn Bâcce de dahil, aksine pek çok Müslüman filozofun protestosuna rağmen, sûfîzmle özdeşleştirilmelidir. Söz konusu filozofların öne sürdüğü rasyonel söylem, bizzat kendi uzmanlarınca, akıl-üstü ve tanımlanamaz diye nitelendirilen mistik tecrübe ile uyuşmuyordu.

---

7. *A.g.e.*, s. 142.
8. İbn Rüşd, *Telhîs Kitâbi'n-nefs,* s. 90.

Şu halde *Hayy İbn Yakzân*'da İbn Tufeyl, kurgusal bir öykü kullanarak rasyonel ve mistik hikmetin birliği tezini kanıtlama girişiminde bulunmaktadır.

Bu öyküdeki merkezî figür, Hayy'dır. Bir rivayete göre o, kendiliğinden ortaya çıkarak Hint Okyanusu'ndaki çölle kaplı bir adada doğmuştur. Diğer bir söylentiye bakılırsa, bir prensin, komşu bir adadaki sevgilisi ile gayr-ı meşrû ilişkisinden olmadır. Orada, kendi başının çaresine bakmak üzere bırakıldığında, adadaki vahşi hayvanlara karşı savaşabilecek yetkinliğe gelinceye kadar, yavrusunu yitirmiş bir ceylan tarafından emzirilir. Sonunda, ceylan, Hayy'ı büyük bir üzüntüye boğarak bu dünyayı terk eder; ölür. Acemice bir otopsi, ona ölümün, kalbin hastalanması sonucu vâki olduğunu; gözle görülür maddî bir zarar olmaksızın, ruhun ya da hayat ilkesinin kaybıyla sonuçlanan bir durum olduğunu keşfetmeye kılavuzlar. Hayy, bu gözlemlerden yola çıkarak ölümün basit bir şekilde, beden-ruh birliğinin çözülmesi ile ortaya çıkan durum olduğu sonucuna varır.

Arkasından, Hayy, Prometheus misali hemen hayat fenomeniyle ilişkilendirebildiği ateşin sırrını keşfeder. Bedenlerin terkibine, onların geçici oluşlarına, bitki ve hayvanlar arasındaki sıradüzenine ilişkin deneysel gözlemleri, onu aşama aşama, manevî âlemin keşfine iletir. Yirmi sekiz yaşına geldiğinde Hayy, geçici olmayan yıldızlar alemini ve bu nedenden ötürü, bir Yaratıcı'nın zorunluluğunu keşfetmeye doğru mesafe katedebilmektedir artık. Ancak, kelâmcıların öne sürdükleri gibi âlemin zamanda yaratılıp yaratılmadığı, veya filozofların inandıkları gibi onun ebedî olup olmadığı her iki önkestirme açısından, evrenin bir Yaratıcısı olduğu fikrine kanaat getirmesine karşın, net bir karara varamaz.[9]

Bunun üzerine yaratışın güzelliği ve âhengi hakkında tefekküre dalar. Yaratılmış şeylerin Yaratıcısı'nın mükemmel, her şeyi bilen, rezzâk ve iyi, olması gerektiği ve hakikatte daha aşağı-dünyada örneklerine rastladığımız mükemmel sıfatlara sahip olması gerektiği; ama tüm kusurluluktan münezzeh bulunması lazım geldiği sonucuna varır.

---

9. İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzân,* s. 55.

Otuz beş yaşında Hayy, tamamen madde dışı olan Zorunlu Varlığın bilgisine nasıl ulaştığını araştırmaya başladığında; bunun, bedenî duyumlardan herhangi biriyle değil, daha çok, o Varlığı kavrayabilmesini sağlayacak ruh yoluyla gerçekleştiği sonucuna varır. Onun ruhu, kendi özünü kurar. Bu noktada o, ruhun yüceliği, onun kevn ve fesat hallerinden uzak oluşu konusunda artık ikna olmuştur. Yine o, ruhun gerçek mutluluğunun, 'topyekûn' Zorunlu Varlık'ı tefekküre dalmak sayesinde elde edilebileceği hakikatine tam olarak inanmıştır.

Artık bir iç denetim süreciyle Hayy, kendi doğasının üç türlü halini keşfedebilmektedir:

1. Akılla denetim: Yani aklın, hayvanî itkileri ve eğilimleri ile, o, hayvanlar âlemine aittir.
2. Manevî yönüyle akıl, onun, semavî varlıklara benzerliğini sağlar ve,
3. Ruhunun yüceliğini ve onun dünyevî-olmayan doğasını temsil eden akılla, o, Zorunlu Varlık'a yakındır. Bu nedenle, o, üç vazife ile yükümlüdür:

1. Hayvanî aleme yakınlığı ve akrabalığından dolayı, kendi bedenî ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Ancak bu, nihai gaye olan Allah'ın tefekkür edilmesi görevini yerine getirmeye muktedir olacak kadarıyla, sınırlıdır.
2. Manevî veya aklî doğası nedeniyle güzelliğin ve evrendeki düzenin tefekkürü üzerinde durmalıdır.
3. Allah ile olan yakınlığı sebebiyle, Allah'ı aklî yönden tefekkür etmenin yeterli olmayacağını; çünkü bu tür tefekkürde ruhun, kendi kimliği veya benliğinin bilinçliğine baskın gelemeyeceğini anlamalıdır.

Mükemmel tefekkür haline ulaşmayı arzu eden herhangi bir insan, bu benliği yenmeli ve, Gazâlî gibi sûfîlerin tevhîdde fena dedikleri o vecd halini elde etmek için uğraşmalıdır. Başka bir deyişle, hakikatte Gerçek Bir'den başka hiçbir şeyin varolmadığını, maddî ya da manevî, her şeyin kendine nisbetle, gerçekte hiçlik olduğunu anlamak için gayret etmelidir. Gazâlî aynı zamanda, daha önceki sayfalarda bahsedildiği üzere *Mişkâtü'l-Envâr*'da bu görüşe karşı çıkmıştır. Bu-

nunla beraber Hayy, Bistâmî ve Hallâc gibi bazı sûfîlerin içine düştükleri sapkınlık batağına karşı, ilâhî inayetle korunmuştur. Onlar vecd hallerinde kendilerini Allah ile veya Hakikî Varlık ile özdeşleştirici tasavvura gitmişlerdir.

Felsefî allegorisinin ikinci kısmında İbn Tufeyl, İslâm felsefesinin diğer bir önemli problemini ele almaktadır. Bu problem, Kindî zamanından beri filozofların ve kelâmcıların başını ağrıtmıştır: Akıl ve Vahiy, ya da, felsefe veya din arasındaki ilişki sorunu. Allegoriye göre, komşu bir adada Absal ve Salamân adlarında iki genç adam yaşıyordu. İkisi de İbn Tufeyl'in adını vermediği mevcut bir dinî akîdeye bağlanmışlardı. Absal dinî hakikatin gizli veya "bâtınî" anlamını kavrama konusunda daha istekli idi. Oysa Salâman, o hakikatin "zâhirî" yönüne bağlanmaya daha çok eğilim duymuştur. Bir gün Absâl, Hayy'ın adasına ayak basar, ona dil öğretir ve onunla diyaloğa girer. Hayy kendi manevî keşiflerini Absal'a anlatmasından sonra baştan ayağa etkilenir ve, vahyedilmiş metinlerin melekler, peygamberler, cennet ve cehenneme ilişkin göndermelerini, Hayy'ın bizzat kendi kendisine keşfettiği manevî gerçeklerin, duyusal anlamda, sırf temsilleri olduklarını anlamaya başlar.

Hayy, Absal'ın vahiy, ritüel gözlemler ve, bizzat kendisinin tecrübe ettiği şeyle tümüyle uyuşan ceza ve mükâfata ilişkin şeyler hakkında kendisine anlattığı her şeyi, kendi çapında keşfeder. Bu sepeble, Hz. Peygamber'in öğrettiği şeye dayalı Hukuk'a muvâfakat gösterir ve onu, sorgulanamaz hakikat olarak kabul eder.

Bu açıdan İbn Tufeyl, Hayy gibi, hakikatin sözde bir zahirî bir de bâtınî olmak üzere iki yüze sahip olduğunu bilerek felsefe ve din, akıl ve iman arasındaki görünürde çatışma probleminin çözülebileceğini öne sürer. Bir kere, bu iki yüzün gerçekte aynı şey oldukları hakkıyla anlaşılmalı, kavranmalıdır. Ayrıca bu iki yüz, insanların iki bölümüne karşılık gelir. İlki, seçkin birkaç kişidir. Onlar kendi kendilerine, hem felsefî söylem, hem de mistik keşifleriyle en yüksek bilişsel düzeye ulaşabilirler. Öteki grup da, böyle olmayanların oluşturduğu geniş halk yığınıdır. Dolayısıyla onlar, kutsal metnin duyusal temsillerine muvâfakat göstermeli ve, sonun emir ve yasaklarına, sorgulanmaksızın boyun eğerek Hukuk'un direktifine yapışmalıdır. İbn Tufeyl'in te-

zi oldukça açıktır: Geniş halk yığınlarının anlayabilecekleri, kabul edilmesi gereken dinî metinlerin duyusal dilidir.[10]

## İBN RÜŞD

Endülüs felsefesi tarihindeki en büyük sima, yine hiç kuşkusuz Ebu'l-Velîd Muhammed İbn Ahmed İbn Rüşd idi. Latince'de Averroes diye tanınan İbn Rüşd, 1126'da Kurtuba'da doğdu. Aristo metinlerinin hırslı bir okuyucusu olan Halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'la tanıştığında, halifenin fizikçisi ve danışmanı İbn Tufeyl'in bize aktardığına bakılırsa, kırk yaşına dek, pek çok bilginlerden Arap edebiyatı, fıkıh, kelâm ve tıp alanlarında öğrenim gördü. Tanışmasının bir sonucu olarak, halife, İbn Rüşd'e, Aristo'nun çalışmalarını kendisi için şerh etmesini buyurdu. Bu çalışmaların tutkulu bir okuru olarak o, bunların "kolay anlaşılmaz" ve "çapraşık" şeyler oldukları kanaatine vardı.

Aynı zamanda İbn Rüşd, 1169'da İşbiliye'ye kadı olarak atanmıştı. 1171'de Kurtuba'nın başkadısı, ve 1182'de Merakeş sarayında kraliyet fizikçisi olarak görevlendirildi. Takma adı Mansûr olan Ebû Yûsuf Ya'kûb, 1184'de babasının yerini alınca, halifenin himayesi devam etti. Fakat, kamuoyu baskısı yüzünden İbn Rüşd'ün kaderinin keskin bir dönemece girdiği anlaşılıyor. 1195'de Atlantik üzerindeki Lucena'ya sürüldü. Kitapları herkesin gözü önünde yakıldı; tıp ve astronomi dışında, felsefe ve bilimlerin öğretimi yasaklandı. İbn Rüşd'ün sürgün hayatı uzun sürmedi. Çünkü, bize aktarıldığına göre, halife ile onun arası çabuk bulundu ve aşığı olduğu felsefe çalışmasına geri döndü. 1198'de İbn Rüşd, yetmiş iki yaşındayken, hayata gözlerini yumdu.

İbn Rüşd'ün felsefî, tıbbî ve kelâmî üretkenliği ciltler dolusu ve Doğu'daki sadece iki dengi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın üretkenliğine karşılık gelmektedir. Bununla birlikte o, üç ana noktada onlara üstün gelmektedir: 1. Aristo'nun eserlerini veya onun düşüncesini yorumlaması 2. Fıkha ve kelâma katkısı, 3. Aristo'nun tüm eserlerine şerh

10. *A.g.e.* s. 63.

yapmış olması. *Fizik*, *Metafizik*, *De Anima*, *De Coelo* ve *II. Analitikler* adlı çalışmalara gelince İbn Rüşd, büyük, orta ve kısa şerhler diye bilinen gerçekte üç çeşit şerh yazmıştır. Bunlara, onun Eflâtun'a ait *Cumhuriyet*'e yaptığı şerh de eklenebilir. Bu en son çalışma İbranice bir çevirisiyle elimize dek ulaşmıştır. Oysa, neredeyse geriye kalan tüm çalışmalar Latince ve bir kısmı da Arapça olarak günümüze kadar ulaşmıştır.

İbn Rüşd'ün kelâma ilişkin daha orijinal yazıları içinde *Tehâfütü't-Tehâfüt, Faslu'l-Makâl* ve *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*'si bulunmaktadır. Bu eserlerinin ilkinde İbn Rüşd, Gazâlî'nin felsefeye yöneltiği saldırıya karşılık verir. Tartışmanın devamında, Gazâlî'nin Doğu'da saldırısının hedefi olarak seçip ayırdığı Fârâbî ve İbn Sinâ gibi Aristo felsefesinin önemli iki şârihine karşı kendi hareket tarzını belirler. Öteki iki kitabında Eş'arî kelâmına daha kapsamlı bir saldırıya geçer. Bu iki kitabın etrafında döndüğü asıl mesele, felsefe ve din arasındaki ilişkidir. Daha önce üzerinde durulduğu gibi, Kindî'ye göre bunlar tam bir uyum içindedirler. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ise, sınırlı bir yere kadar birbirleriyle uyum gösterirler. Gazâlî'ye gelince; tam tersine din yani İslâm'la, felsefe yani Yeni Eflâtunculuk arasındaki farklar, birbirleriyle uzlaştırılamazlar.

Felsefî ve dinî her iki hakikatin eşitligi diyebileceğimiz fikre inanan İbn Rüşd, gerçekten bu farkların, uzlaştırılabileceğine kanaat getirmiştir. Eğer, ilk adım olarak biz, muhkemât ve müteşâbihât diye tanımlanan o âyetler arasında net bir ayırım yapmak için, söz konusu sûre'nin 3., 5., 6. âyetlerindeki Kur'ânî emre uyacaksak, bu uzlaştırmayı gerçeklestirebiliriz.

İbn Rüşd'e göre, kelâmcılarla filozoflar arasında bitmeyen anlaşmazlıkların odak noktasını oluşturan sorun, gerçekte, Kur'ân'ın 'müteşâbih" ayetleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Geniş halk yığınları, bunlara büyük değer atfetmişler; "nasılını sormama" ya da karşılaştırmalı bilinemezcilik şeklinde bunları lafzın ötesine gitmeyen katı bir anlamda yorumlamışlardır. İbn Rüşd'e göre, söz konusu anlaşmazlıklardan doğan çatışmaların çözümüne ilişkin ipucu, Kur'ân tarafından teşvik edildiği ve fıkhî meselelerde ilk İslâm bilginlerince uygulandığı gibi te'vilin yasalarıyla uygunluk içinde olacaktır.

Kur'ân'ın halihazırda referansta bulunduğu müteşâbih ayetlerde, şimdi uygulandığı şekilde te'vilin doğru-yanlış ölçülerine gelince, İbn Rüşd, kendi okuma tarzını temel olarak sağlam bir şekilde köklerini bilgide bulan o şeylerle ilgili ayetleri, sadece filozofların, hakikî te'vilin ustalarının yorumlayabileceklerine kanaat getirmiştir.

Örneğin, Allah'ın "Arş'a istiva ettiği"nden bahseden 7/54; 2/27, ve 10/3 gibi söz konusu Kur'ân ayetlerini göz önüne alın. İbn Rüşd'e göre Zâhirciler, bu ayetlere görünüşleriyle değer verirken; Eş'arîlerin, düzeyli rasyonalizmleri Zahircilerinkine benzemez ve bizim de, hakikatlerine sorgusuz sualsiz inanmamızı isterler. Mâlik İbn Enes gibi ilk hukukçular bu pozisyona girmiş; Allah'ın Arş'a istivâ ettiğini söyleyen söz konusu Kur'ân âyetlerinin "soruşturulmasını bir sapkınlık olarak" değerlendirmişlerdir.[11]

Te'vil metotlarının kullanımına duyulan nefretin kökeninde, İbn Rüşd'ün gözlemine bakılırsa, yabancı milletler ile örneğin Yunanlılar tarafından "icat edilen" dedüksiyon ya da kıyasî akıl yürütme tekniğinin kullanımıyla kurulan yakın ilişkiye olan inanç vardır. İbn Rüşd de, ilk yüzyıllardaki Kindî gibi, böyle yabancı düşmanlığı yapan vâizlere karşı sopasını kaldırır ve filozofların işinin, şimdiye dek yaptıkları gibi yani Yaratıcı'ya işâret edegeldikleri gibi, felsefenin varolan varlıkları ele almak olduğunu belirtir.[12] Ona göre, "Kur'ân'da, öncelikle felsefenin işi olan varolan varlıklar üzerinde 'tefekkür etmeye' sadece teşvik edilmiyor, aynı zamanda sürükleniyor, itiliyoruz."[13]

Bu varolan varlıklarla ilgili olarak eskilerin kanıtlarına gelince, İbn Rüşd görevimizin onları dikkatlice ve akıllıca irdelememiz olduğunu öne sürer. Eğer, onların, sahih kanıtlama şartlarına uygun geldiğini görüyorsak, onları kabul etmeli, memnun etmeli ve onlara cömertçe şükranlarımızı sunmalıyız. "Eğer böyle değilse," diye tartışmayı sürdürür, "onlara dikkat etmeli, onlara karşı uyarmalı ve onları bağışlamalıyız; çünkü onlar çok ciddi çalışmışlar, ama başarılı olamamışlardır."[14]

---

11. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl,* I, s. 95.
12. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 2.
13. İbn Rüşd, yaratılan varlıkların 'tefekkür'ü ve üzerinde 'düşünülmesi'ni konu edinen 59/2 ve 7/184 numaralı âyetlerden deliller getirir.
14. *Faslu'l-Makâl*, s. 6.

Beşinci bölümde tartışılan, İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üne yazdığı reddiye, felsefî-kelâmî münakaşanın büyük klasiklerinden biridir. Onda, İbn Rüşd, İslâm Meşşâîlerine yönelttiği 'yirmi soru'nun ya da yergilerin her birini kılı kırk yararak irdeler. Hatırlanacağı üzere, bunlardan her biri özellikle lanetleyici tekfîr edici olarak, özenle seçilmiştir: Âlemin ezelîliği, Allah'ın cüz'leri bilmediği ve bedenlerin dirilmesi.

İbn Rüşd'ün, Gazâlî'ye ait delilleri çürütmede izlediği strateji, muhtemelen *Tehâfüt*'ten önce, ama hemen hemen onunla aynı yılda 1180'de yazdığı *Faslu'l-Ma'kâl*'inde dile getirilmektedir. Burada, filozoflarla kelâmcılar arasındaki çatışmanın sırf sözel veya semantik olduğunu vurgular. Bununla birlikte onların anlaşmazlıkları, filozofları hedef alan tekfîr suçlamasını doğrulayacak kadar, köklü değildir. Çünkü Aristo ve onun Müslüman takipçilerinin tezini incelersek, Allah'tan farklı olarak evrenin, gerçek anlamda ezelî olduğunu söylemediklerini; çünkü, bunun, Allah gibi filozofların inkâr ettikleri nedensiz bir varlık olmasını lüzumlu kılacağını göreceğiz. Bu varlık, gerçek anlamda muhdes (yaratılmış, sonradan olma/çn) de değildir.

Çünkü böyle bir varlık, bir süre sonra bozulup gidecektir. İbn Rüşd bu görüşüne bizzat Kur'ân'dan destek bulur: 11. sûrenin 7. ayetinde şöyle buyrulur: "*Arş'ı su üzerindeyken O, gökleri ve yeri yarattı.*" Bu ayet, sürekliliklerini ölçen Arş, su ve zamanın ezelî olduğunu ima etmektedir. Aynı şekilde, âlemi altı günde yarattıktan sonra, "Allah'ın dumandan oluşan göğe çıktığı"nı ifade eden 41/10. âyeti göklerin dumandan yaratıldığını bildirmektedir. Dolayısıyla, kelâmcıları ve özellikle Gazâlî'nin öne sürdüğü gibi, ne âlemin ezelîliği olsun, ne de onun yoktan yaratılışı olsun, her iki durumun da Kur'ân'da "muğlak olmayan" bir yolla ifade edildiği söylenemez. Onlar, bunun aksine, yoruma açıktırlar. Bu yorum (te'vil/çn), önceden de bahsedildiği gibi yalnızca filozofların işidir; çünkü kelâmcılar ve geniş halk yığınlarından farklı olarak, sadece onlar mantıksal burhan metodunu uygulayabilirler. Diğerleri ise yalnızca, sırasıyla diyalektik (*cedel*) ve retoriğin (hitabetin) zâhirî metotlarını uygulamayı başarabilirler.

