





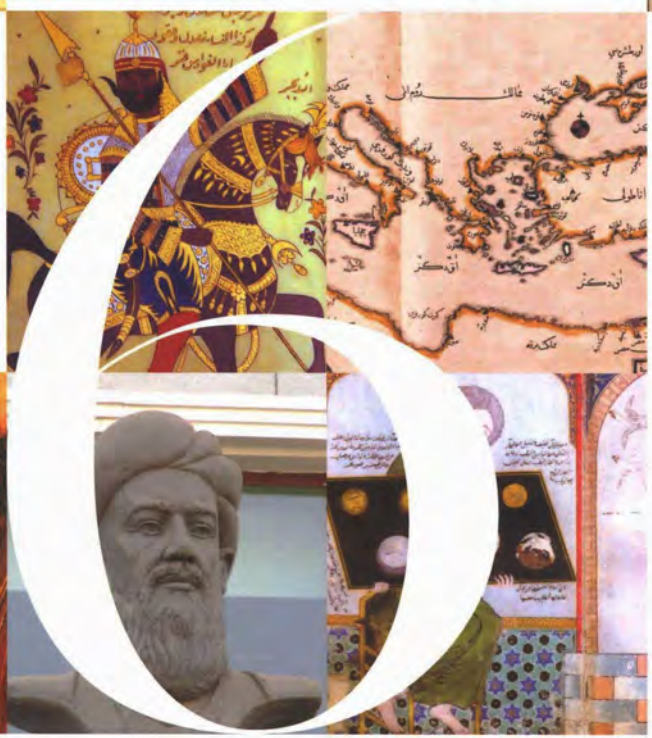
insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

FELSEFE AHLÂK VE KELÂMIN SENTEZI

PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA



DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

FELSEFE, AHLÂK VE KELÂMIN SENTEZİ

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© insan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-764-4

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
felsefe, ahlâk ve kelâmın sentezi

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
prof. dr. ismail çalışkan

editör yardımcısı
arş. gör. adem irmak

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

FELSEFE, AHLÂK VE KELÂMIN SENTEZİ

6. Cilt

Proje Editörü
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

6. Cilt Editörü
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

İnsan

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt	Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

GİRİŞ / İsmail Çalışkan 9
KELÂM-FELSEFE İLİŞKİSİ / Şamil Öçal 13
İBN CERÎR ET-TABERÎ (ö. 839-923) / Atik Aydın 45
EBU'L-HASEN EL-EŞ'ARÎ / Hüseyin Aydın 71
EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ VE KELÂMCILIĞI / Ramazan Altıntaş 95
İMAM MATURÎDÎ VE MEZHEPLER / Kıyasettin Koçoğlu 113
MÂTURÎDÎ VE TEFSİR / Talip Özdeş 145
MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ / Metin Özdemir 169
EBÛ SÜLEYMÂN ES-SİCİSTÂNÎ / İsmail Taş 201
İSMÂİLİLER VE BÂTINÎ DÜŞÜNCE / Ali Avcu 229
İHVÂN-I SAFÂ VE METAFİZİK / Enver Uysal 269
İHVÂN-I SAFÂ VE EĞİTİM / Ahmet Koç 293
İHVÂN-I SAFÂ'DA SİYASET FELSEFESİ / Bayram Ali Çetinkaya 321
İHVÂN-I SAFÂ'DA MÜZİK DÜŞÜNCESİ / Yalçın Çetinkaya 355
İBN MİSKEVEYH / Müfit Selim Saruhan 393
Meşşâî Gelenek ve İsmâilî Düşünce Çizgisinde Bir Filozof: NÂSIR-I HÜSREV-İ KUBÂDİYÂNÎ-İ MERVEZÎ / Mahmut Caduk 423

RÂĞIB EL-İSFEHÂNÎ / Özden Kanter 443
TÂCÜ'L-KURRÂ EL-KİRMÂNÎ / Hasan Keskin 483
GAZÂLÎ'Yİ ANLAMAK VE ELEŞTİRMEK / Gürbüz Deniz 501
GAZÂLÎ VE TANRI TASAVVURU / Ömer Bozkurt 547
GAZÂLÎ'NİN İKİ DÖNEMİNDE DEĞİŞENLER VE DEĞİŞMEYENLER / Cağfer Karadaş 575
GAZÂLÎ VE TE'VÎL / Mesut Okumuş 591
GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE İYİMSERLİK / Metin Özdemir 631
GAZÂLÎ'DE NEDENSELLİK / Ahmet Erhan Şekerci 653
TEODİSEYİ AŞAN GAZÂLÎ / Bedri Gencer 675
GAZÂLÎ'DE SEVGİ KAVRAMI / Süleyman Derin 697
ÖMER HAYYÂM VE FELSEFESİ / Metin Yasa 715
FAHREDDÎN ER-RÂZÎ / Eşref Altaş 729
SEYFEDDÎN ÂMİDÎ VE FELSEFE / Hakan Coşar 759
ESÎRÜDDÎN EL-EBHERÎ / Kamil Kömürcü 791
NASÎRUDDÎN TÛSÎ / Murat Demirkol 811
İbn Sînâ-Fahreddîn er-Râzî Çizgisinde Bir Mantık ve Felsefe Üstâdı: NECMEDDİN EL-KÂTİBÎ EL-KAZVİNÎ / Mustakim Arıcı 845
ZİYÂUDDÎN İBNU'L-ESÎR / Abdulhadi Timurtaş 865
KADI SİRÂCUDDÎN EL-URMEVÎ (ö. 683/1283) / Hasan Akkanat 893
ŞEYH SA'DÎ-İ ŞÎRÂZÎ / Ali Yılmaz 923
İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ / Ahmet Murat Özel 939
ÂLİM VE FİLOZOF: KUTBUDDÎN ŞÎRÂZÎ / Mustakim Arıcı 961
KUTBUDDÎN RÂZÎ / Necmi Derin 977
SEYYİD ŞERÎF EL-CÜRCÂNÎ / Ömer Türker 993
FUZÛLÎ'NİN KELÂMCILIĞI / Ramazan Altıntaş 1025
NİYÂZÎ-İ MISRÎ / Mustafa Aşkar 1037
EBÛ UBEYDE MA'MER B. EL-MUSENNÂ / Sabri Türkmen 1047
CENNETİN ÜÇ DİLİ -İslâm Dünyasında Üç Kültürel Alan: Arapça, Farsça, Türkçe- / Hicabi Kırlangıç 1069
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 1079

GİRİŞ

İsmail Çalışkan*
Altıncı Cilt Editörü

Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni ana başlıklı serinin bu cildi *Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*'ne ayrılmıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu ciltte İslam düşüncesinin klasik devrinden başlamak üzere çağdaş zamanlara kadarki seyrinde felsefe ve kelam başta olmak üzere hemen bütün ilmî ve düşünsel alanlarda temel yapı taşları konumunda sayılabilecek düşünürlerden bazıları, kısa yaşam öyküleri, eserleri ve fikirleri ile tanıtılmaktadır. *İslam düşüncesinin mimarları* olarak vasıflandırılmayı hak eden bu büyük bilginler, İslam düşüncesinin sadece bugününe değil geleceğine de ilham verecek bir birikime ve ufka sahiptirler.

Kur'an'ın yeryüzünde insan ile buluşmasından sonra, ona inananların yaşam tarzında olduğu kadar düşünme biçiminde de çok ciddi bir değişim meydana gelmiştir. O, yüzlerce ayette insanı düşünmeye, aklını kullanmaya yöneltmektedir. Müslümanlar işte bu mesajı iyi almışlar ve bir asır geçmeden özgün bir yaşam, ilim ve düşünme biçimini yerleştirmiş ve onun üzerine medenî bir dünya inşa etmişlerdir. Bu ifadeler İslam düşüncesinin, salt din referanslı düşünme ve Kur'anî kavramsal sisteme sahip olduğu anlamına gelmemeli, aksine vakıanın gerçekleşme seyrine bir giriş olarak kabul edilmelidir. Şöyle ki, ilk yüzyılı Kur'ânî ve nebevî bir düşünme ikliminde geçiren Müslümanlar, ikin-

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

ci yüzyıldan itibaren kendi bünyelerinde olmayan dinî ve felsefî düşünce(ler) ile karşılaştıklarında sadece dinî ve örfî kazanımlarını koruma refleksi göstermemiş, aynı zamanda onlardan yararlanma yoluna da gitmişlerdir. Etkilenme, sosyal ve psikolojik bir vakıadır, o insanın olduğu yerde adeta bir kanundur ve bu haliyle ona olumsuz bir anlam yüklenemez. Fakat etkilenme, 'yer değiştirme', 'teslim olma' gibi değerlendirilirse, elbette olumlu bir netice alınamaz. Etkilenmeyi yararlanma formunda transfer eden bu özgüven, cesaret, yararlanma istek ve iradesi, Müslüman coğrafyanın dört bir yanında sayısız düşünür ve alimin yetişmesi ile neticelenmiştir. Üstelik söz konusu düşünür ve alimler, genellikle çok yönlü ilmî ve fikrî nosyona sahip olmuşlardır. Söz gelimi tefsirle ilgilenen birisi aynı zamanda şiir ve felsefeyle, tıpla uğraşan birisi kelam, musiki, tarih ve matematikle uğraşabilmiştir. Böylece İslam düşüncesinin temel referans kaynaklarından, yani Kur'an ve nebevî bilgi-yaşam biçiminden alınan ilham, ilim ve kültürün hâsılası olan bilgilerin, fikirlerin ve insanlığın ortak mirası olan felsefenin Müslüman aklı tarafından yeniden yoğrularak ve süzülerek evrilmesi ile *İslam Düşüncesi* kavramı ve muhtevası oluşmuştur.

İster *İslam düşüncesi*, ister *İslamî düşünce*, isterse *Müslüman düşüncesi* diye adlandırılsın, her halükarda özgün bir düşüncenin meydana geldiği bir hakikattir. Bahse konu üçlü kaynaktan, yani Kur'an ve nebevî bilgi-yaşamından, İslam ilim-kültüründen, üçüncü olarak da felsefeden beslenen ve bu eserde anlatılan düşünürler, yaşadıkları devirlere göre okunduklarında bahsettiğimiz oluşumun nicelik ve nitelikleri ile tarihî seyri bir arada görülebilecektir. Şüphesiz İslam düşüncesi, dinî olduğu kadar aynı zamanda insanî, yani aklî bir üretimdir. Kanaatimize göre bu gerçek, İslam'ın hem ilim, kültür ve düşüncede zirveye çıktığı Miladî X. yüzyıldan itibaren kendi coğrafî sınırlarını aşarak dünyayı aydınlatmaya başladığı parlak çağlar ve hem de kendi kabuğuna çekilerek durağan bir görünüm sergilediği zamanlar için geçerlidir.

Esasında Müslümanlar ilahî olan ile insanî olanı bir arada mezcetmeyi başarmıştır. Onlar insana faydalı ile zararlıyı birbirinden ayırmanın ya da faydalı olanları uyumlu hale getirmenin çabasına girmişlerdir. Öyle ki, fikrî olanla amelî olan, maddî olanla manevî olan bir bütünün yarıları şekline dönüşmüştür. Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin gözünden baktığımızda bu bütünü şöyle görürüz:

Hikmet dindarlığı doğurur,
Dindarlık hikmetin tamamlayıcısıdır.
Felsefe nefsin sûretidir.
Din nefsin sîretidir.

Bu ifadeler, din ve insanı tefrik etmeyen, dinin insan için olduğu, insanın Tanrı'nın müstesna bir biçimde var ettiği bir varlık olarak hem ilahî kaynaktan

hem de kendi aklı ile ürettiklerinden beslendiği anlamına gelir. Öte yandan selim fıtrat ve sahih aklın ürettiği şeylerin, nihai noktada, hakikat arayışından ibaret olduğu yadsınamaz. Yine Sicistânî'nin bir sûfîden ödünç aldığı, "yaşmaklar çoktur, fakat evlenecek kız bir tanedir" sözü, hakikatin tek, ona giden yolların din ve felsefe gibi farklı olabileceğine işaret eder. İbn-i Rüşd'ün din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğine dair söyledikleri de bu çerçevede düşünülebilir.

İslam düşüncesinde dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir husus da *ihyâ, ıslâh* ve *tecdîd* girişimlerinin altında güçlü bir aklın yattığıdır. Tabi ki bu akıl nasslarla beraber yürüyen müslüman aklıdır ve hiçbir zaman ana mihverinden sapmamıştır. İkinci/Sekizinci ve son iki yüzyılda olduğu gibi tarihi süreçte zaman zaman büyük savrulmalar yaşanmış; toplumsal, siyasî ve dinî bakımdan tabiri caizse İslam dünyası herc-ü merc olmuştur. Kuşkusuz bu durum dönemin düşünür ve ulemasını etkilemiştir. Her şeye rağmen, tarihten gelen ana damar, yani müslüman aklı aslî yerini korumuştur. Bazı aşırılıklar olsa bile, ana mihver etrafında dönüş devam etmiştir.

Elinizdeki kitap, özetlemeye çalıştığımız bu büyük oluşumun ve tarihsel hadisenin nasıl ve niceliğini öğrenmek isteyenler için bir kılavuz mesabesindedir. Bu bağlamda bu ciltteki yazılar, düşünürlerin hem fikrî gelişimlerini, hem düşünce yapılarını, hem metodolojilerini, hem de ilgilendikleri tikel konulara ilişkin ileri sürdükleri görüşleri irdelemektedir.

Önceki ve sonraki ciltlerle bir bütünlük arzetmesine rağmen, bu cildi özel kılan hususlar vardır. Şöyle ki, İslam düşüncesi kavramını, yapısını ve muhtevasını oluşturan felsefe, kelam, mantık, tefsir, tarih, tasavvuf ve dil gibi düşünce ve yorum üretiminin yapıldığı tüm alanlarda söz sahibi olmuş, ortaya koyduğu fikirlerle ufuk açmış, bunları eserleriyle kalıcı hale getirmiş birçok şahıs bu ciltte incelenmiştir. Ana hatlarıyla bu eserdeki konulara ve şahıslara bir göz attığımızda şu tablo karşımıza çıkar: Felsefe-kelâm ilişkisi, karşılıklı tartışmalar ve reddiyeler; yorum ve yorum felsefeleri; İslam düşüncesinin klasik döneminde hâkim iki çizgi olarak kabul edilen rivâyet ve dirâyet tarzı ve her iki tarza göre eser yazanlar; bâtınî-zâhirî yaklaşımlar; mezheplerin kurucuları ve temel paradigmaları; düşüncenin sanatla birlikte harmanlandığı alanlar olan şiir ve edebiyat; Müslümanların iletişimin ötesinde fikir ve eser üretim araçları olan en yaygın üç ortak dili (Arapça, Farsça, Türkçe).

Yazılara kişiler özelinde baktığımızda kısaca şunları söyleyebiliriz: Rivayet ve dirayeti cem eden tarih, tefsir ve hukuk ilminin büyük önderi Taberî; kelâmî akımların baş imamları Eşarî ve Maturidî; Bâtınî ve felsefî özgün akımlar İsmâililik ve İhvân-ı Safâ; İslam Felsefesi'nin ve mantığın önderlerinden Sicistânî, İbn Miskeveyh, Nâsır-ı Hüsrev, Âmidi, Ebherî, Nasreddin Tûsî, Necmeddin Kâtibî, Kutbuddîn Râzî; hem dini ilimler hem de felsefi alanda söz sa-

hibi olan Ragıp İsfahânî, Gazâlî, Fahreddin Râzî, Kâdı Sırâceddin Urmevî, İbn Atâullah İskenderî, Kutbuddin Şirâzî, Şerif Cürcânî; dil, düşünce ve edebiyat üstatları Ebu Ubeyde Mamer el-Müsennâ, Kirmânî, Ömer Hayyâm, Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, Sâdî Şîrazî, Fuzûlî, Niyazî Mısrî. Görüldüğü üzere birçoğu kendi başına bir ekol konumunda olan bu özgün düşünürlerin ve müelliflerin hayatları, yapıtları ve fikirleri ile onların ilgi alanlarını oluşturan disiplinler, bu eserde uzmanların kaleminden mercek altına alınmıştır.

İslam düşüncesi, çoğu kimse için gizli kalmış yönleri ile derin bir deryadır. Onun farklı boyutlarıyla ortaya çıkarılıp paylaşılmasına katkı sağlayan her türlü çabalara ve ürünlere her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bilindiği üzere düşünce sadece konunun uzmanlarını ilgilendiren bir husus değildir. Anlaşılması en zor fikirler, yalın bir şekilde ifade edilebildiğinde herkesin onlardan alacağı bir pay vardır. İşte bu eser bu anlayışla hazırlanmış ve okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

KELÂM-FELSEFE İLİŞKİSİ

Şamil Öçal*

GİRİŞ

M.S. IX. Yüzyıldan itibaren Yunan felsefî-bilimsel mîrâsının İslâm dünyasına aktarılmasını müteâkip, İslâm toprakları *felâsife* (filozoflar) diye adlandırılan ve o güne değin bilinenlerden farklı bir âlim-yazar-düşünür tipi olarak beliren kimselerin varlığına tanıklık etmiştir. *Felâsife*nin farklılığı sadece ele aldıkları konular bakımından değil, kullanmış oldukları metodoloji (usûl) bakımından da dikkat çekiciydi. Başka bir ifade ile *felâsife*nin usûlü ile *naklî* bilimler olarak bilinen Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Kelâm gibi geleneksel bilimlerin kullandıkları metod birbirinden farklı idi. *Felâsife*nin ele aldıkları sorunlar, kadîm Yunan filozoflarının ele almış olduğu varlık, insan, evren, Tanrı, siyaset, ahlak vb. sorunlardı. Kullandıkları yöntem bakımından da onlara bağlıydılar.[1] Böyle olmasına rağmen *felâsife*nin, eski Yunan filozoflarının yazdıklarını yeniden üretmekten başka bir şey yapmadıklarını söylemek doğru olmaz. Burada değinmeden geçemeyeceğimiz bir husus vardır. Müslüman filozoflar, Yunan felsefesiyle Yeni Platoncu unsurların hâkim olmaya başladığı, bir başka deyişle, felsefenin Büyük İskender'in fetihleri sonucu dinsel, ruhçu-idealist unsurlarla, daha sonra gelen Stoacılar ve Yeni Pisagorcularla birleştirildiği bir dönemle karşılaşmışlardı. Diğer yandan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, İslâm vahyinin etkisinde olan bir kültürel ortamda ye-

---

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, 11.

tişmişlerdi. Bu iki husus, Müslüman filozofların anlaşılmasında onların dayanmış olduğu dînî-teolojik temelleri bilmenin önemini ortaya koymaktadır. Diğer yandan İslâm'ın entelektüel mîrâsını sadece *felâsife*nin belli tarzdaki düşünsel faaliyetlerine hasretmek hakkaniyetli bir yaklaşım değildir. Tarihsel gerçeklik göz önüne alındığında, özellikle Kelâm ve tasavvuf alanındaki çalışmaların, duruma göre İslâm hukuku ve dille ilgili çalışmaların da bu mîrâsa dâhil edilmesinin gereği ortaya çıkar. Burada İslâm Kelâmının felsefe ile olan ilişkisine, Kelâm ilminin hangi bakımlardan felsefî düşüncenin ilgi odağı olabileceğine ve hangi bakımlardan ondan ayrılacağına değineceğiz. Kelâmın ortaya çıkışı ve sonraki dönemlerdeki durumu; Ehl-i Sünnet, Mûtezile Kelâm ekolleri, İslâm felsefesindeki kelâmî arkaplanı ve "Felsefî Kelâm" faaliyetleri de bu yazıda ele alınacak diğer konulardır.

"KELÂM" TERİMİ VE KELÂM İLMİNİN OLUŞUMU

Kelâm terimini ve gelişimini ele almadan önce Hristiyan Batı düşüncesinde teoloji-felsefe ilişkisine kısaca değinmek gerekir. Böylece İslâm düşüncesinde Kelâmın yeri ve gelişimi ile teolojinin gelişimi ile aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkmış olacaktır.

Hristiyan Orta çağlarında, en yüce hedef *mârifetullah* olduğu için, teoloji ve felsefe kavramı ile birlikte, temel bilimler (*liberal arts*), mekanik bilimler hatta büyü sanatı gibi diğer çevresel (*periferik*) bilimler, Allah'ı bilme amacına hizmet edecek bir hiyerarşik yapı içersinde ele alınıyordu. XIII. yüzyılda mekanik bilimler, yüksek bir öğrenme kapasitesine sahip olan kabiliyetli kimselere tavsiye edilen alanlar arasında yer almıyordu ve insan ruhunu daha yükseklere çıkmaktan alıkoyan bir uğraş olarak görülüyordu. Büyü sanatı ve astroloji ise sadece Tanrı'ya odaklanan bir bakış açısına sahip olmadığından, hata yapmaya müsait olan bir yapıya sahip bir alandı. Temel bilimler, teolojinin yardımcıları ve ruhu daha iyi bir teoloji yapmaya hazırlayan öğretim hünerleri olarak kabul ediliyordu. Teolojinin dışında kalan bütün bilim ve sanat alanlarından başka teolojiye ait olan alanın bir kısmını da kapsayan felsefe ise bu dönemde teolojiye belki gereğinden fazla yakınlaşmıştı.[2]

Kelâm teriminin yerine kullanılan "teoloji" Yunanca'da metafizik kelimesine işaret eden bir kelimedir. Bir diğer tarife göre, 'Hareket etmeyen, duyularla algılanmayan Tanrı (*Theo*) üzerinde mantıksal araştırmalar yapmak' anlamına

2. Evans, G. R., *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, Taylor & Francis e-Library, New York 2009, 9.

gelir.[3] XIII. Yüzyıla gelinceye kadar Hristiyan yazarlar, bugün bizim öğrendiğimiz anlamda, *theologia* terimini kullanmamışlardır. Bunun yerine tercih edilen ifade "Kutsal Kitap Çalışmaları" olmuştur. XIII. Yüzyılın sonlarında Thomas Aquinas bile, *Summa Theologiae*'da *theologia* yerine *sacra doctrina* (kutsal öğreti)'yi tercih etmektedir Teolojinin, Hristiyan inancının rasyonel metotlarla sistematik bir biçimde incelenmesi, farklı bir deyişle, bağımsız bir bilim hâline gelmesi, yavaş yavaş ve diğer bilimlere kıyasla meydana gelmiştir. 524 yılında ölen Boethius'un selefleri terim olarak *theologia*'nın anlamına kısmen vâkıflardı. Boethius ise *thelogia*'yı felsefenin ya da *speculativa*'nın bir şubesi olarak görüyordu. Ona göre diğer bilimlerden farklı olarak teolojinin konusu, maddî olmayan ve hareketten hâlî olan 'ilâhî töz'dür.[4] XIII. Yüzyılda eserler kaleme almış olan bir başka yazar ise bilimleri "ilâhî bilimler" ve "beşerî bilimler" olmak üzere ikiye ayırıyor ve ilâhî bilimlerin, teoloji gibi doğrudan Tanrı'dan bize gelen şeyi konu edinen bilimler olduğunu söylüyordu.

Arnulfus Provencialis, Batı düşünce tarihinde teolojinin mevcudiyetini insanın düşüşü ile açıklar. Hz. Âdem, ona göre, Tanrı'nın suretinde hem erdem hem de bilgi bakımından mükemmel olarak yaratılmıştır. Ancak o, uymak zorunda olduğu yasayı çiğnediği için, anlama gücü kararmış ve hakikati göremez hâle gelmiştir. Onun bu davranışı sadece ruha değil aynı zamanda bedene de zarar vermiştir. İnsan daha çok mükemmeliyeti yakalamak amacıyla bilgi ve erdem bakımından yaratıcısına daha çok benzemek için yaratılmıştır. Ancak Arnulfus'a göre Hz. Âdem'in eksik ve sınırlı bir yaratık olması, onun mükemmellik arayışının başka bir sebebidir. İnsan kendi yaratıcısını tefekkür ederek ruhunu yüceltebilir. Arnulfus, bunun nasıl gerçekleşeceğini filozofların açıkladığını söyler. Düşmüş olan insan, 'Düşüş'ün sonuçlarından kurtulmak için, ruhunu erdem ve bilgelik içerisinde ancak felsefe çalışarak olgunlaştırabilir. Felsefe ile insan, her türlü varlığın bilgisine ulaşır; bu muazzam yaratıkları Yaratanı sevmeyi ve O'na saygı göstermeyi öğrenmiş olur.[5] Arnulfus'un burada felsefe ile teolojiyi birleştiren ve felsefeye teolojik bir misyon yükleyen bir bakış açısına sahip olduğunu görüyoruz.

Meşhur Hristiyan filozof ve teolog Thomas Aquinas (ö. 1274) *Summa Theologiae*'da felsefeden başka bir bilime ihtiyaç duyulup duyulmayacağını sorgular. Aquinas'a göre ilk bakışta, insanın aklıyla ulaşabileceği şeylerin ötesindekileri bilmesinin mümkün görünmediği için felsefe dışında bir bilime ihtiyaç yokmuş gibi görünür. Çünkü gerçekliğin her parçası, hatta Tanrı bile, felsefî ilimlerin konusudur. Aquinas'ın aklında bunu söylerken, Aristoteles'in teoloo-

3. Aristo, *Metafizik* 1025b3-6a32.
4. Evans, G. R., *Philosophy and Theology in the Middle Ages,* 9-10.
5. Evans, G. R., *a.g.e.* 10-11.

jiyi felsefenin bir birimi olarak sayması vardır. Ancak Aquinas, bu görüşe karşı çıkar. Ona göre, Tanrısal bir vahyin ürünü olan Kutsal Kitap'ın öğretimi, aklın esas alındığı felsefe öğretiminin bir parçası olarak kabul edilemez. Dolayısıyla, insan aklının yönlendirdiği felsefî araştırmalara ilaveten Tanrı tarafından ilham edilen bir bilgi türüne ihtiyaç vardır.[6]

Thomas Aquinas'a göre esasında iki tür teoloji vardır: Birisi İlâhî bir bakış açısının hâkim olduğu kutsal öğreti (*sacra doctrina*); diğeri de doğal akılla incelenen ve felsefenin bir parçası olan doğal teolojidir. Birincisi, kutsal metinleri esas alan teolojidir ve tam anlamıyla bir bilimdir. Kendine ait işleyiş prensiplerine sahiptir; bunlar açık ve seçik rasyonel delillerle temellendirilebilir. Bu esaslar, tabii akılla açıklanmadığı müddetçe, özellikle inançsız kişilere göre, kendiliğinden tanınabilen açık seçik prensipler değildirler. *Sacra doctrina*'nın farkı tam da burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu öğreti, felsefenin bir parçası olan teolojiden farklı olarak prensiplerini akıldan değil; doğrudan doğruya vahiy aracılığıyla Tanrı'dan ve O'nun ilâhî bilgisinin ışığından almaktadır.[7]

Aquinas'ın felsefî teolojisi ise Aristoteles'e dayanarak kabul ettiği kutsala dayanmayan bir teolojidir ve felsefenin özünü teşkil eder. Burada Tanrı bilgisi üzerine düşünüş neredeyse tamamen felsefeye dayandırılmaktadır. Felsefî teoloji, Kutsal Öğreti'nin aksine Tanrı'dan yola çıkmamakta, fakat Tanrı'ya gitmektedir. Başlangıç noktası olarak kendisine fenomenel âlemi alır. Thomas'ın buradaki amacı, Aristoteles metafiziğini işlevsel hâle getirmektir. O kurmak istediği teolojinin felsefeye ihtiyaç duymadığını söylerken, amacı felsefeyi tamamen dışlamak değil; felsefeyi, Kutsal Öğretiye hizmet eden bir hizmetçi (*ancilia*) hâline getirmektir. Felsefe, teolojiye başlangıç ilkelerini sunmaktadır.[8]

Hangi anlamda alınırsa alınsın Hristiyantaki anlamı itibarıyla teoloji, İslâm Kelâmından farklıdır. Çünkü Hristiyanlıkta ilimler, İslâm'daki gibi birçok farklı şubelere ayrılmadığı için, birçok ilmin işlevini tek başına teoloji yerine getirmektedir. Dinî bir müessese olarak Hristiyanlık teolojiden temin etmiş olduğu formüllerle tarihî yapısını kazanmıştır. Bir başka deyişle, dine kurumsal kimliğini veren teoloji olmuştur. Oysa İslâm'da Kelâm ilmi, ilmî ve fikrî bir disiplin olarak varlığını sürdürmüştür. Bu, filozofların eserlerindeki ilahiyât bahisleri için de geçerlidir.[9]

---

6. Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae* II, İngilizceye notlar ve ilavelerle çeviren Thomas Gilby O. P., Mc Graw Hill Book Company New York 1963, I, 1a, 1, 1, s. 5-7.
7. Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004, 32.
8. Süleyman Dönmez, *a.g.e.* 37.
9. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1990, 11.

"Kelâm" terimi Müslüman filozoflar tarafından, *kelime*, *akıl* ve *delil* anlamında "logos"un Arapça karşılığı olarak kullanılmıştır.[10] İbn Rüşd'ün yine Yunanca "doğa hakkında tartışma" anlamına gelen ifadeyi "*el-kelâmu't-tabîî* (doğa bilimi)" ile karşıladığını, "fizikçiler" anlamına gelen kelimeyi ise bazen "*ashâbu'l-kelâmu't-tabîî*" bazen de "*mütekellimûn, el-mütekellimûn fi't-tabîiyyât*" olarak tercüme ettiğini görüyoruz.[11] "Konuşma" ve "söz" anlamına gelen kelâmın, İslâm'ın ilk yıllarında kader hakkında konuşanlarla (*yetekelllemûne fi'l-kader*) ilgili olumsuz anlamda kullanıldığına dair yapılan açıklamalar[12] belli bir dereceye kadar doğrudur. İmam Mâlik (ö. 795)'in, "Allah'ın isimleri ve sıfatları, kelâmı, ilmi ve kudreti hakkında konuşanlar (*yetekellemûne fîhi*) ve Hz. Peygamber'in ashabının ve tâbiûnun sessiz kaldığı (bu) hususlarda sessiz kalmayanlar (*yeskutûn*)...."[13] ifâdesi daha hicri ikinci asrın ortalarında, merkeze yakın duran düşünce tarafından Kelâm terimine bir olumsuzluk yüklendiğini göstermektedir.

İslâm tarihi boyunca Müslümanlara el kitabı tarzı metinlerle öğretilen popüler anlamdaki Kelâm (akaid) ile her türden inanç meselelerinin, metafizik soruların ele alınıp tartışıldığı skolastik ve teknik anlamdaki İlm-i Kelâm'ı (*akaid, usûlü'd-dîn, ilmü't-tevhîd, ilmü'n-nazar*) birbirinden ayırmak gerekir. Zaten *İlm-i usûlü'd-dîn* terimi "dinin temel öğretilerinin bilimi"; *ilmü'n-nazar* ise "teorik bilim" veyahut da "spekülatif bilim" anlamına gelmektedir. Elbette bizim burada ele aldığımız ikinci anlamdaki Kelâmdır. Bu anlamda Kelâm (logos) tarihsel olarak Tanrı'nın sözü (*kelâmu'llah*) konusunda Ehl-i Sünnet Kelâmcıları ve rasyonel yaklaşımları ile bilinen Mûtezile Kelâmcıları arasında meydana gelen ve bazen siyasetin bir parçası olan tartışmalardan dolayı bu ismi almış olmalıdır. Kelâm bu anlamda İslâm'da, felsefeyi önceleyen ve dînî meseleleri ele almanın belli bir tarzı olarak kabul edilmektedir. Kelâm bu durumda, Kindî (ö. 873) ile başlayan felsefî gelenekle karşıtlık içerisinde kabul edilir.[14] Konular tartışılırken, özellikle ilk dönemlerde yazılan eserlerde, her zaman karşıda hâyâlî bir muhâlifin olduğu düşünülür. Meseleler bir soru-cevap kalıbı içinde ya da buna benzer bir kalıp içerisinde ele alınır. İçerisinde her zaman karşıt olanın kaybetmeye mahkûm olduğu bir yazı ya da konuşma ortamı oluşturu-

---

10. İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a*, Tahkik M. Bouyges, I-III, Beyrut 1948, İndex, D. a, p 264.
11. İbn Rüşd, *a.g.e.* I,101,104; I,8.
12. Muhammed Abdülhalim, "Mütekaddim Dönemde Kelâm", *İslam Felsefesi Tarihi* I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, 99.
13. Muhammed Abdulhalim, *a.g.e.* 99.
14. Wolfson, Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harward Un. Press MA, 1976, 5.

lur. Batılı bazı araştırmacıların bu gibi örneklerden yola çıkarak Kelâm ilmini, gayri İslâmî bir köke dayandırma çabası içerisinde oldukları görülse de bunlar, ciddiyetten uzak iddialardır. Çünkü henüz yabancı kültürlerle karşılaşmanın olmadığı bir dönemde, İbn Abbas ile Hz. Ali'ye isyan eden Hâricîlerden bazıları arasında geçen bir diyaloğun da yaklaşık aynı formatta olduğu görülmektedir. Kelâmdan başka bu ilim dalı için Arapça'da kullanılan altı isim şunlardır: *Fıkh-ı ekber* (II./VIII. Asırda İmam Ebû Hanîfe'nin kullandığı bu terimin içerdiği "ekber" tabiri, inançla ilgili konuların amelle ilgili konulardan öncelenmesi anlamına gelir) *Usûlü'd-dîn, ilmü'l-akâid, ilmü'n-nazar ve'l-istidlâl, ilmü't-tevhîd ve's-sıfât, ilmü't-tevhîd.*[15]

Hem Yunan düşüncesinde hem de İslâm düşüncesinde teoloji, merkezi bir yer işgal etmiştir. Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde ilimler üçe ayrılır: Konusu araştırmacıyı etkilemeyen *spekülatif ilimler*; konusu araştırmacıyı etkileyen *pratik ilimler* ve son olarak faydalı şeyler yapmakla ilgili olan *üretici ilimler*. Spekülatif bilimler fizik, matematik ve metafiziktir. Metafizik ise kendi içerisinde üçe ayrılır. Varlık olması bakımından varlığın ele alındığı ontoloji, olgularla ilgilenen etioloji ve Tanrı ile ilgili konuları ele alan teoloji. Aristoteles'in *Metafiziği (Lambda)* ve Platon'un *Timaeus*'u ve İbn Sînâ'nın *İlâhiyat*ı, teolojinin meselelerini ele alan eserlerdir. Monoteist (*muvahhid*) Kelâmcılar kutsal metinlerdeki teorik problemleri bu anlamda metafiziğe başvurarak çözmeye çalışıyorlardı. Meselâ Yahudi filozof Musa İbn Meymun (Moses Maimonides 1135-1204) ve Saint Thomas Aquinas (1124-1274) bunun iki önemli örneğidir. Felsefî Kelâm döneminin Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi Kelâmcıları da İslâm düşünce tarihinde bu yola başvuran Kelâmcılar arasında yer alır.

Her ne kadar daha önce, kelâmın sınırlarına dâhil edilebilecek tartışmalar yaşanmışsa da gerçek bir disiplin olarak Kelâm ilminin ilk kez Mûtezile tarafından teşekkül ettirildiğine dair bir ortak görüş oluşmuştur. Ne var ki yine de bu konuda dikkatli olmak gerekir. Şehristânî ve İbn Haldun bize, Mûtezile'den önce de önemli spekülatif tartışmaların yaşandığını haber vermektedir.[16]

İbn Haldun ilk dönem Müslümanlarının yaklaşımlarını genel olarak ele almak suretiyle Kelâm ilmine bir başlangıç tayin etmeye çalışır. İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar, imanın ilkelerini sadece Kur'an ve hadise dayalı olarak açıklamaya çalışırken, daha sonra, geleneksel delillerin yanında akla dayalı delillere de başvurulmaya başlandı. Ona göre, Kelâm ilmi bu şekilde, Kur'an ve hadislerdeki kapalı, anlaşılması zor bazı hususları anlamak için aklî delillere müracaat edilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır.[17] Hz. Muhammed'in Necran

15. Muhammed Abdulhalim, "Mütekaddim Dönemde Kelâm", 102-103.
16. Abdulkerim Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1961 I,19.
17. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986, II, 529.

Hristiyanlarıyla Hz. İsa konusunda tartışması, ilk dönem kelâmî tartışmaları için en önemli örnek olarak kabul edilmektedir. "Kader, Allah'ın sıfatları, iman ve küfrün mâhiyeti, meâd ve günahkarların durumu gibi meseleler, Sahâbe ve Tâbiûn döneminde tartışılmaya devam etmiş ve bunlar, sonraki Kelâm meselelerinin temelini teşkil etmiştir."[18]

II/VIII. asrın ilk yıllarını kapsayan başlangıç devrindeki tartışmalar, bireysel, belli bir ekolün görüşlerini temsil etmekten uzak, birbirleriyle ilişkisi olmayan tartışmalar şeklinde cereyan ediyordu. II/VIII. asrın başlarından V/XII. asrın sonlarına kadar devam eden dönem ise muhtelif Kelâm okullarının kendilerine özgü düşüncelerinin teşekkül ettiği dönemdir. Kelâm ilmi ancak bu dönemde, gerçek bir ilim hâline geldi. VI/XII. asırdan IX/XV. asra kadarki dönem ise Kelâm ilminin tekâmül ettiği ve felsefe ile karışmış bir hâlde bulunduğu dönemdir. Yaygın olan tasnif, XV. asırdan sonraki üç asırda Kelâm ilmini gerileme içerisinde gösterir. Bundan sonraki dönemler, artık modern meselelerin ele alındığı dönemlerdir. Müteahhirîn dönemi Kelâm anlayışı ileride daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Mûtezile'ye izâfe edilen başlangıç, sadece Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 748) Selefî düşüncenin temsilcilerinden Hasan Basrî'nin meclisini terk etmesiyle ilgili olarak tarihçiler tarafından anlatılan olayla alakalı değildir. Mûtezile'nin ilk defa inançla ilgili meseleleri izah ederken, Kur'an ve hadis metinleri yanında rasyonel ilkelere başvurmaya başlamasıyla alakalıdır. Mûtezile insan aklıyla tenâkuz hâlinde olduğunu düşündüğü nassları ise te'vil etme yoluna gitmiştir.[19]

Mûtezile'nin bu metodu, özellikle de akaidle ilgili konularda aklî yorumlar getirmek, o dönemin hâkim din anlayışının belirleyici unsuru olan Selefîliğin kabul edebileceği bir şey değildi. Mûtezile'nin bu anlayışı bu yüzden belli bir özgünlük kazandı ve *kelâmî yaklaşım* olarak anıldı. Genellikle Hicri II. asırda bu disiplinin kuruluşunun Mûtezile ile başlatılmasının ve aynı zamanda ilk dönemde yaşayan âlimlerin ve aralarında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu Sünnî İslâm anlayışında otorite olarak kabul edilen dört mezhep imamının kelâma karşı tavır almalarının ve Kelâmcıları ehl-i bid'at ve dalâlet olarak görmelerinin sebebi bu olmalıdır. Elbette Mûtezile Kelâmcılarının Yunan felsefesinden ve diğer yabancı kültürlerden etkilenmiş olmalarının da bu tavır alışta payı vardır. Mûtezile Kelâmcılarının tercümeler aracılığıyla Yunan felsefesinden beslenmiş olmaları, aslında Kelâm ilminin doğuşunda felsefenin etkisini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan Mûtezile âlimlerinin felsefeye ve rasyonel ilkelere karşı ilgilerini salt merakla açıklamak doğru olmaz. Mûtezile yabancı dinlere ve kül-

18. Abdülhalim, "Mütekaddim Dönemde Kelâm", 107.
19. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Neşriyat, İstanbul 1991, 42.

türlere karşı İslâm dinini savunurken bir savunma stratejisi geliştirmeye çalışmış ve bu bağlamda naklî delilleri yeterli görmediği için rasyonel ilkelere müracaat etmiştir. Mûtezilî düşünürlerin o dönemdeki İslâm dışı akımlarla mücadele ettiklerini ve bu konuda eserler kaleme aldıklarını biliyoruz. Özellikle Hellenistik dönemin ürünü olan bu akımların, felsefî mantıksal yöntemleri kullanması, Mûtezilenin de İslâm'ı savunurken felsefeye müracaat etmesini zarûrî kılmaktaydı.[20]

Mûtezile âlimlerinden Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 841), Nazzâm (ö. 835) ve Câhız (ö. 868), Yunan felsefesinden en çok etkilenen kimselerdir. Bunlar özellikle de Demokritos, Epiküros, Zenon gibi filozofların yanında Aristoteles gibi Yunanlı sistem filozoflarından da etkilenmişlerdir. Allâf gibi Mûtezilî âlimlerin eserlerinde, Yunan felsefesine ait cevher, arâz, atom, boşluk, hareket, sükûn ve insanın mâhiyeti gibi konuları tartıştığı ve bu şekilde meseleleri o güne kadar bilinenden farklı bir üslupla ele aldığı bilinmektedir.[21] Zaten el-Eş'ârî'nin, Aristo'yu Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın bazı öğretilerinin kaynağı olarak göstermesinin sebebi de budur.[22] Felâsife ile Mûtezile'nin bazı konularda görüş birliği içerisinde olması da bu konuda bize önemli ipuçları vermektedir. Mûtezile-Felsefe ilişkisinin boyutlarını gösterecek bir başka husus da ilk filozof kabul edilen el-Kindî'nin aslında Mutezilî bir geri plana sahip olmasıdır.

Mûtezile âlimlerinin felsefî düşünceden etkilenmiş olmasını, ya da diğer bazı tartışmaları ve benimsenen görüşleri öne sürerek Kelâmî kaynağının İslâm dışı bir kültüre ait olduğuna dair iddia sahiplerinin ellerindeki kanıtlar, bu görüşlerini ispat etme gücünden yoksundur. Kelâm konularında çoğu kez tartışmayı başlatan bizzat Kur'an'ın kendisi olmuştur. Dolayısıyla kelâm, tamamen İslâmî bir muhitte ortaya çıkmıştır; yabancı unsurlarla, ancak diğer kavimlerle karışmanın ve bazı Mûtezile âlimleri örneğinde olduğu gibi, Yunanca ve Süryânîce metinlerin Arapçaya tercümesinin bir neticesi olarak daha sonra devreye girmiştir.[23] Buna rağmen, dinî ilimler arasında sayılan Kelâm ilmi de felsefe gibi, kadîm ilimler arasında sayılarak aşağılanıp alay konusu yapılmıştır. Ancak buradaki durum, bir laik bilim - dînî bilim karşıtlığı ya da yerli yabancı çatışmasından ziyade, hadis ve sünnette olduğu gibi bilginin geleneksel yoldan tahsil edilmesi ve öğretilmesi ile aklın bağımsız çalışma biçimleri arasındaki karşıtlıktır. Bu durum ayrıca İslâm tarihinde Yunan bilim ve felsefesine karşı oluşan muhâlefetin oldukça karmaşık bir yapı sergilediğine ve Ortaçağlar ve son-

20. Yaşar Aydınlı, "Farabinin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan", 17.
21. Aydınlı, *a.g.e.* 22.
22. Felix Klein Franke, "Kindî", *İslam Felsefesi Tarihi* I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2008, 201.
23. Muhammed Abdulhalim, 108.

rasında rasyonel bilimlerin gerilemesine dinî muhâlefetin yol açtığı görüşünün sorgulanabilirliğine işaret etmektedir.[24]

Mutezilî Kelâmcı Vâsıl b. Atâ'dan yaklaşık iki asır sonra, İmam Eş'arî (ö. 936) ve İmam Mâtürîdî (ö. 944) ile Ehl-i Sünnet Kelâmı kurulmuştur.[25] Eş'arî ve Mâtürîdî tarafından geliştirilen Sünnî Kelâm anlayışı, metod bakımından kelâmî metodu devam ettirmiş; bir başka deyişle, inançların savunulmasında aklın rolünü kabul etmiş ve bir bakıma Mûtezilenin açtığı 'yol'u sürdürmüştür.

Eş'arî'nin eserlerinde Mûtezile, Râvendiye ve Seneviyye'nin görüşleri şiddetle eleştirilmektedir. Felsefecileri Aristotelesci, Eflatuncu ve Dehrîler olmak üzere üçe ayıran Eş'arî'nin, felsefecilerden haberdâr olsa da onların görüşlerine tamamen vâkıf olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü o günlerde felsefî düşünce henüz oluşma aşamasındaydı. Dolayısıyla Eş'arî, Yunan felsefe geleneğinin İslâm Kelâmının epistemolojik dokusu için bir tehdit teşkil ettiğinin farkına varmasına rağmen *felâsife*nin eserlerini ciddî anlamda okuyup eleştirme fırsatı bulamamıştır.[26] Daha önce Mûtezile'ye mensup olan İmam Eş'arî'nin kendi zamanında, Mûtezile okulundan Ehl-i Sünnet'e taşıdığı bu yeni Kelâmî metoda karşı bazı önemli itirazlar olmuştur. Eş'arî bu türden itirazlara, *Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm* adındaki küçük bir risâlesinde cevap verir. Cehâleti sermâye edinen bâzı insanların tembellikleri yüzünden dînî tefekkür ve araştırmadan vazgeçip işin kolayına ve taklide yöneldiklerini; bununla beraber kelâmî konularda araştırma yapanlara dil uzatarak onları sapık olarak niteliediklerini söyleyen Eş'arî, kelâmın istidlâl tarzının aslında Kur'an'da ve Sünnette mevcut olduğunu söyler.[27] Eş'arî buradaki ifadelerinde Sünnî Kelâmın gelecekte nasıl şekillenmesi gerektiğine dair ipuçları da vermektedir.

Bundan sonra Ehl-i Sünnet Kelâmının özellikle Eş'arî Okulu güçlenmiş ve Ebu Bekr el-Bakıllânî (ö. 1013) ve Cüveynî (ö. 1085) gibi önemli Kelâmcılar yetiştirmiştir. Cüveynî, felsefî bilginin özellikle seçkinler arasında yaygınlaşmasının, İslâm inançları açısından oluşturacağı tehlikenin boyutlarını fark ederek İbn Sînâ'nın felsefesine dair ciddî okumalar yapmıştır. Cüveynî, İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandığı Aristotelesci ispat yönteminin metodolojik bir meydan okuma anlamına geldiğini anlamıştı. Meselâ filozoflar birtakım iknâ edici delillerle âlemin ezelî olduğunun ispat edilebileceğini ve Kelâmcıların âlemin zamanda varlığa geldiğine ilişkin delillerinin çürütülebileceğini ileri sürüyorlardı.

---

24. İ. Abdulhamed Sabra, "The Appropriation and Sabsequent Naturalisation of Greek Science in Medieval İslam", *History Of Science* (Harvard Un.), xxv. 1987, 232.
25. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 23,47.
26. Frank Griffel, *al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York Oxford Un. Press 2009, 29.
27. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 249.

Cüveynî'yi *felâsife*yi ciddîye almaya sevkeden sebeplerden birisi de Eş'arî Kelâmcılarının çözüm bulmada zorlandıkları bir takım kelâmî problemelere filozofların çözüm önermiş olmalarıdır.[28] Bütün bu olgulardan yola çıkarak Eş'arîliğin, kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den itibaren, kendi bünyesinde giderek güçlenen bir felsefeleşme potansiyeli taşıdığını söylemek gerekir. İbrahim Madkour'un, daha sonra ele alınacak olan mütekaddimîn Kelâm devresini Eş'arî ile başlatmasının sebebi de bu olsa gerektir.[29] Eş'arîler, kavramsal, mantıksal ve eleştirel olduğuna inandıkları Kelâmî yöntemlerinin, sonuçta vahye dayanmış olmasına rağmen, en azından biçimsel olarak, doğrudan dini inançlardaki öncüllere dayanmadıklarını iddia ediyorlardı. Bu konuda en çok başvurulan örnek, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispat edilmesiyle birlikte, vahiy yoluyla kendisine gelen şeylerin doğruluğunun da kabul edilmiş sayılması gerektiğini dile getirir.[30]

Eş'arî Kelâmcılar, heteredoks saydıkları kimselere karşı olduğu kadar, birçok konuda kendileri gibi düşünen, ancak Hanbelîler gibi kelâmî yöntemin dinde kullanılmasını bütünüyle reddeden kimselere karşı da Kelâm yöntemini savunmak zorunda kalmışlardır. Onlara göre, başka konularda olsa bile, imanda taklid hoş görülen bir şey olmadığı için İslâm'ın temel inançlarının bağımsız akılla incelenmesi ve doğruluklarına dair ikna edici deliller bulunması gerekir. Bir kimsenin sahih bir imana sahip olabilmesi için temel dînî inançlarla ilgili, asgari düzeyde de olsa, rasyonel düşünme zarureti vardır. Allah'ın varlığının ispatı gibi hususlarda bir kimsenin nazarî usûle başvurmaktan başka çâresi yoktur. Ancak bazı Eş'arîler bu konuda dikkatli davranılması ve câhil kimselere ancak lüzumu kadar bilgi verilmesi gerektiğini düşünürler.[31]

MÜTEKELLİM / FEYLOSÛF FARKLILIĞI

İbn Rüşd'ün vefatıyla birlikte felsefenin genel kültürü ve entelektüel hayat üzerinde etkisinin sona erdiğini ileri sürenler, bunu kısmen bu dönemde kelâmî bakış açısının medreselerde hâkim olmasına bağlarlar. Bu sebeple Kelâmcıların kullandığı *cedel* (diyalektik) metodunu kullanmaları ve belli bir pozisyonu ancak belli bir konuşma tarzı geliştirerek savunmalarını, filozofların kullanmış olduğu *burhan* metodunun dûnunda görürler. Müslüman filozoflar, kendi mes-

28. Frank Griffel, *al-Ghazali's Philosophical Theology*, 29.
29. Ahmet Arslan, *Hâşiye ale't-tehâfüt Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 12.
30. Felix Klein Franke, "Kindî", 5.
31. Felix Klein Franke, "Kindî", 6.

leklerini icrâ ederken kısmen aynı alanı paylaştıkları Kelâmcıların delilleriyle alay etmişler ve onları ahmaklıkla suçlamışlardır.

Filozofların Kelâmcılara yönelik eleştirisi, sadece iki bilgi alanı arasında yapılan epistemolojik bir karşılaştırmadan kaynaklanan bir şey olarak görülmemelidir. Bunun önemli olması yanında, Kelâmcıların yaklaşımının "Allah'ın özünde bilinemez olan zâtını tanımlamaya yeltenme" olarak görülmesi de söz konusudur. Filozofların Allah'ın sıfatları hakkındaki düşüncelerinin kaynağında da bu endişe vardır. Molla Sadra bu noktada, hem filozofları hem de Kelâmcıları eleştirir. Ona göre insanın bilgisi gerçekte sebeplere (illet) bağlı bir bilgidir ve Allah illeti olmadığı için insan tarafından bilinemez, mâhiyeti tanımlanamaz. O'ndan gayrısı O'na delil olmaz. O bizzat delildir. Allah ancak Allah ile bilinebilir, Kelâm ilâhiyâtçılarının yaptığı gibi mahlûk ile bilinmez; felâsifenin yaptığı gibi mümkün varlık ile de bilinemez. Yüce bilgiler ancak vahiy ve ilham ile bilinebilir.[32]

Gerçi Kelâmcıların kullandıkları delillerden bazıları bir takım varsayımlara dayanmakta ve ancak diyalektik bağlam içerisinde bir anlam kazanmaktadır. Fakat sırf bundan dolayı Kelâmcıların yaptığı işin önemsiz ve görüşlerinin yanlış olduğunu ileri sürmek doğru bir yaklaşım olarak kabul edilemez. Eğer burada kastedilen mütekaddimîn Kelâmcıları ise bunun sorgulanabilirliği açıktır. Çünkü Kelâm hareketini bir ekol olarak ilk başlattıkları varsayılan Mûtezile'nin akılcılığı, Tanrı'nın âdil oluşunu ve insanın özgürlüğünü savunmaları; doğadaki düzene vurgu yapmaları; iyiliğin ve kötülüğün nesnelliğine dair düşünceleri böyle bir yargıya varmanın en azından sorgulanabilir olduğunu göstermektedir. Diğer yandan İmam Eş'arî'nin, çoğu kez görüşlerini apaçık önermelere dayalı delillerle desteklemesi göstermektedir ki, onun düşüncelerini felsefe kategorisi içerisinde değerlendirmemek için hiç bir sebep yoktur.[33]

Filozoflarla Kelâmcılar arasındaki farklılıklar ele alınırken tarihsel şahıslara ve tarihsel tartışmalara atıfta bulunmadan konuyu ele almanın zorlukları vardır. Bu konuda genellikle belirleyici olan Eş'arî Kelâmcısı Gazzâlî'nin İbn Sînâ ve Fârâbî'ye karşı polemikleri olmuştur. Aksi takdirde genel anlamda bütün Kelâmcıların ya da filozofların bu konularda aynı düşündüklerini söylemek doğru olmaz. Buradaki farklılıkların, aksi belirtilmediği müddetçe, bu türden tarihsel tartışmalarda ortaya çıkan farklılıklar olduğu hatırlanmalıdır.

İbn Haldun, müteahhirîn dönemindeki Kelâm ve felsefenin birbiriyle karışmış bir hâlde bulunmalarına rağmen, Kelâm ve felsefenin birbirinden fark-

---

32. Corbin Henri, *İslam Felsefesi Tarihi I*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları İstanbul 1994, 103.
33. Nazif Muhtaroğlu, *Islamic and Cartesian Root of Occasionalism*, University of Kentucky Department of Philosophy, Unpublished Phd. Dissertatin, Lexington 2012, 3.

lı olduğunu düşünür. Her iki alanın farkını "doğa cisimlerinin incelenmesi"ni esas alarak açıklamaya çalışır. Bir filozofun konularından birisi "tabi'iyyât" dedikleri doğa ilimlerinde fiziksel nesnelerin incelenmesidir. *Mütekellimîn ise* Allah'ın varlık ve sıfatlarını, "varlıkların hâlleri"nden yola çıkarak isbat etmişlerdir. Ancak felâsife, cisimleri hareket ve sükûnet bakımından incelerken, Kelâmcı bir cismi "Yaradan"a delâlet etmesi bakımından inceler.[34]

İslâm Kelâmı söz konusu olunca göz önünde bulundurulması gereken hususlardan birisi de *mütekellim* ile Kelâm tarihçisi ya da kelâmın meselelerini hiçbir ön kabulü olmadan ele alıp inceleyen din felsefesi yapan filozof arasındaki farklılıktır. Teknik anlamda mütekellim, ön bir tasdikten yola çıkar; onun için ele aldığı konu hayatî bir önemi hâizdir. Kelâmcı her zaman kendi inancını ya da inancı etrafında oluşan şüpheleri gidermeye çalıştığının farkındadır. Çünkü ona göre, dinî temel hükümlerin doğrulukları sorgulanamaz ve her türlü şüphenin ötesindedirler. Kelâmda dinî hükümleri sorguya çekmek, Kelâmcının kendi mevcudiyetinin dayanaklarını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Çünkü Kelâmcı bunları sorgulamak için değil, savunmak ve doğruluklarını isbat etmek için vardır. Oysa filozof için böyle bir sınırlama yoktur.[35] Filozof, deliller kurarken, hiç bir ayrım yapmadan bütün insanları ilgilendiren evrensel önermeler geliştirme peşindedir. Meselâ filozofa göre, Tanrı'nın bir anlamı varsa, ister Tanrı'nın varlığına inansın ister bu konuda herhangi bir fikri olmasın, herkesin kabul etmesi gereken sonuç, kesin bir şekilde Tanrı'nın var olmasıdır. Önemli olan geçerli bir akıl yürütme süreci oluşturularak bunun sonuçlarını takip etmektir.

Kelâmî yöntem olarak beliren *cedel* ise daha çok en azından belli bir gelenek içerisindeki insanların, anlamlarını kolayca anlayabilecekleri öncülleri kullanmayı tercih eder. Kelâmın kanıtları, gücünün azımsanmayacak bir kısmını, mü'minlerin hayatında kurulan duygusal bağdan alır.[36] Ancak bir filozof kelâmî meseleleri ele alırken sonuna kadar filozof olmaya devam edebilir mi? Kelâmın konularını ele alan bir filozofun, Kelâm ile arasına sonuna kadar bir sınır koyması kolay değildir. Çünkü felsefenin tekniği ile teolojinin çalışma yöntemi arasında her zaman bir yakınlık bulunduğu bilinmektedir. Her ikisi de akıl yürütmeye, soyut bir akıl yürütmeye dayanır; bu öncüllerin mantıksal sonuçlarını izleyerek ve bunların belli bir felsefî ya da teolojik bakış açısı için îmâ ettiği anlamları ortaya koyarak, rasyonel olarak belli öncüllerle ilgilenir.[37]

---

34. İbn Haldun, *Mukadime* I,539.
35. Aydın, *Din Felsefesi*, 11.
36. Oliver Leman, "Din Felsefesi", çev.: Şamil Öçal, *Din Felsefesine Dair Okumalar II*, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 23.
37. Leaman, "Din Felsefesi", 23.

Kelâm'ın, felsefeden farklı olarak genel kabul gören ya da belli bir dînî gelenek içerisinde anlam kazanan öncüllere dayanması, kelâm ile felsefe arasındaki bir başka ayrımın varlığına işaret etmektedir. Genel kabul gören şeylerin ya da dînî geleneklerin biçimi, devirden devire, toplumdan topluma, insandan insana değişiklik gösterebilir. Bu da kelâmın değişimini beraberinde getirir. Bu, sanıldığı gibi kelâm için bir dezevantaj olarak değerlendirilemez. Kelâm toplumdaki dönüşüme uygun bir biçimde dönüşme imkânına sahip olabilir. Kendisini katı rasyonelliğe hapsetmeden, yeni anlayışa uygun yeni önermelerle Müslümanların imanlarının müdafasını yapabilir. Felsefî söylemin sınırları, hiç bir zaman insanî olanın sınırları olarak kabul edilemez. Çünkü felsefî söylemin her şeyi kuşattığını düşünmek, safdillikten başka bir anlama gelmez.

Felsefe ise kanıtlardan çıkan sonuçların kimlerin hayatına şu ya da bu biçimde bir anlam katacağıyla ilgilenmeksizin, daha çok kanıtların yapısıyla ilgilenir. Felsefe tek kıstas olarak, belli bir yöntemle elde ettiği doğruluğa sarılır. Kelâmın ise bir gözü doğrulukta; diğer gözü de insanların belli bir yer ve belli bir zamandaki dînî tecrübelerinin ne anlama geldiği meselesi üzerinde olmuştur.[38]

Müslüman Kelâmcı, dünyanın ezelîliliği/zamanda varlığa gelmesi meselesiyle ilgili öncülleri değerlendirirken, ya da inşa ederken tarihsel durumu göz önünde bulundurur. Mütekellimin usûlü, bir metnin değişik zamanlarda değişik anlamlara gelebileceğini, insanların bir doğruyu tek bir şekilde anlamak zorunda olmadıklarını varsayar. Yahudi filozof Kelâmcı Maimonides'e göre dînî yasaların en önemli anlamlarından birisi, toplumu eski âdet ve alışkanlıklarından, hakikatin daha kaba bir versiyonuna dayanan âdet ve alışkanlıklardan vazgeçirmektir.[39]

Kelâmcılardan farklı olarak *felâsife*nin dînî kavramları kullanırken, dinle ilgili görüş belirtirken, üç temel hedefleri vardı: Birincisi, rasyonel düşünce taraftarları ve felsefenin en üstün bilgi türü ve yegâne doğru düşünme metodu olduğuna inanan filozoflar, diğer her şey gibi dînî öğretinin de aklî yargılarla değerlendirilebileceğini göstermek niyetindeydiler. İkincisi bu üstün bilgi türünün (*ilm-i a'lâ*), dinle herhangi bir çatışma içerisinde olmadığını göstermek istiyorlardı. Üçüncüsü, filozoflar peygamberlik ve vahiy müessesesine karşı çıkanlara cevap vererek bunların aklen de gerekli olduğunu isbat etmek istiyorlardı.[40] Fârâbî, Kelâmcıları eleştirirken, onların dinin yorumlarını dinin kendisinden üstün tuttuklarını ve dinde inatlaşmaya ve husûmete yol açtıklarını ileri sürmektedir.[41]

---

38. Leaman, "Din Felsefesi", 25.
39. Leaman, *a.g.e.* 24.
40. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri,* İFAV Yay., İstanbul 1994, 145.
41. Farabi, *Mebâdi-i ârâ-i ehl-i medîneti'l-fâzıla,* ed. ve İng. çev.: R. Walzer, Oxford, Clarendon 1985, 475.

Filozoflar ile Kelâmcılar arasındaki en önemli ayrılıklardan biri, âleme getirilen açıklamada Allah'ın yeridir. Kelâmcılar Tanrı'dan yola çıkarak âlemi açıkladıkları hâlde, filozoflar düşünülür ve duyulur dünya üzerinde yoğunlaştıkları için Tanrı'dan yola çıkmazlar. Kelâmcılara göre âlem, ancak Allah'tan yola çıkılarak açıklanabilir. Filozoflara göre ise sonsuz varlık olması sebebiyle Allah, madde ve duyulur şeylerden münezzehtir. Allah'ın zatında bileşenler yoktur; bu sebeple basîttir. Allah cins ve ayırım olarak nitelendirilemeyeceğinden insan tarafından algılanamaz. Ne düşünülür olanları (*intelligibles, ma'kûlât*) algılayan akıl (*nous)*, ne de duyu nesnelerini (*mahsûsât*) algılayan duyular, Allah'ı doğrudan algılayabilir. Âlemin varlığına bir temel ilke (*asl, arche)* arayışı çerçevesinde ya da âlemin varlığına bir îzâhât getirme (*logos*) bağlamında felsefeciler, Allah'ı âlemin kaynağı, etkin sebebi (*fail illet*) olarak kabul ederler. Filozoflardan bazıları kozmolojik delille, bazıları da ontolojik delille Allah'ın varlığını isbatlamaya çalışır.

Filozoflarla Kelâmcılar arasındaki bir diğer farklılık da Allah'ın dünyayı yaratması (*hudûs*) ile ilgilidir. Kelâmcılar, Allah'ın dünyayı zamanda yarattığını savunurlar. Bir başka deyişle, dünya daha önce yok iken daha sonra Allah'ın irâdesiyle var edilmiştir. Allah ezelî olan iradesiyle, dünyayı sonradan var etmiştir. Kelâmcıların (ve mutasavvıfların) yaratma ile ilgili kullandıkları terim, "daha önce emsâli bulunmayan yeni bir şey üretme", ya da "varlığa gelecek bir şeyin takdir edilmesi" anlamında *halk* terimidir. Filozofların bu anlamda genel olarak kullandıkları terim ise *fi'l* ve *hudûs*'tür. Her iki kelime Kelâmda yoktan var etme anlamında kullanılırken, filozofların terminolojisinde oluş ve olma gibi anlamlara gelir. *Fi'l* ve *halk* kelimesi ile ilgili zorluk, duruma bağlı olarak hem bir eylem hem de eylemin sonucu olan bir ürün için kullanılmalarıdır. Ancak çoğu kez her iki anlamı ihtivâ edecek şekilde kullanılmaktadır. Hudûs ile ilgili, yoktan var etme, *vücûd verme* anlamında kullanıldığında, böyle bir zorluk mevcut değildir.

Erken dönem Kelâmcıları hudûs terimini, Allah'ın sıfatının zıddı anlamında ve dünyanın bir niteliği olarak zamanda var olma anlamında kullanıyorlardı. Yaratma konusunda özellikle Meşşâî felsefenin ileri sürmüş olduğu yeni teorilerle birlikte bu tür yaratma anlayışına *hudûs-i zamânî* denildi. Filozoflar, zamanda yaratmayı bütünüyle reddetmiyorlar, ancak bunun bütün âleme değil yalnızca ay altı âleme, başka bir deyişle oluş ve bozuluş (*kevn ü fesâd*) âlemine ait olduğuna inanıyorlardı. İbn Sînâ'ya göre dünyanın bütününü ifade etmek için kullanılması gereken doğru terim *hudûs-i zâtî*dir. Bunun anlamı Meşşâî filozoflara göre, dünyanın özünde zamanda olmayan bir yaratılma ile yaratılmışlığıdır. Zâtî hudûs, aslında olumsallığın/imkânın diğer bir adı olarak görülebilir. Filozoflara göre dünya, kendi içerisinde sürekli olumsal kalırken, kendi dışında sürekli olarak onun varlığını icâb ettiren bir ilke tarafından idare edilmektedir.

Farklı bir ifade ile dünya, kendinde mümkün, başkasından dolayı zorunludur. Bu zorunluluk, âlemin kendi zâtından kaynaklanmayan ödünç alınmış bir zorunluluktur. Allah, âlemin varlıksal sebebi (*illet-i vücûdiyye*), âlem de Allah'ın fiilinin varlıksal bir eseridir. Şu hâlde Kelâmcıların düşündüğü gibi âlemin yaratılışı, bir anda olup biten bir şey olmayıp, Vâcibu'l-vücûd'un ezelden beri süregelen bir eylemi olarak kabul edilmelidir.[42]

*Felâsife*nin kozmogonisinde Allah'ın âleme olan önceliği, zamansal bir önceleme değil mantıksal ve mertebe bakımından bir öncelemedir. Filozoflar zamansal yaratılışa iki bakımdan karşı çıkmışlardır: Birincisi onlara göre, âlemin varlığını önceleyen yok kavramı anlamsızdır. Çünkü onlara göre hiçbir şey yoktan yaratılmaz. Yok diye bir şey yoktur ve var olamaz. Bu bağlamda anlamlı olan yokluk değil, "varlıktan mahrûmiyet"tir. Diğer yandan felâsife "yok"un, ancak sentetik bakımdan anlamlı olması dolayısıyla mantıksal olmayan bir betimlemeye isim olamayacağını savunur.[43]

Filozofların zamanda yaratmaya yönelttikleri ikinci eleştiri, "mutlak anlamda zamanın başlangıcı" düşüncesiyle ilgilidir. Tıpkı suyun anlamını araştıran bir balık gibi, her tecrübesi zaman içinde vukua gelen biz insanlar zamandışılığı anlayamayız. Aristoteles'in ifadesiyle, "Eğer X'in olmadığı bir zaman varsa X'in bir başlangıcı vardır." Bu cümlede şâyet X'i zaman olarak alırsak şöyle saçma bir sonuca ulaşmış oluruz: Zaman yokken zaman vardı. Ancak bağlamsal olarak, bir dizi olayın olmasıyla birlikte zamanın varlığını anlamak mümkün hâle gelir. Meselâ bir "ân"ı ele aldığımızda, onunla eş zamanlı olan ya da ondan önce ve sonra olan başka anlar olabilir.

Zamanın neden yaratma ile ilgili bir problem teşkil ettiği sorusu akla gelebilir. Filozoflara göre, Allah gibi değişmeyen bir varlığın, kendisine özgü zamansal özellikleri olan olumsal varlıkları doğrudan yaratması mümkün değildir. Böylesi bir yaratan-yaratılan ilişkisi değişmeyen Tanrı'ya zamansal özelliklerin atfedilmesi anlamına gelmez mi? Bu gibi sorunlara çözüm getirmek için çeşitli çözüm önerileri getirilmişse de neticede benimsenen metodolojinin her zaman Kelâmcıların ve filozofların görüşlerinin oluşmasında önemli rol oynadığı açıktır. Zamanda yaratmayı zâhirî anlamıyla yorumlamayan Müslüman filozofların çoğu, çözümün sudûr kozmogonisinde olduğunu düşünmüşlerdir. Böyle bir yaratma anlayışının İslâmî nasslardaki yaratma anlayışına uymadığı açıktır.

Felâsife ve *mütekellimîn*in farklı düşündükleri bir diğer konu da Tanrı-insan ilişkisidir. Felâsife genellikle, adaletin ancak Tanrı'nın rahmeti dolayısıyla geçerlik kazandığı otokratik bir Tanrı anlayışını kabul etmez. Eş'arî Kelâmcı-

42. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-şifâ, Metafizik* I, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker 2004, 86, 5.
43. Morwedge Parviz, *Essays in İslamic Philosophy, Theology and Mysticism*, SUNY at Oneonta 1995, XIX.

ların çoğu, bir genelleme yaparak Occasionalizm olarak adlandırabileceğimiz, olup biten her şeyi Allah'ın irâdesinin sonucu olarak gördüler. Bunun tabii sonuçlarından birisi rasyonel ve nesnel etik anlayışının reddedilmesiydi. Eş'arîlerin anlayışlarına göre insanın, iyi ve kötünün mantığına nüfuz etmesi mümkün değildi. Çünkü eşyadaki "iyi"lik ve "kötü"lük eşyanın kendi özünde barındırdığı bir şey olmayıp Tanrı'nın kıldığı bir şeydi. Tanrı'ya müsbet anlamda da olsa, "en iyi olanı (*aslah*) irâde etme", gibi bir zorunluluk yüklenemez.[44] Tanrı'nın âlemle ilgilenmesi O'nun cömertliğinden dolayıdır.

Occasionalism, ayrıca akıl ve beden arasındaki etkileşimi gereksiz kılmaktaydı. Fransız filozof Malebranche (1638-1715), Eş'arîliktekine benzer bir "Occasionalism"e dayanarak bir başka Fransız filozof ve matematikçi Descartes (1596-1650)'in iddia ettiği beden-ruh düalizminin olmadığını göstermişti. Buna göre beden ve ruh arasında hiçbir etkileşim söz konusu değildi; çünkü her olayın doğrudan sebebi Tanrı idi. Occasionalism ile birlikte çözülen bir başka problem ise değişik olaylar arasında bilinmeyen nedensel yasaların var olması sorunudur. Her şeyin sebebi Tanrı olduğu için şeylerin arasında böyle bir nedensellik bağının olması zorunlu değildi. Daha sonra David Hume (1711-1776)'un da nedensellik yasasına benzer bir eleştiri yönelttiğini belirtmemiz gerekir.[45] Mûtezile bu konuda farklı düşünmektedir ve *felâsife* ile hemfikirdir. Her iki akıma göre de Allah'ın adaleti, O'nun özünü oluşturan bir şeydir. Bu bağlamda bireyler özgürdür ve eylemlerinden dolayı sorumludur; insanın yapmış olduğu ahlâkî seçimler de akla dayandırılabilir.

Peygamberlik anlayışı bakımından da filozoflarla Kelâmcıların birbirlerinden ayrıldıklarını söyleyebiliriz. Kelâm âlimlerine göre peygamberlik, tarihsel bakımdan fiilen gerçekleşmiş bir hadisedir ve Hz. Muhammed ile birlikte peygamberlik sona ermiştir. Bu konuda, bazı heteredoks grupları hariç tutacak olursak, Kelâmcılar arasında görüş birliği vardır.

Nübüvvetin izahı yapılırken Ehl-i Sünnet ile Mûtezile Kelâmcılar arasında bazı görüş farklılıklarının olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arîler peygamberin gönderilmesini, eşyanın tabiatında iyilik ya da kötülüğe delâlet eden bir şeyin bulunmamasına dayandırırlar. Bir şey ancak vahyin işâret etmesiyle iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilir. Peygamber göndermek Allah için bir zorunluluk değil bir lütuftur.[46] Buna karşılık Mâtürîdîlik'te eşyanın zatında bir iyilik ve kötülüğün varlığı kabul edilir. Allah, bir şeyi güzel olduğu için emretmiş, kötü olduğu için de yasaklamıştır. Ne var ki eşyada bir iyiliğin ya da kötülüğün bulunması, kendi başına yeterli değildir. İnsanın da bunu anlaması gerekir. İnsan içinde

---

44. İbn Haldun, *Mukaddime*, II,535.
45. P. Morewedge, *Essays in İslamic Philosophy, Theology and Mysticism*, 15.
46. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul try., 60.

bulunduğu şartların sonucu olarak eşyadaki değerleri uygun bir şekilde takdir edemeyebilir. Bazı hakikatler vardır ki bunlar zamana ve şartlara göre değişmez ve bunlar bütün akıl sahipleri tarafından kolayca kavranabilecek şeylerdir; ancak diğer bazıları vardır ki bunlar zamana ve mekana göre değişebilir. İşte bütün bunların bilinebilmesi için vahye, dolayısıyla peygambere gerek vardır.

Eş'arî'nin nübüvvet ile ilgili dikkat çekici görüşlerinden birisi de nübüvvet, risâlet ve velâyeti birbirinin devamı olarak görmüş olmasıdır. Velâyetin devamı nübüvvettir. En üst basamakta ise risâlet yer alır. Mâtürîdîlerden farklı olarak, Eş'arîlere göre kadınlar nebî olabilir, ancak resûl olamazlar. Mûtezile âlimleri ise peygamber gönderme güzel bir şey ve Allah da her zaman kullarının hayrına olan şeyleri yapmak zorunda olduğundan, peygamber göndermenin Allah için zorunlu olduğuna inanırlar.[47]

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde öne çıkan İlk Başkan terimi hem filozofa hem de peygambere göndermede bulunan bir kavramdır. Ona göre bir insanın vahye muhatap olabilmesi için felsefî bir altyapıya sahip olması gerekir. Ancak bu her felsefî birikime sahip olan kimsenin peygamber olacağı anlamına gelmez.[48] Fârâbî, peygamberin bilgisinin kaynağını faal akla dayandırır. Fârâbî'nin peygamber-filozof karşılaştırması, iki farklı bilgi türü arasında yapılan epistemolojik bir karşılaştırmadır. Düşünme gücü (*el-kuvvetü'n-nâtıka*) ile elde edilen bilgi ona göre vahiy ile elde edilen *tenzîlî* bilgiden üstündür. Ancak tekrar etmek gerekir ki, buradaki karşılaştırma ve ulaşılan sonuç, ontolojik değil epistemolojik bir içeriğe sahiptir.[49]

Peygamber, Faal Akıl'dan almış olduğu yüce ilâhî gerçekleri, insanların anlayış ve kapasitelerine uygun bir şekilde, sembolik bir yolla, tahkiye diliyle onlardaki tahayyül gücüne yönelerek anlatır. Oysa felsefe dili, özel bir dildir; tanım ve delillere dikkat etmek, bunları açık bir şekilde ifâde etmek, yalnızca felsefeye yatkın olanların belli bir eğitim alarak üstesinden gelebilecekleri bir uğraştır. İşte filozof bu yolla hakikati katışıksız olarak anlayan ve onu bulunduğu ortamdaki bağıntılarından kurtaran kimsedir. Felsefî bilgi bu bakımdan, değer açısından dînî bilginin önündedir. Ancak buradaki üstünlüğün kavrayış ve sunumla ilgili bir üstünlük olduğunu unutmamak gerekir. Hakikatin kendisinde bir farklılık yoktur. Her iki bilgi türünün menşei de "Faal Akıl"dır; her iki bilgi türü de insanı nihâî mutluluğa ulaştıracak yapıdadır. Peygamber, teorik bilgiye sahip olmamasına rağmen, sahip olduğu pratik akılla, fonksiyonellikleri bakımından eşyadaki potansiyel gücü iyi bilmekte; emir ve yasakları birbirinden ayırt edebilmektedir. Peygamberde bulunan muhayyile gücü, epistemolojik ola-

47. Yavuz, *a.g.e.* 64, 80.
48. Aydınlı, "Süryânî Bilginlerinin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezîlî Düşünceye Etkisi", 300.
49. Farabi, *Mebâdi-i ârâ-i ehl-i medîneti'l-fâzıla*, 12.

rak, filozofta bulunan düşünce gücünden daha aşağıdadır. Bunun sebebi, peygamberin hakikati, üzerinde Faal Aklın otorite kurduğu "idealar" aracılığıyla elde etmiş olmasıdır. Oysa filozof faal akla doğrudan düşünce gücüyle ulaşır.[50]

Hayatının sonlarına doğru yazdığını tahmin ettiğimiz, *Füsûsü'l-medenî* adlı eserinde Fârâbî'nin daha önceki görüşlerinin sınırlarını tamamen terk etmeden bu konuda farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Söz konusu eserde peygamber, üstün tahayyül gücünün yanında "vahiy inen bir filozof" olarak takdim edilmektedir. Faal Aklın düşünme gücünü tenvîr ettiği peygamber, vahiy alan bir kimse olarak teorik bilgi açısından da mükemmel hâle gelmektedir. Etkin Akıl, bir yandan peygamberin tahayyül gücünü harekete geçirirken, diğer yandan da onun düşünme gücünü aydınlatmaktadır. Fârâbî'nin kendi ifadesiyle *Akl-ı faal* peygamberin her iki gücüne de vahyeder. Bu aşamada peygamber, hem düşünen bir filozof hem de uyarıcı (*münzir*) bir nebî olur.[51]

Fârâbî'nin peygamberlikle ilgili açıklamalarının kelâmcıların yaklaşımlarından çok farklı olduğu açıktır. Ancak Fârâbî'yi böyle düşünmeye sevkeden sebepleri ortaya koyduğumuzda onun bu tavrının anlamı da belirginlik kazanmış olacaktır. Fârâbî'den önce vefat eden er-Râvendî (ö. 910) ve Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 932)'nin müesses bir dinin varlığına, dolayısıyla da peygamberlere inanmadıkları bilinmektedir. Râvendî ve Râzî, mufârık, düşünülen bir evrenin varlığını kabul etmiyorlardı. Oysa Fârâbî'ye göre böyle bir evrenin varlığını kabul etmemek felsefenin reddi anlamına geliyordu. Bu yüzden Fârâbî'nin vahiy ve peygamberlikle ilgili rasyonel yorumları, din ve vahiy savunusu yanında felsefenin savunusu olarak da kabul edilebilir. Bu yaklaşımıyla Fârâbî felsefeye, dinle uyum içerisinde yaşayacağı bir din inşâ etmek niyetindeydi.[52]

MÜTEAHHİRÎN KELÂMI YA DA FELSEFÎ KELÂM

İslâm kelâmını sadece Kelâmın bilinen konularına hasretmek doğru bir yaklaşım olmaz. Kelâm kendi sınırlarını aşarak, çoğunlukla felsefe, zaman zaman da tasavvufla aynı konuları paylaşmıştır. İbn Sînâ (ö. 1037), Nâsıruddîn et-Tûsî (ö. 1274), Şihâbuddîn Yahya es-Sühreverdî (ö. 1191) gibi şahsiyetler, felsefenin yanında, matematik, müzik, dil, tıp ve kelâm alanında da eser yaz-

50. Farabi, *a.g.e.* 122.
51. Farabi, *Füsûsu'l-Medeni* (Aporisms of Stateman), ed. ve İng. çev.: D. M. Dunlop, Cambridge Un. Press 1961, 167.
52. Şamil Öçal, "Fârâbî: Dînin Felsefeleştirilmesi ya da Erdemli Şehirde Vahyin Rasyonel Savunusu", *Bilim Yolu (Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi)*, (1998), sayı 1, 542.

mışlardır. Şüphesiz buna başkalarını da ilave etmek mümkündür. İslâm felsefesi ile ilgili kitaplara baktığımızda bunların çoğunun ilk felsefenin tanımı, kavramları ve mümkün varlıklar olan cisimler, akıllar ve ruhların analizi ve Zorunlu Varlık (Tanrı)'nın özellikleri ile başlaması; metafizik kelimesinin teoloji anlamına gelen *ilâhiyât* ile karşılanması, sistematik anlamda felsefe ile Kelâm arasındaki yakınlığı ortaya koymaktadır. Diğer yandan meşhur Hristiyan teolog St. Thomas Aquinas'ın İbn Sînâ'dan etkilenmesi ve beş yüzü aşkın yerde kendisine atıfta bulunmuş olması, bu bakımdan manidardır. İbn Sînâ'nın belki de teolojiye en önemli katkısı varlıkla ilgili görüşleridir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, varlık konusunun, mantıksal açıdan Tanrı'dan önce ele alınması gerektiğini savunmuştur. İbn Sînâ, metafiziğini Tanrı yerine, insan nefsindeki birincil kavram olan "varlık" ve "zorunluluk", "imkân" ve "imkânsızlık" gibi varlığın birincil yapıları olan mantıksal kipliklerle başlatır.

Biz varlık olması bakımından eşya ile ilgili üç farklı varlık durumundan bahsedebiliriz: Birincisi, varlık alanına çıkmaları mümkün olmayan imkânsız varlıklar; ikincisi bir sebebe bağlı olarak var olan mümkün varlıklar; üçüncüsü de yegâne Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın varlığıdır. İbn Sînâ burada, Tanrı'ya Aristoteles'in anladığından farklı bir statü vermek suretiyle O'nun varlığı ile diğer varlıklar arasına aşılması imkânsız engeller koymuş oluyordu. Bu her türlü panteist anlayışın reddi anlamına geldiği için Kelâmcıların savunmalarına güçlü bir destek anlamına geliyordu. Zorunlu Varlık, diğer varlıklardan farklı olarak, varlık ve mahiyetten oluşmaz. O'nun varlığı, birleşik değil basit bir varlıktır. Zorunlu olması da buna dayanır. Kelâmcıların felsefî meselelere ilgi duymalarının sebeplerinden birisi de İbn Sînâ'nın bu ayrımıdır.