Hem *Tehâfüt*'te hem de *Keşf*'te İbn Rüşd, genelde Eş'arîleri, özelde Gazâlî'nin, ezelî ve bu yüzden de zamanın bağlarından bağımsız

olan Allah tarafından zamanda yaratılış iddialarındaki zorlukların üstesinden gelmek için izledikleri ince metodu baştan başa, inceden inceye irdeler. O süreçte bu, kelâmcıların kesin olarak yadsıdıkları, Allah'ın Zât'ının değişime yatkın olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu zorluğun hakkından gelebilmek için, onlar daha sonra, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde açıkça dile getirdiği şekilde, Allah'ın âlemi 'ezelî bir irade' fiiliyle yaratmış olduğu düşüncesine razı olmuşlardır. İbn Rüşd'e göre alemin zamanda varlığa gelmesine neden olan ezelî bir irade anlayışı kendi içinde çelişiktir; bu görüş, Allah'ın hiçbir dahlinin bulunmadığı süre boyunca, zamanın sonsuz bir akışını öngörmektedir ve, birbirinden tamamen farklı olan irade ve fiil gibi iki temel kavramı birbirine karıştırmaktadır. Şimdi, ezelî ya da zamânî olsun, âlem, O'nun kudreti açısından açıkça Allah'ın fiilinin bir sonucudur.

Allah'ın bu fiili, âlemin bu durumu açısından Allah'ın buyruğuyla derhal varlığa gelen fiilinin işlerliği ve o fiilin objesinin gerçek yaratışı arasındaki hiçbir fasılaya meydan vermez. Bu yüzden İbn Rüşd, Allah zamânî olmadıkça, âlemin zamanda yaratılamıyacağını öne sürer. Oysa bizzat kelâmcılar bunu reddederler. O halde eğer biz, Aristo, Yeni Eflâtuncular ve bugün de yaşayan üç dinî gruba mensup kelâmcılarca önerilen "âlemin icadına ilişkin çeşitli görüşleri gözden geçirirsek," diye belirtir, *Tefsîru mâ ba'di't-Tabî'a* adlı eserinde, "daha az kuşku götüren ve varolan varlığa daha çok mutabık olan" görüşün, Aristo'ya ait görüş olduğunu göreceğiz.

Bu görüşe bakılırsa, *i'câd* saçma olan bir şeyleri yoktan yaratmadan çok, madde ve formu bir araya getirme ya da kuvveyi fiile çıkarma eylemidir. Bundan sonra alemin madde ve formunu bir araya getirmede Allah'ın, terkibi yani âlemi ortaya çıkarıcı Yaratıcı olduğu düşüncesi gelir. Bu terkib sürecinin sürekli ya da süreksiz olması beklenebilir. İbn Rüşd'e göre, *Tehâfüt*'ünde de adlandırdığı gibi, yalnızca "sürekli i'câd"ın, evrenin kudretli ve ezelî Yaratıcı'sına lâyık olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur.[15]

Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği ikinci temel eleştirisinin odaklandığı, "Allah'ın cüz'leri bilip bilmemesi" sorusuna gelince; İbn Rüşd'e

15. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 18. Cf. *Tefsîru mâ bâ'di't-Tabî'ah,* III, s. 1399.

göre filozoflar, Allah'ın yaratılmış cüz'lerin çokluğunu bildiğini, ancak sadece O'nun bilme şeklinin bizimkine kıyas edilmeyeceğini inkâr etmemektedirler. Aksine onlar, Allah'ın ilminin, bu cüz'lerin bir nedeni olduğunu; oysa bizimkilerin bilinen şeylere "tesir" olduğunu belirtirler. Diğer bir ifadeyle, onları bilmenin gerçek eyleminde, Allah, onların varlığa gelmelerine neden olur. Halbuki bizim bilgimiz, onların varlığa gelmesine bağlıdır ve onunla kayıtlıdır.

Gazâlî tarafından yöneltilen üçüncü temel eleştiri; filozofların bedenî haşri inkâr etmeleriydi. Burada İbn Rüşd, 'metodolojik' bir cevap vermeye hazırdır. 'Yeniden diriliş' diye belirtir, 'Şeriat tarafından teyit ve tasdik edilmekte ve, filozoflarca da burhanî olarak kanıtlanmaktadır.'[16] Sözkonusu filozoflar, peygamberler tarafından bildirilen dinî öğretilere ve kurallara uymak zorundadırlar. Peygamberler, sürekli olarak erdemli fiilleri ve ahlâkî ilkeleri salık verip durmaktadırlar. Ceza ve mükâfatın bağlı bulunduğu yeniden diriliş, kuşkusuz bu övgüye değer ilkelerden birisidir. Bu noktada filozoflarla kelâmcılar arasındaki tek fark, her birince desteklenen yeniden dirilişin "şekli"nin farklılığıdır. Filozoflar kendi paylarına, "rûhî diriliş"in lehinde görüş belirtirlerken, kelâmcılar da bedenî dirilişe kâildirler. Yeniden diriliş fenomeni açısından her iki grup, birbiriyle anlaşma içindedir. Bizzat Kur'ân, filozoflardan farklı olarak, soyut, manevî dili kavramayan yığınlara daha fazla anlaşılır hale getirmek için, ahirette insanı bekleyen diriliş, ceza ve mükâfat şekillerini duyusal tasvirler içinde sunmaktadır.

Gazâlî'nin tekfîr suçlamasını değil de, sadece sapkınlığı haklılaştıran dördüncü esas eleştirisi, sözde nedenlerle sözde etkiler arasındaki bağıntının zorunlu olduğuna ilişkin filozofların muvâfakatı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Gazâlî'ye göre bu muvâfakat, baştan başa keyfîdir; Allah, kendi muhteşem kozmik planlarına emredici ve mucizevî şekilde etki eder ve bu, herhangi bir kısıtlama, nedensel ya da başka bir şeye maruz değildir.

Çürütücü eleştirisinde İbn Rüşd, nedenselliğin inkârının basit bir şekilde, bir kimsenin kalbinde olanı diliyle inkâr ederken oynadığı so-

16. Cf. *el-Keşf*, s. 118; *Tehâfütü't-Tehâfüt,* s. 582.

fistik bir oyun olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, hiçbir şekilde kanaat getirmeksizin, safsata yapmaktır. Çünkü, aklı başında hiçbir kimse, bir yandan, her fiilin bir faili olması gerektiğini; diğer yandan da, varolan varlıkların, onlara has fiil ve eylemlerin olduğu kadar, onların isim ve tanımlarını belirleyen belli tabiatlara ve özelliklere sahip bulunduğunu inkâr edemez.

Üstelik şurası apaçıktır ki, İbn Rüşd, klasik Aristocu tarzda, varolan varlıkların bilgisinin, onların nedenlerinin bilgisiyle eşanlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sırasıyla, aklın hakikî anlamıyla da eşanlamlıdır. Onun belirttiği gibi, şöyle ki; nedenleri bâtıl kılan gerçekte bilgiyi bâtıl kılmaktadır.[17]

Kelâmî düzlemde de olsa, zorunlu nedenselliğin inkârı, O'nun yaratışını yöneten, düzen belirleyen ilâhî hikmet anlayışının aleyhinde gelişecektir. Şöyle ki, her şeyin, o zaman akıl sahibi Yaratıcı'sının önceden takdiri olmaksızın tamamen rastlantıya bağlı olarak meydana geldiği tasavvur edilebilecektir. Böylesi bir inkâr, aynı zamanda, bu yaratışın güzellik ve düzeninden çıkarsanan Allah'ın varlığının kanıtlanması gibi sağlam imkâna karşı bir tesirde bulunacaktır.

Bundan başka, Eş'arîlerce önerilen Allah'ın varlığına ilişkin deliller, mantıksal olarak yüzeyseldir, diye belirtir, İbn Rüşd. Onların, yaratışın zamanda olduğu konusundaki en meşhur kanıtları bile işlevsel değildir. Yani alemin gerçekten zamanda yaratıldığını ifade eden bir öncüle yaslanmamaktadır. Bu tezi desteklemek üzere Eş'arîler, âlemin, yine bizzat âlem gibi, zamana maruz birtakım atomlar ve arâzlardan teşekkül ettiğini öne sürerler. Ancak ne atomların veya bölünmeyen cüzlerin, ne de onların belirlenen geçiçi karakterleri (*hudûs*) burhanî olarak kesindir, fakat 'çözümsüz şüpheler'e maruzdur. İbn Sînâ'nın izini süren büyük Eş'arî kelâmcısı Cuveynî'nin önerdiği, 'âlemin imkânı' kanıtı bile, savunulmaz özelliktedir. Çünkü bu kanıt, âlemdeki her şeyin mümkün olduğunu ve esasen (*ipso facto*) başka türlü de olabileceğini öngörmektedir. Ancak eğer durum böyleyse ve, eğer şeyler, varlıklarını, varolan varlığın o çeşidine uygun tarzda be-

17. Cf. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 522. Cf. Aristotle, *Analytica posterioroa*, 1, 2 passim.

lirleyen zorunlu nedenlere sahip değilseler, o takdirde diğerlerine karşı olarak, Hâkim Yaratıcı'ya özgü gerçekte hiçbir ilim yok demektir… ne de, bir Sâni' (Yaratıcı) olmayan herhangi birisine karşı olarak, herhangi bir yaratıcının bulunduğuna ilişkin öne sürülebilir bir hikmet olacaktır.[18]

İnsan fiillerini ilgilendiren bir durumda bile aynı şey geçerli olacaktır. Bizzat İbn Sînâ ve kelâmcılar tarafından önerilen, 'Allah'ın varlığı'na ilişkin iki klasik delili, yani âlemin hudûsu ve mümkün oluşu şeklindeki kanıtları reddettikten sonra, İbn Rüşd, öne sürdüğü üzere, 'Kur'ân'ın dikkat çektiği ilâhî inayet' ve ihtira'dan çıkarsadığı söylemini geliştirmeyi sürdürür. İlk kanıta göre, âlemdeki her şey, insanlığın daha yüksek çıkarlarına hizmet etme ve insanoğlunun hayatını sürdürme amaçlarına yönelik olarak, yaratılmıştır. İkinciye göre ise, varolan veya varlığa gelen her şey, pek çok Kur'ân âyetlerinin açıkça sözünü ettiği gibi, Allah'ın bir 'ihtira'ıdır.[19]

Sonuç olarak denilebilir ki, bir yandan sudûr teorisi açısından Doğu'daki baş rakibi İbn Sînâ, diğer yandan âlemin imkânı hakkında ciddi ilâhîyat payları bırakmasına karşın İbn Rüşd, İslâm Yeni Eflâtunculuğunun temel bir ilkesini yani Faal Akıl'la birleşme anlayışını kabul etmeyi sürdürmüştür.

Ona göre, ruhun nihai kaderi, akledilir âlemle yeniden birleşebilmek yoluyla bedenin bağından sıyrılıp kurtulmasından ibarettir. İbn Rüşd'e göre, İbn Bâcce'nin de savunduğu gibi, bilme süreci, Faal Akıl'la 'ittisâl' yoluyla tamamlanır ve ona göre ezelî olan mümkün akıl, fiilleştirilmiş hale gelir.[20]

Hem İslâm, hem de Batı Avrupa'da İbn Rüşdcülüğün sonraki tarihi, özellikle öğretici niteliktedir. İbn Rüşd, Doğu'da eleştirilmiş ve kötülenmiş; Batı'da da (1270 ve 1277'lerde) Paris'teki kilise otoritelerince, âlemin kıdemi, aklın ittisâli ve ilâhî inayetin inkârı gibi çeşitli konularda suçlanarak topyekûn bir saldırıya maruz kalmıştır. Başta

18. *el-Keşf*, s. 41. Cf. *Tehâfütü't-Tehâfüt,* s. 520.
19. İbn Rüşd, bu bağlamda Kur'ân 22/72 ve 7/184 âyetlerinden alıntılar.
20. Cf. İbn Rüşd, *Hel yattasil bi'l-'akl el-heyûlani el-'akl el-faal, Telhîsi Kitâbi'n-Nefs* içinde ss. 119f.

Siger de Brabant (ö. 1281) olmak üzere, onun Latin dünyasındaki taraftarları, çifte doğruluk diye bilinen tezi, bizim kanaatimizce, yanlışlıkla ona atfetmişlerdir. Bu teze göre, bir önerme felsefede doğru olabilir, ama teolojide olmaz. Veya tersi de olabilir. Kurtuba'da, herkesin gözü önünde kitapların yakılmasından sonra, bir yüzyıl süre geçmeden, 1277'de onun kitapları Sorbonne'un kapısının önünde yakılmıştır. Felsefe çevrelerinde İbn Rüşd'e tahsis edilmiş uluslararası paye, Aristo'ya yaptığı şerhlerinin Latince tercümelerinin günümüze dek yaşamış olmasından daha güzel ve daha iyi değildir. Oysa bu şerhlerin sadece küçük bir kısmı Arapça aslıyla bugüne gelebilmiştir. Bu Latince çevirilerin çoğu, Avrupa ve Amerika'da modern edisyonlarla defalarca basılmıştır.

# 8. BÖLÜM

# RASYONALİZM KARŞITLIĞININ SERPİLİP GELİŞMESİ VE ÇÖKÜŞÜN BAŞLAMASI

## İBN HAZM VE İBN TEYMİYYE

Gazâlî'nin VII. yüzyıldaki felsefeye karşı başlattığı saldırı, ortalığı karıştırmakta olmasına rağmen, o, kelâmî anlaşmazlıklarda aklı, hakemlik yapma hakkından mahrum etmiş ve dinin temel ilkeleriyle çatışan felsefenin söz konusu kısımları ile, mantık, etik ve matematik gibi, dinin o prensipleriyle çatışmayan kısımları arasında ayırım yapmıştır. İkincisinin, sadece bilgili bir düşmandan daha kötü olan cahil bir Müslüman tarafından sorgulanabileceği anlamına geldiğini öne sürer. Bununla birlikte, Gazâlî'nin saklı tuttuğu ihtiyat paylarına rağmen, felsefe ile kelâm arasındaki çatlak, sonraki üç yüzyıl ve devam eden zaman boyunca, genişlemeyi sürdürmüştür. Yeni anti rasyonalizm iki kalıptan birisine girmiştir:

1. Bütün felsefî, hatta kelâmî tartışma yöntemlerini reddeden ve lafzen yorumlanmış kutsal metne sarılan Hanbelî tarza yeniden dönüş;
2. Daha önce de gördüğümüz gibi, gerek tefekkür gerekse organik vahdet ile, Tanrı'yla doğrudan iletişim yöntemine başvurarak söz konusu metotları atlayıp boşa çıkarmaya gayret eden mistisizmi veya sûfî yolu kabulleniş.

Kelâmî reaksiyon açısından İbn Hazm (ö. 1064), İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.1300), Yeni Hanbelî tavrın öncü temsilcilerinden olarak görülebilir.

Endülüs tarihindeki edebiyat, etik ve histografi alanlarında önde gelen sima, İbn Hazm'dır. İbn Hazm, 994'de Kurtuba'da doğmuş ve 1064'de ölmüştür. *Tavku'l-Hamâme* adlı eseri, kur yapma sanatı üzerinde durmaktadır. *Kitabu'l-Ahlâk ve's-Siyer*, *el-Fisâl* ve son olarak da, bizi birinci dereceden ilgilendiren *el-İbtâl* adlı eserleri kaleme almıştır.

Bu kitabında İbn Hazm, çok çeşitli kelâm ve fıkıh ekollerinin şu ya da bu şekilde yüzyıllardır kullanageldikleri dedüksiyon, analoji ve taklidin bütün formlarını, bir kalemde silip atar. Sonra o, Mu'tezile ya da Eş'arîlik'ten gelsin, Allah'ın tabiatı, cevher ve arazların birliği, ilâhî irade ve kader, ilâhî adalet vs. gibi meseleler üzerinde yoğunlaşan bütün kelâmî tartışma yöntemlerini redde devam eder. Çeşitli kanıtlama metotları arasında o, sadece, duyu tecrübesi apaçıklık ve, ona göre, sırf lafzî-zâhirî olarak yorumlanması gereken Kur'ân ve hadisin açık ifadelerini kabul eder.

İbn Teymiyye, 1262'de Harrân'da doğdu ve 1328'de Şam'da öldü. İbn Hazm gibi bu bilgin de, kelâma olduğu kadar felsefeye hücumunda da oldukça sertti ve ısrarla, selef-i sâlihîn'in yoluna dönülmesi gerektiğini vurguladı. Bu çağrı, günümüze dek, İslâm topraklarında bütün reformist ve fundamentalist diye bilinen sloganın oluşumuna kaynaklık etti.

İbn Teymiyye'ye göre tüm dinî hakikatin kaynağı, Kur'ân, Hadîs ve Hz. Peygamber'in ashabının ya da onların halefi olan tâbiûn'un yorumudur. İcma ile teyid edilen bu ilk bilginlerin otoritesi yanılmaz ve şaşmaz.[1] Söz konusu iki neslin haleflerinden hiçbirisi, kelâm, felsefe ve mistisizmde fiilen varolan ihtilaflı yüzyıllar gibi, hata üzere bir araya gelemezler. Dahası, sahabe ve tâbiûn, İslâm ümmetini ilgilendirebilecek bütün problemleri çözmüş olduklarından, sonradan ortaya çıkan herhangi bir fikir ya da uygulamanın bid'at ve sapıklık olduğu ilan edilmelidir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in vefatının ardından

1. Cf. İbn Teymiyye, *Mecmu'atü'r-Resâ'il,* I, s. 16.

Hâricîler, Şîîler, Mürciîler, Mu'tezilîler ve hatta, o dönemde, kelâm görüşü Sünnî ideoloji ile özdeşleşmiş olan Eş'arîleri bile; kısacası, neredeyse bütün kelâmî ve dinî grupları, sapkınlık ve bid'atın mucitleri kategorisi içerisine yerleştirmektedir.

Fahreddin Râzî'den alıntı yaparak 'Bana kalırsa' diye belirtir, 'bütün kelâmî yöntemleri irdeledim ve onların, herhangi bir derde deva veya herhangi bir susuzluğa çare olamayacağını gördüm. Fikrimce en iyi yöntem, Kur'ân'ınkidir. Bunu teyid edici tarzda Kur'ân'da şu âyeti okuyorum:

'*Allah Arş'a istiva etti.*" [Kur'ân 7/52]... Olumsuzlayıcı tarzda bir âyet okuyorum: "*O'na hiçbir şey benzemez.*" [Kur'ân 42/11). "Pek çok kelâmcılar gibi filozoflar" diye iddiasını sürdürür, "adaleti, Allah'ın hikmetini veya hatta O'nun hakikatini ispat etmeye muktedir olamamakta, birbiriyle hep çatışma içinde bulunmaktadırlar. Nedeni ise, genellikle selefin geleneğinden ayrılmış olmalarıdır, der.[2]

İbn Teymiyye'nin filozoflara saldırısı, özellikle kırıcıdır. Onun gözlemine göre, filozofların öğretilerinin özü, Kur'ân dahil olmak üzere, vahyedilmiş kelâmın, birinci derecede halk yığınlarına yönelik olması ve metinlerin halkın anlayabileceği dilde ifade edilmesi, şeklindedir. Yine, bununla birlikte iman önermeleri, zorunlu olarak doğru değildir. İbn Rüşd'ün de önceden resmen öne sürdüğü gibi, bu esaslar, faziletli davranışlar ve dindârâne tutumların benimsetilmesi ile, sosyal bir amaca en iyi şekilde hizmet ederler.

*El-'Akl ve'n-Nakl*'de İbn Teymiyye, *el-Keşf*'de, 'Kıyamet gününe dek, akîdeleri bu İslâm ümmetinin en iyi akîdesi olduğunu' belirttiği selefi hariç tutarak kelâmî grupları dörtle sınırlandırmasından dolayı İbn Rüşd'e saldırır: Bâtınîler, Zâhirîler, Mu'tezilîler ve Eş'arîler. Yani İbn Teymiyye'ye göre selef, İslâm ümmeti içinde en sağlam akîdeye sahip gruptur ve kıyamet gününe kadar da bu böyle olmaya devam edecektir. Her şeye rağmen felsefe karşıtı haksız iddialarının aksine, o İbn Rüşd'ün tezlerini tek tek ele alarak onları felsefî olarak çürütmeye koyulur.[3]

---

2. *A.g.e.,* ss. 100 ve 190.
3. A.g. e., ss. 160f ve 180f.

Belki de daha önemlisi onun, Aristo mantığının tüm ilkelerine yönelik eleştirisini içeren *el-Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn* adlı eseridir. Birincisi, Aristocu tanı teorisi, *infinima species*'in ve tanımın realitede dayandığı 'temel ayırt edici'nin tanımlanmasındaki zorluk yüzünden savunulabilir değildir. İkincisi, Aristocu tasım (kıyas/çn) teorisi de aynı şekilde savunulamaz niteliktedir. Çünkü filozoflar önermeleri; tasımın apaçıklığa ya da apaçık olmayışına bağlı olarak bölümlemektedirler. Ancak zihnî yeteneklerin muhteşem çeşitliliği göz önüne alındığında, kıyasî akıl yürütmenin imkânının fiilen bağlı bulunduğu orta terimi kavrama kabiliyeti, o sûretle iki kat öznel ve göreceli olan mantıkî akıl yürütmenin geçerliliğini büyük ölçüde değiştirecektir.

Mantıkçılara göre akıl yürütmenin en yüksek formu, burhandır; ancak burhanın geçerliliğini teslim etsek bile, sonuçlarının saçma ve anlamsız olduğunu kabule zorlanırız. Çünkü burhan, zihinde varolan küllîlerle ilişkilidir. Oysa, karşılıkları bulunduğu düşünülen varlıklar ise cüz'lerdir. Cüz'ler olgusal olarak vardırlar. Şöyle ki, burhan, cüz'î varlıkların, hatta Tanrı'nın bile herhangi bir pozitif bilgisini ortaya koymayacaktır.

Sonuç olarak denilebilir ki, filozoflar, on kategori olduğu gibi, beş çeşit öz tanırlar. Bunlar: Sûret, Madde, Beden, Ruh ve Akıl. Şimdi bu iki liste, etraflı bir şekilde gösterilmektedir ve hiçbir şekilde Tanrı ve mufârık varlıklar gibi en yüksek varlıklara uygulandığı ya da en azından bizim söz konusu daha yüksek varlıklara ait bilgimize katkıda bulunduğu kanıtlanamamaktadır.[4]

İbn Teymiyye'nin en tanınmış öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye idi. O, tarihte felsefe, kelâm ve mistisizme karşı gösterilen tepkinin diğer anahtar simasıdır. En çetin savunucusu, söz konusu isimleri olan Hanbelîliğin 17. yüzyıldaki dirilişi, Muhammed İbn Abdulvehhâb (ö. 1792) tarafından VIII. yüzyılda kurulan Vehhâbîlik hareketinin yükselişi sonucunu doğurmuştur. Bu hareket Suudî hükümdarlığının resmî itikadı olmuş ve neticede Necd ve Hicaz'daki hakimiyetini sağlamıştır. Vehhâbîler, Kur'ân'a sarılmanın yanında, İbn Teymiyye ve onun ekolü ile, Kur'ân'ın zâhirî sûrette yorumlanması, bundan dola-

4. Cf. İbn Teymiyye, *er-Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn,* ss. 124f.

yı da ikinci bir kaynak olarak Hadis'in kabulü, İslâmî geleneğin harfi harfine tatbiki, evliya kültürünün ve sûfî tarikatlerin benzer aşırılıklarının kötülenmesi gibi görüşleri paylaşmaktadır.

## FAHREDDİN RÂZÎ VE ARDILLARI (HALEFLERİ)

XII. ve XIII. yüzyıllar boyunca kelâmî gelişmeler çok daha geniş bir alanda devam etmiştir. İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin aşırı zâhirîlikleri ve gelenekçilikleri, bir grup kelâmcının meydan okumaları ile yüz yüze gelmiştir, ya da ılımlı hale getirilmiştir. XII. yüzyılda bu grubun en önemli siması, Fahreddin Râzî idi. Onun ılımlılığı, ileriki üç yüz yıl boyunca burada sözü edilecek olan, az bilinen bir grup bilgin tarafından devam ettirilmiştir.

Râzî, Rey'de doğdu. İran'a sık sık yolculuklar yaptı, burayı baştan başa dolaştı. Gazneli sultanların himayelerine girdi. 1209'da Herat'ta öldü. Onun felsefî çalışmaları içinde, kendine ait muazzam eser *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyyûn* ile birlikte, İbn Sînâ'nın *İşârât* ve *'Uyûnu'l-Hikme* adlı eserlerine yaptığı bir şerh bulunmaktadır. Kelâma dair yazıları içinde *el-Erâin fi Usûli'd-Dîn el-Muhassal* ile, bunlara ilave edebilecegimiz, *Mefâtihu'l-Gayb* adındaki ciltlerce Kur'ân tefsiri vardır. Daha sonraları İbn Haldûn'un da gözlemleyeceği gibi, bu yazıların en büyük faydası, yazarlarının bunlarda ve, İslâm doktrini ile tezat teşkil ettiğine inandığı söz konusu yargıları çürütmesinde, filozofların yöntemlerine tam bir işlerlik kazandırmış olmasıdır. Gazâlî'den farklı olarak Râzî, felsefe ile kelâm arasında herhangi bir çatışmanın varolduğuna neredeyse inanmaz ve ikisini ustaca birleştirmeye gönüllüdür. Onun İbn Sînâ hakkında beslediği kuşku, bu açıdan anılmaya değerdir. Eleştirisiyle şaşırttığında bile, onun o yeni ufuklar açan filozofa bağlılığı, apaçıktır. Örneğin *Mebâhis*'te, baştan başa İbn Sînâcı olan öz ve varoluş teorisi geliştirir. Ona göre öz (mahiyet/çn), ne varoluş, ne de diğerine zorunlu olarak uygulanan varoluşun bir mahiyetini gerekli kılar.

Bundan sonra, özün, onun varlığına neden olacak hâricî bir belirlenime ihtiyaç duyması söz konusudur. Ve bu belirlenim, Zorunlu

Varlık'tan dolayıdır.[5] Bununla birlikte o, Bir'in dışında yalnızca tek bir varlığın ortaya çıkabileceği şeklindeki önermesini reddettiği gibi, İbn Sînâ'nın sudûrcu görüşünü de reddeder. Ona göre İlk Varlık, kendinde mümkün, sayesinde zorunlu olan ikici karakterinden dolayı, halihazırda bir çokluk ögesini içeren ilk aklın oluşumuna sebep olur. Bu, çokluğun, kendi yolunu evrende bir bütün olarak nasıl bulduğunu gösterir. Eşit şekilde o, Tanrı'nın cüz'lere ilişkin bilgisine yaklaşımı açısından İbn Sînâ'dan daha açıktır. Ona göre Tanrı, Kendisi'ni bütün şeylerin Nedeni olarak bilir ve bu süreçte, Nedeni olduğu tüm yaratılmış varlıkları bilmeye erişir. İbn Sînâ'nın iddiasının aksine bu ilâhî bilgi, çokluğu, değişimi ve kendi geçici objelerine bağlılığı gerekli kılmaz. Râzî tarafından gösterilen neden, İbn Sînâ da dahil olmak üzere, Yeni Eflâtuncuların iddia ettikleri gibi, bilinebilir formu özümseme eylemi değildir. Yeni Eflâtunculara göre bu, bilinen hiçbir şekilde etkide bulunmayan ya da o bileni değiştirmeyen "bilen ile bilinen obje" arasındaki özel bir ilişkiden daha fazla bir şeydir.[6] Genel olarak insanî bilmeye gelince, Râzî mutlak olarak "sudûr âlemi"nden ya da "akledilir âlem"den taşan bir aydınlanma formu olarak tanımlar. Duyum basit olarak ruhu bunu almaya hazırlamak gibi tesadüfi bir rol oynar. Bununla birlikte, bilişin birincil ilkeleri, sezgisel olarak bilinirler ve onlar tüm bilginin temelidirler.

Felsefe karşıtı söylemi devam ettiren sonraki kelâmî gelişmeler, Gazâlî tarafından başlatılmıştır. Buna ilaveten, XIII. yüzyıl, kelâmî verimliliğin, klasik müelliflerin eserleri üzerine yazılan şerhler ve yine o şerhler üzerine yazılan şerhlerle sınırlandırıldığı bir çöküş döneminin başlangıcına işaret etmektedir. XIII. ve XIV. yüzyılın zikre değer kelâmcıları içinde; Hâfizu'd-dîn Nesefî (ö. 1301 veya 1310), *Mevâkıf*'ın yazarı Adûdü'd-dîn 'Îcî (ö. 1355) ve Necmuddîn Nesefî'nin *Akîde*'si üzerine yazdığı şerhiyle meşhur Taftazânî (ö. 1360) bulunmaktadır. Bu *Akîde,* kelâm sahasında yüzyıllarca standart klasik metinlerden biri olarak yaşamaktadır. Seyyid Şerif Cürcânî'den (ö. 1413) de söz etmek gerekiyor. 'Îcî'nin *Mevâkıf*'ına yazdığı şerhi ve, *Ta'rifât* diye bilinen meşhur teknik terimler sözlüğü ile tanınmıştır. XV. yüzyılın en önem-

5. Cf, er-Râzî, *el-Mebâhis,* I, ss. 25f.
6. ef. *A.g.e.,* s. 470 ve *el-Muhassal,* ss. 127f.

li kelâmcıları, Senûsî (ö. 1490), ve Farsça yazılmıs etik üzerine yazılan meşhur bir risalenin yazarı olan Devvânî (ö. 1501)'dir. XV. yüzyıldan sonra, kelâm sahasındaki şerh ya da izah etkinliğine katkıda bulunan müellifler Birgivî (ö. 1570), Laganî (ö. 1621)'dir. Laganî, pek çok şerhin konusu haline gelen *Cevherâtu't-Tevhîd*'in yazarıdır. Birgivî ve Laganî'den sonra Siyâlkûtî (ö. 1657) ve Laganî'nin *Cevherât*'ı üzerine bir şerh yazan Bâcûrî (ö. 1905) vardır. XIX. yüzyılda Muhammed Abduh (ö. 1905) *Risâletu't-Tevhîd* adlı eseriyle İslâm kelâmının önde gelen bir temsilcisi olarak ortaya çıktı. (Bölüm 10'a bakınız).

## TUNUSLU İBN HALDÛN VE ONUN YENİ TARİH FELSEFESİ

Abdurahman İbn Haldûn, 1332'de Tunus'ta doğdu. Yanlarında en seçkin bir konuma eriştiği bir kısım hocalardan dinî ve linguistik bilimler tahsili aldı. 1352'de Batı'ya giderek Fez'e yerleşti. Sonra, Memluk Sultanı Zahir Berkuk'un, kendisini Mâlikî hukuk kadısı olarak atadığı yerler olan İskenderiye ve Kahire'ye yani Doğu'ya gitti. Sonra burada Mısır'ın başkadısı oldu. Hayatının sonuna doğru 1401'de, kendi otobiyoğrafisinde bize aktarıldığına bakılırsa, Şam sınırlarının ötesinde Timurlenk ile karşılaştı. Moğol fâtihi onu hizmetine alıp şerefyâb etmek istediyse de İbn Haldûn, 1406 tarihinde ölümüne dek kadı ve yazar olarak çalışmasını sürdürmek için Kahire'ye dönmeyi tercih etti.

İslâm düşünce tarihindeki son büyük simalardan biri olarak İbn Haldûn o tarihte ikili bir konumu işgal etmektedir. O, meşhur *Mukaddime*'sinde evrensel tarih anlayışıyla felsefe ve sûfî düşünceyi olduğu kadar, hem İslâmî bilimleri ve edebiyatı derleyen, hem de İslâm'da tarih felsefesinin ilk ve tek müellifi idi.

Başlangıç olarak İbn Haldûn, Fârâbî ve onun *İhsâu'l-'Ulûm*'unu hatırlatacak bir tarzda ilimleri aklî, naklî ve dilsel olmak üzere üçe ayırmaktadır. Doğal diye adlandırdığı ilk ayırım, mantık, fizik, matematik ve metafizik gibi felsefî ilimleri içermektedir. Oysa ikinci ayırım tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi, Kur'ân ve hadiste temellenen di-

nî bilimleri içine almaktadır. Dilsel bilimler içinde filoloji, gramer, hitabet ve edebiyat bulunmaktadır.[7]

Felsefî bilimleri tam anlamıyla doğal diye nitelendirmesine rağmen, 'uygarlığın doğuşundan beri insanoğlu arasında varolduktan sonra; İbn Haldûn, onlara karşı eleştirel bir tutum takınır. Çünkü, iddiasına bakılırsa bu bilimler, bir kimsenin dinine büyük zarar vermektedirler. Felsefî bilimleri detaylıca eleştirisinde o, filozofların duyu bilgisi ve benzeri duyu üstü objelerin felsefî spekülasyon ve mantıkî dedüksiyon yoluyla mümkün olabileceği tarzındaki iddialarına dikkat çekerek, işe girişir. Hatta onlar, dinî inançların dahi, vahiyden ziyade akılla bilinebileceğini öne sürerler. Hareket noktaları, en yüksek kategoriler adını verdikleri bu fikirlerin en yalın ve en evrensel olanlarını doğuran evrensel fikirlerin veya genel kavramların, soyutlama süreciyle duyusal cüzlerden türetildikleri düşüncesidir. Sonra filozoflar, kanıtlamanın hem olumlu hem de olumsuz olarak bu fikirlerin kombine edilişinden ibaret olduğunu öne sürmeye devam ederler. Bu kombinasyondan hareketle, onlara göre mükemmel kavram ortaya çıkar ve bu, 'bilişsel araştırma'nın mutlak hedefidir. Onlar, insan mutluluğunu, Faal Akıl'la sonunda ittisâle götüren duyulur ve duyulur üstü realitelerin mantıkî delille kavranmasından ibaret olduğuna inanmaktadırlar.

Eleştirisinde İbn Haldûn ilkin, fizikî bilimlerde filozofların iddialarının haksız olduğunu gözlemlemektedir. Çünkü kanıtlamaları, kendi 'kavramsal sonuçlamaları' ile, İbn Teymiyye'nin de önceden gözlemlediği gibi, başvurduklarını sandıkları doğal objeler arasındaki mükemmel uyuşumu isbata muktedir değildir. Çünkü söz konusu sonuçlar, sırf kavramsal ve küllîdirler. Oysa doğal objeler somut ve cüz'îdirler. Ayrıca böylesi bir araştırmaya kilitlenmek, günahkârlıktır. 'Çünkü fiziğin soruları ne bizi, ne dinimizi ve ne de hayatımızı ilgilendirir. Bu yüzden biz onları bırakmalıyız.'[8]

Eğer biz, daha sonra, duyu dünyasının dışındaki varlıkları, yani metafiziğe ait rûhânî varlıkları göz önüne alırsak, İbn Haldûn'a göre,

---

7. Cf, İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 435.
8. *A.g.e.* s. 516.

'bu varlıkların tümüyle bilinemez olduklarını ve bunların ulaşılamayacağını ya da kanıtlanamayacaklarını göreceğiz. Varlıklarını isbat etmemizin biricik vâsıtası, kendi başımıza kavramamız demek olan içsel duyudur. Daha sona İbn Haldûn, Eflâtun'un şöyle dediğini aktarır:

'Metafizikte realiteye ulaşmak, onu elde etmek mümkün değildir. Bu yüzden biz sadece zan (ya da *doxo*) anlamına daha uygun olan şeyi ifade eden terimlerle konusabiliriz.'

'Eğer böyleyse,' diye yorumlar İbn Haldûn, ve 'eğer biz, bu kadar çabadan sonra zan'dan öte hiçbir şey elde edemiyorsak, ilk elde sahip olduğumuz şeye ilişkin zan'la yetinsek iyi olur.'[9]

Üstelik biz, filozofların Faal Akıl'la ittisâle dayalı mutluluk anlayışlarını ele alırsak, bazı açılardan sûfîlerin sözünü ettiği vecd'e benzeyen sırf aklî bir şey olmasından ötürü bunun uygun ve yeterli olmadığını göreceğiz. Yine de bu hal, sûfîlere göre, 'bedenî bilişler'de temellenen rasyonel dedüksiyonla değil, mistik yolun pratiği ve benliğin kırılması yoluyla elde edilebilir. Hakikî ruhsal bilişler, hiçbir aracı olmaksızın, kendisini doğrudan kavrayabilecek olan ruh için mümkündür ancak. Fakat, sadece, 'duyu örtüsü kaldırılırsa', bu kavrayışlar bile mümkündür.'[10]

Tüm bu vahim kınamalara rağmen, İbn Haldûn felsefenin en azından bir avantajı olduğunu inkâr etmez: Felsefe, zihni keskinleştirir ve kanıtlarımızı mantık kurallarına uygun şekilde formüle edebilmemizi sağlar. Bununla beraber felsefe, tehlikelerle doludur; bu bakımdan, dinî konularda uzman olduktan ve kendisini, tefsir ve fıkıh bilimlerinde iyi tartabilecek duruma geldikten sonra, böyle birisi felsefe yapsın.'[11]

İbn Haldûn'un olumlu katkısı, sosyal gelişim ve değişimin diyalektiğinde temellenen bir felsefe tarihinde olduğu kadar, Arap-İslâm düşüncesinde neredeyse tek bir numûne olarak, bir uygarlık bilimini ayrıntılarına dek inceleyip işlemesinde kendini gösterecektir. Bu uygarlık biliminin başlangıç noktası, 'insan doğal olarak sosyal bir hay-

9. *A.g.e.* s. 517.
10. *A.g.e.* s. 518.
11. A.g. e. s. 519.

vandır' şeklindeki Aristocu maksimdir. Çünkü bireyler, hemcinslerinin yardımı olmaksızın temel ihtiyaçlarını kendi kendilerine karşılayamadıkları gibi, kendilerini dışarıdan gelen saldırıya karşı da koruyamazlar.

Bu nedenle, insan toplumu, saldırı ve tehlikeleri önleyebilecek bir yöneticiye veya hükümdara ihtiyaç duyar. Böyle bir yöneticinin yöneticiliği hem doğal ve hem de nihai olarak fetih ve asabiye ruhunda kökleşmiştir. Veya, o dinîdir ve dinî düzenlemelerde kökleşmiştir. İbn Haldûn tarafından rasyonel diye nitelendirilen doğal ve dinî siyaset gibi iki tür siyaset arasında ikincisi, kesinlikle üstündür. Çünkü o, bu dünyada ve öbür dünyada insanların çifte mutluluklarına eşlik eder. Oysa birincisi, onların sadece dünyevî mutluluğuna hitap etmektedir.

İnsan topluluğunu etkileyen faktörlere gelince, onlar, insanların huy ve tabiatlarında önemli bir iz bırakan iklim, coğrafya ve ekonomik faktörlere göre çeşitlenir. İbn Haldûn'a göre bunun sebebi, Sudanlılar ve Mısırlılar gibi çok sıcak bölgelerin sakinlerinin hoppalığa, cümbüşe ve şaşkınlığa daha fazla eğilimli olduklarını tesbit etmemizdir. Bundan farklı olarak, daha çok kara sevdaya eğilimli olan soğuk bölgenin insanları da yarın endişesi taşırlar. Söz konusu ekolojik faktörler ve mizaca ait değişimlerin ortaya çıkardığı sonuç, nihai olarak çapraşık toplum biçimini ve onun gelişim kanunlarını belirler. İnsan toplumunu oluşturan bu formlar arasında göçebelik ve yerleşiklik, İbn Haldûn'un tarih felsefesinin fiilen dayandığı temel iki prensiptir.

Göçebe yaşam biçimi, yiğitlik, sağlıklı oluş ve saldırganlıkla vasıflanır. Oysa yerleşik yaşam biçiminin temel özellikleri pasiflik, hantallık ve tembelliktir. Bu şartlarda şehir sâkinleri, çöl hayatının bedevîlere kazandırdığı dayanıklılık ve sertliği kaybederek şehir hayatının kötülükleri tarafından o denli zayıf düşürülür ki, bedevîlerin hakimiyeti altına girerler. Bir kere çölün söz konusu sakinleri, kurbanları ile ilgili rollerini değiştirirler, aşama aşama şehrin kötülüklerine maruz kalırlar; binaenaleyh, onların eline esir düşerler; sırayla bunu yeni bir göçebe istilâcı dalgası takip eder ve bu böylece sürüp gider.

İbn Haldûn bu göçebe–yerleşik, yerleşik–göçebe çevirimi üzerinde uzun uzadıya durur. Son düşüşünden önce toplumun veya devle-

tin geçirmiş olduğu aşamaları detaylıca ele almaktadır. Bu aşamalar, benzeri her bir devletin geçmek zorunda olduğu 'çağlar'a karşılık gelmektedir. Ona göre 'devletin doğal ömrü', bir insanın doğal yaşı olan kırk yaşındaki üç nesle eşittir. Tahmin edileceği gibi ilk nesil, çöl hayatının sertliği ve kabilevî dayanışmanın çetin ruhunu karakterize ederken; ikinci karakteri, yerleşik bir yaşam tarzına ya da şehir hayatına geçişin bir sonucu olarak o ruhun zayıflamasıdır. Üçüncüsü, dayanışma ruhunun büsbütün yitirilmesidir. Bu vâkî olduğu zaman, devletin sayılı günleri vardır ve neticede, onun sonuçta yıkılmasına hükmeden 'Allah'ın emri' ile noktalanır, varlığı son bulur.

Daha spesifik terimlerle ifade edilecek olursa, teşekkül eden devlet ya da siyasal toplumda önce göçebeler, tekâmül ya da değişim çizgisini izleyerek beş aşamadan geçecek olan bir şehir hayat tarzına alışıp şehirde yerleşirler.