Allah, varlığı son derece mükemmel olduğu için sadece kendisinin değil, diğer bütün mümkün varlıkların da kaynağıdır. Bütün varlık O'ndan sadır olmuştur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı mutlak hayr (*hayr-ı mahz*) olduğu için, dünyayı yaratması hususunda "özgür" bile değildir. Kategorik olarak yegâne zorunlu varlık Allah'tır; diğer varlıklar ise ancak Allah'a bağlı olarak zorunludur. İbn Sînâ aynı zamanda Tanrı'yı pratik ve ahlakî boyutlarıyla da ele almakta ve insanın Zorunlu Varlık ile birleşmesinin onun için en büyük mutluluk vesilesi olduğunu söylemektedir. Yemek ve şehevî arzular gibi fiziksel zevkler, insanın rûhânî arayışında karşılaştığı zevkler, ancak sınırlı derecede insana mutluluk verir. Fânî bir varlık bu ilişki esnasında sadece sınırsız olanla değil, aynı zamanda kendisinin uzak sebebi ile ve bir anlamda kendi özüyle karşılaşır. İnsanın daha yüce bir varlığa benzeme arzusu, doğuştan getirdiği kozmik bir aşktır; insanların mükemmellik arayışında onların doğasında gömülmüş olarak var olan Mutlak İyi sevgisidir.[53]

---

53. Morewedge, *Essays in İslamic Philosophy, Theology and Mysticism*, 22.

Kelâm tarihçileri arasında yaygın olan anlayışa göre tarihsel bakımdan İlm-i Kelâm ikiye ayrılır: Mütekaddimîn dönemi (Erken dönem) ve müteahhirîn dönemi (geç dönem). Böyle bir ayrım yapılmasında esas alınan kriterlerden en önemlisi, mantığın kelâm ilminde kullanılmaya başlanmış olmasıdır. Gazzâlî (ö. 1111)'ye gelinceye kadar Kelâmcılar arasında, felsefenin bir parçası olarak gördükleri mantık ilminin kullanımına karşı çıkma konusunda bir fikir birliği olduğu söylenebilir. Gazzâlî, mantık karşıtlarının mantıkla ilgili olumsuz görüşlerine katılmamış, bu tür olumsuzlukların ortaya çıkışının mantığa bağlanmasının zarûretini kabul etmemiştir. *El-Mustesfâ* adlı kitabının ilk bölümlerini mantık meselelerine tahsis etmiş ve "Mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz." demek suretiyle bağımsız bir disiplin olarak gördüğü mantık biliminin Müslüman Kelâmcılar arasında meşrûiyet kazanmasını sağlamıştır.[54] Gazzâlî ayrıca mantığın sadece filozoflara ait bir ilim dalı olmadığını; Kelâmcıların "*kitâbu'n-nazar*" dedikleri bir yöntem olduğunu ve filozofların sadece bu lafzı abartarak bu ilmin adını "mantık" olarak değiştirdiklerini ifade eder.[55]

İbn Haldun, Kelâmcıların felsefî metodu kelâmda kullanmaya başlamalarının izlerini sürerken, mantığın Kelâmcılar tarafından kullanılmaya başlanmasını, başlangıç noktası olarak kabul eder. Daha önceki Kelâmcılar, felsefenin aslî bir parçası olarak gördükleri için, mantık ilmi ile şeriatın uyuşmayacağını düşündüklerinden mantık ilminden uzak durmuşlardır. İbn Haldun'a göre, mantık ilminin Cüveynî tarafından Kelâma dâhil edilmesiyle birlikte Kelâmda yeni bir dönem başlamış oldu. Mantık, felsefede olduğu gibi kelâm ilmine de bir ölçü ve âhenk getirdi. Bu yeni metotla yazılan Kelâm kitaplarının yazarları, kendilerinden önceki Kelâmcıların benimsemiş oldukları ilkeleri yeniden gözden geçirerek bunlara muhâlefet etmişlerdir.[56] İbn Haldun mantığı kullanan Kelâmcıların kimlere karşı muhalefet ettiklerinden bahsetmiyorsa da bunlar, muhtemelen Mûtezile Kelâmcıları olmalıdır.

İbn Haldun, Kelâmın aldığı bu yeni hâle "müteahhirûn kelâmı" demektedir. Bu yeni Kelâm anlayışının icrâ ettiği fonksiyonlardan birisi de daha donanımlı bir şekilde filozofların iman akîdelerine aykırı olan fikirlerini reddetmekti. Bu yeni metoda göre Gazzâlî ilk eserini kaleme almış, daha sonra Fahreddîn Râzî de onu takip etmiştir. Bundan sonra Kelâm âlimleri, felsefî bilimlere o derece önem vermişlerdir ki, bu iki ilmin konuları birbirinden ayırt edi-

---

54. Gazzâlî, *el-Mustesfâ fi İlmi'l-usûl*, Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993, 10; Şamil Öçal, "Rusûhî İsmail Ankaravî'nin Mantıkla İlgili Bilinmeyen Bir Eseri: Kitâbu Istılahâti'l-Mantık", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, 2, 92.
55. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felasife, (Filozofların Tutarsızlığı)*, neşir ve Türkçe Çeviri, Mahmut Kaya, 3. basım, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, 33.
56. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 537.

lemeyecek hâle gelmiş ve bazı kimseler de her iki ilmi bir saymıştır.[57] Böyle bir Kelâm anlayışının hâkim olduğu Osmanlılar döneminde, Katip Çelebi'nin ifâdelerine göre, medreselerde okutulan Kelâm kitaplarına karşı, İbn Haldun'u haklı çıkarırcasına tavır alınmıştır:

> *"Sultan Süleyman zamanına kadar hikmet ve şeriat ilimlerini cem eden muhakkikler iştihâr ederdi. Sonra Fatih Medrese-i Samâniyeyi binâ edip vakfiyesine Şerh-i Mevâkıf ve Hâşiye-i Tecrîd kitaplarının okutulmasını emrediyor. Sonra gelenler bu dersler felsefiyyâttandır deyu kaldırdılar; ve bununla Sûk-ı ilme kesâd gelüb ehl-i inkırâz karîb olmakla, bazı kenarda Ekrâd diyârında yer yer kanun üzre şuğl eden tâliplerin müptedileri Rum'a gelip azîm tafra satar oldular"*[58]

GAZZÂLÎ VE FAHREDDÎN ER-RÂZÎ

Felsefî Kelâmın en iyi iki temsilcisinin Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî olduğu kabul edilir. Felsefeyle ilgilenmesinde hocası Cüveynî'den etkilenmesi göz ardı edilemeyen Gazzâlî, düşüncelerini gerçekte çok az tanıyan birçok kimse tarafından, sadece felsefenin değil her türlü rasyonel düşüncenin sona ermesinin; hatta Müslümanların geri kalmasının müsebbibi olarak gösterilmiştir. Bu yüzden Gazzâlî'nin bu yazıda kendisine en çok atıfta bulunulan kimse olmasını okuyucu anlayışla karşılamalıdır.

İbn Sînâ felsefesinin İslâm dünyasında, özellikle entelektüel çevrelerde yaygınlaşmaya başlaması, İbn Sînâ'yı aklî bilimler alanında bir otorite hâline getirdi. Birçok insan, İbn Sînâ'nın mîrâsının daha önceki felsefelerin bütününü geride bıraktığını; hatta anlamsız kıldığını düşünmeye başlamıştı. XIII. yüzyılda Abdullatîf Bağdâdî (ö. 1231), başlangıçta İbn Sînâ'nın bütün felsefî mîrası hazmettiğini ve bunu kitaplarında aktardığını düşündüğü için, Fârâbî ve Themistius gibi daha önceki filozoflarla ilgilenmediğini söylemektedir. Abdullatîf Bağdâdî'nin İbn-i Sînâ ile ilgili yargıları daha sonra değişmiş olsa bile (İbn Ebî Useybia, trz, 688), onun dönemine kadar Müslüman mütefekkirler arasında böyle bir anlayışın yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Gazzâlî ile çağdaş olan ve âlemin hudûsu konusunda müstakil bir eser kaleme alan Efdalüddîn Ömer b. Ali Gaylân, "Bugünlerde bazı insanların kalplerinden şöyle bir düşünce geçmektedir: Hakikat İbn Sînâ'nın dediği şeydir; onun hata yapması anlaşılabilir

57. İbn Haldun, *a.g.e.* II, 538.
58. Katip Çelebi, *Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*, haz.: O. Şaik Gökyay, İstanbul 1972, 10.

bir şey değildir; onun söylediği şeylerle çelişen bir düşüncenin ma'kûl sayılması mümkün değildir." demektedir.[59]

Gazzâlî'nin filozofları hedef olarak seçmesinin temel sebebi sadece bu değildir. İbn Sînâ'nın düşünceleri bazı Sünnî çevreleri de cezbediyordu. Bunun sebebi, sadece İbn Sînâ'nın düşüncelerinin felsefî derinliği olmayıp aynı zamanda âhiret, nübüvvet, kader ve tasavvufî hayat tarzını, İhvân-ı Safâ'da gördüğümüz Bâtınî etkilerden uzak bir şekilde ele almış olmasıydı.[60] Gazzâlî'nin öğrenim gördüğü dönemde, her ne kadar medresenin resmî müfredâtı dînî ilimlere, özellikle fıkıh ilmine münhasır kılınmışsa da yetkin âlimler filozofların düşüncelerini biliyorlar ve Cüveynî örneğinde olduğu gibi, onların eserlerini okuyorlardı.

Filozoflara karşı yükselen bu ilgiyi kırmak için Gazzâlî harekete geçti ve kendinden önceki Kelâmcıların yöntemlerini zayıf ve yetersiz buldu. O filozoflarla mücadele ederken onların kendi yöntemini kullanmış, karşı çıktığı İbn Sînâ ve Fârâbî'nin nefis konusundaki düşüncelerini benimsemiş ve Aristo mantığını kelâmî cedel yöntemine tercih etmiştir.

Gazzâlî'ye göre iyi niyetli, sünnete ve hakikate uyan bir kimse, şeriatın ilkeleri ile aklın gerektirdiği şeyleri kolaylıkla birbiriyle uyumlu hâle getirebilir. Bunu reddeden kimseler, aklen zaaf içerisinde ve basîreti kıt olan kimselerdir. Selefî görüşü savunan Hanbelîlerin, aklı esas alan kelâmla ilgili çekinceleri ise biçimsel akıl yürütmeden anlamayan kıt akıllılar içindir.[61]

Aynı şekilde ilk nesillerin kelâm ile iştigal etmemelerinin sebebi, o dönemde henüz sapık görüşlerin ortaya çıkmamış olmasıdır. Bu sebeple selefin kelâm öğrenmeye de ihtiyacı bulunmuyordu. Gazzâlî *el-Mustesfâ*'da ilimleri sınıflarken, kelâmın, dînî ilimler arasında evrensel ilim (*ulûm-i külliye*) olduğunu savunur.[62] Ona göre kelâm, en tümel şey olan varlığı (*el-mevcûd*) araştırmakla işe başlar. Varlık da ikiye ayrılır: Ezelî olan Allah'ın varlığı ve mümkün varlıklar.[63] Mümkün varlıklar ise cevher ve araz (töz ve ilinek) olmak üzere ikiye ayrılır. Gazzâlî daha sonra vahyî ilimleri ve diğer dînî ilimleri ele alır. Peygamberlerin öğrettiği şeyler rasyonel isbat yolu (*el-burhânü'l-aklî*) ile bilinir.[64] Kelâm bu bakımdan, küllî ilimler arasında sayılan fıkıh da dâhil olmak üze-

59. Ibn Gaylân Efdalüddîn Ömer b. Ali, *Hudûsü'l-âlem*, ed. M. Muhakkik, Tehran 1998, 13.
60. Ayman Shihadeh, "From al-Ghazâli to al-Râzî": 6/12 th Development İn Muslim Philosophical Theoloji *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 15, 2005, Cambridge University Press, 142 (DOI: 10.1017/S0957423905000159).
61. Gazzali, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, neşr. İ. Agah Çubukçu, H. Atay Ankara Ün. İl. Fak. Ankara 1968, 1-11.
62. Gazzali, *el-Mustesfa, I*, 5-9.
63. Gazzali, *a.g.e. I*, 5 vd.
64. Gazzali, *el-İktisâd*, 2.

re, diğer dînî ilimlere nazaran birincil (*el-asl*) bir değere sahiptir. Diğer ilimler kelâma nazaran ikincil değerdedir (*el-fürû'*). Meselâ Gazzâlî *el-Mustesfâ*'da fıkhın kelâma tâbi olduğunu söylemektedir.[65] Fakih'in, akîde ile ilgili bir ifadenin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda, Kur'an ve hadislerdeki akîde ile ilgili ifadelerin te'vilinin doğruluğu hakkında söz söyleme yetkisi yoktur. Çünkü böyle bir yargıda bulunmak için, teolojik ve mantıksal bir temele dayalı düşünmek gerekir. Gazzâlî'nin kelâmla ilgili bu düşüncesi, onun kelâmı bir tür "genişletilmiş metafizik" olarak gördüğünün işâretidir.[66] Gazzâlî, kelâm ilmini *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'de, "Allah'ın varlığından, sıfatlarından ve fiillerinden bahseden bir ilim" olarak tanımlarken[67], *el-Mustesfâ*'da daha geniş perspektifli bir görüş serdetmektedir.

El–Mustesfâ'nın Allah ile ilgili ifadesi, Gazzâlî'nin kelâmının felsefeye en çok yaklaştığı yerdir. Buna göre, Allah bir olmalıdır ve zorunlu olarak kendisine ait olan sıfatlarıyla ve kendisi hakkında imkânsız olan şeylerle ve kendisine atfedilmesi caiz olan özelliklerle diğer mümkün varlıklardan ayrılır. Onun kelâma yüklediği fonksiyon felâsifenin metafiziğe (*ilâhiyât*) yüklediği fonksiyondan farksızdır. O, ayrıca mantığı Kelâmın bir unsuru olarak görür.[68] *Tehâfüt*'te filozofların mantık adını verdiği ilmin kelâm kitaplarının "*kitabü'n-nazar*" ve "*kitâbü'l-cedel*" bölümlerinde ele alınanlardan farksız olduğunu savunur.[69] Bazılarının kelâmî akıl yürütme tarzını kavrayamaması teolojide akıl ve burhanın değersiz olduğunu göstermez. Çünkü Allah, akıl ışığını herkese değil; ancak bazı kimselere nasip etmiştir.[70] Gazzâlî bu görüşüne uygun olarak, Kelâmî bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığının ancak nazarî bir akıl yürütme ile bilinebileceğini savunur.

Buna rağmen Gazzâlî, temel dînî inançlarla ilgili olarak aklın doğruyu belirlemede otonom olmadığını, bunun için vahyin önderliğine muhtaç olduğunu düşünmektedir. Ona göre filozofların, dünyanın ezelî olduğunu ve Allah'ın tümelleri bilmeyeceğini iddia ederek doğru yoldan çıkmalarına sebep olan şey de budur. Gazzâlî, insanın nefsini temizlemek için hangi fiilleri işlemesi; öbür dünyada insan nefsinin ne tür hâlde olacağını akıl aracılığıyla bilmesi mümkün değildir ve bunun için mutlaka vahye ihtiyaç vardır.[71] Medreselerdeki kelâmî tartışmaların da inançsız ya da sapık inançlı kimseler üzerinde olumsuz etkisi olduğunu düşünen Gazzâlî, karşı delillerin bunları daha inatçı yapmaktan öte

---

65. Gazzali, *el-Mustesfa* I, 5vd.
66. Griffel Frank, *al-Ghazali's Philosophical Theology*, 9.
67. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, I, 23.
68. Gazzali *a.g.e.* I, 23; *Cevâhirü'l-Kur'ân* s. 21.
69. Gazzali, *Tehafüt* 11.
70. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn* I, 14; *İktisâd*, s. 10.
71. Gazzali, *İlcâm*, 87; *İhyâu Ulûmi'd-dîn III*: 16; *el-Munkiz*, 151, 161.

bir işe yaramayacağını savunur.[72] Sapık inançlı kimselere karşı ancak belli bir seviye belirlenerek uygun bir münâzara yapılabilir ve bu insanlara karşı deliller ileri sürülebilir.[73]

Gazzâlî'ye göre başka bir grup insan daha vardır ki bunların soruları ciddîye alınmalı ve kelâmî bir akıl yürütme ile inceleme konusu yapılmalıdır. Bunlar, zekâ ve anlayış bakımından üst seviyede kimseler oldukları için, ya başkalarının sözlerinden ya da doğal olarak zihinlerinde çeşitli şekilde şüpheler uyanabilir.[74] Kendi zekâ ve yeteneklerinden kaynaklanan bu hâl onlardan izâle oluncaya ve zihinlerinde uyanan sorular ve şüpheler kayboluncaya kadar bunlara teorik bilgi ve formel-aklî deliller sunulmalıdır.

Gazzâlî'nin kendisini bu son kimseler arasına dâhil ettiğini anlamak zor değildir. Çünkü o da en azından başlangıçta, zihninde uyanan şüpheleri ortadan kaldırmak için kelâma müracaat etmiş; ancak muhtemelen daha derinlikli düşünen entelektüel bir zihin yapısına sahip olduğunu düşündüğü için Kelâmdan daha üst seviyedeki bir anlayışın (*mükâşefe*) kendisi gibi sorgulayan kimseler için daha uygun olduğuna inanmıştır.[75]

Gazzâlî'nin orta yol dediği aslında, bir tarafta Felâsife ve Mûtezile'nin akıllılığı, diğer yanda ise Haşeviyye'nin aşırı basite kaçan ve nassların zâhirî anlamlarının ötesinde bir anlamı reddedici tavır alan anlayışı arasında kalan bir yorumdur.[76] O, orta yolu Eş'arîlerin kelâm anlayışıyla özdeşleştirir; medreselerde yürütülen Kelâmî tartışmaları eleştirerek bunların akıl ve zekâ bakımından yeterli olmayan kimseler için faydalı olmadığını savunur.[77] Ona göre, Kur'an ve hadislerde kullanılanlardan farklı akıl yürütme biçimleri doğru değildir.[78] Çünkü bunların çoğu, hakikatin araştırılmasından çok, belli bir mezhebin öğretisiyle ilgili inceleme ve araştırmaları içerir.[79]

Genel anlamda Gazzâlî'nin, Kelâmcılarda gördüğü yetersizliklerden dolayı kendisine Kelâm ekollerinin üzerinde bir yer biçtiğinden şüphe yoktur. Fakat Kelâmcıları eleştiriken hedefinde kimler vardır? Bunlardan bir kısmının kendisiyle birçok konuda aynı düşünen Eş'arî Kelâmcıları olduğundan şüphe yoktur. Gazzalî'nin zaman zaman Kelâmın kullandığı diyalektik metodun, hakikatın ortaya çıkarılmasında bir işe yaramayacağına dair ifadeleri ve bunun için

---

72. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn* 1-41, 97; *İktisâd*,. 10, *Faysalü't-tefrika*, 70.
73. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn I*, 40 vd; 4, 24.
74. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, I, 16, 98; *İktisâd* 11
75. Gazzali, *el-Munkız*, 24.
76. Gazali, *İktisâd* 1-3.
77. Gazzali, *Kıstâs*, 5 vd.
78. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn I*, 22; *İlcâm* 95.
79. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn* I, 97; *Faysalü't-tefrika*, 11.vd.

mutlaka mantıksal çıkarım yöntemlerinin kullanılmasına ihtiyaç duyulduğunu söylemesi,[80] onun Eş'arî okulunun ilkelerini terk ederek aslında filzoflara yaklaştığı şeklinde yorumlara yol açmıştır.[81]

Gazzâlî özellikle *Tehâfüt*'te yazmış olduğu mukaddimelerde bu konuya değinmekte ve İslâm'ın ibâdet olarak gördüğü vâzifeleri terk eden ve bunları küçümseyen kimselerden söz etmektedir. Bunlar Gazzâlî'ye göre taklit eseri olarak, Allah'ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda âhireti inkâr eden kimseleri izlemektedirler. O, bunların özellikleri ile ilgili şunları söyler:

> "Kendi anlayışlarına göre fazîletliler topluluğunda yer almak ve onların izinden gitmek ve kendilerini halk yığınlarının telakkîlerinin üzerinde görmek ve atalarının dinleriyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akîdesini benimsemek kendilerine hoş göründü."[82]

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazma amacını okurken bu durum daha iyi anlaşılmaktadır:

> "Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı görev bildim. Amacım, önceki filozofları, metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte aklı başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temâyüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır."[83]

Gazzâlî burada Kelâmcılık refleksiyle hareket edip felâsifenin görüşlerine karşı İslâm'ın inançlarını savunmayı taahhüt etmektedir. O, bütün *Tehâfüt* boyunca filozofların düşüncelerinin değersizliğini ortaya koymak için, onların içinde bulunan çelişkileri bulmaya çalışır. Elbette o aynı zamanda da Müslümanları Sünnî inanç ilkelerinin doğruluğu konusunda iknâ etmek için deliller sunuyordu. Kelâm ilmine bu şekilde araçsal bir fonksiyon yüklemekte ve insanların dînî inançlar konusunda akıllarına gelen şüpheyi izâle etmek için ona başvurulması gerektiğine inanmakta; aksi takdirde Kelâm ilminden sakınılması gerektiğini düşünmektedir. Sapıklığın az olduğu yerlerde, teorik Kelâm meselleri ni tartışan kitaplar yerine itikâdî konuları basit bir dille ele alan (*Risâle-i kud-*

80. Gazzali, *İlcâm*, 112.
81. Frank Griffel, *al-Ghazali's Philosophical Theology*, 17-18.
82. Gazzâlî, *Tehâfüt* 2, 5.
83. Gazzâlî, *a.g.e.* 3.

siyye türünden) kitaplara ihtiyaç vardır.[84] Bir başka deyişle Gazzâlî, kelâm öğrenmeyi farz-ı ayn değil, farz-ı kifâye olarak görmektedir. Dinin esaslarına samimî bir şekilde iman eden ve aklında hiçbir şüphe uyanmayan bir kimsenin, kelâm okuması doğru değildir.[85] Bu sebeple o, kelâm ilminin hakikatın elde edilmesinde ilmü'l-mükâşefe dediği daha üst seviyedeki bir ilim anlayışı karşısında yetersiz olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî'ye göre, kendilerine yüklenen görevin ötesine geçen Kelâmcıların delilleri, sıkıcı sorularla insanı şüphe ve tereddüte yöneltici şeylerden ibarettir. Bundan başka onların çözümü ve konumu ile uğraşmak da bid'attir.

GEÇ KLASİK DÖNEMDE KELÂM'A YÖNELİK ELEŞTİRİLER: İBN KUDÂME

Klasik dönemin bu iki düşünürü felsefenin, Kelâmın bütün biçimleriyle karşılaşmalarına rağmen hadis ehlinin görüşlerini ödünsüz bir biçimde savunmaya devam ettiler ve bunun karşısında yer alan her türlü düşünceyi çekinmeden eleştirmeye devam ettiler. Her ikisi de Kelâm ve Allah'ın sıfatları konusunu Hanbelî bir çerçeveye bağlı olarak ele almışlardır.[86]

İbn Kudâme (ö. 620/1223) ödünsüz bir şekilde Kelâmdan kaçınılması gerektiğini düşünür ve hatta bu düşüncesini bu konuyu ele aldığı bir kitabına başlık yapar. George Makdîsî'nin ifadelerine göre İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar fî kütüb-i ehli'l-kelâm* adını taşıyan bu eserini aslında İbn Akîl'e reddiye olarak kaleme almıştır.[87] İbn Akîl'in Mûtezilî düşünceyi terk ederek Hanbelî görüşleri benimsediğini göz önüne aldığımızda, İbn Kudâme'nin ona karşı yöneltmiş olduğu eleştirilerin sebepleri üzerinde durmamız gerekir. Muhtemelen İbn Kudâme, kelâm ilmini Mûtezile'nin Ehl-i Sünnet içindeki Truva atı gibi görüyordu. Başka bir deyişle, Kelâmcılar ona göre Ehl-i Sünnet içinde görünmeyen Mûtezile'dir. Eş'arîler Mûtezile'nin entelektüel vârisleridir. Kelâmcıların ortak özellikleri ona göre, Allah'ın sıfatları konusunda görüş beyan etmiş olmalarıdır.

İbn Kudâme'nin amacı, Kelâmcıları ifsâd edici düşüncelerinden dolayı ifşâ etmek suretiyle halkın bunları yakından tanımalarını sağlamaktır. Çünkü selefin

84. Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn IV*, 241.
85. Gazzali, *İlcâm*,129.
86. James Pavlin, "Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar", *İslâm Felsefesi Tarihi* I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2008, 146.
87. Ayşe Taşpınar, *George Makdîsî ve İslâmî Araştırmalardaki Yeri*, Ank. Ün. SBE. Y. Lisans Tezi, 2008, 41.

yolunun hilâfına bir yol edinen kelâm, Ehl-i Sünnet'in düşmanıdır. Selefin dini anlarken başvurduğu üç kaynak Kur'an, hadis ve icmâdır. Bu sonuncu başvuru kaynağı, her dönemde geçerli olan bir şey olmayıp sadece ilk dönem Müslümanlar için (Sahâbe ve Tâbiîn) için geçerlidir. Dolayısıyla ortada doğru din anlayışı için başvurulabilecek sadece iki otorite vardır: Kur'an ve hadisler. İlk dönem Müslümanları, İbn Kudâme'ye göre kelâm ilmini ve Kelâmcıları kınamışlar ve bu ilimle iştiğal etmeyi "bid'at"ve "dalâlet" olarak görmüşlerdir; Kelâmcılar zındıktırlar. Onlara göre Kelâmcıların ilmi "ilim" demeyi bile hak etmez.[88]

Söz konusu kitabında İbn Kudâme, bu iddiasını Kur'an-ı Kerim'in Âl-i İmrân Suresi 7. âyetinde muhkem-müteşâbih âyetlerle ilgili beyanlarına dayandırır ve Kelâmcıları âyette ifâde edildiği gibi müteşâbih âyetlerin peşine düşen ve fitne arayan kimselerle ilişkilendirir. İbn Kudâme, "kelâm"ı, doğrudan âyette geçen te'ville ilişkilendirdiği için, '*tahrîm*' kapsamına alır. Ona göre bu âyet, Allah'ın bu türden te'villeri meşrû olarak görmediğinin işaretidir. Diğer yandan bu türden te'viller meşrû görülmüş olsaydı, Hz. Peygamber bu âyetleri te'vil ederdi. Oysa buna dair herhangi bir rivâyet bize ulaşmamıştır. Yorum yapan Kelâmcı, hakkında bilgi sahibi olmadığı meselelerde Allah hakkında hüküm vermiş sayılır. Mütekellimûn'un müteşâbih âyetlerde geçen ifâdelerle Allah'ın neyi kastettiğini bilememiş olmaları en azından ihtimal dâhilindedir. İbn Kudâme meseleyi dil bakımından da analiz ederek bu âyetlerde geçen ifadelerin tek bir anlama gelse dahi bu durum, onu zorunlu olarak bu anlama inhisâr ettirmez. Bu durumda te'vilci kimsenin Allah hakkında, cehâlete dayalı uygunsuz bir şey söylemesi ihtimâlden uzak bir şey değildir. Allah bunu, A'râf sûresinde haram kılmıştır. İbn Kudâme'nin zikrettiği âyet şöyledir:

> De ki Rabbim ancak şunları haram kıldı: İğrençlikleri -görünenini, gizli olanını-haksız yere saldırmayı, hakkında hiçbir kanıt indirmediği şeyi Allah'a ortak koşmayı, bir de Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemeyi. (7/A'râf, 33)

İbn Kudâme'nin Kelâmcıları te'vil yaptıkları için eleştirmesi, onun teoriden çok pratik taraftarı olmasına dayanır. Ona göre müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesinin yol açtığı hiçbir pratik netice yoktur. Çünkü Müslümanların dinen zorunlu olan davranışlarından hiç birisi, böyle bir te'vilin zorunlu bir sonucu vaz' edilmiş olan bir kurala dayanmaz. Bir Müslüman'ın Allah'ın sıfatlarının hakîkî anlamlarını bilmeye ihtiyacı yoktur. Mü'minler, iman esaslarına inanmakla yükümlüdür, bunların hakîkatlarının ne olduklarını bilmekle değil (2/Bakara, 136). İbn Kudâme'ye göre, bir kimsenin Allah hakkında hatalı ko-

88. Taşpınar, *a.g.e.* 43.

nuşma hakkını kendisinde görmesi kibir ve gururdan kaynaklanır.[89] Mütekellimûn, kelâma başvurmak suretiyle, halkı Allah hakkında câhilce konuşmaya teşvik etmektedir.

Bu durumda bize verilmiş olan aklın fonksiyonu nedir? Biz aklı nerelerde ve nasıl kullanacağız? İbn Kudâme aklı kullanmanın yararlı yolunun müteşabih âyetleri te'vil etmek değil, sahip olduğumuz bilgiyi artıracak fıkıh ve matematik olduğunu savunur. Bu iki alan aklın kendi fonksiyonunu icrâ edecek bir genişliğe sahiptir ve kişiyi, Allah'ın sıfatları üzerinde düşünmek gibi tehlikeli şeylerden alıkoyar.[90]

Kelâmcıların te'vilci tavırları, Allah'ın kendisi için kullandığı sıfatları inkâra, kullanmadığı sıfatları da isbata sebep olmuştur. Buna örnek olarak, onların Kur'an'da Allah için kullanılan *istevâ* kelimesinin (tahtın üzerine) yükselmek değil de *istevlâ* (istîlâ etmek, üzerinde hâkimiyet kurmak) anlamına geldiğini iddia etmelerini verir.[91]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, İbn Kudâme İslâm'ın sahih yorumunun ilk neslin yaptığı yorum olduğunu düşünmektedir. Hz. Muhammed ve arkadaşlarının ve onlara doğrudan mülâkî olan kimselerin (Tâbiîn) yaptıkları yoruma ters düşen bir yorum, sahih İslâm anlayışına aykırıdır. Her ne kadar İbn Kudâme, geçmişi doğru bilgiye ulaşmada bir otorite olarak kabul ediyorsa da burada doğrulukta kıstas alınan şey geçmiş değil, vahyin kaynağına yakınlıktır. Kaynağa en yakın olanların, vahyin ilkelerine bağlılıkları varsa, vahyi en doğru biçimde anladıkları varsayılmaktadır. Dolayısıyla burada önemli olan tek başına "geçmiş" değildir. Selefî anlayışı temsil edenlerin hadise yapmış oldukları vurgunun sebebi de budur. Çünkü bu kaynak, teville ya da bağımsız tefekkürle değil, ancak onun çok yakınında bulunan kimselerin söylediklerini doğru bir şekilde aktarmak suretiyle açığa çıkarılıp Müslümanların istifadesine sunulabilir. Başka bir deyişle selefî dünya görüşünü en iyi ifade eden disiplin hadistir. Hadisin dışındaki kaynakların vahyin dile getirdiği hakikata ulaşma ihtimalleri yok denecek kadar azdır.

Ancak onun akılla ilgili bu olumsuz görüşleri Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili konuları kapsar; hukuk ve diğer bilim alanlarında akıl fonksiyonunun icrâ etmeye devam eder. İbn Kudâme, Kelâmcıları hadis bilmemekle ve hadisler konusunda câhil olmakla suçlar. Hatta güvenilmez kimseler oldukları için, hadis ilminde önemli olan "güvenilir râvî" olarak bile kabul edilemeyeceklerini söyler. İbn Kudâme'nin hadis ilmine karşı duyarlılığı burada da kendini göstermektedir.[92]

---

89. James Pavlin, "Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar", 147.
90. Taşpınar, *George Makdîsî ve İslâmî Araştırmalardaki Yeri,* 44.
91. Pavlin, , "Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar", 147.
92. Taşpınar, *George Makdîsî ve İslâmî Araştırmalardaki Yeri,* 45.

George Makdîsî'nin İbn Kudâme'yi Patristik felsefenin önemli simalarından birisi olan felsefe karşıtı tavırlarıyla bilinen Tertullianus'la karşılaştırması ve görüşleri bakımından ona benzetmesi manidardır. Makdîsî'ye göre Tertullianus da iman konularında akıl yürütmeyi reddetmektedir. Bu arada her ikisinin de hukukun temel prensipleri üzerine kurulmuş olan argümanları kullanmış olmaları önemlidir. Tertullianus'a göre Kutsal Kitap, Havarîlerin naklettiğidir. Heretikler (Gnostikler vs.) Kutsal Kitab'ı keyfî bir şekilde yorumlayıp bozmaktadırlar.[93]

İbn Kudâme'nin kelâma saldırısı kelâm hattının takviye edilmesine ve yeni bir kelâm savunma stratejisi geliştirilmesine yola açmıştır.

KAYNAKÇA

Abdülhalim Muhammed, "Mütekaddim Dönemde Kelâm", *İslâm Felsefesi Tarihi* I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, ss. 99-119.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae* II, İngilizceye notlar ve ilavelerle çeviren: Thomas Gilby O. P., Mc Graw Hill Book Company, New York 1963.

Arslan, Ahmet, *Hâşiye ale't-tehâfüt Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1990.

Aydınlı, Osman, "Süryânî Bilginlerinin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, c. 6, sayı: 11 ss.7-33.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2., Bursa 1987.

Corbin, Henri, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Corbin, Henri, *İslâm Felsefesi Tarihi II*, çev.: Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004.

Evans, G. R., *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, Taylor & Francis e-Library, New York 2009.

93. Taşpınar, *a.g.e.* 46.

Farabi, *Mebâdi-i ârâ-i ehl-i medîneti'l-fâzıla*, neşr. Albir Nasri Nâder, Beyrut 1959.

———, *Mebâdi-i ârâ-i ehl-i medîneti'l-fâzıla,* ed. ve İng. çev.: R. Walzer, Oxford, Clarendon 1985.

———, *Füsûsu'l-Medeni* (Aporisms of Stateman), ed. ve İng. çev.: D. M. Dunlop, Cambridge Un. Press 1961.

Franke, Felix Klein, "Kindî", *İslâm Felsefesi Tarihi* I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2008, ss. 201-214.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felasife,(Filozofların Tutarsızlığı),* neşir ve Türkçe çev.: Mahmut Kaya, 3. basım, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

———, *el-Mustesfâ fi İlmi'l-usûl, Daru'l-kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut 1993.

———, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul 1989.

———, *İhyâu Ulûmi'd-dîn* I-IV, Kahire 1957.

———, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, neşr. İ. Agah Çubukçu, H. Atay Ankara Ün. İl. Fak. Ankara 1962.

———, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-Kelâm* ed. M. el-Bağdâdî, Kahire 1985.

———, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zenâdıka* Kahire 1901.

———, *Cevâhirü'l-Kur'an*, Kahire 1933.

Griffel Frank, al-*Ghazali's Philosophical Theology*, New York Oxford Un. Press 2009.

İbn Gaylân Efdalüddîn Ömer b. Ali, *Hudûsü'l-âlem* ed. M. Muhakkik, Tehran 1998.

İbn Haldun, *Mukaddime I-IV*, Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986.

İbn Sînâ, *Kitabu'ş-şifâ, Metafizik* I, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker 2004.

İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a*, tahkik: M. Bouyges, I-III, Beyrut 1948.

Katip Çelebi, *Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk,* haz.: O. Şaik Gökyay, İstanbul 1972.

Leman, Oliver (2012), "Din Felsefesi", çev.: Şamil Öçal, *Din Felsefsine Dair Okumalar II*, Derleyen, Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

Morwedge, Parviz, *Essays in İslâmic Philosophy, Theology and Mysticism*, SUNY at Oneonta 1995.

Muhtaroğlu, Nazif, *Islamic and Cartesian Root of Occasionalism*, University of Kentucky Department of Philosophy, Unpublished Phd. Dissertatin, Lexington 2012.

Öçal, Şamil, "Rusûhî İsmail Ankaravî'nin Mantıkla İlgili Bilinmeyen Bir Eseri: Kitâbu Istılahâti'l-mantık", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2010, 2, ss. 85-104.

———, "Fârâbî: Dînin Felsefeleştirilmesi Ya da Erdemli Şehirde Vahyin Rasyonel Savunusu", *Bilim Yolu (Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi)* 1998, S. 1. Kırıkkale, ss. 535-548.

Pavlin, James, "Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar", *İslâm Felsefesi Tarihi* I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2008, ss.137-151.

Sabra, İ.Abdulhamed, "The Appropriation and Sabsequent Naturalisation of Greek Science in Medieval İslâm", *History Of Science* (Harvard Un.), xxv. 1987, ss. 223-243.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâli to al-Râzî: 6/12 th Development İn Muslim Philosophical Theoloji", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 15 (2005) ss. 141-179 DOI: 10.1017/S0957423905000159 _ 2005 Cambridge University Press.

Şehristânî, Abdulkerim, *El-milel ve'n-nihal* I-II, Kahire 1961.

Taşpınar, Ayşe, *George Makdîsî ve İslâmî Araştırmalardaki Yeri*, Anık. Ün. SBE. Y. Lisans Tezi 2008.

Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri,* İFAV Yay., İstanbul 1994.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Neşriyat, İstanbul 1991.

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ty.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harward Un. Press MA, 1976.

İBN CERÎR ET-TABERÎ (ö. 839-923)

Atik Aydın*

HAYATI

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, 224/838 yılında Taberistan'ın Âmul şehrinde dünyaya gelmiştir. Hicrî 225 yılında dünyaya geldiğini söyleyenler olmuşsa da bu kabul görmemiştir. Doğum tarihindeki bu tereddüdü Taberî, yaşadığı bölgede insanların yaşının yıllara göre değil, doğum sırasında vukû bulan önemli bir hâdiseye göre belirlenmesi geleneğine bağlamaktadır.[1]

Klasik eserlerde hiçbir biçimde yer almadığı hâlde son dönemde hazırlanmış olan kimi eserlerde, Taberî'nin Arap soyundan olup olmadığı konusu gündeme getirilmiştir. Batılı değer yargılarının verdiği bakış açısıyla gündeme getirildiği açık olan bu konuda Brockelmann,[2] Taberî'nin Fars kökenli olduğunu söylerken kimi araştırmacılar ise onun Arap olduğunu söylemekte ve bu konuda indî delillere dayanarak tekellüflü sonuçlar çıkarmaya çalışmaktadırlar.[3] Kendisine soyu sorulan Taberî'nin, nesep konusunu uzatmanın anlamlı bir iş olmadığını belirten bir mısra ile cevap vermesi,[4] onun açısından bu konunun

---

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: atik.aydin@inonu.edu.tr]

1. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, Kahire 1938, XVIII.40-48; Tacuddin es-Subkî, *Tabakâtu'ş-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, Daru İhyâi Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire 1992, III, 120.
2. Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-'arabî*, çev.: Abdulhalîm en-Neccâr, Kahire 1983, II, 47.
3. M. Bekr İsmail, *İbn Cerîr et-Taberî ve Menhecuhu fi't-tefsir*, Kahire 1991, s. 11.
4. Hamevî, XVIII, 27.

ehemmiyeti hâiz bir konu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, yaşadığı bölgenin Fars bölgesi olması, onun kökeni hakkında kesin bilgi sunmasa da ait olduğu kültürel dünya hakkında ipucu vermektedir.

Taberî, zühd, verâ', hilm ve cömertlik gibi güzel hasletleri kendisinde barındıran bir şahsiyet olarak bilinir.[5] Pek çok âlimin yaptığı gibi o da devlet yönetiminden gelen kadılık gibi görev önerilerini, ilmî kişiliğine ve çalışmalarına zarar verir endişesiyle reddetmiştir.[6] Başta devlet yetkilileri olmak üzere insanlardan gelen ve karşılığını ya da daha fazlasını veremeyeceği hediyeleri kabul etmediği belirtilir.[7] Bu konuda hassas olan Taberî, geçimini sağlamak için kimseye el açmamış; hayatta iken babasının katkılarıyla, onun vefatından sonra da mîrâs bıraktığı arazinin gelirleriyle geçimini sağlamaya çalışmıştır. Onun diğer bir hususiyeti de kendisini bütünüyle ilme adadığı için evlenmemiş olmasıdır.[8]

İlim tahsiline ilk olarak babasının teşvik ve yönlendirmesiyle, doğduğu yerdeki ulemânın yanında başlamış, bazı eserlerde geçtiğine göre, yedi yaşında Kur'an'ı hıfz etmiş; sekiz yaşında insanlara namaz kıldırmış ve dokuz yaşında da hadis yazmaya başlamıştır.[9] İlim tahsilinin ilk aşamasını baba ocağında gerçekleştirdikten sonra, yaşadığı dönemin bir husûsiyeti olarak, ilim tahsili için, doğduğu şehrin dışındaki diğer ilim merkezlerine gitmesi gerekiyordu. Bu çerçevede ilk olarak, başta Rey olmak üzere, Fars ülkesinin çeşitli ilim merkezlerini ziyâret edip tefsir, hadis, fıkıh ve tarih gibi çeşitli alanlarda ilim tahsil eder. Daha sonra aynı amaçla Irak'a gider ve başta Bağdat olmak üzere, Basra, Kûfe ve Vâsıt gibi ilim merkezlerinde ilim arayışını sürdürür; bununla da yetinmez Şam'a ve Mısır'a gider. Mısır'daki çeşitli mezheplerin ileri gelen âlimlerinden mezheplerinin fıkhını öğrenir. Memleket hasreti çeken Taberî, yaş olarak da belli bir olgunluğa ermiş, âlim ve fâzıl bir insan olarak Taberistan'a geri döner. Ancak memleketinde de fazla kalmaz; 290 yılı civarında yeniden Bağdat'a gelir ve 310/923'de vefat edinceye kadar orada ikâmet eder. Bağdat'ta geçirdiği ömrünün yaklaşık son yirmi yılını telif ve tedrisle geçirir.[10]

Taberî, Rey'de Muhammed b. Humeyd er-Râzî'den hadis; Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî'den tarih ve Ebû Mukâtil'den rey ehlinin fıkhını almıştır. O, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/857)'den ilim almak için Bağdat'a gelmişse de vefat ettiği için kendisine yetişememiştir. Daha sonra Basra'ya gitmiş, orada Muham-

---

5. Celâluddîn es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, Mektebetu Vehbe, thk.: Ali Muhammed 'Umer, Kahire 1396, I, 97.
6. Ahmed Muhammed el-Hûfî, *et-Taberî*, Vizâratu's-Sekâfe, Kahire 1963, s. 56.
7. Hamevî, XVIII, 86; Subkî, III, 125.
8. Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, Dımaşk 1990, s. 31-32.
9. Hamevî, XVIII, 49.
10. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ'*, Beyrut 1413, XIV. 267-269; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, II,47; Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, s. 37-45.

med b. 'Abdi'l-'Alâ es-San'ânî, 'İmrân b. Mûsâ el-Gazzâz, Muhammed b. Mûsâ el-Harâşî, Muhammed b. el-Muallâ, Ebû'l-Eş'âs ve Muhammed b. Beşşâr'ı dinlemiş; Vâsıt'taki ulemâdan da ilim aldıktan sonra, Kûfe'ye gitmiş ve orada Hannâd b. es-Sırrî et-Temîmî, İsmâîl b. Mûsâ Ebû Kureyb Muhammed b. el-'Alâ el-Hemedânî'den hadis yazmış ve Süleymân b. 'Abdirrahmân et-Talhî'den kırâat almıştır. Bununla da yetinmemiş, Beyrut'ta 'Abbâs b. Velîd el-Mukrî'ye Şamlıların kırâatine göre Kur'an'ın tümünü okumuş; sonra da Mısır'a gidip orada, Rebî' b. Süleymân el-Murâdî, İsmâîl b. İbrâhîm el-Muzenî ve Muhammed b. 'Abdillâh b. el-Hakem'den Şâfiî fıkhını; İbn Vehb'in talebelerinden de Mâlikî fıkhını almıştır. Mısır'da, Hamzâ ve Verş kırâatlerini Yûnus b. 'Abdi'l-'Alâ es-Sadefî'den almış; tekrar Bağdat'a dönmüş ve bu sefer Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî'den kırâat, Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî ve Ebû Saîd'den Şafiî fıkhını öğrenmiştir. Bunlardan başka farklı yerlerde, Muhammed b. 'Abdi'l-Melik eş-Şevârib, Ahmed el-Beğavî, İshâk b. İsrâîl, 'Amr b. 'Alî, Muhammed b. Beşşâr ve daha pek çok kimseden ilim öğrenmiştir.[11]

Kûfe kadısı Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil, 'Abdulazîz b. Muhammed et-Taberî, Ahmed b. Yahyâ, 'Alî b. 'Abdilazîz ed-Dûlâbî, Ebû Şu'ayb el-Harrânî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, 'Abdulvâhid b. 'Umer, 'Abdullâh b. Ahmed el-Ferğânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî ve daha pek çok kimse Taberî'den ilim almıştır.[12]

ESERLERİ

Taberî'nin, çok yönlü ve ilgilendiği ilim dallarında sadece mevcut bilgileri derleyen değil pek çok konuda kendi görüşlerini de ortaya koyan bir âlim olması, onun hem sayı hem de çeşit olarak pek çok eser telif etmesini sağlamıştır. Onun eserleri öteden beri dikkat çekici olmuştur. Meselâ *Kitâbu Ahbâri'r-rusul ve'l-mulûk* adlı tarih kitabı, daha önce de gerekli ilgiyi görmüş ve Samânîler döneminde Farsçaya daha sonra da Türkçeye tercüme ettirilmiştir.[13]

Onun bütün çalışmalarının derleme ve tasnîflerden ibaret olduğunu, onun ilmî çabasında herhangi bir özgünlüğün bulunmadığını düşünmek doğru olmaz.[14] Zira başta Hanbelîler olmak üzere, kimi çevrelerle yaşadığı sorunlar, ki-

---

11. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İ. B. Yay., Ankara 1988, II, 140-141; el-Hûfî, *et-Taberî*. s. 34-40.
12. Cerrahoğlu, *a.g.e.* II, 141; el-Hûfî, *a.g.e.* s. 83.
13. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an Esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut t.y., I, 297.
14. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, II, 47.

şilerin ve ekollerin fikir yapısını ortaya koyma bakımından belirleyici olan bazı tartışma konularındaki görüşleri ve bir mezhep imamı olması, Taberî'nin kendine has bir düşünce sisteminin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Onun düşünce sistemini ve usûlünü içeren en önemli kitabı, *el-Latîf mine'l-Beyân 'an Ahkâmi Şerâii'l-İslâm* adlı eseridir ki, şimdilik elimizde mevcut değildir. Bu eser onun düşünsel özgünlüğü bakımından çok önemlidir, zira özellikle usûl konularında, tefsirinde onlarca defa bu kitabını referans olarak göstermektedir.

Yanıltıcı olan bir başka husus da Taberî'nin eserlerinde bol miktarda rivâyet bulunmasıdır. Bu durum, onun eserlerinin tümüyle rivâyete dayandığını göstermez. Bunun en güzel örneği tefsiridir. Tefsirine daha yakından bakıldığında görülecektir ki, bir rivâyet yığınından ibaret değildir. Rivâyetleri belli bir çerçeve ve sistem içinde vermektedir. İşte onun dahlinin olduğunu ve orijinalliğini gösteren asıl boyut budur.

Brockelmann, Taberî'nin eserlerini şu şekilde tasnîf etmektedir:[15]

Günümüze kadar gelen eserleri

1. *Kitâbu Ahbâri'r-rusul ve'l-mulûk*: Yaradılışın başlangıcından kendi asrına kadarki zamanı kapsayan bir dünya tarihi kitabıdır.
2. *Kitâbu Tehzîbi'l-âsâr*: Hadis konulu tamamlanmamış bir kitaptır.
3. *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri (Te'vîli'l-) Kur'ân*: Bu tefsirin ismi konusunda bir standarttan söz etmek mümkün değildir. Tabakât ve bibliyografya müelliflerinin pek çoğu, herhangi bir özel isim kullanmadan, sadece bir tefsir olarak nakletmekle yetinirken,[16] Kâtib Çelebî, *Câmi'u'l-beyân* ismi ile zikretmeyi tercih etmektedir.[17] Bu konuda tefsirinde bir bilgi vermeyen Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*'unda bu eserine *Câmi'u'l-beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* olarak atıfta bulunmaktadır.[18] 19. asrın sonuna kadar bulunup neşredilmediği için, Taberî'nin tefsirinin kaybolduğu sanılıyordu. Daha sonra ortaya çıkarılan bu eser, 1321/1903 yılında Yemeniyye Matbaası'nda ilk defa 30 cilt hâlinde basılır. Farklı baskıları yapılan bu eserin tahkîkli ve tahricli neşri, A. Muhammed Şâkir ve M. Mu-

15. Brockelmann, *a.g.e.* II, 48-52.
16. Yûsuf b. Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire Mısır, trs, III, 205; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 145; Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, I, 326.
17. Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1319.
18. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut 1407, I, 62.

hammed Şâkir kardeşler tarafından yapılmaya çalışılmışsa da bitirilememiştir.[19]

4. *Kitâbu İhtilâfi'l-fukahâ'.*
5. *Kitâbu Tebsîri Ûlî'n-nuhâ ve Maâlimi'l-hudâ.*
6. *Şerhu's-sunne.*
7. *Beşâretu'l-Mustafâ.*
8. *Risâletun fî Sanâati'l-kavseyn ve Remyi's-sihâm.*

Kayıp eserleri

1. *el-Latîf mine'l-beyân 'an Ahkâmi Şerâii'l-İslâm*: Usûl alanındaki en önemli eseridir. Onun fıkıh anlayışı ve mezhebi ile ilgili görüşlerinin derli toplu olarak yer aldığı bir kitap olduğu gibi, mezhebine müntesip talebelerinin mezhebî bilgiler konusundaki ihtiyaçlarını karşılayan birinci kaynaktır.[20] Tefsirinde özellikle usûl ile ilgili konularda, pek çok defa bu kitaba atıfta bulunması, bu eserinin tefsir usûlü bakımından da çok önemli olduğunu göstermektedir. Ancak bu önemli eser, hâlâ gün yüzüne çıkartılabilmiş değildir.
2. *er-Risâle fî Beyâni Usûli'l-ahkâm.*
3. *Kitâbu'l-âdâbi'l-hamîde ve'l-ahlâki'n-nefîse.*
4. *er-Redd 'ala'l-Harkûsiye*: Hanbelîlere reddiye olarak hazırlanmıştır.
5. *Câmiu'l-kırâât mine'ş-şuhûri ve'ş-şevâzz.*

Taberî'nin düşünsel, siyâsî ve kişisel eğilimleri hakkında çeşitli yorumların yapılmasına sebep olan şu kitaplar da kendisine nisbet edilmiştir:

1. *Kitâbu Edebi'n-nufûs el-Ceyyide ve'l-ahlâki'l-hamîde*: Ahlak ve nefis terbiyesi ile ilgili bir kitaptır.
2. *Kitâbu'r-redd 'alâ zî'l-esfâr:* Taberî'nin, hocası Dâvûd ez-Zâhirî'ye yazdığı bir reddiyedir.
3. *Kitâbu Fadâili 'Alî b. Ebî Tâlib*: "Gadîru Humm" hadisini ve Hz. Ali'nin fazîletlerini içeren tamamlanmamış bir kitaptır.
4. *Kitâbu Fadaili Ebî Bekr ve 'Umer*: Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in fazîleti hakkında yazılmış, ama tamamlanmamış bir kitaptır. Hûfî, bu kita-

19. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 145.
20. Claude Gilliot, *Exégése, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse Coranique de Tabari*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1990, s. 39.

bın Taberistan halkının sahâbeye dil uzatması üzerine yazıldığını ve Taberî'nin, kendisine bir zarar gelir endişesiyle, bulunduğu yeri terk ettiğini söylemektedir.[21]

TABERÎ'NİN İLMÎ-FİKRÎ KİŞİLİĞİ VE YAŞADIĞI MUHİT

Tarihçiler, Abbâsî hilafetini genellikle iki döneme ayırırlar. Taberî, yönetimdeki nüfuzun, Araplardan Fars ve Türk gibi Acem olarak nitelenen diğer İslâm unsurlarına geçmeye başladığı Abbâsî hilafetinin ikinci döneminde (232/847-447/1055) yaşamıştır. Bu dönemin başlıca özellikleri şunlardır: Bu dönem, devletin parçalandığı ve Bağdat'taki halîfenin etkisinin isimde kaldığı bir dönem olup merkezden ayrılan her parça, birer askerî, siyâsî ve ilmî merkez hâline gelmiştir.[22] Her ne kadar bu dönem, siyâsî etkinlik yönünden çözülme ve yıkımın başlangıcı olsa da kültür ve medeniyet yönünden takdire şayandır. Özellikle Sâmânîler, Buveyhîler, Gaznelîler, Selçuklular ve Hamdanîler İslâm medeniyetinin terakkîsinde, ilim ve fennin ilerlemesinde son derece önemli bir rol oynamıştır.[23]

Önceden İslâm kültür ve medeniyetinin merkezi sadece Bağdat iken, bağımsız devletlerin kurulmasıyla, medeniyet, ilim ve marifette Kurtuba, Kâhire ve Buhârâ gibi Abbâsîlerin başşehriyle rekâbet eden yeni merkezler ortaya çıkmıştır.[24]

Abbâsî devletinin bu döneminde ekonomik bakımdan insanlar ikiye ayrılmıştı: Bunlardan biri halîfe ve çevresi; diğeri ise âlimler, sanatkârlar, tüccarlar ve halk. Zamanla bu iki kesim arasında uçurum oluşmuş zühd ve tasavvuf yaygınlaşmıştır.[25]

Emevîlerin son dönemi ve Abbâsîlerin ilk döneminde Arapçaya çevrilen Yunan kültürel mîrâsı; anlaşılmayı, şerh edilmeyi ve geliştirilmeyi bekliyordu. İşte Abbâsî devletinin ikinci döneminde bu iş yapılmaya çalışılmış ve bunun neticesinde de daha önce geçtiği üzere, bir taraftan merkezden ayrılan parçalar eskiye nazaran daha çok geliştikleri gibi, diğer taraftan da ilmî faaliyet daha fazla artmıştır.[26]

Abbâsî devletinin ikinci dönemi kendisi ile başlayan Halîfe Mütevekkil, Ehl-i Hadîs'e destek vererek Sünnîlerin Mûtezileye karşı galebe çalmasına yar-

---

21. el-Hûfî, *et-Taberî*, s. 97.
22. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahżati'l-Mısriyye, Kahire 1966, I, 95.
23. Hasan İbrahim Hassân, *İslâm Tarihi*, çev.: İ. Yiğit, S. Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1985, III, 334.
24. Hassân, *a.g.e.* III, 434.
25. Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 114-121.
26. Emîn, *a.g.e.* I, 90-95

dımcı olmuş ve devletten aldığı bu yardım ile Sünnî İslâm düşüncesi, bir daha kaybetmemek üzere egemenliğini kurmuştur. Sünnî düşüncenin bu egemenliği, daha ileri noktalara giderek, bir dönem Abbâsî devletinden ciddî baskılar görmüş olan Ahmed b. Hanbel'in yolunu izleyenler, bu değişim ile birlikte Bağdat'ta en etkin kesim olmuştur.[27]

Taberî'nin yaşadığı hicrî III. asırda İslâm düşüncesi, bütünüyle tekemmül etmemiş olsa da ana hatlarıyla ortaya çıkmıştı. Bu dönemde ister akîde, ister fıkıh yönünden olsun, mezhepler teşekkül etmiş ve başta Yunan ve Hint kültür mîrâsı olmak üzere, yabancı kültürlerin Arapçaya nakledilmesi işlemi büyük oranda tamamlanmıştı. Öte yandan, kırâat, tefsir ve hadis gibi ilimlerin ana ilkeleri tesbit edilerek, bu alanlarda temel kaynaklar telif edilmişti.[28]

Taberî'nin yaşadığı dönemde, Fars bölgesinde Seyraf, Fîrûzâbâd, Şiraz ve Rey; Irak'ta Bağdat, Basra ve Kûfe şehirleri başlıca ilim merkezleri idi. Ayrıca Mısır ve Şam da söz konusu dönemde ilmî faaliyetlere sahne olmuş merkezlerdendi. Bu merkezlerin önemli bir kısmını ilim tahsili çerçevesinde ziyâret eden Taberî, Müslüman tabiplerin önde gelenlerinden olan Ebû Zekeriyyâ er-Râzî, Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû 'Alî el-Cubbâî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Şafiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Rebî' b. Süleymân el-Ezdî, Hanefi mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tahâvî ile müfessir ve dilci Ebû Ca'fer en-Nahhâs gibi İslâm düşüncesine önemli katkıları olan âlimlerle aynı dönemde yaşamıştır.[29]

Taberî'nin ömrünün son kısmını geçirdiği sırada Bağdat'ta, gün geçtikçe, Hanbelî mezhebine mensup insanların nüfuzu ve etkinliği artıyordu; ancak bu nüfuz artışı ilme değil, taassup ve kaba kuvvete dayalı bir artış idi. Bu durum, Taberî'nin vefatından sonra daha çok belirginleşmiş ve bazı tarih kitaplarında 323/935 yılının kayda değer olayları içinde "Bağdat'taki Hanbelî fitnesi" zikredilmiştir. Bağdat'ta hayatı yaşanmaz hâle getiren Hanbelîler, herhangi bir yargılama yapmadan, gördükleri yerde içkileri döküyor, şarkı söyleyenleri dövüp müzik aletlerini kırıyor, insanların alış-verişine müdâhale ediyor, yanında kadın veya çocuk gördükleri erkekleri fuhuş ile ithâm edip güvenlik görevlilerine teslim ediyor, insanların namaz kılma şekillerine karışıyor ve diğer mezhep mensuplarına kötü muâmelede bulunuyorlardı.[30]

Bu özellikleri ile tarihe geçen Hanbelî mezhebinin Bağdat'taki mensupları, Taberî için de hayatı çekilmez hâle getirmişlerdi. Hadis almak için bile olsa, insanların kendisiyle görüşmesine mâni oldukları gibi, vefat ettiğinde de ona olan

---

27. Emîn, *a.g.e.* I, 225.
28. Hûfî, *et-Taberî*, s. 11-26.
29. Hûfî, *a.g.e.* s. 7.
30. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1995, VII, 113-114.

husûmetlerini sürdürüp, gündüz vakti defnedilmesine engel olmuşlardır.[31] Onların bu tutumunun sebebi, Taberî'nin *İhtilâfu'l-fukahâ'* adlı kitabında Ahmed b. Hanbel'e yer vermemiş olmasıdır. Bunun sebebi sorulduğunda Taberî, Ahmed b. Hanbel'in fakîh değil muhaddis olduğunu söylemiştir. Bu cevap, Taberî'nin zaten farklı hiçbir görüşe açık olmayan, ilimden bî-haber Hanbelîlerin hışmına uğramasına sebep olmuştur. İlhâd ve Râfızîliğin mânâsını bile bilmeyen söz konusu Hanbelîler, bununla yetinmeyerek Taberî'yi İlhâd ve Râfızîlik ile ithâm etmişlerdir.[32]

Burada dikkati çeken bir nokta da Taberî'nin başka bir şey ile değil, Râfızîlik ile ithâm edilmiş olmasıdır. Bazı kimseler bu ithâmı, Taberî'nin, ayakların meshi konusunda söyledikleriyle bağlantı kurarak açıklamaya çalışırken,[33] bazıları da onun *Gadîru Humm* hadisine ilgi gösterip bu konuda bir kitap hazırlamasının ve tarih kitabında Hz. Ali ve soyundan gelenler için *'aleyhi's-selâm* ifadesini kullanmasının bu tip ithâmların yapılmasına zemin hazırladığını söylemiştir.[34]

Her nedense, Taberî'ye, abdestte ayak yıkamanın farz olmadığı, kişinin mesh ile yıkama arasında muhayyer olduğu görüşü nisbet edilmiş ve o bu görüşle meşhur olmuştur.[35] Muhakkik bir müfessir olan Elmalılı Hamdi Yazır bile "Muhammed İbn Cerir Taberî, mükellefin mesh ile gasl arasında muhayyer olduğunu söylemiştir."[36] diyerek, bu konudaki şâyiaya kapılmış görünmektedir. Oysa Taberî'nin böyle bir şey söylemediği, konu ile ilgili âyetin tefsirine bakıldığında görülecektir.[37] İbn Kesîr de bu durumu tesbitle, insanların Taberî'nin maksadını idrâk edemediklerini hayretle ifade etmektedir. O şöyle der: "Abdestte ayak yıkamanın farz olmadığı, meshin yeterli olduğu görüşü Taberî'ye nisbet edilmiş ve o bu görüşle meşhur olmuştur; oysa tefsirine bakılacak olursa, onun ayak yıkamayı abdestin farzlarından saydığı, yıkama ile birlikte ovma anlamına gelen meshi de gerekli gördüğü rahatlıkla anlaşılabileceği hâlde insanların çoğu onun maksadını idrâk edememiştir."[38]

Taberî'nin, *Gadîru Humm* konusundaki hadîse dair bir kitap hazırlamış olması ve bu durumun, onun Râfızîlik ile ithâm edilmesine gerekçe olarak gösterilmesi konusuna gelince, bu sağlıklı bir değerlendirme değildir. Çünkü Taberî'nin, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in fazîletini konu edinen *Kitâbu Fadâi-*

---

31. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 146; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* VII, 8.
32. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* VII.8; İbn Kesîr, *a.g.e.* XI.146; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn,* I, 32.
33. İbnu'l Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-mulûki ve'l-umem*, Beyrut 1358, VI, 171.
34. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 140.
35. en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi'l-Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1392, III, 129; eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî, *ed-Derârî el-Mużîe*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1987-1407, I, 46.
36. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, İstanbul 1979, III, 1585.
37. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405, VI, 126-136.
38. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 147.

li Ebî Bekr ve 'Umer adında bir kitap yazdığı da nakledilmektedir.[39] Eğer iddia edildiği gibi, Şîî, dahası Râfızî olması gibi bir durum söz konusu olsaydı, böyle bir kitap yazması beklenemezdi. Ayrıca, İbn Kesîr, Taberî'nin *Gadîru Humm* konusunda kitap yazmış olmasının, onun Şîî olmasından değil, muhaddis olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Muhaddislerin sahih ve zayıf ayırımı yapmadan kendilerine ulaşan her haberi aldıklarını belirten İbn Kesîr, benzer tavrından dolayı Taberî'yi de eleştirmektedir.[40]

İlimdeki ehliyetini ve kimi konularda kendisinden müstağnî kalınamayacağını kabul etmekle birlikte, Taberî hakkında Şîîlik iddialarından vazgeçemeyenler de olmuştur. Meselâ Taberî için, kendisinde hayırdan başka bir şey görmediğini söyleyen Zehebî, onda az da olsa Şîîlik bulunduğunu söylemekten kendisini alamaz.[41] Ayrıca, onun hakkındaki bu iddiaların, gerçekte 310/923'de vefat eden meşhur müfessir ve tarihçi İbn Cerîr et-Taberî'ye değil, yine aynı isme sahip olan Şîî bir âlime yönelik olduğunu söyleyenler de olmuştur.[42]

Hanbelîler dışındaki hemen herkes, Taberî'nin ilim ve fazîletini kabul etmiş ve 26 Şevvâl 310/16 Şubat 923 tarihinde vefat ettiğinde[43] Bağdat'ın her tarafından insanlar cenaze namazına katılmak üzere toplanmıştır. Hatta vefatından bir ay sonraya kadar bile insanlar, mezarını ziyâret etmeye devam etmişlerdir.[44] Sıradan halk tarafından bu şekilde karşılanan Taberî hakkında pek çok âlim de sitayişkâr beyanlarda bulunmuşlardır. 'Abdullâh b. Ahmed el-Fergânî, Taberî'nin eserlerini mütalaa ettikten sonra şöyle demiştir:

> "Taberî, Allah ve Müslümanlar hakkında doğru bildiği bir görüşten bir fayda ya da bir zarardan dolayı vazgeçmezdi. O, câhil, kıskanç ve mülhid kesimler tarafından pek çok eziyet ve kötülük görmüştür. İnsaflı ve dindar insanlar ise onun takvâsını, ilmini, fazîletini ve zühdünü inkâr etmemiştir. Taberî, Taberistan'da babasından kalan bir köyden gelen az bir gelirle kanâat etmiştir."[45]

Taberî'yi en iyi tanımlayan ve darb-ı mesel hâline gelmiş olan söz şudur:

> "O, Kur'ân dışında hiçbir şey bilmeyen bir kâri' kadar kâri', hadisten başka bir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkıhtan başka bir şey

39. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 144.
40. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 208.
41. ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-i'tidâl*, Mısır 1963, III, 499.
42. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 147.
43. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, II, 47.
44. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 147.
45. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VII, 10.

bilmeyen bir fakîh kadar fakîh, nahivden başka bir şey bilmeyen bir dilci kadar dilci ve hesaptan başka bir şey bilmeyen bir muhâsib kadar muhâsib idi."[46]

TABERÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE DÜŞÜNCE AKIMLARIYLA İLİŞKİSİ

İslâm düşüncesi, çeşitli yönleriyle, öteden beri ele alınagelmiştir. Ancak, bu konulardaki çalışmaların pek çoğu, İslâm düşüncesinin sistemi ve mekanizmasından ziyâde, insanın irâdesi, büyük günah, teşbîh-tenzîh ve imâmet gibi fer'î meselelerle ilgili olmuştur. Görüldüğü kadarıyla, bu konuda en farklı ve derli toplu tasnîf, Faslı düşünür M. 'Âbid el-Câbirî tarafından yapılmıştır. Onun İslâm düşüncesi hakkında yaptığı *beyânî*, *irfânî* ve *burhânî* bilgi sistemlerinde Taberî'yi beyânî bilgi sistemi içinde değerlendirmek gerekir.

Bir bilgi eylemi olarak *beyân*, görünüş (*zuhûr*) ve gösterme (*izhâr*), anlama (*fehm*) ve anlatma (*ifhâm*); bir bilgi sahası olarak ise hâlis İslâm ilimleri olan dil ve din ilimlerinin binâ ettiği bilgi dünyası anlamına gelmektedir. Beyân, teblîğ, yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmada katkıda bulunan bütün üslup ve metotlar demektir. Bunun yanı sıra, beyân; anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme anlamlarını câmi' bir isimdir.[47]

Her ne kadar Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ' gibi ilk dönem dilcileri, özelde Kur'ân'ın, genelde Arap dilinin beyânî ifade özelliklerinin birçoğunu ortaya çıkarmayı başarsalar bile, hiçbiri Kur'ân'daki beyânî söylemin yorumu için gerekli kuralların tesbitinde Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) seviyesine ulaşamamıştır. Şâfiî, Arap dili ve ifade üsluplarında derin bilgi sahibi olduğu gibi, dönemindeki kelâm ve akîde alanındaki çalışmalardan da bütünüyle haberdardı. Bunların ötesinde fakîh olduğu için her şeyden çok hukuk doktrini ve hukukî kanunların tesbiti ile de yakından ilgilenmekteydi. Bundan dolayı o, Kur'ân'daki beyân ve belâgate ilişkin yönlerle de ilgilenmiştir. Böylece kendisi, beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa ihdâs eden bir bilgin ve Arap-İslâm düşüncesinin en büyük kanun koyucusu olmuştur.[48]

Bir süre Şâfiî mezhebine bağlı kalan Taberî'nin, beyân bilgi sistemine mensup olduğu konusunda herhangi bir kuşkuya yer yoktur. Taberî tefsiri hakkında önemli araştırmalar yapan Fransız oryantalist Claude Gilliot,

---

46. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 61.
47. M. 'Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999, s. 688.
48. Câbirî, *a.g.e.* s. 28.

onun düşünce sistemini açıklayan anahtar kelimenin *beyân* olduğunu söylemektedir.[49]

Taberî'nin Kur'ân hakkındaki tutumu ile İmâm Şâfiî'nin tutumu arasında tam bir uyum söz konusudur. İmâm Şâfiî, Kur'ân beyânını 'Arap dilinin fıtratı' çerçevesine oturturken[50] Taberî, Kur'ân ile Arap dili arasındaki uyumu esas almaktadır.[51] Daha yakından bakıldığında ikisinin de aynı noktadan hareket ettiklerini ve ikisinin de Kur'ân'ın ilk ve tabiî hâlinin *zâhir* ve *âmm* oluşuna vurgu yaptıkları görülür. Meselâ İmâm Şâfiî, Arap dilinin fıtratı çerçevesinde, âmm ve zâhir olan bir hitapla âmm ve zâhirin kastedilmesi; âmm ve zâhir olan bir hitapla hem ânım hem de hâssın kastedilmesi; zâhir bir hitap olduğu hâlde, hitabın siyâkından zâhirin kastedilmediğinin anlaşılması ve bir şeyin birden çok isimle tesmiye edilmesi gibi ifade üslûpları üzerinde dururken[52] Taberî, Kur'an ile Arap dili arasında var olması gereken uyumu şu şekilde açıklar: "Hz. Muhammed'in dili Arapça olduğuna göre, Kur'ân'ın da dili Arapça'dır. Öyleyse, Kur'ân'ın mânâlarının, Arap dilinin mânâlarına ve Kur'ân'ın zâhirinin de Arap dilinin zâhirine muvâfık olması gerekir. Onun için Arap dilinde bulunan *îcâz*, *ihtisâr*, *itâle*, *iksâr*, *tekrâr*, *hazf*, *izhâr* gibi dilsel özellikler Kur'ân'da da vardır."[53]

Esasında bu yaklaşım, sadece Şâfiî ve Taberî'de değil, ilk dönem ulemâsının hemen bütününde mevcuttur. Meselâ Kur'ân hakkındaki en eski eserlerden biri olan *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserin sahibi Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 210/825) da hemen hemen aynı ifadeleri kullanmaktadır.[54] Bu gerçeğe dikkati çeken Gilliot, Taberî'nin, söz konusu ulemâyı izlemekle kalmadığını, onların yöntemlerini daha da sağlamlaştırdığını söylemektedir.[55]

Taberî'nin beyân bilgi sistemine mensup bir âlim oluşu, sadece yukarıda ortaya koyduğumuz beyândan yana olan tavırlarıyla açığa çıkmaz; aynı zamanda onun düşüncesinin, irfân ve burhân bilgi sistemlerinden hiçbir iz taşımaması, hatta aksi ifade ve tavırlara sahip olması, bunun diğer kanıtlarındandır. Meselâ, irfân bilgi sisteminin üzerine oturduğu esas olan zâhir-bâtın kavram ikilisi ile burhân bilgi sistemindeki vücûb-imkân kavram ikilisini ve bunlar üzerine kurulmuş olan bir anlayışı Taberî'de görmek mümkün değildir. Taberî de zâhir ve bâtın kelimelerini kullanmaktadır; ancak, bütünüyle farklı bir içerikle.

---

49. Gilliot, *Exégése, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse coranique de Tabari*, s. 73.
50. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk.: A. M. Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut trs , s. 52.
51. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I, 5.
52. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 52.
53. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I, 7.
54. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el Musenna, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk.: F. Sezgin, Beyrut 1981, I, 8-16.
55. Gilliot, *Exégése, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse coranique de Tabari*, s. 281.

İrfân/tasavvuf ehli Kur'ân'ın bâtınını esas alırken, Taberî Kur'an'ın zâhirini esas alır. Başka bir ifadeyle, irfân bilgi sisteminde asıl olan, Kur'ân'ın bâtınî mânâsı iken; Taberî'ye göre asıl olan zâhirî mânâ olup, bâtınî mânâ ârızî bir durumdur.[56]

İslâm düşünce tarihinde mezheplerin ve düşünce ekollerinin birbirinden net bir şekilde ayrıştığı alan genellikle akîde olmuştur. Başta kader meselesi olmak üzere, ru'yetullâh, büyük günah ve müteşâbihât gibi konular, bir taraftan inanç bakımından insanları birbirinden ayrıştırırken, diğer taraftan da onların meselelere nasıl baktıklarını ortaya koymaktadır. Bilgi ve düşünce bakımından beyânî bir niteliğe sahip olduğunu belirttiğimiz Taberî'nin, akîdevî konulardaki genel duruşunun, Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu görüyoruz.[57] Taberî; Sebeiyye, Hârûriyye, Cehmiyye, Kaderiyye[58] ve Sûfiyye gibi grupların isimlerini zikretse de bu grupların görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi vermez.

Taberî'nin, ismini en çok zikrettiği ve görüşleri üzerinde nisbeten daha çok durduğu grup, Kaderiyye grubudur. Hatta kimi zaman Kaderiyyeyi ahmak ve câhil olarak nitelendirmekten kendisini alamaz.[59] Ancak, onun bu tutumunun hasmane bir tutum olmadığını belirtmek gerekir. Meselâ, "Bakmaz mısın, o Allah'ın âyetleri hakkında mücâdeleye kalkışanlara; nasıl döndürülüyorlar! Kitab'ı ve peygamberlerimizle gönderdiğimiz şeyleri yalanlayanlar ileride bilecekler."[60] âyeti ile Kaderiyye'nin kasdedildiği yönündeki te'vîli, doğru bulmamakta ve bu âyette kastedilenin, müşrikler olduğunu söylemektedir. Ciddî bir âlim edâsıyla hareket eden Taberî, bu tavrını âyetteki "Kitab'ı ve peygamberlerimizle gönderdiğimiz şeyleri yalanlayanlar" ifadesine dayandırmaktadır. Bu ifadedeki özellik ise müşriklerin özelliğidir.[61]

Taberî, benzer bir ifadeyi Sûfiyye hakkında da kullanmaktadır. "Ey iman edenler, mallarınızı aranızda haksız bahânelerle yemeyin. Ancak karşılıklı rızâ ile yaptığınız bir alışveriş bunun dışındadır."[62] âyetinin te'vîli çerçevesinde, ticaret ve san'at yoluyla geçimini sağlamak için çaba göstermeyi kötüleyen Sûfiyyeyi câhil olarak nitelendirip eleştirir.

Yeri geldiğinde, selef akîdesinin dışındaki akîde mezheplerine muhâlif olduğunu tasrîh etmekten çekinmeyen Taberî'nin[63] inanç konularındaki yaklaşımını öğrencisi 'Abdulazîz b. Muhammed et-Taberî, şu şekilde açıklar: "Taberî, Sün-

56. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* V, 29; VII, 16.
57. Ignace Goldziher, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, çev.: A. en-Neccâr, Kahire 1955, s. 116.
58. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, III, 181.
59. Taberî, *a.g.e.* I, 84.
60. 40/Mü'min, 69-70.
61. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* XXIV, 83.
62. 4/Nisâ', 29.
63. Goldziher, *Exégése, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse coranique de Tabari*, s. 117.

net'e bağlı selef ve ilim ehlinin yolunu izlerdi; onların yolunu izlediği için kendisine yöneltilen kınamalardan rahatsız olmazdı. Kader, halku'l-Kur'an, ru'yetullâh, mürtekib-i kebîrenin durumu ve Peygamber'in (s) şefâati gibi konularda Ehl-i Sünnet'e aykırı düşünen Mûtezile'ye muhâlefet ederdi."[64]

Taberî, 'selef' kelimesini kullanmakta, 'selef'ten vâridolan te'vîl ve görüşleri dikkate değer bulmakta, hatta bazen selefin görüşüne muhâlif olan te'vîlleri, sadece onların görüşüne muhâlif olduğu için reddetmektedir.[65] Ancak bu durum, kimi araştırmacılar tarafından ifade edildiği gibi,[66] Taberî'yi selefî olarak nitelendirmeye imkân vermez. Zira onun kullandığı 'selef' kelimesi ile özellikle İbn Teymiyye ile oluşan hareket anlamına gelen 'selefî' kelimesi aynı anlamda değildir. Taberî, 'selef' kelimesini, başta Sahâbe ve Tâbiîn[67] olmak üzere kendisinden önceki, genel olarak Müslümanlarca kabul görmüş ulemâyı ifade ederken; özellikle günümüzde "selefî" nitelemesi, nakil-hadîs yönü ağır basan, başta müteşâbihât ve sıfatlar konusu olmak üzere çeşitli inanç konularında belli görüşleri olan ve özellikle İbn Teymiyye'nin izini taşıyan hareketi ifade etmektedir. Zaman bakımından da selefî kavramı, Taberî'den çok sonra ortaya çıkmış bir kavramdır. Dolayısıyla, onun özellikle inanç konularındaki kimi görüşlerinin selefî görüşlerle örtüşmesi, Taberî'nin selefî olduğu sonucunu doğurmaz. Nitekim M. Bekr İsmâîl, Taberî'nin bazı görüşlerini cumhurun görüşüne muhâlif addetmiş ve bu konu ile ilgili müstakil bir bölüm açmıştır.[68]

KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Taberî'nin, düşünce sistemi bakımından beyân düşünce sisteminin tipik özelliklerini taşıdığı, inanç bakımından ise Sünnî inanç sistemine oldukça yakın olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu görüşlerinden bazısı onun genel Sünnî inanışa olan bağlılığını ortaya koyarken, bazısı da aykırı düşündüğünün kanıtı olacaktır.

İnsan Fiilleri (*ef'âlu'l-'ibâd*) Meselesi

Taberî, *ed-dâllîn*[69] ifadesindeki *fâiliyet* (özne olma) özelliğinden hareketle insanın fiilini insana nisbet eden Kaderiyye'yi ahmaklık ve câhillikle nitelen-

64. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 81.
65. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I, 365.
66. el-Hûfî, *et-Taberî*, s. 242.
67. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, II, 45.
68. M. Bekr İsmail, *İbn Cerîr et-Taberî ve Menhecuhû fi't-Tefsîr*, s. 137.
69. 1/Fâtiha, 7.

dirmekte; bu te'vîli yapanların, Kaderiyye'den olan câhil kardeşlerinin iddialarına delil aramakta olduklarını söylemekte ve onlara şöyle cevap vermektedir:

> "Onların bu iddiası, Arap dilinin genişliğinden haberdar olmayışlarının bir delilidir. Zira Arap dilinin özelliklerinden biri de fiilin sebebe izâfe edilmesidir ki bu, fiilin gerçek fâilinin o olduğunu göstermez. Meselâ 'ağaç sallandı.' cümlesinde fiil ağaca nisbet edildiği hâlde gerçek fâil o değil rüzgârdır. Bunun yanı sıra, insanın fiilinin yaratıcısı olmaması çerçevesinde, Allah, birçok âyette saptıran ve hidâyete erdirenin kendisi olduğunu açık bir şekilde bildirmektedir. Bunlardan biri de şu âyettir: 'Hevesini tanrı edinen ve Allah'ın durumunu bilerek kendisini şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürleyip gözüne de perde çektiği kimseye bir baksana! Artık onu Allah'tan sonra kim yola getirebilir. Hâlâ düşünmez misiniz?'"[70]

Taberî, bu âyeti zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar:

> "Fiilin, kendisinden sâdır olana nisbet edildiği hâlde gerçek müsebbibin başkası olması ya da fiilin müsebbibe nisbet edildiği hâlde başkasından sâdır olması, Arap dilinin ifade özelliklerinden olduğu hâlde, kulun kesbettiği fiilin, o fiilin yaratıcısına nisbet edilmemesi nasıl mümkün olur? Fiilin kula kesb olarak, Allah'a ise îcâd ve inşâ' yönünden nisbet edilmesinden daha doğal ne olabilir ki?"[71]

Büyük Günah İşleyenin (*murtekibu'l-kebîre*) Durumu Meselesi

"Kim bir kötülük (*seyyie*) yapmış da günahı kendisini her taraftan kuşatmış ise işte öyleleri ateş ehli olup orada süresiz bir şekilde kalacaklardır."[72] âyetindeki *seyyie* kelimesinden ne kast edildiği konusunda Taberî'nin görüşü şudur:

> "Her ne kadar âyetin zahiri ânım ise de *seyyie* ile bütün kötülükler kastedilmemektedir. Çünkü âyette bu günahları işleyenlerin süresiz olarak cehennemde kalacakları söylenmektedir. Oysa Peygamber'den (s) gelen haberlere göre cehennemde ebedî olarak kalma iman ehli için değil, küfür ehli için söz konusu olacaktır. Ayrıca bu âyetten hemen sonra 'iman edip iyi ameller işleyenler, işte öyleleri de cennet ehlidir ve orada süresiz kalacaklardır.' âyetinin gelmiş olması da bunun delillerindendir. Eğer söz konusu

70. 45/Câsiye 23.
71. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I, 84-85.
72. 2/Bakara, 81.

> âyette cennetteki ebedîliğin sâlih amel işleyenler için olduğu, kötülük işleyenler için olmadığı şeklinde bir itiraz vârid olursa şöyle deriz: 'Eğer size yasak olan günahların büyüklerinden kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi güzel bir yere koyarız.'[73] âyeti ihtilâf konusu olan *seyyie*nin hâss olduğunu, bütün günahları kapsamadığını göstermektedir."[74]

Taberî, yukarıdaki âyet gibi umum ifade eden âyetlere dayanarak büyük günah işleyenin ebedî olarak cehennemde kalacağını düşünenlere karşı çıkmakta ve âyetlerin konu ile ilgili vârid olan haberlerle tahsîs edildiğini, dolayısıyla ebedî olarak cehennemde kalacak olanların sadece şirk ve küfür ehli olduğunu söylemektedir.[75]

Âhirette Allah'ın Görülmesi (*Ru'yetullâh*) Meselesi

İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan, kişi ve grupların birbirinden ayrışmasına sebep olan tartışmalardan biri de ru'yetullâh, yani Allah'ın görülebilmesi ya da görülememesi konusudur. Bu konuda Mûtezile olumsuz bir tutum içinde iken, Ehl-i Sünnet ru'yetin gerçekleşebileceği görüşündedir.[76] Taberî ise hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da Ehl-i Sünnet ile tam bir uyum içindedir. İlgili âyeti şu şekilde ele alır:

"Gözler O'nu idrâk etmez; ama O gözleri idrâk eder"[77] âyeti ile ilgili olarak te'vîl ehli ihtilâf etmiştir:

1. *İdrâk*, ru'yet (görmek) anlamında değil, ihâta etmek anlamındadır. Buna göre, ru'yet gerçekleşecek ama ihâta gerçekleşmeyecek. Bu görüşü savunanlar, şu gerekçelere dayanırlar: *Felemmâ edrekehû'l-ğaraku*[78] âyetinde olduğu gibi, *idrâk* görme anlamında değildir. Eğer görme anlamına gelseydi, o zaman burada özne olan *ğarak*ın (boğulmanın) görme gibi bir yeteneği olması gerekirdi. Oysa böyle bir şey iddia etmek saçmalık olur. Öyleyse *idrâk* kelimesinin görme anlamında olması uzak bir durumdur. Çünkü öyle şeyler vardır ki, idrâk olunur, fakat görülmez. Görme gerçekleştiği hâlde idrâkin gerçekleşmemesi durumu, Allah bilindiği hâlde ihâta edilememesi durumuna benzer.