1. Birinci aşama, fetih aşamasıdır. Hükümdarın otoritesi dıştan gelen saldırılara karşı savunma ve kabileci dayanışma ruhunun gerektirdiği şekilde, yönetime iştirâk etme hazırlığının sağlam bir dayanağına bağlı bulunduğu süreçtir.
2. İkinci aşama despotizmdir. Hükümdarın iktidarı tekeline almaya, kendi kabilesinden olanları dışta bırakmaya ve kendi yöntemini korumak için, bunların yerine yabancı birliklere dayanmaya başladığı süreçtir. Neticede dayanışma ruhu sönmeye ve çatışma, kollektif bağlılık duygusunun ve karşılıklı dayanışma anlayışının yerini almaya başlar.
3. Üçüncüsü durgunluk ve hareketsizlik, daha doğrusu istikrar aşamasıdır. Bu aşamada hükümdar, başarının nimetlerini elde etmeye, vergi toplamaya ve rakip hükümdarlarla yarış girişimi içinde, kamu binaları, anıtlar ve tapınaklar inşa etmeye koyulur.
4. Dördüncüsü, pasiflik ve rahatlık aşamasıdır. Bu aşamada hükümdar, herhangi bir değişikliğe gitmeden, seleflerinin çığırından yürümeye razıdır.
5. Beşinci aşama, israf ve savurganlık aşamasıdır. Bu safhada hükümdar, kamuya ait hazineyi kendi çıkarları ve hizmetçileri

için harcar. Bu yüzden, söz konusu safha çözülmeye başlamış olmak anlamına gelir. Hükümdarın destekçileri ve hizmetçileri, etrafından dağılıp ayrılmaya başlar. Tam bu noktada toplum o kadar zayıflar ki, yeni bir göçebe işgalci dalgasının kolayca avı haline gelir.

Devlet ve, göçebelikten yerleşik hayata zorunlu geçiş şeklindeki çevrimsel teorisinde sergilediği gibi, İbn Haldûn'un tarih felsefesi, bir yandan İlâhî Buyruk'tan, diğer yandan da coğrafî ve ekolojik zorunlulukların baskısından doğan determinist iki paralel çizgiye dayanmaktadır. Siyasî görev liyakatin ya da görevin diğer hükümdarlardan hareketle varsayılması, İlâhî Buyruğa bağlıdır. Çünkü İbn Haldûn'a göre, Siyasetin ve Hükümdarlık'ın aslî varlığı, "insanlığın devamını ve, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmesi için, Tanrı'nın emir ve kuralları, iyilik ve esenliklerini gözeterek yaratıklarına ve kullarına hitap eder. Oysa cehaletten doğan ve Şeytan'ın işleri olan insanî emir ve kuralları, Kâdir-i Mutlak Tanrı'nın kudreti ve O'nun Buyruğuna zıttır. Çünkü kendisinden başka fail olmadığı için Tanrı, hem iyinin hem de kötünün yaratıcısıdır ve onların Belirleyici'sidir."[12]

Bütünüyle Gazâlî'yi hatırlatan bu son ifadesinde, sosyolojisi ve tarih felsefesini üzerine bina ettiği pozitivist ve empirist görünüşe rağmen, İbn Haldûn, eğilim duyduğu mistik bir ima olan, Tanrı'nın evrende Yegâne Fail olduğu görüşüne de aynı şekilde sıcak yaklaşmaktadır. Hakikatte İbn Haldûn'un günümüze kadar gelen çalışmaları arasında mistik bir eser olan, *Şifâu's-sâil*, onun tam olarak sûfîlere karşı derin sempatisini ortaya koymaktadır.

12. *A.g.e.* s. 143.

# 9. BÖLÜM

# AYDINLANMACILIK (İŞRÂKÎLİK) VE YENİ EFLÂTUNCULUK İLE SÛFÎLİĞİN UZLAŞMASI

## SUHREVERDÎ

Dördüncü Bölüm'de geleneksel olarak, Yeni Eflâtunculuk ya da Meşşâîlik diye adlandırdığı felsefî akımlarla ilgili daha sonraki eserlerinden bazılarında, İbn Sînâ'nın büyüyü çözdüğü ve belli başlı doğu kökenli öğelerin, içerisinde anonim haline geldiği *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye*'de, daha orijinal ve kişisel felsefesini geliştirdiği şeklindeki iddiasına temas ettik. *El-Hikmetü'l-Meşrikıyye*, İbn Sînâ'nın tasvir ettiği formda bize ulaşmış değildir. Daha çok, mistik ittihâd yönünde birden bire ittisâle sıçramak gibi açık bir eğilimin fark edilebileceği *Kuşlar Risalesi, Aşk Risalesi* ve *Hayy İbn Yakzân* adlı kısa 'mistik' risalelerde olduğu kadar, daha sonraki eserlerinden biri olan, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ında sözünü ettiği formda bize ulaşmış bulunmaktadır. Bununla birlikte "el-Hikmetü'l-Meşrikıyye" ya da İşrâk ile bütünleşmiş filozof, Şihâbüddîn Suhreverdî'dir. Suhreverdî, Suriye'nin Halep şehrinde 1154 tarihinde doğdu. Nedeni belirli olmayan bir itham ve suçlama üzerine, kelâmcılar ile fakihlerin baskılarıyla Selahaddîn'in emriyle 1191'de öldürüldü. İbn Sînâ gibi Suhreverdî de, birçok çalışmalarında amacının, görüşlerini geleneksel Meşşâî (Peripatetic) yönteme uygun olacak şekilde açıklamak ve yorumlamak olduğunu öne

sürmüştür. Bunu, 'tecrübî hikmet' düzeyine ulaşmayı, ya da hem diskürsif hem de tecrübî yöntemlerin birleştiği şeye varmayı ilham eden 'müteellih' (dindar ermiş)'in amaçlarına yetmeyen 'iyi bir diskürsif yöntem' olarak tanımlamaktadır. Ona göre, ikinci metot, en iyi bilinen eseri, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta gerçekleştirilmiş bulunmaktadır. Bu hikmetin yorumuna bir girizgâh olarak, diğer bir eseri olan *Telvihât*'ta, dönemin Meşşâîlerinin, 'ilk Muallim ve Hikmet'in üstadı' diye adlandırdığı kurucusunun niyetini anlamakta kusurlu ve eksik olduklarını ifade etmektedir. Bize aktarıldığına göre, Aristo, Suhreverdî'nin rüyasına girmiş ve ona görünmüş. Bunun üzerine Suhreverdî, "somut bilgi" ve "görsel ilişki" düzeyine erişmiş ve, dolayısıyla gerçek filozoflar ve ermişler olan İslâm filozofları ve sûfîlerinin statüleri kadar, kendisini bilginin doğası, ittisâl ve ittihâd gibi meselelerin tartışılmasına kilitlemiştir. Suhreverdî'ye göre, söz konusu sûfî ermişleri ayrıcalıklı kılan husus, yüzyıllarca hakimiyetini sürdürmüş Aristocu, Eflâtuncu, Yunan ya da Fârisî pek çok formlara rağmen değişmeden varlığını devam ettirmiş olan bir "antik hikmet" paylaşmış bulunmaları gerçeğidir. Hikmet'in kökleri, "Hikmetin Babası" Eflâtun'a kadar gider. Başı da, ondan öte, Hermes'e ve Empedokles ile Pythagoras gibi diğer büyük ermişlere kadar uzanır. Nur ve karanlık düalizmine dayalı bu doğu hikmeti, hakikatte, Suhreverdî'ye göre, Jomasp, Frashaustra, Buzurgmehr ve onların selefleri gibi İranlı ermişlerin mirası ve vasiyeti idi. Eflâtun, Agathadaimon ve Ascelpius da dahil olmak üzere, bu hikmet mirasının batılı temsilcileri de vardır. Bunların izinden Bistâmî ve Hallâc da yoluna devam etmiştir ve bizzat Suhreverdî'de meyvesini vermiştir.[1]

Suhreverdî'ye göre, 'aydınlanma hikmetinin' çekirdeği, nurun doğası ve onun yayılma tarzını ele alan 'nurun ilmi'dir. Bu nur, tanımlanamaz; çünkü o en açık realitedir. Gerçekten de nur, tüm diğer şeyleri 'açığa çıkaran' realitedir ve o, maddî ya da maddî olmayan tüm diğer cevherlerin terkibine nüfuz eden özdür.

"Saf Nur"un dışındaki her şey, diyerek iddiasını sürdürür, hem bir taşıyıcı gerektiren şeyi, yani 'karanlık cevher' denilen şeyi, hem de

1. Cf. es-Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk,* ss. 10f.

bizzat kendisi karanlık olan o cevherin formunu içerir. Şimdiye dek hem nuru, hem de karanlığı almaya muktedir olan maddî objeler, *berzah* diye adlandırılırlar. Bunlar kendilerinde sırf karanlıktırlar ve onlara dış bir kaynaktan nüfuz eden tüm nuru alırlar.[2]

Şimdi gelelim onun, altında bulunan objelerle ilişkisine. Nur, iki çeşittir. Kendine ve kendisi için nur, kendinde ve başkası için nur. Bütün şeyleri aydınlatan nur, ikincisidir. Ancak ister kendinde, ister başkasında olsun; nur, daha önce sözü geçtiği gibi, en mükemmel biçimde apaçıktır ve, fiilen kendisinden sudûr eden tüm şeylerin ortaya çıkışının nedenidir. Bu sebeple denebilir ki: hayat, ancak diğer şeylerde zahirî olarak kendi kendine esaslı bir ortaya çıkıştan başka bir şey olmadığı için o canlıdır.

Varlık skalasının tepesinde zirve noktası, Nurlar Nuru olan bir tırmanış merdivenini oluşturan Salt Nurlar yer almaktadır. Saf ya da karmaşık, O'nun altındaki tüm nurların varlığı, O'na bağlıdır. Bu anlamda bu nur, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı ile özdeştir. Çünkü nurlar serisi, tüm nurun kaynağı olan ve Suhreverdî'nin sürekli şekilde Kendiliğinden Var Olan Nur, Kutsal Nur, Zorunlu Nur veya bir İlk'te son bulmalıdır.

Zorunluluğa ek olarak, Nurlar Nuru tevhîdle karakterize edilir. Çünkü iki aslî nurdan söz edecek olursak, tamamiyle birisi olan varlıklarını bir üçüncü nurdan türetmeleri gerektiği şeklindeki bir çelişkiye düşeriz. Benzer şekilde o nur, ışığını, kendisinden sudûr eden tüm ikincil nurlara paylaştırma kapasitesine sahip bulunma özelliği ile öne çıkar. Bu nurlardan birincisi Suhreverdî'ye göre, İlk Nur adını alır. İlk Nur, sadece kendi mükemmelliği veya saflığı derecesinde kendi kaynağından ya da Nurlar Nuru'ndan farklılaşır, ayrılır. Sonra, İlk Nur'dan, ikincil nurlar, semavî varlıklar ve fizikî varlıkları oluşturan fizikî terkib ve ögeler sudûr eder. Suhreverdî buna "berzah" adını verir. Bu ikinci dünya, yani fizikî evren aynı zamanda Nurlar Nuru'nun gölgesi ya da kaynağı veya nedeni gibi, onun hafif gölgesi diye tasvir edilebilir. Bu gölge, ebedîdir. Suhreverdî bundan sonra, hareketin ezelîliğini kanıtlamak için, esasen Aristocu form taşıyan bir dizi kanıt-

2. *A.g.e.* ss, 106 f.

lar ortaya koymak sûretiyle iddiasını ileriye götürür. Buradan da evrenin, kendi ilk prensibinden veya Nurlar Nuru'ndan ezelî bir sudûr olduğu sonucuna varır.

Suhreverdî'ye göre fizikî objeler, tılsımı yeryüzü ya da toz-toprak olan İsfandarmuh (İsfendiyar) diye adlandırılan varlık nurunun bu objelerindeki baskın öge, 'zıt doğalar'ın terkibinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Element terkiblerinin en mükemmel modundan münker özelliklerini melek Cebrâil'den alan insanlar ortaya çıkarlar. Bu, Kutsal Ruh'tur. "İnsanlık Isfahba diye adlandırılan bu ruh, insanoğluna 'insanî ruh" nefesler. Yine de 'insanî nur'a veya rasyonel nefse ek olarak, insan bedeninde iki güç ikamet eder. Birincisi, kazanma ve galip gelmeyi amaçlayan kötü güç; ikincisi aşkta tecellî eden arzu eden güçtür.[3] Beslenme ve sûret gibi alt güçlere gelince, onlar beden ile nur arasındaki çeşit çeşit ilişkilerden ortaya çıkar ve, dünyevî nurun çeşitli tecellîleri olarak tasvir edilebilirler. Bedeni idare ederken dünyevî nur, kalbin sol boşluğuna yerleşmiş bulunan ruhun formunu alır. Bu ruh tüm bedene nüfuz eder ve dünyevî nurdan aldığı nuru onun organlarına aktarır. Bununla birlikte, bedenî fonksiyonların büyük farklılığı, organların mütekabil farklılığını gerektirmez.

Dolayısıyla ortak duyular (*sensus communis*), tasavvur ve vehm olmak üzere üç içsel güç, İbn Sînâ'nın görüşüne zıt olarak, cinste birdirler. Çünkü hepsi de bedenî organlar vasıtasıyla duyulur objeleri kavrayan dünyevî nurdan türemektedirler. Bu nedenle onlara 'duyuların duyusu' denilebilir.

Dünyevî nurun madde ile ittisâli, onun, daha aşağı dünyanın karanlık güçleriyle ittisâlinin sonucudur. Yani bunun sebebi, onun bu dünyada bir yabancı gibi kalması ve istemeyerek insan bedeninde ikamet etmesidir. O ilk önce, daha aşağı canlılar arasında bulunur; sonra daha yüksek canlıların arasına katılır. Eflâtun tarafından öne sürülen ruh göçü (tenasüh, transmigration) teorisinin tersine, ya da yine ruhun aşağı doğru bir hareketi veya daha aşağı canlıların bedenlerin-

3. Zafer ve aşk terimleri, Empedokles'e göre evreni yöneten *neikos* ve *philia* adlı güçlere tekâbül etmektedir. Arapça kaynaklarda, bunlara sık sık atıfta bulunulmaktadır.

de onun reenkarnasyonu olduğunu ileri süren Pythagoras'ın aksine, bu yukarıya doğru hareket, tersine çevrilemez. Suhreverdî, teori konusunda kararsız ve kafası karışıktır. Görünen o ki Suhreverdî, ruhun dönüşünü kabul ediyor gibidir. Ona göre, dünyevî nurun, ikamet ettiği ve yönettiği bedenin hapsinden mutlak kurtuluşu, bedenin dağılıp yok oluşu ile mümkün bir durumdur. Ruh göçü, söz konusu kurtuluş için zorunlu bir şart değildir. Çünkü bedende tutsak nur, bu dünyayı arzulayacağı boyuta dek, nurun daha yüksek dünyasına yeniden katılabilecektir. Böylece o, kendisini bağlayan tüm prangalardan kurtulacak ve saf nurun dünyasında ikamet eden 'kutsal ruhlar'ın safına geçebilecektir.[4]

## ŞİRÂZÎ VE ARDILLARI

Çok önceleri, Suhreverdî ile başlatılan İşrâkî gelenek, İran felsefe geleneğinin ayırıcı bir vasfı haline gelmişti. Felsefe, Orta Doğu'da yaklaşık olarak bir buçuk asır boyunca; gerek Gazâlî'nin saldırısı ve gerekse Bağdat'ın Moğollarca istilâ edilmesi sonucunda pasif bir döneme girerken; İran'da, özellikle Safevîler döneminde yeni bir hız ve soluk kazandı. Sûfî bir aileden geldiğini öne süren Şah İsmail (1500-24), Şah Abbâs (1588-1629)'ın hükümdarlığı sırasında çiçeklenen, kelâmî ve felsefî uyanışın bir sonucu olduğu, tüm İran'da Şîî akîdesinin propagandası işini üzerine aldı. Bu dönemde birkaç bilgin temâyüz edip sivrildi. Biz, Sadreddîn Şirâzî (ö. 1641), iki hocası Mir Dâmâd (ö.1631) ve Bahâüddîn Âmilî (ö. 1621)'yi anabiliriz. Bunlar genel olarak modern İran'ın en büyük filozofları sayılmışlardır. Şirâzî de, daha çok Molla Sadra diye bilinmektedir.

Şirâzî, 1572'de Şiraz'da doğdu; sonra, o dönemde önemli bir ilim merkezi olan İsfahân'a gitti. Orada Mir Dâmâd ve Mir Ebu'l-Kâsım Findereskî (ö. 1640) ile birlikte ilmî faaliyetlerde bulundu. Daha sonra, o şehirdeki dinî bir kurumda müderrislik yapmak üzere Şirâz'a hareket etti. Hacc görevini icra için Mekke'ye yedi kez yaya olarak yol-

4. Cf. es-Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk,* s. 252.

culuk ettiği ve 1641'de yedinci haccından dönerken, yolda, Basra civarında öldüğü söylenir.

Şirâzî'nin felsefî çalışmaları, ciltleri dolduracak hacimde idi. *Yaratılış, Yeniden Diriliş ve Varoluşun Özünün Araştırılması* üzerine yaptığı orjinal çalışmalar ve benzeri kısa risaleleri yanında, Suhreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ine, Ebherî'nin *el-Hidaye fi'l-Hikme*'sine ve İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sına şerhler yazmıştır.

Bununla birlikte, onun en başta gelen felsefî eserleri, *Meşâ'ir, Kasr Esnâm el-Câhiliyye* ve *el-Esfâru'l-Erba'a*'dır. Daha çok "Dört Yolculuk" diye bilinen bu son eserin diğer adı, aşkın *Hikmet*'tir.

*Esfâr*'ının başlangıç kısımlarında Şirâzî, felsefî ilkelerin, hakikatin en yüksek ifadesini temsil eden peygamberlere vahyedilmiş doğrularla bağlantılı olmasına rağmen, kamunun felsefeyle ilgilenmeyi bırakmasından dolayı kederlenir. O, din ve felsefe arasındaki mükemmel uyuma olan kat'î inancını dile getirir. Ona göre bu uyum, Âdem'e kadar giden tek bir hakikattir. Âdem'den beri bu hakikat, İbrahim'e, sonra Yunan filozoflarına, daha sonra İslâm mistiklerine ve nihayet genel filozoflar zincirine aktarılmıştır. Yunanlıların, eskiden yıldıza taptıklarını; ancak zamanla felsefe ve teolojiyi İbrahim'den devraldıklarını belirtir. Bu noktada Antik Yunan filozoflarını iki kategoriye ayırır. Birinci kategori, Thales'le başlar, Sokrates ve Eflâtun'la son bulur. İkinci kategori, çoğu Arap felsefe tarihlerinde nakledildiği gibi, Süleyman ve Mısırlı rahiplerden hikmeti alan Pythagoras'la başlar. Şirâzî, 'hikmetin direkleri' arasnıda Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflâtun ve Aristo'dan söz eder. Yunanlı bilge dediği Plotinus'a gelince; ondan sık sık övgüyle bahsedilir. Fakat, felsefelerini büyük bir ustalıkla sentezlemiş olduğu Eflâtun ve Aristo ile olan bağlantısı noktasında, Şirâzî de öteki İslâm filozofları gibi tamamen suskun ve sessiz kalır. Şirâzî, yukarıda "hikmetin direkleri" diye anılan bütün Yunan filozoflarının, hikmet nuru'nu, "Peygamberliğin feneri"nden devşirdiklerini söyler. Bu durum, Tanrı'nın birliği, âlemin yaratılışı ve yeniden dirilişi gibi meselelerde neden topyekûn bir mutabakat içinde olduklarını açıklar.[5]

---

5. Cf. Şirâzî, *el-Esfâr,* II, ss. 246f.

Felsefî tarihin bu dökümünden başka, Şirâzî'nin metodolojisinin kayda değer bir özelliği, felsefî ve sûfî kategorileri Şîîliğe uygulamış olmasıdır. Bu dünyadaki peygamberlik aşamasının, "hâtemü'l-enbiyâ" Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte sona erdiğini ifade eder. İmâmet veya velâyet, bundan sonra, on iki Şîî imam tarafından başlatılmış; Şîî doktrine göre, bir süre için gizlenmiş on ikinci imamın dönüşüne kadar devam edecektir. Bununla birlikte Şirâzî, gerçekte velâyet aşamasının Âdem'den peygamber Şit'e, Hz. Muhammed'den Ali'ye geçerek bu ardıllarla başladığı fikrindedir.[6] Şirâzî, bu görüşünün felsefî ve mistik temellerini, İbn Arabî'nin, Muhammed'in en son mükemmel tecellisi olduğu İlâhî Kelime veya 'Muhammedî Hakikat' olduğu şeklindeki anlayışına dayandırır. İbn Arabî gibi Şirâzî de, bu hakikatin bir açık, bir de örtülü olmak üzere iki yönü bulunduğuna inanmaktadır. Çünkü Muhammed bizzat 'Peygamberâne hakikat'in tecellîsi idi; sonra Ali, ilk imam ve onun ardılları da 'sonraki hakikat'in bütün tecellîleri idiler. Mehdî veya Beklenen İmam, zamanın sonunda ortaya çıktığında, vahyin mutlak anlamı eksiksiz sergilenmiş olacak ve insanlık, İbrahim'in ilk olarak ilan ettiği, Muhammed'in de son olarak teyid ettiği saf tektanrıcı amentüye dönecektir.

Ruhun dört yolculuğu, *el-Esfâru'l-Erba'a*'da anlatıldığı şekliyle şunlardır:

1. (Halk)tan Gerçek Hakk'a;
2. Hakk vâsıtasıyla Hakk'a;
3. Hakk'tan (halka), tabii ki, Hakk vâsıtasıyla,
4. Hakk vâsıtasıyla halkta.

Şirâzî'nin şaheserinin ilk kısmı, İbn Sînâ'nın ele aldığı türdeki metafizik meseleleri irdelemektedir. İbn Sînâcı tezde varoluşun hiçbir türü olmadığı ve dolayısıyla tanımlanamaz olduğu şeklindeki görüş, onun başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

O, özden sırf kavramsal olarak farklılaşır; bu ifadeden yola çıkan Şirâzî, ilâhî yaratış objesini Suhreverdî ve Devvânî'nin de ortaya koydukları gibi, öz olmadığını; özün yüklemi olduğu için, daha çok varo-

6. Cf. Şirâzî, *Kitâbu'l-Meşâ'ir,* ss. 13f.

luş olduğu çıkarımında bulunur.[7] Sonra şu gelir: öz (mahiyet), eğer kendinden değilse o halde, yaratışın ilâhî eylemiyle ilişkili olan varoluşun önceki bir formudur. Böylece Şirâzî, özler evrenini, İbn Arabî'nin 'sâbit varlıklara' (*a'yân-ı sâbite*), ve ilk defa Eflâtun'un önermiş olduğu gibi âlemin kendilerine göre biçimlendiği küllî formlar veya arketiplere eş olarak görmektedir.

"Öz ve varoluş düalizmi", diyerek devam eder tartışmasına, "Zorunlu Varlık'ın tamamen münezzeh olduğu yaratılmış varlıkların bir karakteristiğidir." O, her yaratılmışa yayılma veya aydınlanma (işrâk) yoluyla, kendilerine özgü varoluş kipi verir. Bu Zorunlu Varlık, Nurlar Nuru ile eşanlamlıdır ve bu nedenle, maddî varlıkların kendi aydınlık karakteristiklerini ve Zorunlu Varlık'a benzerliklerini devşirdikleri kaynak olarak tasvir edilebilir. Bununla beraber, onları ayrı bir yere koyan şey, onları baştan başa Nurlar Nuru'ndan farklı kılan temelde kendi karanlık tabiatlarıdır.

İnsan ruhu, nur ve karanlığın bir kombinasyonu olma gerçeği nedeniyle tüm yaratılmış varlıklardan ayrılır ve farklılaşır. Çünkü o, akledilir evren, sûfîlerin adlandırdığı şekilde 'Emir Âlemi' ile maddî evren, yani 'yaratılış evreni' arasındaki çizgidir. İkincisi, 'akledilirlerin evrenini' veya ruhları maddenin evreninden ya da duyulur varlıklardan ayıran küllî küre ile başlar. Aşağıdaki diyagram, hiyerarşiyi veya Yeni Eflâtuncu motiflere paralel olarak Şirâzî tarafından sunulan 'varlığın büyük zinciri'ni tasvir etmektedir.

Varlığın hiyerarşisini gösteren diyagram:

Nurlar Nuru
(Zorunlu Varlık)
|
Emir Alemi veya Â'yân-ı Sâbite
(Akledilir Âlem)
|

7. Cf. *el-Esfâr*, I, s. 14 ve *Kitâbu'l-Meşâ'ir,* s. 37.

Akledilir Sûretler
(İnsanî Ruhlar)
|
Küllî Küre
(En dıştaki Küre)
|
Yaratılış Âlemi
(Maddî Âlem)

Bu diyagramdan yola çıkarak, diğer İşrâkî filozoflar gibi Şirâzî'nin de temel sözlü ve semantik türleriyle İbn Sînâcı, Yeni Eflâtuncu geleneği nasıl sürdürdüğünü görebiliyoruz. İlki, bu felsefeye kendi adını veren 'nurun yayılması' terminolojisi, Yeni Eflâtunculaların akıl-akledilir terminolojisinin karşılığıdır. Ancak metafizik çerçeve olduğu kadar kozmoloji de temelde aynıdır. Şirâzî, her şeye rağmen, iki esas konuda İbn Sînâ ile uyuşmaz: âlemin ezelîliği ve bedenî haşr. O, Hermes'ten Thales'e, Pythagoras ve Aristo'ya kadar bütün antik filozofların veya bilgelerin, âlemi zamanda yaratılmış olarak sunduklarını; ancak bunun, ezelîlik görüşünü onlara yanlışlıkla atfeden takipçilerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Şirâzî'ye göre, zamanın ve söz konusu filozofların (muhtemelen İslâm Yeni Eflâtuncularını kastediyor), âlemin ezelî olduğu şeklindeki iddialarını dayandırdıkları temel olan hareketin ezelîliğini kanıtlamak imkânsızdır. Varoluşu, zamanın ve hareketinkinden önce gelen tek varlık, Allah'tır. O, Kur'ân'da (3/42 ve 16/42) da belirtildiği gibi olmasını emrederek âlemi varlığa getirir. Şimdi zaman, evrenin parçası olduğuna göre; onun, âlemin derhal varlığa gelmesine neden olan Allah'ın, yaratıcı emrini öncelemesi gerektiğini düşünmek imkansızdır. Duyulur ve akledilir âlemlerin her ikisi de sürekli değişim ve dönüşüme maruzdurlar, dolayısıyla ezelî olamazlar. "A'yân-ı sâbite" veya akledilir formlar bile, değişimden çabucak etkilenirler; ve ilâhî zihinde eskiden varolmalarına rağmen, bu şart altında, herhangi bir gerçekliğe ya da bağımsız varoluşa sahip olmamışlardır. İlâhî Emir'in bir sonucu olarak Varlığa geldikten

sonra maddî varlıklar, sadece geçici veya zamanda yaratılmış olarak tanımlanabilirler. Şu halde, bizzat âlemin geçici olduğu veya zamanda yaratıldığı (hâdis veya muhdes) söylenmelidir.[8]

Onun İbn Sînâ'dan ayrıldığı ikinci noktaya gelince: Şirâzî, kendi deyimiyle ilk ya da 'doğal' doğumu, Yeniden Diriliş Günü'nde ikinci bir doğumun izleyeceği konusunda kesin bir kanaate sahiptir. Bu ikinci doğumun tarzı, açıkça tanımlanmaz. Ancak Şirâzî, o günde insanların, ruh ve bedenin özdeşleştiği daha yüksek bir mevkiye ulaşacaklarını vurgular. Çünkü 'Ahirette her şey canlıdır ve hayatları özleriyle özdeştir.'[9] Daha açıkçası, öteki âlemde bedenler ve onların formları, ruhlarının yerini tutan şeyle ve, daha aşağı âlemde kazandıkları huy veya özellikleriyle özdeştir. Böylece insanların dirilişlerini gerçekleştirecekleri formlar, yeryüzündeyken elde etmiş oldukları huy ve karakter özelliklerini tekrarlayarak; onların sûreti olacaktır.

Her hâlükârda ruh ve bedenin birleşmesi hatta özdeşliği, öte dünyada muhafaza edilir ve Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün müştereddid oldukları ferdî haşr, su götürmez bir biçimde yeniden teyid edilir. Şirâzî'nin Kur'ân, hadîs ve Şîî imamların sözlerinden yaptığı yoğun alıntılarla desteklediği bu karmaşık görüşü, yeniden diriltilmiş bedenin şimdi göksel formu arzuladığı ve bu şart altında onun ruhla özdeşliğinin açıkça ifade edilmesi şeklindeki bu ustaca düşüncesi, dirilişin muhafaza altına alınması gibi bir üstünlüğe sahiptir.

8. Cf. Şirâzî, *Risâle fi'l-Hüdûs, Resâ'il Ahund*, ss. 45f içinde.
9. Şirâzî, *el-Haşr ve'n-Nüşûr,* s. 45.

# 10. BÖLÜM

# MODERN VE ÇAĞDAŞ YÖNELİŞLER

## HİND-PAKİSTAN VE GÜNEYDOĞU ASYA'DA İSLÂMÎ DÜŞÜNCE

İslâm felsefesi, X. yüzyılın sonu gibi oldukça erken bir zamanda İsmailî propagandistler tarafından Hindistan'a sokuldu. Mısır Fâtımîlerince desteklendiğinde, onlar bile 977'de Sind'de İsmailî bir devlet kurmada başarı gösterdiler. Gazneliler hükümdarlığının kurucusu Sultan Mahmud'un Hindistan'ı fethiyle birlikte, tablo bir dereceye kadar değişti. Çünkü, Sultan Mahmud, Sind'deki İsmailî yönetime son verdi ve Lahor'u başkent haline getirdi. Mahmud'dan farklı olarak oğlu Mes'ûd (1031-41), İslâm felsefesi alanında araştırma yapılmasını teşvik etti ve, İran'ın Horasan kentinden kitaplar ve çeşitli düşünce sistemleri ithal etti. Gazneliler döneminin kayda değer tek bilgini, *Keşfu'l-Mahcûb* başlıklı mistik ve metafizik bir eserin yazarı olan Ebu'l-Hasan el-Hucvirî (ö. 107) idi.

Gazneliler hükümdarlığı, Adûdüddîn el-'Îcî (ö. 1355) ve Fahreddîn er-Râzî (VIII. bölümde işlendi) gibi seçkin filozoflarca vitrinlenmiş hükümdarlığa sahip, ilmî tahsilin bu gayretli koruyucuları olan Gurlular tarafından yenilgiye uğratıldı.

Moğol egemenliği süresince Sadreddîn Taftazânî (ö. 1390), yani Nesefî (ö. 1143)'nin *İ'tikad*'ına ait şerhin yazarı olan Taftazânî'nin ve 'Îcî'nin *Mevâkıf*'ına yazılan şerhin yazarı S. Şerif Cürcânî, *Mekârimu'l-Ahlâk*'ın yazarı Celâleddîn Devvânî, Şeyh Ahmed Sirhindî (ö. 1624) ve Abdulhakim Siyalkutî (ö. 1657) dahil olmak üzere, birçok bilgin ve kelâmcı yetişmiştir.

XVIII. yüzyıl Hindistan'ının en büyük bilgini belki de, Şah Veliyullah diye bilinen Kutbuddîn Ahmed (ö. 1762) idi. O, hem Arapça hem de Farsça olmak üzere felsefî ve kelâmî konular üzerinde pek çok eserler vermiştir. Bunlar arasında *Şifâ'ü'l-Kulûb* ve *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye* özellikle zikre değer eserlerdir. Sûfî düşüncesi alanında Veliyyullah, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd, yani varlığın birliği görüşü ile Sirhindî'nin vahdet-i şuhûd'unu yani görünüşün birliğini uzlaştırmaya girişmiştir. O aynı zamanda İslâm'ın Şîî ve Sünnî kollarını bir araya getirmek kadar, dört İslâm hukuku ekolünü de uzlaştırmaya girişmiştir.[1]

XIX. yüzyılda İslâm, Batı uygarlığı ile temasa geçtiğinde 'modernist' bir hareket şekil almaya başladı. Onun en iyi temsilcisi Seyyid Ahmed Han (ö. 1898)'dır. Ahmed Han, Delhi'de dünyaya geldi, muhafazakâr bir eğitim aldı ve özellikle, İslâm ile Hristiyanlık arasındaki benzerlikten etkilendi. Ona göre bu benzerlik, her ikisinin de doğa-üstü cüz'ün silinebileceği şeyden çıkarılan 'doğal' bir ahlâk üzerinde temellenmiş olmaları gerçeğinden dolayı idi. Bu, Afgânî'nin *Materyalistlerin Çürütülmesi* adlı meşhur yazısında, Hint materyalizmine saldırısının çekirdeğini oluşturuyordu. 1870'de İngiltere'deki kısa ikametinden sonra, Ahmed Han'ın Batı uygarlığına olan hayranlığı artmıştı. Hindistan'a döndüğünde *Tehzîbu'l-Ahlâk* adlı Urduca bir dergi ile, tümüyle 'tabiatçı' terimlerle yazılmış Urduca Kur'ân tefsirinin basımına ve yayımına başladı. 1875'de The Muhammadan Anglo-Oriental College of Aligarh'ı kurdu.[2]

Ahmed Han'ın Hindistan'da en kayda değer ardılı, Seyyid Emir Ali (ö. 1928) idi. Emir Ali, selefinin liberalizmine sempati duyuyordu; ancak, ahlâkî ve ruhî olgunluğun emsalsiz figürü olarak gördüğü

1. Cf, Nasr and Leaman, *History of Islamic philosophy,* II. ss. 1068.
2. Cf. W.C. Smith, *Modern Islam in India., ss. 16f.*

peygamber Muhammed'e hürmetinde, ondan daha ileri gitmişti. Emir Ali'ye göre, İslâm'ın ruhu (bu, en iyi bilinen eserinin başlığıdır), liberalizm ve rasyonalizmin çekirdeğini oluşturan fikirlere veya normlara indirilebilirdi. İslâm'ın diğer pek çok savunucuları gibi Emir Ali de, Batı Hristiyanlığı ve Batı biliminin İslâmî öğrenimde sağlam bir temele sahip olduklarını; çağın ve talihin değişmelerine rağmen İslâm'ın ilâhî aşk, evrensel iyilik ve Allah nazarında insanın eşitliği üzerine temellenmiş 'bir doğru davranış,' doğru düşünme' ve 'doğru konuşma' dini olarak bekasını sürdürdüğünü vurgulamıştır.[3] Emir Ali'ye göre, İslâm hakikatte, gelişme yönelişleri ve uygarlığın dinamik gücüyle uyum içerisindedir.

Bununla birlikte, tarihsel bilgisine rağmen Emir Ali'nin imam portresi, esasen romantiktir. İslâm'ın modern felsefî terimlerle en ciddi Hint-Pakistan yorumu, Muhammed İkbâl (ö. 1938) yorumudur. Onun İslâmî düşüncesi Pakistan'da hâlâ gözde konumunu sürdürmektedir. İkbâl'in Batılı yaşama ilişkin imajını oluşturan şey, olumlu yönde o hayatın dinamizmi ve canlılığı iken; olumsuz yönde ise Wilfred C. Smith'in ortaya koyduğu gibi, kapitalizmin insanîlik-karşıtı etkisi idi.[4]

Son gözlemi, ahlâkî ve ruhî bir ideal olarak İslâm'ın üstünlüğüne olan inancını güçlendirmiş ve böylece bu ideali, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* diye meşhur eserinde savunmayı sürdürmüştür. İkbâl'e göre din, Gazâlî, İbn Teymiyye ve diğerlerinin inandığı gibi, felsefeye karşı değildir. Aksine, felsefenin tefekkür etmesi gereken şey üzerinde topyekûn tecrübenin çekirdeğidir. Bu da, Kur'ân'ın bilgi ve düşünmeye yaptığı vurgu ile ortaya konabilir. Bununla birlikte İkbâl, İbn Rüşd ve Mu'tezile tarafından sergilenen akla aşırı itimadı, diğer taraftan da, Gazâlî'nin anti rasyonalizmini veya kuşkuculuğunu eleştirmektedir.

İkbâl'e göre Kur'ânî dünya görüşü, aktüel (fiilî) ile idealin yekvücud olduğu ve farklı bir rasyonel çizgi sergileyen yaratılmış bir realiteye ilişkin olandır.

---

3. Emir Ali, *The Spirit of Islam*, s. 178.
4. Cf. W.C. Smith, *Modern Islam in India*, s. 102.

Bu dünya görüşüne göre, evren yine de 'blok bir evren' ya da 'olmuş bitmiş bir mamül' değildir. Ancak daha çok, sürekli olarak uzay ve zamanın geniş yayılımı içerisinde kendisini realize eden, insanoğlunun Tanrı ile prensipte işbirliği yaptığı bir evrendir.[5] İkbâl'e göre, Müslüman düşüncesinin Yunan felsefesine karşı reaksiyonu, hem empirik hem de spiritüel yönleriyle realitenin somutluğunu tekrar tekrar vurgulamak arzusu tarafından kışkırtılmıştır. Bu, zamanla modern Avrupa biliminin yükselişini mümkün kılarak "indüktif metod"un doğmasına neden oldu. Çünkü, İslâm filozoflarınca tanınıp bilindikten sonra bu indüktif metodu Batı'ya tanıtan, Batı'yı bununla tanıştıran Roger Bacon idi.[6] Yine de İkbâl, indüktif veya empirik olmaktan uzak, Bergson'un 'hayatî itki'si, Hegel'in Mutlak Ben'i ve Whitehead'in süreç felsefesi gibi modern Batı düşüncesinin belirli metafizik yönlerine karşı oldukça sempatiktir. Yine ona göre, Kur'ân'da somutlaşan realitenin doğasına ilişkin yorumunda kullandığı bu Batılı görüşleri büyük bir takdirle karşılar.

Bir kimsenin bu yorumla mutabık olup olmamasını göz önüne almadan şu söylenebilir: İkbâl'in, Batılı felsefî kategorileri Kur'ân'ın yorumuna uygulamaya gönüllü bulunan birkaç modern Müslüman filozoftan biri olarak kalması, önemli bir şeydir. Geniş bilgisi ve derinliğine rağmen İkbâl'in düşüncesi, bir şekilde eklektik kalmakta ve onun Kur'ânî dünya görüşüne ilişkin kapsamlı yorumu, klasik şârihlerin geleneksel yorumlarıyla sürekli uyum içinde değildir.

XIII. yüzyıl gibi erken bir çağda İslâm'ın nüfûzu altına giren Doğu Asya'ya döndüğümüzde, XVI. ve XVII. yüzyıllar boyunca Malay'da ortaya çıkan, fıkıh, kelâm ve sufizme ilişkin çok sayıda çalışmalarla karşılaşıp şaşkına döneriz.

Bu yazılar arasında Hamza Fansûrî (ö. 1600)'nin, Nûreddin el-Ranirî (ö. 1666)'nin, Şemseddîn el-Sumatrânî (ö. 1630)'nin ve Abdurrauf el-Singkelî (ö. 1693)'nin çalışmaları özellikle anılmaya değer.[7]

Bu yazılar topyekûn İran ve Hint bilginlerinden de az diskürsif ve felsefî bir eğilime sahip Malay düşünürleri üzerinde sûfîzmin derin et-

5. Cf. İkbâl, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ss. 4f.
6. A.g.e., s. 123.
7. Cf, Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*, II. s. 113.

kisini yansıtmaktadır. Yine de, önemli bir felsefî öğede somutlaşmış İbn Arabî'ninki gibi, sûfîliğin belli başlı formları içinde şimdiye dek, Vücûdiyye ekolünün şampiyonluğunu yapan Hamza Fansûrî ve Şemseddîn Sumatrânî, Malezya ve Endonezya'da hatırı sayılır bir yer edinmişler. Ancak Sumatrânî, muhaliflerini sapkınlıkla suçlayan Nureddîn el-Ranîrî'den çok fazla etkilenen daha ortodoks ulemayı karşısında bulmuştur.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, sûfîliğe olan ilgi azalırken, Vücûdiyye yandaşlarıyla Vücûdiyye karşıtlarını birbirine kışkırtmış olan edebî verimlilik de aynı durumda idi. Çağdaş Malay bilginlerinin felsefî birikimleri boy gösterirken, bu durum XX. yüzyılda biraz değişti. Bu anlamda en iyi bilinen bilgin, daha çok felsefî ve sûfî konularda eserler veren, yazı yazan Muhammed Nakîb el-Attâs'tır. Onun yazıları arasında, *Hamza Fansûrî'nin Mistisizmi*, *İslâm'da Mutluluk Tecrübesi ve Anlamı* ve *İslâm, Sekülarizm ve Geleceğin Felsefesi*'nden oluşan eserlerden söz edilebilir.

Sözü edilen son kitapta Attâs, Batı'daki hayat tarzının modern sekülerleşmesi ile özdeşleştirdiği çağdaş Hristiyanlığın 'vahim bunalımı'ndan bahsetmektedir. Daha sonra o, İslâm'ın böyle bir bunalıma ve krize girmediğini öne sürerek, tezini sürdürür. Seküler sapmanın dayanılmaz sancıları içindeki çağdaş Batı Hristiyanlığı'ndan farklı olarak ilk Hristiyanlık bile, bu tür bir karşılaşmadan uzak kalmış ve dolayısıyla İslâm'a hatırı sayılır ölçüde daha da yakın olmuştur.