---

73. 4/Nisâ', 31.
74. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* I, 385.
75. Taberî, *a.g.e.* I, 386.
76. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Kava'idu'l-'Akâ'id*, thk.: M. b. Nasr, Beyrut, 1985, s. 169-172.
77. 6/En'âm, 103.
78. 10/Yûnus, 90.

2. *İdrâk,* ru'yet anlamında olup dünyada da âhirette de gerçekleşmeyecek. Hz. Aişe'ye ait bu görüşü savunanlar, "O gün bazı yüzler parlak olup Rablerine bakarlar."[79] âyetini Allah'ın rahmetini beklemek şeklinde te'vîl ederken; Peygamber'den (s) vârid olan konu ile ilgili haberi de kimisi kabul etmez, kimisi de değişik şekillerde te'vîl eder. Bu görüşün sahipleri ru'yetin aklen muhal olduğunu kanıtlamak için de çeşitli çarpıtmalar (*temvîhât*) ileri sürmüş ve pek çok çıkarımlarda (*istihrâcât*) bulunmuşlardır:
   a) Bir şeyin görülebilmesi için, gören ile görünen arasında bir ayrılık ve mübâyenet olması gerekir. Görme olayındaki bu doğal durum, Allah için bir tür sınır ve sınırlılık gündeme getirir.
   b) Kulağın doğasında sesleri işitme var olduğu gibi, gözün doğasında da renkleri görme vardır. Bu durum ise Allah'ın renk sahibi olması sorununu gündeme getirir.

1. *İdrâk*, ru'yet anlamındadır; dünyada ru'yet gerçekleşmeyecek ama âhirette gerçekleşecek. Bu âyetin hâss bir âyet olduğunu düşünen bu görüş sahipleri, *idrâk* kelimesinin çeşitli anlamlara geldiğini ve bu anlamlardan birinin de ru'yet olduğunu söylemektedirler. Çünkü göz herhangi bir şeye iliştiği ve onu gördüğü zaman, onu *idrâk* etmediğini düşünmek doğru değildir. Bu görüşü savunanlara göre bu âyetin hâss oluşu birkaç yöndendir:
   a) Ru'yet dünyada değil âhirette gerçekleşecek.
   b) Zâlimler değil mü'minler Allah'ı görecek.
   c) İnsanların Allah'ı görmesi, ihâta şeklinde değil ru'yet şeklinde olacak.
2. *İdrâk* ru'yet anlamındadır; ru'yet gerçekleşecektir, ancak mevcut gözlerle değil. İnsanların Allah'ı görebilmeleri için kendilerine farklı bir göz verilecektir. Bu âyetin âmm olduğunu söyleyen bu görüş sahipleri, Allah'ın mevcut gözlerle görülemeyeceğini, kendisini görebilmeleri için insanlara farklı bir göz verileceğini söylemektedirler.

Taberî'ye göre doğru olan görüş, Peygamber'den (s) gelen şu haberdir: "Kıyâmet günü, Rabbinizi dolunay zamanında ayı ve bulutsuz vakitte güneşi görür gibi göreceksiniz." Mü'minler O'nu görecek, kâfirler ise O'ndan mahrum olacaklardır. O, ru'yetin gerçekleşmeyeceğini kanıtlamak için, "Bir şeyin görülebilmesi için, gören ile görünen arasında bir ayrılık ve mübâyenet olması gerekir. Bu ise Allah için bir sınır ve sınırlılık gündeme getirmiş olur."

---

79. 75/Kıyâme, 22.

şeklindeki aklî delili getirenlere şu şekilde cevap verir: "Allah'ın tedbîri de bu konuda ru'yet ile aynı özelliği taşımaktadır. Eğer Allah'ı görme konusunda bu mahzur söz konusu ise aynı şeyin Allah'ın tedbîri konusunda da söz konusu olması gerekir." Ayrıca Taberî, görme işleminin görülen nesnedeki renk ile gerçekleşen bir işlem olduğunu ve bu durumun Allah için de renk sorununu gündeme getirdiğini söyleyenlere şu cevabı verir: "Eğer görme, söylendiği gibi renk sorununu gündeme getiriyorsa, işitme konusunda da ses sorununun olması gerekir. Oysa Allah'ın müdebbir olduğunu ve kendisine seslenen, duâ eden insanların sesini hatta her tür sesi işittiğini hiç kimse inkâr edemez."[80]

Hikmet Kavramının Tanımı Meselesi

Te'vîl ehli, *hikmet* kelimesi ile ilgili olarak şu te'vîlleri yapmışlardır:

a) Kur'an ve onun anlamını bilmek

b) Söz ve fiilde isâbet etmek

c) Dini bilmek

d) Anlama yeteneği

e) Allah korkusu

f) Nübüvvet

Taberî, bu görüşleri aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar: "Söz ve fiilde isâbet ve hak ile bâtılı birbirinden ayırmak şeklindeki te'vîlimize bütün bu te'vîller dâhil edilebilir. Çünkü bir şeyde isâbet, ancak onu bilmek ve onun hakkında bilgi sahibi olmakla mümkün olabilir. Yine işlerinde isâbet edenler, Allah'tan korkarak konuları anladıklarından ve bildiklerinden dolayı isâbet ederler. Aynı şekilde, nübüvvet de hikmet'in anlamlarından biridir."[81]

*Hikmet*le ilgili bu genel değerlendirmeden sonra, "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir."[82] âyeti bağlamında konuyu ele alır ve şöyle der: "Bana göre *hikmet*, ancak Hz. Peygamber'in beyânı ile bilinebilen Allah'ın ahkâmını bilmektir."[83] O halde Taberî'nin, *hikmet*i Sünnet olarak yorumlayan İmâm Şâfiî'ye yakın bir noktada durduğu söylenebilir.

---

80. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* VII, 299-304.
81. Taberî, *a.g.e.* III, 89.
82. 2/Bakara, 269.
83. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* III, 89.

Hz. İbrâhim'in Hangi Oğlunu Kurban Ettiği (zebîh) Meselesi

Taberî'nin, geleneksel Sünnî düşünceye aykırı olan görüşlerinden birisi, Hz. İbrâhim'in hangi oğlunu kurban ettiği konusundaki görüşüdür. Genel yaklaşıma göre, Hz. İbrâhim'in kurban etmeyi nezrettiği oğlu Hz. İsmail olmasına rağmen,[84] o, söz konusu çocuğun Hz. İshâk olduğunu söylemektedir. Şöyle ki, "O, 'Rabbim! Bana sâlihlerden olacak bir çocuk ver.' dedi. Biz de kendisini yumuşak huylu bir erkek çocuk ile müjdeledik."[85] âyetinin te'vîli çerçevesinde, te'vîl ehli, Hz. İbrâhim'in, hangi oğlunu, İsmail'i mi, İshâk'ı mı kurban etmeyi nezrettiği konusunda ihtilâf etmiştir. Genel kabulün aksine, Taberî, zebîhin İshâk olduğu şeklindeki te'vîli doğru kabul etmektedir. Bu tercihinde o, Kur'ânî bütünlüğü esas almaktadır. Zira âyette bahsi geçen oğul Hz. İbrâhim'in isteği üzerine kendisine müjdelenen oğuldur. "Ayakta durmakta olan karısı güldü. Biz de ona İshâk'ı müjdeledik. İshâk'ın ardından da Yakub'u."[86] âyetinde olduğu gibi Kur'ân'ın her neresinde Hz. İbrâhim'e bir çocuk müjdesi verildiğinden söz edilmişse, İshâk kastedilmiştir. Burada da kurban edilmesinden söz edilen çocuk, Hz. İbrâhim'e müjdesi verilen çocuk olduğuna göre, bahsi geçen çocuk İsmail değil İshâk'tır.[87]

TABERÎ VE TEFSİR

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ahmed b. Hanbel gibi salt hadis ve nakli esas alan bir âlim değildir. O, başta İmam Şâfiî olmak üzere, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/823) gibi merkezinde Arap dili olan beyânî bilgiyi esas alan bir âlimdir. Bu husus göz ardı edilerek Taberî hakkında yapılacak değerlendirmelerde hata yapma ihtimali yüksek olur. Onun *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin öteden beri rivâyet tefsirleri arasında, hatta başında zikredilmesi, bu durumun en büyük delillerindendir.

Taberî tefsiri, Sahâbe, Tabiîn ve ilk dönem ulemâsının tefsirlerini ihtivâ eden en kapsamlı eserdir. Onun tefsiri ile ilgili olarak yapılan 'rivâyet tefsiri' değerlendirmesi, ilk bakışta doğru bir değerlendirme olarak görülebilir. Ancak, daha yakından bakıldığında, söz konusu menkul malzemenin bir yığın olarak değil, belli bir format ve usûl içinde esere yerleştirildiğini görüyoruz. Zira Ta-

84. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* VI, 4064-4065 ; İsmail, *İbn Cerîr et-Taberî ve Menhecuhû fi't-Tefsîr,* s. 151-155.
85. 37/Saffât, 100-101.
86. 11/Hûd, 71.
87. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* XXIII, 81-85.

berî, âyetleri te'vîl ederken, sadece ilgili te'vîl ihtilâflarını nakletmekle kalmaz, onlar arasında tercihlerde bulunur ya da farklı bir te'vîl yapar. Ayrıca, Taberî ile kendisinden önceki ve muâsırı olan ulemâ arasında yapılan bazı mukâyeseler neticesinde, ortaya çıkan paralellikler ve farklılıklar, onun, salt nakli esas alan ulemânın değil, dil ve usûl bilgilerini esas alan ulemânın çizgisinde olduğunu rahatlıkla gösterir.

Taberî'nin Kur'ân tasavvuru, varlığı bir bütün olarak gören ve Kur'ân'ı bu bütünlük içinde ele alan bir tasavvurdur. Ona göre her varlık, Allah'ın vahdaniyet ve rubûbiyetine davet eden bir davetçidir. Bu bakımdan evrenle nübüvvet kurumu arasında görev ve işlev ortaklığı vardır. Tefsir telifindeki hareket noktası, Kur'ân'ın, insanları karanlık, şüphe ve sapmalardan kurtaran ilâhî davetin son halkası olmasıdır. Bu hareket noktası, muhatap ve dil unsurlarını tefsirin vazgeçilmez temel unsurları hâline getirmektedir. Bu yüzdendir ki, Kur'ân ile muhâtabın dili arasında tam bir uyumun bulunmasını zorunlu görmektedir. Muhâtabın dili ile Kur'ân arasındaki bu uyum, Taberî'nin Kur'ân ve tefsir anlayışının en belirgin özelliğidir.

İslâm düşüncesinin teşekkül sürecini tamamladıktan sonra daha belirgin hâle gelen te'vîl ve tefsir kelimeleri arasındaki kavramsal ayırım, Taberî'de mevcut değildir. Her ne kadar o, tefsirinde ekseriyetle te'vîl kelimesini kullanıyorsa da bu, onun, te'vîl kelimesini tefsir kelimesine tercihen kullandığını göstermez. Zira onun, tefsir ve te'vîl kelimeleri arasında kavramsal bir ayırım gözettiğine dair hiçbir beyânı ve tavrı olmadığı hâlde, bu iki kelimeyi murâdif olarak kullandığına dair pek çok sarih ifadesi ve kullanımı mevcuttur.

Taberî'nin, tefsirinde kullandığı Kur'ân'ı anlama yöntemini ifade edecek en iyi kelime, zâhir kavramıdır. O, Kur'ân'ın zâhirine uymayı, tefsirinde temel bir ilke olarak kabul eder ve bunu bir anlama yöntemi olarak kullanır. Onun zâhir kelimesinden anladığı ile İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'de dile getirdiği 'dilin fıtratı' kavramı arasında tam bir uyum söz konusudur. Bu bakımdan, Taberî'nin zâhir anlayışını, 'dilin fıtratı' ifadesi ile açıklamakta bir beis görmüyoruz. Bu anlayışı şu şekilde açıklayabiliriz: Bir sözü ya da metni, anlamaya çalışırken herhangi bir ön kanâate göre değil, o sözün ya da metnin ilk ve doğal hâlinin gerektirdiği şekilde anlamak gerekir. Sözün ya da metnin ilk ve doğal hâli ise onun, 'zâhir' ve 'âmm' oluşudur. Bir sözden maksad, onun zâhirliği ya da umumîliği olmasa da en azından, onu ele alan kişinin ilk tutumu o şekilde olmalıdır. Zira asıl olan, sözün zâhiridir; zâhirin dışına çıkılması, arızî bir durum olup ancak geçerli bir delil ile söz konusu olabilir.

Taberî, zâhir kelimesini lügavî mânâda kullanmaktadır; fakat bu, onun için bir anlama ve te'vîl yöntemini de ifade eden bir mânâdır. Zira ona göre, bir ifadenin zâhir oluşunun çeşitli vecihleri vardır ve zâhirlik bu vecihlerle ortaya çı-

kar. Taberî, te'vîl yaparken ya da te'vîller arasında tercihte bulunurken, bu vecihleri birer gerekçe olarak gösterir. Onun, zâhirin kapsamı içinde gördüğü ve te'vîl tercihlerinde birer gerekçe olarak kullandığı vecihler şunlardır:

1. Zâhir.
2. Umum.
3. Arap Dili.
4. Âyetin Siyâkı.
5. Âyetin Muhâtabı.
6. Kur'an Bütünlüğü.
7. Âyet Bütünlüğü.
8. Aklî Delâlet.

Bu vecihlerin dışında te'vîllerinde ve te'vîl tercihlerinde kullandığı diğer gerekçeler ise şunlardır:

1. İcmâ.
2. Sahih Haber.
3. Tarihî ve Toplumsal Gerçekler.
4. Tâbiî Gerçekler.

Taberî'nin yaptığı tercih sayısı 967'dir. O, bu tercihlerin yaklaşık % 85'ini dil ve usûlî gerekçelere dayandırmaktadır. Sahih haberi esas alarak yaptığı tercih oranı, sadece % 8 civarındadır. Diğer tercihlerinde ise icmâ, tarihî, toplumsal ve tâbiî gerçekler gibi gerekçeleri delil olarak kullanır. Bu durum, onun tefsiri hakkında yapılan "rivâyet tefsiri" değerlendirmesinin yerinde bir değerlendirme olmadığını ve eğer, rivâyet-dirâyet tefsir çeşitlerinden birine dâhil edilmesi gerekirse, tefsirinin dirâyet tefsirleri içinde mütalaa edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Taberî, te'vîl edilecek âyeti zikrettikten sonra genellikle, âyeti bir bütün olarak ele alır, genel bir te'vîl yapar, daha sonra da âyetin ihtilâf edilen boyutunu belirtir ve çoğunlukla *ve "Kad ihtelefe ehlu't-te'vîl fî te'vîli zâlik* (Te'vîl ehli, bunun te'vîlinde ihtilâf etmiştir.)" giriş cümlesine yer verdikten sonra, ihtilâfları *"Fe kâle ba'duhum... ve kâle âherûn...* (Onlardan bazısı şöyle dedi:... diğerleri ise şöyle dedi...)"[88] şeklindeki ifadelerle tek tek nakleder. Sonunda da *"...ve's-savâbu fî zâlike 'indenâ* (Bu konuda bize göre doğru olan şudur.)",[89] *"...ve evlâ'l-akvâli fî zâlike bi's-savâb* (Bu görüşlerin en doğrusu şudur)",[90] "...

88. Taberî, *a.g.e.* III, 96.
89. Taberî, *a.g.e.* VII, 55.
90. Taberî, *a.g.e.* XVIII, 70.

ve'l-lezî evlâ bi-te'vîli kavlihi... (Allah'ın bu sözünün en doğru te'vîli şudur.)",[91] ve "*Hâzâ'l-kavli's-sânî 'indenâ evlâ bi's-savâb* (Bu ikinci görüş bize göre daha doğrudur.)"[92] ya da "*...ve evlâ't-te'vîlâti'lletî zekertu bi-te'vîli zâlike* (Zikrettiğimiz te'vîllerin içinde bunun en doğru te'vîli şudur.)"[93] şeklindeki ifadelerle ya da benzer bir ifade ile kendi görüş ve tercihini ortaya koyar. O, hemen hemen bütün tercihlerini bir gerekçeye dayandırır. Çok nâdir de olsa tercih yapmadığı yerler mevcuttur.[94]

Taberî böyle bir yol izleyeceğini mukaddimesinde de belirtmektedir: "Bu kitapta bize ulaşan, ümmetin üzerinde ittifak ettiği ve ihtilâfa düştüğü her şeyden olabildiğince kısa bir şekilde haber vereceğiz; hangi mezhebin görüşü ise o mezhebin gerekçeleriyle birlikte hangisini tercih ettiğimizi de açıklayacağız."[95] Bunun yanı sıra Taberî, takip ettiği bu üslûba kitabının farklı yerlerinde de dikkat çekmektedir.[96]

O bazen, daha çok da kırâat alanında olmak üzere, yaptığı tercihe birden çok gerekçe göstermektedir:[97] Bazen bir âyetin te'vîli ile ilgili çeşitli ihtimaller öne sürer ve bu ihtimaller arasında herhangi bir tercih yapmayarak ihtimallerin bütününe geçerlilik tanır;[98] bazen kendi te'vîlini yapar ve peşi sıra o te'vîle paralel rivâyetleri aktarır;[99] bazen âyetin parçalarını tek tek ele aldıktan sonra âyetin bütününü te'vîl etmeye girişir;[100] bazen serdettiği bütün görüşlere katılır ve o görüşler arasında bir tercih yapma gerekliliğinin olmadığını belirtir; çünkü o görüşler, sonuçta aynı şeyi ifade etmektedir.[101] İhtilafın mânâda değil lafızda olduğu durumlarda, özde farklılık olmadığı için herhangi bir görüş beyan etmez.[102] O, bazı âyetlerin te'vîlini diğer âyetlerle yapar ve o âyetin söz konusu âyetin te'vîli olduğunu kanıtlamak için destekleyici rivâyetler kullanır.[103] Eğer bir konuda görüşünü söylemiş ise yeri geldiğinde bir daha aynı şeyleri söylemez, o konunun zikredildiği yere göndermede bulunur.[104] Bazen, ele aldığı âyetin te'vîli ile ilgili görüşler aktarır, ama o görüşün sahibini belirt-

91. Taberî, *a.g.e.* III, 62.
92. Taberî, *a.g.e.* IV, 42.
93. Taberî, *a.g.e.* V, 280.
94. Taberî, *a.g.e.* XXVII, 57.
95. Taberî, *a.g.e.* I, 5.
96. Bkz. Taberî, *a.g.e.* I, 201.
97. Bkz. Taberî, *a.g.e.* XVIII, 191; XXX, 344.
98. Bkz. Taberî, *a.g.e.* XIII, 22.
99. Bkz. Taberî, *a.g.e.* I, 59.
100. Bkz. Taberî, *a.g.e.* I, 302.
101. Bkz. Taberî, *a.g.e.* I, 56.
102. Bkz. Taberî, *a.g.e.* XV, 62.
103. Bkz. Taberî, *a.g.e.* I, 79, 82.
104. Bkz. Taberî, *a.g.e.* XI, 79.

mez.[105] Âyetleri ya da âyetlerdeki herhangi bir kelime veya ifadeyi, ele alırken *fî hâzâ'l-mavżi'* (bu pasajda) ifadesi ile âyetin ya da ifadenin geçtiği yere göre anlam değişikliğine uğrayabileceğini göstermektedir.[106]

Taberî, kimi âyetlerin te'vîlinde susmayı tercih eder ve konuşmayı uygun görmez. Bu tavrını, konu ile ilgili bağlayıcı ve ikna edici bir delil bulunmaması durumunda sergiler. Bunun en tipik örneklerinden birisi şudur: "Bu ağaca yaklaşmayın."[107] âyetinde geçen ve Hz. Âdem ve Havva'ya yasaklanan ağacın hangisi olduğu konusunda te'vîl ehli farklı şeyler söylemiştir:

a) Buğday.
b) Üzüm.
c) İncir.

Taberî, bu konu ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığını, bunu bilmenin insana bir yarar sağlamayacağını ifadeyle, "Eğer gerekli olsaydı Allah, bunu bize bildirirdi." diyerek, bu konuda herhangi bir görüş ileri sürmenin yanlış olduğunu söylemektedir.[108]

TABERÎ VE TARİH

Bir tefsir âlimi olduğu kadar tarihte de yetkin olan Taberî, bu sahada da müstağnî kalınamayacak birisidir. Önce bir noktaya dikkat çekilmesi gerekir: Tarih ilmi Taberî'ye gelinceye kadar iki aşama kat etmişti. Bunlardan biri, hicri ikinci asırda hadisten ayrılıp bağımsız bir ilim hâline gelmesidir. Diğeri ise tarih ve tarihçinin toplumda ilgi görmesi ve geçmişten haber veren her bilginin tarih sayılmayıp bu konuda kaynak ve delile dayanan bilgiye itimat edilir olmasıdır. Üçüncü asırda yaşanan bu gelişme ile birlikte tarihçi ile kassâs (hikâyeci) birbirinden ayrılmıştır. Böylelikle tarih, ilim adamlarının vazgeçemediği müstakil bir ilim dalı hâline gelmiştir.[109] Taberî de tarihin ilim dalı hâline gelmesinin önemli temsilcilerindendir.

Taberî'nin tarih konusunda yazdığı kapsamlı eseri olan *Târîḫu'l-Umem ve'l-Mulûk*'ü konu bakımından iki ana bölüme ayırmak mümkündür:

1. İslâm'dan önceki dönem: Bu bölümde yaradılış ve zaman konularından sonra Hz. Âdem'den başlayarak peygamberleri ele alır, ardından Fars, Rum, Arap ve Yahudi tarihini konu edinir.

---

105. Bkz. Taberî, *a.g.e.* X, 32.
106. Bkz. Taberî, *a.g.e.* I, 246.
107. 2/Bakara, 35.
108. Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I, 232-233.
109. el-Hûfî, *et-Taberî*, s. 180-183.

2. İslâm'dan sonraki dönem: Bu bölümde Hz. Peygamber'in hayat hikâyesinin yanı sıra Râşid Halîfeler dönemini ve Hicrî 302 yılına kadarki İslâm tarihini ele alır. Bu kitabını tefsirini tamamladıktan sonra telif etmiş ve 303 yılında tamamlamıştır.[110]

Taberî tarihinin önemli bir yönü ihtivâ ettiği edebî metinlerdir. Hayat hikâyesini anlattığı kimselerden çok sayıda şiir, hutbe, mektup ve diyalog naklet-mektedir. Arap dili ve edebiyatı açısından büyük önem arz eden bu metinler, onun bu değerli hizmeti sayesinde kaybolmaktan kurtulmuştur.[111]

Yaradılışın başlangıcından kendi dönemine kadarki dünya tarihini tam olarak ele alan ilk tarih kitabı, *Târîḫu'l-Umem ve'l-Mulûk*'dur.[112] Taberî tarihi, tefsirinden sonra günümüze tam olarak ulaşan ikinci eser olmasının yanında daha önce yazılmış ve zamanımıza intikâl etmemiş birçok kitaptan yaptığı nakiller dolayısıyla büyük değere sahiptir.[113]

Taberî, tarih kitabıyla Ya'kûbî, Belâzûrî, Vâkidî ve İbn Sa'd gibi kendisinden önceki tarihçilerin eksikliklerini tamamlamış, Mes'ûdî, İbn Miskeveyh, İbnu'l-Esîr ve İbn Haldûn gibi kendisinden sonra gelen tarihçilere yeni yollar açmıştır. Başlıca kaynakları Hadis, Tefsir, Dil ve Edebiyat, Siyer, Megâzî ve Ricâl ilimlerine dair eserlerdir. O, tarih kitabını bu eserlerdeki tarihî bilgileri toplayıp onları tarih ilmi usul ve üslubu içinde düzenleyerek telif etmiştir.[114]

Taberî tarihi baştan itibaren ilgi görmeye başlamış ve onunla ilgili olarak çoğu ihtisârlar, zeyiller, başka dillere çeviriler şeklinde olan çok sayıda çalışma yapılmıştır. İlk çevirisi Hicrî IV. asırda Sâmânî Padişahı Mansur b. Ahmed'in emri ile Muhammed b. Abdullah el-'Alkemî tarafından Farsçaya yapılmıştır. Hicrî 938 yılında ise Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş ve 1844 yılında İstanbul'da tabettirilmiştir. Söz konusu Farsça çeviriden Fransızca ve başka Latin kökenli dillere de çevirisi yapılmıştır. Fransızca çevirisi 1874 yılında tabettirilerek yayımlanmıştır. İlk tahkîkli baskısı, 1901 yılında Leiden'de tamamlanmıştır.[115] Çok sayıda baskısı olan Taberî tarihinin en önemli baskısı, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim tarafından tahkîk edilerek 11 cilt olarak 1960 yılında yayımlanan Kâhire baskısıdır.[116]

İngiliz müsteşrik D. S. Margoliouth, Taberî tarihi konusunda şöyle bir değerlendirme yapar: *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hadis ilmine yaptığı hizmeti Ta-

110. el-Hûfî, *a.g.e.* s. 184-187.
111. Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, s. 217.
112. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî,* III, 45.
113. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 317.
114. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, "Mukaddime", *Târîḫu'r-Rusuli ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire ty., I,24.
115. İbrahim, "Mukaddime", I,28-29.
116. Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, s. 226.

berî, tarih ilmine yapmıştır. Çünkü kendisine ulaşan haberler arasından tarihe uygun olanları seçmiştir. Bununla da kalmayarak daha zor bir iş olan söz konusu haberleri kronolojik olarak tasnîf etmiştir.[117]

KAYNAKÇA

Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-edebi'l-'arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Kâhire 1983.

el-Câbirî, M. 'Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Çelebî, Kâtib, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut t.y.

Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk.: F. Sezgin, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1981.

Emîn, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahżati'l-Mısriyye, Kâhire 1966.

Fayda, Mustafa, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*. İstanbul 2010, XXXIX, 314-318.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *Kavaidu'l-'akâid*, thk.: Mûsâ b. Nasr, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1985.

Gilliot, Claude, *Exégése, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse Coranique de Tabari*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1990.

Goldziher, Ignace, *Mezahibu't-tefsiri'l-İslâmî*, çev.: A. en-Neccâr, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 1955.

el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ'*, Matba'atu'l-Me'mûn, Kâhire 1938.

Hassân, Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, çev.: İ. Yiğit, S. Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.

el-Hûfî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, Vizâratu's-Sekâfe, Kâhire 1963.

İbn Kesîr, İsmaîl b. 'Umer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetu'l-Ma'ârif, Beyrut ty.

İbnu'l Cevzî, 'Abdurrahmân b. 'Alî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-mulûki ve'l-umem*, Beyrut 1358.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1995.

İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el- Fihrist*, Beyrut 1978.

117. Hûfî, *et-Taberî*, s. 184-187.

İbrâhim, Muhammed Ebu'l-Fadl, "Mukaddime", *Târîḫu'r-Rusuli ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire ty.

İsmail, M. Bekr, *İbn Cerîr et-Taberî ve Menhecuhû fî't-tefsîr*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1991.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi'l-Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1392.

es-Subkî, Tacuddîn, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kubrâ*, Daru İhyâi Kutubi'l-'Arabiyye, Kâhire 1992.

es-Suyûtî, Celâluddîn, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Mektebetu Vehbe, thk.: A. Muhammed 'Umer, Kâhire 1396.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk.: A. M. Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut ty.

eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî, *ed-Derârî el-Muzîe*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1987.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân ' an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405.

———, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, Beyrut 1407.

Yazır, Elmalılı Hamdi *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, İstanbul 1979.

Yûsuf b. Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kâhire, Mısır ty.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-i'tidâl*, Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1963.

———, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut 1413.

ez-Zuhaylî, Muhammed, *el-İmâm et-Taberî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1990.

EBU'L-HASEN EL-EŞ'ARÎ

Hüseyin Aydın*

HAYATI VE ESERLERİ

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Hz.Peygamber'in ashâbından Ebû Musa el-Eş'arî soyundandır. Nesebi Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. Abdillah b. Mûsâ b. Bilâl b. Ebî Berde Âmir b. Ebî Mûsâ el-Eş'arî'dir.[1] Eş'arî'ye Ebû Bişr künyesinin izâfe edilmesinde ihtilâf edilmiştir. Kimisi onun babası kimisi de dedesi olduğunu söylemiştir.[2] O, 260/874 yılında Basra'da doğmuştur.[3] İbn Hallikân (ö. 681/1282) onun doğum tarihi olarak 270/884 tarihini vermektedir.[4] Hayatı hakkında fazla bilgi sahibi değiliz.

Çoğu zamanımıza ulaşmamış olmakla birlikte Eş'arî'yi bol eser veren bir âlim olarak değerlendirebiliriz. Ona ait mevcut eserler şunlardır: *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, *el-Luma' fi'r-reddi `alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida`*, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm* (*el-Hass `ale'l-Bahs*), *Risâle ilâ Ehli's-Suğr bi Bâbi'l-Ebvâb*. Mevcut olmayan eserlerinin bir kısmını zikretmek, en azından ilgisinin yoğunlaştığı konular hakkında bilgi verebilir. Eş'arî'nin 320/932 yılına kadar telif ettiği kitapla-

---

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, Kahire 1399, s. 102, 375.
2. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 375.
3. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 24, 146; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, thk. H. Abdülfettâh, M. Mahmud, y.y. 1992, II/245.
4. İbn Hallikân, *Vefeyâtul-A'yân*, Kahire 1310, II/446.

rı İbn Asâkir, *el-Umed* adlı eserinde nakletmektedir. Bunlar karma bir liste halinde şöyledir:

Âdâbu'l-Cedel[5], *el-Esmâ ve'l-Ahkâm*, *ed-Dafi` li'l-Mühezzeb*: el-Halidî'nin *el-Mühezzeb*, *el-Fünûn*, *el-Fusûl*, *İzahu'l-Burhân fi'r-Red `alâ Ehli'z-Zeyğ ve't-Tuğyân*[6], *el-İdrâk*[7], *el-İstitâa*, *el-Cevâbât fî's-Sıfât an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve'ş-Şübühât*, *el-Cevher fi'r-Red `alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Münker*, *el-Cism*, *el-İstişhâd: İstişhâd bi'ş-Şâhid `ale'l-Gâib*, *el-İctihâd*[8], *Cümelü'l-Makâlât*, *Halk ve'l-A`mâl*[9], *el-Luma` el-Kebîr*: *Luma` es-Sağîr*, *İzâhu'l-Burhân*, *Makâlâtu'l-Felâsife*, *er-Red ale'l-Felâsife*, *el-Mesâil `alâ Ehli't-Tesniye*, *el-Mûcez*[10], *el-Muhtasar fi't-Tevhîd ve'l-Kader*[11], *el-Muhtezân*[12], *el-Muntehal*, *Nakdu'l-Belhî fi Usûli'l-Mu`tezile*, *er-Red `ale'l-Belhî*[13], *en-Nakdu`alâ Edilleti'l-Belhî*[14], *en-Nakdu`ale'l-Cübbâî ve'l-Belhî*[15], *en-Nevâdir fi Dakaiki'l-Kelâm*[16], *Ziyâdâtu'n-Nevâdir*[17], *el-Cami` li Kitâbi'l-Hâlidî fi'l-İrâde*, *er-Red ala İbni'r-Râvendî*,[18] *er-Red ale'l-Mücessime*, *er-Red ala `Abbâd ibn Sülayman*, *er-Ru'ye*[19], *eş-Şerh ve't-Tafsîl fi'r-Red alâ Ehli'l-İfk ve't-Tadlîl*, *es-Sıfât*[20], *er-Red ala* "On the Heavens", "On the World", *Tefsîru'l-Kur'ân ve'r-Red alâ men Hâlefe'l-Beyân min Ehli'l-İfki ve'l-Buhtân*[21], *Kitâbu Taberistân*, *Cevâbu'l-Hurâsâniyye*, *Kitâbu'l-Urcâniyyîn*, *el-Mesâilu'l-Mensûra el-Bağdâdiyye*[22] *Ef'âlu'n-Nebî*[23], *el-Ahbâr*, *Beyânu Mezhebi'n-Nasârâ*, *Hikâyâtu Mezhebi'l-Mücessime*, *el-İhticâc*, *Delâilu'n-Nübüvve*, *el-İmâme*[24], *İsbâtu'l-Kıyâs*,

---

5. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlâti'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût 1987, s. 201.
6. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 10, 165, 326.
7. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 11, 271, 274.
8. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 201.
9. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 93, 165, 267.
10. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 11, 29, 33, 58, 63, 87, 111, 165, 201, 326, 330, 333.
11. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 12.
12. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 28, 58, 326.
13. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 310.
14. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 108.
15. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 38, 165.
16. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 29, 93, 112, 146, 147, 206, 216, 242, 273, 333, 338.
17. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 268.
18. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 33,38, 93, 329.
19. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 11.
20. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 327.
21. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 37, 39, 47,51, 165, 281, 325.
22. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 29, 43, 81; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fimâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî,* 128-135; Haddâd, Gibril Fouad, "Imam Abu'l-Hasan al-Ash'ari", *http://dspace. dial. pipex. com/ town/ avenue/ acf42/ ISLAM/ misc/ al_ashari.htm* 2003.
23. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 192.
24. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 189.

el-Haberu'l-Vâhid, el-Usûlu'l-Kebîr[25], *Müteşâbihu'l-Kur'ân, Nakdu İbni'r-Râvendî alâ İbtâli't-Tevâtür*[26], *Nakdu'l-Latîf ale'l-İskâfî*[27], *Fî Bâbi'l-Vaîd*[28], *Mes'eletu Ta'rîfi Aczi'l-Mûtezile an Cevâbi'l-Cismiyye*[29], *Mes'eletu'l-Acz*[30], *el-Umed*[31], *el-Vukûf ve'l-Umûm.*[32]

BİLGİ KAYNAKLARI VE ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜRLER

Eş'arî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920)'den hadis okumuştur.[33] İbn Asâkir'e göre, Eş'arî Şâfiî mezhebine mensuptur.[34] Bağdad'da Şâfiî Fıkıh âlimi Ebû İshâk el-Mervezî'den ders almıştır.[35] Babası bir hadisçi idi ve ibadetlerle ilgili olarak Şâfiî fıkhını esas alıyordu. Babasının öğrencisi Zekeriyyâ es-Sâcî'den hadis rivâyetinde bulunmuştur.[36] İbn Asâkir, Eş'arî'nin Sahâbe ve Tâbiûn kavillerine sâdık kaldığını ve büyük fıkıh imamlarını takip ettiğini kaydeder. İbn Asâkir'e göre o, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Ebû Amr el-Evzâî (ö. 157/773), Malik b. Enes (ö. 179/795), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Ebû Abdillah b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/869), Müslim b. Haccâc en-Nîsâbûrî (ö. 261/874) gibi imamların görüşlerini desteklemek için aklî izahlara girişmiştir.[37] Eş'arî'nin usûl ve aklî deliller konusundaki bilgisine rağbet gösteren Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlerden pek çok kimse ona tâbi olmuştur.[38] Eş'arî mezhebinin oturmuş görüşlerini Şâfiîlerin çoğunluğu almış, yazdıkları eserlerde Eş'arî'nin görüşlerine uygun kanâate sahip olmuşlardır.[39]

---

25. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 37.
26. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 12, 57, 269, 290.
27. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 147, 216.
28. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 27.
29. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 206.
30. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 119.
31. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 11, 81, 85.
32. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 128-136; Haddâd, "Imam Abu'l-Hasan al-Ash'ari", *http://dspace. dial. pipex. com/ town/ avenue/ acf42/ ISLAM/ misc/ al_ashari.htm* 2003.
33. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966, XI/187.
34. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 115.
35. Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut, t.y., XI/347.
36. Subhî, *a.g.e.* II/52-53.
37. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 103.
38. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 102.
39. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 140.

İbn Asâkir'in verdiği bilgiye göre, Selef tarafından kabul edildiği hâlde, daha sonra ortaya çıkan fikir akımları, kitap ve sünnetin zâhirini terk ettikleri; naslarda vârid olan hayat, ilim, irâde, semî', basar, kelâm sıfatlarını inkâr ettikleri ve nasların delâlet ettiği mîraç, kabir azâbı, mîzân, cennet-cehennemin yaratılmışlığı, ehl-i imanın cehennemden çıkarılacakları ve yine hadislerde anlatılan havz, şefâat, ru'yetullah, dört halîfenin meşrû oluşları gibi konuları inkâr etmekteydiler. O, bu konuların akıl planında değerlendirilerek akla uygun olmadığının ileri sürüldüğünü ve bunun üzerine Allah'ın Ebû Mûsâ el-Eş'arî neslinden bir âlim çıkararak kendi dinine yardım ettiğini söylemektedir.[40]

Eş'arî, aynı zamanda üvey babası olan Mûtezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915)'nin öğrencisiydi.[41] İbn Asâkir'in anlattığına göre Eş'arî, Mûtezile kelâmında kapsamlı bilgi sahibi olunca hocasına bir takım bilgiler sormakta ve kendisini tatmin edecek cevaplar alamamaktaydı. Bu durum kendisini düşünce bunalımına sokmaktaydı.[42] Eş'arî'nin hicrî IV. yüzyıl başında, 300/912'lerde, kırk senelik ömrünü aralarında geçirdiği Mûtezile'den, hocası Ebû Alî el-Cübbâî[43] ile salâh-aslah konusunda yaptığı münâzara sonrası ayrıldığı söylenir.[44] İbn Teymiye, (ö. 728/1328), Eş'arî'nin Mûtezile'den ayrılmasında İbn Küllâb (ö. 240/853)'ın tesiri üzerinde durmaktadır.[45] Böylece Mûtezilenin Kelâm metodu Eş'arî'nin eliyle Ehl-i Sünnet'e intikâl etmiş oluyordu.[46] İbn Asâkir, Eş'arî'nin Basralı olduğunu[47], Bağdat'a yerleştikten sonra orayı terk etmediğini kaydeder.[48] İbn Asâkir, Ebû Bekir el-Hatîb'e dayandırarak Eş'arî'nin 324/936 yılında Bağdad'da vefat ettiğini kaydeder.[49] 300/913 senesi ise onun Mûtezile'den Ehl-i Sünnet'e döndüğü tarihtir.[50]

İbn Nedîm, Eş'arî'nin ilmine ve kelâmcılar arasındaki yüksek yerine şöyle şahitlik etmektedir: "O, kelâmın anlaşılması güç konularını kolaylaştırdı. Döneminde Basralıların riyâseti onunla son bulmuştur."[51] Watt, bu konu-

---

40. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 104.
41. Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev.: M. Fehmî Hicâzî, y.y. 1983, I/35.
42. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 38.
43. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî, Mu'tezile'nin Basra Ekolünden Ebû'l-Huzeyl'in halefi ve Eş'arî'nin hocası. Bkz. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Translated by Andras and Ruth Hamori, New Jersey, s. 83-87.
44. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. S. Kilânî, Beyrut 1404, I/106; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 39, 56.
45. İbn Teymiye, *Minhâcu's Sünnetin Nebeviyye*, thk. M. Reşad Sâlim, Kahire 1321, I/237.
46. Sadîk Kannûcî, *Ebcedu'l-Ulûm*, thk. Abdülcebbâr, Z., Beyrut 1978, II/68.
47. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 39.
48. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 391.
49. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 147.
50. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 56; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Beyrut 1992, s. 440.
51. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 6.

da şöyle söyler: "O, Basra'da, Mûtezile'nin lideri olan Cübbâî'nin; istikbali en parlak, hatta ara sıra hocanın yerini alabilecek olan ve Cübbâî'nin halefi olabilecek kadar önemli talebelerinden biriydi, fakat Mûtezile doktrininden dönüp, Kitap ve Ehl-i Sünnet cemâatine katılmış ve kendisini bu pozisyonun fikrî müdâfaasına adamıştır."[52] Mûtezile'den ayrıldıktan sonra Ehl-i Sünnet'in üstün gelmesi için çaba göstermiş; itikatta Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolundan biri olan ve kendi adıyla anılan Eş'arîyye mezhebinin imamı olmuştur.[53]

Eş'arî, önemli ilim ve tasavvuf önderleriyle çağdaştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/944), Ebû Cafer et-Tahavî (ö. 321/933), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Muhammed b. Dâvûd el-Esbehânî (ö. 297/910), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), İbrâhim b. Ahmed el-Mervezî, Cüneyd el-Bağdadî (ö. 297/910), Hüseyin b. el-Hallâc (ö. 306/919), İbn Râvendî (ö. 298/910).

ÖĞRENCİLERİ VE ETKİ ALANI

Sübkî (ö. 771/1370) ve İbn Asâkir, Eş'arî'nin öğrencilerinin tabakalar hâlinde uzun bir listesini vermektedirler. Sübkî'nin birinci tabakaya dâhil ettiği isimler ondan bizzat ders alanlar, şifahen ders alanlar ya da muâsır olup onun kitaplarını kendi döneminde okuyup onunla aynı görüşleri paylaşanlardan oluşmaktadır. Bunlar şu isimlerdir:

Ebû Sehl es-Sa'lûkî, Ebû Bekir el-Kaffâl, Ebû Zeyd el-Mervezî, Abdullah b. Hafîf, Zâhir b. Ahmed es-Serahsî, Ebû Bekir el-Cürcânî, Ebû Muhammed et-Taberî, Ebu'l-Hasen Abdülaziz b. Muhammed et-Taberî, Ebû Câfer es-Sülemî, Ebû Abdullah el-Esbehânî, Ebu'l-Hasen el-Bâhilî.[54] Bakıllânî, Eş'arî'nin öğrencisi el-Bâhilî'nin dersine el-İsferâyinî ve İbn Fûrek ile birlikte katıldıklarını, onun her Cuma kendilerine ders verdiğini söyler.[55] İbn Asâkir'in, İbn Fûrek'ten aktardığına göre, Ebû Zeyd el-Mervezî, Eş'arî'den istifâde eden Horasanlı âlimlerdendir. Şâfiî mezhebini çok iyi bilen bu zât zâhid bir âlimdir.[56] Ebû Bekir el-Kaffâl, Şâfiî usûlcü ve muhaddistir. Fakihlerden güzel cedel konusunda te'lifte bulunan ilk kişidir. İbn Asâkir, onun önceleri Mûtezile mezhebine

52. Montgomery Watt, *Hür İrade ve Kader*, çev.: Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 169.
53. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, İstanbul 2000, s. 105.
54. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, III/368.
55. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 178; Sübkî, *a.g.e.* III/369.
56. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 188.

meyyal bulunduğunu belirtir.[57] İbn Asâkir, Ebû Abdullah el-Esbehânî'nin usûl ve fıkıhta eser vermiş bir kelâmcı olduğunu söyler.[58]

Subkî, Eş'arî'nin öğrencilerinin öğrencileri olan ikinci tabakada şu isimleri zikreder: Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî el-Basrî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Bekir b. Fûrek, Ebû İsmail ve kardeşi Ebû Nasr, Ebû Tayyib es-Sa'lûkî, Ebû'l-Hasen b. Davûd, Ebû Ali ed-Dekkâk, Ebû Abdullah el-Hâfız, Kâdî Ebû Ömer el-Bestamî, Ebû Kâsım el-Becelî, Ebû Hâzim el-Bağdadî, Ebû Nuaym el-Esbehânî.[59] Büyük kelâmcı, söz üstadı Bâkillânî'nin Râfızîler, Mûtezile, Cehmiyye ve Hâricîler'e diğer birçok muhâlifine yazdığı reddiyeler vardır.[60] İbn Asâkir, İbn Fûrek'in önce Irak'ta ders verdiğini sonra Nişabur'a gelerek orada ev ve medrese inşa ettiğini kaydeder. İbn Asâkir, onun kelâm, usûl ve tefsir ilimlerindeki te'lîfâtının yüze yakın olduğunu kaydeder.[61] Bâkillânî, İbn Fûrek ve İsferâyinî muâsır büyük Eş'arî alimleridir.[62]

Üçüncü tabakada sayılanlar ise şunlardır: Abdulcebbâr b. Ali el-İsferayinî, Ebû Muhammed el-Cüveynî, Ebû Hâtim el-Kazvînî, Hâfız Ebû Bekir el-Beyhakî.[63]

Dördüncü tabakada sayılanlar: Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Kâsım el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, Ebu'l-Vefâ İbn Akîl, Ebû Muzaffer el-İsferâyinî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî.[64]

Beşinci tabaka, Ebû Hâmid el-Gazâlî, Fahru'l-İslâm eş-Şâşî, Ali b. Hüseyin İbn Asâkir, Ebu'l-Feth eş-Şehristânî Muhammed b. Abdülkerim.[65]

Altıncı tabaka, Fahru'r-Râzî, Seyfüddîn-i Âmidî, İzzuddîn b. Abdisselâm.[66]

Yedinci tabaka, Takuyyuddîn Mûsâ b. Ali b. Dakîku'l-'Iyd, el-Muğnî'nin yazarı ve Şâfiî fıkhının en meşhur fâkihlerindendir.[67] Adududdîn el-Îcî.[68]

İbn Asâkir, Eş'arî'nin öğrencilerinin çoğunluğunun Irak ve Horasan'a dağıldıklarını belirtir.[69]

---

57. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 182.
58. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 197.
59. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, III/369.
60. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 217.
61. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 233.
62. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 242-244.
63. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, III/370.
64. Sübkî, *a.g.e.* III/371.
65. Sübkî, *a.g.e.* III/372.
66. Sübkî, *a.g.e.* III/372.
67. Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 1990, VIII/277.
68. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, III/373.
69. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 120.

Watt, dördüncü asırda Eş'arî'nin elde ettiği önemli mevki ile ilgili şöyle söyler: "Dördüncü asrın reaksiyoner hareketinin bütünü, -şüphesiz bunun içinde Eş'arî başrole sahipti- inorganik yabancı unsurlar tarafından nüfûz altına alınmış bulunan İslâm dininin yeniden doğması idi."[70] Eş'arî, Mûtezile'ye tepki göstermesine rağmen, İslâm düşüncesine yeni bir akılcı ton katmıştır. Bu akılcı ton, dinin özüne yeniden yönelme teşebbüsüdür.[71]

Ahmet Emîn'e göre Eş'arî cedeli iyi bilen, güçlü deliller ortaya koyabilen insanları cezbedici iyi hal ve takvâsıyla tanınan güzel görünümlü birisidir. Mûtezile'yi terk edenler karşılarında bu nitelikleriyle buldukları Eş'arî'nin tarafında yer almaya başlamışlardır. Daha sonraları mezhebin Bakillânî, İsferâyinî ve Cüveynî gibi nazar ve istidlâl ehli güçlü âlimlerle beslenmesi, hızlı bir şekilde yayılmasına sebep olmuştur.[72] Abdülfettâh el-Fâdî de Eş'arî mezhebinin yayılmasını onun zühd ve takvâsıyla ilişkili bulur. Mûtezile ve Hanbelîler arasındaki "*Halku'l-Kur'ân Mihnesi*" gibi, Hanbelîler ile Sûfîler arasında 262/876'da yaşanan "*Gulâm Halîl Mihnesi*"[73] de insanların Eş'arî'ye yönelmesinde etkili olmuştur. Zira Eş'arî aynı zamanda son derece zühd ve takvâ sahibi biriydi.[74]

Eş'arî'nin kendi ekolünü terk edip Ehl-i Sünnet'in görüşlerini müdâfaa etmesi, Kelâm tarihinde eşine az rastlanan önemli bir hâdisedir. Eş'arî, paradigmanın yaklaşımlarının kritik edilmesi gerektiği üzerinde çok değerli görüşler ortaya koymuştur: Eş'arî nazarda bulunanın kendini koruması gereken bazı zihnî engellerin bulunduğunu şöyle anlatır: "Nazarda bulunan kimsenin mensup olduğu grupta yaygınlık kazanmış bir anlayış söz konusu olur. O da asabiyet (kan bağı) gereği o anlayışa meyleder. Hâlbuki mensubu bulunduğu grubun anlayışının doğruluğunu ya da muhâliflerinin yanlışlığını ortaya çıkaracak bir şekilde nazarda bulunmak zorundadır. Kendi ekolüne ya da başka bir ekole duygusal bir yöneliş ile tâbi olmak zararlıdır. Böyle bir durumdan insanın kendisini kurtarabilmesi, ancak çok araştırma ve derin düşünmeyle mümkün olabilir. Şâyet meyledilen mezhebin mevkii ve görüşü daha üstünse, tâbi olan kimsenin bundan yarar görmesi tabîîdir. Bazen de ehl-i nazarın bir sanatı ve tefekkürü birlikte yürütmesinden birtakım problemler doğar."[75]

---

70. Watt, *Hür İrade*, s. 182-183.
71. Wensinck, *The Muslim Creed*, New Delhi, t.y., s. 58.
72. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1374, IV/66.
73. Gulâm Halil, Hanbelî idi. Sûfîleri zındıklıkla suçladı. Doksanı aşkın sûfî takibe uğradı. Bunların bir kısmı öldürüldü, diğer bir kısmı ise kaçarak canlarını kurtardılar. Bu buhran dönemi Hallac'ın 297/910'da tekfîri ve 309/921'de öldürülmesiyle zirveye ulaştı.
74. Abdülfettâh el-Fâdî, *el-Makâlâtu'l-'Aşr fî Menheci 'İlmi'l-Kelâm ve Kazâyâhu*, Kahire 1993, s. 116.
75. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 322.

Sübkî, Eş'arî'nin fikrî dönüşümünü onun kendi ifadelerine dayanarak şöyle anlatır: "On beş gün insanların yanına çıkmayıp evine çekilmiş, sonra camiye giderek minbere çıkmış ve şöyle demiştir: "Ey insanlar! Sizinle görüşmediğim günlerde nazarda bulundum. Zihnimde her iki tarafın delilleri birbirine denk hâle geldi. Nazarımda hiçbiri diğerinden üstün olmadı. Allah'tan hidâyet diledim. O da beni bu kitabımda topladığım inanca iletti. Bu elbisemden nasıl soyunuyorsam, tıpkı bunun gibi daha önceki inançlarımdan da sıyrıldım." dedikten sonra üzerindeki elbiseyi çıkarıp, Ehl-i Sünnet mezhebi üzere yazdığı bir kitabı halka vermiştir."[76]

Eş'arî'nin fikrî dönüşümü ile ilgili İbn Asâkir şöyle söyler: "Eş'arî, bazı geceler kelâm problemlerini tefekkür ederken fikir bunalımını gidermesi için iki rek'at namaz kıldığını ve Allah'a duâ ettiğini anlatır. Bir defasında böyle bir duâ ile uyuduğunu ve rüyasında Rasûlullah (a.s.)'ı gördüğünü, bu durumunu kendisine arzettiğinde Peygamberin kendisine sünnetine sarılmasını öğütlediğini, bunun üzerine de uyandığını söyler."[77]

İbn Asâkir, Eş'arî'nin meşhur rüyasını şöyle anlatır: "Eş'arî, Ramazan'ın ilk onunda gördüğü rüyadan sonra ikinci onunda Hz. Peygamber'i ikinci kez gördüğü ve kendisine, "Emrettiğim konuda ne yaptın?" diye sorduğunu, bunun üzerine çeşitli görüşlerle muhtemel nakilleri ele aldığını ve Allah hakkında ıtlâkı mümkün sahih delillere uyduğunu söyler. Rasulullah'ın kendisine yine "Benden nakledilenleri destekle, zira onlar haktır." sözünü yinelediğini söyler. Bunun üzerine uyanır, büyük bir üzüntü duyar ve kelâm ilmini terke karar verip hadis ve Kur'ân okumaya yönelir. Ramazanın 27. gecesi Basra'da kurrâ, ilim ve fazîlet ehlinin toplanıp Kur'ân hatmettiklerini, kendisinin de onların içinde yer aldığını, sonra evine giderek uyuduğunu ve Hz.Peygamber'i yeniden gördüğünü ve yine kendisine "Sana emrettiğim konuda ne yaptın?" diye sorduğunu, buna cevaben "Emrettiğini yapıp kelâm ilmini terk ettim ve kendimi tefsir ve hadise verdim." dediğini, bunun üzerine Hz.Peygamber "Sana kelâm ilmini terk etmeni değil, benden nakledilen yolu desteklemeni emrettim." buyurmuş, bunun üzerine ona, "Ey Allah elçisi! Otuz yıldan beri meselelerini tasavvur edip, delillerini öğrendiğim mezhebi nasıl bırakırım?" demiş, o da cevaben, "Allah sana yardım edecektir." demiş, sonra uyandığını ve bundan sonra *ru'yet*, şefâat ve diğer konulardaki hadisleri desteklemeye başladığını söyler.[78]

İkinci rüyada Hz. Peygamber'in, "Söylediğim konuda ne yaptın?" sorusuna cevap olarak bundan sonra kelâm kitaplarını kaldırdığını ve hadis, tefsir, diğer şer'î ilimlerle meşgûl olduğunu, onun emri sebebiyle de diğer meselele-

---

76. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye,* II/245; İbn Hallikân, *Vefeyâtul-A'yân,* II/446; İbn Nedîm, *el-Fihrist,* 257.
77. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî,* s. 39.
78. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 41.

ri düşünmeye devam ettiğini söyleyerek cevap verir. Ramazanın 27. kadir gecesinde gördüğü üçüncü rüyada, "Söylediğim konuda ne yaptın?" demiş, bunun üzerine "Kelâmı bütünüyle terk edip yüz çevirdim ve şer'î ilimlerle meşgûl oldum." demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber "Böyle yapmanı sana kim emretti?" diyerek kızmış ve "Benim emrettiğim yolla düşün ve kitap yaz." demiş. Bundan sonra Eş'arî, bu yolda kitaplar kaleme aldığını, sünneti desteklediğini ve bu sebeple Mûtezile'den Ehl-i Sünnet'e döndüğünü söyler.[79]

Watt'ın Eş'arî'nin rüyası hakkındaki şu değerlendirmeleri dikkate değerdir: "O'nun yine çeşitli şekillerde vârid olan rüyalarına ait hikâye, şüphesiz gerçekte aldığı kararın esasını hâvâdir ve tamamen doğru olabilir, çünkü modern psikoloji, bizi hayatın buhranları hususunda rüyalara bakmaya sevkeder. Hz. Peygamber, Ramazan ayı boyunca Eş'arî'ye (üç defa görünür ki bunlar zâhiren, Eş'arî'de vukû bulan kalp ve düşünce değişikliğindeki üç merhaleyi gösterir. Birinci merhalede açıkça, akılcı Kelâm ile tatmin olunmamış ve hadis ile Kur'ân'a dönmeye karar vermiş; maamâfîh, bunlara kendini tamamen teslim etmeyip, bilakis Kelâm metotlarına göre kendini hadis ve Kur'ân'ın tefsiriyle daha çok meşgûl etmiştir. Hz. Peygamber birkaç gün sonraki ikinci görünüşünde, bizzat kendisinden rivâyet olunanları desteklemesi için Eş'arî'nin emre nasıl itâat etmiş olduğunu sormuş ve emri olduğu gibi tekrar etmiştir.

Bütün rivâyet çeşitleri, bu rüyadan sonra onun Kelâm ilmini tamamen bıraktığında ve kendisini hadislerin tetkîki ile Kur'ân'ın tefsirine hasrettiği hususunda ittifak ederler. Son merhaleye, üçüncü rüyadan sonra erişilmiştir. Hz. Peygamber, tekrar Eş'arî'den yaptığı şeyin hesabını sorar, fakat cevâben söylenenden tamamen memnun kalmaz: 'Ben sana kelâmı bırakmanı söylemedim, bilakis sahih hadisleri desteklemeni söyledim.' sözüyle bir saltanattan uzaklaştırılmış olan akıl, vahyin himâyesine alınmış olarak eski mevkiine tekrar iâde edilir. Aklî fikirlerin yetersizliği, muhtemelen, hadislerde tetkîk edilmiş bulunan konuların seçimi ile kısmen ilgili idi. Çünkü Hz. Peygamber'in günahkârlara olan şefâati hassas adaletin bir doğrulaması idi. Allah'ın öbür dünyada gözlerle görülmesi, aklî idrâk ve kavramlarının bu dünyada O'nunla ilgili olan yetersizliğine dair bir mütemmime idi. Böylece, rüyaların hikâyesi tamamen ihve-i selâse meselesinin neticesiyle ilgilidir."[80]

Bu rüyanın gerçekliği bir yana Sünnî yaklaşımda önemli bir gelişmeye hizmet etmiştir. Daha önce Me'mûn'un gördüğü rüya nasıl ki felsefe kitaplarının tercüme edilmesine zemin hazırlamışsa,[81] bu rüya da Ehl-i Sünnet kelâmına ze-

79. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 43.
80. Watt, *Hür İrade,* s. 172.
81. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 339. Cabirî, bu rüyanın o dönemde başlatılan hummalı tercüme ve te'lif faaliyetinin gerekçesini verdiği kanaatindedir. Muhammed Âbid Câbirî,

min hazırlamıştır. Felsefî ve kadim ilimlere ait başka dillerdeki kaynakların İslâm dünyasına kazandırılması Me'mûn'un bir idealiydi. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet câmiasına Kelâm ilmini kazandırmak da Eş'arî'nin hedefleri arasındaydı. Zira daha önceleri fıkıh ve hadis âlimleri katında kelâm ilmine yer bulunmamaktaydı. İlk kez kelâm ilminin tefsir, hadis, fıkıh gibi bir din ilmi olduğu kabul edilmiştir. Bu konuda Eş'arî'nin katkısı çok önemlidir.[82] Eş'arî'nin bu ülküsünü zora sokan şey, *Mihne* hâdisesinin kötü hâtırası olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple onun bu ilmin kabul görmesi için ustaca bir strateji takip ettiği kabul edilebilir. Temel stratejisi, kelâm ilmini uzlaştırıcılık ve hadis ve fıkıh âlimlerince kabul edilebilir bir çerçevede ortaya koymak olmuştur.

İbn Asâkir *Mihne*'nin en şiddetli döneminin Me'mûn ve Mu'tasım döneminde yaşandığını kaydeder. O dönemde Ahmed b. Hanbel ve diğer birçok âlime şiddet uygulamışlardır. Halktan, "*Halku'l-Kur'ân*"ı kabul etmeyenlerin şahitliklerini kabul etmemekteydiler. Bu görüşlerini kabul etmeyen bir müftü fetvâ veremez, bir kadı kadılık görevini ifa edemez olmuştu. İşte bu dönemde Abdülaziz el-Mekkî, Abdullah b. Küllâb, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/867) gibi âlimler devreye girmiş ve bu görüşü kabul etmemişlerdir. Sonra Basra'da Eş'arî kitaplar yazarak ve münâzaralar yaparak Mûtezile'nin delillerini iptâl etmeye çalışmıştır. Hatta hasımlarının içine girerek onlarla münâkaşalar yapması kendini tehlikeye atması şeklinde görülmüştür.[83]

Hocası el-Cübbâî ile Allah'ın adaleti ve insanın liyâkatine dair aralarında geçen bir münâkaşa onun ilk anti-Mûtezilî temâyüllerini canlı bir şekilde meydana çıkarır. Târihî olsun ya da olmasın, bu münâkaşa, Eş'arî'nin Mûtezile ile ayrıldığı başlıca meselelerden birini göstermesi bakımından önemli sayılmalıdır. Hocasına sorar: Bir adamın üç çocuğu olduğunu farz edelim. Kardeşlerin en büyüğü inâyete mazhar olmuş, hayatını tâatla geçirmiş ve bu hâl üzere ölmüş olsun. İkincisinin günahkâr, isyankâr olarak yaşamış, çevresine şiddet saçmış ve bu hâl üzere tövbe etmeden ölmüş olduğunu düşünelim. Üçüncüsü ise masum yani küçük yaşta ölmüş olsun. Bu üç kardeşin âhiretteki durumları ne olacaktır? Cübbâî cevap verir: Sâlih kardeş cennete, günahkâr cehenneme, küçük kardeş de orta bir yere gönderilecektir. Bu durumda Eş'arî sorar: "Eğer üçüncü kardeş kendisine uzun hayat verilseydi, sâlih ameller işlemiş olacağını söyleyerek itiraz etseydi, Allah ne cevap verirdi?" Cübbâî bu soruyu şöyle cevaplar: "Allah 'senin iyi olmayacağını önceden bildim, günaha düşmekten ve hayatını günahkâr olarak sürdürüp tamamlayarak ebedî cehennemlik olmak-

---

Arap Aklının Oluşumu, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, çev.: İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 310 vd.

82. Subhî, *a.g.e.* II/50.

83. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 116.

tan esirgemek istedim, bu tercihim senin için en elverişli olandır.' cevabını verirdi." Eş'arî yeniden sorar: "Bu durumda günahkâr olarak ölen kardeş itiraz eder ve 'Şüphesiz Rabbim, sen benim kötü hâlimi de önceden biliyordun, öyleyse, neden kardeşlerime yaptığın gibi bana da rahmetle muâmele etmedin? Benim için en iyi olanı benden esirgedin?' derse Allah ne cevap verir?" Cübbâî bu soruya cevap bulamaz.[84] Böylece bize, Allah'ın şarta bağlı olmayan adaleti hakkında, Mûtezilî tavra binaen Cübbâî'nin bu tür itirazlara Allah'ın mümkün cevabının ne olabileceğini söylemeye muktedir olmadığı anlatılmaktadır. Eş'arî'nin çıkardığı neticeler, onun, Allah'ın âlemdeki mutlak kudret ve hâkimiyeti, O'nun ahlâkî ve dînî emirlerinin kesinliğiyle ilgili görüşünün esasını teşkil eder. Bu emirler Allah'ın mutlak kararından başka, ahlâkî ya da başka herhangi bir şarttan tamamen bağımsızdır.[85]

Sembolik olmaya her ne kadar müsait ve münasip iseler de onun ihtidâsına ait hikâyelerden, çoğu kere farz olunandan daha çok bilgi edinilmiş olur. Böylece onun, Cübbâî'nin görüşleriyle mutmain olmayışı, çeşitli şekillerde vârid olan ihve-i selâse hikâyesinde tebellür eder.

Watt, genellikle Eş'arî'nin Cübbâî'nin şahsında Mûtezile'ye gâlibiyeti ilan edilen bu tartışmanın aslında, Cübbâî'nin de dâhil olduğu yeni bir arayışın sonucu olduğunu şöyle tesbit eder: "Bu hikâye Eş'arî ve Cübbâî arasında genellikle diyalog şeklinde verilir, fakat çıkmaza götüren bu görüşler, *Makâlât*'ta anlatılanların dikkatlice mukâyesesi yapıldığında Cübbâî'nin tenkid ettiği kimselerin daha çok Bağdad Mûtezilesi olduğu açıktır. Cübbâî, Allah'ın insanlara olan bütün muâmelelerinin, fazîletlerin mükâfatını verme, isyanı cezalandırma yahut hak edilmemiş azabın verilmesi tekeffülü olarak izah edilebileceğini gösterme gayretinden vazgeçmiş olup, insanların kaderlerinin hak ve adalet kavramlarına ait terimlerle tam olarak izah olunamayacağını görmüş ve tefaddul fikrinin yahut hak edilmeden verilen lütuf ve kerem fikrinin insanlara karşı Allah katından olduğunu itiraf etmeye hazırdı.[86] Her ne olursa olsun, hikâyenin işaret ettiği netice şudur: Bu beşerî kavramlar insan hayatının olaylarını izah için yetersizdir. Bir kimse, muhtelif insanların kaderleri arasındaki farklılıkların aklî bir izahını yapamaz; kişi ancak tasdik etmelidir. Büyük bir ihtimalle, Cübbâî, aklın hudutlarını idrâk etmenin başlangıç noktasında idi ve talebesi bu hususta kendi fikirlerini sadece ileri bir safhada taşımaktaydı."[87] Bu tartışmanın Cüb-

84. İbn Asâkir, *a.g.e.* s. 39-41; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye,* II/245; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut t.y., s. 329-330; Anonim, "Al-Ash'ari's Paradox", *http://world.std.com/ ~umar/ me/ ashari. html* a usenet post form 1999.
85. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 164.
86. Watt, *Hür İrade*, s. 170.
87. Watt, *a.g.e.* s. 170.

bâî ile Eş'arî arasında bir gâlibiyet mücâdelesi yerine, problemi müzâkere etme şeklinde cereyânını kabul etmek daha insaflıca olur.

Eş'arî'nin *Halku'l-Kur'an* konusundaki nefsî kelâm, lafzî kelâm anlayışı Ebû Hanîfe'ye çok yakındır. Hatta Eş'arî'nin Hanefî mezhebinden olduğu dahi söylenmiştir. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de, "Eş'arî, kelâmda Mûtezilî, fıkıhta Hanefîdir." denilmektedir.[88]

Yine Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025)'ın bütün eserlerinde sık sık Cübbâî'yi tazimle zikrederken Eş'arî'nin ismini dahi anmaktan kaçınması ve pek bilinmeyen İbn Ebî Bişr künyesini ona izâfe etmesi mezhep taassubuyla açıklanabilir.[89] Halbuki Cübbâî bazı münâzaralara öğrencisi Eş'arî'yi göndermekten kaçınmamıştı. İbn Asâkir bunu şöyle anlatıyor: "Münâzara Meclisleri tertip edilip katılmasına bir engel bulunduğunda Cübbâî, Eş'arî'yi gönderir ve ona 'Beni temsil et.' derdi." Eş'arî münâzaralarda dâhiyâne deliller ortaya koyma ve hasmını itiraf ettirmede başarılıydı.[90]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Mûtezile kelâm ekolünün kurulması ve Ashâbu'l-Hadîs'in karşı atağı, bir asır sonra Ehl-i Sünnet tarafında etkisini göstermiştir. İlk dönemde Ehl-i Sünnet ifadesi, Şîa, Havâric ve Mûtezile'ye iltifât etmeyerek ashâbın yolunu izleyen, Hz. Peygamber'in hadisleriyle amel eden ve çıkan problemleri Kur'ân ve Sünnet çerçevesi içinde yorumlayıp çözen muhâfazakâr çoğunluk için kullanılırdı. Sonradan bir kısım Ehl-i Sünnet âlimi, Selefin yolunda gitmekle birlikte, felsefenin giderek yayılması sebebiyle, naslarla sınırlı bir yaklaşımı yetersiz bulmaya başladı.[91] Tâbiîn, mezheb imamları, büyük fukahâ ve muhaddisîn ile her asırda az da olsa, seçkin bir zümrenin benimsediği selef metodu nakle mutlak bağlılığı şiâr edinmiştir.[92]

"Selef"i bir ekol ya da fırka ismi olarak anlamamak gerekir. Çünkü bu dönemde henüz fırkalar oluşmamış ve fırkalaşmanın sonucu ortaya çıkan itikâdî mezhepler teşekkül etmemiştir. Dolayısıyla "Selef" bir mezhep değil, bir metodun adıdır. Bu sebeple hicri üçüncü asırda teşekkül edecek olan ve Eş'ariyye

---

88. Abdülkadir b. Ebi'l-Vefâ, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Kerâtişâ t.y., s. 247.
89. Muhammed Celal Mûsâ, *Neş'etü'l-Eş'ariyyeti ve Tatavvuruhâ*, Beyrut t.y., s. 171; Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, thk. Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 235.
90. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 91.
91. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 10.
92. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1988, s. 80.

ile Mâtürîdiyye'nin temsil ettikleri Ehl-i Sünnet çizgisi, metodik anlamda Selef'in teslîmiyetçi metoduna çoğunlukla uymadığından onları bu çerçevede değerlendirmek isâbetli olmaz.[93]

Kelâm öncesi İslâm düşüncesinde "doğru"nun tekliği prensibi parçalanmamıştır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, "vahiy doğrusu" "akıl doğrusu" gibi çatallaşmış bir yaklaşım söz konusu değildir. Eş'arî'nin pozisyonu akla yeteri kadar yer vermeyen nascılar ile nassı akla tâbi kılan akılcılar arasındadır. İkinciler hakkındaki endişesi, aklın nasla ilgisinin koparılması ya da akıl yürütmelerin belli bir usûl çerçevesinde naslarla ilgisinin yeterince iyi kurulamamasıdır.

Eş'arî'nin reformunun tarihî ehemmiyeti, onun, Mûtezile'nin ortaya attığı kelâm meselelerinin karşısında getirdiği yeni çözümlerden ziyâde hadisçilerin ve akılcılığa karşı olanların katı tutumlarını eleştirmesinde yatar. Eş'arî, Selefin görüşlerini aklîleştirmek ve aklî delillerle güçlendirmek için çaba sarf eder. Onun bu yeni yöntemi, başta akılcılığa soğuk bakan nakilcilerin tepkisini çekmiştir. Diğer taraftan zaman zaman ileri seviyede akılcı izahlara yönelen Mûtezilî âlimlerin ona göre bu tehlikeli akılcı temâyüllerine karşı durulmalıydı. Zira açılan bu yol aklın vahiyden bağımsızlığını ilâna ve nübüvvet müessesesinin reddine yol açabilecek tehlikeli bir yönelişe kapı aralayabilirdi.[94]

Eş'arî'ye göre Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbe döneminde aklî meselelerin tayini bizim yaptığımız şekilde olmamıştır. Bu yüzden kelâm ilmi doğmamıştır.[95] Kelâmcılar tarafından ele alınan meseleler hakkında Kur'ân ve hadislerin sükût ettiği görülür. Peygamberin çözümleri için açıkça prensiplerini söylediğinden, İslâm toplumu sonradan ulaştığı başka zorluklar ya da şüphelerle yüz yüze gelmemişti. Fâkih ve kelâmcıların yeni problemleri çözme teşebbüslerinde başvurulabilecekleri ilk yöntem, onları Kur'ân'da açıkça ifade edilen benzerlerine kıyas etmekti. Eş'arî, bu tür meselelerde akıl sahibi her Müslüman'ın onları, aklın ve duyu tecrübesinin ittifak ettiği prensipler cümlesine göndermesini gerekli görür.[96]

Eş'arî, Selef 'in, kelâmcıların ele aldığı konulardan uzak durmalarının altında yatan zihniyeti kritik eder. Kelâmcıların bahis konusu yaptıkları konuların Hz. Peygamber tarafından değinilmemiş olması bu konularda yapılan müzâkere ve akıl yürütmelere olumsuz bir işaret olarak ele alınamaz. Eş'arî bu konu-

---

93. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum 2001, s. 40.
94. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 168.
95. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1952, 91.
96. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 166.

da şöyle söylemektedir: "Elbette sorulan meseleleri Peygamber (s.a.v.) bildiği gibi meselelerin ayrıntıları konusunda da bilgisiz değildi. Dinî problemlerle ilgili herhangi bir konu ortaya çıkınca onun hakkında konuşmuş, araştırmış, incelemiş, tartışmış ve delil getirmiştir. Bununla birlikte her bir mesele hakkında Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmemiştir. Zira bütün meseleler hakkında çözümleri Hz. Peygamber belirleseydi ihtilâf edilmez ve bu konular üzerindeki tartışmalar zamanımıza kadar yapıla gelmezdi."[97]

Hz. Peygamber zamanında kelâm tartışmalarının yapılmaması gelenekçiler tarafından kelâm ilmi aleyhine delil sayılır. Bu sebeple, ona müracaat etmek gelenek ve otorite olarak kabul edilen şeyden bir sapma (*bid'at*) teşkil eder. Eş'arî tarafından bu sükût delili ustalıkla, kendi iddialarının da Peygamberin tebliğlerinde dayanağı olmaması sebebiyle gelenekçilerin aleyhine döndürülür. Hz. Peygamber'in bu konuları araştıran ve konuşan kişiyi "*Bid'atçi* ve sapık kabul edin." demediğini hatırlatarak soruyu geri çevirmektir. Size göre Peygamber'in konuşmadığı bir şey hakkında sizin konuşmanız, *bid'at*çi ve sapık olmanızı gerektirir. Üstelik siz, onun sapık görmediğini sapık görmektesiniz. Bütün problemler hakkında nas bulunmasa da Müslümanlar böyle sorunları, Kur'ân ve Sünnet'de hakkında nas bulunan meselelere kıyas etmişler ve ictihâd[98] yapmışlardır. Hz. Peygamber zamanında *Halku'l-Kurân*, *cüz'*, *tafra* konularındaki görüşler ortaya çıksaydı, dönemindeki diğer meseleleri açıkladığı gibi bu konularla ilgili de konuşurdu.[99]

Eş'arî, İbn Hanbel önderliğindeki Ehl-i Sünnet'in tavırlarını benimseyerek Mûtezile'ye karşı durmuş; ama yöntem konusunda Ehl-i Sünnet'in akâidini aklî-teorik bir kalıba dökerek Mûtezile'ye yakın düşmüştür. Eş'arî'de istidlâl (usûl) ilmi mantığın felsefe için ifade ettiğini, akıl ve metot bakımından din için ifade eder. Usûl ilmi, İslâm rasyonalizminin iki yüzünden biri iken, Eş'arî'nin koyduğu kelâm ilmi diğer yüzü teşkil eder. Mûtezile'nin düşünme faaliyetinde hareket ettikleri aklî çerçeveyi iyi özümseyen Eş'arî kendi çalışmalarında bu çerçeveden yararlanmıştır.[100] Eş'arî'nin düşünce sistemi böylece iki aşırı ucu uzlaştırma olarak belirlenmektedir. Bu eğilim onun hemen bütün çözüm tekliflerinde kendisini gösterir. Yine bu sebepledir ki onun düşünce ve öğretisi, birçok yüzyıl boyunca Sünnî İslâm âleminde bunca geniş bir kabul ile karşılaşabilmiştir.[101]

---

97. Eş'arî, *İstihsân*, s. 94-95.
98. Fıkıh usûlcülerine göre ictihâd, istinbât yolu ile şer'i hükümleri anlayıp öğrenmek isteğiyle müctehidin gayret sarfetmesidir. Bkz. Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev.: Ruhi Özcan, 1982 y.y., s. 521; Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul t.y., s. 379.
99. Eş'arî, *İstihsân*, s. 95.
100. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 163.
101. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemî, İstanbul 1994, s. 220.

Şâfiî'nin *furû*'da (fıkıhta), Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasında orta yol izlemesi sebebiyle yayılması gibi, Eş'arî'nin de usulde, Hanbelîler ile Mûtezile arasında orta yol izlemesi yüzünden mezhebinin süratle yayıldığı söylenebilir.[102]

Çağdaş incelemeler, Eş'arî'yi ve Eş'arî'nin hurûcunu Mûtezile'nin mûtedil kanadını temsil eden bir hareket olarak tasvir etmektedirler. Eş'arî'yi aklî incelemelerdeki aşırılığın korkuttuğu bir şahıs ve esasları yıkmaktan ziyâde sapmaları düzeltmeye, metodu tashih etmeye yönelik bir çabanın sahibi olarak göstermektedir. Bunun içindir ki o, i'tizâlin müsbet yönünü kabul eden ve onu reforma tâbi tutan tutumuyla *i'tizâl* akımının devamını temsil etmektedir. Onun giriştiği reform hareketi, İslâm'ın elinde kendisini yabancı fikirlerin tehlikesinden koruyacak bir silah olarak *i'tizâl*in ilk kuruluş gâyesine döndürülmesi amacına bağlı bulunuyordu.[103]

Eş'arî hiçbir şekilde aklî isbatın değerini inkâr etmez, bu konuda lafza bağlı kalanlardan ayrılır. Peygamber (a.s.) veya ashâbı tarafından uygulandığı gerekçesi ile aklî delili bir *bid'at* ve sapıklık gibi görmez ise de iman ve temel dinî veriler karşısında aklı, mutlak bir ölçüt (kıstas) olarak saymaya kadar da gitmez.

Lütfi Doğan, "*Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*" adlı doktora tezinde, "Ehl-i Akıl" ve "Ehl-i Nas" olarak isimlendirdiği yöntemler arasında Eş'arînin uzlaştırıcılığını dokuz konuda (sıfatlar, beşerî ameller, Allah'ı görmek, hulûl, te'vîl, Kur'ân, iman, ikâb, şefâat, hilâfet) bir tablo ile anlatmaktadır.[104] Doğan'a göre Eş'arî, kelâmda getirdiği bu yeni metotla muhâfazakârların ve Mûtezile'nin aşırılıklarını durdurmuş, onları yepyeni Sünnî bir alana getirmiştir.[105]

Abdülfettâh el-Fâdî de "*Makâlât*" adlı kitabında, Eş'arî'nin uzlaştırıcılığını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Özellikle onun ölçülü ve dengeli bir akılcı ve nasçı olduğu, *tevkîfî*lik prensibini kabûlü, taklitçiliğe karşı sert tavrı, hadisçi ve Şîî Müşebbihe'ye karşı eleştirel tutumu, Kelâmullah'ı lafzî ve nefsî olarak taksimi, gibi konular üzerinde durur.[106]

ÖZGÜNLÜĞÜ VE TEMEL YAKLAŞIMLARI

Eş'arî insanın irâde, kudret ve fiilinin Allah'tan bağımsız olamayacağı ve bunlara O'nun ilim, irâde ve kudretinin taalluku konusunda ısrarlıdır.

---

102. Abdülfettâh el-Fâdî, *el-Makâlâtu'l-'Aşr fî Menheci 'İlmi'l-Kelâm ve Kazâyâhu*, s. 109.
103. İrfan Abdulhamid, çev.: M. Saim Yeprem, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 1983, s. 146.
104. Lütfi Doğan, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mekteb*, Ankara 1961, s. 50-51.
105. Doğan, *a.g.e.* s. 51.
106. Abdülfettâh el-Fâdî, *el-Makâlâtu'l-'Aşr fî Menheci 'İlmi'l-Kelâm ve Kazâyâhu*, s. 95-105.

Eş'arî'nin istitâa ve kesb anlayışı fizik görüşünden esinlenmektedir. Ârâzların süreksizliğini ve daimî sûrette yaratıldığını kabul etmesi, insan kudret ve fiilini de ârâz olarak tanımlaması onun halk-kesb ayrımının dayanak noktalarıdır. Bu noktada tartışmanın çerçevesini belirsiz kılan husus, *ârâzın* tanımında ortaya çıkan görüş ayrılıklarıdır. Zira ârâzın tarifinde Mûtezile arasında da söz birliği bulunmamaktadır. Ebu'l-Huzeyl, insanın kudretini, keyfiyetini bildiği ârâzlarla sınırlamıştır. Ona göre renk, koku, hayat, âcizlik, kudret gibi keyfiyetini bilmedikleri şeylere Allah'ın kullarını muktedir kılmakla vasıflanması doğru değildir. Eş'arî de insanın, fiillerinin iç yüzünü bütünüyle bilmemesini gerekçe göstererek, fiilin gerçekleşmesinde yaratıcılık rolünün insana verilemeyeceği kanâatindedir. İnsan üzerinde Allah'ın etkinliğinin çerçevesinin tam olarak bilinemiyor olması, *halk* ve *kesb*in net çizgilerle ortaya konulmasını ve dile dökülmesini zorlaştırmaktadır. Eş'arî, Mûtezile ile *insan fiilinin* yoktan varetme değil, "takdir etme" anlamına gelmesinde birleşmektedir. Eş'arî, Allah'ın yaratması kapsamında kalmak kaydıyla insanın hakîkî anlamda takdir edici olmasını kabul etmiştir.

Eş'arî'nin ârâzların *instable* (istikrarsız) oluşunu savunması, onun evreni belirleyen en temel niteliği değişim olarak görmesinden ileri gelir. Bu yaklaşım Allah ile evren arasındaki farka da işaret etmektedir. Allah, zâtında, sıfatlarında *stable* (istikrarlı), değişmez olup hiçbir şekilde oluşum, dönüşüm ve tekâmüle konu olmaz. Evren ise sürekli değişim hâlindedir. Hiçbir şey bir an sonra, bir an öncesi gibi değildir. Eş'arî'nin anlayışında Allah'ı yaratıklara benzemekten uzak tutan en önemli ayraç, muhdesâtın instabilitesine karşın Allah'ın stabilitesidir.

Eş'arîler, Tanrı'nın her hangi bir anda âleme doğrudan doğruya müdâhalesini mümkün görmüşler ve bu müdâhale olmadan âlemde gözlenen düzen ve olaylar arasındaki ilişkiyi "âdetin cüzleri" (alışkanlığın parçaları) biçiminde açıklamışlardır. Eş'arîlerin ileri sürdükleri düşünceler, ilineklerin (ârâzların) süreksizliği ve süreksiz oldukları için, her an yaratıldıkları, ilkesine dayanır.[107] Bizim âlemde iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz bağlantı, birinin ötekini zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağlantısı olmayıp, Tanrı'nın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağlantıdır.[108]

Eş'arî'ye göre, içkinin içilmesinden kaynaklanan sarhoşluk, yemek yenilmesinden meydana gelen doyum, suyu içme esnasında suya kanma, ilaç içtikten sonraki iyileşme, ateşe temâs hâlinde ortaya çıkan yanma, havada gönderilme anında bir taşın düşmesi gibi bütün hâdiseler, ne onları zorunlu kılacak tabiatlarının (maddenin tabiatının veya herhangi bir maddî sıfatın) eseridir-

---

107. Mehmet Dağ, "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Samsun 1987, s. 37.

108. Dağ, *a.g.m.* s. 41.

ler; ne de onları tevellüt ettirecek bir sebepten doğan hâdiselerdir. Bütün bunlar, Allah'ın âdet edindiği bir yaratma tercihidir. Bunların ortaya çıkmasında ve ihdâsında farklı durumların ortaya çıkması mümkündür. Bu anılanların âdete uygun olarak gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi yahut da kısmî olarak gerçekleşmesi mümkündür. Her şey aslı ile kâimdir. Muhdesin başkasında bir şey yapması (yaratması) uygun değildir. Ölü ne müktesib ne de fâil olarak nitelenir. Bütün havâdis ihdâsında dilediği gibi irâdede bulunan muhtar (hür) bir varlığın icadıdır. O'nun her şeyi ihdâs etmesi mümkün olup, ihdâsı imkânsız olan bir şey yoktur.[109]

Eş'arî'nin isbât-ı vâcib metodu, İmâm-ı Azam'ın metoduna benzer.[110] Eş'arî'ye göre, Allah'ın varlığı kâinatın yaratılmış olmasından (hudûs delili) ve bilhassa insanın embriyodan itibaren değişikliğe uğramasından (teğayyür, intikâl) hareketle ispatlanmaktadır.[111]

Eş'arî'ye göre istidlâl ile bilinen bazı konuların kesbî mi ıztırarî mi oldukları tartışmalıdır. O, dünyada Allah'ı bilmenin zorunlu değil, kesbî bilgiye dayandığı görüşündedir. Zira bir kısım insanlar, onun zorunluluğunu savunurken diğer bir kısmı da kesbî olduğunu savunmaktadır. Şâyet zorunlu olsaydı insan aklına bir takım şüpheler ve tersini telkin eden bir takım sebepler gelmezdi. Allah'ı bilmede hatıra gelen bazı şüpheler, insana ârız olan ve bu bilginin aksini telkin eden bazı sebepler gördüğümüz için bunun (marifetu'llahın) zorunlu olmadığını anlarız. İnsanın kendini bilmesi ise zorunlu bilgidir. Bu sebeple bir takım illetlerin bunun hilâfını telkin etmesi ve varlığı konusunda kendisinde şüphe meydana gelip, var olmadığına inanması doğru değildir. İnsanın Allah'a imandan küfre dönmesi ve marifetu'llah'ı terketmesi mümkün olduğuna göre onun (marifetu'llah) zorunlu bilgi olmadığı ortaya çıkar.[112] Eş'arî marifetu'llah'ın zorunlu bir bilgi olmadığını söylerken Descartes'in "Düşünüyorum o halde varım."[113] dediği gibi insanın kendisini bilmesini zorunlu bir bilgi olarak görmekte ve bilgi faaliyetini buradan başlatmaktadır.

İmâm Eş'arî, Bâkillânî, İsferâyinî ve Cüveynî başta olmak üzere Eş'arîyye ekolü âlimlerinin çoğunluğu dinî akâidde taklîdî iman ile yetinilemeyeceği görüşündedirler. Eş'arî, imanın sıhhati için her meselenin kesin (kat'î) aklî delil

---

109. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 283.
110. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbat-ı Vacib*, Ankara 1992, s. 77.
111. Yazıcıoğlu, *Kelâm*, s. 66. Bkz. Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-Sağr*, s. 144.
112. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 248. Mâtürîdî de Allah'ın varlığını bilmenin aklî delillere dayalı olduğunu kaydetmektedir. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2003, s. 166.
113. Descartes, *Metod Üzerine Konuşmalar*, çev.: M. Karasan, İstanbul 1986, s. 35.

ile bilinmesini şart koşmuştur."[114] Abdulkâhir el-Bağdadî ve Eş'arî'ye göre mukallid genel anlamda mü'min olmasa da küfür ve şirkin zıddı olan iman bulunduğu için kâfir de değildir. İman eden şahısta tasdîk vardır, bu kişi nazar ve istidlâli terk etmesi sebebiyle ise âsî hükmündedir. Bu kişinin durumu, Yüce Allah'ın meşîetine bağlıdır; dilerse affeder ve Cennet'ine sokar, dilerse de günahı kadar azab eder. Nihâyetinde diğer günahkar Müslümanlar gibi, şüphesiz o da Cennete girer."[115]

Delile dayanmayan imanın sıhhatli olmadığı görüşünü ilk kez Mûtezilenin ortaya attığı ve sonra onlardan Eş'arîlerin aldığı iddia edilir.[116] Nesefî'ye göre bu, Eş'arî'nin açık bir çelişkisidir Eş'arî'nin Mûtezile'nin "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" ilkesini kabul etmesi anlamına gelir."[117]

Eş'arî'ye göre Allah'ın sıfatları iki türlüdür. Birincisi, fiilleri veya fiillerinin gösterdiği deliller yoluyla bilinen hayat, ilim, kudret ve irâde gibi sıfatlar. İkincisi, noksan sıfatlardan münezzeh oluşundan dolayı sabit olan Semî', Basar, Kelâm ve Bekâ gibi sıfatlar. Haber yoluyla sâbit olanlara gelince bunlarla ilgili haberlerin îrâd edilip, haber olarak inanılmasını ve lafızlarının işitilip söylenmesini, anlamlarının nitelenene lâyık bir şekilde tahkîk edilmesini (incelenmesini) reddetmemektedir. Allah'ın terkîb, te'lif ve organlarla nitelendirilmesini imkânsız görür.[118]

Eş'arî'ye göre, haberî sıfatlar ancak sem' yoluyla bilinir. Bunların mânâları ise yalnızca akıl yoluyla sâbit olur. Kitap'ta ve mütevâtir haberlerde gelenlerin durumu da böyledir. *Âhâd* haberlerde gelenler ise bu vechile taalluk ettikleri halde kat'iyyet ve yakîn ifade etmezler.[119] Eş'arî'nin bu sıfatların haber ile sabit olmasını belirtmesi, onun sıfâtullah konusundaki "*tevkîfî*lik" prensibinden kaynaklanmaktadır.

Eş'arî, *İbâne*'sinin bazı nüshalarındaki haberî sıfatlarla ilgili ifadelerinden dolayı bilâ-keyf anlayışına sahip ve te'vîl karşıtı gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Son araştırmalar Eş'arî'ye isnâd edilen *İbâne*'nin kesin bir şekilde müdâhaleye uğradığını ve isnâd zinciri olmadan bir Eş'arî-Hanefî karşıtı, açık bir şekilde antropomorfist olan bir literalist tarafından yeniden yazıldığını göstermektedir. Vehbî Süleyman'ın *Nazratün İlmiyye fî Nisbeti Kitâbi'l-İbâne Cemi'ihî ile'l-İmâmi'l-Eş'arî* ünvanlı analizi Eş'arî'nin diğer orijinal metinleri ve talebelerinin

---

114. Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul 1871, s. 42.
115. Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 43.
116. Ebû Lübâbe Hüseyin, Ali eş-Şâşî, Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mu'tezile beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, Tunus t.y., s. 125.
117. Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I/57.
118. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 41.
119. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 41.

çalışmalarına dayanarak bu iki tutumu ortaya koymuştur. Ona göre *İbâne*'nin Hint baskısı tahrîfe ve müdâhaleye uğramıştır. O, Ali Haydarâbâdî'den *İbâne*'ye bir Rafizî ve Mûtezilî olan el-Kündürî'nin bir takım ilâveler yaptığını kaydeder.[120]

Eş'arî'nin te'vîle başvurduğuna başka bir örnek de "*Melekler sıra sıra dizili durumda Rabbin geldiği zaman.*"[121] âyetindeki *mecî'* (gelme) ifadesinin hareket anlamına gelmediğini söylemesidir. Zira Allah, cisim ve cevher değildir. Bu sebeple onun *mecî'*i intikâl veya hareket değildir. Dilde, meselâ, "Zeyd'e himâye geldi." denildiğinde bir intikâl ve mekanda hareket söz konusu edilmez. Allah cisim ve cevher olmadığına göre bir şeye "*mecî'*i", o şey ile birlikte olduğunu (orada varlığını) anlatır.[122]

Eş'arî, Selef âlimlerinden farklı olarak ru'yetullahı yalnızca naslarla değil, aklî delillerle de savunur.

İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, iki müktesibden bir kesbi; iki fâilden bir fiili; iki muhdisden bir ihdâsı imkânsız bulur. Bu iki durum ile bir *makdûr*un biri yaratan diğeri kesbeden, iki kâdirden meydana gelmesini birbirinden ayırır.[123] O, "bir ârâz ile iki cevherin nitelenmesinin mümkün olmadığı" prensibine uygun olarak Allah'ın *makdûr*unu, insana; insanın *makdûr*unu, Allah'a nisbet etmemektedir. Zira o ilâhî kudrete taalluk edenleri, insanın nitelenmesi doğru olmayan hususlar olarak kabul ederken, insan kudretine taalluk edenleri de Allah hakkında mümkün görmemekle Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzîh etmeyi amaçlar gözüküyor.

Eş'arî'ye göre, Allah hakkında kesb imkânsız olduğu gibi, insan hakkında da yaratma imkânsızdır.[124] Müktesebin başkasının fiilini kesbetmesini, yahut başkasında kesbde bulunmasını imkânsız bulur. Allah, başkasında fiilde bulunur, fakat nefsinde fiil işlemesi doğru değildir. Müktesibin ise ancak kendisinde kesbde bulunması mümkündür.[125]

Fazlur Rahman'a göre, Mûtezile, ahlâkî iyi-kötüyü aklın bilebileceğini ileri sürmesine rağmen, vahyin, ahlâkî olanın gerçekleştirilmesinde aklın sahip olmadığı bir güce sahip olduğunu kabul etmektedir. Bununla beraber ona göre, Eş'arîlik ahlâkın kriteri olarak aklı reddederken, bu reddin temelinde aklın iyi-kötüyü bilemeyeceği değil de Mûtezilenin akla yaptığı vurgu ve verdiği konumun sekülerleşmeye yol açacağı endişesi yatmaktaydı. Zira vahiy olan

120. Vehbî Süleyman, *Nazratün İlmiyye fî Nisbeti Kitabi'l-İbâne Cemî'ihi ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, Beyrut 1989, s. 9-10.
121. 89/Fecr, 22.
122. Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-Sağr*, s. 227-228.
123. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 102.
124. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 101.
125. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 102.

Kur'ân-ı Kerîm'in sürekli olarak muhataplarını düşünmeye, araştırmaya, ibret almaya, ders almaya, kavramaya davet etmesinden de anlaşılacağı gibi, Kur'ân'da akıl-vahiy düalizmine yer yoktur.[126]

İbn Fûrek, Eş'arî'nin "*aslah* görüşü kesinlikle Allah Teâlâ'nın *makdûr*unun sonluluğuna yol açar" dediğini nakleder. Halbuki Allah en faydalı ve en haz verici şeyi, sınırsız bir şekilde artırmaya kâdirdir. Onun ziyâdeleştiremediği hiçbir fayda ve lezzet yoktur. Eş'arî, Allah'ın mükemmele kudretinin sonsuz bir şekilde taallukunu kabul ederken, daha elverişsiz olana ise atom anlayışındaki gibi sınırlı bir şekilde taalluk ettiğini şöyle anlatır: "En faydalı konusundaki görüşümüzün benzeri salâhta ziyâdelik, en büyüktekinin benzeri de cüzlerde çokluktur. O'nun *makdûr*unun sınırı ve sonu yoktur. *Cüz'ün lâ yetecezzâ* görüşümüzün benzeri ondan daha küçük olanı yoktur. En az fayda ve lezzet kendinden daha küçüğü düşünülemeyen *cüz'ün lâyetecezzâ*da son bulur." Eş'arî, en az menfaatın, en küçük parçaya; en çok faydanın ise cüzleri en fazla olana kıyas edileceğini söyler.[127]

Eş'arî'ye göre, Allah'ın bütün fiilleri âdil, hikmetli, hak, doğru ve iyidir. Bu konuda şöyle söyler: "Nitekim muhâliflerimize göre onun bütün fiillerinin hikmetli olduğu gibi, O'nda ne çirkin, ne *sefeh*, ne de zulüm vardır. Bir şeyin bir yönüyle *tâat* diğer taraftan günah olması gibi, bir şeyin bizâtihî adalet ve bir yönüyle zulüm olmasını, yine bizâtihî hikmet olanın bir yönüyle sefeh olmasını mümkün bulur. Allah'a itâatımızın şeytana isyan olduğu gibi."[128]

Eş'arî'ye göre, hangi sûretle meydana gelirse gelsin Allah'ın bütün fiilleri adaletli, hüsün, hikmetli ve sevâbtır.[129] O, Allah'ın fiillerinin tâbi olduğu maksatlar ve taalluk ettiği faydalar sebebiyle hikmet olduğu görüşünü imkânsız bulmaktadır. Aksine onun fiilinin hikmetinin kendisinden kaynaklandığı, hangi şekilde vâki olursa olsun hikmetin bizzat olup bundan fazla anlama gelmediği görüşündedir. Bazı muhâlifleri Allah'ın fiillerinin ta'lîli konusunda hikmetini, başkasına fayda sağlama, zararı giderme gibi sebeplere bağlamışlardır. Eş'arî burada Allah'ın hürriyetini zihnî olarak tartışmakta ve Mûtezile'nin Allah hakkında öngördüğü "vücûb" anlayışını yıkmaya büyük önem vermektedir. Zira onun anlayışına göre, Allah hakkında ne bir yükümlülükten, ne de O'nun kudretini sınırlayacak herhangi bir imkânsızlıktan söz edilebilir.[130]

---

126. İbrahim Özdemir, "Fazlur Rahman'a göre Kur'ân'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlâk", *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu*, İstanbul 1997, s. 174.
127. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 127.
128. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 140.
129. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 143.
130. Davud, *el-İrâde*, s. 144.

Eş'arî eşyanın fiyatlarının artış ve düşüşünü insanın biyolojik, psikolojik ve sosyo-psikolojik şartlarına bağlayarak şöyle der: "Allah Teâlâ kalplerde mallara karşı arzu ve onlardan mahrum olmaya karşı da korku uyandırarak malların fiyatlarının artmasını ve kalplerdeki bu arzu ve korkuyu azaltmak suretiyle de fiyatlarının düşmesini sağlar. Kalplere attığı zâhidlik ve az arzu duyma sebebiyle de fiyatlar düşer. Eşyaya değer koyan Allah'tır. İnsanların kalplerine bu arzu ve isteksizliği Allah'tan başkası koymaya kâdir değildir. Bidâyeten bunu ihdâs eden Allah'tır." Eş'arî, otoriteyi elinde bulunduran sultanın korkutması, baskısı, hapsi gibi sosyal ve eşyanın çokluğu ve talep gibi fizikî ve psikolojik etkenlerin bütününü Allah'ın yaratmasına bağlamaktadır."[131]

Eş'arî'ye göre ecel, süre, vakit, zaman anlamlarına gelir.[132] O, "eceli dolmadı" sözünü imkânsız görür. "*Sizi çamurdan yaratan, sonra size bir ecel takdir eden O'dur. Tayin edilen bir ecel de (kıyâmet zamanı) O'nun katındadır. Sonra bir de şüphe ediyorsunuz.*"[133] En'âm (6/2) sûresinde geçen "ecel-i müsemmâ"yı kıyâmet vakti olarak te'vîl etmiştir.[134]

Eş'arî, *ehl-i hal ve'l-akd*[135], *imâmet*e ehil olan biri ile sözleşme yaparsa bütün insanların buna boyun eğmesi ve tâbi olmasını zorunlu kabul etmektedir. Şâyet bir grup bir aday ile diğer grup da başka bir adayla sözleşme yaparsa, bunlardan biri mefdûl ve *imâmet* şartlarını taşımadığı takdirde, üstün olanın ve şartları taşıyanınki geçerli olur. Şâyet eşit durumdalarsa bu takdirde sözleşmesi erken olanınki geçerli olur.[136]

İbn Fûrek, Eş'arî'den, "Âkil, bâliğ olan kimselerin üzerindeki yükümlülüklerin ilki marifetu'llah'a götürecek nazar ve istidlâlde bulunmaktır." görüşünü aktarır. Marifetu'llah'a dair ilk yükümlülüğün nazar ve istidlâl olması, bu konuda bilginin ancak nazar ve istidlâl yoluyla ortaya çıkması sebebiyledir.[137] Eş'arî nazarda bulunmanın ilk vakti konusunda şöyle söyler: "Âkil, bâliğ olan kimsenin muhâtap olduğu ilk görev nazarda bulunmaktır."[138]

---

131. İbn Furek, *Mucerred*, s. 138.
132. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 135.
133. 6/En'âm, 2.
134. 71/Nûh, 4.
135. Ehlü'l-Hal ve'l-Akd; bir İslâm âmme hukuku terimi olup, Müslümanların idarecisi durumunda olan ve adına *Halife*, *Emiru'l-Mü'minîn*, *İmâm* vs. denilen kişiyi seçme ve gerektiğinde onu azletme yetkisine sahip olduğu kabul edilmiş kimselerin oluşturduğu meclistir. Hamdi Döndüren, "Ehl-i Hal ve'l-Akd", *http://www.sevde.de/ islam_ Ans/ E/ ehli_halvel.htm* 2003, Bkz. el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev.: Ali Şafak, İstanbul 1976, s. 6; Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, İstanbul 1998, s. 111-125.
136. İbn Fûrek, *Mucerred* s. 183.
137. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 250.
138. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 32.

Eş'arî, icmâ-ı ümmetin, gerek *tevkîf* gerekse de ictihâd yoluyla olsun son asra kadar bütün dönemler için delil olduğu görüşündedir. İcmâyı umûmî, husûsî diye ikiye ayırır. Namazın sayıları, rek'atları, zekat miktarları icmâ-ı âmme'ye girer. "Kadın ile iddeti içerisinde ve halası, teyzesi üzerine nikahlanılamayacağı" gibi hususları da icmâ-ı hâssa olarak kabul eder.[139] *Ru'yet*, büyük günah işleyenlere şefâat edilmesi konularında icmâın câri olduğunu söyler.[140]

Eş'arî, mütevâtir sünnetin zâhirinin *haber-i vâhid* ile tahsîsini doğru bulduğu gibi, Kitab'ın zâhirinin de *âhâd* ile tahsîsini doğru bulmaktadır. Yine haber-i vâhidin *haber-i vâhid* ile tahsîsini de onaylar.[141]

Eş'arî, usûl-i fıkıh meselelerinin çoğunda Şâfiî'nin *er-Risâle fî Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı kitabındaki görüşlerini takip etmiştir. *Mürsel* haberlerin doğrudan hüküm vermede delil olmadığı kanâatindedir. Ancak bu tür haberin tercîh ve tağlîb (ağır basan deliller) açısından kullanılabileceğini söyler.[142]

SONUÇ

Eş'arî'nin Mûtezile'den ayrıldıktan sonra ilim çevrelerinde kendisini kabul ettirmek için başlangıçta belli bir süre yoğun çaba harcamasının gerekeceği açıktır. Bu dönem, Eş'arî'nin fikirlerini olduğu gibi yansıtamadığı; ya da henüz karşı cepheyi (gelenekçileri) iyi tanımadığı; onların düşüncelerinin detaylarına ve delillerine yeterince muttalî olamamaktan dolayı, pozisyonunu tam tesbit edemediği düşünülebilir. *Mihne* döneminde yapılanların Mûtezile'yi belki düşüncede değil ama pratikte haksız hâle getirdiği bilinmektedir. Bu durumda onun gelenekçilerden yana tavır alması tabîîdir. Ancak gerçekte gelenekçilere *İstihsân*'da isim vermeden yönelttiği eleştiriler, Mûtezile'ye yönelttiği eleştiriler kadar ağırdır. Mûtezile'ye yönelttiği eleştiriler çok sayıda olsa da bunlar problemlere getirilen çözümlerle ve ayrıntılarıyla ilişkilidir. Ayrıca birçok kez görüşleri, bazı Mûtezile âlimlerinin çözümleriyle de örtüşür. Halbuki gelenekçilere yönelttiği eleştiri metodiktir. Yöntemsel eleştiri tek tek problemlere getirilen eleştiriden daha ağır sayılmalıdır. Zira yöntem yanlış ise ulaşılan bütün sonuçlar hatâ ihtimali altına alınmış demektir.

---

139. İbn Fûrek, *Mucerred*, s. 193.
140. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 193.
141. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 197.
142. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 193.

KAYNAKÇA

Abdülfettâh el-Fâdî, *el-Makâlâtu'l-'Aşr fî Menheci 'İlmi'l-Kelâm ve Kazâyâhu*, Kâhire 1993.

Abdülkadir b. Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Kerâtişâ t.y.

Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kâhire 1374.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu, Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, çev.: İbrâhim Akbaba, İstanbul 1997.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemî, İstanbul 1994.

Dağ, Mehmet, "İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *O.M.Ü.İ.F.D.* sayı: 2, Samsun, 1987.

Descartes, *Metod Üzerine Konuşmalar*, çev.: M. Karasan, İstanbul 1986.

Doğan, Lütfi, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mekteb,* Ankara 1961.

Ebû Lübâbe Hüseyin, Ali eş-Şâşî, Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mûtezile beyne'l-Fikri ve'l-'Amel*, Tunus t.y.

Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul t.y.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Richard, J. McCarthy, Beyrût 1952.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kâsım Turhan, İstanbul 1987.

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Translated by Andras and Ruth Hamori, New Jersey t.y.

Gölcük, Şerafeddîn, *Kelâm Tarihi*, İstanbul 2000.

Haddad, Gibril Fouad, "Imam Abu'l-Hasan al-Ash'ari", *http://dspace. dial. pipex. com/ town/ avenue/ acf42/ ISLAM/ misc/ al_ashari.htm* 2003.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdad*, Beyrut t.y.

İbn Asâkir, Ali b. Hasen, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fî mâ Nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, Kâhire 1399.

İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredu Makâlâti'l-Eş'arî*, thk.: D. Gimaret, Beyrût 1987.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtul-A'yân*, Kâhire 1310.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrîst*, Beyrut 1978.

İbn Teymiye, *Minhâcu's Sünnetin Nebeviyye*, thk. M. Reşad Sâlim, Kâhire 1321.

Îcî, Adudu'd-Din, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut t.y.

İrfan Abdulhamid, çev.: M. S. Yeprem, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, İstanbul 1983.

Kâdî Abdulcebbâr, thk. Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kâhire 1988.

Kannûcî, Sadîk, *Ebcedu'l-Ulûm*, thk. Abdülcebbâr, Z., Beyrut 1978.

Kapar, Mehmet Ali, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, İstanbul 1998.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillah, *Keşfü'z-Zunûn*, Beyrut 1992.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2003.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev.: Ali Şafak, İstanbul 1976.

Mûsâ, Celal Muhammed, *Neş'etü'l-Eş'ariyyeti ve Tatavvuruhâ*, Beyrut t.y.

Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

Özdemir, İbrâhim, "Fazlur Rahman'a göre Kur'ân'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlâk", İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi Semp. *İ.B.B.K.D.B.Y.* İstanbul 1997.

Özervarlı, Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum 2001.

Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev.: M. Fehmî Hicâzî, y.y. 1983.

Sübkî, Tacuddîn, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, thk. H. Abdülfettâh, M. Mahmud, y.y. 1992.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. S. Kilânî, Beyrut 1404.

Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, İstanbul 1871.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbat-ı Vacib*, Ankara 1992.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1988.

Vehbî Süleyman, *Nazratün İlmiyye fî Nisbeti Kitabi'l-İbâne Cemî'ihi ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, Beyrut 1989.

Watt, W. Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, çev.: Arif Aytekin, İstanbul 1996.

Wensinck, A. J. *The Muslim Creed*, New Delhi t.y.

Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü*, çev.: Ruhi Özcan, y.y, 1982.

Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut.

EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ VE KELÂMCILIĞI

Ramazan Altıntaş*

HAYATI, YETİŞTİĞİ ORTAM VE ESERLERİ

"İmâmü'l-hüdâ", "âlemü'l-hüdâ", "musahhihu akâidi'l-müslimîn", "imâmü'l-mütekellimîn", "nâsıru's-sünne" ve "reîsü Ehli's-Sünne" gibi lakaplarla bilinen Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, Türkistan'da bulunan Semerkand şehrinin Mâtürîd köyünde 240/854 tarihinde dünyaya gelmiştir. Biyografi yazarları Mâturîdî'nin 333/944'de vefat ettiği hususunda görüş birliği sağlamalarına rağmen doğum tarihi konusunda ihtilâflıdırlar.[1]

İmam Mâturîdî'nin yetiştiği dönem, Abbasî İmparatorluğu'nun zayıflamasından sonra Mâverâünnehir bölgesinde kurulan, ilim adamlarını himaye etme ve ilmî faaliyetleri desteklemeleriyle meşhur olan Sâmânî Hanedanlığı (261-390/874-999)'nın en parlak dönemidir. Bu dönemde, gerek Sâmânî Devleti'nin başkenti olan Buhârâ, gerekse Mâturîdî'nin doğup büyüdüğü Semerkand bir ilim ve sanat merkezi hâline gelmiş ve Bağdad'ı gölgede bırakacak düzeye ulaşmıştır. Sâmânîler, ilim, edebiyat, kültür ve sanat faaliyetlerine büyük değer verir, ilim adamlarına derin saygı besler, saraylarda onları en üst düzeyde ağırlar ve ilmî tartışmaların koyulaşmasına zemin hazırlardı. Farklılıklara karşı hoş-

---

* Prof.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim.

1. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, nşr.: Gustav Flügel, Leipzig 1862, s. 44; Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde*, Haydarâbâd 1928, II, 22.

görü ve özgürlükten yana bir siyâset ve tutum benimseyen Sâmânîlerin bu tavrı, dinî akımların bu bölgeye göç etmeleri sonucunu doğurmuş; dolayısıyla tarihî süreçte bu otonom bölge, Maniheizm, Mecûsîlik, Mazdekizm, Seneviyye, Zerdüştlük ve Şâmanizm gibi heterodoks akımlarla birlikte, kendisini İslâm'a nisbet eden Şia, Mûtezile, Hâricîlik, Mürcie, İsmâiliyye ve Cebriyye gibi akımların özgür bir şekilde görüşlerini yaydığı ve yaşama alanı bulduğu bir yer olmuştur.[2] Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin ilmî geleneğini izleyen İmam Mâturîdî'nin yaşadığı bu zaman dilimi, hem İslâm âleminde ve hem de Semerkand'da İslâmî ilimlerin altın çağını yaşadığı bir dönemdir. Mâturîdî siyâsî çalkantılardan uzak, ilim adamlarının büyük itibar gördüğü bu huzurlu akademik atmosfer ve kültürel çevrede ilim tahsiline adım atar. Onun uzlaşı kültürüne dayalı din algısının gelişmesinde, bu canlı ve çok kültürlü atmosferin büyük katkısının olduğu söylenebilir.

İmam Mâturîdî, ilk tahsil hayatına Semerkand'da bulunan ve Ebû Hanife'nin Kelâm ve Fıkıh geleneğinin tedrîs edildiği *Dâru'l-Cüzcâniye* diye bilinen medresede başlar. Her birisi İslâmî ilimler sahasında otorite olan ve Ebu Hanife'nin seçkin talebeleri arasında yer alan Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Huseyn el-İyâzî (ö. 268/881), Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881), Ebû Bekr Ahmed b. İshâk b. Sâlih el-Cüzcânî (ö. 200/815) ve Muhammed b. Mukâtıl er-Râzî (ö. 248/862)'den Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf, Tefsir, Mantık, Gramer ve Felsefe derslerinden icâzet alır.[3]

Ebû Hanife'nin kelâm sisteminin geliştiricisi olan İmam Mâturîdî, usûl-i fıkıh ve kelâm alanında bilgi alışverişinde bulunmak ve farklı dinî akım temsilcileriyle tartışmalar yapmak adına zamanının, meselâ Basra gibi, belli başlı kültür merkezlerine ilmî amaçlı yolculuklar yapar. Böylece düşüncede dışa açık bir yöntem izleyen İmam Mâturîdî, yaşadığı çağın sorunlarından bîgâne kalmaz ve bu ilim amaçlı seyâhatler, ona çağını aşan teolojik ve felsefî düşüncelerinin gelişmesinde büyük faydalar sağlar.

İmâmü'l-Mütekellimîn Mâturîdî, kendisinden sonra pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Her birisi kendi alanında müctehid konumunda bulunan bu talebelerin en meşhurları; Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 340/951), Ebu'l-Hasan Ali b. Saîd er- Rüstüğfenî (ö. 345/956), Ebû Ahmed b. Ebî Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî (ö. ?/?) ve Ebû Muhammed

---

2. P. K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, İstanbul 1980, III, 727; Özcan, Hanifi, "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik", *İmâm-ı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s. 285; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002, s. 156-158.
3. Kemâlüddîn el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, İstanbul/Kâhire 1949, s. 23.

Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî'dir (ö. 390/1000). Bu talebeleri kanalıyla aktarılan İmam Mâturîdî'nin kelâm ilim geleneği, daha sonra Hakîm es-Semerkandî (ö. 324/953), Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Burhâneddîn en-Nesefî (ö. 687/1289), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Ferganalı Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179), İbnü'l-Hümâm es-Sivasî (ö. 861/1457), Hızır Bey (ö. 863/1458) ve Kemaleddîn el-Beyâzî (ö. 1098/1687) gibi âlimler kanalıyla yaygınlık kazanmıştır.

İmam Mâturîdî, doğup büyüdüğü ve ilim tahsil ettiği Semerkand şehrinin. gerek hilâfet merkezi olan Bağdad'a, gerekse Mekke ve Medine gibi dinî merkezlere uzak olması ve ayrıca eserlerindeki dilinin ağır bir üslup taşıması gibi sebeplerden dolayı, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) çapında şöhret bulmamıştır. Buna rağmen, kendisine nisbet edilen itikadda Mâturîdîlik mezhebi, Orta Asya, Hindistan, Pakistan, Kafkasya, Endonezya, Malezya, Doğu Türkistan, Rusya, Türkiye ve Ortadoğu gibi ülke ve bölgelerde yaşayan Müslümanlar arasında büyük kabul görmüştür.

İmâm Matürîdî'nin başta Kelâm olmak üzere, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kırâat, Tefsir, Mezhepler Tarihi, Dinler Tarihi ve Reddiyeler alanında yirmiye yakın eseri vardır. Ne yazık ki bu eserlerden pek çoğu değişik sebeplerden dolayı bize kadar ulaşamamıştır. Bu eserlerden bir kısmının müellife nisbeti tartışmalı, bir kısmı kayıptır; birkaç eseri 1970'li yıllardan itibaren tahkîk edilerek neşredilmeye başlanmıştır. İmâm Mâturîdî'nin bilinen eserleri şunlardır:

Kitâbu't-Tevhîd: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi 3651 numarada kayıtlı olan bu eser, Dr. Fethullah Huleyf tarafından tahkîk edilerek, 1970'te ilk defa Beyrut'ta neşredilmiştir. Bu eserin ikinci tahkîkini Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruci birlikte gerçekleştirmiş (2003), aynı tarihlerde Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir (2003). İmam Mâturîdî'nin hem Kelâmî görüşlerini vermesi yönüyle ve hem de onun yaşadığı dönemde farklı ekollere karşı yönelttiği eleştiriler bakımından çok değerli bir eserdir. Onun, Mûtezile, Râfizîler ve Karamatîlerin görüşlerine yönelttiği eleştiriler, büyük önem arz etmektedir. *Kitâbu't-Tevhîd*'in dilinin biraz ağır, ifadelerinin kapalı olması gibi sebepler, onun Türk aksanıyla yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân: İmam Mâturîdî'nin çok önemli bir başka eseri de bir dirâyet tefsiri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ya da *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*'dir. Bu eser skolâstik bir metotla yazılan Kur'an tefsiridir. İmam Mâturîdî bu eserinde, akılcı bir tarzda insan özgürlüğüne ağırlık veren Sünnî Kelâm ekolünü kurmaya; fikrî ve itikâdî planda bu ekole sağlam bir temel oluşturmaya çalışmıştır. Mâturîdî'nin en önemli eseri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Suriyeli Fatıma Yûsuf el-Hiyemî tarafından tahkîk edilerek *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-musemmâ Te'vîlâtu Ehl-*

i's-Sünne adıyla beş cilt hâlinde Beyrut'ta yayımlanmıştır. Ayrıca, bu eserin neşri üzerinde ikinci çalışma Bekir Topaloğlu başkanlığındaki bir komisyon tarafından yapılmıştır (İstanbul 2010). Bu eserin en önemli şerhi, Alâeddîn es-Semerkandî tarafından yapılan *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâturîdî* adlı eserdir.

İmam Mâturîdî'nin diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu'l-Makâlât, Usûlü'd-Dîn, er-Red ale'l-Karâmita, Reddü'l-Usûli'l-Hamse, Reddü Evâili'l-Edille li'l-Ka'bî, Reddü Kitâbi'l-İmâme li-Ba'zı'r-Revâfız, Beyânu Vehmi'l-Mûtezile.*

İmam Mâturîdî'nin bu eserlerden ayrı olarak daha pek çok eserinin olduğu kaynaklarda yer almaktadır.

KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

İmam Mâturîdî, doğru bir din anlayışını ortaya koyma ve kendi döneminde İslâm inanç yapısına yönelik saldırılarda bulunan akımlara karşı fikrî mücâdele verme temeline dayalı bir kelâm yöntemi geliştirmiştir. İmam Mâturîdî'nin kelâmî görüşleri, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde yer almaktadır.

EPİSTEMOLOJİ

İmam Mâturîdî, hakikatin bilgisine ulaşmada iki temel kaynağın çok önemli olduğuna değinir. Bunlardan birisi akıl, diğeri de nakildir.[4] O, bir bilgi kaynağı olan aklı, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan; tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran ya da ahlâkî anlamda güzel ve çirkin olanı birbirinden temyîz eden bir meleke olarak görür. Ona göre, metafizik bilgiler ve ahlâkî ilkeler akıldan çıkar. İnsanları diğer canlılardan ayıran, beyân ve bilgi üretme niteliğine sahip olan bu akıldır.[5]

İmam Mâturîdî'ye göre, nasıl ki gündelik hayatımızda bir takım organlarımızı kullanmak zorunda kalıyorsak, mahlûkatın yaratılış hikmetlerini kavramak için de aklımızı kullanmak zorundayız. Varlık düzleminde bulunan hiçbir şey hikmetsiz ve abes olarak yaratılmamıştır. Aklın hükümleri bunun en açık doğrulayıcısıdır. Mâturîdî'ye göre akıl, fonksiyonel açıdan analiz ve sentezler yapabilen bir kuvvet olarak görülmüştür.[6]

---

4. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: Fethullah Huleyf, Kâhire 1970, s. 4.
5. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 5, 10, 80, 100.
6. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 100.

İmâm Mâturîdî'nin kelâm sisteminde akıl, nakille birlikte dini bilmenin temel araçlarından birisidir. Aklın yardımı olmadan, duyular ve haber gerçek bilgiyi sağlayamaz.[7] Mâturîdî bilginin kaynağı olarak 'ıyân ve ahbârdan sonra, doğrudan akıl sözcüğünü değil de *'nazar'* sözcüğünü kullanır; bu anlamlıdır.[8] Nazar, bir tefekkür faaliyeti olarak aklın işlevsel hâlde bulunması durumudur.[9] Onun kavramlar dünyasında *nazar*, hem eşyâ üzerinde araştırma ve düşünceyi hem de aklı kullanmayı ifade eder.[10] Nitekim Mâturîdî, bilginin kaynaklarını ele alırken, aklın bilgi üretme gücünü, analiz ve sentez yapma yeteneğini *"akl-ı nazarî"* ifadesiyle kavramsallaştırarak dile getirmektedir.[11] Mâturîdî'nin akıl yerine *akl-ı nazarî* terimini tercîh etmesi bir tesadüf eseri değildir. Çünkü ona göre önemli olan, bir insanda sadece aklın bulunması değil, mevcut aklın kullanılması ve ondan faydalanılmasıdır. Mâturîdî, aklı değil de *nazarı* bilgi kaynağı olarak gösterirken, aklın bir şey bilebilmek için mutlaka nazar ve tefekküre başvurması gerektiğini; nazar ve aklın birbirinin ayrılmaz birer parçası olduğunu; nazarın zaten aklı da içine aldığını düşünmüş ve bilginin meydana gelebilmesi için nazarın gerekliliğini ve önemini daima göz önünde bulundurmuştur.[12]

İmam Mâturîdî, bir bilgi üretme aracı olan zihnin farklılığına dikkatleri çeker. Bu sebeple, zihin kapasitesi farklı kimselerden bir kısmı, naklin bilgisine ihtiyaç duymadan istidlâl yöntemleriyle kâinatın yaratılış hikmetini kavrayabilir. Buradan hareketle, Allah'a iman etmeye ulaşır. Bu kimseler, zihnî gelişimlerini en üst noktaya çıkarmış olan filozoflar ve bilginlerdir. İkinci düzeyde zekâ yaşına sahip olanlar, naklin yardımıyla metafizik konularda bilgi elde edebilirler. Değişik yaş grubunda bulunan çocuklar ve eğitim düzeyi düşük kimseler gibi. Üçüncü tip zihnî melekeye sahip olanlar ise nefsânî arzu ve isteklerin zihnî yapıyı olumsuz yönde etkilemesinden dolayı, ne akıl ve ne de nakil ile hakikatin bilgisine ulaşmaları mümkün olmayan kimselerdir. Bunlar hayvan tabiatlıdır.[13]

İmâm Mâturîdî, dinî bilginin ikinci kaynağı olarak sem'i kabul eder[14] ve sem' kapsamı içerisinde Kur'an ve nebevî sünneti sayar.[15] Haber-i Resûl kapsamı içerisinde değerlendirilen ve Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin itikâdî konularda delil olma bakımından İmam Mâturîdî, haberi, mütevâtir ve haber-i vâhid olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bunlardan mütevâtir haberin, zorun-

---

7. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 4-5.
8. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 7.
9. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 10.
10. Krş. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 135.
11. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 5, 135–136, 267.
12. Hanifi Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 70-72.
13. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 100, 182-185.
14. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 4.
15. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 8, 44, 222,

lu bilgi gerektirebilmesi için bu haberin râvîlerinde bir takım nitelikler aramıştır. Bunların başında, râvilerin ilk asırda rivâyet ettikleri haberleri müşâhede ve işitmeye dayalı, nazar ve istidlâle ihtiyaç duymayacak şekilde akılla bilmeleri gelir. Yani, *"gördüm"* ya da *"işittim"* gibi ifadelerin bizzat yer alması gerekir. İşte böyle bir haber dinde zorunlu bilgi verir ve itikâdda delil olur. Haber-i vâhid, iki veya daha fazla değil, sadece tek bir râvîsi olan haberdir. Bu haber, zannî bilgi ifade eder. Her ne kadar haber-i vâhid itikâdî konularda delil olmasa da amelî konularda delil olarak kabul edilir. Ayrıca İmam Mâturîdî, beş duyu organının deneysel olarak hangi amaçla yaratılmışsa o konuda bilgi verdiğini söyler. Beş duyu organının verdiği bilgiyi inkâr eden kimsenin, organlarından birisine bir elem verince bilgiyi algılayacağını söyler.[16]

İmam Mâturîdî, akılla nakil arasında esaslı ve sağlam bir denge kurmuş; dinin hakikatini anlayabilmek ve ondan yeterince faydalanabilmek için akla güvenmenin zarûretine inanmıştır. Bir başka ifade ile o, *fideizme* ve aklî pasifliğe gitmediği gibi, aklın peygambere ve onun mesajına ihtiyacı bulunmadığını; vahyin öğrettiklerini aklın zaten bildiğini iddia ederek bir *dinî sübjektivizme* de gitmemiştir. Bilâkis o, aklın, tek başına ancak Allah'ın varlığını bilip, daha sonra Peygamber aracılığıyla bildirilecek olan vahye bir zemin hazırlığı bağlamında Peygamberi ve mesajını kabul ettirecek deliller sağlayıp, vahyedilen hakikatlere derin bir nüfûz ve onların savunulması için bir âlet olduğu kanaatine ulaşmış ender şahsiyetlerden birisi olmuştur.[17]

ULÛHİYYET ANLAYIŞI

İmam Mâturîdî, Allah'ın varlığını kanıtlamak için evrenin yaratılmışlığı deliline başvurur. Ona göre yaratılmışlık üç bilgi vasıtasıyla ispatlanabilir: Bunlardan *ilki,* Yüce Allah, gönderdiği ilâhî vahiy yoluyla her şeyin yaratıcısı olduğunu, gökleri ve yeri sanatlı bir şekilde yarattığını ve bu ikisi arasında bulunan bütün varlıkların da kendi mülkü olduğunu haber vermiştir.[18] Dolayısıyla her şeyi Yaratan Yüce Allah'tır.[19] *İkincisi* ise duyularla elde edilen bilginin yapısıyla ilgilidir. Mâturîdî'ye göre, varlığın ana maddesini oluşturan *ayn*lardan her biri zorunlu olarak birbirlerine muhtaçtırlar. Zorunlu olma ve ihtiyaç hâli, bir varlığın kendisinden başkasına muhtaç olduğunun kanıtıdır. Böyle olan her varlık

16. Krş. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 7-10.
17. Bkz. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 116, 183, 222-23; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 136-37.
18. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 11.
19. Bkz. 39/Zümer, 62; 2/Bakara, 117; 6/En'âm, 101.

sonradan yaratılmıştır. Aksine, başkasına ihtiyaç hissetmemek, kadîm olmanın bir şartıdır. Çünkü kadîm olan, kıdemi sayesinde başkasından müstağnîdir. Yine her varlık mevcûdiyetinin başlangıcından haberdar değildir. Canlı ve cansız bütün varlıklar kendilerinin dışındaki bir varlık tarafından imkân alanına çıkarılmaktadır. Eğer varlık kadîm olsaydı, başkasına muhtaç olmazdı. Ayrıca İmam Mâturîdî, varlıklarda birbirine zıt olan özelliklerin bir araya gelmesini, âlemin cüz ve parçalardan oluşmasını, tabiatın iyi ve kötü, küçük ve büyük, güzel ve çirkin taraflarının bulunmasını, onların değişiklik göstermesinin delili olarak nitelendirir. Varlıkta meydana gelen yaratılmışlık belirtilerini, beş duyu organıyla kavrayabiliriz diyen Mâturîdî, bu yönüyle de varlığın hâdis olduğu, başlangıçta yok iken sonradan varolduğu ispatlanınca, onun bir başka varlık tarafından yaratıldığını söyler. Bütün bu hâdis varlıkları yaratanın da kadîm olan Allah olduğunu ifade eder.[20] Görüldüğü gibi müellif, hudus delilinden hareketle Yüce Allah'ın varlığını ispat etmektedir.

İnanç tarihinde asıl sorun Allah'ın varlığını kanıtlamada değil, birliği meselesinde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple İmam Mâturîdî, Allah'ın birliğini nakil, akıl ve kâinâtın muhdes olduğundan hareketle ispatlamaya çalışır. Mâturîdî, Allah'ın birliğini ispat etmede Kur'ân'dan alınan irâde çatışması anlamına gelen "temanu" deliline değinmiştir. Evrenin sahip olduğu yaratılış özelliği de Allah'ın birliğinin bir delilidir. Eğer evrenin işleyişinde her şey belli bir düzen ve sistem içinde akıp gidiyorsa, bu, Allah'ın birliğinin en büyük delilidir. Çünkü Allah'ın yarattığı şeylerde bir düzensizlik yoktur. Varlıkta bulunan amaçlılık, O'nun birliğinin en açık kanıtıdır. Birden fazla ilâh olsaydı, bu ilâhlar arasında ortaya çıkacak kargaşa, bütün bir yapıyı olumsuz yönde etkilerdi.[21] İşte varlığın bir düzen içinde bulunması, Hakîm ve Alîm olan Allah'ın birliğinin en görünen kanıtıdır.[22]

İmam Mâturîdî'ye göre Allah'ın varlığı, birliği ve ulûhiyyeti sâbit olunca, O'nun benzer ve rakip tanrılardan münezzeh olduğu da ortaya çıkar. Allah birdir, O'nun eşi, benzeri, ortağı ve dengi yoktur. Çünkü dengi ve benzeri olan her şey, çokluk statüsüne girer. Allah ise çokluktan muhâl olup, ehaddir, biriciktir. "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir."[23] Eğer Allah'ın yaratılmışlarla benzerlik yönü olsaydı, kendisinde ezelîlik olmazdı. Kaldı ki yaratılmışlar arasında her yönden benzerlik de imkânsızdır. "Allah Âlim'dir, fakat diğer âlimler gibi değil." ifadesi de yaratıcı ile yaratılan arasındaki her türlü benzerliği ortadan kaldırmak mânâsına gelir.[24]

---

20. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 12.
21. Bkz. 21/Enbiyâ, 22.
22. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 19-20.
23. 42/Şûrâ, 11.
24. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 23.

Allah'ı bilmenin yollarından üçüncüsü de O'nun isim ve sıfatlarını bilmekten geçer. İmam Mâturîdî, Allah'ın sıfat ve isimleri üzerinde durarak kalbin taleplerine cevap veren bir kelâm anlayışının temellerini atmıştır ilâhî sıfatlarla ilgili açıklamalarından, onun kalıp bakımından sıfat olan Âlim, Kâdir, Hayy, Rahmân kelimelerine zâtî isim; bunların kökünü oluşturan Hayât, İlim, Kudret gibi kelimelere de zâtî sıfat dediği görülmektedir. Bununla birlikte Mâturîdî, Allah'ta bulunmaması gereken niteliklerin O'ndan soyutlanması ve uzaklaştırılması mânâsına gelen *selbî sıfatlar*; evrenin işleyişi ve Allah-insan ilişkilerini konu alan *subûtî sıfatlar* ve Allah-âlem ilişkisini ele alan *fiilî sıfatlar* üzerinde de durur. O, fiilî sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim olan gerçek sıfatlar olduğunu kabul eder.[25]

Öte yandan İmam Mâturîdî, Allah'ın fiillerinde hikmet arar. O'nun kelâm anlayışına göre, Allah'ın fiillerinde abeslik yoktur. Her şey yerli yerince yaratılmıştır. İlâhî hikmet, adalet, inâyet ve fazîletin hepsini içerir. Hem adalet ve hem de şefkati ihtivâ eden ilâhî hikmet, kullarından güç yetiremeyecekleri şeyleri istemez. Bundan dolayı o, Allah'ın insana, güç yetiremeyeceği şeyleri teklif etmesinin câiz olmadığını söyler.[26]

İmam Mâturîdî, her zaman aşırı soyutlamacılarla, kaba teşbihçiler arasında orta bir yol izlemiştir. Bu bağlamda Kur'ân hem lafız ve hem de mânâ olarak Hz. Peygamber'in mûcizesidir. Müellif "*Kelâm-ı nefsî ezelîdir.*" görüşüyle Selefiyye'ye ve "*Kelâm-ı lafzî yaratılmıştır.*" görüşüyle de Mûtezile'ye dostluk elini uzatarak bu iki akım arasındaki tartışmayı sonlandırmış, böylece Müslümanlar arasında uzlaşmaya hizmet etmiştir.[27]

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın isimleri tevkîfî olup, O'na Kur'an ve sünnette geçmeyen isimlerden başka isimler veremeyiz.[28]

Ayrıca İmam Mâturîdî, tenzîhî sıfatlar çerçevesinde rü'yetullah konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın keyfiyetsiz olarak âhirette görülmesi, naklî delillerle vâciptir. Keyfiyet, şekil ve sûret sahibi olanlar için geçerlidir. Allah ise bütün bu durumlardan münezzehtir. Mâturîdî'ye göre mü'minler Yüce Allah'ı dünyada değil, âhirette keyfiyetsiz bir şekilde göreceklerdir.[29] O, *"Allah'ın âhirette görüleceği"* ve Allah'ın izin vereceği bazı kimselerin *"şefâat edeceği"* inancını ileri sürmekle[30] bir nevi merhametli, şefkatli ve sevgi temelli bir Allah inancını amaçlamıştır. İmam Mâturîdî arş, kurb, fevk, maiyyet gibi haberî sıfatlar üzerinde de

25. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 44-45.
26. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 108-109, 125, 265.
27. Bkz. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 58-59.
28. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 38, 65-67.
29. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 77, 85.
30. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 365; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, II, 154-55.

durmuş[31], bunları teşbîhe varmayacak şekilde yorumlamış; bu alanda ortaya çıkan farklı bakış açılarını benimseyen mezheplerle mücâdele etmiştir. Onun bütün çabası tevhîd ve tenzîh bağlamında bir Allah telakkîsini savunmaktır.

NÜBÜVVET ANLAYIŞI

İmam Mâturîdî'ye göre, insanlık tarihinde hidâyet önderleri, hayır öncüleri ve bilge kişiler nübüvvetin hikmetli bir fiil olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak, bazı kimseler, peygamber göndermenin imkânı ve hikmetli bir iş oluşu üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. O, nübüvvet konusunda yapılan bu tartışmalar arasında şunları sayar: Yaratıcıyı inkâr edenler; Yaratıcıyı kabul etmekle birlikte O'nun buyruklarını inkâr edenler; aklın tek başına yeterli olduğunu, dolayısıyla nübüvvete gerek olmadığını savunanlar ve mûcizeleri inkâr edenlerdir.[32]

İşte İmam Mâtüridî, bütün bu ileri sürülen tezleri aklî ve naklî delillerle çürüttükten sonra birey ve toplumların nübüvvete olan ihtiyaçları üzerinde durur. O, Yüce Allah'ın peygamber göndermesinin akıl açısından mümkün olduğunu söylemekle birlikte, ilâhî hikmet açısından da gerekliliğine değinir. Peygamber göndermek, ilâhî bir hikmetin gereği olduğuna göre, Allah'ın bütün fiillerinde hikmet aranır.[33] Meselâ, aklı kriter kabul eden herhangi bir insan, iyi ve kötünün ne olduğunu nesnel olarak bilebilir. Aynı şekilde yalan söylemek kötü olduğu hâlde, evli çiftlerin arasını bulmak için yalan söylemenin câiz olacağını biz ancak dinden öğrenebiliriz.[34] Yine, Yüce Allah emir ve yasaklar türünden ilâhî teklifler göndermiştir. Eğer bunlar gönderilmemiş olsaydı, insanlar kendi hevâ ve arzularına göre bazı düzenlemeler yapardı, böylece toplum hayatında birlik bozulur ve çatışmalar meydana gelirdi. Yüce Allah, peygamberleri vâsıtasıyla insanların lehine ve aleyhine olan hususları bildirmiştir.[35]

İmam Mâtürîdî, akla büyük değer vermekle birlikte, aklın şehevî ve nefsanî arzuların etkisi altında kalarak yanlış kararlar verebileceğini; bu sebeple, onlara gerçekleri açıklayacak, şüpheye düştükleri konularda onları aydınlatacak peygamberlere ihtiyaç vardır, demektedir.[36] Gerçekten de peygamber göndermek, Yüce Allah'ın birey ve toplumlara ilâhî bir lütfudur. Gerçek anlamda Allah'ı tanımak; Kur'ân'ın mücmel beyânlarını öğrenmek; hangi besin maddelerinin ye-

31. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 65.
32. Mâtürîdî, *a.g.e.* 176-77.
33. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 177, 216.
34. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 217.
35. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 177.
36. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 184.

nileceğini, zararlı olup olmadığını kavramak; çeşitli sanat ve meslekler, üreme yöntemleri, çocuk eğitimi, diller, isimler, tıp, şehir ve ülkeler hakkında bilgi sahibi olmak, peygamberlerin öğretim ve yol göstermeleri sayesinde olmuştur.[37]

İmam Mâtürîdî, ayrı bir başlık altında Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı üzerinde durur. Onun nübüvvetinin en büyük ispatı olarak hissî, aklî ve haberî mûcizelerden bahseder. Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesinin Kur'ân olduğunu beyân eder. Bunlar arasında Kur'ân'ın inkârcılara benzerini getirmeleri konusundaki çağrısını[38]; kıyâmet gününe kadar insanlığın ihtiyaçlarına cevap vereceğini; gaybî konulardan söz edildiğini; İslâm'ın diğer din mensupları arasında yayılacağını; Hz. Peygamber'in vasıflarının diğer semâvî kitaplarda geçtiğini zikreder.[39] O bunlardan başka, Hz. Peygamber'in fizikî ve mânevî yapısında hak peygamber oluşunun kanıtları olduğundan da söz eder. Bunlara örnek olarak; dünyaya gelişine kadar nesilden nesile devam eden nur, iki omuzu arasında bulunan mühür, bulutun kendisini gölgelendirmesi, göğsünün açılarak içinin/kalbinin yıkanması ve eski durumuna döndürülmesi sayılabilir.[40]

İNSAN VE FİİLLERİ

İmam Mâturîdî'ye göre insan, gerçek anlamda irâde özgürlüğüne sahiptir. Kulların bütün fiilleri, Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanın küfür ve ma'siyet cinsinden kazandığı eylemler ise kendisine aittir.[41] Allah'ın sorumluluk yüklediği alanda insan eylemlerinde özgür bırakılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın kendi fiillerini özgür bir şekilde yerine getirme hakkı olduğuna dair birçok âyet vardır.[42] Sâffât Sûresi'nin 96. âyetinde fiilin yaratılmasının Allah'a isnâdı, onun insandan nefyedilmesini gerektirmez.[43]

İnsanın bütün eylemlerini yaratan Allah'tır.[44] Bu açıdan Mâturîdî'ye göre, fiilin iki yönü vardır. Fiil, Allah'a nisbet edildiğinde halk, insana nisbet edildiğinde kesb adını alır.[45] Çünkü İlâhî irâde hiçbir zaman insanı seçme hürriyetinden mahrum etmez. İmam Mâturîdî, her şeyi irâde edenin Allah olduğunu söylemekle birlikte, insanın sorumlu tutulduğu alanda, insanın eylemlerinde öz-

37. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 177-180.
38. İsra 17/88; Tur 52/34.
39. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, s. 202-203.
40. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 191.
41. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 225-26.
42. Bkz. Fussilet 41/40; Hac 22/77; Vâkıa 56/22–24; Zilzal 99/7-8.
43. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 226.
44. Bkz. En'am 6/102; Râ'd 13/16; Saffât 37/96.
45. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 226.

gür bırakıldığını ifade eder. Allah, insandan küfrü, onun seçimi ve isteğiyle ve inanma gücü olmakla birlikte diler.[46] İnsan özgür bir şekilde irâdesini gerçekleştirebilmesi için önceden sebeplerin uygun ve organların sağlıklı olması gerekir.[47] İmam Mâturîdî bu görüşlerini naklî delillerle de destekler.[48]

İmam Mâturîdî, insanda irâde özgürlüğüyle yakından ilişkili olan hidâyetin gerçekleşmesinde salt insandan hareket etmek yerine, Allah'ın meşîetini de kuvvetli bir şekilde vurgulamak sûretiyle işin içine katmıştır. Bu konuda dengeli bir yol izleyen Mâturîdî, *"Hidâyet, yaratma açısından Allah'a, kesb yönünden de insana aittir."* demek sûretiyle noktayı koymuştur. Hidâyet, Allah'ın insanda doğru yolu bulma fiilini yaratması; ihtidâ ise kulun hidâyet bulmasıdır.[49] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah dilediği kimseyi şaşırtır, dilediğini de doğru yola koyar."[50] buyrulması, Allah'ın kullarına bizzat kendisini *"Kudret"* sıfatıyla vasfetmesi anlamına gelir. Yoksa âyette sözkonusu edilen mânâ, insanın ihtiyârî fiillerden soyutlanması, ya da ihtiyârî fiillerin soyup çıkarılması anlamına gelmez. İmam Mâturîdî, birtakım insanların kendi istek ve özgür irâdeleriyle iman ettiklerini; geri kalanların da Allah'ın din ve tâatından yüz çevirmelerinden dolayı, hidâyetten men olunduklarını, bu konuda hiçbir zaman cebrin/zorlamanın söz konusu olmadığını söyler.[51] Mâturîdîye göre şu âyetler, hidâyet konusunda insanın muhayyer bırakıldığını ortaya koyar: "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa, hepsi toptan iman ederlerdi." (10/Yûnus, 99); "Dileseydik herkesi doğru yola iletirdik." (32/Secde, 13); "Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplayıp birleştirirdi." (6/En'âm, 35).

Mâturîdî, dalâlet konusuna da insanın özgür irâdesinden hareketle yaklaşmıştır. Ona göre, Allah'ın saptırması, dalâlet ehlinin kendi istekleri doğrultusunda kalplerinde dalâletin yaratılmasıyla gerçekleşir. Yüce Allah'ın insanın kalbinde dalâlet, küfür ve şekâveti yaratması, insanın bu çirkin fiilleri ihtiyâr etmesinden dolayıdır. Yoksa insan kendi yeteneklerini dalâlet, şekâvet ve küfre yöneltmedikçe, ilâhî irâde ve kudret, onu, dalâlet ve şekâvet yoluna sevk etmez.[52] Nitekim Yüce Allah bu konuyla ilgili olarak Kur'ân'da şöyle buyurmuştur: "Küfürlerinden dolayı (onların) kalplerine mühür bastık."[53] Dikkat edilirse bu âyette, küfür eylemin fâili, Allah değil, insan olarak gösterilmektedir. Çünkü Allah, ih-

---

46. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 286.
47. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 256-262.
48. Nisâ 4/25; Âl-i İmran 3/97; Bakara 2/286; Talak 65/7.
49. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 31.
50. En'âm 6/39.
51. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 288; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 35, 41-42.
52. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tah.: Mehmet Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, IV,100.
53. 4/Nisâ, 155.

tiyârlarını iyiye kullananlara tevfîkini, kötüye kullananlara da hızlânını devreye sokar. Onların kalpleri, tercîhlerine bağlı olan kendi küfürleri sebebiyle mühürlenmiştir.[54] Mûtezile'nin iddia ettiği gibi, idlâl tabirinin anlamı, Allah'ın insanı dâll (sapık) olarak bulmak ve ona sapık ismini vermesinden ibâret değildir. Zira bu gibi şeyleri, "Allah dilediğini dalâlete düşürür."[55] âyetine bakarak, Allah'ın meşîet ve irâdesine bağlamanın bir anlamı yoktur. Bu âyetten murat, kişinin istîdâdını bozması sebebiyle, Allah'ın dilediği kimsede haktan sapmayı yaratmasıdır. Allah'ın, insanda dalâleti yaratması, insanın kendi özgür seçimine göredir.[56]

Allah'ın ve insanın fiilleriyle ilgili bir başka konu da salâh ve aslah meselesidir. Bu konuda Mâturîdî, Mûtezile'nin, "İnsanlar için salâh ve aslaha riâyet etmek Allah'a vâciptir." görüşüne karşı çıkar. Çünkü ulûhiyyet vücûb kabul etmez ve böyle bir anlayış da ulûhiyyet makâmıyla bağdaşmaz. Yüce Allah, fâil-i muhtârdır. Herhangi bir fiili işlemek O'na zorunlu değildir. Allah, kulları hakkında dilediğini yapar. Yaptıklarından da kimseye hesap vermez, ama O'nun fiillerinde hikmet aranır.[57]

İmam Mâturîdî, "İnsanın özgürlüğü konusunda, insanın eylemlerinde payı yoktur." diyen Cebriyye ile; "İnsan eylemlerinin yaratıcısıdır." diyen Mûtezile arasında orta bir yol tutmuştur. Onun bu konuda geliştirdiği kelâmî metodun özünü; aklı ve gönlü tatmin edecek şekilde, Müslümanlar arasında ortaya çıkan fikrî ihtilâfları çözüme kavuşturmak oluşturur. Onun kazâ ve kader konusundaki yaklaşımı da bu çözüm yolundan kopuk değildir.

İmam Mâturîdî'ye göre irâde ile ilişkili olan kazâ ve kader konusu, fiillerin yaratılması meselesine bağlı olan bir konudur. Ona göre kazâ, Allah'ın fiilleri yaratması ve eşyayı yerli yerine koymasıdır. Yüce Allah, Hakîm ve Alîm olduğundan, yaratması da O'nun hikmetine göre meydana gelir. Bu da O'nun ilâhî adaletinin bir gereğidir.[58] Mâturîdî'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm'de *"kazâ"* kökünden gelen *"f'akzı"* emri, "hükmet, hüküm ver" anlamlarına gelir. Hatta bu kalıp, âyetlerde geçtiği ve kullanıldığı yere göre, "bildirme", "haber verme", "emretme" ve "bir işi sonuçlandırarak bitirme" gibi değişik anlamlarda kullanılır.[59]

Öte yandan kader, hayır ve şer cinsinden olan her şeyin ilâhî takdire göre yaratılmasıdır.[60] Ma'siyyet ve şer, bir fiil olarak Allah'ın yaratması iledir. Bun-

---

54. Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 100.
55. Bkz. 2/Bakara, 141, 213, 272; 6/En'âm, 39, 88.
56. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 314.
57. Bkz. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 310.
58. Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 305-306.
59. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 322; Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk.: Murat Sülün, İstanbul 2007, Mizan Yayınevi, IX, 216.
60. Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk.: M.M. Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2009, XIV, 248-49.

ların işlenmesi ise kulun özgür irâde ve seçimi ile gerçekleşmektedir.[61] Bu anlayış Mâturîdî kelâmında, "Küllî irâde Allah'a, cüz'î irâde ise insana aittir." formülasyonuyla ifade edilir. Ayrıca o, ecel ve rızık konularını da kazâ-kader çerçevesinde ele almıştır. Ona göre, öldürülen kimse eceli ile ölmüştür. Ecel tek olup, başka bir ecel yoktur. Öldürme işi öldürene aittir, ölüm ise Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Öldüren kimse, öldürme eyleminden dolayı cezâya çarptırılır.[62] Yine Mâturîdî'ye göre rızık, kendisiyle yarar sağlanan şeydir. İnsanın yediği helâl ve haram cinsinden olan her şey, rızık kapsamı içerisine girer.[63]

BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

İmam Mâturîdî, günahların dindeki konumu ve günah işleyenlerin âhiretteki durumu üzerinde odaklanmış, büyük günah işleyen kimseyi din dışılığa mahkûm etmeden, sadece kusurlu Müslüman sayma görüşüne gitmiştir. Böyle bir görüşe gitmesinde Yüce Allah'ın kullarını engin rahmetiyle bağışlayıcı sıfatlarının varlığı büyük rol oynamıştır. İmam Mâturîdî'ye göre şirkin dışındaki günahlar, kişiyi imandan çıkarmaz. İmanın devamı hâlinde de cehennemde ebedî olarak kalınmaz. O, bu akîdesini, "Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız." meâlindeki Nisâ Sûresi 31. âyetten hareketle ve Yüce Allah'ın küçük günahları tövbe ile bağışlayacağını haber veren diğer rivâyetlerin[64] delâletiyle ortaya koymaktadır.[65]

İmam Mâturîdî, küçük ve büyük günah işleyen kimseye küfür ve şirk sıfatları vermeyi engelleyen bazı sebeplerden bahseder. Bunlardan *birincisi,* Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'e, hem kendisi için, hem de kadın-erkek bütün mü'minlerin günahları için istiğfârda bulunmayı[66] ve mü'minler için af dilemeyi emretmesidir. Eğer Yüce Allah mü'minlerin günahlarını bağışlamayacak olsaydı, onları tövbeye davet etmezdi.[67] Tövbe, insânî bir olay olup, günah işleyenler içindir.[68]

İmam Mâturîdî, büyük günah işleyen kimseyi tekfîr eden akımları şiddetle eleştirmiş; kıble ehlinin tekfir edilemeyeceğini söylemekle de kuşatıcı bir din-

61. Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 308.
62. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 281-283.
63. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 284; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an,* tahk. Hatice Boynukalın, Mizan yayınevi, İstanbul 2006, VII,130.
64. İbn Mâce, "Talak" 16.
65. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 324.
66. 47/Muhammed, 19.
67. Şu ayetlere bkz.: 24/Nûr, 31; 66/Tahrîm, 8.
68. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 326.

darlık anlayışını ortaya koymuştur. Dolayısıyla, ona göre, amel imandan bir cüz değildir. Onun bu konuda kucaklayıcı yaklaşımından, dışlamacı İslâm anlayışı çıkarılamaz. Kaldı ki, ilâhî rahmetten sadece inkârcılar ümidini keserler.[69] Şefâat, büyük günah işleyenler içindir. Kişi âhirette, iyilikleri sebebiyle şefâati hak kazânacaktır. Şefâat konusunda hem Kur'an'da beyânlar ve hem de Resûlullah'tan haberler vardır.[70] Bütün bunlar bizde ümit duygusunu yeşertmektedir.

İMAN VE İSLÂM MESELESİ

Lügatte iman, bir kişiyi söylediği sözde tasdîk etmek, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak içten ve yürekten inanmak anlamına gelir.[71] İslâm ise Allah'ın emirlerine tam teslîmiyet ve itâattır. İman tasdîkten, İslâm ise teslîmiyetten ibârettir.

İmam Mâturîdî'ye göre imanın temel rüknü, kalbî tasdîktir. Müellif bu görüşünü aklî ve naklî delillerle destekler. İmanın kalbî tasdîkten ibâret olduğunu, "Onlar ağızlarıyla iman ettik, dediler, oysa kalpleri iman etmiş değildir."[72] ve *"Bedevîler "inandık." dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama "boyun eğdik." (eslemnâ) deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi."*[73] âyetleriyle temellendirir. Ona göre dil ile ikrâr, bu tasdîki doğrulayan ve açıklayan bir vâsıtadan ibârettir.[74] Bu tasdîkin oluşmasının yolu, akla ve iknâya dayalı bir bilgilenme sürecinden geçer. Nitekim o, inanmayanların durumunu, her birisi bilgi üretmede işlevsel akıl faaliyeti olan teemmül ve tefekkür yoksunluğuna bağlar.[75] *Ehl-i Sünnet* geleneğine göre din, akıl sahiplerinin kendi irâde ve istekleriyle tercîh ettiği bizzat hayrolan ve peygamber tarafından teblîğ edilen şeylere götüren ilâhî kurallar bütünüdür.[76] Dikkat edilirse bu tanımda, akıl ve özgür irâde üzerinde durulmuştur. Bu terimler arasındaki ilişki biçimi, din ve vicdan özgürlüğünü korumakla ilgilidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulur: *"Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır."*[77] Bu âyeti İmam Mâturî-

69. Mâtürîdi, *a.g.e.* s. 329-365.
70. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 365-373.
71. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab,* XIII, 21; Sadeddîn Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1326/1908, s. 55.
72. 5/Mâide, 41.
73. 49/Hucurât, 14.
74. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 378-379.
75. Bkz.: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 35.
76. Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Kahire 1987, s. 141.
77. Bakara 2/256.

dî, "Nasıl ki bir kimse imana girip girmemekte zorlanamazsa, İslâm'a girdikten sonra ibadetleri yerine getirip getirmemekte de zorlanamaz."[78] şeklinde yorumlamıştır. Çünkü iman, hür irâde ve gönülden gelen kabullenmeye dayalı bir gerçekliktir. İyi niyete, irâdenin tercîhine dayanmayan ve gönülden benimsenmemiş bir dindarlık, din açısından inkârla eşit tutulan nifâk anlamına gelir ve fertte kişilik parçalanmasına yol açar. Bu sebeple İmam Mâturîdî, *"Allah dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır."*[79] âyetinin yorumunda, hakla bâtılın birbirinden ayrıldığını, hakikatin bilgisine muhâtap kılındıktan sonra, hiçbir kimsenin irâdesine baskı yapılarak İslâm'ı kabul etmeye zorlanamayacağını ifade eder.[80]

İmam Mâturîdî, İslâm'dan çıkanların (mürted) durumu hakkında Hz. Ebubekir ile Hz. Ali'nin uygulamalarını örnek verir. Yöneticilik yapmış olan bu sahâbelerden özellikle Hz. Ali'nin kendi yönetimi döneminde Müslüman oldukları hâlde meşru imama baş kaldıranlarla (bağy) savaşmadığını belirtir. Bir nevi irtidâd edenlerle ilgili bu iki uygulama biçiminden tercîhini zımnen, Hz. Ali'nin yorumundan yana kullanır. Tercîh edilen bu görüşe göre, Müslüman olmayan kimseler, gerek kişisel ve gerekse siyâsî güç yoluyla imana zorlanamayacakları gibi, Müslüman olup da kendi irâdeleriyle sonradan İslâm'dan çıkanlar da cezâlandırılamazlar.[81] Bu da İmam Mâturîdî'nin inanç ve vicdan özgürlüğüne verdiği değeri gösterir. Aynı zamanda bu görüş Kur'an'ın bir emridir: *"Rabbin eğer dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi kesinlikle inanırlardı. Böyle iken sen, mü'min olsunlar diye insanları zorlayacak mısın?"*[82] Hiç kuşkusuz İmam Mâturîdî'nin din ve vicdan özgürlüğü konusundaki bakış açısı, Kur'an'ın ruhuyla uyuşmakta olup hem kapsayıcı ve hem de hoşgörü fikrini temel alan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

İmam Mâturîdî'ye göre, imanda istisnâ câiz değildir. Çünkü istisnâda zan ve şüphe vardır. İmanda esas olan kesinliktir. Bu konuda Yüce Allah, "Hiçbir şey hakkında yarın yapacağım deme! Ancak, Allah dilerse yapacağım de."[83] bir başka âyette de (Hz. Mûsâ'nın ifadesiyle) "İnşallah beni sabreder bulacaksın."[84] buyurmak suretiyle imanda istisnânın câiz olmadığını ortaya koymuştur.[85] İmam Mâturîdî, iman ve İslâm'ı, dil açısından farklı görmekle birlikte, mâhiyet açısından bir görür. İslâm ya da imandan biriyle nitelenen bir kimse, diğeriyle de nitelenebilir.[86]

---

78. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 159.
79. 22/Hac, 78.
80. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 160.
81. Mâtürîdî, *a.g.e.*: IV, 254-255.
82. 10/Yûnus, 99.
83. 18/Kehf, 23-24.
84. 18/Kehf, 69.
85. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 391.
86. Mâtüridî, *a.g.e.* s. 393-401.

DİN VE SİYÂSET

Her ne kadar İmam Mâturîdî, eserlerinde siyâsî bir konu olan *"imamet"* meselesine ilişkin ayrı bir başlık açmamışsa da bu, onun din-siyâset ilişkileriyle ilgilenmediği anlamına gelmez. Nitekim o, gerek *Te'vîlât* ve gerekse *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserlerinde din ve siyâsetle ilişkili olan meselelere yer vermiştir. Onlardan bazı örnekler şöyledir: *"Allah size emânetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor."*[87] âyetinde geçen *"emânet"* kavramına sınırlandırıcı bir yorum getirmek yerine, korunması ve yerine getirilmesi gerekli haklar bağlamında Allah-âlem, Allah-insan, insanla-insan arasında geçerli olan *"her türlü emânet"* görüşüyle daha kuşatıcı bir yorum yapmıştır. Âyetin *"insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmeniz"* pasajındaki çağrının, doğrudan Müslümanların yöneticilerini muhâtap aldığını ifade eden İmam Mâtürîdi, emânetlerin ehline verilmesi tabirinden *"uzmanlık"* alanının öne çıkarılmasını anlar, bu konuda inanç ayrımı yapmadan bu işe kim daha uygun ve layıksa, emânetin ona verilmesi gerektiğini söyler.[88]

İmam Mâturîdî, *"Ey iman edenler! Allah'a itâat edin, Peygamber'e itâat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) itâat edin."*[89] âyetinde geçen *"ulü'l-emr"* tabirini, *"yöneticiler, ordu komutanları"* şeklinde yorumlar. Böylece Şiîlerin *masum imam* yorumuna karşı çıkar.[90] Mâturîdî, âyetleri yorumlamada bağlamsal teolojiden ayrılmaz. Nitekim o, Nisâ Suresi'nin 59. âyetinde geçen *"ulü'l-emr"* kavramını *"umerâ"*; Nisâ Suresi'nin 83. âyetinde geçen *"ulü'l-emr"* tabirini de *"fakihler"* olarak yorumlar. Şiîler ise her iki âyette geçen *"ulü'l-emr"* tabirini *masum imam* olarak anlamışlardır.[91] İmam Mâturîdî'ye göre biattan maksat, özgür bir şekilde ümmetin velâyetine sahip olan yöneticileri dinlemek ve emirlerini yerine getirmektir.[92]

İslâm siyâset düşüncesinde kullanılan kavramlardan birisi de "şûrâ"dır. İnsanların bir araya gelip birbirlerinin görüşlerine başvurarak ortak bir görüşü belirlemek istemelerine *istişâre,* bir araya gelip görüş alış verişinde bulunan topluluğa da *şûrâ* denir.[93] Kur'an'da *"İş hakkında onlara danış."*[94] âyeti *"istişâre"*-ye; *"Onların işleri aralarında müşâvere iledir."*[95] âyeti de *şûrâ*'ya delildir. Bu

87. 4/Nisâ, 58; 33/Ahzâb, 72.
88. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, III, 288.
89. 4/Nisâ, 59.
90. Krş. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 294-97.
91. Mâtürîdî, *a.g.e.* III, 355.
92. Mâtürîdî, *a.g.e.* III, 292-293.
93. el-İsfehânî, *el-Müfredât,* s. 396.
94. 3/Âl-i İmrân, 159.
95. 42/Şûrâ 38.

her iki âyet, ortak aklın ürünü olan görüşe büyük değer vermeyi ifade eder. Kur'ân'ın 42. Suresi'ne "Şûrâ" isminin verilmiş olması, ayrıca anlamlıdır. İmam Mâturîdî'ye göre istişâre, muhkem nassın bulunduğu yerde değil, bulunmadığı yerde geçerlidir. Dinî, siyâsî ve dünyevî konularda istişâreye başvurmak, İslâm'da övülmeye değer bir davranıştır.[96] İstişâre, ortaya çıkan güncel dinî meselelerde yapılabileceği gibi, ekseriyet itibariyle ictihâd alanına bırakılan siyâsî meselelerde de yapılabilir. Görüldüğü gibi İmam Mâturîdî, din-siyâset ilişkileriyle ilgili konuları âyetlerin bütünlük çerçevesini gözeterek makul bir biçimde ele alıp incelemiştir.

SONUÇ

İmam Mâturîdî'nin Kelâm anlayışının özünde, insan aklına değer vermesi; din anlayışında akıl-nakil arasında sağlam denge kurması ve insana özgürlük alanı tanıması gibi yaklaşımlar vardır. Hiç kuşkusuz bu görüşler, kendisinden sonra gelen Sünnî Kelâmcılar üzerinde derin tesirler meydana getirmiştir. Özellikle onun, yaşanılabilir bir İslâm anlayışı sunması, insanın dinî ve dünyevî konularda özgür bir şekilde aklını kullanması gerektiği yolundaki tavsiyeleri taklitçiliğin önünü tıkamıştır. O, özgürlükten yana olmuştur. Bu sebeple hemen *Kitâbu't-Tevhîd*'in başında, kendi metodunun, şahısları değil, getirdikleri delilleri taklîd etmek olduğunu belirtmiştir.

İmam Mâturîdî'nin Allah'ın bilinmesi ve nübüvvetin gerekliliğinin ancak akılla kavranacağı, aklın tevhîd ve ahlâkî değerleri ortaya koymada bağımsız oluşu gibi düşünceleri 20. yüzyıl İslâm dünyası yenilikçi Müslüman düşünürler üzerinde büyük tesirler uyandırmıştır. Meselâ, Hint alt kıtası Müslüman düşünürlerden Seyyid Ahmed Han ve Vahîdüddîn Han bu tesiri eserlerine yansıtmışlardır. Muhammed Abduh ise İslâm düşüncesini ihya alanında İmam Mâturîdî'den çok etkilenmiş ve onun görüşlerini Mısır Ezher Üniversitesi'nde okutmuştur. Onun yazmış olduğu *Tevhîd Risâlesi* adlı eseri, Mâturîdî görüşlerin bir aktarımı ve yorumu şeklindedir.

Bilindiği gibi tarih boyunca İslâm dünyasında bütün siyâsî otoriteler, meşrûiyetlerini İslâmî düşünce ekollerinden herhangi birisi üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Türkiye'de de Cumhuriyet'e geçiş sürecinde teâmül olarak Hanefi-Mâturîdî ekseninde din yorumu benimsenmiş; hatta Muhammed Hamdi Yazır'a sipariş verilen *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirin sözleşmesinde Fıkhî meselelerde Hanefî, Kelâmî-İtikâdî meselelerde Mâturîdîliğin inanç yorumunun esas alınması şartına yer verilmiştir.

---

96. Yorumlar için bakınız. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 457.

Her ne kadar yaşadığımız modern zamanlarda, İmam Mâturîdî'ye ve onun şahsında Mâturîdîliğe olan yoğun alaka kesintiye uğramışsa da dünyanın yaşadığı kaos, etnik ve mezhepsel çatışmaların revaçta olduğu bu çağda, onun birleştirici, çözüme yönelik ufuk açıcı görüşleri çok yakın bir zamanda patlama yaşayacaktır. Gerek medeniyetler ve dinler arasında hoşgörü kültürünün yaygınlaşması çabalarına katkı sağlamak, gerek dengeli ve ölçülü bir din anlayışının ortaya konulmasında onun kuşatıcı din anlayışından, gerekse akıl-din arasında uzlaşı gibi alanlardaki görüşlerinden yararlanmak bir zorunluluk hâline gelmiştir.

KAYNAKÇA

Beyâzî, Kemâlüddîn, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm,* Kahire 1949.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Kahire 1987.

Hitti, P. K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Sâlih Tuğ, İstanbul 1980.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen,* Çağrı yayınları, İstanbul 1984.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994.

İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, nşr.: Gustav Flügel, Leipzig 1862.

İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: Fethullah Huleyf, Beyrut 1970.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed Vanlıoğlu ve diğerleri, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005.

Özcan, Hanifi, "Türk Din Anlayışı: Mâturîdîlik", *İmâm-ı Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003.

Özcan, Hanifi, *Mâturîdîde Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde*, Haydarabad 1928.

İMAM MATURÎDÎ VE MEZHEPLER

Kıyasettin Koçoğlu*

GİRİŞ

Fikirlerin ve onlara bağlı ekolleşmelerin kullandıkları dil, üslup ve düşüncelerinin oluşmasında sosyal, siyasal, ekonomik ve coğrafî şartların etkileri muhakkaktır.[1] Maturîdî'nin mezheplere bakışında, yaşadığı dönemin dinî-mezhebî-siyasî v.b. şartların önemli etkileri olduğu açıktır. Kabul gören genel görüşe göre 333/944 yılında vefat ettiği[2] bilinen İmam Maturîdî Mâverâünnehir'in içerisinde yer alan ticârî ve ilmî merkez Semerkand şehrinde yaşamıştır.[3] Maturîdî, ilim elde etmeye müsait, dinî ve entelektüel düzeyi yüksek bir ortamda ya-

---

* Yrd. Doç. Dr. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, s. 25-44.
2. Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962, s. 59; Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud Efendi nr., 4662, vr., 8b; Adil Bebek, *Maturidi'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 18-19; M. Ragıb İmamoğlu, *İmam Ebu Mansur el-Mâtürîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 14; Müstefiz er-Rahmân, *Te'vilâtu-Ehl-i Sünne'ye İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdat 1983 /1404, İSAM Ktp. Tsnf. No: 2971211 MAT.T., s. 16.
3. Bkz. W Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev.: D. Yıldız, İstanbul 1981, s. 83, 108-110; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Kahire 1323/1906, III, 279-283; Şemseddin Ebi Abdillah Muhammed b. Ahmed el Beşşârî El-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk.: J. Geoje, Leiden 1906, s. 271; er-Rahmân, *Te'vilâtu Ehl-i Sünne'ye...*, s. 13.