İslâm'da tam aksine, "biz, Hristiyanlık'tan farklı olarak" diye yazar, "kelâmî ve metafizik destek için, seküler filozoflar, metafizikçiler ve bilim adamlarının teorilerine şiddetle güven duyuyor değiliz biz.[8] Bunun yerine, dinî tecrübeye ve Vahyedilmiş Yasa'ya dayanıp güveniriz." Bu yol hiçbir şekilde Hıristiyanlığa açık değildir; çünkü, Attâs'a göre, bu din, vahyedilmiş bir din değildi. Ona göre, bu dinin imanının temel öğeleri kültür dininin karmaşık bir formunun parçalarından ibarettir ki, evrensel bir din değildir. Attâs, evrensel din olma karakterini münhasıran İslâm'la sınırlandırıyor görünmektedir.[9]

---

8. Al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, s. 23.
9. A.g.e., s. 27.

Öteki köktenciler gibi Attâs da ruhî yöne vurgu yapan Hristiyanlığın aksine, özel ya da kamusal, ruhsal ya da geçici olmak üzere insan hayatının tüm yönlerini gerçekten içine alıp kuşatan yegâne din olarak, İslâm'ın kuşku götürmez üstünlüğü üzerinde önemle durmaktadır. Bu iddialarını desteklemek için Attâs, Protestanlık'tan Katolikliğe, Yahudilik'ten Hinduizm'e kadar uzanan geniş yelpazede problemler ve akımları arka arkaya sıralar ve, söz konusu sorunlarla yüzeysel ilişkiden başka hiçbir katkısı olmayan Parmenides, Nietzsche, Max Weber, Descartes, Von Harnack, Boethius ve Aquinas gibi sayısız filozof ve teologların otoritesini delil olarak gösterir. O, sık sık haksız ifadeler kullanır ya da, doğrulanıp desteklenme olasılığı olmayan teoriler önerir. Örneğin "Bizim kastettiğimiz anlamda din', diye yazar, 'aşırılığı, yanlış dünya sevgisi ve seküler hayat tarzı nedeniyle, Batı uygarlığında asla kökleşmemiştir."[10]

Din kavramını ele alırken, keyfî bir etimolojik analize başvurur ve *"din" k*avramını, Tanrı'dan kuşkulu olmaya indirger ve hatta dinin, "tekrarlayan yağmur" olarak arkaik bir kullanımına atıfta bulunur. "Boyun eğmek" veya onun zıt anlamlısı, "baskın çıkmak, hâkim olmak" gibi, "*dâne*" kök fiilinin diğer çağrışımları, dışarıda bırakılamaz; ancak, "*dâne*"nin birincil çağrışımı ve onun dinî bir bağlamda türevleri, tartışmasız olarak sırayla, 'hüküm vermek" ve "hüküm" demektir. Kuşkusuz, Hüküm Günü'ne Kur'ân'da (1/3, 26/82, 37/20, 38/79 vs.) *Din Günü* diye göndermede bulunması, işte bu sebepten dolayıdır. Bundan başka, Attâs'ın 'felsefî' yazılarının çoğunda amacı, kesinlikle polemiktir ve bundan dolayı da Müslüman olsun Hıristiyan olsun, okuyucusuna ne bilgi verir, ne de aydınlatır.

## İŞRÂKÎ GELENEĞİN İRAN'DAKİ SÜREKLİLİĞİ

Gördüğümüz gibi, İşrâkî gelenek, Safevîler dönemi boyunca Sadreddîn Şirâzî'nin etkileyici sentezinde doruk noktasına ulaşmıştır. Şirâzî'nin öğrencileri ve ardılları içinde, iki evlatlığı İbrahim ve Ahmed,

10. A.g.e. s. 129.

Feyyaz el-Lâhicî (ö.1662), Muhsin Feyz Kâşânî (ö. 1680), Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1700) ve Nimetullah Şusterî (ö. 1691) bulunmaktadır. Öteki ardılları, Muhammed Mehdî Burucerdî (ö. 1743) ve Ahmed el-Ahsâî (ö. 1828) gibi zevattır. Ancak onun belki de, en önemli ardılı, Şirâzî'nin yazılarına şerh yazan Molla Hâdî Sebzevârî (ö. 1797)'dir.

Sebzevârî'nin ölümünden sonra İsfahan Ekolü çevresinde odaklanan felsefî hareketlilik, Molla Abdullah Zenûzî, Molla Ali Zenûzî, Mirza Ebu'l-Hasan Cilvah, Mirza Mehdî Aştiyânî ve Mirza Tâhir Kabûnî gibi filozoflar ve bilginleri yetiştirerek Tahran'a kaydı. Söz konusu bilginler, Şirâzî'nin eserlerine şerhler yazdılar ve örnek siması Şirâzî olan İsfahan Ekolü geleneğini devam ettirdiler. Bununla beraber, Cilvah gibi, diğerleri İbn Sînâ tarafından da temsil edildiği üzere Şirâzî'yi, Meşşâî çizgiyi izlemekle suçlamışlardır.

Daha sonraki yıllarda Meşşâî ve sûfî eğilimleriyle İşrâkî gelenek, İran'da çiçeklenmeye devam etti. Son elli yıldır bu geleneğin önemli simaları arasında Muhammed Kâzım Assar, Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvinî ve Muhammed Hüseyin Tabatabâî gibi isimler anılmaya değerdirler.

Bu bilginlerin tümü de, Şirâzî'nin çalışmalarına, özellikle de *el-Esfâru'l-Erba'a*'sına, İbn Sînâ'nınkilere, İbn Arabî ve öteki klasik İslâm filozoflarının eserlerine şerh yazmışlardır. Söz konusu filozof ve bilginlerin eğilimi, kendilerini, Şirâzî tarafından temsil edildiği gibi İşrâkî gelenekle özdeşleştirmek yönündedir. Fakat, Muhammed Salih Hâirî Mâzendarânî ve Ziyaüddîn Durrî gibi bir kısmının, Şirâzî'nin, İbn Sînâ Meşşâîliğine kabule gönüllü öğrencileri ve şârihlerinden daha fazla bağımlı olduğunu öne sürmektedirler. Biz de tam olarak böyle inanıyoruz.

İbn Sînâ ve Şirâzî'nin eserlerine şerh yazan diğer çağdaş İranlı filozoflar içinde Mahmud Sahâbî, Muhammed Mişkât, 'İranlı Leydi', diye de bilinen Yek Bânû-yi Irânî ve Seyyid Celâl Aştiyânî bulunmaktadır. Geleneksel yorum ve şerhlere ek olarak, Murtaza Mutahharî, genç kitleye hitaben İslâm'ı modern kavramlarla sunmaya yönelik çalışmalar yapmakta ve eserler vermektedir.[11]

---

11. Cf, Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*, II, ss. 1037f. and Browne, *Literary, History of Persia*, ss. 411 and 408 f.

Batı'da araştırmalar yapan ve eğitim veren çağdaş İran filozoflarından en iyi bilineni ve meşhuru, Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Onun İslâm kozmolojisi, mistisizmi ve metafiziği üzerine İngilizce ortaya koyduğu felsefî verimlilik, bilimsel ve akademik çevrelerde yaygın bir şekilde tanınmaktadır.

Son zamanlarda Mehdî Aminrazavî'nin de ortaya koyduğu gibi, Nasr'ın en büyük başarılarından birisi, modern dünyanın meydan okumalarına karşı İslâmî bir cevap verme sürecinde, 'modern dünyaya bir İslâm filozofu olarak' kendini kabul ettirmiş olmasıdır.[12] Kum ve Toronto'da çalışan Mehdî Hâirî Yezdî, yoğun olarak İşrâkî felsefe üzerine yazılar yazmış ve Nasr gibi çağdaş felsefenin Batılı analitik yönelişine İslâmî bir karşılık verme girişiminde bulunmuştur. Son olarak denilebilir ki, Humeynî'nin *Velâyetü'l-Fâkih* (Din Bilginlerinin Yönetimi) adlı eseri ve *Misbâhu'l-Hidâye* gibi yazılarında vücut bulduğu siyaset felsefesi, açık bir İşrâkî temele sahiptir. Bu arada, İslâm'ın solcu bir yoruma tâbi tutulmasını öneren Ayetullah Tâlekânî'den, siyaset felsefesi üzerine yazan Ayetullah Muntazerî'den ve geleneksel İslâm felsefesine saldırgan bir tutum takınan ve İslâm'ın köktenci yorumunu savunan Ali Şeriatî'den de söz etmek gerekir.

## GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASINDAKİ MODERNİZM VE KÖKTENCİLİK

İşrâkî filozoflar eliyle, felsefe ve sûfîliğin nihaî uzlaşması, İran'da felsefe için sağlam bir zemin sağladı ve Cemâleddîn Afgânî'nin önde gelen muştucusu olduğu modern çağa sokulmuş oldu. Bu meşhur entelektüel ve siyasî eylemci, 1839'da Afganistan'ın Esedabad yöresinde doğdu. Sonra ailesiyle birlikte Kazvin'e ve daha sonra da dönemin en meşhur Şîî bilgini Akâsîd Sadık'la birlikte çalıştığı Tahran'a gitti. O kentten, Irak'taki Necef'e göçtü. Necef'te başka bir öncü bilgin Murtaza el-Ensârî ile araştırmalar yaptı. 1853'de Batı bilimini tahsil ettiği Hindistan'ı ziyaret etti. Arkasından Hicaz, Mısır, Yemen, Türkiye,

12. Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*, II, s. 1041.

Rusya, İngiltere ve Fransa olmak üzere çeşitli ülkelere bir dizi yolculuklar gerçekleştirdi. 1871'de ikinci kez Mısır'a gittiği sırada, Muhammed Abduh'la karşılaştı. Abduh, onun en ayrıcalıklı öğrencisi olmaya kendisini adamıştı. Birlikte, 1884'de Paris'e hareket ettiler. Orada, Müslüman halkların birliğine ve hilâfetin yeniden yapılandırılmasına çağıran *el-Urvetu'l-Vüskâ* adlı devrimci bir dergiyi birlikte çıkardılar. 1892'de Afgânî, ikinci kez İstanbul'a gitti; orada Sultan Abdulhamid tarafından çok iyi karşılandı. Abdülhamid, bu Müslüman bilginde, kendi pan-İslâmcı hedeflerinin müstakbel bir destekçisi olacak kişiliği sezmişti. Ancak Sultan ile bu bilgin arasındaki bağ, sonuçta acıyla noktalandı. Afgânî 1897'de İstanbul'da öldü.

Afgânî'nin kelâmî ve felsefî düşüncesi, hemen bütünüyle *er-Red 'ale'd-Dehriyyîn* adlı çalışmasında vücut bulmuştur. Bu çalışmasını Farsça yazmış ve Ahmed Han'ın "naturalizm"ine bir cevap olması maksadını hedeflemiştir. Bu kitapta Afgânî, dinin insanın ahlâkî ve ruhî gelişiminde oynadığı rolü ve en güçlü imparatorlukların, dinî inancın herhangi bir formunu inkâr eden materyalist ve ateist akımlar tarafından aşındırılarak sık sık bu nedenlerle yıkılıp gittikleri tezi üzerinde ısrarla durmaktadır. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından büyük bir millet olarak ortaya çıkmış bulunan Fransa, Fransız devrimcilerin tanrı-tanımaz fikirleriyle alt-üst olmuş, Napolyon bile onu kurtaramamıştır. İddiasına devam ederek, özel mülkiyetin reddi ve dinî iradenin ilgasını amaçlayan zamanındaki nihilist ve sosyalistlerin, başarılı olmaları halinde, tüm dünyayı felâkete sürükleyeceklerini söyler. "Allah bizi onların kötü sözlerinden ve hareketlerinden korusun" diyerek, birtakım tahminlerde bulunur.[13]

Afgânî'nin etkisi, Orta Doğu'daki İslâm modernizmi veya reformizminin temellerini atan öğrencisi Muhammed Abduh tarafından çok çeşitli tarzlarda ölümsüzleştirilmiştir. Abduh 1849'da doğdu ve 1856'da Ezher'e girdi. Burada dört yıl kaldı. Bununla birlikte o, saygın kurumdaki öğretimin modası geçmiş yöntemlerini, özellikle oranın kelâmî ve felsefî konulara karşı duyarsızlığını onaylamadı. Afgânî, Mısır'da bu iki konunun araştırılıp çalışılması faaliyetini önceden

13. el-Afgânî, *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn*, s. 62.

başlatmıştı. Ancak Ezher'in otoriteleri, onların çalışmalarını bir tür sapıklık olarak nitelendirdiler. Muhammed Abduh, bizzat Ezher'de bu konular üzerinde konferanslar vermeye başladığı zaman, aynı yoğunlukta muhalefetle karşı karşıya geldi. Yine de öğrencileri, özellikle İbn Haldûn'un tarih felsefesi üzerine konferanslar verip, söz konusu tarihçinin sosyolojik ve felsefî kategorilerini, Mısır'ın halihazırdaki durumuna uygulamaya uğraştığında, onun konferanslarından oldukça etkilendiler.

Muhammed Abduh'un kelâmî görüşleri, *Risâletü't-Tevhîd* adlı temel kelamî tezi olan eserinde vücut bulmuştur. Tanrı'nın varlığı, O'nun sıfatları ve peygamberliğin gerçekliği sorunlarını tartışarak bir başlangıç yapar.

İkinci açıdan bakıldığında o, kelâmî söylemin İslâm öncesi zamanlarda bilinmediğini; ancak kelâmcıların o günlerde rasyonel kanıt yerine, doğa-ötesi veya mucizevî fenomenden meded umarak kendi argümanlarını desteklemeye yöneldiklerini gözlemlemektedir. İslâm'ın yükselişiyle beraber söz konusu tablo, tümden değişmiş ve akıl, ahlâkî ve dinî gerçekliğin mutlak hakemi olarak yerini almıştır.

Böylece akıl ve din, herhangi bir yoruma mahal bırakmayacak şekilde apaçık ifadeyle bir peygambere vahyedilmiş kutsal bir Kitap'ta ilk defa yekvücut olmuştur. Bunun nedeni, Tanrı'nın varlığı, peygamberlerin Tanrı tarafından görevlendirilmesi ve vahyin amacının anlaşılması gibi imanın temel umdelerine muvâfakat göstermenin, akla başvurmaktan bîgâne kalamamasının dinî çevrelerde inkâr edilemez bir aksiyon olarak kabul edilmiş olmasıdır. Şu bir gerçektir ki, söz konusu umdelerden bazıları, aklın gücünü aşar görünebilir, fakat hiçbiri akla aykırı olamaz.[14]

Klasik dönemde kelâmcılarla filozofları rakip iki gruba bölen ahlâkî meselelerde Abduh, yatıştırıcı bir çizgi tutturur. Ona göre Mu'tezile, adaleti dolayısıyla Allah'ın, kullarının iyiliğini hesaba katmak durumunda olduğunu öne sürer. Oysa onların Eş'arî ve Hanbelî rakipleri, ahlâkî ya da başka bir nedenden dolayı, Allah'ın hiçbir şekilde mecbûriyete maruz olmadığı düşüncesinden kalkarak, Mu'tezilî tezi

14. Abduh, *Risâlet et-Tevhîd*, s. 25.

reddetmişlerdir. Ona göre birinci grubun kusuru, Allah'ı, efendisinin talimatlarını gerçekleştirmeye zorlanan bir hizmetçi gibi görmeleridir. Diğer yandan ikinci grub da O'nu, zevkine göre davranan bir despot olarak tasavvur etmektedir. Bununla beraber, her iki grup da Allah'ın fiillerinin, O'nun hikmetini sergilediği ve kapris veya budalalığın O'na izafe edilemeyeceği noktasında hemfikirdirler. Bu yüzden Abduh, bu iki grup arasındaki farklılıkların, hakikatte sözel olduğuna inanır.[15]

İrade özgürlüğü anahtar sorunu üzerinde Abduh, yatıştırıcı çabasında kullandığı kaçamaklı dile rağmen, Mu'tezile'nin bakış açısını onaylamaya daha fazla meyillidir. Ona göre akıl, kendi fiillerinin bilincinde olan rasyonel varlıkların özgür olmalarını ve her ne zaman kendi planlarını gerçekleştirmede engellenirlerse, bu âlemde onu yöneten ve içindeki her olup-biteni düzenleyen daha yüce bir Güç bulunduğunu tanımaya zorlanmalarını şart koşmaktadır. İnsanın fail oluşunu ve bu yüzden fiillerinden sorumlu tutuluşunu inkâr etmek, dinî inancın ve pratiğin tüm dokusunun yaslandığı dinî teklif (yükümlülük) anlayışını tamamen inkâr etmek demektir. Bununla birlikte ihtiyatlı agnostik tarzı içerisinde, bir ferdin kuşku götürmez özgürlüğü ile Allah'ın evrensel takdiri arasındaki ilişkiyi kavramanın, bize derinlerine dalmamamızı öğütlediği İlâhî Kader'in sırlarından biri olduğu düşüncesini de hemen ilave eder. Abduh'un ılımlı rasyonalizmi, daha önce de gördüğümüz gibi, peygamberlere vahyedilen mesajlara muvâfakatı dışlamaz. Ona göre peygamberliğin veya vahyin birincil fonksiyonu, karakterin arıtılması ya da kuralların teyidi veya aklın koşullarının güçlendirilmesidir. Buna göre İslâm'ı savunan bazı modern müdafiilerin yapmaya çalıştıkları gibi, Kur'ân'da tarihsel veya bilimsel meselelere çözümler aramak yanlış bir şeydir. Kur'ân'daki astronomi, coğrafya ya da tarihle ilgili göndermelerin maksadı, sadece Allah'ın gücünü ve azametini göstermek veya özel bir ahlâkî mesajı göndermektir. Abduh'a göre, bu açıklamalar ışığında İslâm, peygamberlerin sonu, onların 'mührü' olan Muhammed'le iletişim içindeki en mükemmel ya da en kesin vahiy olarak tanınmalı ve bilinmelidir. Di-

15. A.g.e., s. 91.

ğer herhangi bir vahiyden daha iyi olan bu vahiy, insanın ikili karakterini, bu dünyanın ve ahiretin sâkinleri olarak; vazifelerini de, Allah'ın emirlerine boyun eğmek ve yalnızca aklın teyid ettiği o gerçekleri kabul etmek olarak tanımaktadır. Böylece İslâm, Allah'ınkiler dışında insanı bütün otoritelerin prangalarından kurtarmakta ve mensublarının, bu hayatın zevklerinden ılımlı ölçüde yararlanmalarına izin vermektedir. İslâm'ın kucaklayıcı ve küllî karakterine bir örnek verilecek olursa, Abduh; İslâm'ın, insan hayatının, ahlâkî, entelektüel, sosyal ve ruhî tüm yönlerini kanunlaştırdığı gerçeğinden söz etmektedir. O, bu durumun İslâm için diğer dinlere nazaran artı puan teşkil ettiğini söyler. Örneğin Hıristiyanlık, sadece ruhî konulara sıkışıp kalmıştır.[16]

Muhammed Abduh'un en iyi bilinen öğrencisi Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) idi. O, hocasının dinî mesajını sürdürdü ve Afgânî'nin, İslâm'ı reform ve modernizasyona tabi tutma ve Müslüman halkları Halife'nin sancağı altında birleştirmeye ilişkin çağrısını yeniden teyit etti. Edebî ve kelâmî düzende onun faaliyeti, 1898'de kurduğu *el-Menâr* adlı bir dergide yoğunlaştı. Burada kendini İslâm'ın zamanlar üstü mesajına ve onun her çağ veya her iklime uygunluğunu telkine adadı. Bir bakıma onun öncüsü olan, *'Urvetü'-l Vüskâ* gibi *el-Menâr* da, pan-İslâmizm idealine ve hilâfetin yeniden yapılandırılması fikrine bağlıdır. Bu derginin asıl mesajı, tüm Müslümanları selef-i sâlihînin yollarına yeniden döndürme misyonunu gerçekleştirmektir. Selefiyye bu adını, Abduh ve Afgânî tarafından 1883'de kurulan hareketten almıştır. Geniş bir kitleye sahip bu hareket, XX. yüzyılın ortasında, günümüz İslâm dünyasını sıkıntıya sokmaya devam eden 'köktenci' hareketlerin yükselişini kolaylaştıracak yolu hazırlamıştır.