şamış[4] ve Sâmânoğulları'nın Mâverâünnehir'de hüküm sürdükleri bir dönemde, onların İslâmî ilimlere olan hizmetlerinden büyük ölçüde istifâde etmiştir. Yetişmesinde, bulunduğu bölgenin sosyal ve siyasî sükûneti önemli rol oynamıştır. Maturîdî'nin kaynaklarda zikredilen hocaları[5] Mürcî akîdeyi benimsemiş, Ebû Hanîfe ekolüne bağlı âlimlerdir. Böylece Maturîdî-Ebû Hanîfe arasında fikrî ilişki, hocaları vâsıtasıyla da kurulmuş olmaktadır.[6]

Tarihî kaynakların verdiği bilgilere göre Mâverâünnehir bölgesinde, Müslümanların hâkimiyetine geçmeden önce Zerdüştlük, Mecûsîlik, Maniheizm, Mazdeizm, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve mahallî dinler bulunmakta idi.[7] Abbasî ihtilâlinden ve özellikle Ebû Müslim'in öldürülmesinden sonra onun adına politik ve dinî görünümlü bazı hareketler ortaya çıkmıştır.[8] Bu hareketlerin mensupları mehdîlik, peygamberlik ve ilâhlık gibi İslâm'ın temel esaslarıyla tamamen çelişen fikirler ileri sürmelerinden dolayı, Makâlât türü eserler, onları İslâm'dan olmayan mezhepler adı altında ele almışlardır.[9]

---

4. S. J. Michel Allard, *Le Problem Des Atributs Divins*, Editions De L'imprimerie Cathologue, Beyrouth 1965, s. 420.
5. Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrıfttums*, Leiden 1967-1984, I, 436; Ebu'l-Mu'in Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, haz.: H. Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I, 468-474; Ebû Saîd Abdulkâdir es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk.: Abdurrahmân b. Yahyâ, Beyrut 1980, VI/103-104; 18; Ahmed b. Avdullah b. Dahli'l-Lahîbî el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye*, Dâru'l-Âsime, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, h. 1413, s. 100-101; er-Rahmân, *Te'vilâtu Ehl-i Sünneye...*, s. 18-19; Hâcı Halîfe, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1979, II/1406; İsmail Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul 1960, I/46; Beyâzî, *İşâretü'l-Merâm*, Kahire 1368/1949, s. 23; Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanımı*, Erciyes Ünviversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü Doktora Tezi, Kayseri 1997, s. 24; İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî..*., s. 13-19.
6. Muhammed Abdulhay el-Hindî el-Leknevî, *Fevâidü'l-Behiyye*, Mısır 1906, s. 195; Muhammed Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebidî, *Kitâbu'l-İthâfu's-Saâde*, thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Mısır 1311, II/5; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 2000, s. 274; Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin...*, s. 24; Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî Und Die Sunnitiache Theologie in Semarkand*, E. J. Brill Leiden, Newyork, Koln 1997, s. 160. Ek. 2-3.
7. Bk., Muhammed b. Abulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: Usayr Ali Mehna-Ali Hasan Fâur, Beyrut-Lübnan 1996, II/300; W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev.: D. Yıldız, İstanbul 1981, s. 136; Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer Nerşâhî, *Tarihu'l-Buhârâ*, thk.: Emîn Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mısır trz., s. 38; Richard Frye, *The Golden Age of Persian*, London 1988, s. 128-130; Elton L. Daniel, *The Political and Social History Of Khorasan under Abbasid Rule 747-820*, Chicago 1979, s. 137-138; Kutlu, *Türklerin İslamlaşması*, s. 156-157.
8. Geniş bilgi için bkz., Frye, *The Golden*, s. 128-130; Daniel, *a.g.e.* s. 125-156.
9. Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 198-206, Kutlu, *Türklerin İslamlaşması*, s. 127-128, 157; Frye, *a.g.e.* s. 127-128.

Hâricîler, Zeydîler, Mûtezile, Şia, İsmâiliyye ve Mürcie fırkalarının İmam Maturîdî'nin yaşadığı dönemde, bölgede değişik zaman ve mekânlarda farklı yoğunluklarda bulundukları bilinmektedir.[10]

Hâricîler, Kirman ve kısmen Sistan'da; Şia, Keşan, İsfehan, Kum ve kısmen de Rey'de; Zeydîler Taberistan'da; Mûtezile ise İstahr, Ermeniye, Azerbaycan ve Kirman'da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Gizli davet metodunu kullanan İsmâilîler ise hicrî II. asrın ortalarından sonra, önce Batı İran ve Rey, daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'in bütün bölgelerinde fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Mürcie dışındaki fırkalar siyasî otoritenin güçlü olduğu Emevîler, Abbasîler, Tâhirîler, Saffarîler ve Sâmânîler döneminde Merv, Belh bölgelerinde ciddî takibatlara uğradıklarından, otoritenin zayıf olduğu yukarıda zikredilen bölgelerde yerleşmişlerdir. Bölgede önce Hâricîler, daha sonra Mürcie, Şia, Mûtezile, Zeydiyye ve İsmâilîlik olmuştur. Hâricîlik ve Zeydiyye bölgede silahlı mücadeleyi seçerken, Mûtezile Mihne döneminin bitmesine kadar açık, sonraları İsmâilîlik gibi gizli faaliyetlerde bulunmuşlardır.[11]

İMAM MATURÎDÎ'NİN ESERLERİ VE MEZHEPLER

Kaynaklarda İmam Maturîdî'ye pek çok eser atfedilmesine rağmen[12] bu eserlerin günümüze ulaşanı ve kendisine âidiyeti kesin olanları çok azdır. Bunların başında da *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* gelmektedir. Bunların yanı sıra kendisine atfedilen ve bugün kütüphanelerimizde mevcut olan eserler de bulunmakla birlikte[13] âidiyetleri hakkındaki şüpheler dolayısı ile Maturîdî'nin diğer fikirlerinin tesbitinde olduğu gibi, bizim bu çalışmamızın da temel kaynakları *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* isimli eserleri olacaktır. Çünkü bu eserlerde

---

10. Wilfred Madelung, *Religous Trends in Early İslamic İran*, Bibliorheca Persicia, 1988, s. 54-56; Şehristânî, *Milel*, I/137; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 62; Malâtî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Red ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, tkd.: Zahid Kevserî, Kahire 1991, s. 54; Kutlu, *a.g.e.* s. 158.
11. Kutlu, *a.g.e.* s. 157-158.
12. Geniş bilgi için bkz., Nesefi, *Tabsira*, I/359; Leknevî, *Fevâid*, s. 195; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/335-336; İsmail Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Arifîn*, II/36. C. Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Çev. Abdulhalim Neccâr, Kahire 1991, IV/42-43; er-Rahmân, *Te'vilâtu Ehl-i Sünnesine...*, s. 23; Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhid*, Haz.Fethullah Huleyf, Trc.: Hüseyin Sudi Erdoğan, İstanbul 1981, s. 16-17; et-Tanci, Muhammed b. tavit, "Abu Mansûr el-Mâtürîdî", AÜİF. Dergisi, 1955, IV/8-10; İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr*; s. 19-20.
13. Saim Yeprem, *Mâturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000; Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler-1*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953.

başta Mûezile olmak üzere, Kaderiyye, Ravâfıza, Karamita, Bâtıniyye, Mürcie, Kerrâmiyye, Neccâriyye, Havâric, Mücessime, Müşebbihe, Cehmiyye, Cebriyye, Ashâbu'l-Hadîs gibi fırkaları konu edindiği görülmektedir. Ancak kaynaklarda ismi olmakla birlikte, henüz varlığı tesbit edilememiş olan kitapların isimleri de Maturîdî'nin mezheplere yönelik algısı hakkında fikir verecek mahiyettedir. Bu bağlam da özellikle Mezhepleri veya isimlerinden mezheplerin önde gelen kişilerle ilgili olduğu anlaşılan eserler ile kelâmî meseleleri ele aldığı kitapları incelemekte fayda var. *Reddu Evâili'l-Edille li'l-Ka'bî, Reddu Tekzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî, Reddu Usûli'l-Hamse li'l-Bahilî, Reddu Kitabi'l-İmâme li-ba'dı'r-Ravâfız, Er-Redd 'ala'l-Karamıta, Reddu Kitabi'l-Ka'bî fî Vaîdi'l-Füssâk, Beyânu Vehmi'l-Mûrezile* isimli eserlerinde, isimlerinden anlaşıldığı üzere, muhatapları da Maturîdî'nin onlara karşı duruşu da bellidir. Ancak *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*'ın dışında, *Risâle fi'l-Akâid*[14], *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*[15], *Kitâbu'l-Makâlât*[16], *Kitâbu't-Tefsîri'l-Esmâ ve's-Sıfât*[17], *Akîde Risâlesi ve Şerhi* gibi eserlerinde de çeşitli şekillerde mezhepleri ele almış olması muhakkaktır. Özellikle elimizde bulunan Makâlât türü eserlerin içerikleri düşünüldüğünde Maturîdî'nin *Kitâbu'l-Makâlât*'ında konuları mezhepler bağlamında ele almış olması düşünülmelidir.

Burada ilk bakışta, Maturîdî'nin daha çok Mûtezile ile ve Mûtezile'den de Ka'bî ile mücâdele ettiği söylenebilir. Bu bağlamda ona yazdığı reddiyeler ve *Kitâbu't-Tevhîd* içerisinde onunla tartıştığı konuların kemiyyeti de bunu doğrulamaktadır.

İMAM MATURÎDÎ'NİN ESERLERİNDE MEZHEPLERİ ELE ALIŞ ŞEKLİ

Maturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de özellikle Ka'bî merkezli yaptığı değerlendirmelerin fazlalığı ve *Te'vîlât*'ta sadece iki yerde ondan bahsedilmesinden hareketle *Te'vîlât*'ın tarih olarak önceliğinden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla *Te'vîlât*'tan hareketle yapılacak bir değerlendirme Maturîdî'nin fikirlerinde kullandığı üsluptaki değişimin de gözlenmesine imkân sağlayacaktır.

---

14. Bu eser Yusuf Ziya Yörükhan tarafından, Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye isnad edilerek *İslam Akâidine Dair Eski Metinler-1* kitâbının içerisinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından yayınlanmıştır, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953.
15. Bu kitabın Mâtürîdî'ye âidiyeti şüphelidir. Bu konuda Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, 7/405.
16. Bu kitabın Mâtürîdî'ye ait olmadığı rivâyet edilmektedir. Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, 7/405. Bu eser el yazması olarak Köprülü Ktph., No.856 ve Emnönü Ktph., No. 52 numarada bulunmaktadır.
17. Bu eser Mâtürîdî'ye ait değil Abdulkahir el-Bağdâdî'ye aittir. Bkz.: Yeprem, *Mâturidî'nin Akîde...*, s. 261, ilgili dipnot.

Maturîdî'nin bugün elimizde olmayan *Makâlât* gibi eserlerinde mezhepleri belli bir tasnîf sistemi esasına göre değerlendirmiş olması muhtemeldir. Ancak elimizde bulunan eserlerinde böyle bir tasnîf bulunmamaktadır. Genel değerlendirmelerinde, mezhebin genelini ele alan (Mürcie, Kerrâmiyye, Ravâfıza, Karamita, Bâtıniyye, Cebriyye, Müşebbihe, Ashâbu'l-Hadîs, Haşeviyye, Ashâbu'z-Zevâhir/Ashâbu's-Zâhir, Kaderiyye, Mücessime); hem mezhepten hem de mezhebin önde gelen isimlerinden (en-Neccâr, Hüseyin en-Neccâr/ Hüseyniyye; Mûtezile/Hasan Basrî, Ebû Huzeyl el-Allâf, İbrâhim b. en-Nazzâm, Ebû Ali el-Cübbâî, Ca'fer b. Harb, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, Ebû Îsâ el-Verrâk, İbnu'r-Râvendî, Ebû Bekir el-Asamm, Muhammed b. Şebîb, Ahmed b. Sehl Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Mürcie'den Bişr (Ebû Abdirrahman Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merisî) ve isimleri bahsedilmekle birlikte mezhebini zikretmediği kimseleri (Bahilî) şeklindeki bir üslupla değerlendirmeye tâbi tutmaktadır.

Maturîdî, mezhepler arası fikir benzerliklerine dikkat çeken üslubu ile mezhepler arası yakınlık ve uzaklıklara da işaret etmekte ve bir mezhebin kendi içerisindeki farklılaşmalara da zaman zaman değinmektedir. Genel olarak bu yaklaşımı fikir-problem merkezli yaptığından mezhep ayrımlarının sınırları tam net değildir.

Maturîdî, mezheplerin fikirlerini analiz ederken onların geçmişteki örnekler ile bağlantılarını, yani Sahâbe dönemindeki örnekler ile de bağlantılarını kurmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber hayattayken bir zihniyet olarak Hâricîliğin var olduğunu Ebû Zü'l-Huveysira et-Temîmî örneğiyle temellendirmektedir.[18]

Burada zikredilen özellikler, mezhepler ele alınırken örneklerle açıklanacaktır.

Hâricîler

Maturîdî, hem *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* hem de *Kitâbu't-Tevhîd*'de en çok bahsettiği mezheplerden birisi olan Hâricîler'i bazen "Havâric"[19] şeklinde çoğul, bazen de "Bazı Havâric"[20] şeklinde zikretmektedir. Hâricîleri genel olarak Mûtezile ile birlikte ve özellikle de büyük günah meselesi dolayısıyla iman, istisnâ ve şefâat hakkındaki fikirleri sebebiyle konu edinmekte, kullandıkları delilleri değerlendirip eleştirmektedir.

---

18. *Te'vîlât*, Medîne, 249b.
19. *Te'vîlât*, Medîne, 17, 77a, 127b, 128a, 143b, 165b, 249b, 293a, 347a, 464a, 519b, 571a, 583a, 589b, 590a, 606a, 622b, 639b, 649a, 687a, 697a, 725a, 728b, 763a.
20. *Te'vîlât*, Medîne, 459b.

Maturîdî'ye göre Hâricîlik, Hz. Peygamber hayattayken de zihniyet olarak vardı. Ebû Saîd el Hudrî'den nakledilen bir haberde şöyle denilmektedir: 'Hz. Peygamber ganimet dağıtırken, yanına Ebû Zü'l-Huveysira et-Temîmî gelip ona "Âdil ol! Âdil ol!" dedi. Buna çok sinirlenen Hz. Ömer, onun kellesini vurmak için izin istedi.'[21] Maturîdî, bu kişinin daha sonra Hâricîler'in içinde yer aldığını söylemektedir.[22].

Maturîdî, Hâricîlerin İslâm içinde olduğunu kabul etmektedir. O, bu görüşüne: "Bir topluluk, diğer bir topluluktan (sayıca ve malca) daha çok olduğu için, yeminlerinizi aranızda bozucu bir vâsıta yaparak..."[23] âyetinin yorumunda yer verir. Ona göre bu âyet, Hz. Peygamber ve onun ashâbından sonra Havâric ve dinde ihtilâf çıkaranlar hakkındadır. Çünkü onlar, Ehl-i Adl üzerine gâlip gelecek bir çokluğa ulaştıklarında, güçlerini kullanarak onlarla sözleşme yapanların sözleşmelerini bozmalarını sağlamaya çalışmışlardır. Maturîdî, aynı âyetteki "Allah bununla onları imtihân eder." ifadesini 'onların İslâm içerisinde bulundukları' şeklinde yorumlar.[24]

Maturîdî, Havâric'in büyük ve küçük günah işleyen kimsenin kâfir olduğu ve ebedî cehennemde kalacağı görüşünü benimsediğini belirtmekte ve onların bu görüşlerinin yanlışlığını pek çok açıdan izah etmeye çalışmaktadır: "Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Doğrusu, yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında büyük bir nefretle karşılanır...."[25] v.b. âyetlerde, Maturîdî'ye göre, mü'minler, davranışları dolayısıyla kınanmış ve sergiledikleri durumlar sebebiyle azaplarının çetin olacağı haber verilmiştir. Ancak iman vasfı onlardan kaldırılmamıştır. Bir şeyin gereğini yerine getirmeme durumunda gündeme gelen kınama, dostlar arasında söz konusudur, düşmanlar arasında ise tartışma ve savaş cereyan eder. Bu âyetlerde büyük günahın işlenmesi hâlinde bile iman vasfının kişilerde devam ettiğini ve bu durumdaki birisinin imandan çıkıp küfre düştüğünü söyleyenlerin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.[26]

Maturîdî'ye göre, Havâric, büyük günah işleyenler hakkındaki tutumuyla zâhiren kulları kötülüklerden uzaklaştırıp tâate yaklaştırıyor olsalar da gerçekte durum farklıdır. Çünkü onların "kurtuluş, sadece amelle olup, Allah'ın rahmeti veya bir kimsenin şefâati ile olamayacağı" görüşü kişinin ebedî olarak, her vakit, bir göz açıp kapayacak kadar bile olsa tâatten uzak olmamasını ve

---

21. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 111, 29-30.
22. *Te'vîlât*, Medîne, 249b.
23. 16/Nahl, 92.
24. *Te'vîlât*, Medîne, 347a.
25. 61Saff, /2-4. Konuyla ilgili Mâtürîdî'nin kullandığı diğer âyetler: 9/Tevbe, 38; 4/Nisâ, 75; 57/Hadîd, 16.
26. *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: B. Topaloğlu, s. 610.

ma'siyete düşmemesini gerektirmektedir. Buna karşın kendilerinin ise kurtuluşu amellerle değil de Allah'ın rahmeti ve dilediği kişinin şefâati ile olacağı görüşünde olduklarını, bu anlayışın ise tâat, amel vs.'nin dışında Allah'ın rahmetine ve fazlına dayanmayı gerektirdiği görüşündedir. Hakikatte onlar, insanları ma'siyete yaklaştırmış ve tâatten uzaklaştırmış olmaktadırlar. Biz ise insanlar için tâati gerekli görüyor ve onları kötülüklerden uzaklaştırıyoruz. Çünkü kişinin, bu lütuf ve fazîletlere ulaşabilmesi için tâata sarılması gerekir.[27] Maturîdî'ye göre Hâricîler kendi hevâ ve heveslerinden uydurdukları gerekçelerle Müslümanlardan büyük günah işleyenleri küfürle isimlendirmişler, onlarla savaşmaya ve onları öldürmeye hükmetmişlerdir.[28] Hâricîler, "Hiç inanan kimse, fâsık gibi olur mu? Bunlar asla bir olamazlar."[29] âyetini fâsıkların mü'min olamayacağı, aksi takdîrde âyetin anlamının bozulmuş olacağı görüşündedirler. Onlara göre mü'minler Cennet-i Me'vâ'da ebedî kalıcı iken fâsıkların yeri Cehennemde ebedî kalmak olduğu için mü'min ve fâsık birbirine benzememektedir.

Maturîdî, bu âyette geçen fâsığın mü'min olmadığı noktasında Hâricîlerle ittifak hâlindedir. Çünkü burada fâsık, mü'minin karşıtı olarak zikredilmektedir. Çünkü "Yalanlayıp durduğunuz ateşin azabını tadın, denir."[30] âyetinde de fâsıklar, yalanlayanlar olarak geçmektedir. Burada tekzîb imana ve tasdike karşılık olarak kullanılmıştır. İmana mukabil olarak zikredilen her fısk küfürdür, tekzîbdir. Mü'minler onu yapmaz. Burada fısktan murad, küfürdür. Ancak Maturîdî her fıskın küfrü gerektirmediği görüşündedir. "Allah kendine ortak koşulması günahını bağışlamaz"[31] ve "Yasaklandığınız büyük günahlardan sakınırsanız"[32] âyetleriyle küçük ve büyük günah ayrımı bizzat Allah tarafından yapılmıştır. Dolayısıyla bu âyet, şirk ancak tövbe ile bağışlanır, diğer günahlar ise Allah'ın lutfuyla bağışlanabilir, yahut da işlenen sevaplar sayesinde örtülür, şeklinde anlaşılmalıdır.[33]

Maturîdî'ye göre küçük günahlar sebebiyle, inananları tekfîr eden Hâricîler'i reddeden bir husus da Peygamberlerle velilerin de bu tür bazı günahları işlemiş olmalarıdır. Tekfîre sebep teşkil eden bir günah, nübüvvet ve velâyet mertebesini iskat eder. Maturîdî'ye göre, Peygamberlere imanı bu nitelikte bulan bir kişi, onları inkâr eden bir konuma düşer ve Hâricîler'in günahları aşırı derecede abartmaları, onların küfre düştüğü anlamına gelir, küfür ise en büyük günahtır. Dinî konularda hüküm verirken Allah'ın çizdiği sınırların

---

27. *Te'vîlât*, Medîne, 589b-590a; *Te'vîlât*, Hamîdiye 465b.
28. *Te'vîlât*, Medîne, 686b-687; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 534b.
29. 32/Secde, 18.
30. 32/Secde, 20.
31. 4/Nisâ, 48.
32. 4/Nisâ, 31.
33. Geniş bilgi ve diğer örnekler için bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 542-543.

dışına çıkan ve O'nun dininde aşırılığa kaçan kimsenin akibetinin en kötü hâli olarak mahvoluşunun, kendince kurtuluş vesilelerinin en ümit verici olanının içinde bulunmasıdır.[34]

Maturîdî, hiç bir Hâricî'nin, büyük günah işleyen konumunda bulunduklarının farkında olsun-olmasın, kendi grupları içerisinde çeşitli mâsiyet ve kötülüklerin mevcudiyetini bildikleri hâlde, İlahî hitaba konu teşkil ederken, mü'mine ait haklara sahip bulunandan başka bir duruma razı olmazlar. Şu halde böylesinden imanın zail olmadığı ve mü'min vasfının kendisinde hâlâ devam ettiği gerçeği kanıtlanmış olmaktadır. Bütün bunlar Hâricîler'in ileri sürdükleri iddiaların yanlışlığını ortaya koymaktadır.[35] Hâricîler'in büyük günah işledikleri takdîrde kendi telakkilerince kâfir olup ebedî cehennemde kalmaları; onların dışında kalan İslâm müntesiplerinin ise kâfir hükmüne konmaması gerekir. Çünkü Havâric Allah'ın rahmetini mürtekîb-i kebîreden nefyetmektedir. Bu ise "Allah'ın âyetlerini ve ona kavuşmayı inkâr edenler, evet onlar benim rahmetimden ümitlerini kesmişlerdir."[36] âyetinin belirttiğine göre küfür alametidir. Bu durumda bu görüş sahipleri için küfür hükmü ve cehennemde ebedî kalış hükmü cezası kaçınılmaz hâle gelmiştir. Ayrıca Hâricîler Allah'ın rahmetini, günahı kapsamayacak kadar daraltmışlardır. Hâricîler, İlahî gazap ve öfkenin hikmet açısından her günahı kapsadığını ve Allah'ın bundan dolayı kişiyi cezalandırmasının normal olduğunu da kabul etmişlerdir. Onların bu anlayışına göre İlahî af ve rahmet yok demektir. Bu anlayışın tabiî bir sonucu, sahibinin af ve rahmetten mahrum kalmasıdır. Buna mukabil Cenab-ı Hakk'ı rahmet ve engin affedicilik ile niteleyen kimseler için ise layık olan Allah'ın bağışlamasına ve affına mazhar olmaktır; çünkü bu sıfatlarla nitelendirilen her kerîm varlık bunu, Havâric'in nitelemesinden çok daha makbul görür.[37]

Maturîdî'ye göre Allah, kişiye işlediği günahı irtikâb etmeden önce iman vasfını nisbet etmiş, küfür vasfını da ondan nefyetmiştir.[38] Allah, âyetlerinde kişinin hangi şartlar çerçevesinde iman etmiş olacağını beyan etmiş ve böylesine, "Sen mü'min değilsin." diyecek kimsenin bu davranışını yasaklamıştır. İşte âyetlerde ve Cibril hadisinde de belirtildiği gibi, hadislerde sözü edilen ilkelere inanan kimse Kitap ve Sünnet'in beyânı, ümmetin ittifakı ve dil mütehassıslarının şehâdetiyle mü'mindir. Fakat mü'minlerin içinden büyük günah işleyen kimse hakkında ihtilâfa düşülmüş, Hâricîler'in de inadı yüzünden mü'minin

---

34. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 525.
35. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 532-533.
36. 29/Ankebût, 23.
37. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 536.
38. Mâtürîdî delil olarak şu âyetleri göstermektedir: "Biz Allah'a... iman ettik deyiniz" (2/Bakara, 136); "Peygamber... iman etti." (2/Bakara, 285).

vasfı "mürtekîb-i kebîre" olarak devam ede gelmiştir. Aslında bu vasıf, büyük günah işleyeni kâfir sayanlara nisbet edilmelidir, çünkü onlar kendileri için gazab-ı ilâhîyi tercih etmiş, Allah'ın rahmetinden ümit kesmiş ve Allah'ın hikmet dairesi içinde atfedilebileceklerine dair bir kayıt bulamamışlardır.[39]

Maturîdî'nin Hâricîleri eleştirdiği noktalardan birisi de onların siyasî görüşleridir. Hâricîlerin 'Hz. Ali, Muâviye ve taraftarları birbirleri ile yaptığı savaş dolayısıyla kâfir olmuşlardır.' görüşü Mâtüridî'ye göre birçok bakımdan yanlıştır[40]. Ona göre, Hâricîlerin Hz. Ali'ye karşı çıkışları yanlıştır; çünkü, imamın hilminden veya câhilce bir işinden veya kabileciliğinden dolayı fitne durumunda imamla savaşılmaması gerekir. Dolayısıyla, pek çok haberde belirtildiği gibi imam, kendisine biat edilmiş ve insanlar için bir hidâyet ise ona karşı savaş zulümdür. Bu durumda Ali (r.a.) ve Hz. Peygamber'in ashâbından Hz. Ali ile birlikte, Hâricîler ve haddi aşanlarla yaptıkları savaşta, onlara tâbi olmak gerekir. Hâricîlere karşı savaşta icmâ var gibidir. Çünkü bütün tâifeler onlarla savaşmışlardır. Bu konuda Hz. Peygamber'den pek çok hadis rivâyet edilmiştir: "Onların savaşına değer vereni öldürün."[41]

Maturîdî'nin Havâric'i eleştirdiği bir başka husus "imanda istisnâ" meselesidir. Hâricîlere göre, bir mü'min imanı ile ilgili konuşurken, "İnşallah mü'minim." demesi gerekir. Çünkü mükellef, farkına varmadan dinden çıkması mümkün olduğu gibi, bilmediği için dinî bir görevi yerine getirmekten de geri kalabilir. Böyle birine gereken, istisnâsız bir imanla vasıflanmamaktır.[42]

Mürcie

Maturîdî, *Te'vîlât*'ta değişik yerlerde, *Kitâbu't-Tevhîd*'de ise özel bir "İrcâ" başlığı altında Mürcie'yi incelemektedir. Buralarda Ka'bî'nin Mürcie ile ilgili fikirlerini de zaman zaman değerlendirmektedir. Çok nâdir ve ismini tasrîh etmeden Bişr olarak zikrettiği[43] kişinin, Mürcie'den Ebû Abdurrahman Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Bişr'in ircâ fikrinden değil, hayız hakkındaki görüşünden bahsedilmiştir.[44]

Maturîdî'ye göre ircâ'nın kelime olarak tehir etme mânâsına geldiği konusunda dilciler ittifak, fakat "Mürcie" isminin kime verileceği noktasında ihtilâf

39. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s . 550.
40. *Te'vîlât*, Medîne, 697a.
41. *Te'vîlât*, Medîne, 143a-b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 134b-135a.
42. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 627.
43. *Te'vîlât*, thk.: Mustafizurrahmân, s. 477.
44. *A.g.e.* s. 477, Dip not 199.

etmektedirler, ayrıca ircâya verilen anlamlarda da ihtilâf vardır.[45] O, Haşviyye'nin, Mürcie'ye hayırlı işlerin hepsine iman ismini vermediklerinden dolayı bu ismi verdiklerinden; fakat bunun aklın kabul edemeyeceği bir iddia olduğundan bahsetmektedir. İrcânın lügat anlamının tehir etmek olduğunu ve her hayırlı amelin de kendi ismiyle anıldığını söyleyen Maturîdî, bu durumun bütün tâatlerin iman olmasına da engel olmasını gerektirdiğini söylemektedir.[46] Aslında tereddütsüz imanı kendilerine nisbet etmeyip, "İnşallah mü'minim" demelerinden dolayı, Haşviyye'nin de bir çeşit ircâ fikrini benimsediği görüşündedir.[47]

Mûtezile ise Mürcie'ye ircâ ismini büyük günah işleyenlerle alakalı hükmü erteledikleri ve onları Cennete de Cehenneme de göndermedikleri için vermişlerdir.[48] Maturîdî, Mûrezile'nin bu görüşünün doğru olabileceğini ancak Mürcie'yi yerme noktasında bahsedilen haber, eğer doğru ise onunla Mürcie'nin kastedilmediğini söylemekte ve her iki Mürcie'yi ayırarak değerlendirmektedir. Bu haberlerin Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadiste, "Ümmetimden iki fırkaya şefâatim ulaşmaz. Onlar Kaderiyye ve Mürciedir."[49] ve "Mürcie'ye Nebî'nin ağzıyla lanet edilmesiyle"[50] alakalı haberler, eğer doğru kabul edilirse, bunların birkaç açıdan değerlendirilmesi gerekir. Burada Mürcie'den maksadın Cebriye olması gerekir. Çünkü Kaderiyye ile Cebriyye, aslında birbirlerine karşı olan fırkalar olmasına rağmen bir noktada birleşmektedirler. Şöyle ki, "Kaderiyye'nin kulların fiillerinde Allah'ın hiçbir tasarruf ve iradesini kabul etmemeleri; Cebriyye'nin ise kulların fiillerinin kudretlerini Allah'a havâle edip kullara hiçbir mükellefiyet tanımamalarıdır. Dolayısıyla Cebriyye'ye göre her türlü şer fiil, Allah'a nisbet edilmiş olmaktadır.[51]

Maturîdî'nin buradaki yorumunun *Te'vîlât*'ta yaptığı "Zemmedilen Mürcie" tanımıyla uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Çünkü Maturîdî Mürcie'yi ikiye ayırarak değerlendirmektedir:

1. Mahmûd Mürcie: "Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğini bağışlar. Allah'a ortak koşan da gerçekten büyük günah işlemiştir."[52] âyetini delil getirerek büyük günah sahipleri hakkındaki hük-

45. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 613.
46. *A.g.e.* s. 613.
47. *A.g.e.* s. 614.
48. *A.g.e.* s. 615.
49. Muhammed Abdurraûf Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr, Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut, trz., IV, 208; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992, "Kader", 13;
50. Alauddin Ali el-Muttakî b. Hüsameddin Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl*, Beyrut 1405/1985, I, 136.
51. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 617.
52. 4/Nisâ, 48; *Te'vîlât*, Terc. 98.

mü, onlar hakkında, "Allah nasıl dilerse öyle hüküm verir." diyerek, onların cennetlik veya cehennemlik olmaları konusunda bir şey demeyenlerdir. Buradaki Mürcie yorumu, kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen Mürcie'dir.[53]

2. Mezmûm Mürcie: Bunlar Cebrîdirler. "Fiilleri Allah'a havâle edip, kuldan yetki ve sorumluluğu (tedbîr) kaldıranlardır." Bunlar hakkında Hz. Peygamber'in bir sözünü rivâyet eder: "Ümmetimden iki sınıf vardır ki, onlara benim şefâatim nâil olmaz: Onlardan biri Kaderiyye, diğeri Mürciedir. Kaderiyye; Allah'ın tedbîr ve takdîrini fiiller üzerinden kaldıranlardır. Mürcie ise hatâ ve günahlardan dolayı kulları sorumlu tutmayanlardır."[54] Buradaki Mürcie'den aslında cebri kabul eden, yani zemmedilen Mürcie kastedilmektedir.[55]

Maturîdî'ye göre, yukarıda zikredilen hadisteki yergi, kişinin dinî hayatında fiilleri işlerken kararlılık göstermemesi ile ilgilidir. Bilindiği gibi, bazen ircâ zaten bir meselede duraksamak, tefekkür ve istidlâli sonraya bırakmaktır. Bu yergi "İnşaallah mü'minim." demelerinden dolayı imanlarında kesin ifade kullanmaktan kaçınanlar içindir. Bu da bir çeşit ircâdan başka bir şey değildir. Ayrıca Mûtezile'nin büyük günah sahiplerini iki arada bir yerde bekletmeleri de bir anlamda ircâdır.[56]

Maturîdî, büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havâle etmesi dolayısıyla Mürcie'ye yöneltilen eleştirileri değerlendirirken, Mürcie'ye atfedilen bu fikrin benzerinin Ebû Hanîfe'de de olduğunu belirterek onun ircâ ile ilgili fikirlerine yer verir. Ebû Hanîfe'ye ircâ fikrini nereden aldığı sorulunca, meleklerden aldığını söyler. Çünkü, "Meleklere eğer sözünüzde sâdık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin."[57] denilince onlar bilmedikleri bir konuda kendilerine sorulan soruyu Allah'a havâle etmişlerdir.[58] İşte büyük günah konusunda da yapılması gereken onların durumunu Allah'a ircâ etmektir. Allah dilerse affeder, dilerse cezalandırır....[59] diyen Maturîdî, Ebû Hanîfe'ye atfettiği bu görüşü savunur.

Maturîdî va'd âyetlerinin umumîliği ile ilgili Mürcie'nin yaklaşımını doğru bulur. Zira bu yöntem, başta Allah'ın Gafûr'luğu olmak üzere, ilgili diğer ilâhî sıfatlara daha uygun düşmektedir. Çünkü ilâhî af, büyük ve küçük günahların her ikisine de şâmildir. Mürcie'nin, mü'minlerin günah işlemekle birlikte imanlarının bâkî olduğu, ancak azaba dûçâr olacakları noktasında endişe duy-

---

53. Ebû Hanife, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 95-96; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Süreci.*, s. 33.
54. *Te'vîlât* , 98-99.
55. *Te'vîlât*, Medîne, s. 15.
56. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu. s. 618.
57. 2/Bakara, 31
58. 2/Bakara, 32
59. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 615.

dukları bilinmektedir. Diğer gruplar ise böyle bir endişe duymazlar. Mürcie'nin bu tutumu naslara umum anlamı yüklemesinden kaynaklanır. Maturîdî'ye göre, günahlarla ilgili hükmü âhirete tehir eden Mürcie'nin tavrı, diğer mezheplerinkinden daha duyarlı bir tavırdır.[60]

Maturîdî, Mürcie'ye başka bir tanım da getirmektedir. Mürcie, "Ali b. Ebî Tâlib'in yanında ve karşısında yer alanlar ile ilgili hükmü vermeyip, işi Allah'a havâle edenlerdir. Ona göre, bununla, hüküm vermeyip fikir beyân etmeme kastediliyorsa, bu başkalarının ircâsıyla aynıdır, yani erteleme anlamındadır. Ancak mezmûm ircânın kastedilmesi daha doğrudur. Çünkü hilâfete lâyık olma konusunda, "Ali'ye denk olacak birisi yoktur." denilmektedir. Nitekim bir hadiste bu açıkça vurgulanmaktadır: "Ebû Bekir başınıza geçirilirse onu bedenen zayıf, dinen sağlam bulursunuz; eğer Ömer geçirilirse hem bedenen hem de dinen güçlü bulursunuz; şâyet Ali geçirilirse kendisini doğru yola kılavuzluk eden, fi'len de doğruyu izleyen ve sizi hidâyet yoluna sevk eden biri olarak bulursunuz."[61] Hz. Ali'nin halîfeliğiyle alakalı bir başka delil ise Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halîfe adayları içerisine Hz. Ali'yi de seçmesi ve sahâbenin ileri gelenlerinin onun üzerinde ittifak etmesi ile ilgili haberdir.[62]

Maturîdî, Mürcie'den bahsetmesinin sebeplerini de şöyle belirtmektedir: Mürcie'nin sözlerinin yalan olduğunu göstermek ve insanları onların görüşlerinden korumayı hedeflemektedir.[63] Bunun içindir ki, onların hakkındaki sözleri nakletmekte pek az bir fayda mülâhaza ettiğimden dolayı, ben onların sözlerini terk ettim. Çünkü onların sözleri yalandan ibarettir.[64]

Sonuç olarak Maturîdî, Mürcie ile ilgili eleştirilerini zemmedilen Mürcie için yapmıştır. Övülen Mürcie'yi ise desteklemiştir. Ayrıca diğer mezhepler için kullandığı eleştirel üslubu Mürcie için kullanmadığı görülmektedir.[65]

Kerrâmiyye

Mürcie'nin aşırı fırkalarından olan Kerrâmiyye'den hem *Te'vîlât*'ta hem de *Kitâbu't-Tevhîd*'de bahsedilirken Mürcie ile bağlantısından söz edilmemektedir. Maturîdî, *Te'vîlât*'ta Kerrâmiyye'nin, "İman dil ile ikrârdır, kalp ile tasdîk

60. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 532.
61. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Thk., Muhammed Abbas, Beyrut 1983, I,231.
62. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 616 - 617.
63. *Kitâbu't-Tevhîd*, Fetullah Huleyf, s. 346.
64. *A.g.e.* s. 346.
65. Kutlu, *Türklerin İslamlaşması Süreci*.. s. 275-284; Koçoğlu, *Mâtürîdî'ye Göre Mürcie*, s. 87.

değildir" görüşünü pek çok açıdan eleştirmektedir. Biz bunlardan bir kısmını burada incelemek istiyoruz.

Mâtüridî, imanın dille ikrâr olmadığını, ikrârla tasdîkin bazen birbirini tutmadığını şu âyetlere dayanarak temellendirir: "İnsanlardan öyleleri de vardır ki inanmadıkları hâlde Allah'a ve âhiret gününe inandıklarını söylemektedirler."[66] "Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği hâlde ağızlarıyla "iman ettik" dedikleri hâlde kalpleri inanmamış olanlardan küfürde yarış edenler seni üzmesin..."[67] "Hayır! Rabb'in hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin karara içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmazlar."[68]

Maturîdî'ye göre bu âyetlerde, dilleriyle ifade ettikleri ve açıkladıkları şeyin kalplerinde olandan başka olduğu açıkça bildirilmektedir. Yine bu âyetler, Hz. Peygamber'e onların mü'min olmadıklarını haber vermektedir; dolayısıyla onlar kalpleriyle tasdîk edici değillerdir. Onlar münâfıktırlar ve münâfıklar da kalpleriyle tasdîk etmedikçe mü'min olarak kabul edilemezler. Hz. Muhammed'i Allah'ın resûlü kabul etmenin mânâsı, onun teblîğ ve tatbîk ettiği inanç, düşünce ve yaşayış tarzını kabul etmek, bu hususlarda onu örnek almaktır. Yoksa Allah onu, insanlar peygamberliğine şehâdet etsinler, fakat başkalarına tâbi olsunlar diye göndermemiştir. Böylece Kerrâmiyye'nin "imanın sadece dil ile ikrârdan ibaret" ve münâfıkların da mü'min kabul edileceği görüşü çürütülmeye çalışılmaktadır.[69]

Neccâriyye

Maturîdî, Hüseyin en-Neccâr'a, Hüseyin[70] Hüseyin en-Neccâr[71] taraftarlarına Hüseyniyye[72] şeklinde yer vermekte ve fikirlerini eleştirmektedir. *Te'vîlât*'ta üç yerde bahsettiği Neccâr'ın görüşlerini çoğunlukla *Kitâbu't-Tevhîd*'de ele almaktadır.

İhtiyârî fiillerde, kula kudret isnâd etme konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır: Birincisi, "Tâat için elverişli olan kudret ma'siyet için de geçerlidir." Mâtüridî, bunu Ebû Hanîfe ve bir grup âlimin görüşü olarak kabul eder. Bu

66. 2/Bakara, 8.
67. 5/Mâide, 41.
68. 4/Nisâ, 65.
69. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu. s. 606-609; *Te'vîlât*, Medîne, 113a.
70. *Te'vîlât* Medîne, 9; *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 421, 424, 439, 513, 548.
71. *Te'vîlât* Medîne, 286a; Te'vîlât, Thk. Mustafizurrahmân, 62, 231.
72. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 512, 513.

kudret, şeyin hem lehinde, hem de aleyhinde aynı anda kullanılabilir olmasını inkâr etmenin, zıddı için kudretin kalkması ve fiilin iradî değil de tab'an oluşması anlamına geldiğini, fakat kudretin her ikisi için aynı anda kullanılabilir olmasının, İlâhî emir ve yasakların beşerî güç ve kudret çerçevesinde gerçekleşmiş olacağı anlamına geldiğini belirtir.

Maturîdî, Hüseyin en-Neccâr ve diğerlerinin, bir gruba tâatın kudreti ile ma'siyyetin kudretini ayırdıkları görüşünü nisbet etmektedir. Bu konuda *Te'vîlât*'ta çok kısa olarak verdiği bilgilere[73] *Kitâbu't-Tevhîd*'de geniş bir şekilde değindiğini görmekteyiz. Sözü edilen âlimlere göre tâatin kudreti *tevfîk* ve *ismet*; masiyyetin kudreti ise *hızlân* ve *terk*tir. Bunun delili, kulların Allah'tan yardım (maûnet) ve günahlardan korunma (ismet) dilemeleridir ki, bunlar olduğu zaman sapmanın olmayacağı kanâatini taşımaktadırlar. Ayrıca kulların tevfîk istekleri vardır ki, tevfîkin bulunması hâlinde doğruya isâbet olacağı kanâatini taşırlar. Bu sebeple Allah'a, "Allah'ım! Beni itâatkar olma yolunda güçlendir, bu çetin işte bana yardımcı ol!" şeklinde dua yapılır.

> Mâtüridî'ye göre, kâfirin imana muvaffak kılındığını ve küfürden muâhaze edildiğini söyleyen veya bu hükmü mü'min hakkında sarf etmekten imtinâ eden kimse yoktur. Şu hâlde bu iki şıktan birisinin mânâsı, imana yönelmesi için kula verilen İlâhî destek (maûnet); diğeri ise kulun kendi hâline terk edilmesi (hızlân) şeklinde anlaşılmaktadır. Yine kudret, iki zaman birimi süresince devam etmez, dolayısıyla onunla iki fiil gerçekleşmez. Bununla birlikte iki zıt fiili aynı zaman birimi içerisinde toplamak da mümkün değildir. Dolayısıyla kudretin iki fiil için değil de sadece birine ait olduğu ve her birine özgü kudretin tâat veya ma'siyeti gerçekleştirmesi için varlığını sürdürdüğü kanıtlanmış bulunmaktadır.[74]

"Başarım ancak Allah'tandır."[75] âyetindeki "başarı", Hüseyin en-Neccâr'a göre, "Başarı hayır ve tâatteki bütün kudrettir, hızlân ise bütün şer ve ma'siyetin kudretidir." Mâtüridî'ye göre ise başarı, hayırlı iş ve istitâati ayırır; hızlân ise iyi amel, amel-i hayır ile istitâati ayırır veya amel-i şer ile istitâati ayırır, her ikisi de birdir.[76]

> Maturîdî'ye göre bu konuda Mûtezile ile en-Neccâr arasında ortaya çıkan farklılık, neticede her ikisinin aynı noktaya vardıklarından önemsizdir. Çünkü en-Neccâr'ın, "İsmet ve tevfîk hâriç, tâat fiilinin oluşmasını

73. Bkz. *Te'vîlât*, Medîne, 286a.
74. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 421-422.
75. 11/Hûd, 88.
76. *Te'vîlat*, Medîne, 286a.

sağlayan her şey kâfirde de vardır." görüşü, Mûtezile'nin kâfirin ismet ve tevfîk ile isimlendirilmeyeceği görüşüyle benzeşmekte, farklılık ise bu niteliğin kudret olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği hususundadır.[77]

İmâmiyye

Maturîdî, eserlerinde, Şia fırkalarından Ravâfız, Karmâtiler ve Bâtıniyye'den bahsederek, her birini eleştirmektedir. Bu sebeple her üçünü ayrı ayrı başlıklar altında işleyeceğiz.

Şia

İmam Maturîdî'nin eserlerinde "Şia" kavramı "Şia"[78] ve "Şia'dan bir kavim"[79] olarak iki yerde geçmektedir. Miras taksimi konularında yer verdiği kavramın sınırları net değildir.

Ravâfıza

Maturîdî'nin Ravâfız'la alakalı verdiği bilgiler, daha çok *Te'vîlât*'ta geçmektedir. Genellikle sahâbe hakkındaki görüşleri, Hz.Ali'nin imâmeti[80] ve ona karşı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in görüşleri etrafında şekillenmektedir. Ayrıca, büyük günah konusunda Mûtezile ve Hâricîler ile benzerliğinden bahsedilmektedir.

Maturîdî'ye göre Ravâfız "Kim Allah'ı, Peygamber'i ve inananları dost edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah'tan yana olanlar üstün gelir."[81] âyetini, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den üstün olduğuna ve hilâfetin başkasının değil, Hz. Ali'nin hakkı olduğunu isbat için kullanmaktadır. Onlara göre, bu âyet Hz. Ali'nin durumu hakkında inmiştir. Câfer'den (es-Sâdık) rivâyet edildiğine göre Ali b. Ebî Talib rükûdayken şu âyet nâzil oldu: "Sizin dostunuz ancak Allah, Peygamber'i, namaz kılan, oruç tutan ve rükû eden mü'minlerdir."[82].

---

77. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 423.
78. *Te'vilât*, Hamîdiye, v. 86b.
79. *Te'vilât*, Hamîdiye, v.88a.
80. Şii, İmâmiyye'nin imâmet anlayışı için bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE. Ankara 2004.
81. 5/Mâide, 56.
82. 5/Mâide, 55.

Maturîdî bu âyetin, Hz. Ali hakkında inmiş olsa bile, Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk zamanında onun hilâfetini isbat edemeyeceği görüşündedir. Çünkü birinci âyet, Hz. Ebû Bekir'in imam olduğu zaman, imâmetin Hz. Ebû Bekir'in hakkı olduğunun delilidir. Hz. Ali'nin bizzat halîfe olmadığı vakitte, halîfe olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü Hz. Ali'den rivâyet edildiğine göre, "Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir'dir." Başka bir rivâyette ise Hz. Peygamber'den, "Eğer Ebû Bekir'i başınıza geçirirseniz, onu dininde güçlü, bedenen zayıf bulursunuz, Eğer Ömer'i kendinize yönetici yaparsanız onu dinde ve bedenen güçlü bulursunuz. Eğer Ali'yi kendinize yönetici yaparsanız onu doğru yolu gösteren, icraatlarında doğruyu izleyen ve sizi hidâyet yoluna sevk eden olarak bulursunuz." buyrulmaktadır.

Maturîdî, Hz. Ebû Bekir'in hilâfette önceliğini şöyle temellendirir: Hz. Ali ve diğer sahâbelerden mallar ve emânetler, Hz. Ebû Bekir'e teslim edilmiş ve Hz. Ali'ye yardım olmamıştır. Bu tartışmanın başladığı zaman Hz. Ali yardım istemiştir, fakat ona, "Bunda senin hakkın yoktur." denilmiştir. Bunun üzerine o da talebinden vaz geçmiştir. Ancak Hz. Ebû Bekir, bedenen zayıf olmasına rağmen Ehl-i Ridde'ye karşı tek başına savaşa çıkmış, onun tek başına savaştığını gören sahâbe ona tâbi olmuşlardır.[83] Hz. Ebû Bekir, zayıf bedenine ve kendisine verilen bir yardımın da olmamasına rağmen isteğinden vaz geçmemiş; Hz. Ali ise kuvveti şiddetli ve harb bilgisi açısından oldukça üstün, karşısına çıkan düşmanı mağlup eden birisidir. Sahâbenin en zayıfına bile yapılamayacak olan bu zannın (korkup da karşı çıkmaması) Hz. Ali hakkında olması mümkün değildir. "Hz. Ali yardım ve destek bulamadığından dolayı hakkından vaz geçti." şeklinde bir zan kabul edilemez. Hz. Ali'nin talebinden vazgeçmesi, bunun onun hakkı olmadığının açık bir delilidir.[84]

Ravâfız, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu haberi de kendilerine delil olarak kullandılar: "Ey Ali, senin benim yanımdaki yerin Hârûn'un Mûsâ'nın yanındaki yeri gibidir." Bu, Ali'nin Peygamber'in kardeşi olması şeklinde yorumlanabilir, ancak böyle olmadığı bilinmektedir. Böyle olsa dahi kardeşliğin isbatı onun halîfeliğinin isbatını gerektirmez. İkinci olarak, kendisinin halîfe olduğu zamanki halîfeliğini isbat etse de bu haberde onun her zaman halîfe kılınması ile ilgili bir delil yoktur.[85]

"Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır." şeklinde birkaç rivâyeti de aynı şekilde anlamak mümkündür.

---

83. Bkz. *Te'vîlât*, Medîne, 149a ; *Te'vîlât*, Hamîdiye ,138b; *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 617.
84. *Te'vîlât* Hamîdiye, 183b.
85. *Te'vîlât* Hamîdiye, 183b.

Yukarıdaki âyetten çıkarılacak anlamlardan birisi, Hz. Ali'nin (r.a.) üstünlüğüdür ki, onun yaptığı hayırlarla mükemmelleşmiş fazîletleri vardır. Namazda namazı bozmayan basit/küçük fiiller olabilmektedir. Rivâyet edilen bazı haberlere göre Hz. Peygamber, namazda ayakkabısını çıkarmış, sakalına dokunmuş, eliyle bir şeyi işaret etmiştir ki, bunlar basit/küçük ameller (amel-i tesir)'dir. Her basit/küçük haber, namazda câiz olan şeye delil olmakla kıyaslanabilir.[86]

Maturîdî'ye göre, "Kim Allah'ı, Peygamber'i ve inananları dost edinirse bilsin ki şüphesiz Allah'tan yana olanlar üstün gelir."[87] âyetinin zâhirinden Hz. Ebû Bekir Sıddîk'a işaret vardır. Çünkü Ehl-i Ridde'ye karşı sahâbeler arasında ilk olarak o, diğerlerinden önce onlara gâlip gelmiştir. Hz. Ali (r.a.) için ise bu halîfelik işi sonra gerçekleşmiştir, çünkü Hz. Ali (r.a.) ömrünün sonlarına doğru Havâric ile savaşmıştır.[88]

Hz. Ali'nin imâmeti hakkında Ravâfız'ın bir başka delili de şu âyettir: "Ey inananlar! Kim Allah'ın dininden dönerse, Allah öyle bir kavim getirecek ki, Allah onları sevecek, onlar da Allah'ı sevecekler..."[89] Maturîdî'ye göre âyetteki "kim dönerse", ifadesi tekil ise de bundan murâd cemâattir. Çünkü âyetin devamından bir millet getirileceğinden bahsedilmektedir. Bu da onun bir topluluk ya da bir kavim olduğunu göstermektedir. Çünkü bir cemâat dininden dönerse ehl-i ridde hükmü gereği onlarla savaşılır. Bu âyet Hz. Ebû Bekir Sıddîk'ın imâmeti için bir delildir. Bir rivâyette de "Hz. Peygamber'den sonra Araplar'dan İslâm'dan dönenler olduğunda onlarla harb edin." buyrulmuştur ki bu da Hz. Ebû Bekir'e işaret etmektedir.[90]

Maturîdî, "ulu'l-emr"in kim olduğu ile ilgili "seriyye emîri", "âlim", "fukahâ", "hayır ehli" gibi farklı yorumları verdikten sonra her üçüne de ihtimal verir. Ona göre, ulu'l-emr, umerâ ve fukahâ olarak anlaşılınca Ravâfız'ın imam yorumu iptal olur. Çünkü Allah Teâlâ, "Eğer bir şeyde çekişirseniz Allah'a ve Âhiret gününe inanmışsanız onun hallini Allah'a ve Peygamber'e bırakın."[91] buyurmuştur. Ravâfız'a göre imama tâat farzdır, çekişenlerin arasını imamlar düzeltir, onlara muhâlefet eden küfre girer. Maturîdî'ye göre, âyet onların dediği gibi anlaşılırsa "(Eğer bir şeyde çekişirseniz) onun hallini İmam'a bırakın." şeklinde olması gerekirdi. İşte o zaman imama muhâlefet etmek küfür olurdu.

---

86. *Te'vîlât* Hamîdiye, 138b-139a.
87. Mâide 5/56.
88. *Te'vîlât*, Medîne, 148b-149a *Te'vîlât*, Hamîdiye,139a-b.
89. Mâide 5/54.
90. *Te'vîlât* Medîne, 112a, 148a-b;425a, 285a; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 107b, 139a, 251a, 350a.
91. 4/Nisâ, 59.

Fakat Allah, bu durumda Allah'ın kitabına ve Peygamber'in sünnetine başvurmalarını emretmiştir. Bu ise bir kişinin sözünün, Peygamber'in sözünün hucet olduğu makamın yerine konulamayacağına delildir.[92]

Ravâfız'ın Kur'an'ın inzâlî ile alakalı olarak, "Hâ mîm, apaçık kitaba and olsun ki biz onu kutlu bir gecede indirdik."[93] âyetindeki, "Biz onu indirdik" ifadesi Allah'ın Peygamber'e ve imamlara indirdiği şeyler anlamındadır. İmamlar, Hz. Peygamber'den sonra karşılaşılan problemleri onların yardımıyla çözerler. Maturîdî, böyle bir yorumun yanlış olduğunu ve asıl anlamının Hz. Peygamber'e indirilen şeyler olabileceğini söyler.[94]

Maturîdî'nin Ravâfız'ı eleştirdiği konulardan birisi de onların Ehl-i Beyt anlayışları ve bu konudaki âyete getirdikleri yorumlardır. "Ey Peygamber'in ev halkı (Ehl-i Beyt), şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister."[95] âyetinin baş tarafı ile Peygamber'in hanımları, yani Ehl-i Beyt ile alakalı olan kısım kesilmiştir, şeklindeki görüşlerini eleştirmektedir. Ravâfız'ın bu âyetle alakalı temel görüşleri şunlardır:

Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'den rivâyet edildiğine göre, Peygamber buyurdu ki "Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin bendendir." Ümmü Seleme dedi ki, bu âyet indiğinde Peygamber bir örtü alarak bunların üstüne örttü. Sonra, "Ey Peygamber'in ev halkı (Ehl-i Beyt), şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister."[96] âyetini okudu. "Ey Allah Elçisi! Evdekiler de (hanımların da) ehli beytten midir?" diye sordum. Hz. Peygamber de "Bilakis, inşallah." dedi."

Hasan b. Ali, Kûfe'de insanlara şöyle dedi: "Bizim hakkımızda Allah'tan korkun. Gerçekte biz, emirleriniz ve misâfirleriniz ve Ehl-i Beyt'teniz. Çünkü Allah, "Ey Peygamber'in ev halkı (Ehl-i Beyt), şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister."[97] buyurmaktadır.

Râfızîler'e göre bu âyet, Peygamber'in hanımlarından bahsediyor, çünkü Allah Teâlâ, "Namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve Peygamber'e itâat edin."[98] buyurmaktadır. Buradaki hitap bayanlaradır, müennes kalıplar kullanılmıştır. Burada onlardan bahsedilmesi âyetin baş tarafında kesildiğine delildir. Aynı şekilde Allah Teâlâ, onlardan kötülükleri gidereceğini ve onları temizleyeceğini mutlak bir va'd ile va'd etmiştir. Zikredilen bu kirlilik, Hz. Pey-

92. *Te'vîlât*, Medîne, 111a-b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 107a.
93. Duhan 44/1-3.
94. *Te'vîlât*, Medîne, 625b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 790b.
95. 33/Ahzâb, 33.
96. 33/Ahzâb, 33.
97. 33/Ahzâb, 33.
98. 33/Ahzâb, 33.

gamber'in kadınları için mümkündür, fakat Ehl-i Beyt de bulunması mümkün değildir.

Ayrıca Râfızîler'e göre Peygamber buyurdu ki, "Benden sonra size iki şey (sakaleyn) bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve benim Ehl-i Beyt'imdir. Kim onlara tutunursa (sıkı sıkı sarılırsa) havzuma gider." Buradaki "ıtretî" Ehl-i Beyt olarak tefsir edildi.

Maturîdî'ye göre, yukarıda zikredilen âyetin baştarafından, bir eksiklik yoktur. Ehl-i Beyt, eşler ve çocukları için müşterektir. Örfteki kullanımı da bu şekildedir. Dolayısıyla Peygamber'in hanımlarının Ehl-i Beyt'in içerisinden çıkarılması mümkün değildir.

Maturîdî'ye göre zikredilen Sakaleyn hadisinde geçen "ıtr" kavramından asıl maksat sünnettir. Ancak Ehl-i Beyt şeklinde yorumlanması da lügat açısından doğrudur ve Peygamber'in hanımları da Ehl-i Beyt içerisinden sayılmalıdır; çünkü Ümmü Seleme'nin verdiği habere göre evdekilerin tamamı, Hz. Peygamber tarafından Ehl-i Beyt'e dâhil edilmektedir.[99]

Maturîdî, "Hz. Ali ve falan kimseler geri dönerler." şeklindeki Râfızî görüşünü, "Helâk ettiğimiz bir kavim (artık mâmûr olamayacaktır), çünkü onlar için artık geri dönüş imkânsızdır."[100] âyetini delil getirerek, onların dönmeyeceklerini ifade eder.[101]

Maturîdî ye göre Ravâfız'ın, "Ebû Bekir ve Ömer, Ali'nin hakkı olan imâmeti ele geçirmekle ona zulm etmiştirler." görüşü, Tevbe 100.[102] ve Hac 56.[103]'âyetlerle çürütülmüştür. Çünkü âyetlerde onlar övülen ve kendilerinden Allah'ın razı olduğu muhâcirlerden sayılmaktadırlar.. Dolayısıyla onları takip etmek övülen bir şeydir.[104] Ayrıca Ravâfız'ın sahâbeyi küfürle ithâm etmelerini de eleştirmektedir.[105]

Maturîdî, bazı konulardaki görüşlerindeki benzerlikler dolayısıyla Ravâfız'ı Yahudi[106] ve Bâtınîler'e[107] benzetmektedir.

---

99. *Te'vîlât*, Medîne, 527a; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 422a.
100. Enbiya 21/95.
101. *Te'vîlât*, Medîne, 416b. *Te'vîlât*, Hamîdiye, 344a.
102. "İyilik yarışında önceliği kazanan Muhâcirler ve Ensâr ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur. onlar da Allah'tan hoşnuddurlar..." (9/Tevbe, 100).
103. "Allah yolunda hicret edenlere, sonra öldürülen veya ölenlere, Allah elbette güzel rızıklar verecektir." (22/Hac, 56).
104. *Te'vîlât*, Medîne, 257a; *Te'vîlât*, Hamîdiye,. 229a.
105. Geniş bilgi için bkz.: *Te'vîlât*, Medîne, 426b, 697a; *Te'vîlât*, Hamîdiye,351a; diğer örnekler için bkz. *Şerh*, *Te'vîlât*, 920b; *Te'vîlât*, Medîne, 697a.
106. *Te'vîlât*, thk.: Müstafizurrahmân, s. 197-198.
107. *Te'vîlât*, Medîne, 647a-b.

Karâmitâ (Karmatîler)

Hamdan b. Karmat (Kırmıt) adına nisbet edilen Karmatîler; Sebeiyye ve İsmâiliyye olarak da bilinmektedir. Maturîdî, Ravâfıza ile doğrudan bir ilişkisinden bahsetmeyip Karâmitâ olarak ele almaktadır. Diğer mezheplere oranla az bahsettiği bir mezheptir. Tesbit edebildiğim kadarıyla, *Kitâbu't-Tevhîd*'de iki, *Te'vîlât*'ta altı yerde onların fikirlerine yer vermektedir. Maturîdî'nin Karâmitâ hakkındaki görüşleri özetle şöyledir:

Karâmitâ, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e gelişini bir kimsenin bir şeyi hayal etmesi veya kalbine doğmasına benzetir ve onun Hz Peygamber tarafından sözlü hâle getirildiğini ileri sürer. Maturîdî, "Allah'ın üzerinize olan nimetini, öğüt vermek için indirdiği kitap ve hikmeti anın."[108] âyetine dayanarak buradaki "el-Kitap"'tan maksadın Kur'ân olduğunu ve Kur'ân'ın sözlü/kelime şeklinde indirildiğini belirterek[109] Karâmitâ'yı eleştirir.

Karâmitâ'nın, "Her bir devirde "Peygamberler yedi tanedir. Yedincisi zamanın kâimidir." görüşünü, Maturîdî, "Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrâhim'e, İsmâil'e, Ya'kûb'a, esbâta (torunlara), İsa'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvûd'a Zebûr'u verdik."[110] âyetinde onların dediği sayıdan fazla peygamberin isminin verildiğini belirtmektedir.[111]

Karâmitâ, "İyiliğin evlere arkalarından girmeniz değil, bilakis iyi davranış takvâ sahibi insanın davranışıdır."[112] âyetindeki kapıları, Hz Ali; evleri ise Hz. Peygamber olarak yorumlamaktadır ve buna Hz. Peygamber'in, "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır." hadisini delil getirmektedirler. Maturîdî'ye göre, ev ve kapıların çoğul kipinde zikredildiği ve şehrin bir tek kapıyla tarif edilemeyeceği için bunun Hz. Ali'ye tahsisi doğru değildir.[113]

Maturîdî'nin verdiği bilgiye göre, Karmatîler, Karmat'ın görüşlerini insanlar arasında yayarken, dâîleri anlattıklarına dair insanlardan belgeler almış ve kendi fikirlerini kabul etmeleri için zor kullanmış, bunun sonucunda da insanların nefretini kazanmışlardır. Maturîdî, Hz. Peygamber'in insanlardan ücret istemeden teblîğini yaptığını[114] ve dolayısıyla bu âyete göre, ilim, Kur'ân, hadis rivâyeti ve ibadetlerin öğretiminden ücret almak yanlıştır. "Ey Muham-

---

108. 2/Bakara, 231.
109. *Te'vîlât*, thk.: Mustafizurrahmân, s. 511.
110. 4/Nisâ, 163.
111. *Te'vîlât*, Medîne, s. 134b.
112. 2/Bakara, 189.
113. *Te'vîlât*, thk.: Mustafizurrahmân, s. 389-390.
114. En'am 6/90.

med! Yahut sen onlardan bir ücret istiyorsun da onlar ağır bir borç altında mı kalıyorlar?"[115] v.b. âyetler de Karâmitâ'nın tavrının yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır.[116]

Bâtıniyye

Maturîdî, bazen Karmatî yerine Bâtınî ifadesini kullanmıştır. Ancak aynı grubu ifade için kullanıp kullanmadığı açık değildir.

Bâtıniyye, isimlerden zikrolunanları ilk yaratıcıya, aklı ise nefisten ibaret olan ikinci yaratıcıya atfediyor. Her âlemin akılda zâhir olduğunu söylerler. Ondan da nefis meydana gelir ve nefis de heyûlâya uzanır. Onlara göre akıl, ibdâ ile var olmuştur. İbdâ aklın illetidir. Kendisinde var olacak her şey bulunur. Olan şeyi bilmeyen kimsenin ibdâ ile bir şeyi ortaya çıkarması veyahut onu meydana çıkarmaya kâdir olmayanın veya meydana çıkmış olmasını istemeyenin kendisini meydana çıkarması mümkün değildir.[117] Maturîdî onları, Allah ve onun isimleri, sıfatları, peygamberlerin bildirdiği tevhîd akîdesine göre değil de birden çok ilâha ibadet ettiklerini ileri sürerek reddetmektedir.[118]

Cehmiyye

Maturîdî'nin *Te'vîlât* ve *Kitâbu't-Tevhîd*'de çok az bahsettiği mezheplerden birisidir. *Te'vîlât*'ta iki yerde "Cehmiyye" olarak zikr edilirken, *Kitâbu't-Tevhîd*'de Cehm ve Cehm b. Safvân olarak ele alınıp fikirleri eleştirmektedir.

Maturîdî, Cehm b. Safvân'ı Allah'ın isim ve sıfatlarının sonradan olduğu konusundaki görüşü dolayısıyla,[119] Cehmiyyeyi ise Cennet, Cehennem ve onların içinde bulunanlar ebedî değildir, bir gün mutlaka yok olacaklardır, şeklindeki görüşleri dolayısıyla eleştirmekte ve "Âyetlerimizi inkâr eder ve yalanlayanlar cehennem ashâbıdır ve orada ebedî kalıcıdırlar."[120] âyetini delil getirmektedir.[121]

---

115. Tur 52/40
116. *Te'vîlât*, Medîne, 175a; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 161a.
117. *Kitâbu't-Tevhîd*, F. Huleyf, s. 94-95.
118. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu, s. 149-151.
119. *A.g.e.* s. 102 -103, 161.
120. Bakara 2/39.
121. *Te'vîlât*, thk.: Mustafizurrahmân s. 121, 75.

Cebriyye

Maturîdî, fazla taraftarı olmaması ve benimseyenlerin ortaya koyduğu görüşlerin tutarsızlığı nedeniyle Cebriyye'yi dikkate almadığını söyler. O, Cebriyye ile alakalı bilgilerin çoğunu *Kitâbu't-Tevhîd*'de zikretmiştir. Maturîdî, onlara böyle bir ismin cebrî düşünceyi benimsemeleri dolayısıyla verildiğini söyler. Ona göre, zarurî yollarla oluşan ve müşâhede konumundaki bilgiyi inkâr ettiklerinden kendileriyle fikri tartışmaya girmek anlamsızdır.[122]

Maturîdî'ye göre, kulun elinde fiilin gerçekleşmesi ve bu fiilinden sorumlu tutulması temel bir ilkedir. Cebrî düşünceye göre, bu durum Allah'ı yalancı durumuna düşürmek demektir. Onlar eylemin gerçekleşmesi için zarurî olan kudreti ve bütün fiilleri Allah'a izâfe etmiş ve gerçek anlamıyla kula herhangi bir fiil hakkı tanımamışlardır.[123] Cebir akîdesi doğru kabul edildiği takdîrde, insanların gerçek mânâda elem-haz duymamaları ve bunların Allah'a ait olması gerekir. Allah böyle şeylerden münezzehtir. Ayrıca sonuçta cezâ-mükâfat, emredilme ve yasaklama Allah'a râcî olacağından peygamberlerin ve ilâhî kitapların gönderilmesinin bir anlamı kalmaz. Aynı şekilde Allah, ezelî ilmiyle zaten olacak olan şeyleri bildiğinden dolayı, mahlûkâtın yaratılması anlamsız olmaktadır. Maturîdî, bu görüşlerinden dolayı Cebriye'yi kovulmuş şeytan olarak görmektedir.[124]

Müşebbihe

Maturîdî, Müşebbihe'ye yönelik eleştirilerine *Te'vîlât*'ta sıkça yer vermektedir. *Kitâbu't-Tevhîd*'de ise teşbîhe yönelik eleştirileri özel bir başlık altında incelemektedir. Müşebbihe'yi "Ehl-i Teşbîh"[125], "Müşebbihe" ve "Bazı Ehl-i Teşbîh"[126] şeklinde zikretmektedir.

Maturîdî'nin Yüce Allah hakkında teşbîhe varan fikirleri sebebiyle, Müşebbihe'ye getirdiği eleştiriler kısaca şöyledir: Allah birdir, süreklidir; benzeri, rakîbi ve dengi yoktur. "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir."[127] âyeti bu görüşü doğrulamaktadır. Bu meselenin aslı şudur: Dengi ve benzeri bulunan her şey çokluk statüsüne girer ve iki sayısı ile başlar. Zıddı bulunan her şey de yok

122. *Kitâbu't-Tevhîd,* thk.: B. Topaloğlu, s. 360, 510.
123. *A.g.e.* s. 510.
124. *A.g.e.* s. 510.
125. *Te'vîlât*, Medîne, 201a; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 183b.
126. *Te'vîlât*, Medîne, 609b; *Te'vîlât,* Hamîdiye, 479a.
127. 42/Şûrâ, 11.

oluş statüsüne girer, çünkü rakîbi onun varlığını ortadan kaldırabilir. Binâenaleyh Allah'tan başka her şeyin zevâline sebep olacak bir zıddı ve çift statüsüne girmesini sağlayacak bir benzeri ve dengi vardır. Bu açıklamalarımızla Cenab-ı Hakk'ın "vâhid" sözünün mânâsı ortaya çıkmış oldu. Buradaki birlik O'nun azameti, büyüklüğü, kudreti ve hükümranlığı konularında olduğu gibi, dengi ve karşıtı olan benzerlerden münezzeh bulunuşunu da kapsar. Bu sebepledir ki, O'nun hakkında cisim ve ârâz kavramlarını kullanmak temelden yanlış kabul edilmiştir. Zira bunlar nesnelere benzemenin sonucudur. Buraya kadar söylenenler sâbit olunca, artık O'na nisbet edilebilecek bütün yaratılmışlık kavramlarının ve nitelendirildiği takdîrde anlaşılabilecek bir mânâ ile Allah'a izâfe edilmesi bâtıl olmuştur. Müşebbihe'nin işi bu noktada çıkmaza girmiştir. Haktan ayrılanın ayrılış sebebini de bu teşkil etmiştir, bunların her biri Allah hakkında gözlem dünyasının taşıdığı ihtimaller çerçevesinde fikir yürütmüştür.[128]

Bazı Ehl-i Teşbîhe göre, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."[129] âyetinden O'nun benzerinin olduğu sonucu çıkar. Çünkü eğer benzeri olmasaydı teşbîhten bahsetmezdi. Aynı âyette, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" ifadesiyle, şeylerden olan benzerleri nefy edilmiştir. Bu da O'nun diğer şeylerden benzerlerinin olduğunu isbat etmektedir. Maturîdî'ye göre, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur", yani onun hiçbir benzeri yoktur. Kâdir, konuşan olmak ve diğer sıfatların hepsinde durum aynıdır.[130]

Müşebbihe'ye göre, "Rablerinin yanında olanlar büyüklük taslayıp O'na kulluktan geri durmazlar."[131] âyetinde, eğer onlarla Allah arasında zâtî bir yakınlık yoksa, onlar ve insanlar Allah'ın indinde eşittirler. Çünkü melekleri tahsis etmenin bir anlamı olmamaktadır. Maturîdî bu görüşün yanlışlığını şöyle ortaya koymaktadır: "Rabblerinin yanında" ifadesinin yorumu "tâat" ve "boyun eğme" veya "bir kerâmet veya nâzil olan" anlamında olup zâtî bir yakınlık anlamında değildir. Fakat Allah onları, "Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildikleri şeyi yapanlar."[132] şeklinde pek çok âyette tâat ve boyun eğmekle nitelemiştir.

Maturîdî'ye göre "Secde et ve yaklaş."[133] âyetindeki yaklaşma, secde etmekle olan bir yaklaşma olup, dünyada olan bir yaklaşma değildir. "Allah'ın mescidleri"[134] âyetindeki "mescidler" veya Kabe'ye "Allah'ın evi" denmesinde

---

128. *Kitâbu't-Tevhîd,* Thk.: B. Topaloğlu, s. 43.
129. 42/Şûrâ, 11.
130. *Te'vîlât,* Medîne, 609b; *Tevilât,* Hamîdiye, 479a.
131. 7/A'râf, 206.
132. Tahrim 66/6. Diğer âyetler için bkz. Araf 7/206; Enbiyâ 21/19-20.
133. 96/Alâk, 19.
134. 2/Bakara, 114. Diğer örnek âyetler için bkz. 66/Tahrîm, 11,12.

olduğu gibi, eşyalardaki cüzlerin Allah'a izâfe edilmesi, sadece ona tâat ve boyun eğme ve ta'zîm anlamındadır.[135]

Maturîdî'ye göre, Müşebbihe, "Semâya yöneldi."[136] ve "Arşa yöneldi."[137] gibi âyetleri, yaratmanın gerçekleşmesi konusundaki bilgisizlikleri ve itikatlarındaki zayıflıklarından dolayı beşere izâfe edilen bir şekilde anlamışlardır. "Semâya yönelme/bakma" aslında beşer arasında müşterek olan bir fiilin ismidir. Kulların fiillerinden bir şey Allah'a izâfe edildiğinde, Allah için özel fiillerin isimleri üzerine arz olunmaktadır ve bununla da özel bir isim kastedilmemektedir. Bunun anlamı ise müşterek bir ismin kastedilişidir. Allah için olan bir fiilin özel ismine gelince, o yaratmadır. Çünkü yaratılmış bir kimse yaratıcı olarak isimlendirilemez. Dolayısıyla bu âyetler yaratma ve inşâ olarak anlaşılmalıdır. Bu özel isimlendirme, "Sizi karada ve denizde gezdiren O'dur."[138] âyetinde de belirtildiği şekilde anlaşılmalıdır. Yani sizin karada ve denizde yürümenizi yaratan O'dur, anlamındadır.[139]

"Münezzehsin" (Subhâneke),[140] ifadesi Müşebbihe ve mülhidlerin Yüce Allah'ı niteledikleri bütün âfât şeylerden teberrî etme anlamındadır.[141] Allah Teâlâ, Müşebbihe'nin nitelemelerini, beşere benzetmelerinden ve putları kendisine ibadette ortak koşmalarından ve onları ilâh olarak isimlendirmelerinden kendisini tenzîh etmekte ve yüce tutmaktadır.[142]

Maturîdî, zaman zaman Müşebbihe'yi, bazı fikir benzerliklerinden dolayı Zanadıka'ya[143], Yahudiliğe ve Hristiyanlığa benzeterek eleştirmektedir.[144]

Ashâbu'l-Hadîs – Haşviyye

Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de sadece "Haşviyye"[145] olarak bahsederken

---

135. *Te'vîlât*, Medîne, 222b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 203b.
136. 2/Bakara, 29; 41/Fussilet, 11.
137. A'râf, 54; Ra'd, 13/2; 10/Yûnus, 3.
138. Yûnus, 10/22. Mâtürîdî'nin konuyla alakalı verdiği diğer âyetler için bkz.: 40/Gâfir, 68, 35/Fâtır, 8.
139. *Te'vîlât*, Medîne, 722b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 562a; diğer bir örnek için bkz. *Te'vîlât*, Medîne, 66b, 201a, 450a, 655a, 656a; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 65b, 183b, 368a, 513a, 512b.
140. 10/Yûnus, 10.
141. *Te'vîlât*, Medîne, 264a-b; Mâtürîdî'nin teşbihi reddetmesiyle alakalı diğer örnekler için Bkz *Te'vîlât*, Medîne, 587b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 464a.
142. *Te'vîlât*, Medîne, 587b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 464a.
143. *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: B. Topaloğlu s. 145 -146.
144. *Te'vîlât*, Medîne, 67a, 587a-b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 66a, 464a.
145. *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: B. Topaloğlu, s. 506, 507, 508, 530, 609, 613, 614, 618, 627.

Te'vîlât'ta Haşeviyye'nin yanı sıra Ashâbu'l-Hadîs[146] de geçmektedir. Bu iki ismi ayrı ayrı kullandığı gibi yan yana da kullanarak fikirlerini farklı iki ekol gibi değerlendirmektedir.[147]

Maturîdî, Haşviyye'nin Kur'ân hakkındaki fikirlerini şu şekilde eleştirir:

Maturîdî, Haşviyye'yi, "Dileseydik and olsun ki sana vahyettiğimizi alıp götürürdük. Sonra bize karşı duracak bir vekil de bulamazdın."[148] âyetini yanlış yorumlamakla suçlamaktadır. Çünkü onlara göre, Kur'ân ve Kelâm, Allah'ın yok olmaması sebebiyle ezelî sıfatı olduğundan mushaflardaki Kur'ân, bizzat Kur'ân'ın aynısıdır. Maturîdî'ye göre onların bu görüşü, Allah'ın sıfatı, O'nun aynısı da gayrısı da olmadığından çelişkilidir. Mushaftakinin veya kalplerdekinin tam aynısı olması ise câiz değildir. Ayrıca bizzat sahîfeler, Kur'ân olmayıp, ondan anlaşılan ve ondan ortaya çıkan şeyin Kur'ân olduğunu ifade eder.[149]

Maturîdî, tâatlerin iman olması görüşlerinden dolayı onları, Mûtezile ve Havâric ile aynı kefeye koymaktadır. "Ey iman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin..."[150] âyetinin iman ve amel ayrımı yaptığını söyleyen Maturîdî'ye göre, Haşeviyye'nin, Mûtezile'nin[151] ve Ashâbu'l-Hadîs'in "Bütün tâatler imandır." dedikleri gibi değildir. İman kalp ile tasdîktir ve yeri kalptir. Onun dışındaki tâatler şerîattır.[152]

Haşeviyye'nin imanı bütün iyiliklerin toplamı olarak gören yaklaşımını "İman bütün iyi amellerin adı veya toplamı değildir." diye eleştiren ve Haşviyye'nin bir şeyi kendisine ait olmayan bir şeyle adlandırmasının mantıksızlığını öne süren Maturîdî, Haşevî tutumun, sâdık kulların dinî açıdan yergi ifade eden bir isimle nitelenmesine ve derecelerinin düşmesine yol açacağından, aklı erenler tarafından kabul edilemeyecek olduğunu belirtmektedir.[153]

Maturîdî, ircâ konusunda dinlerinin gerçekliğini erteleyen, tereddütsüz bir imanı kendileri için kabul etmeyen ve "inşaallah mü'min olduklarını" söyleyen Haşevîleri bir çeşit Mürcie olarak da isimlendirmektedir.[154]

---

146. Bkz. *Te'vîlât*, Medîne, 519b.
147. Bkz. *Te'vîlât*, Medîne, 519b,700a, *Te'vîlât,* Hamîdiye, 7584; *Kitâbu't-Tevhîd,* thk.: B. Topaloğlu, s. 608-610, *Şerh, Te'vîlât,* 924a, 695b- 696a.
148. 17/İsrâ, 86.
149. *Te'vîlât*, Medîne, 180a-b, 370a.
150. 60/Mümtehine, 6. Mâtürîdî'nin kullandığı diğer bir âyet için bkz.: 66/Tahrîm, 6.
151. Mu'tezile ana nüshada geçmiyor şerhte geçmektedir. Bkz.: *Şerh, Te'vîlât,* 924a.
152. *Şerh, Te'vîlât,* 924a, 695b- 696a; *Te'vîlât*, Medîne, 519b, 700a; *Te'vîlât,* Hamîdiye, 544a; *Kitâbu't-Tevhîd,* thk.: B. Topaloğlu, s. 609-610.
153. *Kitâbu't-Tevhîd,* Thk.: B. Topaloğlu, s. 614.
154. *A.g.e.* s. 614.

O, Ashâbu'l-Hadîs'in kollarından kabul edilen Zâhiriyye'den de "Ashâbu'z-Zevâhir[155] ve Ashâbu'z-Zâhir"[156] olarak *Te'vîlât*'ta üç yerde bahsetmekte ve eleştirmektedir.

Maturîdî'ye göre "De ki: İster Kur'ân'a inanın ister inanmayın."[157], "Dilediğinizi yapın."[158] âyetleri zâhiren özgürlük hakkında görünüyor olmalarına rağmen, aslında vaîdin şiddetli bir şekilde te'kîdini ve nasîhatın kesinliğini belirtmektedir. Hiçbir zaman bunlardan zâhirî anlamları anlaşılmaz. Bu âyetlerde vurgu, kişinin sorumluluğunda olmaktadır ve "İster yap, ister yapma." ifadesi, işin sonuçta kişinin lehine veya aleyhine olacağı anlamındadır. "İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötülük ederseniz o da kendinizedir."[159] v.b. âyetler bunu açık şekilde göstermektedir. Maturîdî'ye göre bu âyetler, Ashâbu'z-Zâhire'yi nakz etmektedir. Çünkü onlar, bu ifadeleri zâhirî şekline göre anladıklarından âyetlerdeki açık uyarıyı anlamamaktadırlar. Âyetin devamında "Ondan önce kendine bilgi verilenler, o okunduğunda yüzleri üzerine secdeye varırlar..."[160] ifadesi de yine Ashâbu'z-Zevâhir'i nakz etmektedir. Çünkü kendilerine ilim verilen herkes zâhirî şekliyle anlaşıldığı üzere o okunduğunda yüzleri üzerine secdeye kapanmamışlardı. Bu da işitilen âyetin zâhirine göre itikâd olunmayacağına, hikmet yönüne bakılması gerektiğine delildir.[161]

Mücessime

Maturîdî, *Te'vîlât*'ta Mücessime ile ilgili de bazı bilgiler vermektedir. Mücessime'nin "Allah kalptedir." diyerek O'nu temsillendirdiğini söyleyen Maturîdî, "Gözler onu idrak edemez, fakat o gözleri idrak eder. O her şeyi bilir ve her şeyden haberdar olandır."[162] âyetinin bu görüşü reddettiğini söylemektedir. Maturîdî'ye göre, beş duyu, ancak sınırlı ve ihâta edilebilen varlıklar hakkında bilgiler verebildiklerinden, Allah'ın (cc) hakikatini ve mâhiyetini bilemez. Allah bu âyetle, idrak edilmeyi nehy etmiştir. O, ancak âyetler ve sebepler yoluyla, vasıfları itibariyle bilinir, mutlak anlamda idrak edilemez ve bilinemez. Dolayısıyla beş duyu, O'nun bilinmesi için gerekli olan vesîleleri verir.[163]

---

155. *Te'vîlât*, Medîne, 373a.
156. *A.g.e.* 374b, 379a.
157. 17/İsrâ, 107.
158. 41/Fussilet, 40.
159. 17/İsrâ, 107. Mâtürîdî'nin örnek olarak kullandığı diğer bir âyet için bkz.: 41/Fussilet, 46.
160. 17/İsrâ, 107.
161. *Te'vîlât*, Medîne, 373a; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 313b.
162. 6/En'âm, 103.
163. *Te'vîlât*, Medîne, 177b; *Te'vîlât*, Hamîdiye, 162b- 163a.