Yine de, XX. yüzyılın ikinci yarısı süresince köktencilik, Selefiyyenin de ötesine geçerek, İslâm'ı ona yönelik saldırılara karşı savunma istikametinde ilerlemekte ve hem entelektüel, hem de pratik düzeylerde hız kazanmaktadır. Bu tavrın son zamanlardaki polemiğinin asıl hedefi Batı olmaktadır. Bu yüzden, köktenciliğin en etkili ideolo-

16. A.g.e., s. 138.

jik temsilcilerinden biri olan Seyyid Kutub (ö. 1966), *el-İslâm ve'l-Müşkilâtü'l-Hadâra* adlı eserinde, Batı uygarlığının Hristiyanlık tarafından öğütlenen anlamsız ve boş ruhî ideale bağlılığı nedeniyle modern dünyanın problemlerini çözme girişiminde vahim şekilde başarısız kaldığını öne sürmektedir. Bu ideal, insanların ruhî ve maddî hayatları arasında bir boşluk yaratarak, onları sadece İslâm'ın kurtarabileceği bir çeşit şizofreniye maruz bırakmaktadır. Küllî karakteri itibariyle İslâm, maddî ve ruhî şeklindeki yapay ikilemi, hatta İslâm'ın tanımadığı bilim-din arasındaki sözde çatışmayı da kabullenmeyi reddeder. Hakikatte İslâm, bilimle daima birliktedir ve daha geç ortaçağlarda, modern bilimin yükselişi için zemin hazırlamada fiilen yardımcı olmuştur. Bununla beraber Seyyid Kutub, Batı'daki modern uygarlığı allak bullak eden bilim ve teknoloji şerlerinin İslâm'a mal edilmemesi gerektiğini açıkça ifade eder.[17]

*Me'âlim fi't-Tarîk* gibi daha az polemik çalışmalarında Seyyid Kutub, İslâm'ın amacının insanlığı cehâletten ve dinî inançsızlıktan kurtarmak olduğunu; ancak sadece felsefî ya da kelâmî söylemin kendi başına yeterli olmadığını; İslâm'ın ise, ilerleyiş yolu üzerindeki tüm engeller ile cihâda davet ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak ve ancak cihâd yoluyla insanlar, Allah'ın kulları'ndan öte olmayan diğer insanlara 'itaat' etmekten kurtulacak ve böylelikle sadece Allah'ın otoritesine itaat edip boyun eğdirilebilecektirler.[18]

Aynı Batı karşıtı çizgiyi benimseyen diğer Müslüman savunucular arasında, *Recent Islamic Thought and its Relation to Western Imperialism* (1957) başlıklı bir kitabında Batı'ya karşı şiddetli bir saldırı başlatan Muhammed el-Behiy de bulunmaktadır. Bu kitabın başlığının da işâret ettiği gibi Batı, sadece siyasî noktada değil, entelektüel düzeyde de sömürgecilikle suçlanmaktadır. Taha Hüseyin ve Muhammed İkbâl gibi hatırı sayılır Müslüman entelektüeller ya da filozoflar bile, İslâm'ı Batılı terim ve yaklaşımlarla yorumlamaya kalktıklarından dolayı, Batı'ya kölece boyun eğmekle itham edilirler. Ali Abdurrâzık ve Hâlid gibi diğerleri, el-Behiy'e göre, İslâm'ı tahrif et-

17. Kutub, *el-İslâm ve'l-Müşkilâtü'l-Hadâra*, s. 168.
18. Cf. Kutub, s., *Me'âlim, fi't-Tarîk*, s. 62.

mişler ve İslâm'ın ruhuna hepten yabancı olan ruhî-maddî şeklindeki ayrımı savunmuşlardır.

Bir başka öncü köktenci, Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), temelde Seyyid Kutub'unki ile aynı tezi yeniden vurgulamıştır. 1941'de kurulduğunda ilk başkanı olduğu İslâmî Hareket'in asıl hedefi, onun da dile getirdiği gibi, Müslüman halkların köhne düzenlerini yeniden yapılandırmak veya ortadan kaldırmaktır. Bu çifte amaç, ona göre, 'cihâd'sız gerçekleştirilip kotarılamaz. Mevdûdî, cihâd'ı, iktidarı elinde tutan köhne ve inançsız kişilerden, yönetimi zorla alarak, ele geçirerek 'ilâhî düzeni kurma girişimi' diye tanımlamaktadır. İslâm mensuplarının tamamen yalnızca Allah'a boyun eğmeleri ve maddecilik veya çoktanrıcılığın her türlü şeklinden kaçınmaları gerektiğini vurgular. Böylelikle İslâm, 'ruhu çıkarcılıktan, bencillikten, zorbalıktan ve şehvetten arındırır… Ahlâkî sorumluluk duygularını harekete geçirir ve kendi kendini kontrol etme kapasitesini genişletir.'[19]

El-Behiy ve Kutub gibi Mevdûdî de, Batı uygarlığını eleştirirken sert tutum takınır. Ona göre Batı'nın başını belaya sokan üç şer vardır: Sekülarizm, nasyonalizm ve demokrasi. Sekülarizmdeki sorun, Mevdûdî'ye göre, dini, hayatın tüm alanlarından tecrit etmeye kadar varması. Hıristiyanlığın da öğrettiği gibi, dini, münhasıran Allah ile özel veya kişisel bir ilişki olarak görmesi ve telaffuz etmesidir. Esasen feodalizme bir başkaldırı olarak ortaya çıkmış olan nasyonalizm, der Mevdûdî; modern zamanlarda, Tanrı kültüne bir alternatif olarak bir ulus kültü içerisinde geliştirilip evrimleşmiştir. Son olarak, aslında kitleleri feodal zorbaların boyunduruğundan kurtarmaya yönelik bulunan demokrasi, zamanımızda, geniş kitlelerden ayrı ve ayrıcalıklı olan azınlığın tiranlığıyla bozulup çürümüştür. İşte böylece o, kötü ya da zalim oldukları gösterildiğinde bile azınlığın, düşünce ve arzularının onanması noktasına ulaşmıştır.

Mevdûdî'ye göre, sâbık tüm ideolojiler, tek Allah'a kulluk etmek ve sadece O'na boyun eğmek şeklindeki temel İslâm ilkesini küçümsemişlerdir. Bu nedenle, Müslümanların Batı nasyonalizmini, demok-

19. Mevdûdî, *Moral Foundations*, s. 99.

rasi veya sekülarizmini kabullenmeye gönüllü olmaları durumunda, onlar, esasen Peygamber'e ihanet ederek ve bizzat Allah'a karşı gelerek, dinlerini terk ediyor olacaklar der.[20]

Pratikteki siyasal düzlemde köktenci ideoloji, İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) diye tanınan Mısır kaynaklı dinî hareket tarafından gerçekleştirilmiştir. 1928'de kurduğu Müslüman Kardeşler'in siyasal programının temelini oluşturan Hasan el-Bennâ'nın düşünceleri, Reşid Rıza'nın etkisi altına girmişti. 1948'de Kardeşler, siyasal düzenin istikrarına yönelik bir tehdit unsuru oldukları gerekçesiyle Mısır yetkililerince dağıtıldı ve kurucusu da aynı yıl öldürüldü. Onun baştan başa Mısır'daki ve Suriye ile Ürdün gibi Arap dünyasının öteki bölgelerindeki etkinliği, hem gizli hem de açık bir tarzda devam etmekte ve popüler düzeyde sık sık şevk ve gayretle seslendirilmektedir.

20. A.g.e. s. 41.

# SONUÇ

VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde İslâm dünyasında ortaya çıkan felsefe, bu çalışmanın da gösterdigi şekilde, kelâm ve tasavvufla sürekli bir etkileşim içinde olagelmiştir. Dört yüz yıl süren yoğun ihtimam ve derûnî mücadele döneminden sonra, İslâm felsefesi ve kelâmını doğuran entelektüel enerji fiilen, en azında İslâm dünyasının batı kesimlerinde harcanmış olmaktadır. Son barınağını bulduğu yer olan Müslüman İspanya'dan kalkarak felsefe, Pireneler'i geçerek Batı Avrupa'ya doğru yolculuğuna başlamıştır. XIII. yüzyılın başlangıcına dek İslâm felsefesi, kelamı ve tıbbının neredeyse önde gelen tüm şaheserleri, Gerard of Cremona (ö. 1187), Michael the Scott (ö. 1235), Hermannus Alemannus (ö. 1272) ve pek çok diğerleri gibi seçkin çevirmenlerce Lâtince'ye tercüme edilmiştir. Batı felsefe ve teolojisine en kalıcı etkide bulunan İslâm filozofu, Latin dünyasında Averroes diye tanınan İbn Rüşd idi. Onun Aristo üzerine yazdığı şerhler, Latince'ye tercüme edildiğinde; bunlar, felsefe ve teoloji çevrelerinde gerçek bir teşvik unsuru olmuştur. Başta Siger de Brabant (ö. 1281) olmak üzere Latin Averroistleri (İbn Rüşdçüleri) diye bilinen bazı teologlar, bu Arapça şerhlerde bir önermenin felsefî olarak doğru ola-

bileceği; ama teolojik olarak doğru olamıyacağı (ya da tam tersi) şeklindeki Çifte Gerçeklik diye adlandırılan görüşün şampiyonunu bulmuşlardır. Yani bu, İbn Rüşd'dür.

Başlatılan bu tartışma, onlara felsefe ile teoloji, akıl ile iman arasındaki ezelî çatışma problemini çözebilecek nitelikte görünmüştür. St. Thomas Aquinas'ın başını çektiği diğer teologlar, İbn Rüşd'ün iddialarını ve önermelerini pek çok yönden reddetmişlerdir.

Bununla birlikte İbn Rüşd, İbn Sînâ ve diğer İslâm filozoflarından yapılan Lâtince çeviriler, neredeyse Boethius (ö. 523) döneminden itibaren Batı'da unutulmuş bulunan Aristocu çalışmaları diriltmenin araçları olmuşlardır.

Teolojik düzeyde kelâmın tesiri çok sınırlı idi. Ramón Martí (ö. 1286) ve Raymond Lull (ö. 1315) gibi bir kısım skolastik teologlar, İslâm teolojisine bir nebze vâkıf görünmektedirler. Ancak, Ramón Martí'nin *Pugio Fidei*'nde tasvir edildiği üzere, onların ilgileri hakikatte polemikçi nitelikteydi. Nedensel bir kelâm bilgisinden daha fazlasına sahip olan skolastik teolog, genel olarak, tüm zamanların en büyük teoloğu sayılan Akino'lu Thomas idi. Çalışmasını Maimonides'in, orijinali Arapça yazılmış, Lâtince'de *Dux Perplexorum* diye bilinen *Delâletü'l-Hâ'irîn*'indeki kelâmın temel önermelerinin özetine dayandıran St. Thomas, bugün elimize kadar ulaşmış Eş'arî teolojisinin baştan başa bir analiz ve kritiğini yapma girişiminde bulunmuştur.

İslâm felsefesi ve mistisizmini diriltmenin diğer aşaması, İran kökenli İşrâkî düşüncedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Suhreverdî ile başlayan bu aşama, İbn Sînâ'nın planlayıp da gerçekleştirmediği bir tarzda felsefe ve mistisizmin arasını uzlaştırmaya dönük olumlu bir girişim tarafından temsil edilmektedir. Buna ek olarak, İran'da Molla Sadra diye bilinen Şirâzî'nin "aşkın hikmet"i ile sonuçlanan İşrâkî gelenek, felsefî çevrelerde bile, Eş'arî kelâmının oluşmaya yüz tuttuğu felsefeye karşı bir çeşit düsmanlığa itmiş değildir.

Bugün İran'da İşrâkî geleneğin sürekliliği; İşrâkî felsefe ve kelâmı ile irfanını devam ettiren Necef ve Irak'takiler kadar, Kum'daki sayısız medreseler ile İşrâkî üstadların çalışmalarını diri tutan bilginler topluluğu tarafından ortaya konmaktadır.

Tasavvufa gelince; daha önce de gördüğümüz gibi, bunun en ilk ifadesi, VII. ve VIII. yüzyıllarda Hasan Basrî ve Okulu tarafından desteklenen zâhidlik idi. Zamanla, mükâşefeci ve "birlikçi" diye adlandırabileceğimiz, iki farklı form alan sûfîlik diye bilinen yoğun bir manevî harekete dönüşerek büyümüştür. Cüneyd ve Gazâlî gibi birinci gruptaki sûfîler, mistiğin nihai amacının müşâhede ve mükâşefe olduğunu ifade etmişlerdir. Oysa ikinci gruptaki sûfîler, Hindu geleneğinde mistik tecrübenin son aşamasında mistiğin Hakk'la birleştiğini ve bu birleşme (ittihâd)de benliğin çözülme ve mahvının tamamlandığını iddia etmişlerdir.

Tahmin edilebileceği gibi, mistisizmin bu aşırı formu, çetin muhalefetle karşılaşmış ve Sünnîlik ile asla uzlaşmamıştır. Bununla birlikte, İşrâkî filozofların, metafiziksel ve kozmolojik öge taşıyan İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinini uyarlayarak, bununla felsefeyi uzlaştırabildikleri gerçeği kayda değer bir noktadır. Bu açıdan bakıldığında İşrâkî gelenek, İslâm felsefesinin hayatiyetini sürdürmüş olduğu anlamına gelmektedir. Daha önce de sözü edildiği üzere İslâm felsefesi, bugün İran ve öteki ülkelerde bulunan dinî kurumlarda öğretilmekte ve araştırılmaktadır.

Arap dünyasında, İslâm felsefesinin son zamanlarda aldığı şekil, hem Mustafa Abdurrâzık (ö. 1946) ve onun ekolünde olduğu gibi fıkıh ve kelâmla özdeşleşmekte ve hem de modern batılı terimlerle, İslâm'ın felsefî ve teolojik yönden yeniden yorumu yapılmaktadır. Buna ek olarak Zeki Necib Mahmud, Sâdık el-Azm, Abdullah Laroui ve Fuâd Zekeriya gibi geniş kadrolu Arap filozofları, mantıkçı pozitivizm, Marksizm ya da egzistansiyalizm (varolusçuluk) gibi Batı'nın felsefî akımları ile yarışmaktadırlar.

# EK-1

## BAŞLICA FELSEFÎ ÇEVİRİLER

Hem Yunanca ve hem de Süryanice'den Arapça'ya çevrilen temel felsefî metinler, aşağıda, bilinen çevirmenlerinin adları verilerek listelenmiştir.

1. **Eflâtun'un *Dialogues*'u, aşağıda gelen eserler Galen'in özetlerinden çevrilmiştir:**

   *Sophist*, İshâk İbn Huneyn çevirmiştir.

   *Timaeus*, İbn el-Bitrîk ve Yahyâ İbn Adî çevirmiştir.

   *Parmenides*, Huneyn İbn İshâk ve İsâ İbn Yahyâ çevirmiştir.

   *The Crito*, Huneyn İbn İshâk ve İsâ İbn Yahyâ çevirmiştir.

   *The Laws*, İsâ İbn Yahyâ çevirmiştir.

   *The Cratylus*, Huneyn İbn İshâk ve İsâ İbn Yahyâ çevirmiştir.

   *The Phaedo*, Huneyn İbn İshâk ve İsâ İbn Yahyâ çevirmiştir.

   *Euthydemus*, Huneyn İbn İshâk ve İsâ İbn Yahyâ çevirmiştir.

**2. Aristo'nun eserleri, aşağıdaki şekilde çevrilmiştir:**

(a) Mantık

*The Categories*, İshâk İbn Huneyn ve başkaları çevirmiştir.

*Hermeneutica*, İshâk İbn Huneyn ve başkaları çevirmiştir.

*Analytica priora*, Tadhârî (Thedore) çevirmiş, Huneyn İbn İshâk da gözden geçirmiştir.

*Analytica posteriora*, Huneyn İbn İshâk ve Ebû Bişr Matta çevirmiştir.

*Sophistica*, Yahyâ İbn Adî ve İsâ İbn Zur'a çevirmiştir.

*Topica*, Yahyâ İbn Adî ve Ebû Osman ed-Dımeşkî çevirmiştir.

*Rhetorica*, İshâk İbn Huneyn ve İbrahim el-Kâtib çevirmiştir.

*Poetica*, Ebû Bişr Matta çevirmiştir.

(b) Fizikle ilgili Risaleler

*The Physics*, İshâk İbn Huneyn ve Kusta İbn Luka çevirmiştir.

*Generation and Corruption*, İshâk İbn Huneyn ve Ebû Osman ed-Dımeşkî çevirmiştir.

*On the Heavers*, Yahyâ İbn el-Bıtrîk ve Ebû Bişr Matta çevirmiştir.

*Meteorologica*, Yahyâ İbn Adî ve el-Hasan İbn Suvâr çevirmiştir.

*The Book of Animals*, Yahyâ İbn Bıtrîk ve İbn Zür'a çevirmiştir.

*De Anima*, İbn Bıtrîk ve İshâk İbn Huneyn çevirmiştir.

*De Plantis* (sahte), İshâk Ibn Huneyn çevirmiştir.

(c) Metafiziğe dair çeviriler

*Astât*, İshâk İbn Huneyn ve Yahyâ İbn Adî çevirmişlerdir.

(d) Ahlâkî ve siyasî risaleler

*The Nicomachean Ethics*, İshâk İbn Huneyn çevirmiştir.

*The Secret of Secrets* (sahte), Yahyâ İbn el-Bıtrîk çevirmiştir.

*The Politics*, ilk defa 1957'de Augustine Barbara tarafından çevrilmiştir.

**3. Plotinus, Proclus ve Porfirim**

Porphry'in Şerhi'nde *Athulugia* veya *Book of Divinity*, Abdülmesih İbn Nâ'imah el-Hımsî tarafından çevrilmiştir.

*The Pure Good (Liber de causis*), çevirmeni bilinmiyor.

Porphyr'in *The Nicomacheon Ethics*'e şerhi on bir kitaptır ve çevirmeni bilinmemektedir.

Porphyry'in *Isagoji*'sini, Osman İbn ed-Dımeşkî çevirmiştir.

**4. Galen'in felsefe ve mantıkıyla ilgili yazıları:**

*Summary of Ethics* (Ahlâk'ın Özeti), İshâk İbn Huneyn çevirmiştir.

*El-Burhân*, Huneyn İbn İshâk çevirmiştir.

*Introduction to Logic* (Mantığa Giriş), çevirmeni bilinmiyor.

*The Unmoved Mover* (Hareketsiz Hareket Ettirici), Huneyn İbn İshâk çevirmiştir.

*Her Erdemli Fizikçi, Aynı Zamanda Bir Filozof*, çevirmeni bilinmiyor.

Pinax, veya 'Onun Yazılarının Envanteri', Huneyn Ibn İshâk çevirmiştir.

**5. Alexander of Aphrodisias, Olympiodorus, Theophrastus:**

Simplicius, Syrianus, Philoponus ve diğerleri tarafından yapılan Aristocu şerhler, tedavülde olmakla birlikte çoğu zaman çevirmenleri meçhul kalmaktadır.

# EK-2

## ÖNCÜ MU'TEZİLE BİLGİNLERİ

Basra ve Bağdat Ekolleri olmak üzere iki ayrı gruba mensup öncü Mu'tezile bilginleri, aşağıda sıralanmıştır:

**Basra Ekolü:**

Vâsıl İbn 'Atâ (ö. 748)

'Amr İbn 'Ubeyd (ö. 760)

Yûnus el-Esverî (ö. 815)

Hişâm el-Fuvâtî (ö. 833)

Muammer İbn 'Abbâd (ö. 834)

İbrahim en-Nazzâm (ö. 835/845)

Ebû Bekr el-Esamm (Nazzâm'la çağdaş)

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 841/849)

'Abbâd İbn Süleyman (ö. 844)

Ebû Yâ'kûb es-Sahhâm (ö. 880)

'Amr İbn Bahr el-Câhız (ö. 868)

Ebû ʻAli el-Cubbâʻî (ö. 915)
Ebû Hâşim, Cubbâʻî'nin oğlu (ö. 933)

**Bağdat Ekolü:**
Bişr İbn el-Muʻtemir (ö. 825)
Sümâme İbn Eşres (ö. 828)
Ebû Mûsâ el-Mirdâr (ö. 841)
Caʻfer İbn Mubeşşir (ö. 848)
Caʻfer İbn Harb (ö. 851)
Ahmed İbn Ebî Duʻâd (ö. 855)
Ebû Caʻfer el-İskâfî (ö. 855)
Ebû Hüseyn el-Hayyât (ö. 902)
Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 931)
el-Kâdî ʻAbdülcebbâr (ö. 1025)

# SEÇME KAYNAKÇA

## ARAPÇA KAYNAKLAR


Abduh Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Kahire, 1963.

Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan el-Muğnî, 15 cilt, Kahire, 1961-5.

el-Afgânî, Cemâleddin, *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn* (Arapça), Kâhire ve Bağdat, 1955.

*el-A'sam*, Abdülâmir, Târık İbn er-Râvendî el-Mülhid, Beyrut, 1975.

el-'Azm, Sâdık, *Nakdü'l-Fikri'd-Dinî*, Beyrut, 1969.

Bedevî, Abdurrahman (ed.) *Aristo 'Inde'l-Arab*, Kâhire, 1947.