Kaderiyye

Maturîdî, Kaderiyye'den hem *Te'vîlât* hem de *Kitâbu't-Tevhîd*'de bahsetmektedir. O, "Allah'ın kulun fiillerinde bir tedbîri veya takdîr kuvvetinin olmadığı görüşünü benimseyenler olarak tanımladığı"[164] Kaderiyye'nin yerilmesi konusunda, Kelâm âlimlerinin ittifak hâlinde olduğunu ileri sürer. Ona göre "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir."[165] hadisinde, Kaderiyye ile kimlerin kastedildiğini Hz. Peygamber haber vermiştir; Hz. Peygamber'in Kaderiyye'yi yermek istemesinin sebebi ise onların bütün din mensuplarının anlayışlarına ters düşen Mecûsîlerle fikir birliği içerisinde olmalarıdır.[166]

Mecûsîlerin şerlerin yaratılması ile ilgili görüşleriyle, Mûrezile'nin görüşleri arasında bir benzerlikten bahseden Maturîdî, bunu da Hz. Peygamber'e atfedilen, "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir." rivâyetiyle desteklemektedir. Dolayısıyla burada Mûrezile ve Kaderiyye'yi aynı anlamda kullanmaktadır.[167] Yine bu anlamda kullandığı bir başka yer ise Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu haberdir: "Ümmetimden iki sınıf vardır ki, onlara şefâatim nâil olmaz. Onlardan birisi Mürcie diğeri Kaderiyyedir." Maturîdî buradaki Kaderiyye'yi açıklarken kulun fiillerinde özgür olduğunu ve Allah Teâlâla'nın bir dahli yoktur anlayışında olanlar olarak değerlendirmektedir.[168]

Maturîdî, Kaderiyye'nin, "Allah kudreti dâhilinde bulunan her hayrı sonuna kadar gerçekleştirir." görüşünün Zenâdıka'nın "Hayır tanrısı hayrı doruk noktasına kadar işler." görüşüyle benzerliğini ileri sürerek, Zenâdıka ile aralarında bir benzerlik kurmaktadır.[169]

Maturîdî, Kaderiyye ismine en lâyık fırkalardan birisinin de Mûtezile olduğunu söylemekte ve bunu isbat etmek için örnekler vermektedir.

Kaderiyye -itizâl ismini alan kimselerdir- inanç ve söylem açısından ilgimizin bulunmayışına rağmen, bize cebir telakkîsini nisbet etmişlerdir. Onların bu konudaki gerçek dışı davranışı Kaderiyye ismini bize izâfe edişlerindeki davranışa benzemektedir. Biz iki mezhebi karşılaştırarak cebre hangimizin daha lâyık olduğunu ortaya koyacağız. Böylece insanlar Kaderiyye konusunda anlattığımız gibi Mûtezile'nin cür'etini ve korkunç düşüncesizliğini öğrenmiş olacaktır. Mûtezile mensupları fiile ait kudretin fiilden önce mevcû-

---

164. *Te'vîlât,* thk.: Mustafizurrahmân, 98-99.
165. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* II, 86.
166. *Kitâbu't-Tevhîd,* thk.: B. Topaloğlu, s. 500. Mecusîlerle Kaderiyye'nin benzerliği ile alakalı olarak bkz.: *a.g.e.* s. 389, 394,500.
167. *A.g.e.* s. 139.
168. *A.g.e.* s. 617.
169. *Kitâbu't-Tevhîd,* thk.: B. Topaloğlu. s. 145-146.

diyetini kabul etmeyişimizden dolayı bize cebir ismini yamamışlardır. Kendileri ise fiili, kudretin bulunmadığı bir zaman biriminde gerçekleştirmişlerdir. Kudretsiz niteliği taşıyan bir zaman birimi içinde fiilin gerçekleştiğini söylemek, onun kudretle birlikte gerçekleştiğini söylemeye oranla cebre çok daha yakındır. Tabii ki bu durum, cebir ve ihtiyârın ne demek olduğunu anlayan kimse için böyledir.

Bu meseleyi açıklığa kavuşturan hususlardan birisi de şudur: Fiil acz hâlinde tasavvur edilmezken, aczin ortadan kalkması durumunda onun mevcûdiyeti zihinde canlandırılabilir. Böylece aczin yokluğu hâlinde fiilin tasavvur edilişi varlığına oranla daha üstün ve kâmil derecede olmaktır...[170] Maturîdî'nin burada Kaderiyye ismini, kaderi inkâr edenlere değil, insandan özgürlüğü kaldıran Cebriyye anlamında kullandığı görülmektedir. Bu konuda Maturîdî, Mûtezile'nin sürekli kader kavramını dillerine doladıklarından onlara "Kaderiyye" denmesi gerekir, oysa onlar cebri başkalarına izâfe etmeyi ilke hâline getirmişlerdir, der.[171] O burada, Kaderiyye'yi Cebriyye anlamında kullanmaktadır.

Mûtezile'nin kendilerine kader isminin verilmesini kabul etmediklerinden de bahseden Maturîdî, bu ismin onlara, Ka'bî'nin iddia ettiği gibi Haşevîler tarafından değil de bizzat Peygamber tarafından verildiğini söylemektedir.[172] Kaderiyye'nin Allah'ın lânetini hak etmesinin sebebi ise kulun fiillerini sadece yaratma anlamında Allah'a nisbet etmeleridir.[173]

Maturîdî, Ka'bî'nin, kendilerine Kaderiyye isminin Haşeviyye tarafından verildiğini ileri sürmüş ve bunu temellendirirken de onların dinî konularda yaptığı pek çok hatâdan birisinin de bu olduğunu, bunun da Mervanoğullarıyla ilişkilerinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Çünkü Mervanoğulları yaptıkları yanlışları, Allah'ın kader ve kazasına bağlamak suretiyle, milletten gelecek baskılardan kurtulmayı istemiş ve kaderciliği mezhep olarak kabul etmişlerdir. Haşevîler bu konuda Emevîlere destek vermiş ve onları bu yanlış icrâatlarından aklamaya çalışmışlardır. Ka'bî, devamında der ki aslında onlar, Emevîlerin yaptıkları yanlışlıkların farkındaydılar ve bu kaderî anlayışın yaygınlaştığını da görüyorlardı... Ka'bî, Emeviler'in yaptıklarına örnek olarak Ammar'ı aslında Muâviyye'nin öldürdüğünü, fakat Ali öldürdü demesini, ayrıca Emevîler'in Hz. Aişe'ye iftirâ edenlerin elebaşının Ali olduğunu ileri sürmelerini göstermiştir.[174]

Maturîdî, Ka'bî'nin Emevîlerin imâmet şartlarını taşımadıklarını söyleyerek meseleyi abarttığını ve hatta Haşevîlerin kendilerine Kaderiyye ismini tak-

---

170. *A.g.e.* s. 511. Kaderiyye-Mutezile arasındaki ilişki için bkz.: *A.g.e.*s. 402-403, 406.
171. *A.g.e.* s. 512.
172. *A.g.e.* s. 506-508, 389.
173. *A.g.e.* s. 364-365.
174. *Te'vîlât,* Medîne, 67a; *Te'vîlât,* Hamîdiye, 66a.

tıklarını söyleyecek kadar ileri gittiğini söylemiştir. Maturîdî, Ka'bî'nin bu konuda yalan olan pek çok söz söylediğini belirtir ve ona şöyle cevap verir: Mûtezile'ye, kendilerine Kaderiyye denmesinin Haşevîlerce yapıldığının söylenmesinin süslü bir yalan olduğunu, bunu Haşevîlere hamlederek bu imajdan kurtulmak isterler. Fakat onlara verilen bu isim Hz. Peygamber'in hadisine bağlı olarak ümmet içersinde kuşaktan kuşağa yayılmıştır ki, bu hadiste, "Ümmetimden iki fırkaya şefâatım nasip olmaz." hadisinde geçen Kaderiyye ve Mürcie'dir. Buradaki Kaderiyye, fiillerin yönlendirilmesini Allah'tan nefy etmekte ve fiillere ait tüm yönetimi kullara vermektedir.

Maturîdî'ye göre, Ka'bî'nin kader hakkında Haşeviyye'nin görüşünün Mervânoğullarını aklama mücâdelesi olarak yansıtması düpedüz yalandır. Bununla Maturîdî, Haşeviyye'yi savunmaktadır.

Maturîdî zaman zaman Kaderiyye'yi diğer dinlerle bazı ortak görüşleri savunmaları dolayısıyla eleştirmektedir.[175]

SONUÇ

İmam Maturîdî, eserlerinde İslâm Mezhepleri Tarihi temel kaynaklarında zikredilen başlıca mezheplerden bahsetmektedir. Ana problem alanı olarak Mûtezile'yi seçmiş olmasına rağmen diğer mezheplerle ilgili verdiği bilgiler azımsanmayacak düzeydedir.

Maturîdî'nin, elimizde olmayan eserlerinde daha sistematik bir yapıda ele almış olması muhtemel olmasına rağmen, elimizdeki eserlerinde mezhepleri sistematik bir şekilde ele almayışı, onun konu merkezli hareket etmesinden, eserlerinin mâhiyetinin imkân vermemiş olmasından kaynaklanmış olabilir.

Maturîdî, başta Mûtezile olmak üzere, Kaderiyye, Ravâfıza, Karamita, Bâtıniyye, Mürcie, Kerrâmiyye, Neccâriyye, Havâric, Mücessime, Müşebbihe, Cehmiyye, Cebriyye, Ashâbu'l-Hadîs gibi fırkalardan bahsetmektedir. Bu fırkalar hakkında verdiği bilgiler, irdelenen konu bağlamında mezheplerin görüşleri ekseninde şekillenmekte ve genellikle de eleştirel bakış ile ele alınmaktadır. Bu eleştiriler, Maturîdî'nin diğer mezheplerin kendi fikriyle uyuşan görüşlerini kabulü veya takdîrine engel teşkil etmemektedir.

Maturîdî'nin mezheplere bakışında zaman zaman bütünlüğün yakalanamadığı görülmektedir. Konular bağlamındaki yaklaşımdan kaynaklanan bu durumda, Maturîdî, mezhepler arasındaki farklılıklara ve yakınlıklara da dikkat çekmektedir.

---

175. *Te'vîlât,* Medîne, 67a; *Te'vîlât,* Hamîdiye, 66a.

Sonuç olarak, Maturîdî'nin eserlerinde kendi dönemine ait mezhepler hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu noktada İslâm mezheplerinin Maturîdî açısından değerlendirilmesi, onun fikirlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü Fezâili's-Sahâbe,* thk.: Muhammed Abbas, Beyrut 1983.

Allard, Michel, S.J., *Le Probleme Des Atributs Divins,* Editions De L'imprimerie Cathologue, Beyrouth 1965.

Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: E. Ruhi Fığlalı, TDV. Yayınları, I. Baskı, Ankara 1991.

Barthold, W., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* çev.: D. Yıldız, İstanbul 1981.

Bebek, Adil, *Mâtürîdi'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

Beyâdî, *İşâretü'l-Merâm,* Kahire 1368/1949.

Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî,* çev.: Abdulhalîm Neccâr, Kahire 1991.

Daniel, Elton L., *The Political and Social History Of Khorasan under Abbasid Rule 747-820*, Chicago 1979.

Ebû Hanîfe, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk.: Muhammed Ravvas el-Kal'acî-Abdurrahman el-Hindî en-Nedvî, Halep 1972.

el-Harbî, Ahmed b. Avdullah b. Dahli'l-Lahîbî, *el-Mâtürîdiyye*, Dâru'l-Âsime, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye 1413.

el-Makdisî, Şemseddin Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed el Beşşarî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Thk. J. Geoje, Leiden 1906.

er-Rahman, Müstefiz, *Te'vîlât'u-Ehl-i Sünneye İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdat 1983 /1404, İSAM Ktp. Tsnf. No:2971211 MAT.T.

es-Sem'ânî, Ebû Saîd Abdulkadir, *el-Ensâb*, thk, Abdurrahman b. Yahya, Beyrut 1980.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn,* thk.: Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Beyrut 1995.

et-Tancî, Muhammed b. Tavit, "Abû Mansûr el-Maturîdî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1955.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed el Hüseynî, *Kitâbu'l-İthâfu's-Saâde*, thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Mısır 1311.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Kahire 1963.

ez-Zehebî, Hafız, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, Thk.: Ali Muhammed el-Beccâvî, Tabakâtu'l-Ûlâ, el-Kâhire 1382.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.

Frye, Richard, *The Golden Age of Persian*, London 1988.

Hâcı Halîfe, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1979.

İmamoğlu, M. Ragıb, *İmam Ebû Mansûr el-Maturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1991.

İsmâil Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul 1960.

Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962.

Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktb, Hacı Mahmûd Efendi nr., 4662.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Maturîdî'ye Göre Mürcie*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2000.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 2000.

Luknevî, Muhammed Abdulhay el-Hindî, *Fevâidü'l-Behiyye*, Mısır 1906.

Madelung, Wilfred, *Religous Trends İn Early İslâmic İran*, Bibliorheca Persicia, 1988.

Malâtî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Red ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Tkd.: Zahid Kevserî, Kahire 1991.

Maturîdî, Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vîlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyye No: 30.

Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *et-Te'vîlât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, Rakam, 179, C.2. (542b-1062b).

Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı, Medine, Kısmı, No: 179.

Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu.

Maturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid*, trc.: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Dr. Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları Ankara 2003.

Maturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't Tevhid*, Yayına hazırlayan: Prof. Dr. Fethullah Huleyf, Terceme: Hüseyin Sudi Erdoğan, İstanbul 1981.

Maturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, thk.: Muhammed Müstafizurrahman, tsh.: Câsim Muhammed el-Cubûrî, Matbaâtu'L-İrşâd, Bağdat 1983.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-Kadîr, Şerhu'l-Camiu's-Sağir,* Beyrut trz.

Müttakî el-Hindî, Alauddin Ali el-Muttakî b. Hüsameddin, *Kenzü'l-'Ummâl,* Beyrut 1405/1985.

Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer, *Tarihu'l-Buhârâ,* Thk. Emin Abdu'l-Mecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mısır trz.

Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, haz.: H. Atay, Diyanet İşleri Bbaşkanlığı Yayınları, Ankara 1993.

Özdeş, Talip, *İmam Mâtürîdi'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanımı,* Erciyes Ünversitesi Sosyal Bilimler Enstüsü Doktora Tezi, Kayseri 1997.

Rudolph, Ulrich, *Al-Maturîdî Und Die Sunnitiache Theologie in Semarkand*, E.J. Brill Leiden, Newyork, Koln 1997.

Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrıfttums*, Leiden 1967-1984.

Şehristânî, Muhammed b. Abulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: Usayr Ali Mehna-Ali Hasan Fâur, Beyrut-Lübnan 1996.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.

Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Kahire 1323/1906.

Yeprem, Saim, *Mâtüridî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul 2000.

Yörükan, Yusuf Ziya, *İslâm Akâidine Dair Eski Metinler-1* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953.

MÂTURÎDÎ VE TEFSİR

Talip Özdeş*

HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ, HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ, TAKİPÇİLERİ VE ESERLERİ

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/944), ilminin ve Müslümanlar arasındaki yerinin büyüklüğüne rağmen, çağdaşı Eş'arî kadar tanınmış değildir. Bu konuda bilgi vermesi umulan eserler[1] de ondan hiç bahsetmemektedir. Bu durum, onun Arap asıllı olmaması; Semerkand bölgesinin hilâfet merkezine (Bağdad'a) uzaklığının yanında Mekke ve Medîne gibi dinî merkezlere de uzak olması; takipçisi olduğu Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu şöhretin onun şöhretini gölgelemesi gibi sebeplere bağlanmaktadır.[2] Hanefîle-

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Nedim, *el-Fihrist*, Süleymaniye Ktp. (Şehit Ali Paşa no. 1934); Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Beyrut 1992; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979; Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I-VIII, Beyrut 1978; Celâluddîn es-Suyûtî, *Tabakâtul-Müfessirîn*, Beyrut tsz.; Şemsuddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I-II, Beyrut tsz.; Ömer en-Nesefî, *el-Akîdetu'n-Nesefiyye*, İstanbul 1317; İbn Haldun, *Târîh*, I-VII, Beyrut 1992.

2. Vehbi Ecer, "Mâtürîdî'nin Tanınması", *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi*, Kayseri-14 Mart 1986, Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens., Kayseri 1990, s. ll; Wilferd Madelung, *Mâtürîdîligin Yayılması ve Türkler*, çev.: Arslan Gündüz, yer yok, tsz., s. 10-11; Muhammed b. Tâvit et-Tancî, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Faültesi. Dergisi*, Ankara 1955, s. 1.

re ait tabakât kitaplarında bile Mâturîdî hakkında verilen bilgiler çok kısadır. Bu kaynaklarda, onun Semerkand'ın Mâtürîd Mahallesi'nde doğduğu, Hanefî olduğu, *İmamu'l-Hudâ*, *İmamu'l-Mütekellimîn*, *İmamu Ehli's-Sünne* diye anıldığı; 333/944'de vefat ettiği belirtilerek bazı farklılıklarla eserlerinin adları zikredilmiş; özellikle *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*'ın tefsir alanında eşsiz bir eser olduğu vurgulanmıştır. Bu kaynaklardan bazıları, kısa da olsa onun özellikle kelâmî sahadaki ilmî yönüne, mücâdelesine, Ehl-i Sünnet itikâdının savunucusu olduğuna, hocalarına ve öğrencilerine değinmişlerdir.[3] Buhârâ ile beraber Ceyhun ve Seyhun havzasındaki *Mâverâünnehr* adlı bölgede yer alan Semerkand, "Buhârâ'nın Sâmânîler devrinde başkent olduğu çağda bile nüfus ve büyüklük bakımından bölgenin birinci büyük şehri olmuştur. Mâtüridî'nin döneminde Semerkand ve etrafında ilmî bir çevre teşekkül etmiş, bu muhit bütün bir bölgeye damgasını vurmuştur. Buhârâ ve Semerkand, o dönemde birer sanat ve öğretim merkezleri olarak neredeyse Bağdad'ın parlaklığını söndürecek kadar gelişmişlerdir.[4]

Semerkand'da dünyaya gelen Mâtüridî'nin doğum tarihi, ölüm tarihi kadar belirgin değildir ve bu konuda kaynaklar bize fazla bilgi vermemektedir. Ancak 862 tarihinde vefat eden hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'ye öğrencilik ettiği bilindiğine göre, ömrünün bir asra yakın olduğu tahmin edilmektedir.[5] Kaynakların incelenmesinden, Mâturîdî'nin Semerkand'taki Hanefî âlimlerin elinde yetişmiş olduğu, bu kişilerin Ebû Hanîfe ve öğrencileri ile irtibatlı

---

3. Mâtürîdî'nin hayatı ve eserleri için bkz.: Ahmed b. Mustafa Kemâluddîn Taşköprüzâde, *Mevzuâti'l-Ulûm*, çev.: Kemalettin Mehmet Efendi, İstanbul 1313 H., I, 596; Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Musul tsz., s. 56; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, yy., tsz, II, 86; Hayrettin Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1992, VII, 19; Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed Nasrullah b. Salim b. Ebi'l-Vefâ el- Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Riyad 1993, III, 360-361; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324, s. 195; Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Beyrut 1988, V, 155; İbn Fazlullah el-Umerî Şihâbuddîn Ahmed ed-Dımeşkî, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Süleymâniye Ktp. Ayasofya no. 3419, vr. 20-a-20-b; el-Hâfız Zeynuddîn Ebi'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm*, thk.: İbrahim Salih, Beyrut 1992, s. 201-202; Hacı Halîfe Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut tsz, I, 335-336, II, 1406; Takiyyuddîn et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Süleymâniye Ktp., Hamidiye no. 969, vr. 458-a; Kemâleddîn Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtu'l-Merâm*, Kahire 1949, s. 7; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, haz.: Hüseyin Atay, I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, I, 468-474; Carl Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, I, 209 (195), Supp., I, 346; Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttekîn*, yy. tsz., II, 5.

4. Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, İstanbul 1995, III, 727.

5. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 2; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 251-252.

oldukları anlaşılmaktadır. Kaynaklarda, Mâturîdî'nin kendi döneminde ders ve sohbetlerine katıldığı dört seçkin ilim adamının isimleri geçmektedir: Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs ibn Hüseyin el-İyâdî (ölüm tarihi meçhul), Ebû Bekr Ahmed b. İshâk ibn Sâlih el-Cüzcânî (ölüm tarihi meçhul), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) ve Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881). Bu isimler senet yönünden birkaç kanaldan Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır.

Öğrencilerine gelince; Ali b. Saîd Ebû'l-Hasan er-Rustuğfenî (ö. 345/956), İshâk b. Muhammed b. İsmâîl Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 342/953), Ebû Muhammed Abdulkerîm b. Mûsâ b. Îsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000), Ebû'l-Leys el-Buhârî es-Semerkandî (ö. 373/983) gibi önemli şahsiyetler Mâturîdî'nin ders halkasından yetişmiş âlimlerdir. İsimleri geçen bu âlimler, kendi dönemlerinde yetenekleri ölçüsünde Mâturîdî doktrinine katkıda bulunmuşlardır. Ancak Mâturîdî'nin özellikle kelâmî düşüncelerinin daha ciddî bir tarzda ele alınıp değerlendirilmesi, bir buçuk asır sonra gelen Fahru'l-İslâm Ali el-Pezdevî (ö. 482/1089) tarafından başlamış ve Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), Necmuddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed es-Semerkandî (ö. 540/1145), Nureddîn Ahmed es-Sâbûnî (ö. 580/1185), Hâfızuddîn Ebû'l-Berekât Abdullah en-Nesefî (ö. 710/1310), Ubeydullah Sadru'ş-Şerîa el-Mahbûbî (ö. 747/1348), Alâuddîn Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1329), Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Kemâluddîn Muhammed b. el-Hümâm (ö. 861/1455), Ahmed b. Süleyman er-Rûmî Şemsuddîn Kemâl Paşa (ö. 940/1533), Ali b. Sultan Muhammed el-Mekkî Molla el-Kârî (ö. 1014/1605), Kemâluddîn Ahmed el-Beyâzî (ö. 1083/1672) gibi Mâturîdîliğin büyük üstadları tarafından devam ettirilmiştir.[6]

Kaynaklarda Mâturîdî'ye nisbet edilen eserler şunlardır:

a) Kelâm:

1. *Kitâbu't-Tevhîd*
2. *Kitâbu Beyâni Vehmi'l-Mûtezile*
3. *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Karamita*
4. *Kitâbu Reddi Evâili'l-Edille li'l-Ka'bî*
5. *Kitâbu Reddi Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî*
6. *Reddu Kitâbi'l-İmâme li-Ba'di'r-Revâfiz*

6. M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Faültesi. Dergisi*, Ankara 1985, s. 281-282.

7. *Reddu Usûli'l-Hamse li-Ebî Muhammed*
8. *Reddu Vaîdi'l-Fussâk li'l-Ka'bî el-Bâhilî*
9. *Kitâbu'l-Usûl* veya *Usûlu'd-Dîn*

b) Fıkıh usûlü:

1. *Me'hazu'ş-Şerâyî fî Usûli'l-Fıkh*
2. *Kitâbu'l-Cedel fî Usûli'l-Fıkh*

c) Vesâyâ ve münâcât:

Vesâyâ ve Münâcât

d) Tefsir:

Te'vîlâtu'l-Kur'ân (Te'vîlâtu Ehli's-Sünne)

Ona nisbet edilen eserler dikkate alındığında, İslâm dünyasında daha çok mütekellim olarak tanınan Mâturîdî'nin kelâm yanında; tefsir, fıkıh gibi bilim dallarına da hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Fıkha dair eserleri fıkhın usul sahası ile ilgilidir. Kaynaklara göre[7] Mâturîdî'ye nisbet edilen eserler arasında kelâma dair telif edilen *Kitâbu't-Tevhîd* ile tefsir alanında telif edilen *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, onun din ve itikâd anlayışının, Kur'ân âyetlerine getirdiği açıklama ve yorumların İslâm dünyasında yayılmasında önemli fonksiyon icra etmiştir.

YAŞADIĞI DÖNEMİN ŞARTLARI

Mâturîdî gibi bir ilim adamını, İslâm ve İslâmî bilimler açısından icrâ ettiği misyonu değerlendirmek, onun yaşadığı dönemin şartlarını, o döneme ait yaygın zihniyetleri, mezhebî akımları, ilmî birikimi, o döneme damgasını vuran saf alışları ve mücâdeleleri bilmeyi gerektirir. Çünkü bu sayılanlar, büyük ölçüde Mâturîdî'yi de belirleyen durumlardır. İslâm tarihi açısından Mâturîdî'nin yaşadığı dönem, Kur'ân'ın nüzûl asrı ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen olay ve durumların içerisinden zuhûr eden fırkaların, itikadî akımların, fıkhî mezheplerin teşekkül edip geliştiği ve sistemleştiği bir dö-

7. Mesela bkz.: Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, s. 195; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sâde*, II, 86; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 335-336, II, 1406; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 19; D. B. Macdonald, "Mâtürîdî", tadil ve ikmal Ahmet Ateş, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul 1957, VII, 405.

nemdir. Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde ortaya çıkarak onun şehîd edilmesine neden olan siyasî hareketler, Cemel ve Sıffîn olayları, tahkîm meselesi, Halîfe Hz. Ali'nin şehîd edilmesi, Kerbelâ olayı, Şia ve Hâricîliğin ortaya çıkmasında, Mürcie'nin oluşumunda etkili olmuştur. Siyâsetle doğrudan veya dolaylı bağlantılı olan bu fırkaların fikrî ve felsefî temellerini oluşturarak sistemleşmeleri, kendi içlerinde farklılaşarak kısımlara ayrılmaları zaman içerisinde gerçekleşmiştir. Gulat-ı Şia, Sebeiyye, Keysâniyye, Zenâdika ve Şuûbiyye gibi Bâtınî fırkaların oluşumunda Zerdüştîlik, Maniheizm, tercüme faaliyetleri ve Yunan felsefesi etkin olmuştur.

Hz. Osman'ın Medîne'de isyancılar tarafından şehîd edilmesinden itibaren yaşanan acı ve müessif olaylara karşı tepki gösterenler olduğu gibi, kısmen veya tamâmen teslîmiyetçi bir tavır sergileyenler de olmuştur. Cebriyeciliğe varan teslîmiyetçi tavrın toplumda yaygınlaşması siyâsî otoritenin de işine gelmiştir. Buna tepki olarak Kaderiyecilik ve Mûtezile ortaya çıkmıştır. Bu akım Hâricîlik, Şia ve Mürcie arasında tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemde tartışmalara dâhil olmuş, Mâturîdî'nin yaşadığı Abbâsîler döneminde ise etkinlik kazanmıştır.

Abbâsî dönemi, Arapların yanında diğer unsurların, İslâmiyet yanında diğer farklı din ve kültürlerin bir karışım meydana getirdiği; uzlaşma noktalarının yanında aşırılıkların, ifrat ve tefrit noktalarının da meydana geldiği bir dönem olmuştur. Dine ve kaynaklarına rasyonalist ve bâtınî yaklaşımlar zâhirî yaklaşımı tetiklemiş; rivâyetçilik temâyülü yaygınlaşmıştır. Fırkalar, mezhepler ve akımlar arasında birçok ihtilâfın, yoğun tartışmaların, ifrat ve tefrit noktalarının ortaya çıktığı bir dönemde, merkezî otoritesi gittikçe zayıflayan Abbâsî devletinin varlığının korunması ve bekâsı, Müslümanların birlikteliğinin sağlanması, belirli bir denge ve uzlaşma siyâsetinin uygulanmasını gerektirmiştir. Selefiyye ve Ehl-i Hadîs'in ortaya çıkan siyâsî, kelâmî ve felsefî akımların karşısında oldukça yetersiz kaldığı bir dönemde Mâturîdî, kelâm, fıkıh ve tefsir alanlarındaki yorumlarıyla Sünnîlik/Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen akımın oluşumunda ve gelişmesinde rol almış, onun en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.[8]

Mâturîdî, akîde ve düşüncelerinin temellerini Selef'ten almakla beraber, Mûtezile ve Şia başta olmak üzere çağındaki itikâdî, fikrî ve mezhebî hareketleri Kur'ân ve akıl merkezli bir bakış açısıyla analiz etmeye çalışmış; onlara cevaplar verirken fikirlerini güçlü delillere dayandırmış; ihtiyaç duyulan denge ve uzlaşma siyâsetinin başarısına önemli katkılarda bulunmuştur. Mâturîdî'nin, özellikle nakil-akıl çatışmasında aklı ön plana çıkaran rastyonalist Mûtezile karşısında, nakil-akıl çelişkisine son vererek bu ikisi arasında bütünleştirici bir sen-

8. Ahmet Uğur, "Mâtürîdî Zamanında İslâm Âlemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi,* Kayseri, 14 Mart 1986, Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarih Ens., Kayseri 1990, s. 6-7.

tez kurması; vahyin rehberliğinden kopmaksızın dirâyete dayalı yoruma imkân verip teşvik eden özgün bir epistemolojik sistem oluşturması onu orijinal kılan yönleridir. Onun kelâm ve tefsire olan bu katkısı, Şafiî'nin İslâm hukukunun teorik çerçevesini oluşturmasından daha az bir öneme sahip değildir.[9]

TEFSİRDE MÂTURÎDÎ

Dirâyet Tefsiri İçerisindeki Yeri, Epistemolojik Sistemi ve Metodu

Mâturîdî akıl-vahiy bütünlüğünden hareketle uzlaşma, itidâl ve denge üzerine kurulu; inanç hürriyetini öne çıkaran, fanatizmi olumsuzlayan, tefekkürü, istidlâl ve ictihâdı teşvîk eden din anlayışın sembol ismi olarak İslâm dünyası için çok şey ifade ediyor. Onun *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* isimli tefsiri, Fahreddîn-i Râzî'den önce tefsirde dirâyet geleneğinin orijinal bir örneğini oluşturmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1143), Fahreddîn-i Râzî (ö. 606/1209), Kâdi Beydâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310) gibi müfessirler, Mâturîdî'den sonra onun açtığı yolda dirâyet geleneğini zenginleştirerek devam ettirmişlerdir. Tabâkât kitaplarının çoğunda ismi *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* olarak geçen, *Te'vîlâtu'l-Mâturîdiyye* ve *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne* isimleriyle de meşhur olan bu eser, tefsirde takip edilen metod, âyetlere ve konulara akılcı yaklaşım yönünden orijinal noktalar taşıması ile ilk dönemlerde tefsir alanında yapılan çalışmaların seçkin bir örneğini oluşturur.

Tefsir tarihinin başlangıcından beri Kur'ân'ı açıklayıp yorumlamaya dâir telif edilen eserleri rivâyet ve dirâyet tefsirleri olarak başlıca iki kategoride ele almak âdet olmuştur. Tefsire dair herhangi bir eseri, rivâyete veya aklî yoruma ağırlık verip vermeme durumuna göre kabaca bu iki kategoriden birisine dâhil edebilmemize rağmen, bu sınıflama, söz konusu eseri değerlendirme noktasında nüansları yakalayamayacak ve çoğu defa da mübhemlikten kurtulamayacaktır. Çünkü tefsirin rivâyet veya dirâyet ağırlıklı olduğunu belirleyebilsek bile; rivâyetler ve akıl karşısında vahyin konumu, bunların alanları, sınırları ve birbirleriyle olan ilişkileri konusunda müfessirin görüşlerinin ne olduğunu, ayrıca onun bu konuda sistematik bir metoda sahip olup olmadığını tayin etmek hiç de kolay olmayacaktır. Bunu zorlaştıran şey, müfessirlerin çoğunluğunun, şâyet varsa, tefsirlerinde izledikleri vahiy-akıl-rivâyet ilişkisinin alan ve sınırlarını ortaya koyan epistemolojik sisteme dair bilgi vermeksizin doğrudan tef-

9. bk. Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur 1995, s. 11-12, 14; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Mukaddime, s. 4-5; Beyâzî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 6; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 79-86; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 23-29.

sir yapmış olmalarıdır. Hele böyle bir sorgulamayı tefsir tarihinin ilk dönemleri için yapmak çok fazla şey istemek olarak da düşünülebilir. Taberî'nin tefsirinde olduğu gibi, bazı eserlerde tefsir ilmiyle ilgili mukaddime kabilinden birtakım bilgiler bulmak mümkün olsa bile, bunlar tefsire dair sistematik bir metot oluşturacak mâhiyette gözükmemektedir. İşte kendisiyle çağdaş müfessirleri ve hatta sonradan gelen müfessirleri kıyasladığımızda, Mâturîdî'yi orijinal kılan şey kanaatimizce bu noktada yatmaktadır.

Mâturîdî, kendisine özgü epistemolojik sisteminden ve tefsirde izlediği metodolojiden hareketle akıl ve nakli anlamlı bir şekilde uzlaştırmış; âyetlere getirdiği açıklama ve yorumlarla, Kur'ân'ın statik ve donuk bir mesaj olmayıp dinamik, zaman içinde ve zamanla beraber akan, insanlığın problemlerine çözüm getiren İlâhî bir mesaj olduğunu göstermeye çalışmıştır. Mâturîdî, bilgi nazariyesini kitabının başına koyan ilk İslâm bilginidir.[10] Onun oluşturmuş olduğu epistemolojik sistem, kendisinden sonra bütün bir İslâm tefekkürünü, ilmî faaliyetleri etkileyecek ve yönlendirecektir. Söz konusu sistem başlıca iki temel noktada odaklanmaktadır: Vahyî bilgi karşısında beşerî bilginin konumu (akıl-nakil ilişkisi) ve vahye (Kur'ân'a) yaklaşımda tefsir-te'vîl ayrımı.

Mâturîdî'ye göre bilgiye haberler (nakil), duyuların bilgisi ve akıl yürütme yollarıyla ulaşılabilir.[11] Haberler sâdık (doğru ve güvenilir) olup olmama bakımından üç kategoride ele alınabilir. Bunların başında Allah'ın vahiy yolu ile Peygamberlere ilettiği, onların da insanlara tebliğ ettiği haberler gelir. Bu haberler sâdık olma özelliğine sahiptirler. Kur'ân'ın kendisi bu tip haberi, yani vahyî bilgiyi temsil etmekte olup bize kadar mütevâtir yolla intikâl etmiştir. Bu bilgi türü beşerî çabanın ürünü değildir. Allah'tan geldiği gibi korunması ve değişmeden bize kadar gelmesi yönüyle mutlaklık ifade eder. Kur'ân'dan başka hiçbir söz, hiçbir kitap bu mânâda mutlaklık ifade etmez.[12] Kur'ân'dan olmadığı halde, Kur'ân'ın açıklanması ve dinin yaşanması ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalar, Sahâbeden Hz. Peygamber'e nisbet edilerek bize kadar ulaşan hadisler ve haberlere gelince, onların dereceleri vardır. Bunlar mütevâtir, meşhur ve âhad kısımlarına ayrılır. Meşhur haberler de çıkış kaynağı itibâriyle, aslında âhad haberlerdir. Bu haberler yanlışlığa ve yalana ihtimal taşıdıkları için zannîlik ifade etmekle beraber, dinin açıklanıp yaşanmasında ve ictihâd yapmada belli bir bilgi değerine sahiptirler.[13] Yine

10. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 3-11
11. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Selimağa Ktp. no. 40, vr. 204 b, 234 b, 404 a; Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 7-11.
12. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 170 b, 389 b, 506 a, 82 a, 204 b, 539 b, 563 b, 565 a, 574 a.
13. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 82 a, 170 b, 204 b, 318 a, 389 b, 506 a, 539 b, 563 b, 565 a, 574 a, 843 b; *Kitâbu't-tevhîd*, s. 9.

Sahâbeden, Tâbiûndan ve başkalarından gelen, onların görüş, tecrübe ve ictihâdlarını yansıtan haberlere gelince; onlar da ifade ettikleri şeylerin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda araştırma ve incelemeye konudurlar, mutlaklık ifade etmezler.

Duyu organları insana dış âlemle, görülen ve hissedilen âlemle ilgili zarurî bilgiyi verir. Meselâ tecrübe ile ateşin yakıcılığını bilmemiz böyledir. Duyu organları ile elde edilen bilgiler (tefekkür olmaksızın) yaratılışın hikmetlerini kavramaya yeterli olmadığı gibi, tecrübe alanını aşan birtakım gaybî konuları da idrâk etmeye yeterli değildir.[14] Eşyanın hakikatini, varoluşun gâyesini, gaybî meseleleri, Allah'ın koyduğu hükümlerin sebep ve hikmetlerini belli bir düzeyde idrâk etmek, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak için duyu organları ile elde edilen bilgilerin vahyin ışığı altında akıl yolu ile değerlendirilmesinden ortaya çıkan nazarî, diğer bir deyişle istidlâlî veya ictihâdî bilgiye ihtiyaç vardır.[15]

Ancak istidlâl yolu ile eşyaya, varlık ve olaylara gerçek anlamları verilebilir, onlarla ilgili birtakım hikmetler keşfedilebilir. Aklî faâliyet, vahyin ve duyuların verdiği bilgilerden hareketle Allah'ın varlık ve birliğinin, isim ve sıfatlarının, âhiretin varlığının idrâk edilerek tahkîkî imana ulaşılması için gerekli olduğu kadar, yine Allah'ın koyduğu hükümlerin arkasında yatan illet ve hikmetlerin idrâk edilmesi ve nasslardan yeni hükümler çıkarılması (ictihâd) için de zarurî görülmektedir. Akıl yürütme yolu ile ulaşılan bilgilerle *'iyân ilmi* adı verilen duyu organları yoluyla doğrudan elde edilen bilgi aynı değildir. İstidlâlî veya ictihâdî bilgi dolaylı bir bilgi türüdür. Allah, gayb âlemi, âhiretin varlığı, yaratılışın hikmet ve sırları ile ilgili bilgiler, ancak istidlâl yolu ile idrâk edilebilir.[16]

Mâturîdî, insanın inanç ve duygu dünyasını ifade eden *kalb* kavramı ile akıl arasında bir ilişki kurmaktadır. Yani onun ifadesinde kalb, imanın nuru ile düşünen, ihtiraslardan ve kötü düşüncelerden temizlenmiş akıldan kinâye olarak kullanılmaktadır.[17] Akıl, bilgiye ulaşmada çok değerli olmasına rağmen gücü mutlak ve sınırsız değildir. Çünkü akıl ilk etapta duyu organlarının vereceği bilgilere muhtaçtır. Ayrıca ihtiras, kötü duygu, şehvet gibi tefekkürü sınırlayan şeyler, insanların sağlıklı düşünmelerine engel olur.[18]

Tefsir ve *te'vîl* kavramlarına gelince, birçok müfessir tarafından Kur'ân'ın açıklanması ve yorumlanmasında birbirinin müterâdifi olarak kullanılmışlardır. Bu kullanımda tefsir veya te'vîl arasında kategorik bir ayırıma gidilmemiş-

---

14. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 104 b, 215 a, 439 b, 225 a, 439 b; *Kitâbu't-tevhîd* , s. 9-10.
15. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 218 a, 368 b; *Kitâbu't-tevhîd*, s. 10.
16. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 73 a-73 b, 100 a, 393 b-394b, 83 b, 111 b, 140 b, 268 b.
17. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 105 b, 126 b, 444 a, 448a, 538 a.
18. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 74 a, 126 b, 538 a.

tir. Ancak Mâturîdî, oluşturmuş olduğu epistemolojik sistemden hareketle tefsirle te'vîlin arasını açmış, tefsire te'vîlden daha farklı bir anlam yüklemiştir.[19]

Mâturîdî'ye göre tefsirde Allah'ı şâhit gösterme olduğu halde, te'vîlde yoktur. Tefsir tek bir mânâya yönelik olduğu halde, te'vîl sözün, mümkün olabilen farklı mânâlara yönlendirilmesidir. Tefsirde kesinlik olduğu halde, te'vîlde kesinlik yoktur. Mâturîdî, buradan hareketle tefsirin Sahâbe için, te'vîlin ise fakîhler için olduğunu savunur. Çünkü ona göre, Sahâbenin, âyetlerin nüzûl sebeplerine ve olaylara, Hz. Peygamber'in âyetlerle getirdiği açıklamalarına şâhit olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple, âyetlerde Allah'ın murâdının ne olduğunun tesbitine yönelik olarak Sahâbenin üzerinde ittifak ettikleri noktaların esas alınması önemlidir.

Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayırımı ile ifade etmek istediği şey, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesi veya Hz. Peygamber'in tebyîn görevinin gereği olarak Kur'ân'daki bir âyeti açıklayıp tefsir etmesiyle, vahye muhatap olmayan diğer insanların âyetlere getirdikleri açıklama ve yorumların değer olarak aynı kategoride olamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu, Mâturîdî'nin kendi tefsirinin ismini *"Te'vîlât"* koymasının altında yatan mantığı da açıklar. Mâturîdî'nin bilgi konusunda oluşturduğu bu sistem, onun, dînî liderlerin ve mezhep imamlarının, kendi takipçileri tarafından mutlaklaştırılarak dinde körü körüne taklitçiliğe düşülmesine karşı oluşunda ifadesini bulur.

Mâturîdî'nin Kur'ân tefsirinde beşerî yoruma imkân tanıyıp hürriyet kapısı açması, Kur'ânla ilgili yapılacak her yorumun haklı ve doğru olacağı anlamına gelmez. Yorum hakkı ile yorumun haklılığını birbirine karıştırmamak gerekir. Mâturîdî, tefsir-te'vîl ayırımı hakkında bilgi verirken, kaynaklarda, *"Her kim Kur'ân hakkında kendi reyi ile bir şey söylerse ateşte yerini hazırlasın"*[20] meâlinde geçmekte olan bir hadisi delil getirerek, yapılacak yorumun keyfî, art niyetli ve mesnetsiz, Kur'ân'ın lâfzından ve ruhundan kopuk, sahih Sünnet'e, akla ve gerçeklere aykırı olamaması gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır.

Mâturîdî, nassların yorumunda ve problemlerin çözümünde Kur'ân bütünlüğünü, vahyin ana gâyelerini, hükümlerin dayandığı sebep ve hikmetleri esas alan; akılla nakli anlamlı bir bütünlük içerisinde uzlaştıran; realitelere ve İslâm toplumumun pratiğine değer veren kritikçi ve analizci bir yaklaşım sergilemeye çalışmıştır. Dinin bütünlük içerisinde anlaşılması, amelî ve hukûkî hükümleri Kur'ân'ın ve sahih Sünnet'in ana hedef ve amaçlarını gözeterek; dinin iman, ahlâk, ibadet ve muâmelât sahalarını birbirinden kopar-

19. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 1 b.
20. Tirmîzî, *Sünen*, Kitâbu't-Tefsîr, 1, 2; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, I, 58, 74-77

madan bütünlük içerisinde anlama faâliyeti olarak Mâturîdî'nin yaklaşımlarında ifadesini bulur.

Mâturîdî âyetlere getirdiği açıklama ve yorumlarında Kur'ân'ı merkeze almış, onu akla ve rivâyetlere hakem kılmıştır. Kur'ân merkezli bir bakış açısıyla akılla nakil arasında denge kurmaya çalışmıştır. Yorumlarında akla büyük yer veren müfessir, imanın nuru ile düşünen, nefsin hâkimiyeti altına girmeyen aklın insanı doğruya ulaştıracağına dikkat çekmiş,[21] rivâyetleri kabul edip onlarla amel etme konusunda ise râvîlerin hallerinin incelenmesinin ve haberlerin muhtevasının incelenerek Kur'ân'la ve kesin delillerle mukâyese edilmesinin önemine işaret etmiştir.[22] Bu durum, onun düşünce ve yorumlarına denge, itidâl ve uzlaşma zaviyesinden bakılmasını gerekli kılar.

Mâturîdî'de bu denge ve uzlaşma, Kur'ân metnine yaklaşımında rasyonelliği en aşırı noktalara taşıyarak âyetleri neredeyse bağlamından tamâmen koparan, dışarıdan siyâsî-ideolojik anlamlar yükleyen spekülatif yorum tarzı ile tamâmen lafzın zâhirini esas alan, âyetlerin delâlet ettiği anlamlara itibar etmeyen zâhirî yorum arasında gerçekleşmektedir. Yine bu denge noktası, Allah'ın irâdesi ve yaratması ile insanın irâdesi ve fiilleri arasındaki ilişkinin anlaşılıp açıklanmasında Cebriye ile insan irâdesini öne çıkaran Mûtezile arasında Mûtezile'ye yakın bir noktada gerçekleşmektedir. Mâturîdî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasından ve her yaratılan şeyin Allah'a izâfe edilmesinden, O'nun güç ve kudretin gerçek kaynağı olmasından hareketle konuyu insan irâdesi ve fiillerine getirmiş; ihtiyârî fiillerde kesb formülünü esas alarak Allah'ın fiilleri yaratmasının cebri gerektirmediğini, insanın irâdesini ve işlevselliğini ortadan kaldırmadığını, insanın gerçekleştirdiği fiil tek olmasına rağmen aslında onun Allah'ın ve insanın fiillerinin mef'ûlü olduğunu ifade ederek orta noktayı bulmaya çalışmıştır.[23]

Yine iman-amel ilişkisine ve büyük günah işleyenin durumuna dair yaptığı yorumlarda Hâricîlik, Mûtezile, Mürcie ve Kerrâmiyye arasında bir orta noktada durmaktadır. Mâhiyet olarak imanın kalple tasdik olduğunu, dille ikrârın sadece bu imanı ortaya koyma ve teyid makamında olduğunu söyleyen Mâturîdî, büyük günah işleyeni tekfîr etmediği gibi, onu müşrik veya münâfık olarak da nitelendirmez. Aynı zamanda imanla beraber ma'siyetin zarar vermediği iddiasına da katılmaz.[24]

---

21. Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 106-109.
22. Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2002, s. 12.
23. Bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 302-305; Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980, s. 90-96.
24. Geniş bilgi ve açıklamalar için bkz. *Maturidi, Kitabu't-Tevhid*, s. 417-445, 487-497.

Tefsir Problemlerine Yaklaşımı

Mâturîdî, beşerî bilgi karşısında vahyin konumu ile ilgili oluşturduğu epistemolojik sistemini ve vahiy-akıl bütünlüğü içerisinde Kur'ân'ı merkeze alan metodolojisini tefsirine uygular. Onun İ'câzu'l-Kur'ân, nesh, müteşâbih gibi tefsir problemlerinin yanında, kelâmî ve fıkhî konularda getirdiği kapsamlı, rasyonel ve uzlaştırıcı yorumlarının temelinde, oluşturduğu sistemin bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Farklı alanlara yönelirken aynı metodolojiden hareket ettiği için, bir konuda getirdiği açıklama ve yorumları ile daha farklı bir konu hakkındaki açıklama ve yorumları arasında belli derecede rasyonel bir bütünlük ve tutarlılık gözükmektedir. Meselâ Kur'ân'ın i'câzı ile nesh konusu hakkında getirdiği yorumlar, temelde aynı mantığın bir göstergesi olarak birbirini tamamlayan bir mâhiyet arz etmektedir.

Mâturîdî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı (mûcize olması) sadece lafız ve belâgatının eşsizliğinde ve yüceliğinde değil; aynı zamanda onun anlamlarının muhkemliğinde, mutlaklığında ve aşkınlığındadır. Ona göre Kur'ân, doğrudan Allah Kelâmı olması yönüyle mutlak bir bilgi kaynağıdır.[25] Kur'ân'dan başka hiçbir söze mutlaklık vasfını yüklememiştir. Onun bu tasavvurunun oluşumunda Kur'ân'ın hak olarak indirildiğine,[26] muhkem kılındığına,[27] önünden ve arkasından bâtılın gelmeyeceğine,[28] onda bir tutarsızlığın olmadığına işaret eden[29] âyetler referans oluşturmaktadır.

Mâturîdî'ye göre, Allah tarafından risâletlerinin hak olduğunu isbat için peygamberlere verilen mûcizeler hissî ve aklî olarak ikiye ayrılır. Hz. Peygamber'e her ikisi birden verilmiştir. Ayın yarılması, parmaklarının arasından su kaynaması, bir aylık mesâfeyi bir gecede alması gibi durumlar hissî mûcizeye örnek olurken; Kur'ân, aklî mûcizeyi oluşturmaktadır. Hissî mûcizeler devamlı ve kalıcı olmazken, aklî mûcizede devamlılık vardır. Allah, insanlara ve cinlere Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmelerini isteyerek meydan okumuştur ve bu meydan okuma devam etmektedir.[30]

Mâturîdî'nin Kur'ân'ı aklî mûcize olarak isimlendirmesi, onun vahyi anlamada akla verdiği değeri göstermesi açısından anlamlıdır. Çünkü Kur'ân'da beşerî kelâmda görmeye alışık olduğumuz türden tutarsızlık anlamında zıtlık

---

25. Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, tah.: Fatıma Yusuf el-Haymi, I-V, Müessesetu'r-Risale Naşirun, Beyrut 2004, III, 60.
26. Bakara 2/176; Âl-i İmran 3/3.
27. 11/Hûd, 1.
28. 41/Fussilet, 42
29. 4/Nisâ, 82
30. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 79 a, 79 b.

ve çelişkiye yer olmadığı gibi, onun önünden ve arkasından bâtıl gelemez. Allah'ın yarattığı yer ve gökler nasıl eksiksiz, mükemmel, metîn ve muhkemse, Allah'ın kelâmının mânâları da öyle eksiksiz, kusursuz ve çelişkisizdir. Dolayısı ile Allah'ın kelâmı, vahyî mesajı anlayabilmesi ve hidâyeti bulabilmesi için insanda yaratmış olduğu aklın bedîhî prensiplerine aykırı olamayacağı gibi; sahih akıl da vahyi anlamada Allah'ın kelâmına ters düşmez. Mâturîdî, üzerinde fazla yorum yapmamakla beraber Kur'ân'ın fesâhat ve belâgat yönünden üstünlüğüne dikkat çekmiş, ancak i'câzı ortaya koyma noktasında Kur'ân'ın dilinden çok mânâ yönüne, onu anlamak için tefekkür ve tedebbür etmenin gereğine vurgu yapmıştır.[31]

Mâturîdî nesh konusuna yaklaşırken yukarıdaki mantıktan kopmaz. Onu, tefsir ilminin en müşkil konularından biri olan nesh meselesinin ele alınıp değerlendirilmesinde çağdaşlarından ve daha sonra gelen birçoklarından ileri ve tutarlı kılan şey, sahih aklı vahiyle bütünleştiren söz konusu epistemolojik sistemi olmalıdır. Mâturîdî neshe, i'câz meselesinde ifade ettiği gibi, Kur'ân'ın muhkemliğini (sağlamlığını), bütünlük ifade eden tutarlılığını, onun önünden ve arkasından bâtılın gelemeyeceğini esas almıştır. Neshle bağlantılı konuların ele alınıp değerlendirilmesinde son derece hassas davranmış, hakkında nesh olduğu iddia edilen âyetleri Kur'ân bütünlüğü içerisinde bir değerlendirmeye tâbî tutmuş, konuyu insan ve toplumun maslahatları (olgu) ile beraber düşünüp yorumlamaya çalışmıştır.[32]

Mâturîdî, neshin (başlangıçtan beri dinin aslını oluşturan) itikâdî, ahlâkî-hukûkî ve îbadetlerle ilgili temel prensip ve hükümlerde değil, ancak maslahatlarla bağlantılı olarak amelî birtakım hükümlerde olabileceğini iddia ederken;[33] bazılarının hakkında "nesh var" dedikleri konularda aslında neshin olmadığını, ilgili âyetlerin tahlil ve açıklamalarında vurgulamaya çalışmıştır. Onun temsil ettiği Sünnî geleneğin, özellikle üzerinde ihtilaf edilen nesh vb. konularla ilgili açıklama ve yorumlarında kendisini hissettirmesi normaldir. O, Kur'ân'ın i'câzını, çelişki ve tutarsızlıktan uzaklığını, ilâhî vahyin bütünlüğünü esas alan Kur'ân tasavvuru ile geleneksel yorumun tam uyuşmadığı yerlerde, geleneksel görüşü olabildiğince esnetmeye çalışarak muhafaza etmeye çalışmıştır.

Mâturîdî'ye göre Hak (mutlak) Din, Allah'ın birliğini ve ibadetin yalnızca O'na yapılmasını esas alan; kökleri insanın yaratılışta sahip olduğu mîzaç ve tabiatı kavrayan dindir. O, Allah'ın tarih boyu vahiyle ve fıtrî delillerle desteklediği, bizleri doğuştan üzerinde yarattığı; Nuh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ pey-

---

31. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 148 a, 641 b, 7 a, 89 b, 136 a, 180 b; Bu konuda geniş değerlendirme için ayrıca bkz. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, s. 237-242.
32. Geniş değerlendirme için bkz. Talip Özdeş, *a.g.e.* s. 170-202.
33. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 12 b, 126 a, 164 a, 188 a, 467 a, 472 a, 630 b, 673 a, 781 b.

gamberlere ve Hz. Muhammed'e yol kıldığı dindir.[34] Bu din evrensel olup özü ile değişmediği halde (yani bu alanda nesih söz konusu değildir), onun dışa ve uygulamaya matuf yönü, yani toplumların kültür ve âdetleriyle ilgili şeklî (formel) boyutu birtakım değişmelere konu olabilir.[35]

Onun Te'vîlât'ta, *"Bu işin aslı, aklen neshten kaçınmanın mümkün olduğu her yerde neshin gelmeyeceğidir. Ancak akıl için neshten kaçınmanın imkânsız hale geldiği yerlerde nesh câiz olur."*[36] şeklindeki ifadesi, neshe yaklaşırken, Kur'ân'ın muhkemliğinden, bütünlüğünden ve iç tutarlılığından hareketle vahiy-akıl uyuşumuna ne kadar değer verdiğini göstermesi açısından anlamlıdır. Ayrıca onun, zekâtın dağıtılması konusunda Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb (kalpleri İslâm'a ısındırılanlar) ile ilgili uygulamasını "ictihâdla nesh" olarak isimlendirmiş olması dikkat çekicidir.[37] Hz. Peygamber döneminde, isimleri kaynaklarda zikredilen ve müellefe-i kulûb kategorisi içerisinde değerlendirilen bazı kimselere, ilgili âyet gereği zekât gelirlerinden belli bir hisse veriliyorken, Hz. Ömer, söz konusu uygulamaya konu olan kimselerin o an içerisinde bulunulan şartlar muvâcehesinde artık müellefe-i kulûb olma özelliğini taşımadıkları şeklinde bir kanâate vararak bu uygulamaya son vermiştir.

Mâturîdî'nin Hz. Ömer'in bu uygulaması ile ilgili değerlendirmesi (ictihâdla nesh), vahye dayanmakla beraber, nassların anlaşılıp yorumlanmasında aklî bir faâliyet şekli olan ictihâda yaptığı vurguyu ve ona verdiği yetkiyi göstermesi açısından kayda değer. Mâturîdî'nin bu isimlendirmesi, daha sonrakilerin sistemleştirdikleri, "önce indirilen bir âyetin hükmünün, aynı konuda daha sonra gelen bir âyetle (ebediyen) iptâl ve ilgâ edilmesi" şeklinde anlaşılıp ifade edilen klasik nesh nazariyesi ile uyum arz etmez. *İctihâdla nesh* ifadesi bize, açıklama ve yorumda rivâyeti esas alan müfessir ve fıkıhçılarla karşılaştırıldığında, Mâturîdî'de ictihâdın alanının geniş olduğuna; yani onun dinin anlaşılması ve nassların yorumlanması konusunda rasyonaliteye gerekli değeri veren çok dinamik bir anlayış ve metoda sahip olduğuna, bu konudaki klasik anlayışın çok üzerine çıktığına dair gerekli ipucunu verir. Çünkü birçok müfessir ve fıkıhçının kabul ettikleri klasik nesh anlayışında ictihâdla nesh diye bir konuya yer verilmediği gibi, nesh ancak şer'î bir hükmün Şârî tarafından daha sonra gelen şer'î bir delille (ebediyen) kaldırılmasıdır ve bu durum Kur'ân ve Sünnet'in kendi içlerinde ve birbiri ile olan ilişkisinde gerçekleştiği gibi, İslâm şe-

34. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 26 a, 26 b, 238 a, 471 a, 564 a.
35. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 102 b, 126 a, 164 a, 188 a, 221 b, 630 b, 781 b. Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz.: Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 12-15, 43-46; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, s. 46-67.
36. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 316 b.
37. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 307 b.

riatı ile önceki şeriatlar arasında da cereyan eder. Hattâ klasik anlayışta nass olan yerde ictihâda yer yoktur (mevrid-i nassta ictihâda mesağ yoktur) formülü ile ictihâdî faâliyetin sınırları belli ölçüde tayin de edilmiştir.

Mâturîdî'nin nesh anlayışı ile bu şekilde anlaşılıp tarif edilen klasik nesh anlayışı bazı bakımlardan örtüşmez. Mâturîdî'nin, *ictihâdla nesh* olarak isimlendirdiği Hz. Ömer'in söz konusu uygulamasını, zekât âyetinin müellefe-i kulûb'la ilgili hükmünün ictihâd yoluyla ebediyen feshedilmesi şeklinde anladığını söylemenin tutarlı olmayacağı kanaatindeyiz. Onun nesh anlayışı, söylemlerde benzerlikler olsa bile, içerisinden geldiği Hanefî ekolünün nesh anlayışından da farklılaşarak umûmun tahsîsini, mutlakın takyîdini (sınırlandırılmasını), mücmelin beyânını ve istisnâyı nesh olarak değerlendiren Sahâbe ve Tâbiûn'un anlayışına paralellik arz eder. Çünkü metodolojisinde Kur'ân'ı mutlak olarak merkeze alan bir ilim adamının, belli derecede içerisinde yaşadığı ilmî muhîtin ve geleneklerin etkisinde kalsa bile, nesh konusunda Kur'ân'a çelişki ve tutarsızlık yükleyen bir anlayışı benimsediği söylenemez. Klasik nesh anlayışı, olgudan kopuk bir şekilde daha çok nassların lafızları çerçevesi içerisinde teşekkül ederken; Mâturîdî'nin nesh anlayışında, lafızların yanında rasyonelliğin, vahiy-olgu ilişkisinin ve maslahatların da önemli ölçüde değerlendirmeye girdiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Hz. Ömer'in ictihâdını da nasslara dayalı bir uygulamanın şartlar ve maslahatlar gereği ertelenmesi veya askıya alınması şeklinde anlamanın daha tutarlı olacağını düşünüyoruz. Kanaatimizce Mâturîdî'nin ictihâdla nesh değerlendirmesini de bu bağlamda düşünmek yerinde olur.

Mâturîdî müteşâbih olarak değerlendirdiği âyetleri açıklarken de aynı bütünlüğü korumuş; özgün ve tatminkâr yorumlar getirmiştir. Ona göre müteşâbih âyetlerde özü ve karekteri itibariyle âhiretle, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili gaybî ve aşkın konuların, yine insanların müşahhas olarak görüp algıladıkları şeylerden elde ettikleri dünyevî kavramlarla anlatılması vardır ve bu noktada (aynîlik değil) bir teşâbüh (birbirine benzeme, benzetme) vardır. Söz konusu anlatımların amacı, insanı müteşâbih olarak anlatılan olayın hakikat ve mâhiyetine mutlak anlamda muttalî kılmak değil; onu gaybî konularla ilgili olarak bilgilendirme noktasında mânâları zihne yaklaştırmaktır. İşte akıl, teşâbüh yoluyla zihne yaklaştırılan mânâyı kavrama noktasında fonksiyonerdir. Müteşâbih türden âyetlerin anlaşılmaları, yine Kur'ân'ın muhkem (müteşâbih olmayan) âyetlerinin yol göstericiliğinden bağımsız olmayıp, olayın mutlak bilgisi ve gerçek te'vîli Allah'ın katındadır. İnsanların bu gibi konuları anlayıp bilgi sahibi olmaları izâfîlik taşır ve ancak beşerî düzeyde gerçekleşir.[38] Müteşâbihin

38. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 38 b, 44 a, 62 a, 71 a, 71 b, 72 a, 138 a, 172 a. Bilgi için bk. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, s. 206-232.

anlaşılmasında Kur'ân'ın (muhkem-müteşâbih) bütün âyetlerinin birbirleriyle olan semantik ilişkileri rasyonel tutarlılık içerisinde kavranılamadığında, yorumda Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili olarak tecsîm, teşbîh, ta'tîl ve nefy gibi ifrat ve tefrit noktalarının oluşması kaçınılmaz hale gelebilir.

Mâturîdî'nin Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili müteşâbih âyetlere Kur'ân merkezli yaklaşımı, kendisini Ebu Hanîfe başta olmak üzere Selef'e yaklaştırırken; yorumu lügavî açıklamalarla, aklî ve naklî delillerle zenginleştirmiş olması, Selef'le daha sonra gelen Kelâmcılar ve Mûtezile arasında orta bir yol izlemiş olduğunu gösterir. Onun te'vîl anlayışı, Kur'ân bütünlüğünü, siyâk ve sibâkı zorlayan, Allah ile insan arasındaki ontolojik münâsebeti değerlendirmeyen, anlatımda Arap dilinin üslup ve inceliklerini dikkate almayan te'vîl şeklinden daha farklıdır. Özellikle yed, 'ayn, vech, nüzûl, mecî', intikâm, istihzâ gibi insanlara izâfe edilen vasıfların Allah'a izâfe edildiği âyetlerin te'vîlinde, Allah'la insan arasındaki ontolojik münâsebet üzerinde durmuştur. Allah'ın müteâl, sınırsız, sonsuz, zaman ve mekândan münezzeh olduğunu; insanın ise zaman ve mekân içerisinde yaratılmış, her yönden sınırlı ve fânî bir varlık olduğunu; dolayısı ile insanın Allah'ın isim ve sıfatlarının mâhiyetine ulaşmasının mümkün olamayacağını vurgulamıştır. Mâturîdî'ye göre Kur'ân'da insana izâfe edilen yukarıdaki vasıfların Allah için kullanılmış olması, sadece insanlara anlayabilecekleri bir dille hitap edilerek mânâyı zihne yaklaştırmayı amaçlamaktadır.[39]

Kader meselesinde, Allah'la insanı karşı karşıya getirmeme, O'nun gücüne halel getirmeme endişesinden hareketle Allah'ın mutlak irâdesi yanında bir de insana irâde verme konusunda çekimser kalan Eş'arîliğe rağmen Mâturîdî, insana kendi sorumluluğunun bilincine varmasını ilham eden hürriyetçi yorumu seçmiştir. O, her şeyi irâde edip yaratanın Allah olduğunu, O'nun her şeyi bildiğini ikrâr etmiş; ancak insanın iyi ve kötü arasında tercih yapabileceğini, aksi takdîrde insanın yaptıklarından dolayı sorumlu tutulup yargılanmasının mantığının olamayacağını savunmuştur.[40] Mâturîdî, imanın aslının dille ikrâr değil kalple tasdik olduğunu, bu tasdiğin hiçbir zorlama olmaksızın mârifete ve derûnî düşünceye dayalı bilinçli bir tercih olması gerektiğini ifade etmiştir.[41]

---

39. Mâtürîdî'nin müteşabih ayetlere getirdiği yorumlar iç in bkz.: Özdeş, *a.g.e.* s. 253-272
40. Mâtürîdî, *Te'vilât,* vr. 4 b, 26 a, 27 a, 45 a, 66 a, 85 a, 126 b, 221 a, 250 a, 397 a, 440 a, 440 b. Ayrıca değerlendirme için bkz.: Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 311-324; Ramazan Altıntaş, "İlm-i Kelâm Açısından İlerlemeye Farklı Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü,* Sayı: 35, Ankara, Temmuz-Ağustos 1995, s. 113-114.
41. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 25 a, 80 a, 87 b, 105 b, 106 b, 109 a, 64 a, 204 a, 210 a, 227 b, 272 a, 370 a. Ayrıca bk.: Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı,* s. 41-65.

Tahkîkî imanı bu şekilde anlayan Mâturîdî, hidâyetin Allah'tan, ancak irâdeli tercihin insana ait olduğunu vurgulamıştır. İnsan, kendi hür irâdesi ile inkârı seçtiği anda, Allah onu doğruya iletmez. Bu şekilde hidâyete gelmeyen kişiyi Peygamber de doğru yola iletemez. Mâturîdî, insan davranışlarının oluşumunda psikolojik sâiklere de dikkat çekmiş, onları insan hürriyetinin delilleri olarak kullanmıştır. Mâturîdî'ye göre insanların hidâyete ulaşamamalarının asıl nedeni, kibir, inatlaşma, şehvetlerinin ve ihtiraslarının peşinde koşma gibi nedenlerin yanında, tefekkür ve teemmülü; yani topyekûn varlığın anlamı ve gâyesi, yaratılışın hikmetleri üzerine derûnî düşünceyi terk etmeleridir.

Mâturîdî, Allah'ın, inkâr edenlerin kalplerini ve kulaklarını mühürleyip gözlerini perdelemesinin, kişinin bizzat kendi irâdesi ile inkâr yolunu seçmesi; şehvetlerine teslim olması; inat ve kibrinin etkisiyle kafasında oluşturduğu birtakım şeylere körü körüne bağlanarak kendisini hidâyete kapatması olduğunu ifade etmiştir.[42] Mâturîdî'ye göre hidâyet Allah'tan olmakla beraber, kul, kendi irâdesiyle hidâyet bulur veya bulmaz. İnsan inkârı veya imanı seçebilir. İnsan küfrü seçtiği anda Allah ona hidâyet etmez. Bu anlamda hidâyete gelmeyen kişiyi, Peygamber de hidâyete erdiremez. Allah her şeyin yaratıcısıdır. Dolayısı ile Allah hidâyet etmeden kul ihtidâ edemez. Ancak bu, Allah'ın onun inkârını onaylamasından dolayı değil, her şeyin yaratıcısı olmasından dolayıdır. Yani bu durumda kulun Allah'ın hidâyet etmesi ile ihtidâ etmesi, kevnî bir oluşuma, vâkıanın kendisine işarettir. Yani Allah kevnî olarak insanlarda hidâyeti yaratır. Allah, bir inkârcının küfrü seçeceğini ezelî bilgisiyle bildiğinden dolayı onu sapıtmayı diler ve onda inkâr fiilini yaratır. Yine bir mü'minin de iman ve hidâyeti seçeceğini bildiğinden dolayı onun ihtidâ etmesini dileyerek onda hidâyeti yaratır. Zâlim bir kavme (topluluğa) de zulmü seçtiklerinde hidâyet etmez.[43]

Mâturîdî'nin bu yoruma, sadece Kur'ân'daki hidâyet ve dalâletle ilgili âyetlerin incelenmesinden ve karşılaştırılmasından gitmediği anlaşılmaktadır. Olay çok daha geniş boyutludur. Dikkat edilirse, hidâyet ve dalâlet konusu, Allah'ın ezelî ilmi ve her şeyi doğrudan doğruya veya sebeplerle yaratması ve takdîri ile ilgili Kur'ân'daki bütün âyetlerle, iman ve amele delâlet eden, imanda insanın seçme hürriyetine ve dinde zorlama olmadığına işaret eden, insanın yeryüzünde imtihan için yaratılmış olduğuna ve yaptığı şeylerle yargılanacağına, günah

---

42. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 4 b, 26 a, 27 a, 45 a, 66 a, 85, a, 126 b, 221 a, 250 a, 397 a, 409 a, 722 a, 784 a.

43. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 4 a - 4 b, 45 a, 64 b, 66 a, 85 a, 212 a, 784 b. Mâtürîdî'nin, "insan iradesi, Allah'ın takdiri ve kazası"na dair görüşlerinin geniş bir değerlendirilmesi için bk.: Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, 275-324.

ve sevaplarının sorumluluğunu taşıyacağına işaret eden bütün âyet ve sahih rivâyetlerle yakın ve organik bir ilişki içerisindedir.

Bütün bu konu ve âyetlerin bütünlük içerisinde ve vâkıalarla da karşılaştırılarak anlaşılmasında gösterilecek bir zaaf, yoruma yansıyacak, anlama ve yorum hataları zincirleme olarak birbirini takip edecektir. Sistematiğin yanlış kurulması, yanlış anlama ve yorumları da beraberinde getirecektir. Sistematiğin doğru kurulabilmesi, Kur'ân'ın bütününe, ruhuna ve mantığına, Kur'ânî kavramlar arasındaki semantik ilişkilere, olaylara ve problemlere çok iyi vâkıf olmayı; iyi bir gözlemci ve analizci olmayı; ilmî ve kültürel alt yapının zengin olmasını; çok büyük bir akıl ve muhâkeme gücünü gerektirir. Ancak o zaman Allah'ın, küfredenlerin kalplerini ve kulaklarını mühürlemesinden, gözlerini perdelemesinden kasdedilen mânânın, insanın inanç hürriyetinin elinden alınması yoluyla sorumluluğunun temellerini yıkacak, onun imtihan için yaratılmış olduğu gerçeğini, âhireti, yargılanmayı, mükâfât ve cezâyı boş ve anlamsız kılacak tarzda bizzat her şeyi yaratan Allah tarafından küfre zorlanması değil; kişinin bizzat kendi isteği ile küfrü seçmesi, nefsinin isteklerine teslim olması, kibir ve inatlığı neticesinde düşünceyi terketmesi sonucu, kafasında ve gönlünde tabular oluşturarak etrafında kalın duvarlar örmesi şeklinde gelişen rûhî ve zihnî bir yapılanma olduğu anlaşılacaktır. Bu ise kevnî bir durumdur ve Kur'ân'ın anlatım üslûbu ile de ilgilidir.

Meselâ İsrâ suresi 16. âyette, helâk olacak bir toplulukta Allah'ın onların mütreflerine (şımarık, israfçı, haddi aşan zenginlerine) bozgunculuk yapmalarını, fısk ve fucûr yapmalarını emretmesi de bunun gibidir. Söz konusu âyette Allah'ın insanlara işaret ettiği şey, bir toplum Allah yolundan uzaklaşıp bozulunca, Kur'ân'ın "mütref" adı verdiği, daha çok haddi aşmayı, şımarıklığı, israf ve bozgunculuğu öne çıkaran zengin tipinin, o toplumda hâkim konuma gelmek suretiyle toplumu felâkete ve yıkılışa doğru götürmesidir. Bu kevnî bir durum olup Allah'ın bu tip toplumlar için koymuş olduğu ilâhî bir sünnettir.[44] Ancak böyle bir olgunun mevcûdiyeti ve onun Kur'ân'a özgü bir üslûpla insanlara anlatımı, Allah'ın mütrefliği onayladığı anlamına gelmez.

Vahiy-akıl-olgu bütünlüğü, diğer konularda olduğu gibi, ahkâm âyetlerine yaklaşımda da Mâturîdî'nin hareket noktasını oluşturmaktadır. Eşyanın ve evrenin yaratılmasında hikmetler arayan Mâturîdî, Allah'ın insanlar için koymuş olduğu ilâhî hükümlerin de belli hikmetlere dayandığını her fırsatta vurgulamıştır. İctihâdın amacı, sadece hükmün zâhirine ulaşmak değil, aklın en verimli şekilde fonksiyoner hâle getirilmesiyle hükümlerin altında yatan hikmetlere, gerçek mânâ ve maksatlara ulaşmaktır. Onun ulaştığı sonuçlar, hayattan ve yaşanan gerçeklerden uzak, sadece lafızların ve onların dış anlam-

44. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 415 a.

larının oluşturduğu alan içerisinde sıkışıp kalan sonuçlar değil; aksine, mümkün olabildiği kadar Kur'ân'ın ve Sahih Sünnet'in genel amaçlarının yön verip belirlediği, yaşanan çağın fikrî ve felsefî gelişmelerinin, sahip olduğu ilmî ve kültürel altyapının, zihnî ve ruhî yeteneklerin harekete geçirilmesiyle varılan sonuçlardır. Onun Berâe (Tevbe) suresi 28. âyetine getirdiği yorum bu konuya tipik bir örnektir:

Tevbe suresi 28. âyet-i kerîmede müşriklerin "neces" (pis) oldukları bildirilerek, artık o yıldan (hicrî 9. yıl) sonra bir daha Mescid-i Harâm'a yaklaşmamaları istenmekte, devamında da Müslümanların fakirlikten korkmamaları, çünkü Allah'ın onları kendi fazlından zenginleştireceği bildirilmektedir.

Mâturîdî burada, âyetin siyâk ve sibâkından hareketle, şâyet girilmesi yasak olan yer zâhirî anlamda Mescid-i Harâm'ın kendisi olsaydı, o zaman âyetin devamında, Müslümanların fakirlikten korkmalarının zikredilmesinin hiçbir anlamı olamayacağını, çünkü bu durumun, müşriklerin Mekke'ye gelerek ticaret yapmalarını engelleyecek bir durum olmadığını ifade eder. O, Mescid'e girmemekten kasdedilen mânânın, müşriklerin bir daha hac etme gâyesi ile Harem bölgesine girmemeleri olduğunu, yoksa Mescid-i Harâm'ın kendisine girmemek olmadığını iddia etmektedir. Ona göre ilgili âyette *Mescid-i Harâm*, hac ibadetinden kinâye olarak zikredilmiştir. Mâturîdî, bu görüşünü teyid için Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından hac mevsiminde Mekke'ye gönderildiği ve orada müşriklerin bir daha Kâbe'yi çıplak olarak edepsiz bir şekilde tavaf etmemeleri ve o yıldan sonra bir daha bir müşrikin Beyt'i haccetmemesi için ilan yaptığına dair haberi[45] delil olarak getirmektedir. Yine aynı konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in, *"Bu yıldan sonra müşrikler bir daha Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar, ancak erkek veya kadın köle bu yasaktan istisnâ edilmiştir."* (haberin diğer bir varyantında *"ancak zimmet ehlinden herhangi bir kişi bu yasaktan istisna edilmiştir.")* şeklinde gelen sözünü[46] delil getirerek, erkek ve kadın kölelerin, zimmîlerin bu yasağın dışında tutulduğunu, onların hizmet gâyesi ile Mescid-i Harâm'a girebileceklerini ifade etmektedir. Burada asıl kasdedilen şeyin Mescid'in (Beytullah'ın) kendisi olmayıp, müşriklerin hac ve Allah'tan başkasına ibadet gâyesi ile oraya yaklaşmamaları olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca meselenin insanî ve sosyal boyutuna da değinerek, şâyet insanlar hac gâyesi dışında, edepsiz bir vaziyette olmaksızın Mescid'e ve Mekke'ye yaklaşmaktan men edilirlerse, İslâm'ı duyamayacaklarını, hakkı işitemeyeceklerini vurgulama amacı ile yukarıdaki yorum ve hadis-

45. Buhârî, Salât 10; Hacc 67; Ebû Dâvud, Menâsik 66; Tirmizî, Hacc 44; Nesâî, Menâsik 161.

46. Bu söz, Taberî'de ilgili ayetin tefsiri hakkında Câbir b. Abdullah'a ve Katâde'ye nisbet edilmektedir. bkz.: Taberî, *a.g.e.* XI, 348.

lerin, Ebu Hanîfe'nin, *"Şâyet inkarcı kimse iman etmek için Allah'ın kelâmını duymak ister ve bundan men edilirse durum ne olur!"* şeklinde gelen sözlerini teyit ettiğini belirterek onun bu konudaki görüşüne katılır. Yani Mâturîdî'ye göre âyetteki yasaklama, müşriklerin hac ve Allah'tan başkası için ibadet gâyesi ile Mescid'e yaklaşmamaları içindir. Aslında ilgili âyetin son kısmı, baş tarafını tefsir etmektedir. Çünkü Müslümanlara fakirlikten korkmamaları, Allah'ın onları zengin edeceği müjdelenmektedir. Şâyet yasaklama sadece Mescid-i Harâm'ın kendisine yaklaşma için olsaydı, bu durum müşriklerin hac mevsiminde Mekke'ye gelerek Mescid'e yaklaşmaksızın ticaret yapmalarına engel olunmazdı ve Müslümanların da ticarî gelirlerinin, müşriklerin Mekke'ye gelememeleri nedeni ile zayıflayacağından ve fakirliğe düşeceklerinden korkmalarının bir anlamı olmazdı.[47]

Mâturîdî, necesliğin (pisliğin) müşriklerin hallerinde (zâtlarında) olmayıp yaptıkları işlerde olduğunu da vurgulamaktadır. Nitekim fakihlerden birçoğu, müşriklerin bedenlerinin temiz olduğunda ittifak etmişlerdir ve Hz. Peygamber de onların kaplarından su içmiştir.[48] Yorumun devamında, anlaşmalara sâdık kalan müşriklerin durumları da dile getirilerek, verilen ültimatomun onları kapsamadığı ifade edilmektedir.[49] Yasaklanan şey, Allah'tan başka şeylere (putlara) ibadet gâyesi ile putperestlik âdetleri üzerine edepsiz bir şekilde hac yapmaktır. Çünkü bu durum o beldenin kudsiyetine uygun düşmemektedir.

DEĞERLENDİRME

Mâturîdî, epistemolojik sisteminden hareketle *Te'vîlât*'ta Kur'ân bütünlüğünü, vahyin ana gâyelerini, hükümlerin dayandığı sebep ve hikmetleri esas alan; akla, realitelere ve İslâm toplumumun pratiğine değer veren kritikçi ve analizci bir metot takip etmeye çalışarak kendisinden sonraki tefsir faâliyetlerinin esas almaları gereken parametrelerin temellerini atmıştır. Ona göre te'vîl, âyetlerin literal olarak doğrudan beyân ettiği mânâlara ve kendince sahih gördüğü hadis ve haberlere dayandığı kadar, âyetlerin tefekküre ve realiteye dayalı rasyonel yorumlarını da içerir. Üzerinde yoğunlaştığı konu ve problemlerle ilgili hadis ve haberleri değerlendirirken, Hanefî ekolünün bu konuda izlediği genel yönteme tâbî olarak, onların başta Kur'ân'a, sonra sahihliği Hz. Peygamber'in, Sahâbenin ve İslâm toplumunun genel uygulama-

47. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 299 b.
48. Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 1990, XVI, 20-21.
49. Mâtürîdî, *a.g.e.* vr. 299 b.

ları ile desteklenen diğer haberlere, akla ve realitelere uygunluğunu esas almıştır. Rivâyet, kime nisbet edilirse edilsin, Kur'ân'a, sahih Sünnet'e, akla aykırı olup hiçbir şekilde te'vîli ve uzlaştırılması mümkün değilse onu reddetmiştir. Kur'ân vahyinin bütünlük içerisinde anlaşılması, amelî ve hukûkî hükümleri, Kur'ân'ın ve sahih Sünnet'in ana hedef ve amaçlarını gözeterek; dinin iman, ahlâk, ibadet ve muâmelât sahalarını birbirinden koparmadan bütünlük içerisinde anlama ve yorumlama faâliyeti olarak Mâturîdî'nin yaklaşımlarında ifadesini bulur.

Mâturîdî yorumlarında ifrat ve tefritten uzak, itidal üzerine hareket eden, farklı görüşler ve temâyüller arasında müşterek noktalardan hareketle uzlaştırıcı bir tutum izlemiştir. O, tefsirde akıl ile nakil arasındaki açıklığı gidererek, tefsiri akıllı bir insanın anlamakta veya kabul etmekte zorlandığı, daha önceki tefsir rivâyetlerinin ve nüzûl sebeplerinin kuru kuruya tekrarlandığı bir şey olmaktan kurtarmıştır. Yorumda akılla nakil arasında bütünlüğe dayalı anlamlı bir denge kurmaya çalışan Mâturîdî, bir taraftan yorumu lafzî, parçacı ve yüzeysel bir durumda kalmaktan kurtarırken, diğer taraftan anlamı, orijinal lafızlardan neredeyse tamâmen kopartan, âyetlere dışardan siyâk ve sibâkla ilgisi olmayan anlamlar yükleyen indî ve spekülatif yorumlara da karşı çıkmıştır. Konum olarak vahyin, içerisinde merkeze oturtulmaya çalışıldığı rasyonel muhâkeme ve yorum, özellikle üzerinde ihtilâfların cereyân ettiği kelâmî ve fıkhî meselelerin; i'câz, nesh, müteşâbih gibi birtakım tefsir problemlerin analiz edilip yorumlanmasında, âyetleri Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele almada, yorumu aklî ve naklî delillerle desteklemede, olayları ve rivâyetleri birbiri ile kıyaslamada, kavramları lügat mânâları yanında istidlâlî mânâlarla genişletmede, âyetlerin dayandığı ve îmâ ettiği sebep ve hikmetleri kavramada kendisini hissettirir. Mâturîdî'nin ilâhî vahyi bütünlük içerisinde merkeze alan epistemolojik sisteminde, Kur'ân'ı, sünneti ve dinî metinleri anlama noktasında akla büyük değer vermesi; istidlâl ve ictihâdı teşvîk etmesi; hikmet ve maslahatları nazar-ı itibâra alması; ilâhî vahyin öne çıkardığı prensip ve hükümlerin dondurulmamasına, her dönemde dinamik bir şekilde anlaşılıp uygulanmasına imkân tanımaktadır.