_____, *Aflutîn 'inde'l-Arab*, Kâhire, 1955.

_____, *Râbi'a*, *Şehidetü'l-Aşki'l-ilâhî*, Kâhire, tsz.

_____, *Şatahâtü's-Sûfiyye*, Kâhire, 1949.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Firâk*, Kahire, 1910.

_____, *'Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekr, *Kitâbu't-Temhîd*, Beyrut, 1957.

el-Bîrûnî, Ebû Reyhân, *Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûla*, London, 1887.

el-Buhârî, Muhammed, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Leyden, 1862-1908.

el-Cürcânî, Abdülkadir, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Leipzig, 1845.

el-Cüveynî Ebu'l-Me'âli, *Kitâbu'l-İrşâd*, Paris, 1938.

Ebû Rîde, Abdulhâdî (ed.), *Resâ'ilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, 2 cilt, Kahire, 1950-3.

el-Endülüsî, Saîd İbn Sa'îd, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut, 1912

el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *el-'İbâne 'an 'Usûli'd-Diyâne*, Haydarabad, 1948.

_____, *İstihsânu'l-Havd fî ilmi'l-Kelâm*, *Eş'arî Kelâmı*'nda, (ed.) R.j. Mc Carthy, Beyrut, 1953.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İstanbul, 1939-40.

Fahri, Mâcid (ed). *el-Fikru'l-ahlâkî el-Arabî*, Beyrut, 1978.

_____, İbn Bâcce, *Opera Metaphysica*, Beyrut, 1968.

el-Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûl Muntazah*, Beyrut, 1971.

_____, *İhsâu'l-'Ulûm*, Kahire, 1949.

_____, *el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, Beyrut, 1960.

_____, *Kitâbu'l-Huruf*, Beyrut, 1970.

_____, *Mâ ba'di Arâi'l-ehli'l-Medîne el-Fâdıla*, Beyrut, 1959

_____, *Risâle fi'l-'Akl*, Beyrut, 1960.

_____, *Tahsîlu's-Sa'âde*, Beyrut, 1981.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ-u 'Ulûmiddîn*, Kâhire, 1929.

_____, *el-'İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Kâhire, tsh.

_____, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Kâhire, 1913.

_____, *Mişkâtü'l-Envâr*, Kâhire, 1964.

_____, *el-Munkız min ed-Dalâl*, Beyrut, 1959.

_____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut 1927.

el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, *Kitâbu'l-İntişâr*, Beyrut, 1957.

İbn Ebî 'Useybia Ahmed, *'Uyûnu'l-enbâ*, Beyrut, 1965.

İbn Bâcce, Ebû Bekir, *Opera metaphysica*, ed. M. Fahri, Beyrut, 1968.

İbn Fâtik, el-Mübeşşir, *Muhtâru'l-Hikem*, Madrid, 1958.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsül-Hikem*, Kahire, 1949.

_____, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Kahire, tsz.

İbn Hazm, Ali İbn Ahmed, *el-Ahlâk ve's-Siyer*, Beyrut, 1961.

_____, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Kahire, 1899.

İbn Haldûn Adurrahman, *el-Mukaddime*, Kahire, tsz.

_____, *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn*, Kahire, 1951.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Kahire, 1949.

İbn Nedim Muhammed, *Kitâbu'l-Fihrist*, Kahire tsz.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, *Tefsîru mâ ba'di't-tabî'ah*, 5 cilt, Beyrut 1938-55.

_____, *Faslu'l-Makâl ve'l-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, Felsefe İbn Rüşd, Kahire, 1901.

_____, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Beyrut, 1930.

_____, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, Kahire, 1950.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn, *Ahvâlu'n-Nefs*, Kahire, 1952.

_____, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Kahire, 1957-60.

_____, *Mantıku'l-Meşrikıyyîn*, Kahire, 1910.

_____, *en-Necât*, Beyrut, 1986.

_____, *eş-Şifâ*, (İlâhiyât), Kâhire, 1960.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn, *Mecmu'atü'r-Resâ'il*, Kahire, 1905.

_____, *er-Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn*, Bombay, 1949.

İbn Tufeyl, Ebû Bekr, *Hayy İbn Yakzân*, Şam, 1962.

İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, 4 cilt, Beyrut, 1957.

el-Kıftî, Ali, *Târîhu'l-Hukemâ*, Leipzig, 1903.

el-Kindî, Ebû Yûsuf, *Resâ'ilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, 2 cilt, Kahire, 1950-3.

Kraus, Paul, *Câbir İbn Hayyân*, Kahire, 1942-3.

el-Kuşeyr, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire, 1912.

Kutub, Seyyid, *el-İslâm ve Müşkilâtu'l-Hadâra*, Kâhire, 1963.

_____, *Me'âlim fi't-Tarîk*, Kahire, 1962.

Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed, *el-Fevzu'l-Asgar*, Beyrut, 1901.

_____, *Câvidan Hired*, veya *el-Hikmetü'l-Hâlide*, Kahire, 1952.

_____, *Tezhîbu'l-Ahlâk*, Beyrut, 1966

Necib Mahmud, Zeki, *Tecdîdu'l-Fikri'l-Arabî*, Beyrut, 1971.

er-Râzî, Ebû Bekr, *Resâ'ilu'r-Râzî el-Felsefiyye*, ed. D. Kraus, Kahire, 1939.

er-Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhis el-Meşrikıyye*, Haydarabad, 1924.

_____, *el-Muhassal*, Kahire, 1905.

es-Sahhâcî, Ebû Ali, *Menâkıbu'l-Bistâmî*, Bedevî'nin *Safahâtü's-Sûfiyye*'sinde.

es-Sicistânî, Ebû Süleyman, *Sıvânu'l-Hikme*, Tahran, 1974.

es-Suhreverdî, Şihâbu'd-dîn, *Hikmetu'l-İşrâk*, Œuvres philosophiques et mystiques), ed. H. Corbin, Tahran ve Paris, 1952. içinde.

_____, *Telvihât*, *Opera metaphysica et mystica*,. ed. H. Corbin, İstanbul, 1945.

eş-Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Kahire, 1968.

_____, *Nihâyetü'l-İkdâm*, London, 1934.

eş-Şirâzî, Sadreddîn, *el-Esfâru'l-Erba'a*, Tahran, 1865.

_____, *Kitâbu'l-Meşâ'ir* (Livre de penetrations), Paris, 1964.

_____, *el-Haşr ve'n-Nüşûr*, Kahire, 1984.

_____, *Resâ'il Akhund Mulla Sadra*, Tahran, 1884.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmta' ve'l-Mu'ânese*, Kahire, 1939-44.

## BATI DİLLERİNDEKİ ÇALIŞMALAR

Abdel-Kader, A.H., *The Life and Personality of al-Cunayd*, London, Luzac, 1962.

Adams, C.C., *Islam and Modernism in Egypt*, London, Oxford University Press, 1933.

Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Ibnu'l-Arabi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.

Afnan, S. M., *Avicenna: His Life and Works*, London, George Allen Unwin, 1958.

'Ali, Amir, *The Spirit of Islam*, London, Christophers, 1935.

Anawati, G. C., *Etudes de philosophie musulmane*, Paris, J. Vrin, 1974.

Anawati, G. C. and L. Gardet, *Introduction a la theologie musulmane*, Paris, J. Vrin, 1948.

_____, *Mystique musulmane*, Paris, J. Vrin, 1961.

al-Attas, M.N., *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London and New York Mansell Publishing, 1985.

'Awa, A., *L'Esprit critique des Freres de la Purete*, Beirut, n.p., 1948.

Browne, E. G., *Literary History of Persia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1924.

Corbin, H., *Avicenne et le Recit Visionnaire*, Paris and Tehran, Depertement d'iranologie de I'Institut franco-iranien, 1954.

_____, *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris Gallimard, 1964.

Cruz Hernandez, M., *Filosophia hispano-musulmana*, 2 vols, Madrid, Associcon Espanola para la progresso de las ciencias, 1964.

_____, *Abu'l-Walid Ibn Rusd (Averroes)*, Cordoba, Publicatines del Monte de Piedad de Cordoba, 1986.

Duhem, P., *Le Systeme du monde*, Paris, A. Hermann, 1935-59.

Fakhry, M., *History of Islamic Philosophy*, London and New York, Columbia University Press, 1983

_____, Philosophy, *Dogma and the Impact of Greek Thoguht in Islam*, Aldershot, Variorum, 1994.

_____, *Ethical Theories in Islam*, Leiden Brill, 1994.

Gauthier, L., *Ibn Rochd (Averroes)*, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1945.

Gohlman, W. E., *The Life of İbn Sînâ*, Albany, State University of New York Press, 1974.

Goichon, A., *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale*, Paris, n.p., 1944.

Goldziher, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Guillaume, A., *The Traditions of Islam*, Oxford University Press, 1924.

Henry, P. and H. R. Schwyser (eds)., *Plotini opera*, Paris and Brussels, Decslee de Brower and L'edition universelle, 1959.

Hitti, P., *History of the Arabs*, London, Macmillan, 1953.

Hourani, G. (trans)., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London, Luzac, 1961.

_____, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Iqbal, M., *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1951.

Khalil Samir, S. and J. S. Nielson (eds)., *Christian-Arabic Apologetics during the 'Abbasid Period*, Leiden and New York, Brill, 1994.

Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden Brill, 1986.

Laost, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki'd-Din Ahmad b. Taimiya*, Cairo, n.p., 1939

Laroui, A., *L'Ideologie arabe contemporaine*, Paris, F. Maspero, 1967.

_____, *La Crise des intellectuels arabes*, Paris, F. Maspero, 1974.

Leaman, O., *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

McCarthy, R.J., *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953.

Madkour, I., *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1934.

Mahdi, M. (trans)., *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, Macmillan, 1962.

_____, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, George Allen Unwin, 1957.

Maimonides, M., *Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Paul Geuthner, 1922,

_____, *La Passion d'al-Hallaj*, Paris, Paul Geuthner, 1922.

Mawdudi, A. A., *The Moral Foundations of the Islamic Movement*, Lahore, Muhammed Ashraf, 1976.

_____, *The Islamic Way of Life*, Leicester, The Islamic Foundation, 1986.

Mehren, A. F. (ed. and trans)., *Traites mystiques d'Avicenne*, Leiden, Brill, 1889-91.

Migne, J-P., *Patrologia Graeca*, Paris, n.p., 1857-94.

Nasr, S.H., *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964.

Nasr, S. H. and O. Leaman, *History of Islamic Philosophy*, 2 vol, London and New York, Routledge, 1996.

Netton, I. R., *Al-Farabi and his School*, London and New York, Routledge, 1992.

Nicholson, R., *Mystics of Islam*, London, Routledge Kegan Paul, 1914.

_____, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921.

Patton, W. M., *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, Leiden, Brill, 1897.

Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs*, New York, New York University Press, 1968.

Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, Greafenhainichen, 1936.

Rahman, F., *Avicenna's Psychology*, London, Oxford University Press, 1952.

Renan, E., *Averroes et I'averroisme*, Paris, Calman Levy, 1882.

Rosenthal, F. (trans)., *Ahmad b. at-Tayyib al-Sarakhsi*, New Haven, American Oriental Society, 1943.

_____, *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*, New York, The Bollinger Foundation, 1958.

Ross, W. D., *Aristotle*, London, Methuen, 1956.

Sarton, G., *History of Science*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1959.

Smith, M., *Rabi'a the Mystic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

_____, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, London, Sheldon Press, 1931.

Smith, W. C., *Modern Islam in India*, London, Victor Gollancz, 1946.

Walzer, R., *Greek into Arabic*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1962.

Walzer, R. and P. Kraus, *Galeni compendium Timaei Platunis*, London, The Warburg Instute, 1951.

Walzer, R. and F. Rosenthal, *Alfarabius de Plationis philosophia*, London, The Warburg Institute, 1951.

Watt, W. M., Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985.

_____, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973.

Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.

_____, *La Pensée de Ghazzali*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1976.

Zaehner, R. C., Hindu and Muslim Mysticism, New York, Schocken Books, 1960.

# İNDEKS


'Îcî, Adûddîn el- 154, 175, 176

A

Abbâsîler dönemi 16, 61
Abduh, Muhammed 20, 155, 183, 184, 185, 186
Afgânî, Cemâleddîn 20, 176, 182, 183, 186
Ahiret 76
Ahmed Han, Seyyid 176, 183
Âmilî, Bahâüddîn 167
Aquinas, St. Thomas 180, 192
Aristo 18, 24, 25, 26, 40, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 58, 61, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 86, 88, 91, 93, 94, 105, 107, 108, 129, 130, 137, 138, 140, 141, 145, 152, 164, 168, 171, 191, 196
Aristoculuk 129
Attâs, Muhammed Nakib 179, 180

B

Bâcce, Abdullah İbn en-Nebbâs 19, 75, 129, 130, 131, 132, 133, 144
Bağdâdî 103, 104
Bâkıllânî 103, 104
Basra ve Bağdat okulları 42
Basrî, el-Hasen 18, 34, 35, 113, 114, 193
Behiy, Muhammed el- 187, 188
Bennâ, Hasan 189
Bîrûnî, Ebû Reyhan 27

birleşme 56, 116, 118, 119, 131, 144, 193
birleşme (ittihâd) 193
Bistâmî, Ebû Yezîd (ö. 875) 19, 116, 119, 124, 136, 164

## C-Ç

cebr 36
cihâd 187, 188
Cühenî, Ma'bed 17, 34, 35
Cüneyd, Ebu'l-Kâsım 19, 115, 116, 117, 118, 193
Cürcânî, Şerif 154, 176
Cüveynî, Ebu'l-Me'âli 103, 105, 106, 107
çifte gerçeklik 192

## D

deterministler (Cebrîler, Mücbire) 37
Devvânî, Celâleddîn 155, 169, 176
Dımeşkî, Gaylan 26, 34, 35, 196, 197
düalizm 102, 170

## E

Ebu'l-Huzeyl 38, 40, 41, 199
Emevîler dönemi 16
Emir Ali, Seyyid 176, 177
Endelûsî, Sa'îd 127
Endülüs 19, 75, 127, 128, 129, 130, 133, 137, 150
Eş'arî, Ebu'l-Hasen 19, 42, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 127, 138, 143, 184, 192
Eş'arîlik 103, 104, 150

## F

Faal Akıl 53, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 83, 84, 85, 89, 110, 123, 130, 131, 132, 144, 156, 157
Fansûrî, Hamza 178, 179
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed 19, 26, 53, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 94, 107, 123, 130, 131, 137, 138, 155
Fâtımî hilâfeti 106
felsefe ve din 99, 136, 138
fıkıh 69, 105, 106, 137, 150, 155, 157, 178, 193
fundamentalist 150

## G

Galen 25, 58, 72, 195, 197
Gazâlî, Ebû Hâmid [Algazel] 17, 19, 39, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 118, 119, 120, 121, 123, 130, 135, 138, 140, 141, 142, 149, 153, 154, 160, 167, 177, 193

## H

hadis (Hz. Peygamber'in geleneği) 105, 109, 119, 153, 155
Hallâc, el-Hüseyn İbn Mansûr 19, 78, 116, 117, 118, 119, 124, 136, 164

Hanbelîler 48
Hâricîler 32, 36, 151
Hayyâm 63
Hıristiyanlık 15, 62, 186

## İ

İbn 'Adî, Yahyâ 25, 94
İbn 'Atâ, Vâsıl 199
İbn Abdulvehhâb, Muhammed 152
İbn Arabî, Muhyiddîn 19, 118, 121, 122, 123, 124, 128, 169, 170, 176, 179, 181, 193
İbn Bâcce [Avempace] 19, 75, 129, 130, 131, 132, 133, 144
İbn Bıtrîk, Yahyâ 25, 27
İbn Bürd, Beşşâr 61
İbn Enes, Mâlik 100, 101, 139
İbn Furât, Vezir 117
İbn Haldûn, Abdurrahman 52, 153, 155, 156, 157, 158, 160, 184
İbn Hanbel, Ahmed 42, 100, 101
İbn Hazm, Ali İbn Ahmed 149, 150, 153
İbn İshâk, Huneyn 25, 195, 196, 197
İbn Kayyım el-Cevziyye 150, 152
İbn Kerrâm, Abdullah 101
İbn Meserre 121, 128
İbn Miskeveyh, Yuhanna 25, 28
İbn Mu'cezz (Abbâsî şâiri) 121
İbn Mu'temir, Bişr 38
İbn Mukaffa, Abdullah 25, 28, 61
İbn Nâima, Abdülmesih 24, 26
İbn Nedim 46
İbn Râvendî 60, 61
İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd [Averroes] 18, 19, 53, 129, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 151, 172, 177, 191, 192
İbn Safvân, Cehm 37
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn [Avicenna] 19, 26, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 107, 108, 121, 130, 133, 137, 138, 143, 144, 153, 154, 163, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 181, 192
İbn Teymiyye, Takiyeddîn 150, 151, 152, 153, 156, 177
İbn Tufeyl, Ebû Bekr 133, 134, 136, 137
İhvân-ı Safâ 87, 92, 93, 99, 128, 129
İkbâl, Muhammed 10, 177, 178, 187
ilâhî adalet 17, 48, 150
ilâhî birlik (vahdet 48
ilâhî kelâm 41
İlk Varlık, İlk Neden 70, 71, 73, 79, 82, 119, 154
İşrâkî gelenek(Aydınlanmacılık) 167, 180, 181, 192, 193
ittisâl 74, 75, 84, 131, 132, 144, 164

## K

Kaderiyyeciler 16
Karmatî 117
Kindî, Ebû Yûsuf Yâ'kûb el- 18, 26, 27, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 61, 67, 92, 94, 136, 138, 139
Kirmânî, Ebu'l-Hakem 128, 129

Kur'ân 14, 17, 18, 33, 34, 35, 37, 38, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 60, 92, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 113, 115, 117, 119, 122, 123, 138, 139, 140, 142, 144, 150, 151, 152, 153, 155, 171, 172, 176, 177, 178, 180, 185
Kutub, Seyyid 10, 187, 188

## M

Ma'arrî, Ebu'l-'A'lâ 62
Makdisî (Ebû Süleyman el-Bastî) 87
Mâlikîler 48
Maniheist 28, 56, 61, 67
Maniheizm 57, 61
Matta, Ebû Bişr 25, 67, 94, 196
Me'mûn (Abbâsî halifesi) 25, 41, 42, 45, 99, 100
Mecritî, Mesleme İbn Ahmed 88, 128, 129
Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ 10, 188
Mihne (Engizisyon) 42, 100
Mir Dâmâd (Muhammed Bâkır İbn Dâmâd) 167
Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed 25, 28, 93, 94
Mistisizm 78, 79, 117
Mu'tasım (Abbâsî halifesi) 45
Mu'tezîd (Abbâsî halifesi) 55
Mu'tezile 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 48, 60, 69, 80, 99, 100, 101, 102, 103, 128, 150, 177, 184, 185, 199
Muhammed 10, 20, 25, 47, 52, 60, 61, 67, 91, 127, 137, 152, 155, 169, 177, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 187
Muhâsibî, Harîs el- 114, 115
Mürcie 33, 36
Müslüman Kardeşler 189
Mütevekkil (Abbâsî halifesi) 42, 45, 100

## N

Nazzâm, İbrahim 39, 41, 199
nefs 17, 52, 53, 56, 58, 85, 90, 133, 144

## O-Ö

oluş ve bozuluş 51, 54, 68, 92
özgür irade 16, 17, 35, 36, 102

## R

Ruh 17, 34, 53, 55, 57, 58, 68, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 109, 120, 123, 124, 133, 134, 135, 152, 157, 166, 167, 172

## S-Ş

Selefiyye 186
Sıfâtiyye 40
Sicistânî, Ebû Süleyman [mantıkçı] 27, 93, 99
Singkelî, Abdürraûf 178
Sirhindî, Şeyh Ahmed 176
Siyalkutî, Abdülhakîm 176
Sokrat 27, 58, 86
sudûrcu 77, 78, 122, 154
sûfîler, sûfîzm 13, 116, 118, 131, 133, 193

Suhreverdî, Şihâbüddîn 19, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 192
Sumatrânî, Şemseddîn 178, 179
Sünnîlik 193
Şehristânî 32, 36, 48, 101, 105, 139
Şeriat 18, 59, 60, 77, 86, 115, 118, 142
Şîa 32, 42
Şirâzî, Sadreddîn [Molla Sadra] 19, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 180, 181, 192

## T

Taftazânî, Sadreddîn 154, 176
Tanrı'nın varlığı 184
tarih felsefesi 160, 184
Tevhîdî, Ebû Hayyân 93, 99, 100

## V

Vahiy 34, 38, 55, 60, 77, 91, 99, 109, 136, 185, 186
Vehhâbîlik hareketi 152
Veliyyullah, Şah (Kutbuddîn Ahmed) 176

## Y

yaratış 50, 122, 123, 169
Yeni Eflâtunculuk 16, 67, 78, 113, 138, 163
Yeni Hanbelî 150
Yeni Pisagorcu 86, 87
yeniden diriliş 88, 142, 168, 172
Yorum 26, 48, 88, 119, 140, 181
Yunan felsefesi 16, 19, 35, 60, 93

## Z

Zâhirîler 48, 151
Zerdüştlük 61, 62
Zeydiyye 33