Mâturîdî gibi metot ve fikirde itidâl ve uzlaştırıcılığı hedefleyen, mutlak olarak değerlendirdiği Kur'ân vahyini merkeze alarak beşerî yorum ve değerlendirmeleri izâfî zemine yerleştiren bir ilim adamının, fikirlerinde uç noktalara gitmesi veya mezhep taassubu içerisinde olması düşünülemez. Nitekim o, muhâlif olduğu düşünce ve hareketleri eleştirirken saldırgan bir üslup sergilememiş, insanların kendilerini, mezhep imamlarını ve önderlerini tamâmen tezkiye edip aklamalarının doğru olmayacağını ifade etmiştir.[50] Onun mezhep ta-

50. Maturidi, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, Selimağa Ktp. No. 40, vr. 740 b.

assubunu ve lider konumunda bulunan kimselerin mutlaklaştırılarak körü körüne taklit edilmelerini reddetmesi; mutlak olanla olmayanın, izâfi olanla olmayanın arasını ayırması; Kur'ân başta olmak üzere dinin ana kaynaklarının anlaşılıp tefsir edilmesinde farklı görüşlere, ictihâd ve yorumlara kapı açması yönüyle günümüze ışık tutmaktadır. Onun bu yaklaşımı, Kur'ân'a, sünnete ve dinî metinlere yaklaşımda fikir hürriyetini, yorum zenginliğini ve çoğulcu bir anlayışı teşvik etmektedir. Ancak yorum hürriyetinin olması, din konusunda yapılan bütün yorumlara birbiriyle eşit derecede değer atfettiği; onları aynı derecede doğru (sahih) ve geçerli kabul ettiği anlamına gelmez. Mâturîdî, eserlerinde kendi anlayış ve metoduna göre tefsir ve yorumların üzerine dayanması gereken kriterlere işaret etmiştir.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan, "İlm-i Kelâm Açısından İlerlemeye Farklı Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 35, Ankara, Temmuz-Ağustos 1995, s. 110-115.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979.

Beyâzî, Kemâleddîn Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm*, Kahire 1949.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

Carl Brockelmann, *GAL*, I-II, Leiden 1943, (Supplement) I-II, Leiden 1937.

Celâluddîn es-Suyûtî, *Tabakâtul-Müfessirîn*, Beyrut tsz.

Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur 1995.

Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I-II, Beyrut tsz.

Dımeşkî, İbn Fazlullah el-'Umerî Şihâbuddîn Ahmed, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Süleymâniye Ktp. (Ayasofya no. 3419).

Ebû Dâvud, Süleyman el-Eş´as, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

Ecer, Vehbi, "Mâturîdî'nin Tanınması", *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâturîdî Kongresi*, Kayseri-14 Mart 1986, Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1990, s. 9-16.

Işık, Kemâl, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980.

İbn Haldun, *Tarih*, I-VII, Beyrut 1992.

İbn Hallikan, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I-VIII, Beyrut 1978.

İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Süleymaniye Ktp. (Şehîd Ali Paşa no. 1934).

İbn. Kutluboğa el-Hâfız Zeynuddîn Ebi'l-Adl Kâsım, *Tâcu't-Terâcîm*, thk. İbrâhim Sâlih, Beyrut 1992.

Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, Beyrut tsz.

Kuraşî, Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed Nasrullah b. Salim b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, 2. Baskı, Riyad 1993.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324.

Macdonald, "Mâturîdî", tadil ve ikmal Ahmet Ateş, *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1957.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhid*, çev.: Bekir Topaloğlu, İSÂM Yayınları, İstanbul 2002

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, tah. Fatıma Yusuf el-Haymi, I-V, Müessesetu'r-RÎsâle Naşirun, Beyrut 2004.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, Selimağa Ktp. no. 40.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille*, haz.: Hüseyin Atay, I, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1993.

Nesefî, Ömer, *el-Akîdetu'n-Nesefiyye*, İstanbul 1317.

Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

Özdeş, Talip, *Maturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Sâlih Tuğ, I-II, İstanbul 1995.

Râzî, Fahruddîn, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 1990, XVI,20-21.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, I-V, Beyrut 1988.

Şahin, Hasan, *Mâturîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Beyrut 1992.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XII, Beyrut 1992.

Tancî, Muhammed b. Tâvit, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1955, s. 1-12.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa Kemâluddîn, *Mevzûâti'l-Ulûm*, çev.: K. Mehmet Efendi, İstanbul 1313.

Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sâde*, yy., tsz.

Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Musul tsz.

Temîmî, Takiyyuddîn, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Süleymâniye Ktp. (Hamidiye no. 969).

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

Uğur, Ahmet, "Mâturîdî Zamanında İslâm Âlemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâturîdî Kongresi*, Kayseri, 14 Mart 1986, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarih Ens., Kayseri 1990, s. 1-8

Wilferd Madelung, *Mâturîdîligin Yayılması ve Türkler*, çev.: Arslan Gündüz, yy., tsz.

Yazıcıoğlu, M. Sait, "Mâturîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebû'l-Mu'în Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1985, s. 281-298.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttekîn*, I-II, Daru'l-Fikr, yy., tsz.

Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1992.

MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Metin Özdemir*

GİRİŞ

Kötülük, en yalın ifadesiyle iyinin karşıtı olan şeydir. İyinin her ne kadar görece tanımları yapılsa da insan doğası onu objektif bir şekilde tanımlama yeteneğine sahiptir. Kişi bazen kendisi için yararlı olanı, hoşuna gideni, kendisine haz ve zevk veren şeyi iyi olarak görse de aklı ve vicdanı ile baş başa kaldığında, iyinin, ortak akıl ve vicdan tarafından övülen, kabul gören ve beğenilen bir şey olduğunu bilir. O halde kötülük ortak aklın ve vicdanın yerdiği, kabul etmediği ve hoşlanmadığı bir şeydir. Bu yüzden Kur'ân, insanlara iyiliği emrederken onun bir tanımını vermez. İnsan, iyi ve kötüyü ayırt edebilecek bir yaratılışa/fıtrata sahiptir.

Filozoflar ise kötülüğü bir başka açıdan ele alırlar. Onlara göre kötülük, dış dünyada parmağımızla dokunabileceğimiz bir şey değildir. Kötülüğü pek çok kılıkta görebiliriz. Hepsinin ortak noktası bize zarar veriyor olmalarıdır. Kötülük bazen yolumuzu kesen bir eşkıyâ, bazen de merhametsiz bir yürek oluverir. Ama onun dokunabileceğimiz, görebileceğimiz bir bedeni, ya da işitebileceğimiz bir sesi yoktur. Bu yüzden filozoflara göre kötülük, yokluktan ibarettir. Burada 'yokluk' ile kastedilen, kötülük olgusunun bulunmadığı değildir. Bu bakış açısına göre kötülük, sadece iyiliğin, kemâlin ve yetkinliğin yokluğundan ibarettir. Bir şeye 'kötü' dediğimiz zaman, anlamamız gereken hu-

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

sus, onda yeterli ölçüde iyiliğin bulunmadığıdır. Dolayısıyla iyiliğin hiç bulunmadığı bir durumda, mutlak kötülükten ziyâde mutlak yokluktan söz edilebilir. O halde; bir şey var olduğu sürece, orada sadece yeterli ölçüde iyiliğin bulunmadığı kabul edilmelidir. Bu oldukça iyimser bir yaklaşım olmakla birlikte hemen bir kenara bırakılabilecek bir tanım olarak da gözükmemektedir. Nitekim en kötü olarak gördüğümüz şeyin bile bir iyi tarafı olduğunu söyleyebiliriz. En kötü, bize en iyinin anlamını ve değerini öğretir. Bu yönüyle onun varlığında, bir yönüyle de olsa iyiliğin bulunduğundan söz edebiliriz. Kötülüğü yokluk olarak tanımlayan filozoflara göre en kötü, bir anlamda en az iyinin bulunduğu varlık türü olmaktadır. Sonuç olarak söylemek gerekirse, onlara göre kötülük, salt yokluktan ya da eşyanın kemâlinin yokluğundan ibarettir. Kısacası, yokluk salt kötülüktür.[1]

Kötülük üç kısımda ele alınır:

1. Doğal: Hastalıklar ve ıstıraplar gibi kötülükler bu türdendir.
2. Ahlâkî: Bunlar da yalan ve düşmanlık gibi kötülüklerdir.
3. Metafiziksel: Var olan her şeyin kemâl/yetkinlik bakımından eksiklik taşımasıdır.[2]

Kötülük, ateizmin temel argümanlarından bir tanesidir. Ateist, kötülük ile Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki görür. Ona göre, iyicil, merhametli ve her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülüğe izin veremez. Dolayısıyla böyle bir Tanrı'nın bulunması halinde kötülük olmamalıdır. Bu varsayımın kaçınılmaz sonucu, "Kötülük varsa, o halde Tanrı yoktur." şeklinde olacaktır. İşte kötülük problemi dediğimiz şeyin aslı bundan ibarettir.

Bu açıdan bakıldığında, kötülük probleminin, inanç bağlamında sayılabilecek en ciddî problemlerden birisi olduğu söylenebilir.

MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİ VE KÖTÜLÜK

Mâturîdî'nin kötülük problemine yaklaşımında hikmet kavramının rolü çok büyüktür.[3] Çünkü ona göre evrenin her bir parçası, hikmetli bir yaratıcının varlığına işaret eder. O halde onun düşünce sisteminde, kötülük olgusunun

---

1. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 17 vd.
2. *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, Kahire 1983, s. 102.
3. Bkz.: J. Meric Pessagno, "The Uses of Evil in Maturidian Thought," *Studia Islamica*, No. 60 (1984), s. 63. Bu konunun detayları için bkz., Metin Özdemir, "Matürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed.: Ş. Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, s. 380 vd.

nasıl değerlendirildiğini açık ve net bir şekilde görebilmek için, evrendeki düzen ile ilâhî hikmet arasındaki ilişkiyi iyi kavramak gerekir.

Ontolojik Düzenin Yaratıcısının Hikmetine Tanıklığı

Mâturîdî'nin düşünce sistemi açısından evrendeki her şeyde bir düzen bulunduğu fikri hikmet kavramıyla açıklanır. Ona göre hikmet, "Her şeyi kendisine uygun olan yere koymak, her hakkı hak sahibine ulaştırmak, [her şeye evrende bulunduğu konuma uygun olan gerçek tabiatını vermektir.]" Bir başka tanıma göre de hikmet, "İşleri muhkem ve sağlam yapmaktır." Bu, hikmetin, zıddı olan 'sefeh'e nisbetle yapılan tanımıdır. Sefeh, "eylemlerin tutarsız, işlerin ise karışık ve düzensiz olması" halini ifade eder.[4] Hakîm/bilge ise kısaca, 'hiçbir şeyde hatâ etmeyen, fiilleri hikmetin dışına çıkmayan ve her şeyi sağlam yapan kimse' demektir.[5]

Evrende gözlenebilen her şeyde, akılları hayret içerisinde bırakan bir hikmet ve yaratıcısının eşsiz sanatına bir işaret vardır. Düşünürler, sahip oldukları bunca bilgi ve hikmete rağmen, evrendeki düzenin iç yüzüne ilişkin kuşatıcı bir açıklama yapmaktan ve var olan her şeydeki hikmetleri kavramaktan âciz kalmışlardır.[6] Bununla birlikte, gökler ile yerin yaratılışına, gece ile gündüzün art arda gelişine ibret nazarıyla bakanlar, yaratılmışların bütününde ve her bir parçasında Allah'ın varlığına, birliğine, ilminin ve kudretinin sonsuzluğuna işaret eden belgeleri görebilirler: *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde sağduyu sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır."*[7]

Mâturîdî'nin bu tür âyetlere ilişkin değerlendirmesi şöyledir:

> "Göklerle yer arası çok uzak olmasına rağmen, bu ikisinde bulunan yararların birbirleriyle bağlantılı olmasında, sonuçta yeryüzünde depreşen her canlının varlığını sürdürmesinin ve hayat kazanmasının onlarda bulunan yararlar aracılığıyla gerçekleşmesinde, Allah'ın birliğine deliller vardır. Yi-

4. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul 2005, II, 188-189. (Bu esere bundan sonra *Te'vîlât* şeklinde referansta bulunulacaktır.) el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkik: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yayınları, İstanbul 2003, s. 152; Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 124.
5. *Te'vilât*, I, 32, 248. Ayrıca bkz., Emine Öğük, *Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 153 vd.
6. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35. Krş. Topaloğlu, s. 30.
7. 3/Âl-i İmrân, 190.

> ne birbirlerine zıt olmalarına rağmen her canlının yararları uğruna gece ile gündüzün birbiri ardından gelerek benzer şekilde hareket etmelerinde; göklerle yerin birbirlerine yakın bir dost gibi olmalarında, bunların hepsini yoktan var edenin birliğine işaret vardır. Çünkü yaratma faaliyeti farklı kaynaklardan çıksaydı, işlerin düzeni birbirine aykırı olur, böylece yararlanma imkânları ortadan kalkardı. O halde bunları yaratan, her şeyi bilen bir varlıktır. O, [canlılar için gerekli olan] faydalı şeyler arasındaki bağın nasıl kurulacağını, onların, aralarındaki farklılığa rağmen [belli hedefler doğrultusunda] nasıl birleşeceklerini bilir. O hakîmdir; her şeyi kendisine uygun olan yere koymuştur. O kadar ki, bütün bilgeler bu konuda derin bir şekilde düşünselerdi bile cevherlerin farklılıkları ve haller arasındaki zıtlıklar dikkate alındığında [canlılar için gerekli olan] faydalı şeyler arasındaki en yakın bağın ya da ondan daha üstününün nasıl kurulacağını bilemezlerdi. Aksine onların hikmeti, [eşyâdaki mevcut] hikmeti, onu düzenleyenin yardımı olmadan bütünüyle kavrama ya da onun bir kısmını anlamayı başarma konusunda bile yetersizdir."[8]

Şu halde Allah, gökleri ve yeri boş yere değil, bir hikmete bağlı olarak yaratmıştır. Gökleri ve yeri inceleyen herkes, bu ikisinin yaratıcılarının bir ve tek oluşuna; mutlak otoritesine, kudretine, hikmetine, ilmine ve işlerini maksadına uygun olarak yürüttüğüne işaret ettiklerini görür. Kısacası, evren bize kendi yaratıcısını ve sahibini tanıtır. O, evreni içerisinde bulunan çeşitli hikmetlere göre düzenlemiştir. Dolayısıyla hikmet, evrenin ayrılmaz bir parçasıdır. Nitekim evren üzerinde inceleme ve araştırma yapan bilimler, onun yaratıcısının her şeyi hikmetle yapan, her şeyi bilen bir yaratıcı olduğunu açıklamaktadır. Zaten evren içerisinde yeteri kadar sağlam ve muhkem yaratılmış olan eserler, onların bir hikmetle yaratıldıklarını bize haber vermektedirler. Öyleyse onları yoktan var eden, boş işlerle uğraşan ve aptalca işler yapan bir varlık değildir.[9] Bu durum, bize evrenin boş yere yaratılmadığını, bir anlamı ve gâyesi olduğunu gösterir.

Varoluşun Hikmeti

Evrenin yoktan var edilmesinin anlamı, yaratılışın hikmetli oluşuyla yakından ilgilidir. Allah evreni boş yere yaratmamıştır. Onun içerisinde bulunan her bir varlığın bir anlamı ve yöneldiği bir gâyesi vardır. Bu anlayışı besleyen temel düşünce, yaratıkların geri dönüşü olmayan bir yok oluş için yaratılmış olması-

8. *Te'vîlât*, II, 510; V, 367.
9. *Te'vîlât*, II, 511; IX, 265.

nın boş ve saçma bir iş olduğudur. Bütün işleri hikmetli olan bir varlığın, boş işlerle uğraşması ise düşünülemez. Varlıkların nihai noktada yok olmak üzere yaratılmış olması iki açıdan saçmadır:

Birincisi, "Allah'ın varlıkları, hesap edilmiş bir sonuç ya da gözetilmiş bir yarar olmadan, sırf yokluk için yaratmış olması boştur."[10] Tecrübe âleminde, bir kimsenin herhangi bir yarar gözetmeksizin, sonuçta yıkmak üzere bir binâ inşâ etmesi, boş ve saçma bir iştir. Kur'ân, amaçsız ve yararsız iş yapanların durumunu, ipini iyice büküp eğirdikten sonra bozmaya çalışan kadının durumuna benzetir ve bizim bu şekilde hareket etmemizi yasaklar.[11] Tıpkı bunun gibi Allah, yaratıkları gözetilen bir maksat olmaksızın yalnızca ölmek ve yok olmak üzere yaratmış olsaydı, boş ve saçma bir iş yapmış olurdu.

İkincisi, Allah, insanın dışındaki bütün varlıkları yalnızca insan için yaratmış ve var olan her şeyi onun hizmetine sunmuştur. Kur'ân, bu duruma şöyle açıklık getiriyor: "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütuf olmak üzere) sizin hizmetinize sunmuştur."[12] Allah'ın, insanlar için yaratmış olduğu bütün bu nimetlerde, onların dışındaki cinler, melekler vb. varlıklar için herhangi bir yarar söz konusu değildir. Çünkü bu tür varlıklar için, güneş, ay vb. nimetlerin dışında başka türlü hayâtî dayanaklar vardır. Dolayısıyla sayılan bu nimetlerin hepsi, özellikle insanlar için yaratılmıştır. O halde, Allah'ın saydığı bu nimetlerin hepsini insanlar için yaratıp onların hizmetine sunduktan sonra, onları bunlara karşılık şükürle imtihân etmemesi; onlara bu konuda emirler ve yasaklarda bulunmaması düşünülemez. Allah'ın, bütün nimetleri insanlar için yaratıp onların hizmetine sunması, onların diriltilip Allah'ın huzuruna çıkarılacaklarına ve hepsinin yaptıklarının karşılıklarını göreceklerine işaret etmektedir. İyilikte bulunan iyi karşılık görecek; kötülük eden ise kötü karşılık bulacaktır. Çünkü akıl, dost ile düşmanın, iyi ile kötünün ve şükreden ile nankörün birbirinden ayırt edilmesini gerektirir. Hâlbuki biz, dünya hayatında, insanların hepsinin darlık ve ferahlık bakımından benzer konumlarda olduklarına, buna karşın dost ile düşman, iyi ile kötü ve şükreden ile nankör arasında bir ayrım yapılmadığına tanık olmaktayız. Bu durum, başka bir yurdun; bunlar arasında bir ayrımın yapıldığı ödül ve ceza yurdunun bulunması gerektiğini gösterir.[13]

Her şeyin yok olmak üzere değil de sürekli olan başka bir yurtta karşılıkların verilmesi için yaratıldığı belli olduktan sonra, imtihânın ve ona bağlı olarak peygamberlik müessesesinin gerekli olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü imtihâ-

10. *A.g.e.* X, 72.
11. Nahl 16/92.
12. Bkz. 45/Câsiye, 13.
13. *A.g.e.* X, 72-73; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5-6. Krş. Topaloğlu, s. 4-5.

nın nasıl olacağı ancak vahiy aracılığıyla bilinebilir. Diğer taraftan âhiret yurdunda görülecek olan nimetlerin, onları hak edenler bulunmadıkça var olmaları düşünülemez. Dolayısıyla âhiret yurdu olmadan dünya hayatının var olmasının bir anlamı yoktur.

Bu durum bir başka açıdan şöyle dile getirilir: Eğer diriliş olmasaydı, âlemin inşâsı, içerisinde bulunan varlıkların sadece yok olması için gerçekleştirilmiş olması gerekirdi. Bir şeyin hedeflenen bir sonuç olmadan sırf yok olmak üzere inşâsı ve binâ edilmesi ise boş, saçma ve aptalcadır. Allah, şu buyruğuyla bu hususa işaret etmektedir: 'Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin gerçekten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?'[14] Allah bu buyruğu ile dünya halkının Kendisine dönüş söz konusu olmadığı takdîrde yaratılışının boş olacağını belirtti. O halde yaratılış, yeniden dirilmek ve hesap vermek üzere Allah'ın huzuruna çıkmak maksadına yönelik olarak gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca akıl da nimet verene teşekkür etmeyi gerekli görür. Şükrün, yerine getirilme tarzlarından biri de onun, nimetler çeşitli olduğundan onlara nasıl şükredilmesi gerektiğini bildiren elçilerin sözlerine uygun olmasıdır. Çünkü şükür, nimet verenlerin değeri ölçüsünde artan bir olgudur. Aynı şekilde nimetler de o nimetlerden yararlananların değerleri ölçüsünde artar. Bu yüzden nimetlerin gerçek değerlerini ve onları verenin hakkının büyüklüğünü bilenlerle bilmeyenlerin arasının ayırt edilmesi gerekir. O halde evren, boş yere değil, verilen nimetlerin gereği gibi takdîr edilmesi, dolayısıyla onları verenin hakkının büyüklüğü kavranarak, O'na gereği gibi şükredilmesi için yaratılmıştır.[15]

Genel anlamıyla evren, yorum yeteneği olan varlıkların, Allah'ın gücünün ve ilminin her şeyi kapsadığını bilmeleri, O'nu bu en yüksek nitelikleriyle birlikte tanımaları için yaratılmıştır: *"Allah yedi gök yarattı; yeryüzünü de göklerden aşağı kalmayacak bir mükemmellik ve muhteşemlikte varlık alanına çıkardı. Allah'ın yaratma irâdesi bütün bu varlıklar üzerinde kesintisiz olarak tecellî eder ki, bu tecellîler sâyesinde siz de Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve her şeyi sınırsız ilmiyle kuşattığını anlayıp kavrayasınız."*[16]

İnsan göklerin ve yerin yaratılışı ve bu ikisi arasında yürütülmekte olan düzen hakkında düşündüğü zaman, bunların hepsini var edecek ölçüde bir kudrete sahip olan varlığın kudretinin, [başkasından alınma değil] kendi zatının bir gereği olduğunu, dolayısıyla da O'nu dilediği şeyi yapmaktan hiçbir şeyin alıkoyamayacağını anlar. Yine evrende var olan bu ontolojik düzen, onun kendisine hiçbir şey gizli kalmayan âlim bir zatın eseri olduğuna işaret eder.[17] Bu

14. 23/Mü'minûn, 115.
15. *Te'vîlât*, II/511.
16. 65/Talâk, 12.
17. *A.g.e.* XV/245.

bağlamda, "Tanrı'nın böyle tanınmaya ihtiyacı mı vardır ki, bunu istemiş olsun?" tarzında bir soru yöneltilebilir. Bu, yanlış Tanrı tasavvurundan kaynaklanan bir sorudur. "Allah kendi birliğine ve hikmetine işaret eden bir evren yaratmıştır. Dolayısıyla Onun, evreni bunu bilme [imkânı olan] varlıklardan yoksun olarak yaratması mümkün değildir. Aksi takdîrde, Allah'ı tanıma sorumluluğu kaldırılınca, yaratmadaki hikmet de ortadan kalkmış; böylece evren yok olmak üzere var edilmiş olacağından, onun yaratılması abes/boş ve saçma olurdu. Bir şeyi, başka bir maksat için değil de sırf bozmak üzere inşâ eden herkes, boş ve saçma bir işle uğraşan; hikmetle hareket etmekten uzak olan bir kimsedir."[18]

Yukarıdaki açıklamaya şu husus da ilave edilebilir: Tanrı sıradan bir varlık değil, her türlü yaratmanın bilgisine sahip olan bir zattır: "... O, her türlü yaratmayı bilendir."[19] Böylesi bir varlığın, yaratmada kendisini sınırlaması beklenemez.[20] Çünkü her türlü yaratmayı bilen, dilediğini yaratma hakkına da sahiptir: "... Yaratmak da yönetmek de O'na mahsustur."[21]

Zararlı Varlıkların Ontolojik Düzen İçerisindeki Yeri ve Anlamı

Mâturîdî açısından, evrenin bir bütün olarak her şeyi bilen ve her şeyi kendisine en uygun yerde en uygun fonksiyonu gerçekleştirecek şekilde/hikmetle yaratan bir yaratıcı tarafından var edildiği isbat edildikten sonra, inkârcıların ya da iki farklı yaratıcı kabul eden Seneviyye'nin iddia ettikleri gibi zararlı varlıklarla onları yaratan bu tek yaratıcının eşsiz ve en üstün sıfatları arasında bir çelişki görmek, temelsiz bir yaklaşımdır. Bu yüzden ona göre, en sağlıklı tutum, söz konusu varlıkların yaratılışlarındaki hikmetleri anlamaya çalışmaktır. Gerçi Mâturîdî'ye göre, evrendeki ilâhî hikmetin iç yüzünü bütünüyle kavramak mümkün değildir, ama onların ilâhî yaratışa konu olmaları açısından gerekli olan hikmetlerinin bazı boyutları hakkında fikir yürütebiliriz. Bu bağlamda Mâturîdî'nin, yılan, çıyan gibi birtakım zararlı varlıkların yaratılmasındaki hikmetlere ilişkin görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

Yılanlar vb. zararlı cevherlerin yaratılmaları, bize elem ve lezzetin farkını öğretirler. Böylece zararlı varlıkların verdikleri elemden kurtulmanın ve onların yerine lezzetlerle buluşmanın önemini kavrayan insanın, Allah'ın emirlerine itaat edilmesine karşılık vaat edilen ödülü arzulaması ve onlara isyan edilmesi durumunda karşılaşılabilecek cezadan uzaklaşmaya çalışması kolaylaşır. İş-

18. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157. Krş.: Topaloğlu, s. 127-128.
19. 36/Yâsîn, 79.
20. *Te'vîlât*, V, 385.
21. 7/A'râf, 54.

te insan psikolojisinde bu değişimin sağlanabilmesi için, Allah, tecrübe âleminden insana lezzet ve elem arasındaki farkı iyice kavratacak örnekler sunmuştur.

Daha önce, evrenin, insanın geçmekte olduğu imtihân sürecine uygun olarak yaratıldığı ifade edilmişti. İmtihân, insanın, hayatın her aşamasında, aşılması bazen kolay bazen de zor gözüken sıkıntılara düşünce ve fikir yürütme kâbiliyetlerini kullanarak katlanmasıdır. İnsanlar, fikir ve düşünce bakımından farklı düzeylerdedir. Ayrıca, sıkıntılarla meşgûl olmak, lezzet ve arzulardan mahrum kalmaya yol açmasından dolayı insanların bedenine ağır ve zor gelen işlerdendir. Ancak düşünce ve fikir yürütme konusunda gereken çaba gösterilmediği zaman da ayrılık ve gruplaşmalar baş gösterir. Bu da beraberinde sözlü ve fiili çatışmaları getirir. Uzlaşmada ise dostluk ve barış vardır. Bu bakımdan Allah, insanlar için yarattığı bu şeyleri, zararları açısından düşmanlara, yararları açısından da dostlara benzer kıldı. Bu sebeple onlar, kötülükleriyle insanlara, düşmanlarının ve dostlarının davranış biçimlerini alışkanlık haline getirmelerinde engel teşkîl etsinler ve bülûğ çağına erdiklerinde, sakınma, dikkatli olma, yardım ve zafer gibi dost ve düşmanların davranışlarındaki benzer şeylerin niteliğini kavrasınlar diye yaratılmışlardır. Bu yüzden çocuklar da ibadetleri yerine getirme ve güzel huyları edinme imkânına sahip oldukları ihtimali belirdiğinde, bu tür alışkanlıkları kazanmakla emredilirler ki, böylece ilerde izleyecekleri yollar kendilerine kolaylaşmış olsun.[22]

Kısacası, Mâturîdî'ye göre, zararlı yaratıklar, sakınmayı ve korkutmayı öğreten zararlı nitelikleriyle insanların kendilerini ve çocuklarını eğitirken izlemeleri gereken yöntemleri belirlemelerinde önemli katkılarda bulunurlar.

Mâturîdî, metafiziksel ve doğal anlamdaki bu tür kötülüklerin gerekliliğine, insanların eğitimi üzerinde sağladıkları yararları ve psikolojik etkileri yanında daha pek çok açıdan işaret eder:

> "Allah, yaratıkların, zararları ve faydaları açısından farklı özlere sahip olmalarını, onların her şeyi bir hikmete göre yapan ve her şeyi bilen planlayıcısı olduğuna delil yapmış, yine onları, birliğini kanıtlama ve ona tanıklık etmede ittifak etmeleri bakımından da tek bir cevher gibi kılmıştır."[23]

Bunların, inanç boyutuyla ilgili olan bu tür hikmetlerinin dışında, birtakım ahlâkî ve dünyevî hikmetleri de vardır:

> "Allah zararlı varlıkları, despotları ve kralları [Nemrud'u bir sinek aracılığıyla helâk etmesi örneğinde olduğu gibi] küçük düşürmek ve zayıfları

22. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 168-169. Krş.: Topaloğlu, 137-138.
23. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169. Krş.: Topaloğlu, s. 138.

> yükseltmek için yarattı. Onlar bunu fark ettiklerinde, adamlarının ve ordularının çokluğuyla gurura kapılmazlar ve Allah'ın, sultanlardan dilediğini dilediğine musallat kılmadaki kudretini görmeleri sebebiyle, O'nun koyduğu sınırları aşmazlar. Yine, varlığın faydalı ve zararlı özlerden oluştuğunun düşünülmesiyle Allah'ın ihtiyaçlardan uzak oluşu ve yüceliği anlaşılır. Çünkü ancak ihtiyaç sahibi olan bir varlık, fiillerinde faydalı olanı gözetir ve zararlı olandan uzak durur. Böylece Allah'ın dilediği her şeye gücünün yettiği bilinir. Ayrıca, zararlı cevherlerde, insanların özünü kavrayamadıkları faydalar da vardır. Meselâ, ateşin yakıcılığının yanında, gıdaları ıslah etme gibi bir faydası da vardır. Aynı şekilde suyla her canlının yaşaması da yok olması da mümkündür. Acı veya zehirli olan maddeler de böyledir. Onlarda da çetin hastalıklar için bir şifâ vardır. Bu sebeple düşünen herkes, maddenin yalnızca iyiliğinden ya da kötülüğünden söz etmenin hatâlı ve yanlış olduğunu, bilakis her maddenin zararının da faydasının da bulunduğunu bilir."[24]

Böylece insanlar, canlarının istediği ya da istemediği şeyleri tanıyabilirler ve sorumlu tutuldukları konularda bunları örnek alarak yapmaları ve yapmamaları gereken hususları tesbit edebilirler. Kısacası insanlar, zararlı ve yararlı şeylerin bir arada yaratılmasından hareketle bir yarar ve zarar bilinci kazanırlar. Çünkü bu durum, insanı yaratılmasının temel sebebi olan tevhîd bilincine ulaştırır.[25]

Bütün bunlarda tevhîdin en büyük işaretleri vardır. Bunu iki açıdan değerlendirmek mümkündür: *İlk olarak*, Allah'ın faydalısıyla zararlısıyla mülk üzerinde tam bir kudrete sahip olması, bize ondan ümit edilmesi ve korku duyulması gerektiğini gösterir. Böyle olmayan bir kimsenin, korku ve ümitle emretmesi mümkün olmaz. Çünkü bu durumda ondan çekinilmez, onun yanında bulunana rağbet edilmez ve her ikisini de emretme konumunda olan başka birisi onu mağlûb eder. *İkinci olarak*, ancak zararlı olan ile faydalı olanın birlikte yaratılması durumunda tam anlamıyla ibret alma söz konusu olabilir. Ayrıca imtihânın en önemli parçası olan emretme ve yasaklama işi de onların birlikte yaratılması durumunda gerçekleşebilir. Böylece zararlı ve faydalı olan şeylerde düşünce ve fikre bir alan açılmış olur. Çünkü bunlarda öğüt ve ibretler vardır...[26]

Mâturîdî'nin, varlıkları iyi ya da kötü olarak değerlendirirken, onların kendi özlerine değil, doğurdukları sonuçlara baktığını görüyoruz. Ona göre faydalı olan iyi, zararlı olan ise kötüdür. Ancak zararlı unsurlar anlamsız ve boş yere değil, Allah'ın yüceliğinin, kudretinin ve sonsuz bilgisinin kavranması konusundaki katkıları, insanların eğitimindeki yararları ve meydana getirdikleri psi-

---

24. *A.g.e.* s. 169-170. Krş.: Topaloğlu, s. 138-139
25. *A.g.e.* s. 253. Krş.: Topaloğlu, s. 207.
26. *A.g.e.* s. 170. Krş.: Topaloğlu, s. 139

kolojik etkilerin doğurduğu olumlu sonuçları açısından anlamlı ve gereklidir. Bu, dünya hayatında gerçekleştirilen eylemlerin âhiretteki karşılıklarını dikkate alan ve varlığı, iyi ve kötü yönüyle bu temel anlayış çerçevesinde değerlendiren bir bakış açısı için kaçınılmaz bir sonuçtur.[27]

İlâhî Sıfatlarla Kötülüğü Uzlaştıramayanların Yanılgısı

Yukarıda, kötülük probleminin, Allah'ın yüksek sıfatlarıyla kötülük olgusunu bağdaştıramamaktan kaynaklandığına değinmiştik. Temel problem, rahmeti, şefkati ve sevgisi sonsuz bir yaratıcının kötülüğe izin vermesinin mümkün olamayacağı tezi üzerine dayanmaktadır. Yanlış Tanrı tasavvurundan kaynaklanan bu bakış açısı, inkârcıyı Tanrı'nın varlığını inkâr etmeye götürürken; düalisti, iyilik ve kötülük için iki ayrı yaratıcı varlık kabul etmeye zorladı. Meselâ, düalistlerden Menâniye'ye göre, başlangıçta, nur ve zulmet cevheri olmak üzere iki tür varlık vardır. Nur cevherinden gelen her şey hayır; zulmet cevherinden gelen ise şerdir. Nur ve zulmet, ruhu olan cevherlerdir. Zulmetin ruhu olan *hemâme* bir yılan olup, nuru kendi içinde hapsetmek için evrene egemen olmuştur. Nur, algılama özelliğine sahip olmadığı için, ondan meydana gelen şeyler doğal olarak gerçekleşirler. Zulmetin ruhu olan *hemâme* ise algılama özelliğine sahiptir.

Bu inanışa göre kurtuluş, evrende birbirlerine karışmış durumda bulunan nur ile zulmetin, bir gün kendilerine özgü mekânlara dönmeleriyle gerçekleşecektir.[28]

Mâturîdî'nin aktarımına göre, Mecûsîler, bu teorideki zulmet kavramı yerine *İblis*'i koymuşlardır. İblis, Tanrı'nın kendi güzelliğine rakip çıkacağı endişesiyle düşünceye dalmasından türemiştir. Böylece her iyilik Allah'tan, her kötülük ise İblis'ten ortaya çıkmıştır.[29]

Mâturîdî'nin bu tür yaklaşımlar için sunduğu karşı tezlerden birincisi, evrenin, her fiili mutlak isâbetli olan bir yaratıcının varlığına tanıklık etmesidir. Elbette böyle bir yaratıcı, kötülüğü yaratmada da mutlak isâbet kaydetmiştir. Bunun aklî temellerine yukarıda ayrıntılı bir şekilde değinilmişti. Burada ise iki ayrı yaratıcı varlık kabul etmenin mantıkî açıdan tutarsızlıklarına yer verilecektir.

Her şeyden önce Seneviyye/Düalistler, iyi ve kötünün kendiliklerinden var olamayacağını, dolayısıyla onların yaratıldıklarını kabul etmektedirler. Bura-

---

27. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 127.
28. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 239; Topaloğlu, s. 196.
29. *A.g.e.* s. 263; Topaloğlu, s. 214.

da sorun, şeylerin yaratılmış oldukları teziyle ilgili değil, kim ya da kimler tarafından yaratıldıkları noktasındadır. Mâturîdî, şeylerin farklı yaratıcılar tarafından yaratılmasının mümkün olduğu tezine, Kur'ân kaynaklı *temânu*/karşılıklı engelleme delîli ile karşı çıkar. Kur'ân, iki farklı yaratıcının kabul edilmesinin akıl açısından mümkün olmadığını şöyle ifade eder: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök(ün düzeni) kesinlikle bozulup gitmişti..."[30]

Yukarıdaki âyet, Allah'ın birliğini göstermek üzere üç farklı şekilde yorumlanabilir: Birincisi, yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhların varlığı söz konusu olsaydı, bu ikisi tek bir kaynaktan çıkmış olmazdı. Tecrübe bize açıkça şunu gösterir ki, yeryüzünde krallardan biri bir binâ yapıp onu sağlam bir şekilde yerleştirdiğinde, öbürü onu bozmayı ve yok etmeyi ister. O halde yer ve gökte başka ilâhlar olsaydı, bu ikisi tek bir kaynaktan ortaya çıkmış olmazlar, dolayısıyla da varlıklarını sürdüremezlerdi. [Çünkü onlardan birisinin yaptığını diğeri bozar ve yok ederdi.]

İkincisi, eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, her ikisinde mahlûkât için hazırlanmış olan yararlar birbirleriyle bağlantılı olmazdı. Çünkü onlardan her biri kendi yarattığı varlıklar için gerekli olan yararların, diğerinin yarattığı şeylere ulaşmasına engel olurdu. O halde bu ikisindeki yararların birbirleriyle bağlantılı olması, onların tek bir yaratıcının sanatı olduğunu ve O'nun tarafından bir düzene konduğunu gösterir.

Üçüncüsü, iki ilâh olsaydı, bu ikisinin her yıl yaptıkları düzenleme aynı şekilde olmazdı. Yapılan düzenlemenin ve işlerin her yıl aynı tarzda ve aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleştiği görüldüğüne göre, bu, söz konusu düzenlemenin tek bir varlığa ait olduğuna işaret eder. Eğer başka ilâhlar olsaydı, işler farklılaşır, dolayısıyla aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleşmezdi.

Bazıları da yukarıda zikredilen âyeti, Allah'ın bir başka yerde zikrettiği şu sözünün açıkladığına dikkat çeker: "Allah evlât edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdîrde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galip gelirdi."[31] Bu durumun canlı örnekleri, yeryüzü krallarının birbirlerine karşı tutumlarında sergilenmektedir.[32]

Bu bağlamda dikkatimizi çeken en çarpıcı vurgu, Mâturîdî'nin hikmet konusunu ele alırken de özellikle işaret ettiği gibi, yer ve göklerde mahlûkât için hazırlanmış olan yararların birbirleriyle sağlam bir ilişki içerisinde bulunması üzerinedir. Göklerdeki her bir cismin ve hareketin, tamamen yeryüzündeki

30. 21/Enbiyâ, 22.
31. Müminûn 23/92.
32. *Te'vîlât*, IX, 269-270.

canlıların varlıklarını sürdürmelerine elverişli olduğu; onların cisimleri ve hareketleriyle tam bir âhenk ve uyum içerisinde bulunduğu açıkça görülmektedir. Mâturîdî açısından bu uyum, ancak tek bir yaratıcının tedbîri, sanatı ve programlamasıla mümkündür. İşler başka türlü olsaydı, evrende kaos ve düzensizlikten başka bir şey görülemezdi.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Mâturîdî'ye göre, zâtı gereği âlim ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığı isbat edildikten sonra, bu türden detay tartışmalar, anlamını yitirmektedir. Zâtı gereği hakîm/bütün söz ve fiillerinde mutlak isâbetli olan bir varlığın fiillerinde hatâ ettiği söz konusu edilemez. Akıl, hikmetini tam olarak kavrayamadığı durumların varlığına tanıklık ettiğinde, onların zatı gereği hikmetli olan bir yaratıcının eseri olmaları yönüyle mutlaka belli hikmetleri taşıdıklarını kabul etmeli ve bu gerçeğe teslim olmalıdır.[33] Dolayısıyla Allah'ın yaratıkları arasında yer alan ve kötülük olarak görülen şeyleri, O'nun yüksek sıfatlarıyla çelişkili görmek, bu gerçeği gözden kaçırmaktan kaynaklanmaktadır.

Kader ve Kötülük

Bu konuyu *metafiziksel kötülük* ve *ahlâkî kötülük* şeklinde iki kategoride değerlendirmekte fayda vardır. Çünkü her ne kadar birbirlerinden bütünüyle ayrı düşünülemeseler de metafiziksel kötülük ile ahlâkî kötülük mahiyet olarak çok farklıdırlar. Bunlardan birincisi, doğrudan insan irâdesini ilgilendirirken öbürü ilâhî irâdeyi ilgilendirmektedir. İnsan, sınırlı bir irâdeye ve kudrete sahip bir varlıktır. Bu sebeple onun yaşadığı her şeyi doğrudan ona ait bir olgu olarak görmek doğru değildir. Bazen insan, irâde ve kudretini aşan hadiselerle karşılaşabilir. Bu durumda o, başına gelen bu şeylerin sebeplerini bulmak ve onlara bir anlam vermek ister. Bu çerçevede, insan irâdesini aşan olaylar, *metafiziksel kötülük* kategorisi altında mütalaa edilebilir.

Metafiziksel Kötülük

Kader ve metafiziksel kötülük ilişkisine geçmeden önce, Mâturîdî açısından kaderin ne anlama geldiğine değinmemiz yerinde olacaktır. Onun kader anlayışı, *kazâ* kavramıyla birlikte düşünülerek daha net anlaşılabilir. Ona göre kazâ; şeylerin hikmete uygun olarak yaratılması anlamındadır. Çünkü kazânın lügat anlamlarından birisi, 'yaratma'dır. Eşyâyı yaratan, her işi hikmetli olan ve her

33. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 178-179. Krş.: Topaloğlu, s. 146.

şeyi bilen yaratıcıdır. Hikmet, her şeye kendisine özgü gerçek tabiatını vermek ve her şeyi kendisine en uygun konuma yerleştirmekten ibarettir. O halde, eşyânın yaratılması, kendilerine en uygun olan şeyle uyum içerisindedir. Dolayısıyla fiilî anlamda yaratma, şeylerin oldukları gibi gerçekleştirilmesinden ibarettir.[34]

Bu tanım bize, Allah'ın ezelî bilgisinin eşyâ ile ilişkisinin niteliği hakkında ipucu vermektedir. Mâturîdî'ye göre, kader kavramının iki anlamı vardır: Birincisi, kader, her bir nesnenin kendisine uygun olarak varlık alanına çıktığı ilâhî ölçü/hadd'dir. Yani, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, hikmet-akılsızlık gibi her şeyin mâhiyetine uygun olarak yaratılmasıdır. Bir anlamda kader, 'her şeyi mâhiyetine uygun olarak yaratma ve her şeyi kendisine en uygun konuma yerleştirmede isâbet kaydetme' anlamında hikmetin karşılığıdır. Allah'ın, "Biz her şeyi bir ölçüye göre (*bi-kader*/بقدر) yarattık"[35] sözü bu anlamdadır. İkincisi, her şeyin, zaman-mekân, doğruluk-yanlışlık, ödül ve cezâ gibi durumlardan hangisine göre gerçekleşeceğini açığa çıkarmaktan/beyân ibarettir.[36]

Mâturîdî, kaderin tanımını yaparken, Mu'tezile'nin, kulun fiilinin yaratıcısı olduğu şeklindeki tezini çürütmeyi hedeflemiştir. Çünkü Mâturîdî'ye göre, insanın hayâli, kendi fiillerinin iyilik ve kötülük bakımından nasıl gerçekleşeceğini kuşatamaz; aklı da bunu belirleyemez. Yine insanın aklı ve bilgisi, fiillerinin gerçekleşeceği zamanı ve mekânı belirlemeye de yetmez. Mâturîdî'ye göre, bunların hepsi, insanın fiillerini kendisinin değil, onların, sayılan nitelik ve özelliklerden hangisi üzere gerçekleşeceğini tam olarak bilen Allah tarafından yaratıldığının kanıtıdır.[37]

Kazâ ve kaderin bu şekilde tanımlanmalarından, Mâturîdî'ye göre insanın elinde hiçbir şey olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Elbette insanın, kendi fiillerini, zaman, mekân, iyilik veya yanlışlık vb. durumlardan hangisine göre gerçekleşeceğini bütün detaylarıyla önceden kestirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte o, kendisinin fiillerini gerçekleştirmede hür olduğu bilincine sahiptir.[38]

Mâturîdî, *Te'vîlât*'da, kader anlayışını çok daha açık bir şekilde ortaya koyar. Buna göre, yeryüzündeki olup biten hiçbir şey Allah'ın bilgisinin ve koyduğu düzenin dışında değildir.[39] O yarattığı her şeye hikmetinin gerektirdiği bel-

---

34. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 486-487. Krş.: Topaloğlu, s. 391. Ayrıca bkz.: J. Meric Pessagno, *The Uses of Evil in Maturidian Thought*, 69.
35. 54/Kamer, 49.
36. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487-488. Krş.: Topaloğlu, s. 391-392. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, *a.g.e.* s. 70.
37. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 488-489. Krş.: Topaloğlu, s. 392-393. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, *a.g.e.* s. 70.
38. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491; Topaloğlu, 394-395.
39. Te'vîlât, VIII, 21.

li bir düzen vermiştir. Allah eşyâya öyle bir sınır ve ölçü koymuştur ki, bütün mahlûkât onu kavramak üzere bir araya gelse, yine de ondaki yarar vb. türden şeylerin sınırlarını ve ölçülerini kavrayamazlar. Allah eşyânın düzenini bu şekilde değil de başka türlü koymuş olsaydı, her şey bozulur giderdi.[40]

Bu bakımdan, yeryüzünde olup biten her şeyi 'hikmetli düzen' çerçevesinde anlamak ve değerlendirmek gerekir. Her sözü ve fiili isâbetli olan Allah tarafından kurulan bu düzende, küçük bir alan insanın irâdesine bırakılırken, sınırlarının keşfedilmesi mümkün olmayan büyük bir alan ise ilâhî irâdenin yönetimine bağlıdır. Bununla birlikte bütün alanlar Allah'ın gözetimi ve denetimi altındadır. O, dilediği zaman dilediği şeye dilediği şekilde müdâhale edebilir. Ancak, Allah'ın takdîrine ve yazgısına değinen bazı âyetlerden, dünya hayatında alınan tedbîrlerin ve verilen kararların hiçbir etkisi olmadığı sonucunu çıkarmak doğru değildir. Bunun en güzel örneklerinden birisi, 57/Hadîd Sûresi'nin 22. âyetinde geçen şu ifadelerdir: *"Yeryüzünde gerçekleşen ve sizin başınıza gelen herhangi bir musîbet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın."*

Mâturîdî, bu âyetteki yazgının ne zaman gerçekleştiği konusunda iki farklı yorum bulunduğuna dikkat çeker: Birincisi, "bu musîbetleri yaratmadan önce...", ikincisi ise "nefisleri ve yeryüzünü yaratmadan önce" şeklindedir. Mâturîdî, birinci yorumun daha açık ve doğru olduğu kanâatindedir.[41]

Gerçekten de söz konusu âyette, yazgının zamanı ile ilgili açık bir belirlemede bulunulmamıştır. Bununla birlikte yazgı ile ilgili ifadenin yakın bağlamındaki göstergeler dikkate alındığında, birinci yorumun daha doğru ve tutarlı olduğu görülmektedir. "Biz onu yaratmadan önce" ifadesi, bu bağlamda birinci yoruma netlik kazandıran en açık karînedir. Dolayısıyla bu âyetten ezelî bir yazgı teorisi çıkarmak çok zordur.

Bu durum, bize Allah'ın söz konusu musîbetleri keyfi olarak değil, tam aksine yeryüzünde olup bitenlere bağlı olarak takdîr ettiğini göstermektedir. Bunun en açık göstergelerinden birisi de Allah'ın şu sözüdür: "Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracağım ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir!"[42] Görüldüğü üzere Allah, bu buyruğunda, "insanlar kendilerine verilen nimetlere şükrettikleri takdîrde onlara olan nimetlerini artıracağı sözünü vermiştir."[43]

Diğer taraftan verilen nimetler, mutlak iyilik anlamına gelmediği gibi, kaçan fırsatlar da mutlak kötülük anlamına gelmez: "(Allah bunu) elinizden çıka-

40. *A.g.e.* X, 220; XIV, 249.
41. *Te'vilât*, XIV, 363.
42. 14/İbrâhim, 7.
43. *A.g.e.* XIV, 365.

na üzülmeyesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız diye açıklamaktadır. Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenen kimseleri sevmez."[44]

Kişinin, Allah'ın kendisine verdiği nimetleri, belki de şımarıklığı yüzünden bir cezâ olarak isyanını artırması, böylece daha fazla cezâyı hak etmesi için ya da bir imtihân vesîlesi olarak verdiğinden endîşe duyması gerekir. Çünkü servet bir deneme ve imtihân vesîlesi olabilir, ya da kişiyi [Allah'a karşı olan] sorumluluklarını yerine getirmekten alıkoyabilir. Bu sebeple insanların kaçırdıkları fırsatlara iki bakımdan sevinmeleri gerekir: Birincisi, belki de kişinin kaçırdığı fırsat kendisinin günaha yaklaştırılması ya da ciddî bir sınavdan geçirilmesi için bir vesîledir de bu yüzden [Allah'ın ona bir lütfu olarak] elinden alınmıştır. İkincisi, kişi, belki de farz olan ibadetlerine engel olan o fırsatın elinden kaçmasıyla onları yerine getirme imkânı bulacaktır.[45]

Bununla birlikte insanlar kaçırdıkları fırsatlara iki açıdan üzülebilirler: Birincisi, belki kişi o fırsatı kaçırmakla daha önceden muhtaç olmadığı insanlara muhtaç olacaktır. İkincisi, belki de o fırsatı kaçırması, bir günah ya da hatâsında aşırı gitmesinden dolayıdır. Allah'ın şu sözü bu duruma işaret eder: "Başınıza gelen herhangi bir musîbet, kendi ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir."[46]

Mâturîdî, musîbetlerle ilgili Hadîd Sûresi'nde geçen âyetlerde dikkat çeken önemli bir inceliğe daha değinir: "Allah, insanların ulaştıkları nimetleri kendi zâtına nisbet ederek şöyle demiştir: 'Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız...' Hâlbuki onların kaçırdıkları fırsatları kendi zâtına nisbet etmemiştir. Bu, Allah'ın bir başka yerdeki şu sözüne benzer: 'Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir.'[47] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onların nimetlerle ilgili kaçırdıkları fırsatlar, kendi eylemleri ve kendilerinden kaynaklanan birtakım sebepler yüzündendir."[48]

Buradan her musîbetin, kulların hatâlarına bağlı olarak gerçekleştiği yönünde bir anlam çıkarılmamalıdır. Elbette Allah, dilediği kullarına deneme amaçlı birtakım musîbetler gönderebilir. Ama bunların hiçbirisi, insan fiillerinden bütünüyle bağımsız olarak ezelde kararlaştırılmış olaylar değildir. Yeryüzünde olup biten her şeyin, dolaylı ya da dolaysız insan fiilleriyle bir ilgisi vardır. Bu konuya açıklık getiren kıssalardan birisi Yûsuf Sûresi'nde anlatılmaktadır: Mısır Kralı, rüyasında yedi semiz ineğin yediği yedi cılız inek ve yine yedi yeşil başak ile yedi kuru başak görür. Kendisine Allah tarafından rüyaları doğru bir şekilde yorumlama imkânı verilen zindandaki Hz. Yûsuf, kralın bu rüyasını

44. 57/Hadîd, 23.
45. *A.g.e.* XIV, 367.
46. 42/Şûrâ, 30.
47. 4/Nisâ, 79.
48. *A.g.e.* XIV, 367.

şöyle yorumlar: "... *Yedi sene âdetiniz üzere ekin ekersiniz. Sonra da yiyeceklerinizden az bir miktar hâriç, biçtiklerinizi başağında (stok edip) bırakınız. Sonra bunun ardından, saklayacaklarınızdan az bir miktar (tohumluk) hâriç, o yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek yedi kıtlık yılı gelecektir. Sonra bunun ardından da bir yıl gelecek ki, o yılda insanlara (Allah tarafından) yardım olunacak ve o yılda (meyve suyu ve yağ) sıkacaklar.*"[49]

Olayların akışı, daha önceden bellidir.[50] Yedi bolluk yılının ardından yedi kıtlık yılı, ardından da tam bir bolluk yılı gelecektir. Musîbetin adı önceden konulmuştur: Yedi kıtlık yılı... Ancak bu durumda insanların eli kolu bağlı değildir. Eğer yedi bolluk yılında, rüyanın yorumunda anlatıldığı üzere gerekli tedbîrler alınırsa, uğranılan musîbet en az hasarla atlatılabilecektir. Yani olayların akışı her zaman için insan irâdesine bağlı olarak yön değiştirme imkânına sahiptir.[51]

Allah, insanları biraz korku, biraz açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz eksiltmek sûretiyle deneyebilir.[52] Ancak bütün sonuçlar, belli sebeplere bağlıdır ve onların oluşumunda insan irâdesine belli bir alan bırakılmıştır. Bu alanda insan, sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirmek zorundadır. Bunu yapmadığı takdîrde doğacak olan sonuçlardan kendisi sorumludur. Çünkü âyette Allah, insanları, "bunların tamamıyla değil, onlardan yalnızca bir kısmıyla deneyeceğini" haber vermiştir. Bu durum, Allah'ın onlara çıkış kapılarını bütünüyle kapamadığına, bilakis her ne kadar onlarda bir eksiklik ve zarar bulunsa da bu tür musîbetlerin hepsinde, onlara bir kurtuluş yolu bıraktığına işaret etmektedir. Bu türden musîbetlerde, eksiklik ve zararın tam olarak gerçekleşmesi mümkündür. Ancak Allah, kullarını korkuttuğu şeylerde, lütfunun bir gereği olarak korkudan çok ümit tarafına yaklaştırmıştır. İmtihân sürecinde bulunan herkesin bütün fiilleri bu tarzda gerçekleşir. Onların fiillerinin hem korku hem de ümide bakan bir yönü vardır. İnsanların kendileri hakkındaki kanâatleri de bu şekildedir. [Yani onlar kendi sonlarından hem korkarlar, hem de ümit içerisinde olurlar.]"[53]

Diğer bir örnek ise Tevbe Sûresi'nin 50-52. âyetlerinde anlatıldığı üzere, müşrik Arapların savaşa giden mü'minlerle ilgili değerlendirmelerine verilen cevaptır: "*Sana bir iyilik gelince onların fenâsına gider; bir kötülük gelse, 'Biz önceden ihtiyatlı davrandık' derler, sevinerek dönüp giderler. De ki: 'Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez. O bizim Mevlâ'mızdır, inananlar Allah'a güvensin. De ki: 'Bize iki iyiden (gazilik ve şehitlikten) başka bir şeyin gel-*

49. 12/Yûsuf, 47-49.
50. *Te'vîlât*, VII, 364.
51. *A.g.e.* VII, 318-319.
52. 2/Bakara, 155.
53. *Te'vîlât*, I, 280.

mesini mi bekliyorsunuz? Oysa biz Allah'ın kendi katından veya elimizle, sizi bir azâba uğratmasını bekliyoruz..."

Mâturîdî, bu âyetin 'Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez' kısmının bağlamını dikkate alan birkaç anlamından söz eder: "De ki bizim başımıza Allah'ın âhiret yurdunda takdîr ettiği şeref ve onurdan, yüksek makamlardan ve sürekli nimetlerden başkası gelmez." "Allah bize hayır ve şerden lehimize olan şeyleri yazar. Yani bize ikrâm olarak verdiği ya da helâl ve mubâh kıldığı şeyleri takdîr eder."[54]

Musîbetlerin hangi yönden İlâhî irâdeye bağlı olduğunu gösteren âyetlerden birisi de 4/Nisâ Sûresi'nin 78. âyetidir: "Kendilerine bir iyilik dokunsa 'Bu Allah'tan' derler; başlarına bir kötülük gelince de 'Bu senden' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır' "

Mâturîdî, bu bağlamda iyi ve kötünün hepsinin Allah'tan olmasını, "yapılan işlerin bir karşılığı"[55] olarak yorumlar. Yani işler sağlam yapıldığında karşılık ona göre, kötü yapıldığında ise ona göre olur. Bir başka yoruma göre ise bunların hepsi "deneme bakımından/*mihne*" Allah'a aittir. Allah'ın şu sözü bu yoruma açıklık getirir: "... Sizi bazen iyi bazen de kötü şeylerle deneriz."[56]

Allah, kullarını çeşitli şekillerde denemektedir. Onların bu konuda tercih hakları yoktur. Allah'ın şu sözleri bu duruma açıklık getirir: *"Allah sana bir zarar dokundurursa onu O'ndan başka giderecek yoktur. Sana bir iyilikte bulunursa, (buna da kimse engel olamaz.) Çünkü O'nun her şeye gücü yeter."*[57] *"Allah rızkı dilediğine bol, dilediğine de az verir. Onlar dünya hayatının (güzellikleriyle) sevinç duydular. Hâlbuki dünya hayatı âhiret hayatına nisbetle çok değersiz ve kısa ömürlüdür."*[58] Buna karşın insan fiilleri söz konusu olunca, Kur'ân'da hamd ve şükür gibi bütün iyi fiiller Allah'a, kötü fiiller ise insanın kendisine nisbet edilir.[59]

Deneme amaçlı musîbetlerin yanında doğrudan insanın tercih ve seçimlerine bağlı musîbetler de vardır: "*İnsanların [şirk ve küfür/inkârcılık gibi]*[60] *bizzat kendi işledikleri [hatâlar] yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu. [Kuraklık, kıtlık ve geçim sıkıntısı gibi felaketler meydana geldi]*[61] *Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler.*"[62]

---

54. *A.g.e.* VI, 375.
55. *A.g.e.* III, 339.
56. 21/Enbiyâ, 35. Benzer ayetler için bkz.: 7/A'râf, 168; Mülk 67/2.
57. 6/En'âm, 17.
58. 13/Ra'd, 26.
59. *Te'vîlât*, III, 340. Konuyla ilgili ayetler için bkz.: Bakara 2/257; Nisâ 4/83; Hucurât 49/7-8, 17.
60. *A.g.e.* XI, 203.
61. *A.g.e.* X, /203.
62. 30/Rûm, 41.

Bununla birlikte, bu meselenin detaylarında bazı tartışmalı konular bulunmaktadır. Bunlar, insanlardan bir kısmının niçin bolluk ve rahatlıkla imtihân edilirken diğer bazılarının darlık ve sıkıntı ile imtihân edildiği; ecelin oluşumunda insan irâdesinin ne ölçüde rol oynadığı; öldürülenin kendi eceliyle ölüp ölmediği ve rızkın oluşumunda insanın tercihlerinin ve çabalarının bir payının bulunup bulunmadığı gibi konulardır.

İnsanların Farklı Şartlarda İmtihân Edilmelerinin Hikmeti

İlâhî adalet bağlamında insanların en çok sorduğu sorulardan birisi, bazılarının bolluk ve rahatlık içerisinde imtihân edilirken, niçin diğer bazılarının yoksulluk ve sıkıntı içerisinde imtihân edildiğidir. Mâturîdî bu soruya şöyle cevap verir:

"Allah, mal ve servet bakımından bolluk ve genişlik verdiği kimseye, fakirin ve darda olanın hakkını vermeyi farz kılmış ve bu hakkın mikdârını ve ölçüsünü de açıklamıştır ki, zengin bu mikdârı ve ölçüyü vermek sûretiyle şükrünü yerine getirmiş olsun. Allah, bazısına da darlık verir ve ondan zenginin ona hakkını vermemesi durumunda bu darlığa sabretmesini ister. Ancak Allah'ın kendisine bolluk verdiği kimseden, bu bolluğun gereğini yerine getirmesini, darlık verilenden de darlık anında yapması gerekeni yapmasını istemesinin, onları imtihân etmekten başka bir sebebi yoktur. O, birisini sıkıntı ve darlıkla, diğerini ise bolluk ve genişlikle dener. Birisi şükürle ve malından üzerine farz olanı vermekle; diğeri ise zengin kendisine hakkını vermediği takdîrde ihtiyaçlarının [karşılanmamasına] sabretmekle emredilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu söz, bu konuya açıklık getirmektedir: "Allah dileseydi sizin hepinizi zengin yapardı da aranızda hiçbir fakir bulunmazdı. Yine O, hepinizi fakir kılardı da aranızda hiçbir zengine rastlanmazdı. Fakat O, zenginin nasıl ihsanda bulunduğunu, fakirin de nasıl sabrettiğini görmek için bazınızı bazınızla dener.'"[63]

Burada fakir olan, şöyle bir itiraz da bulunabilir: Niçin ben o zenginin, o da benim yerimde değil? Benim zenginden ne farkım var? Ben de o zengin gibi zenginlikle denenmek isterdim!

Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyet dikkate alındığında, bu soruyu soranın, iki şıktan birini kabul etmek zorunda olduğu anlaşılır. Ya herkes fakirlikle ya da zenginlikle denenecektir. Aksi takdîrde, fakirin yerine konan zengin, bu sefer aynı soruyu sormak durumunda kalacaktır. Herkesin fakirlikle ya da zenginlikle denenmesi durumunda ise sabır ya da şükür fiilinden birisi dev-

63. *Te'vîlât*, XII/90. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetin geçtiği yer için bkz.: es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1993, XI, 151.

re dışı kalmış olacaktır. Hâlbuki Allah, kullarını bu her iki erdemli fiille denemeyi dilemiştir. Bu yüzden Mâturîdî, bu tür soruların hepsine birden aynı cevabı verir: Allah, kulları için, onların kendi açılarından yararlı gördükleri şeyleri yapmak zorunda değildir. Allah, her kulu için hikmetin gerektirdiği şeyi yapar ve dâimâ hikmeti gözetir.[64]

Ecel Meselesi

Bu bağlamda tartışılan en önemli konu, öldürülen kimsenin eceliyle ölüp ölmediğidir. Mâturîdî'ye göre öldürülen kimsenin eceli meselesinin ilâhî irâdeyle ilgili yönü, ilâhî bilgi ile ilintili bir konu olmasıdır. Allah, bütün zamanları ve mekânları kuşatan ezelî bilgisiyle, öldürülen kimsenin bir başkasının tercihi sebebiyle öleceğini bilir. Allah'ın bilgisinde bir değişme olmayacağından, öldürülen kimsenin eceli, Allah'ın bilgisi yönünden değişmez. Ancak bu durumda öldürülenin ölümü, Allah'ın bilgisinden dolayı değil, öldürenin kötü niyeti ve tercihinden dolayıdır.

Mâturîdî, ilâhî bilgi ile ecel arasındaki ilişkiyi açıklarken, akrabâ ziyaretiyle ilgili hadîsi örnek olarak verir: Hz. Peygamber, "akrabâsını ziyaret edenin ömrünün uzayacağı"ndan söz etmiştir. Mâturîdî'ye göre, bu durumda, Allah, kişinin eceli için daha önce bir vakit belirlemiş, sonra kişi akrabâsını ziyaret edince o vakti uzatmış ya da tersi söz konusu olunca kısaltmış değildir. Aksine Allah, zaman ve mekân üstü olan ezelî bilgisiyle o kişinin akrabâsını ziyaret edeceğini de bildiğinden ecelini başlangıçta ona göre takdîr etmiştir.[65]

Ehl-i Sünnet'e göre ecelin tek olup değişmemesinin anlamı, ilâhî bilginin ecel ile ilintili olan boyutunda bir değişme olmamasıdır. Çünkü doğru ve kesin bilgi, bilinenin aksine bir sonuç vermez. Bilgi, bilinen ne ise onun bilgisini verir. Bu bilinen/ma'lûmla ilintili olan ilâhî bilgi için de geçerli bir durumdur. Ancak Allah'ın bilgisinin ezelî, diğer bir ifadeyle zaman ve mekân üstü oluşu sebepiyle, O'nun bilgisinin bilinen/ma'lûm ile ilişkisi zamana bağlı değil, ontolojiktir. Yani ilâhî bilgi, daha önce var olan bir bilinene/ma'lûma sonradan tâbi olmuş, ya da onunla yalnızca oluşu anında ilintilenmiş değildir. Aksine ezelî İlâhî bilgi söz konusu olduğunda, bilen, bilgi ve bilinen, bölünme kabul etmeyen tek bir sonsuz âna nisbet edilebilir. Bazı filozoflar bu sonsuz âna, "daimi şimdi" demektedirler.[66]

---

64. *Te'vîlât*, XII, 90. Ayrıca bkz.: *A.g.e.* V, 43-45; VI, 25-26, 30-31, 112-113; IX, 104-105; XIII, 135-136.
65. *A.g.e.* I, 182; II, 133-134,
66. Roy Weatherford, *The Implications of Determinism*, London and New York 199, s. 137.

Mâturîdî'nin yukarıdaki yorumunu, ilâhî bilgiyi ancak bu şekilde değerlendirdiğimiz takdîrde doğru anlayabiliriz. Eceli doğrudan ilâhî irâdeye bağlayan âyetleri de bu çerçevede anlamanın daha doğru ve tutarlı olduğu kanâatindeyiz: "'Bu işten bize bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik.' diyorlar. Şöyle de: 'Evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmesi takdîr edilmiş olanlar, öldürülüp düşecekleri yerlere kendiliklerinden çıkıp giderlerdi.' Allah, içinizdekileri yoklamak ve kalplerinizdekileri temizlemek için (böyle yaptı)."[67] Bu âyet, yazılmış ecellerin ömürlerin sonu olduğu anlamına geldiğini açıkça ifade etmektedir. Eğer kişinin eceli öldürme/katl ile ise kişi öldürülür, normal ölüm ile ise ölür.[68]

Mâturîdî'nin bu yorumunu, yukarıda zikredilen 'akrabâ ziyareti' hadisi bağlamında yaptığı yorumla birlikte değerlendirdiğimizde, şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Allah kimin öldürüleceğini kimin de kendi yatağında öleceğini bilir. Dolayısıyla Uhud Savaşı'nda, "Eğer bizim yanımızda kalsalardı ölmezler, öldürülmezlerdi"[69] diyen münâfıkların bir müddet daha yaşamaları, ilâhî bilgi açısından aldıkları tedbîr neticesinde ömürleri uzamış anlamına gelmez. Aksine Allah, ezelde onların savaş alanına gitmeyeceklerini ve bu yüzden bir müddet daha yaşayacaklarını bilmektedir. Bu itibarla münâfıklar, Allah'ın emrine uymamakla bir müddet savaşın risklerinden kurtulmuşlardır.

Sonuçta yukarıdaki âyeti, "Allah'ın ezelî bilgisinde kimin kendi hür irâdesiyle savaş alanına gideceği, orada öleceği, gâzi olacağı ya da sağ kalacağı, kimin de gitmeden sağ kalacağı mevcuttur." şeklinde anlamak mümkündür. Yani bu âyetin, cebrî/zorlayıcı bir durumu değil, aksine olayları mâhiyetlerine uygun olarak tesbit eden ilâhî bilgide bir değişmenin olamayacağını ifade ettiği söylenebilir. Bu bakımdan münâfıklar savaş alanına gitmemekle ecellerini uzatmış değillerdir. Zaten onların ecelleri, kendi kötü tercihleri sebepiyle daha sonraki bir vakit için belirlenmiştir. Ancak onların bu yüzden ömürlerinin uzun görünmesi, hayırlarına olan bir durum değildir. Dolayısıyla, Mâturîdî'nin kazâ ve kaderi, "Allah'ın, şeyleri mâhiyetlerine uygun olarak yaratmayı dilemesi ve yaratması" şeklinde tanımlamasını bu çerçevede görüp değerlendirmek gerekir. Kısacası, ecellerin kişilerin tercihlerine bağlı olarak nasıl oluşacağı Allah tarafından bilindiği için, ona göre takdîr edilmiştir. Ancak Allah'ın bilgisinde değişmenin olmaması, kişilerin tercihlerinde de değişme imkânının bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine kişiler, kendi hür tercihlerini farklı yönlerde kullansalardı, ecelleri ona göre şekillenip belirlenecekti.

---

67. 3/Âl-i İmrân, 154.
68. *Te'vîlât*, II, 453.
69. 3/Âl-i İmrân, 156.

Rızık Meselesi

Kur'ân'da, "Allah rızkı dilediğine bol, dilediğine de az verir" şeklinde bir dizi âyet vardır.[70] Bu âyetler, kendi bağlamlarından koparılıp tek başlarına ele alındıklarında, rızkın azlığı ya da çokluğu konusunda insan irâdesinin hiçbir rolü olmadığı, onun bu konuda çalışıp çabalamasının hiçbir yarar sağlamayacağı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Kur'ân'a bir bütün olarak baktığımızda, rızık konusunda da ecel konusunda olduğu gibi, beşerî irâde ile ilâhî irâde farklı boyutlarda etkin gözükmektedir. Allah'ın insana vermiş olduğu hürriyet, ona rızık alanında da belli ölçüde hareket imkânı sağlamaktadır. İnsan bu alanda, irâdesini iyi ya da kötü yönde kullanmak sûretiyle helâl ya da haram yoldan rızık elde edebileceği gibi, Allah'ın kendisine vermiş olduğu belli imkânlar ölçüsünde az ya da çok rızık temîninde de bulunabilir. Meselâ şu âyet açıkça bu duruma işaret etmektedir: "*Kim âhiret kazancını istiyorsa, onun kazancını arttırırız. Kim de [yalnızca] dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz. Fakat onun âhirette bir nasîbi olmaz.*"[71]

Mâturîdî, bu âyette geçen "isteme/hars" ifadesini, "çalışıp çabalama" olarak tefsir etmiştir.[72] O, bu anlamı pekiştirmek için İbn Amr'dan şu sözü nakleder: "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyan, yarın ölecekmiş gibi âhiretin için çalış (*uhrus* (احرث))."[73]

Bu tür ifadelerde Allah, insanların başkalarının elindekine göz dikmemeleri ya da rızık temîni konusunda insanlara değil, yalnızca kendisine güvenmeleri için rızkın yegâne kaynağı oluşuna dikkat çekmektedir. Bir anlamda Allah, yeryüzündeki bütün rızıkları ve rızık vâsıtalarını yaratıp insanların hizmetine yalnızca kendisinin sunduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Allah "isterse bol, isterse az verir, bu konuda O, mutlak güç ve otorite sahibidir. O halde insanlar rızıklarını temîn etme çabalarında yalnızca Allah'a güvensinler."[74] Dolayısıyla bu tür ifadeler, Allah'ın tek tek bütün bireylerin rızkını, kendi irâdelerinin hiçbir katkısı olmaksızın belirlediği anlamına gelmez.

Mâturîdî, söz konusu ifadenin geçtiği bir yerde şu yorumda bulunmaktadır:

> "Bu ifadeyle Allah, kullarını kendi katında olanları istemeye teşvîk etmekte, onların başka insanların elindekileri elde etme ümitlerini kırmaktadır. Çün-

70. Bkz.: 13/Ra'd, 26; 17/İsrâ, 30; 28/Kasas, 82; 29/Ankebût, 62; 30/Rûm, 37; 34/Sebe', 36.
71. Şûrâ, 42/20.
72. *Te'vîlât*, XIII, 184.
73. Mâturîdî, aynı yer.
74. *Te'vîlât*, VII, 423-424.

kü insanların kendisine iman etmelerine engel olan, onları peygamberleri yalanlamaya ve onların çağrılarına kulak vermemeye sevk eden şey, başkalarının ellerinde bulunan mal ve servetlere [ulaşma] arzusudur. Onlar bu dünya hayatında kendileri için başkanlığın, izzet ve şerefin mal ve servet aracılığıyla devam edeceğini düşündüklerinden, bir bakıma Allah şöyle demiştir: 'Bunlara bol, öbürlerine ise az veren Allah'tır. Dilediğine bol, dilediğine de az vermek halkın elinde olan bir şey değildir. Bu, yalnızca Allah'a mahsustur. Diğer taraftan Allah bu sözüyle, rızkı dostlarından ve düşmanlarından dilediğine bol, dilediğine de az verdiğini ifade etmiştir. O, bol ve geniş rızık sahibi olmanın, Allah'a dostluk işareti sayılmadığı, az rızık sahibi olmanın da O'nun düşmanlığını kazanmış olmak anlamına gelmediği bilinsin diye böyle yapmıştır. Tecrübe de bize gösteriyor ki, Allah rızkı dostlarına bol bol verip, düşmanlarına daraltmamıştır. Çünkü dünya hayatında bol ve az vermek imtihânın, âhiret hayatında ise ödül ve cezânın bir gereğidir. İmtihân sürecinde Allah'a dost olanla düşman olan eşittir. İmtihân sürecinde bu ikisine eşit muâmele yapılır. Ödül ve cezâda ise aralarında fark gözetilir."[75]

Mâturîdî'nin yukarıda zikredilen görüşleri ışığında, kısaca şunları söylememiz mümkündür: Allah'ın rızkı genişletmesi ve daraltması, Kur'ân'ın kendisine özgü retoriği içinde, muhâtabın duygu dünyasında Allah'a tam bir bağlılık ve tevekkül anlayışının gelişmesini sağlamaya, böylece onların, rızıklarını temîn etme yolunda insanlara köle olmalarını ya da onların kötü arzu ve emellerine hizmet etmelerini engellemeye yönelik gözükmektedir. Dolayısıyla bu tür ifadelerin hiç birisi, rızkın belirlenmesinde insan tercihlerinin ve çabalarının en küçük bir katkısı olmadığı anlamına gelmez. Aksi takdîrde Allah şöyle buyurmazdı: "(Cuma) Namazı kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin."[76]

Ahlâkî Kötülük

Mâturîdî'ye göre, insanın kaderi imtihân süreciyle bağlantılıdır. Ona göre imtihânın iki boyutu vardır: Birincisi, Allah'ın kullarını emirler ve yasaklarda bulunmak sûretiyle denemesidir. İkincisi ise Allah'ın var edileceğini ve var olacağını bildiği şeylerin varlık alanına gelmesi şeklindedir. Allah'ın şu sözü bu duruma işaret eder: "*Ant olsun, içinizden, cihâd edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz.*"[77]

---

75. *A.g.e.* VII, 424.
76. 62/Cum'a, 10.
77. 47/Muhammed, 31.

Âyette geçen "belirleyinceye..." ifadesini Mâturîdî, "var edilecek olan olarak bildiği gibi var olan/mevcûd olarak da bilinceye kadar" şeklinde anlar. "(Allah) duyulur âlemi de duyu ötesi âlemi de bilendir."[78] ifadesi de buna benzer. Duyu ötesi/gayb âlemin bilgisi, var edilecek olanın bilgisidir. Duyulur/şehâdet âlemin bilgisi ise Allah'ın duyu ötesi âlemin bilgisini var olan olarak bilmesidir. Bu bakış açısına göre, yukarıdaki âyet şu şekilde anlamlandırılır: "Allah'ın onlardan cihâd edeceklerini ve sabırlı olacaklarını bildikleri kimselerin, cihâd edenler ve sabredenler olarak var edilecekleri ana kadar..."[79]

Mâturîdî, başka bir yerde bu bilginin mâhiyetini şu şekilde îzâh eder:

> "Biz Allah'ı, mahlûkâtı bulundukları hallerin dışında bir hal üzere bilmekle nitelendirmiyoruz. Çünkü bu şekildeki bir niteleme, Allah'ı cehâletle nitelendirmek anlamına gelir. Dolayısıyla Allah'ın, sâkin olanı, sâkinlik halinde hareketli; hareketli olanı, sâkin; oturanı, ayakta duran; ayakta duranı da oturan olarak bildiği söylenemez. Aynı şekilde, Allah'ın yok olanı var, var olanı da varlık halinde iken yok olarak bildiği söylenemez. Bu Allah'ı var olmayanı bilmekle nitelendirmektir. Allah'ın bu şekilde nitelendirilmesi ise imkânsızdır."[80]

Mâturîdî, bazı âyetlerde Allah'ın bilgisinin zamana bağlı niteliklerle anılmasına şöyle bir açıklama getirildiğine değinir: Her bilgi bilinenin oluş anı ile ilintili olarak ifade edilir. Dolayısıyla Allah'ın bilgisinden de var olanın var oluş zamanıyla ilintili olarak bahsedilebilir. Onun bilgisinin varlıkların oluş zamanlarıyla birlikte ifade edilmesi, bilinenin ezelî olduğunun anlaşılmaması içindir. Allah, her ne kadar şimdi var olanı bilmekle nitelendirilse de değişiklikten, yok olmaktan ve bir halden başka bir hale dönüşmekten uzak/münezzeh olması sebebiyle O, şimdi bildiğini aynıyla ezelde bilmekle de nitelendirilir.[81]

Bu, bir anlamda Allah'ın önce ve şimdi olanı, sonra da olacak olanı tek bir bilgiyle olduğu gibi bilmesi demektir. Yani Allah, şimdi hareketli olanı, bir anlamda kendi ezelî şimdisinde, şimdi hareketli olan olarak bilir. Daha açık bir ifadeyle, olmuş, olan ve olacak olan her şey, Allah'ın ezelî bilgisinde aynıyla mevcuttur. Meselâ olacak olan Allah'ın ezelî bilgisinde de olacak olandır. Olacak olan olduğunda ise O'nun ezelî bilgisinde olduğu an itibariyle olmuş demektir. Allah, bunların hepsini böylece bilir ve O'nun bilgisinde hiçbir değişiklik meydana gelmez. Çünkü Allah'ın bilgisi sonsuz bir bilgidir. Her şeyi olduğu gibi kuşatmıştır. Bu itibarla, O'nun şimdi olanı ezelde bilmesi, şimdi olanı be-

78. 7/En'âm, 73.
79. *Te'vîlât*, I, 226.
80. *A.g.e.* I, 262.
81. *A.g.e.* I, 262-263.

lirlemesi anlamına gelmez. Bilinen ne ise bilgi ona göredir. Allah, zâtı gereği tarih üstü bir varlık olduğu için, O'nu tarihin içine hapsederek şeyleri bizim bildiğimiz gibi bildiğini varsayamayız. Aksi takdîrde O'nu tarihsel bir varlık olarak algılamış, dolayısıyla ulûhiyetin en önemli özelliklerinden birisini O'ndan uzaklaştırmış oluruz. Kısacası, Allah zamanın sahibi, onun yaratıcısı ve bütün zamanların dışında ezelî ve ebedî olduğu için, her şeyi bu özelliklerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak bilir. Biz, Mâturîdî'nin yukarıdaki ifadelerini bu şekilde anlamanın daha doğru olduğu kanâatindeyiz. Yani "Allah, Ali'nin şu anda oturduğunu bilmektedir." diyen kimse ile. "Allah, Ali'nin şu anda oturduğunu ezelde, şu anda oturuyor olarak bilmektedir." diyen kimse aynı şeyi ifade etmektedirler. Bir başka ifadeyle, Allah, bizim şimdi bildiğimizi, ezelde, bizim şimdimiz olarak bilmektedir.

Mâturîdî, Allah'ın her şeyi önceden bilmesinin, olaylara cebrî/zorlayıcı bir etkisinin olmadığını söylerken bu gerçeği göz önünde bulundurmaktadır. Bizim şimdimizde olan, O'nun ezelî bilgisinde de aynı şekilde yer aldığından hiç kimse kendi kabâhatlerine, hatâlarına ve yanlışlarına kazâ ve kaderi bir mâzeret olarak kullanamaz.

Mâturîdî, bu durumu şöyle temellendirir:

> "Allah, niçin ezelî bilgisine göre takdîr ettiği şeyleri gerçekleştirdi; onları niçin yarattı? Bunların seçilip tercih edileceklerini bildiği için. İnsanlar, Allah'ın irâdesi, yaratması ve ezelde öngördüğü şeyleri vakitleri geldiklerinde gerçekleştirmesi ile kendilerinin seçtikleri şeylere ulaşırlar ve tercih ettikleri şeyleri elde ederler."[82]

Ayrıca insanlar kendi kaderlerinde nelerin takdîr edildiğini de bilmemektedirler. Bununla ilgili ellerinde hiçbir sağlam belge yoktur. O halde kendi seçimleri ve tercihleri doğrultusunda şekillenen kader, onlar için bir mâzeret olamaz.

Diğer taraftan tecrübe de insanların hür olduklarını göstermektedir. Çünkü insanlardan her biri kendisini hür, tercihte bulunabilen, hem bir eylemi gerçekleştirmeye hem de onu terk etmeye güç yetirebilen bir varlık olarak bilmektedir. Bu bağlamda kaderin rolü, bir anlamda diğer bütün cevherlerin ve ârâzların yaratılması gibi, insan fiillerinde bulunan cevher ve ârâzların, onların gerçekleştikleri zaman ve mekânların yaratılmasından ibarettir. Bunların hiçbirisi kazâ ve kaderin zorlayıcı bir etkisinin olduğunu kanıtlamaya yetmez.[83]

Bu noktada, asıl olan tercihler ve seçimlerdir. Mâturîdî'ye göre, yaratma özelliğine sahip olan tek varlık Allah olduğu için, insan fiilleri dâhil her şeyin ya-

---

82. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491; Topaloğlu, 394-395.
83. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 492; Topaloğlu, 395.

ratıcısı Allah'tır.[84] Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılıyor olması, onların hürriyetlerine bir zarar vermez. Çünkü Allah, yalnızca insanların hür seçimlerine ve tercihlerine bağlı olarak gerçekleşeceğini bildiği fiillerin bizzat kendilerini yaratmayı irâde etmekte ve onları yaratmaktadır.[85] Bu bakımdan fiiller, iyi ya da kötü şeklindeki niteliklerini, Allah'ın yaratmasından dolayı değil, bizzat insanların hür tercih ve seçimleri sebebiyle almaktadırlar.[86]

Metafiziksel kötülükte olduğu gibi ahlâkî kötülük konusunda da kalplerin mühürlenmesi, insanların saptırılması gibi tartışmalı konular mevcuttur. Burada onların da bir kaçına değinmemiz yararlı olacaktır.

Kalplerin Mühürlenmesi

Allah'ın insanlara doğru yolu bulmaları konusunda peygamberler ve kitaplar gönderdikten sonra, onların kendilerine gelen mesajlar doğrultusunda tercihlerde bulunmalarını engellediği düşünülemez. Bununla birlikte Kur'ân'ın pek çok yerinde kalplerin mühürlenmesinden bahsedilmektedir.[87] Bu bakımdan bu tür ifadelerin kendi bağlamlarına uygun bir şekilde doğru anlaşılmaları büyük önem arz etmektedir.

Kalplerin mühürlenmesine açıkça temas eden âyetlerin biri şöyledir: "*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve âhirette) büyük bir azap vardır.*"[88]

Mâturîdî, kalplerin mühürlenmesinin iki anlama gelebileceğini söylemektedir: Birincisi, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakledilen şu görüştür: Kâfir için taşkınlığın bir sınırı vardır. Bu sınır aşıldığında Allah artık onun iman etmeyeceğini bilir. Böylece O, onun kalbini mühürler de artık o bir daha iman etmez.

Mâturîdî, bu görüşün Mu'tezile ekolü açısından iki bakımdan eleştirildiğine dikkat çeker: Birincisi, onlara göre, her ne kadar kalbi mühürlü olsa da kâfir, iman etmekle sorumludur. İkincisi, Allah, ömrünün sonunda kimin iman edeceğini ve kimin de ister bu sınıra ulaşsın isterse ulaşmasın asla inanmayacağını bilmektedir. Hasan-ı Basrî'nin görüşü ise kâfir söz konusu sınıra ulaşmadığı sürece, Allah'ın bunu bilemeyeceğini ima etmektedir. Bu yüzden Mu'tezile, kalp-

84. Te'vîlât, XVII, 389; krş.: el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, tercüme: B. Topaloğlu, İstanbul 2003, s. 106.
85. *Te'vîlât*, XVII, 152.
86. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 365 vd.; Topaloğlu, 292 vd.
87. Bkz.: 2/Bakara, 7; 6/En'âm, 25; 7/A'râf, 100; 9/Tevbe, 87, 93; 16/Nahl, 108 ve daha pek çok ayet...
88. 2/Bakara, 7.

lerin mühürlenmesini şöyle yorumlamaktadır: Allah'ın, "kalplerini mühürledi (*hateme* ختم) ve kalplerine damga vurdu (*taba'a* طبع)" sözünün anlamı; Allah'ın onların kalplerine, [meleklerin onları tanımaları için] kitaplara ve mektuplara konan işaretler türünden bir işaret koymasıdır. Mâturîdî, Mu'tezile'nin bu görüşüne katılmaz. Ona göre bu ifadelerin anlamı, Allah'ın kâfirin kalbinde küfür karanlığını yaratmasıdır.

Mâturîdî'ye göre, ikinci görüş ise şöyledir: Allah, kâfir küfür fiilini işlediğinde, onun kalbinde mührü ve damgayı yaratır. Çünkü Mâturîdî'nin de içerisinde yer aldığı Ehl-i Sünnet ekolüne göre, kâfirin küfrü Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla bu mührü de onun kalbi üzerinde Allah yaratmıştır. Nitekim Allah'ın şu sözü bu anlama işaret etmektedir: '...Onların kalplerini perdeledik'[89], yani onların kalplerinde perdeler yarattık.

Mâturîdî'ye göre, işin aslı şudur:

> "Onlar derin düşünceyi ve tefekkürü terk ettikleri için, Allah onların kalplerini mühürlemiştir de artık onların kalplerinde düşünce ve tefekküre yer kalmamıştır. Allah, onların kulaklarına da mühür vurmuştur. Çünkü onlar gerçek ve doğru söze kulak vermemişlerdir. Sonuçta Allah, onların kulaklarında ağırlık yaratmıştır. Yine onlar kendi iç dünyalarına ve dış dünyadaki mahlûkâta, onların geçici olduklarını, bir gün yok olacaklarını ve hallerin sürekli olarak değiştiğini anlamaları, böylece onları yaratanın ezelî ve ebedî olduğunu kavramaları için ibret nazarıyla bakmadıklarından dolayı Allah onların gözlerinde perdeler yaratmıştır."[90]

Gerçekten de bu tür âyetlerin bağlamlarına bakıldığında, kalplerin mühürlenmesinin ve damgalanmasının, keyfî bir engelleme değil, aksine işlenen suçlara karşı verilen bir tür cezâ olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan yalnızca söz konusu suçların niteliklerine işaret eden bir örnek şöyledir: *"Sözlerinden dönmeleri, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve 'Kalplerimiz kılıflanmıştır.' demeleri sebebiyle [onları lânetledik, türlü belâlar verdik. Onların kalpleri kılıflı değildir]; tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur; pek azı müstesnâ artık iman etmezler."*[91]

Bu âyette kâfirlerin kalplerine mühür vurulmasının sebebi, kendi küfürleridir ve bu çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Buna ekleyecek hiçbir şey yoktur. Söz konusu ifadelerin yer aldığı farklı bağlamlarda da benzer gerekçelerin zikredildiği görülmektedir.

---

89. En'âm 6/25.
90. *Te'vîlât*, I, 34-35.
91. Nisâ 4/155.

İnsanların Saptırılması

Yine Kur'ân'ın bazı âyetlerinde, "Allah'ın dilediğine hidâyet verip dilediğini de saptırdığından"[92] söz edilmektedir. Bu tür âyetler de kendi bağlamlarından koparılarak takdîm edildiklerinde, doğru yolu bulma ya da sapıtmada insan irâdesinin hiçbir rolü yokmuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Mâturîdî, bu tür âyetlere de Ehl-i Sünnet ekolünün genel çizgisizine uygun, fakat kendisine özgü yorumlar getirmektedir. O, bu tür âyetleri genellikle Allah'ın ilim sıfatına göndermede bulunarak yorumlar. Meselâ şu âyete bir bakalım: "*Size ne oldu da münâfıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Hâlbuki Allah onları kendi ettikleri yüzünden baş aşağı etmiştir (küfürlerine döndürmüştür). Allah'ın saptırdığını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah'ın saptırdığı kimse için aslâ (doğruya) yol bulamazsın!*"[93]

Mâturîdî, bu âyette geçen, "Allah'ın saptırdığı" ifadesini şöyle yorumlamaktadır: "Onların hidâyete ermelerini mi arzuluyorsunuz. Hâlbuki Allah, onlardan küfrü tercih etmelerinden dolayı hidâyete ermeyeceklerini bildiği kimselerin sapmalarını dilemiştir..."[94]

Kalplerin mühürlenmesiyle ilgili âyetlerde olduğu gibi, bu tür âyetlerde de söz konusu ifadelerin içerisinde yer aldıkları bağlamlarda, onların anlamlarına işaret eden açık göstergeler bulunmaktadır. Meselâ yukarıdaki âyette, münâfıkların kendi yapıp ettikleri yüzünden sapıklık içerisinde bırakıldıkları açıkça vurgulanmaktadır. Bu durum aynı sûrenin 142-143. âyetlerinde daha açık bir şekilde görülmektedir: "*Şüphesiz münâfıklar, Allah'a oyun etmeye kalkışıyorlar; hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az hatıra getirirler. Bunların arasında bocalayıp durmaktalar, ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye aslâ bir (çıkar) yol bulamazsın.*" Bu âyette de münâfıkların saptırılma sebepleri için daha fazla söze hacet bırakılmamaktadır.

Mâturîdî, konuyla ilgili âyetlerin son kısmında yer alan, "Allah'ın şaşırttığı kimseye aslâ bir (çıkar) yol bulamazsın." ifadesini, kâfirin mutlak sûrette iman etme imkânı kalmadığı şeklinde anlamaz. Bu konuda o, Hasan-ı Basrî'den bir nakilde bulunarak söz konusu ifadenin, "kâfir olarak devam ettiği sürece" anlamına geldiğini; "tövbe edip küfründen döndüğü takdîrde kâfir için de yolun açık olduğunu" belirtir.[95]

---

92. Bkz.: Bakara 2/26; Nisâ 4/88; İbrâhim 14/4; Nahl 16/93; Fâtır 35/8; Müddessir 74/31.
93. Nisâ 4/88.
94. *Te'vîlât*, III, 373. Benzer bir yorum için bkz.: I, 65.
95. *A.g.e.* IV, 85

Genel olarak bakıldığında Mâturîdî'ye göre "Allah'ın saptırması", sapıtanda, kendisinden meydana gelen sapıklık fiilinin yaratılması, ya da Allah'ın, işlemiş olduğu suçlarının bir cezâsı olarak onu kendi başına bırakması ve rahmetinden mahrum ederek terk etmesi anlamına gelir.[96]

İnsanlardan ve Cinlerden Çoğunun Cehennem İçin Yaratılmış Olması

Bu konu Kur'ân'da şöyle ifade edilir: *"Ant olsun, Biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır [(Diğer bir anlama göre), cinlerden ve insanlardan yarattıklarımızın çoğu cehenneme gidecektir]. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gâfiller onlardır."*[97]

Mu'tezile'ye göre, *cehennem için yarattık* (ولقد ذرأنا لجهنم) ifadesindeki *cehennem* kelimesinin başındaki "lâm", sonuç bildirmek içindir, aksine sebep bildirmek için değildir. "Lam"ın sonuç bildirme işlevi dikkate alındığında, söz konusu ibarenin anlamı; "Allah küfür üzerine ölenleri cehennem için yaratmıştır" şeklinde olmaktadır.[98] Bir başka deyişle Allah, bu sözüyle bize işin sonucunu bildirmekte, yarattığı insanlardan ve cinlerden çoğunun sonuçta cehenneme gideceğini haber vermektedir.[99] Mu'tezile, bu yorumunun Kur'ân'da da dayanağının bulunduğunu iddia eder. Onlara göre, Allah'ın, "Nihâyet Fir'avun ailesi onu yitik çocuk olarak (nehirden) aldı. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı." şeklindeki sözü, söz konusu "lam"ın (li- ل), sonuç bildirme anlamında kullanılabileceğinin bir kanıtıdır.

Mâturîdî, Mu'tezile'nin bu yorumuna katılmaz. Çünkü ona göre bu tür bir ifade, yalnızca işlerin sonucunu bilmeyen birisi için söylenir. Nitekim Allah, Mu'tezile'nin kendi görüşlerine dayanak olarak kullandığı âyette geçen, *"O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı"* ifadesini, durumlarının ne olacağını kestiremeyen Fir'avun ailesine bir uyarı ve ikaz bağlamında zikretmiştir. Gizliyi ve açığı, olmuşu ve olacağı bilen Allah hakkında ise bu

---

96. *A.g.e.* VI, 116.
97. 7/A'râf, 179.
98. er-Rassî, *er-Reddü ale'l-Mücbire*, (*Resâilu'l-Adl*, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971 içinde), I, 153-154; Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsıra*, tahkik: H. Atay, Ş: A. Düzgün, Ankara 2003, II, 286; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1991, III, (Zeydiyye), 139.
99. *Te'vîlât*, VI, 117.

tür ifadelerin kullanılması mümkün değildir. İnsanların, "Ölmek üzere doğurunuz, harap olmak üzere binâ inşâ ediniz." şeklindeki sözleri, işlerin sonuçlarını kestiremeyen kimselere ikaz ve uyarı maksadıyla söylenen sözler türündendir. Elbette insanlar ölsünler diye doğurmazlar ve harap olsunlar diye binâlar inşâ etmezler. Ancak sonuçta olacak olan, ölüm ve harâbeye dönüştür. Dolayısıyla bu tür sözler, Mu'tezile'nin yukarıda zikredilen görüşlerine dayanak oluşturmazlar.[100]

Mâturîdî, Mu'tezile'nin, tartışma konusu olan âyette, Allah'ın insanların ve cinlerin çoğunun sonuçta cehenneme gideceğini haber verdiği" şeklindeki görüşüne yönelttiği bu eleştirisinde son derece haklıdır. Çünkü Mu'tezile'nin kendi görüşlerini desteklemek için dile getirdiği örneklerin hiçbirisi, söz konusu âyet ile örtüşmemektedir: Birisinde işlerin sonuçlarını en iyi şekilde bilen Allah, diğerinde ise sonuçları hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmayan insanlar söz konusudur. Bu yüzden Mâturîdî, üzerinde tartışılan bu âyeti şöyle yorumlar:

> "Allah ezelde, insanların ve cinlerin çoğunun, cehennem ateşini hak etmelerine sebep olan küfür fiilini tercih edip çirkin işleri yapacaklarını bildiği için, onları cehennem için yaratmıştır... Aynı şekilde mü'minleri de cennet için yaratmıştır. Çünkü O, ezelde mü'minlerin cenneti hak etmelerini sağlayan hidâyet fiilini tercih edip güzel işler yapacaklarını bilmektedir."[101]

Görüldüğü üzere Mâturîdî, bu tür ifadelerin hemen hepsini ezelî ilâhî bilgi ile temellendirmektedir.

SONUÇ

Mâturîdî'nin düşünce sisteminde, evrende olup bitene hikmet penceresinden bakıldığında şu husus rahatça kavranacaktır: Evrendeki her bir şeyin bir gâyesi vardır. Sonra insan, evrenin önemli bir parçası olan kendisinin gâyesine yönelir. Göklerdeki ve yerdeki her şeyin kendisine hizmet ettiğini fark eder. Âdetâ gözlemlediği her şey, kendisinin daha iyi yaşaması için düzenlenmiştir. Ardından, duyulur âlem içerisinde yalnızca kendisinin bütün bunların farkında olduğunu kavrar. O halde bütün bunlar, boş yere/abes olarak yaratılmış olmamalıdır.

Mâturîdî, bu düşünce sistemini, aynı mantıkî örgü içerisinde sürdürerek şu sonuçlara varır:

---

100. *Te'vîlât*, VI, 117.
101. *Ag.e.*, VI, 118.

Akıl, insana dünyadaki ve evrendeki her bir nimetin kendisi için yaratıldığını açıkça göstermekle kalmaz, aynı zamanda ona, bütün bunları kendisine ikrâm edene teşekkür etmesi gerektiğini de gösterir. Verilen nimetlere teşekkür ise onların değeri ölçüsünde olmalıdır. Çünkü nimetlerin değeri, onları verenin değerine işaret eder. Nimet ne kadar çok ve değerli ise onu veren de o ölçüde değerli ve saygındır. O halde nimetlere yapılan teşekkür, bu değere ve saygınlığa uygun olmalıdır. Akıl, bunu tek başına kestiremez. Bu konuda başka bir rehbere ihtiyaç vardır. Bu rehberlik görevini ise Allah'ın seçip görevlendirdiği peygamberler yürütmüşlerdir.

Bu çerçevede, kötülükler de nimetler ve iyilikler gibi insan açısından bir anlam ifade eder. İnsan, akıl sahibi olmasının yanında, irâdesini hür bir şekilde kullandığının bilincinde olan bir varlıktır. Bu bilinç, onun etrafındaki zararlı şeylerden kaçınmasını sağlar. Böylece insan, iyiyi tercih edip kötüden kaçınması gerektiği şuuruna erer. Bu şuur da ona, bir imtihân sürecinde olduğunu kavratır. Ancak aklı, ona bu imtihân sürecini en başarılı bir şekilde nasıl tamamlayacağını tek başına gösteremez. Bu konuda da ona, peygamberler yardımcı olur.

Bu bağlamda geriye, niçin bazılarının rahatlık, diğer bazılarının ise sıkıntı içerisinde imtihân edildiği sorusu kalır. Mâturîdî'ye göre, Allah, insanı yalnızca şükür ya da yalnızca sabırla denemez. Her ikisiyle birlikte dener. Bu yüzden bazılarını bolluk ve genişlik, diğer bazılarını da darlık ve sıkıntı ile dener ki, kimin şükredip kimin de olayları sabırla karşıladığı belli olsun. Fakir olan bir kimsenin, zenginin yerinde olmayı istemesi; ya herkesin tek taraflı olarak zenginlikle imtihân olmasını, ya da zenginle fakirin yer değiştirmesini gerektirir. Birincisinde, sabır gibi imtihânın önemli bir parçası olan erdemli bir fiille deneme devre dışı kalmış olur. İkincisinde ise aynı itiraz hakkı, bu sefer fakirin yerine gelen zengin için doğar. Bu yüzden Mâturîdî'ye göre, Allah, insanın kendisi açısından yararlı gördüğü şeyleri/aslah yapmak zorunda değildir. O, her zaman sonsuz hikmetinin gerektirdiği şeyleri yapar. Kul, bazen tam olarak bu hikmetlerin içyüzünü kavrayamadığı için, kendi durumuna itiraz eder. Dolayısıyla bu hiçbir zaman onun haklı olduğunu göstermez.

Kısacası Mâturîdî, kötülük problemini çözmeye çalışırken merkeze hikmet kavramını almıştır. Allah'ın sonsuz bilgisi içerisinde bulunan her şey, O'nun sonsuz hikmetine göre var olacak şekilde belirlenmiş ya da öngörülmüştür. Onun kazâ ve kader anlayışını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Çünkü o, metafiziksel ve ahlâkî anlamdaki kötülüklerin problematik boyutlarını, büyük ölçüde hikmetli yaratma fiili açısından ele alıp değerlendirmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda ister doğrudan ilâhî irâdeye, isterse insanın irâdesine bağlı olsun; başımıza gelen her bir musîbet, olması gerektiği zaman ve yerdedir. Bu durumda insana düşen görev, kendi irâdesinin sorumluluk alanını tesbit ede-

rek ödevlerini titizlikle yerine getirmektir. Çünkü ilâhî irâde, ona sonsuz hikmetinin bir gereği olarak, belli ölçülerde de olsa, hür bir şekilde hareket etme imkânı tanımıştır. Hangi türden olursa olsun, bu hareket alanı içerisinde meydana gelen her bir olaydan, doğrudan insanın kendisi sorumludur. Meselâ ecel ve rızık gibi tartışmalı konularda, ilâhî irâdeye nisbetle kısıtlı da olsa, insan irâdesinin belli bir sorumluluğu vardır. Allah, sonsuz bilgisi içerisinde yer alan bütün olayları sebepleriyle birlikte öngörmüş ve öylece takdîr etmiştir. Bu açıdan, kâtil tarafından öldürülen bir kimsenin eceli, kâtilin hür olarak işlediği fiile göre takdîr edilmiştir. Bunun açık anlamı şudur: Maktûlün eceli, ilâhî bilgi açısından değişmez; ancak kâtilin hür irâdesine bağlı olarak gerçekleşen bir olay olması yönünden her zaman için değişme imkânına sahiptir. Yani Allah, maktûlün ecelini doğrudan Kendi irâdesine bağlı olarak değil, kâtilin hür olarak harekete geçen irâdesine bağlı olarak takdîr etmiştir. Aynı şeyin, rızıkların takdîri, insanların saptırılması, kalplerin mühürlenmesi gibi bir dizi tartışmalı konular için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Mâturîdî'ye göre, Allah, her şeyi kendi mâhiyetine uygun olarak takdîr etmekte ve yaratmaktadır. Hür olarak gerçekleşen bir fiilin mâhiyeti, cebir altında gerçekleşen fiil ile aynı olamayacağına göre, kader ve takdîr kavramlarından, cebir/zorlama sonucunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Allah'ın, insanı niçin denediği, buna ihtiyacı mı olduğu sorusuna gelince, Mâturîdî bunun cevabını, "emir ve nehyin hikmeti"ni açıklarken verir. Bu cevaba baktığımızda, merkezde yine hikmet ve abes kavramlarının yer aldığı görünmektedir. Ona göre, Allah kendi birliğine ve hikmetine işaret eden bir evren yaratmıştır. O halde evrende bu birliği ve hikmeti kavrayabilecek birilerinin bulunması gerekir. Çünkü bir şeyi sırf bozmak üzere inşâ eden herkesin, hikmetten uzak ve akılsız olduğunda hiç şüphe yoktur. Sonsuz hikmet sahibi olan Allah, bu tür eksikliklerden uzaktır.

KAYNAKÇA

el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Sâde, Mısır 1325 H.

el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, tahkik: Mehdi el-Mahzûmî, Beyrut 1988.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.

İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl*, E. J. Brill, Leiden 1964.

İbn Sînâ, *en-Necât*, tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992.

———, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* tahkik: Süleyman Dünya, Kahire 1985.

———, *eş-Şifâ* (İlahiyat), tahkik: Ebu Kanvâtî, ty.

el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkik: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yayınları, İstanbul 2003.

———, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul 2003-2005.

———, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, tercüme: B. Topaloğlu, İstanbul 2003.

el-Mu'cemu'l-Felsefî, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, Kahire 1983.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıra*, tahkik: H. Atay, Ş: A. Düzgün, Ankara 2003.

Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu* (Teodise), çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001.

Öğük, Emine, *Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara 2010.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001.

Pessagno, J. Meric, *The Uses of Evil in Maturidian Thought*, Studia Islamica, No. 60 (1984).

Peterson, Michael, Hasker, William, *Reason and Religious Belief*, Oxford 1991.

Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1991.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ty.

er-Rassî, *er-Reddü ale'l-Mücbire*, (*Resâilü'l-Adl*), tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971].

et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, tahkik: Ali Dahrûc, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

Weatherford, Roy, *The Implications of Determinism*, London and New York 199.

ez-Zebidî, Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, tahkik: Ali Sînî, Beyrut 1994.

EBÛ SÜLEYMÂN ES-SİCİSTÂNÎ

İsmail Taş*

HAYATI

İslâm felsefesi tarihinde iki büyük filozof olan Fârâbî'nin halefi, İbn Sînâ'nın ise selefi olan Sicistânî'nin tam adını İbn Ebî Usaybia, "Ebû Süleymân Muhammed bin Tâhir bin Bahrâm es-Sicistânî el-Mantıkî" şeklinde vermektedir. "Mantıkî", mantıkla uğraştığı için ona verilen bir mahlastır.[1] İlk dönem tabakât kitaplarında tesâdüf edilmemesine rağmen, son dönemlerde yazılmış olan *Mecelletü'n-Nisâb* adlı eserde onun tam adı, "Ebû Süleymân es-Sicistânî Muhammed bin Tâhir bin Bahrâm el-A'vâr el-Mantık el-Hakîm el-Müneccim el-Bağdâdî" olarak geçmektedir.[2]

Tabakât eserleri Sicistânî'nin hayatı hakkında kırık dökük bir takım bilgiler verse de onun öğrencisi Ebû Hayyân Tevhîdî'nin vermiş olduğu bilgiler, bizim için daha değerlidir. Sicistânî'nin doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinememekte, fakat bazı olaylardan hareketle bir takım tahminlere ulaşılmaktadır. Buna göre Sicistânî'nin 300/912 yılında ya da hicrî IV. asrın üçüncü onlu yıllarında, İran'ın doğusuna düşen, Hindistan'a sınır olan ve o tarihte Sîstan olarak bilinen Sicistân'da doğduğu tahmin edilmektedir.[3]

---

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İbn Ebî Useybia, *Uyûnul-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibbâ'*, tahk. N. Rıza. Beyrut Tarihsiz, s. 427.
2. S. S. Müstakim-Zade, *Mecelletü'n-Nisâb*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 70.
3. J. K. Kramer, *Philosophy in the Renaissance of Islam Abu Sulayman al Sijistani and His Circle*. E. J. Brill, Leiden: 1986, S. 1-2.

Sicistânî'nin doğum tarihinde olduğu gibi, ölüm tarihi de tam olarak bilinmiyor. Ancak bir takım olaylardan hareketle ölüm tarihinin miladi 985 veya en azından bu X. yüzyılın son onlu yılları olduğunu ifade edebiliriz.[4]

Kaynaklar, fizikî kusurlarından dolayı onun çoğunlukla evinde vakit geçirdiğini ifade eder. Bununla birlikte Sicistânî'nin günlük yaşamı ve uğraşları bunun doğruluğunu pek teyit etmez. Onun bilimsel ve sosyal bir takım aktiviteleri, çok canlı bir şekilde takip ettiğini ve bunlara katıldığını biliyoruz.[5] Nitekim Sicistânî'nin evinde felsefe dersleri verdiğini bilmekle birlikte, onun halka açık bir takım konuşmalar yaptığından da haberdarız.[6] Sicistânî'nin eğitim ve öğretimi meselesine gelince; onun ilk dönemi, diğer bir deyişle, gençlik yılları Sicistân'da geçmiştir. Dolayısıyla ilk tahsilini de burada almış ve daha sonra Bağdad'a gitmiş olmalıdır.

Tevhîdî, Sicistânî'nin, dönemin filozofları içerisindeki yerini çok parlak bir şekilde resmetmektedir. Vezir İbn Sa'dân'ın İbn Zur'a, İbnü'l-Hammâr, İbnü's-Semh, Kûmisî, İbn Miskeveyh, Yahyâ b. Adî gibi bilginler içerisinde Sicistânî'nin felsefe ve ilimdeki yerini Tevhîdî'ye sorması üzerine Tevhîdî, Sicistânî'nin bilimsel ve kişisel özelliklerini şu şekilde ifade etmiştr:

> "Ebû Süleymân, nazar bakımından onların en dikkatlileri, derinlik bakımından onların en derinleri, düşünce bakımından en berrakları ve onların en başarılısıdır. O, ifadesinde tutuk, kitaplar hakkında az tetkik sahibi, fikirlerinde aşırı derecede bağımsız, muğlak ve zor problemler karşısındaki çıkarsamasında iyi, sembollerin yorumunda cüretkar ve bu birikimlerinden istifade ettirme hususunda cimridir."[7]

ESERLERİ

Sicistânî'nin felsefenin birçok alanında fikir beyan ettiği bilinmektedir. O varlık felsefesinden bilgi felsefesine, sanat felsefesinden ahlâk ve siyâset felsefesine, dil felsefesinden mantık felsefesine, din felsefesinden kelâm felsefesine kadar uzanan geniş bir alana hükmeden düşünce sahibidir. Özellikle onun Antik felsefe hayranlığından kaynaklanan, felsefe tarihi ile olan ilgisi ve Antik fi-

---

4. Kramer, *Philosophy in the Renaissance of Islam Abu Sulayman al Sijistani and His Circle*, s. 81.
5. E. H. Tevhîdî, *el-Mukâbasât*. tahk. Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatü'r-Ruhâniye, Mısır 1929, s. 163.
6. Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Mua'nese*, tahk. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut 1953, II, 117.
7. Tevhîdî, *a.g.e.* I, 33.

lozofların düşüncelerine getirmiş olduğu yorumlar, oldukça farklı felsefî problemleri içermektedir.[8]

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Sicistânî'nin söz konusu problemlerle ilgili düşüncelerini İslâm felsefesini kuran, geliştiren ve daha sistemli bir duruma getiren Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi, kendi ifadeleri ile ortaya koyma imkânımız oldukça zordur. Bununla birlikte öğrencisi Tevhîdî'nin, Sicistânî'den yapmış olduğu nakillerin çoğu, risâle çapındadır. Ek olarak tabakât kitapları da Sicistânî'nin eserleri hakkında bir takım bilgiler aktarır. Bunlar tatmîn edici bilgiler değildir. Yine de bu bilgilerden yola çıkarak onun eserlerinin sayımını deneyebiliriz.

Sicistânî'ye Nisbet Edilen Eserler

1. *Makâle fî Merâtibi Kuvâ'l-İnsân ve Keyfiyyeti'l-İnzârâti'lletî Yunzeru bihâ'n-Nefs mimmâ Yahdüsü fî 'Âlemi'l-Kevn*
2. *Kitâb fi'l-İnzârâti'l-Nevmiyye:* İbn Nedîm, *Fihrist* adlı eserinde Ebû Süleyman es-Sicistânî maddesinde böyle bir eser zikretmemekle birlikte, "*el-Kütübü'l-Müellefetü fî Ta'bîri'r-Rü'yâ*" başlığı altında Sicistânî'nin, *Fi'l-İnzârâti'n-Nevmiyye* adlı bir eserinin varlığından bahsetmektedir. Kazvînî'nin de işâret etmiş olduğu gibi, bu eserin İbn Nedîm'in Ebû Süleyman es-Sicistânî maddesinde vermiş olduğu ve bizim de yukarıda ifade etmiş olduğumuz eserle aynı olması muhtemeldir.
3. *Risâle fî İktisâsi Turuki'l-Fedâil*
4. *Resâil ilâ 'Adudi'd-Devle 'Idde fî Fünûn Muhtelife mine'l-Hikme ve Şerhu Kütübi Aristûtâlîs:* Bu risâlelerin günümüze kadar ulaşan ve A. Bedevî tarafından neşredilen risâlelerle aynı olması muhtemeldir.
5. *Mesâilü 'Idde Süile Anhâ ve Cevâbâtühü Lehâ*
6. *Kelâm fi'l-Mantık*
7. *Te'âlîku Hikemiyye ve Mulâh ve Nevâdir:* Sicistânî'ye nisbet edilen bu eserin, büyük bir ihtimalle Sicistânî'nin felsefe ders notları olması gerekir. İbn Ebî Useybia, Sicistânî'nin bu eserinden bazı nakillerde bulunmuştur.

   Sicistânî'ye tabakât kitaplarında nisbet edilen bu eserlerin dışında, Tevhîdî'nin de Sicistânî'ye ait olduğunu ifade ettiği birkaç risâle söz konusudur. Tevhîdî'nin Sicistânî'ye yapmış olduğu bu isnatlar onun *el-İmtâ ve'l-Muânese* adlı eserinde geçmektedir.

8. İbn Nedim, *Fihrist*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1996, s. 395.

8. Tevhîdî'nin naklettiğine göre Sicistânî'nin vezir İbn Sa'dân'a yazmış olduğu bir risâlesi vardır. Bunu Sicistânî'nin kendi ifadesinden anlamaktayız. Risâlenin konusu ve adı bilinmemekle birlikte, ifadelerden hangi maksatla yazıldığını anlayabiliyoruz. Tevhîdî ve kendi diyalogundan anladığımıza göre, Sicistânî'nin bu risâlesi, Adududdevle'nin ölmesiyle birlikte siyâsî erkin değişmesi ve birtakım belirsizliklerin vermiş olduğu tedirginlik ve endişelerin en azından kendileri açısından giderilmesi bakımından oldukça önemli ve stratejik olmalı. Çünkü Sicistânî, vezire yazdığı ve büyük bir ihtimalle Tevhîdî'nin de haberdar olduğu bir risâleden bahsetmekte ve Tevhîdî'den vezirin risâle ve kendisi hakkındaki kanâatini soruşturmaktadır. Sicistânî'nin ifadelerinden onun bu risâlede vezire bir takım iltifatlarda bulunduğunu da anlamaktayız.
9. Aynı soruşturma ve konuşmanın devamında Sicistânî siyâsetle ilgili bir takım düşüncelerini pek çok insanın da bulunduğu bir ortamda dile getirmiştir. Onun bu konudaki düşüncelerini dinleyen kimseler, kendisinden siyâset hakkında bir risâle yazmasını talep etmişlerdir. Sicistânî de belli bir dönemde bu konuda bir risâle yazdığını ve bunun da oldukça yaygınlık kazandığını, istinsâh edildiğini ve hatta Cürcan vâlisi olan Kâbûs'a hediye olarak gönderildiğini söylemiştir. Netice itibarıyla bugün elimizde mevcut olmasa da Sicistânî'nin siyâset felsefesi üzerine bir risâlesinin olduğunu kabûl etmemiz gerekmektedir.
10. Yukarıda belirtmiş olduğumuz iki risâleden başka, vezir İbn Sa'dân'ın kendi hattı ile yazmış olduğu devamlı zihnini meşgul eden ve ana teması nefs-ruh ve beden münâsebeti olan bir takım soruları Tevhîdî aracılığı ile Sicistânî'ye göndermesi üzerine, Sicistânî'nin vermiş olduğu cevaplar, Tevhîdî tarafından yeniden gözden geçirilerek düzenlendikten sonra, vezire takdim edilmiştir. Metnin tamamı *İmtâ*'da muhâfaza edilmiştir.[9]

Sicistânî'nin Günümüze Kadar Ulaşan Eserleri

Risâle fi'l-Muharriki'l-Evvel

Sicistânî bu risâlede, adından da anlaşıldığı gibi, "ilk muharrik"in doğasını Aristotelesçi bir bakış açısı ile irdelemektedir. Sicistânî'ye göre ilk muharrik hakkındaki en uygun inceleme metafizik ve fiziksel incelemeyi birleştirmekten

9. İsmail Taş, *Ebû Süleyman es Sicistânî ve Felsefesi*., Kömen Yayınları, Konya 2006, s. 17-19.

geçmektedir. Sicistânî, ilk muharriki ele almadan önce konunun sıhhatli bir şekilde anlaşılabilmesi için yöntemin doğru ortaya konması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yolu da Aristoteles'in meseleyi nasıl ele aldığını iyi anlamaktan geçmektedir. Sicistânî'ye göre Aristoteles, *Fizik*'in sekizinci kitabında ele almış olduğu "ilk muharrik"i incelerken ne doğrudan "ilk sebep" olan varlığı ne de ilk sebebe bitişik olan "ilk sebepli"yi, diğer bir ifade ile "ilk müteharrik"i hedef almıştır. Aristoteles bu kitabında, "küllî ilkeler"i (*el-mebâdiü'l-külliyye*) ve bunun gibi fiziksel olayların genel kanunlarını tartışmıştır. Dolayısıyla konu, doğrudan olguların özüne (*zevâtü'l ümûr*) hasredilmiştir. Sicistânî, konu ile ilgili olarak şu tesbitte bulunmaktadır ki, Aristoteles kendinden önceki filozoflardan farklı olarak, bu konuda mantık, fizik ve metafiziği birbirinden tamâmen ayırmıştır. Aristoteles, kendisinde tahkîk ve tasdîke gereksinim duyulan burhân, cedel vb. kapsayan problemleri mantık ile tabuî olması bakımından olguların küllî kanunları ve kuralları ile ilgili incelemeyi doğa felsefesi ile metafizik kitabında ele almış olduğu problemleri incelemeyi de teolojik felsefe (*el-felsefetü'l-ilâhiyye*) ile bir birinden ayırmıştır.

Sicistânî'ye göre metafizik hakkındaki bir araştırma, ilâhî olguların özleri (zâtları) hakkında bir araştırma değil, teolojik olmaları itibârıyla zâtları konu edinmenin keyfiyyeti hakkında bir araştırma yapmaktır. Netice itibarı ile Sicistânî bu risâlesinde, "ilk muharrik" problemini metafizik ve fizikî yöntemlerle irdelerken, her iki yöntemin birbirinden nasıl farklılaştığının da güzel bir örneğini vermektedir. Meselâ, doğal bir araştırmada "sûret" terimi ile maddede mevcut olan anlama; metafizik bir araştırmada maddeye şekil verene (*el-musavvir*) ve ona sûretleri lütfedene; ilâhiyatla ilgili bir araştırmada ise kuvvelerin mertebelerinin kendisinde son bulduğu zâta işâret edilmektedir. Dolayısıyla, yapılan tanımlar da konunun ele alındığı disipline göre farklılaşmaktadır. Benzer bir yaklaşımla Sicistânî, "ilk muharrik"in de iki çeşit olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, ârızî olarak hareket eden dâiresel ilk müteharrik cismin tabiî bir sûreti, ikincisi ise hiç bir şekilde hareket etmeyen nihâî ilke olan "ilk muharrik"tir. Dolayısıyla bunlardan birincisi ikincisinin "sebepli"si olarak vardır.

Makâle fî Enne'l-Ecrâme'l-Ulviyye Tabîatuhâ Tabîa Hâmise ve Ennehâ Zâtü Enfüs ve Enne'n-Nefse'lletî lehâ Hiye'n-Nefsü'n-Nâtıka

Bu risâle, konu bakımından *İlk Muharrik* risâlesine oldukça yakındır. Burada Sicistânî, cisimlerin tabiatı ve hareketleri hakkında bir araştırma yapmaktadır. İnceleme, unsural cisimlerle ulvî cisimlerin tabiat ve hareketlerinin mukâ-

yesesi üzerine kurulmuştur. Sicistânî'ye göre ulvî cisimler canlıdır ve bunların tabiatı, kendi hareketlerinin ilkesi olan nefstir. Sahip oldukları nefslere en uygun olan tarz ise sadece akıl ve ilmî temyîzdir. Onların sûreti olan nefs "ilk sebep" ve "ilk muharrik"e öykünme isteği ile onları hareket ettirir. İlk sebep de onları kendine sevgi duyulan (*mahbûb*) ve iyiliğin kendi izleyicisini (*tâlibuhû*) hareket ettirdiği gibi hareket ettirir.

Fi'l-Kemâli'l-Hâs bi Nev'i'l-İnsân

Tabakât kitaplarında bu isim ile Sicistânî'ye herhangi bir risâle nisbet edilmemektedir. Risâlenin yukarıda da işâret etmiş olduğumuz gibi, Sicistânî'nin Adududdevle'ye yazmış olduğu risâlelerden bir tanesi olması gerekmektedir. Bu risâlenin Tahran nüshasında Sicistânî'nin Adududdevle'yi mükemmel model bir insan olarak nitelendirmesi buna işâret etmektedir.

Risâle, Aristoteles'i temel alan Plotinusçu bir ontoloji ve psikoloji bakış açısı ile kaleme alınmış görünmektedir. Eserde, mükemmel insanın göksel cisimler vâsıtasısı ile küllî akla iştirâk etmesinden ibâret olan bir kemâl ve mutluluk anlayışı öngörülmektedir. Bu düşünce, ontoloji, bilgi, ahlak ve siyâset felsefesinde Fârâbî tarafından ortaya konulan felsefenin genel anlamda X. yy. İslâm düşüncesinde, özelde ise Sicistânî'de devam ettirildiği anlamına gelmektedir.

Sicistânî'ye göre, Tanrı, varlıkları birbirinden ayrı ayrı ve türlü şekillerde yaratmıştır. Tanrı varlıklara kendi ilâhî sırlarından vermiştir; bu sûretle her bir varlık belirlenerek ortaya çıkmış ve yine her bir varlık kendine mahsus olan bir gayeyi hâiz olmuştur. Tanrı varlıklara kendi ilâhî ışığından yaymıştır. Tanrı'nın ilk yarattığı varlık "akıl"dır. Akıl da "nefsi" yaratmıştır. Sonra Tanrı, aklı nefse göstererek tabiat'ı yaratmıştır. Bu sebeple akıl, Tanrı ile diğer varlıklar arasında orta yerde bulunan bir aracı olmaktadır.

Sicistânî risâlede akıl, nefs ve tabiat şeklinde kurmuş olduğu kozmolojisini insanla tamamlar. Dahası, Sicistânî bu kozmolojiyi, siyâsî, ahlâkî ve ilmî kemal sahibi olan mükemmel bir varlıkla özetler. Sicistânî'nin bu varlığı insandır. İnsan, kuvvetler bakımından diğer varlıklar içerisinde en dengeli olanıdır. Onda ulvî ve süflî âlemin kuvvetleri toplanmıştır.

Fî Mebâdii'l-Mevcûdât

Hiç bir biyografik eser, Sicistânî'nin eserleri listesinde bu eserin başlığına benzeyen bir başlık zikretmemektedir. Ancak Paris Millî Kütüphanesi'nde 173

numaralı Arapça yazma, Hristiyan filozof Ali b. Zür'a'nın eserleri arasına girmiş olan bir risâle içermektedir. Adı, *Kelâm fî Mebâdii'l-Mevcûdât* olan bu eser, Ebû Süleymân Tâhir adında birine atfedilmektedir. Bu risâle, felsefe ve teoloji konusunda yazılmış bir eser olup, birbirinden ayrı iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda yazar, varlıkların prensiplerini, yetilerin mertebelerini ve ilk özü tavsîf eden sıfatları incelemektedir.

Bu eser, aynı zamanda İbrahim b. el Assâl isimli bir Kıptî'nin *Mecmûu usûli'd-Dîn* adlı teolojik çalışmasının 19. bahsinde de istinsâh edilmiştir. Metni takdim ederken yazar, bu eseri kardeşi Hibetullah b. Assâl'ın Ebû Süleymân Tâhir b. el-Mantıkî'nin bir kitabında bulduğunu, Farag b. Circîs b. Afrâm'ın ise Yahyâ b. Adî'nin şehâdetine göre, onu "birlik"i izah etmek için yazdırdığını söyler.

G. Troupeau, *Mukâbasât*'ta geçen ve Sicistânî'den nakledilen biri Sicistânî'ye diğeri ise Aristoteles'e ait olan "tabiat" tanımının aynı olmasından hareketle, söz konusu risâlenin birinci bölümünün Sicistânî'ye ait olduğu, fakat ikinci bölümünün ona ait olmadığı kanâatine ulaşmıştır.

Sıvânu'l-Hikme

Eser, kendisinden sonraki tabakât kitaplarının en büyük kaynaklarından bir tanesidir. Eser Beyhakî'nin yazmış olduğu *Tetimme Sıvânu'l-Hikme*'de Sicistânî'ye nisbet edilmektedir. Eser, Katip Çelebi tarafından yanlışlıkla Sâid b. Ahmed el Kurtubî'ye nisbet edilmiştir. Eserin orijinali günümüze kadar gelmemiştir. Seçmeler ve özet olarak günümüzde iki rivâyeti söz konusudur. Bunlardan birisi, *Müntehâb Sıvânu'l-Hikme*'dir. Söz konusu seçmeleri yapan kimse bilinmemektedir. Çünkü yazmalarda herhangi bir işâret bulunmamaktadır. Bir diğeri ise *Muhtasar Sıvânu'l-Hikme*'dir. Özet, Ömer b. Sehlân es-Sâvî tarafından yapılmıştır.

Bedevî tarafından neşredilen *Sıvânu'l-Hikme* iki temel bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde "Târîhu'l-Etibbâ", ikinci bölümde ise Yunan ve İslâmî dönem olmak üzere "Felsefe Tarihi" ele alınmaktadır.

Felsefe Tarihi ile ilgili kısım Thales ile başlar. Yahyâ en-Nahvî'ye kadar devam eder. Bu kısımda Ebû Süleymân, belli bir dereceye kadar, Huneyn b. İshâk'ın *Nevâdiru'l-Felâsife* adlı eserinden faydalanmıştır. Fakat *Müntehâb Sıvânu'l-Hikme* gerçekten *Nevâdiru'l-Felâsife*'den oldukça geniştir. Bu da Ebû Süleymân'ın kendi eserinde farklı kaynakları kullandığını göstermektedir.

Sicistânî'nin eserleri hakkında şunu ilave etmek gerekmektedir ki, onun arkadaşı ve öğrencisi olan Tevhîdî'nin *el-Mukâbasât* ve *el-İmtâ' ve'l-Muânese* adlı eserleri, Sicistânî'nin felsefesini araştırmak bakımından günümüze kadar ulaşan risâlelerinden daha önemlidir.

SİCİSTÂNÎ'NİN FELSEFESİ

Burada Sicistânî'nin felsefesinin bütünü üzerinde duracak değiliz. Onun dil felsefesi, doğa felsefesi, din felsefesi ve insan felsefesi hakkındaki düşüncelerini bizim "Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi" adlı çalışmamızda teferruatlı olarak ele aldığımızı ifade etmeliyiz. Burada sadece Sicistânî'nin Tanrı hakkındaki bazı fikirleri ile felsefe ve din münâsebeti hakkındaki düşüncelerini bir örneklem olarak vermek istiyoruz.

Tanrının Ontolojik Durumu

Tanrı sorunu, din felsefesinin en temel problemlerinden birisidir. Tanrı var mıdır ve eğer varsa hangi varlık sahasına ait bir varlıktır? Akıllı bir varlık olarak insanın Tanrı'yı bilme imkân ve sınırları nedir? Nihâyet Tanrı hakkında konuşmak ne kadar mümkündür?

Sicistânî'nin, Tanrı problemi üzerinde durduğu en temel sorunlar, bu sorular çerçevesinde tartışılmaktadır.

Sicistânî'ye göre Tanrı, fiziksel sahaya ait bir varlık değildir. O bunu tartışmaz, fakat matematiksel kavramlarda olduğu gibi, salt aklî bir varlık olarak da görmemektedir. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın varlığı akılda olup biten bir hâdise değildir. O'nun zihnimizin dışında objektif bir varlığı söz konusudur. Onun düşüncesine göre Tanrı metafiziksel mânevî bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sicistânî'nin temel düşüncesi, Tanrı'nın "mutlak" olarak bilinemeyeceği doğrultusundadır. Ancak burada şu kaydı da koymakta fayda vardır: Ona göre Tanrı'nın "mutlak" olarak bilinememesi, imkânsızlık anlamına da gelmemelidir. Çünkü Sicistânî'ye göre Tanrı'nın varlığına, aklın şahâdeti söz konusudur. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın varlığı, akıl ile bilinebilir. Sicistânî'nin buradaki agnostik tavrını, Tanrı'nın varlığından ziyade, O'nun fiilleri, sıfatları ve adlandırılması ile sınırlandırmak gerekmektedir.[10]

Bu çerçeve, aynı zamanda Sicistânî'nin metafizik sahasında insan bilgisinin sınırlarını tesbit etmek bakımından oldukça anlamlıdır. Sicistânî'ye göre biz, metafiziksel varlıklar hakkında konuşurken, sürekli olarak kendi dünyamızda kendimiz ve çevremiz hakkında kullandığımız terimleri ortak olarak kullanmaktayız. Meselâ, Tanrı, melek, at vb. varlıklar öz itibarıyla birbirinden farklı varlıklar olmalarına rağmen, bunların her üçünün de hayat sahibi

10. Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, s. 310.

canlı varlıklar olduğunu söyleriz. Halbuki insan, at ve benzeri varlıklar hakkında bu niteliği kullanırken, duyu, hareket ve hayatın kemâlini oluşturan müştereklikleri sebebiyle canlı oldukları anlamında kullanmaktayız. Bu varlıklar hakkında kullandığımız canlı niteliği meselâ melek için ne kadar geçerli ve doğrudur. Bunun geçerli bir kullanım olması için, bizim melekler dünyasında olmamız veya yaşamamız gerekmektedir. Dolayısıyla bizim melekleri adlandırmamız ve onları tasvîr etmemiz, Sicistânî'ye göre mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifade ile onlar hakkında dile getirmiş olduğumuz bütün adlandırmalar ve nitelemeler tamâmen insânîdir. Meselâ şâyet biz Çin'de yaşayan bir kimse olsaydık, insanı, atı, eşeği ve ineği onlardan öğrendiğimiz isimlerle adlandırırdık.[11]

Sicistânî burada şuna işâret etmektedir: İnsan bilgisi, bir soyutlama işidir ve kullanmış olduğumuz isimlendirmeler ve nitelendirmeler de zihinsel bir hâdise olan anlamlandırmanın bir netîcesi olan dille ilgilidir. Diğer bir ifade ile dış dünyadan duyularımız vâsıtasısıyla zihnimizde bir takım fenomenlerin sûretleri oluşmalı ki, buradan hareketle kelimelere, kelimelerden kavramlara yükselen bir soyutlama süreci gerçekleştirebilelim. Bizim günlük dilde kullanmış olduğumuz adlandırma ve nitelendirmelerin temelinde böyle bir soyutlama işlemi yatmaktadır. Buna karşın metafizik varlıkların, zihnimizde resim oluşturacak sûretlerinin meydana gelmesi ve soyutlama yapıp adlandırabilmemiz için, dış dünyada bu anlamda duyusal karşılıkları yoktur.

Netice itibarı ile bizim için kullanmış olduğumuz isim ve sıfatlarla meleği adlandıramadığımız ve nitelendiremediğimiz gibi, Tanrı'yı da adlandıramayız ve nitelendiremeyiz. Hatta bu, Tanrı hakkında daha zor bir şeydir. Dolayısıyla Sicistânî'ye göre, geriye sadece Tanrı'nın varlığının bilinebileceği kalmıştır. Biraz sonra değineceğimiz gibi, Sicistânî, Tanrı'yı adlandırma ve nitelendirme hususunda agnostik bir tavır sergilemektedir.

Sicistânî, Tanrı hakkında, "İlk Varlık: ez-Zâtü'l-Ûlâ", "Salt Birlik: el-Vahdetü'l-Mücerrede",[12] "İlk İlke",[13] "Sırf Varlık: ez-Zâtü Fekad", "Enniyye", "Bir",[14] "İlk Varlık: el-Mevcûdü'l-Evvel"[15] vb. ifadeler kullanmaktadır. Bunlardan da anlaşılmaktadır ki, Tanrı salt, mutlak birlik, ilk varlık ve ilk ilkedir.

Yukarıdaki ifadelerden son olarak kullanılan "el-Mevcûdü'l-evvel" terkibindeki "mevcûd" lafzının Tanrı hakkında kullanılıp kullanılamayacağı, Sicistânî'nin tartışmış olduğu sorunlardan bir tanesidir.

---

11. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, III, 124-125.
12. Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, s. 288-289.
13. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 275-278.
14. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 258-259.
15. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 288-289.

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın varlığı her şeyden önce, fâili olmayan bir varlıktır. Bu sebeple Sicistânî, Tanrı'ya "mevcûd" denilemeyeceğini, çünkü "mevcûd" teriminin kendi dışında bir fâili gerektirdiğini, halbuki Tanrı'nın bundan münezzeh olduğunu ifade etmektedir. Şâyet O'nun bir fâili olmuş olsaydı, mertebe bakımından Tanrı'dan daha yüksekte olması gerekirdi. Bu ise Tanrı hakkında imkânsız bir durumdur.[16]

"Mevcûd" teriminin Tanrı hakkında kullanılmaması gerektiğinin sebebi, Sicistânî'nin de dikkat çektiği gibi, bu terimin edilgen bir ortaç olması dolayısıyladır. "Mevcûd" kelimesinin Tanrı hakkında kullanılmaması hususunda Sicistânî, bütün kapıları da kapatmış değildir. Ona göre "mevcûd" teriminin Tanrı hakkında kullanılması, sadece bir isim olarak mümkündür. O halde "el-mevcûdü'l-evvel"de kullanılan "mevcûd" kelimesini isim anlamında düşünmek gerekmektedir.

Ontolojik olarak Tanrı'nın varlığını bu şekilde ortaya koyan Sicistânî, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesinde oldukça titiz ve seçici davranmaktadır ve hatta agnostik bir tavır sergilemektedir. O halde Sicistânî'nin Tanrı'sı nasıl bir Tanrıdır. Problemi daha da basite indirgeyecek olursak, soruyu şu şekilde sormak gerekmektedir: Sicistânî'ye göre Tanrı nasıl adlandırılmaktadır? Bu soruların cevabını, onun, Tanrı'nın isimlendirilmesi, sıfatları ve fiillerini de ihâta eden ve hatta din dilini de kapsayan bir yaklaşımla çözümlediği sorunlarda bulmak mümkündür. Bu sebeple onun Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesi hakkındaki düşüncelerini, özelde Tanrı düşüncesi, genelde de metafizik görüşlerinin perspektifini aydınlatmak maksadı ile ele almayı düşünüyoruz.

Metaforlar Olarak Sıfatlar

Tanrı'nın sıfatları, İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibâren ve özellikle kelâm ekollerinin teşekkülü ile birlikte tartışıla gelen en temel sorun olarak görünmektedir. Sıfatların Tanrı'nın zâtı ile olan ilişkisi; onların Tanrı'nın zâtı ile aynı veya zât üzerine zâit olmaları sorunu, hep, Tanrı'nın varlığını insan bilgisine konu etmekle ilgilidir. Bu bağlamda bilgi felsefesi ile ilişkili olarak sorun, metafizik varlıkların ne kadar bilinebileceği ve bu varlıklar hakkında insanın ne derecede konuşma imkânına sahip olduğunu da gündeme getirmektedir.

Sicistânî'de benzer sorunlar, hem bir bilgi, hem de dile getirme sorunu olarak ele alınmakta ve hareket noktası olarak da ele alınan problemin, yani Tan-

16. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 187-188.

rı'nın ait olduğu varlık sahası dikkate alınarak bir takım çözümlemelere ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Tanrı'nın Birliği

Daha önce de işâret ettiğimiz gibi, Sicistânî'ye göre Tanrı hakkında bilinen ve sâbit olan tek şey, Tanrı'nın varlığı, yani enniyyetidir. Sicistânî'nin düşüncesinde söz konusu enniyyet aynı zamanda, "ilk varlık" hakkında kullanılmaya uygun olan "bir" ile aynı anlamı paylaşmaktadır. Sicistânî'ye göre, "bir" ile nitelendirilmeye en uygun olanı İlk Varlık'tır (el Mevcûdü'l-Evvel). O, mevzû itibarıyla bir, tanım ve nitelik itibarıyla çoktur. İlk Varlık'a nitelik olan 'bir'in sayılan anlamında bir olması mümkün değildir. Çünkü aded bakımından bir, gerçekliği olmayan bir niceliktir. Halbuki 'İlk Varlık', aded itibarıyla birin kendisine ek olmasından ve edilgen olan varlıklara ek olan bir niteliğe sahip olmaktan yücedir. Çünkü bunlar edilgen ve sebepli olanlardır ve onların bu niteliklе nitelenmesi de İlk Varlık'tan feyz ve tesir almaları nisbetinde söz konusudur. Dolayısıyla kendi dışındaki şeylerle onu ifade eden yargıların imkânını dışarıda bırakarak, İlk Varlık'a nitelik olan 'bir'in sadece enniyyeti sâbit olmuştur. Diğer bir ifade ile "bir" ve "enniyyet" burada aynı anlamı ifade etmektedir. O halde, ifade etmiş olduğumuz birler ve birlik anlamlarının tamamından "bir" ile kendisine işâret edilmesi câiz olan şeylerin en uygunu, haddi zatında neftse bulunmayan, fakat bir şekilde zihnin varlığına hükmettiği ve kendisiyle bir olabilmek için var olan olgulardan herhangi bir olgunun da kendisine dayanak olmadığı "mutlak birlik"tir (el-vahdetü'l-mücerrede).[17]

Görüldüğü gibi, Sicistânî'ye göre, Tanrı'nın sadece varlığı ve birliği hakkında konuşmak mümkün görünmektedir. Burada kullanılan "Bir"in, enniyyetle aynı anlamda kullanıldığını da tekrar hatırlatmak isteriz. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullanılan "Bir", bir nitelik olarak görülmemelidir. Belki bunu, Tanrı hakkında kullanılan metaforik bir isim olarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Çünkü Sicistânî'ye göre Tanrı'nın aded itibarıyla bir olması doğru değildir. Aded itibarıyla bir, kendisine kemiyetin eklendiği birdir. İlk Varlık, bu şekildeki birin kendisine yüklenmesinden, ya da onun yaratıklarından olan varlıklara yüklenen bir sıfatla ihâta edilmekten yücedir. Hatta Sicistânî bu konuda o kadar ileri gider ki, Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklarla herhangi bir nisbetle dahi isimlendirilmemesi doğrultusunda fikirler öne sürer. Meselâ Sicistânî'ye göre herhangi bir sebepliye nisbetle Tanrı'nın illet olarak isimlendirilmesi de doğru değildir. Çünkü ona göre, bu şekilde bir isimlendirme aynı zamanda bir

17. Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, s. 288-289.

edilgenliği îmâ etmektedir. Halbuki Tanrı'nın varlığı kendi yaratığı olan "sebepli"den bağımsız olarak vardır.

Tanrı'nın Fiili

Tanrı'nın fiilleri hakkında Sicistânî'nin görüşleri, Saymerî'nin ona yöneltiği bir soruya vermiş olduğu cevapta bulunmaktadır. Saymerî, Ebû Süleymân es-Sicistânî'ye Tanrı'nın fiilleri hakkında şu şekilde bir soru sormuştur: "Eğer Tanrı (Bârî), yaptıklarını zorunlu (zarûrî) ya da ihtiyârî olarak yapmıyorsa, fiilini hangi tarzda yapmaktadır? Şâyet Tanrı'nın fiili, atmosferin güneşten aydınlanması gibi bir eylem ise bu eylem zorunlu bir eylem olmuş olur. Yok eğer O'nun fiili, bizden birisinin fiili gibi ise ihtiyârî bir fiil olmuş olmaktadır. Bu iki tür fiilin dışında olan fiil 'mâkûl' görünmemekte ve 'mâkûl' olmayan da kabûl görmemektedir."[18]

Sicistânî, Antik filozoflardan da destek alarak Tanrı'nın fiillerini değerlendirmektedir. Buna göre, Tanrı'nın fiilleri ne zorunludur ne de ihtiyârîdir. Tanrı fiillerini ihtiyârdan daha üstün bir tarzda yapmaktadır. Bu tarzın bizim katımızda bir ismi mevcut değildir. Çünkü biz âyânlarını tanıdığımız şeyleri ya da onların benzerlerini bilebiliriz. İnsanlar bir şeyi yok ettiklerinde onun ismini de yok ederler. Çünkü isim, yok olan asıl şeyin türevidir (furû'). Bir şeyin hakikati ise (ayn), onun aslıdır. Asıl ortadan kalktığında, türevi de ortadan kalkar. Bu reddedilemeyecek olan bir gerçektir. Sözün kısası, müsemmâ ortadan kalktığında isim de ortadan kalkar. Biz zihnimizden söküp atamayacağımız birçok düşünceler hissederiz ve bununla birlikte onlara isim vermekten de âciz kalırız. Bu durumda kaybolan isimlerin yerini dolduracak sıfat ve benzerleri aracılığıyla bir takım işâretler kullanırız. Bazen de şu andaki tartıştığımız meselede olduğu gibi, hiçbir çıkışımız yoktur. Üzerinde durduğumuz konu böyle bir problemdir. Açık ve seçik bir şekilde anlaşılmıştır ki, Tanrı'nın fiili zorunlu olmaktan yücedir. Çünkü zorunluluk, âcizliği gösteren bir niteliktir ve bunu Tanrı hakkında söz konusu etmenin bir anlamı yoktur. Aynı şekilde Tanrı'nın fiilleri zorunlu olmadığı gibi, ihtiyârî de değildir. Çünkü ihtiyârîlikte edilgen bir durum da söz konusudur. Bu durum felsefede söz sahibi olan ve Antik bilimleri terennüm eden kimselerce müsellemdir. O halde geriye, Tanrı'nın söz konusu isimlendirme ve tasvîrden münezzeh ve yüce olması kalmıştır.[19]

Sicistânî'ye göre gerçekte bizde Tanrı'yı isimlendirecek, daha yerinde bir ifade ile Tanrı'yı isimlendirmeye uygun düşen bir isim yoktur. Ona göre, isim-

18. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 149.
19. Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, s. 149-150.

lerde söz konusu olan bu durum, Tanrı'nın fiilleri hakkında da aynen geçerlidir. Meselâ Sicistânî'ye göre, "Tanrı yapıyor." demek, sadece eşyânın Tanrı'dan etkilenmesini gösteren bir ibâre olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Tanrı ile ilgili olarak şeyler, Tanrı sebebi iledir ve O'na müştâk olup, yine aynı şekilde O'na mütevecciihtirler. Sicistânî'ye göre Tanrı, vâsıtasıları kendisi ve eşyâ arasına yaymıştır.[20]

Sicistânî, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamaya çalışmaktadır: Nasıl ki, bir melik kendi sükûnetinden hiçbir şey kaybetmeden, melikin geleceğini haber veren bir davul sesine göre halk melike doğru yöneliyorsa, Tanrı da kendi sükûnetinden bir şey kaybetmeden eşyâyı hareket ettirmektedir. Dolayısıyla Sicistânî'ye göre "yapan-yapmayan", "yapar-yapmaz" şeklindeki ifadeler, bir gelenek ve mecâz mânâda kullanılan ifadelerdir.[21]

Netice itibarıyla melik örneğinden de anlaşılacağı gibi, Tanrı ve eşyâ arasında dinamik bir bağ olmasına rağmen, Tanrı, Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisinde olduğu gibi, kendi statikliğini ve hareketsizliğini korurken harekete sebep olmaktadır. Yine aynı şekilde onun, "Tanrı, vâsıtasıları kendisi ve eşyâ arasına yaymıştır.", ifadeleri de Neoplatonik "bir"in sudûrunu çağrıştırmaktadır. Kısaca Aristoteles'in hareket etmeyen ilk muharrikinin, Sicistânî'de Neoplatonik "bir" ile karıştığını görmekteyiz.

Anlaşılacağı üzere, Sicistânî'ye göre, Tanrı hakkında yapılan bütün isimlendirme ve nitelendirmelerin realitelerine pek olumlu bakılmamaktadır. Daha doğrusu isimlendirme ve nitelendirmelerin gerçekliği kabûl edilmemektedir. Bunlar daha ziyade bizim âcizliğimizden kaynaklanan kusurlarımızdır. Dolayısıyla bizim Tanrı hakkında yapmış olduğumuz isimlendirmeler ve nitelendirmeler tamâmen sembolik kullanımlardır.

Sicistânî'nin Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesi hakkındaki bu kanâatleri tamâmen felsefî bir yaklaşımın ürünüdür. Buna göre de insan "Bir" hakkında sadece O'nun enniyyetini (varlığını) bilebilir. Felsefî görüşleri yanında Sicistânî, bu konuda, din ve dinî metinleri de göz ardı etmemektedir. Ona göre Tanrı adlandırılamaz. Eğer Tanrı adlandırılacaksa, bunu şeriatın kendisi deruhte eder. Aksi takdirde Sicistânî'ye göre Tanrı hakkında susmak, konuşmaktan daha iyi bir durum olarak değerlendirilmektedir.[22]

Diğer taraftan, Sicistânî'ye göre sembolik olsa da Tanrı'yı isimlendirmek ve nitelendirmek kaçınılmazdır. Çünkü biz bir şekilde Tanrı'yı zikretmek, O'na kulluk etmek ve O'nu araştırmak zorundayız. Bunlar Tanrı tarafından bize verilmiştir. Bu arzu ve istek olmasaydı, insanın Tanrı ile olan bağı kopar, cesâre-

20. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 150-151.
21. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 151.
22. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, III, 124-125.

ti kırılırdı. Bu sebeple Sicistânî'ye göre isim ve sıfatlar, insanları Tanrı'ya yükselten ve ulaştıran merdivenlerdir.[23]

Buradan hareketle, rahatlıkla dinîn Tanrı hakkında ifade etmiş olduğu isimlerin ve nitelendirmelerin de metaforik ifadeler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Sicistânî'ye göre dinin sembolik dili, herkese yönelik ve herkesin eşit derecede pay alacağı bir alan değildir. Onun bu düşüncelerini felsefe ve dindeki "tevhîd" problemi etrafındaki bir tartışmasında görebilmekteyiz. Bu tartışma, hem din dili hem de Yunan felsefesinin İslâm dünyasına hangi niteliklerle geldiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

Sicistânî'ye göre, tevhîd anlayışı tamâmen kusurlardan uzak değildir. Bunun sebepi, dinin bütün insanlara hitap etmesidir. Ona göre bütün insanlar arasında yaygınlaşmasından dolayı din, halk ve sıradan insanların akîdesi haline gelmiştir. Bunun neticesi olarak din, iki şekilde doğru anlaşılmaktan uzaklaşmıştır. Bunlardan birinci kesim, dini teşbîh ve tecsîme; ikinci kesim de dini tamâmen gizli sembollere indirgeyerek aşırılığa düşmüştür.

Sicistânî'ye göre din genele hitap etmesi sebepiyle, ifadeler bazen basit (*mebsût*), bazen açıklama ve araştırmalarla temellenen (*müstaksâ*), bazen sembolik, bazen de delil ve illetle anlaşılabilen ibârelerden oluşmaktadır. Birçok bilimde de bunların tamamını kuşatan bir yöntem yoktur. Sicistânî'ye göre bunların arz edilmesi ve değerlendirilmesindeki maksat şudur: Dinî ibârelerden elit olanlar, kendilerine şifâ olan sembolü (işâret); avam ise kendisine kifâyet eden ibâreyi almalıdır.[24]

Tevhîdî'nin ifadelerinden anlaşılan o ki, Sicistânî'ye göre ilâhî tevhîdi anlamanın yolu felsefeden geçmektedir. Dolayısıyla başta Tevhîdî'nin sorduğu sorudan da Sicistânî'nin felsefenin ortaya koymuş olduğu birlik düşüncesini, dinin ortaya koyduğu birlik düşüncesinden daha güvenilir ve sağlam bulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sicistânî'nin yukarıdaki açıklamalarını dinleyen bir grup insan, Sicistânî'ye itiraz mâhiyetinde birçok Antik filozofun da ilâhî birlik hakkında farklı görüşlere sahip olduğunu ve diğerlerine muğlak olan bazı problemlerin onlara daha açık olmadığını ve dolayısıyla dinde (namus) ifade edilen şeylerin zihinde (nefs) meydana gelen düşüncelerden gerçeğe daha yakın olduğunu ifade etmişlerdir.

Sicistânî bu itirazı şu şekilde cevaplandırmaya çalışmıştır: "Biz, filozoflar zamanında yaşayan herkesin hakikate eriştiğini ve kendilerinden önce gelenlerin sözlerinin hakikatini kavradığını düşünmüyoruz. Filozoflar arasında bir kısmı, avâmın seviyesine düşerek onlar gibi düşündü. Dolayısıyla bu durum bizim hikmet dostları ve filozoflar tarafından başarılan Tevhîdin hakikati hakkında belir-

23. Tevhîdî, *a.g.e.* III, 134.
24. Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, s. 257-258.

lemiş olduklarımıza zarar vermez. Yunancadan İbrânîceye, İbrânîceden Süryânîceye ve Süryânîceden Arapçaya yapılan tercümelerin, hakikatlerin anlamlarını ihlâl ettiği hiçbir kimseye gizli değildir. Şâyet Yunandaki anlamlar bütün parlaklığı ile Arap'ın aklına düşüverseydi, hikmet bize hiçbir karışıklığa uğramadan saf ve noksansız bir şekilde ulaşırdı. Yine biz, Antik filozofların maksatlarına kendi dilleri ile ulaşabilseydik, bu da susuzluğu yatıştırabilirdi. Fakat her ilim ve amelde insanın güç yetiremediği artıkların ve hiçbir beşerin ulaşamadığı gizliliklerin de varlığı söz konusudur. Bu heyûlâdan tevârüs eden âcizlik ve ilk tıynette sâbit olan zayıflıktan ve Tanrı'nın halkın hâmîsi ve sığınağı olması sebebiyledir."[25]

Sicistânî'nin bu açıklamaları üzerine kendisinden tevhîd hakkında daha fazla bilgi istenmesi sebebiyle konuşmasını şu şekilde devam ettirmiştir: "Tevhîdi tasdîk eden kimse, sonra şüpheye düşerse söylediğinden dönmüş, itikâdına muhalefet etmiş olur. Kim de "Bir"den fazlasını ifade ederse, haktan tamâmen sapmış olur. Fakat her kim de herhangi bir isim ve tarifle (resm) kinâyede bulunmaksızın Sırf Zât'a (ez-Zâtü fekad) hâlis bir şekilde selîm bir akılla işâret ederse, o beşerî tâkat nisbetinde gerçek tevhîddedir. Çünkü o, enniyyeti teyid etmiş, keyfiyyeti nefyetmiş ve O'nu bütün düşüncelerden tenzîh etmiş demektir.[26]

Görüldüğü gibi Sicistânî, dinî ifadelerin hâricinde, akılla sadece Tanrı'nın enniyyetinden bahsedilebileceğini ifade etmekte ve Tanrı'yı isimlendirme ve nitelendirmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Şu kadar var ki, onun din tarafından Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesini mecâzî anlamda düşündüğünü ve özellikle de seçkin kimseler için bunun böyle olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Ayrıca burada şu noktaya da işâret etmek gerekmektedir ki, Sicistânî, dil ve mantık probleminde değindiğimiz gibi, felsefe ve aklı en mükemmel şekliyle Yunan'da görmektedir. Onun bu düşüncesiyle, bütün Yunan filozoflarını kastetmiş olmasa da bir takım seçkin Yunan filozofunu kastetmiş olduğu açıktır. Ayrıca Sicistânî'nin, Yunan felsefesinin tercümeler sebebi ile teknik olarak İslâm dünyasına gelirken pek de sıhhatli bir şekilde gelmediğini çok iyi bildiğini de tesbit etmek gerekmektedir.

Sicistânî'nin yukarıda, Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesi hakkında ifade ettiklerini farklı bir okuyuşla şu şekilde anlamamız da mümkündür: İster salt felsefe, isterse seçkin Yunan filozofları olsun, akıl ve dolayısıyla felsefe, Tanrı'nın sadece enniyyetini (varlığını) tesbit edebilir ve sadece O'nun varlığı üzerine konuşabilir. Bundan ötesi Sicistânî tarafından dine havâle ediliyor görünmektedir. Çünkü Sicistânî'ye göre insan, kendisinden kaynaklanan

25. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 258-259.
26. Tevhîdî, *a.g.e.* s. 259.

bir takım eksiklik ve noksanlıklar sebebi ile her şeyi bilmeye güç yetiremeyen bir varlıktır. Ancak şunu tekrar belirtmek gerekir ki, dinî ifadelerden avâmın ve havâssın anlaması gereken şeyler, bir ve aynı değildir. Din ve felsefe münâsebetinde de ele alacağımız gibi, Sicistânî burada aslında felsefe ve dinîn alanlarını da bir nebze tesbit etmiş olmaktadır.

SİCİSTÂNÎ'DE FELSEFE VE DİN MÜNÂSEBETİ

Felsefe-Din Uzlaştırması ve Sicistânî

İmtâ'nın on yedinci gecesinin tutanakları, felsefenin İslâm akîdesiyle olan ilişkisine tanıklık etmektedir. Bu hususta Tevhîdî, sadece üstâdı Sicistânî'nin, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* gibi esaslı bir mesele hakkındaki görüşlerini nakleder. Tevhîdî'nin hocasından yapmış olduğu nakiller, salt olarak İhvân-ı Safâ eleştirisi gibi görünmekle birlikte, öyle değildir. Sicistânî, felsefe ve din münâsebeti hakkında İhvân-ı Safâ'nın Yunan Felsefesi ile İslâm inançlarını mezcetme teşebbüslerini tenkîd etmekle birlikte, alternatif bir felsefe ve din münâsebetini ortaya koymayı da ihmâl etmemektedir.[27]

Onun din ve felsefe münâsebeti hakkında, genel olarak iki grubun ortaya atmış olduğu yaklaşımdan doğan tereddütleri ortadan kaldırmaya yönelik genel ve kuşatıcı bir bakış açısı sergilemekle birlikte, din ve felsefeden hem bireysel düzeyde bir derinlik yakalamaya; hem de toplumsal birlik ve beraberliğin kaybedilmemesi, aksine kuvvetlendirilmesine mâtuf bir özellik arz etmektedir. Bunlardan birincisi, İhvân-ı Safâ, diğeri de Sâlih b. Abdillâh Kuddûs, İbn Ebi'l-Evcâ, Matr b. Ebi'l-Gays, İbnü'r-Râvendî ve Sayınerî gibi, tamâmen aklı esas alarak dini bir kenara alan mülhidler ve dehrîlerdir. Onun bu konudaki düşüncelerini teferruatlı bir şekilde Tevhîdî *İmtâ*'da kaydetmiştir.[28]

Sicistânî'nin din ve felsefe arasındaki düşüncesini ortaya koyabilmek için onun din ve felsefeden ne anladığını ve bu iki kavrama hangi anlamlar yüklediğini öncelikle tesbit etmek gerekmektedir.

Sicistânî'ye Göre Din

Sicistânî'ye göre din, peygamber vâsıtasısıyla Tanrı tarafından gönderilen, âyetlerin şehâdeti ve mûcizelerin zuhûruyla doğruluğu sâbit olan ve Tanrı ile

27. Taş, *Ebû Süleyman es Sicistânî ve Felsefesi*, s. 159-181.
28. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, III, 3-23.

kul arasındaki münâsebeti sağlayan ilâhî bir müessese olarak görülmektedir. Ona göre vahiy aracılığıyla peygambere vahyedilen âyetler, halkın yararını gözetip takviye etmek ve onlara rehberlik yapmak üzere aklın bazen zorunlu, bazen mümkün gördüğü karaktere sahiptir. Dinin kaynağı olan vahyin mâhiyetini araştırmaya ve derinlere dalmaya imkân yoktur. Bu noktada, dini teblîğ edenin ve uyarıcının dediklerine teslîm olmak gerekmektedir. Bu konuda, "Niçin?", "Nasıl?", "Niçin... değil?" şeklinde birtakım sorular sormak mümkün olmadığı gibi, "şâyet" ve "keşke" gibi birtakım dilek ve temennîlerde bulunmak da yersizdir. Çünkü o konunun bu sorularla ilişkisi kesik, o âyet ve mûcizelere itiraz edenlerin itirazları geçersiz, şüphe ise zararlıdır. Bunların hepsi iyiye yönelik ve iyiyi ihtivâ etmektedir. Tafsîlat bakımından âyetler, birbirini destekler mâhiyette olduğundan, onları anlayıp kabûllenmek kolaydır. Anlamı apaçık olanların yanında te'vîl yöntemiyle anlaşılanlar da vardır. Âyetler, yaygın bir dille desteklenir, açık bir diyalektikle gerçeği savunur, içerdiği iyi amel ile kendini korur, darb-ı meseller getirir, açık delillere başvurur, haram ve helâle dâir bilgi verir, dinler arası bilinen yaygın haberlere dayanır ve ümmetin ittifâkını amaçlar. Âyetlerin esası günahlardan kaçınma ve takvâ, nihâî hedefi ise ibâdet ve (Tanrı'ya) yaranmayı talep etmektir.[29]

Sicistânî'ye Göre Felsefe

Sicistânî, felsefenin altı tanımından bahsetmekte ve fakat bu tanımları vermek yerine, kendi düşüncesini ifade etmektedir. Sicistânî, felsefenin hakikatine hakkıyla ulaşılamayacağını ifade etmekle birlikte, felsefe hakkında şunları dile getirmektedir: Felsefe, ister gözle görülsün, isterse akılda gizli olsun, âlemde olanların tamamını araştırmak, duyusal olan ve aklî olanların arasını terkîbetmek; bir dereceye kadar olduğu şekliyle her ikisine de yönelmek ve aklı saptıran hevâya düşmeden işitilen, görülen, mevcut olan ve olmayan şeylerin bütün tafsîlâtıyla ilgili olan doğru düşünceyi elde etmek; ihtiyârî aklın sağlamlığı ve tabîî aklın düzene sokması sâyesinde, taklit cinâyetine gereksinim duyulan alışkanlığa düşmeden, aklî ve beyânî olarak gerçek olsa da hissî ve olgusal bakımdan ipuçları olmayan, gözden kaçan ve değişen şeyleri İlâhî ahlâk, ulvî tecrübeler ve aklı kullanarak (aklî siyâset) elde etmektir.[30]

Bir başka yerde ise o felsefeyi (hikmet) şu şekilde tarif etmektedir: "Hikmeti talep eden kimseye gerekli olan şey, birtakım delillere ulaşıncaya kadar ve hakkında hiçbir şüphe olmayan kesin bilgiyi elde edinceye kadar ve görüne-

29. Tevhîdî, *a.g.e.* II, 6-7.
30. Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, s. 223.

nin ötesindeki mânâyı tadıncaya kadar araştırmak, düşünmek ve keşfetmektir." Görüldüğü gibi, felsefe nihâî anlamda âlemi araştırmak demektir.

Sicistânî din ve felsefeyi kaynak itibarıyla kesinlikle birbirinden ayırmaktadır. Ona göre felsefe, tamâmen beşerî ve aklın ürettiği bir şey iken; din, Tanrı katından bir peygamber aracılığıyla gönderilen ve insanların birlik ve beraberliğini sağlamakla birlikte, onları Tanrı'ya kulluğa götüren birtakım emirler ve nehiyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan felsefe ve din birbirinin zıddı bir durumda olmasalar da benzeri olarak da görünmemektedir. Çünkü din ve felsefenin kaynak itibarıyla farklılaşması, Sicistânî'de, aralarında telifi mümkün olmayan bir mübâyeneti doğurmaktadır. Bu bakımdan o, felsefe ve dinin, İhvân-ı Safâ'nın yaptığı şekliyle, mezcedilemeyeceğini savunmaktadır.

Sicistânî'nin İhvân-ı Safâ hakkındaki düşüncelerini Tevhîdî'den öğrenmekteyiz. Tevhîdî'nin rivâyetine göre, o bir gün Sicistânî'ye İhvân-ı Safâ risâlelerini verdiğini ve kendisinden onları mütâlaa edip görüş bildirmesini istediğini kaydeder. Birkaç gün sonra Sicistânî, risâleleri kendisine iâde eder ve şöyle der: "Bunlar (İhvân-ı Safa) çok yorulmuşlar, ama bir şey ortaya koyamamışlar, mümkün olmayan ve yapılamayacak şeyleri düşünmüşler, felsefeyi dine, dini felsefeye katabileceklerini zannetmişler. Halbuki bu gerçekleşmesi imkânsız olan bir arzudur. Onlardan önce bu konuda daha şanslı bir topluluk da bunu yapmak istemiş, ama maksatlarına ulaşamamışlar ve umduklarını bulamamışlardır."[31] Sicistânî'nin burada din ve felsefeyi mezcetmeyi deneyenlere yapmış olduğu atıf, Câbirî'nin yorumuna göre Hermesçiler olmaktadır.[32]

Sicistânî'ye göre, dinle felsefenin birbiriyle mezcedilmesinin sakıncası olduğu gibi, aynı şekilde felsefe çatısı altında olan birtakım disiplinlerle de dini karıştırmamak gerekmektedir. Bu aynı zamanda din ve diğer bilimlerin konu ve maksatlarını belirlemek anlamına gelmektedir. Sicistânî'nin bu yaklaşımının, sadece kendi dönemindeki felsefe ve din münâsebeti bakımından değil, bugün için bile çok önemli bir tesbit olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Sicistânî, kutsal kitabın ve dolayısıyla ilâhî vahyin bir bilim kitabı olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

> "Dinde, müneccim sözü, yıldızların etkisi, gök cisimlerinin mikdârı ve hareketleri, doğuş ve batışları ile ilgili ifadeler yoktur. Onların uğur ve uğursuzluk getirdikleri, yükseliş ve inişleri, yönleri, dönüşleri vb. yoktur. Aynı şekilde dinde, tabiat olaylarını konu alan fizikçinin görüşleri yer almadığı gibi, dört unsurun şekilleri; canlılar, madenler ve iklimler üzerindeki et-

31. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, II, 6-7.
32. Muhammed Abid el Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 368-369.

> kileri, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ve bunlardan hangisinin aktif ve pasif olduğu, karışım olaylarındaki işlevleri, güç ve etkilerinin nihâî sınırının ne olduğuna dâir bilgiler de yoktur. Yine dinde çizgi, yüzey, kenar, köşe, kesit, dâire, düz ve eğri çizgi gibi varlığın nicelikleri üzerine araştırma ve inceleme yapan mühendislerin görüşleri de yer almaz. Bunlara ilâveten dinde, bir hekim, astronom, mühendis ve bir amaç doğrultusunda söz söyleyen herkesin gereksinim duyduğu Yunanlı bir adamın görüşleri doğrultusunda doğruyu yanlıştan ayırmak üzere önermelerin birbiriyle olan ilişkilerini konu alarak ifadeleri kategorize edip araştıran mantıkçıların düşünceleri de yoktur."[33]

Sicistânî'nin felsefe ve din arasını ayırmada kesin kararlı olduğunu, onun vahyi akıldan, peygamberi de filozoftan daha üstün tutmasından açık bir şekilde anlamaktayız. Sicistânî, dine bağlı olarak peygamberin, felsefeye bağlı olarak da filozofun ayrı bir değer ifade ettiğini; onların mukâyesesini yaparak izah etmektedir. Ona göre peygamber, filozofun üstünde; filozof ise onların seviyesinin altındadır. Filozofa düşen görev, peygambere uymaktır; fakat peygamberin filozofa uyma zorunluluğu yoktur. Çünkü peygamber, gönderilen; filozof ise kendisine (peygamber) gönderilen bir kimsedir.

Sicistânî'nin bu ifadeleri, aynı zamanda onun vahiy ve akıl ilişkisini de göstermektedir. Sicistânî'ye göre dinî bilgi ile aklî bilgi mukâyese bile edilemez. İnsan aklı, Tanrı tarafından herkese verilen bir lutuf olmakla birlikte, aklı aşan yönlerin de olduğu muhakkaktır. Eğer akıl yeterli olsaydı, vahiy yararsız ve gereksiz bir şey durumuna düşerdi. Bununla birlikte insanlar, akıl bakımından ve eğilimleri açısından farklıdırlar. Eğer vahiy bir kenara bırakılarak akılla yetinilmiş olsaydı, genel geçer bir akıl olmayıp farklı farklı akıllar olduğundan işin içinden çıkılamaz bir duruma düşülürdü. Sicistânî, bu düşünceye itirazın ileri sürüleceğini farz ederek, yukarıdaki düşüncesini şu şekilde açmayı hedeflemektedir:

> "Aklı olan herkes kendi aklı ölçüsünde hareket etmek durumundadır. Başkasının fazla olan bilgisinden yararlanmak zorunda değildir. Çünkü kişiye aklı yeterlidir ve bundan fazlası ondan istenemez." O, bu şekildeki bir itirazı şöyle izâle etmeye çalışır: Eğer bir insan bütün meselelerde bağımsız bir akla sahip olsaydı, her ihtiyacını karşılamada, sanat, zanaat ve bilgi edinmede hiç kimseye muhtaç olmayıp, bağımsız olması gerekirdi. Dolayısıyla böyle bir düşünce geçersiz bir düşüncedir.[34]

---

33. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, II, 28; Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 236.
34. Tevhîdî, *a.g.e.* II, 9-10.

Bu düşüncesine öğrencisi olan Buhârî'nin, "Akıllardaki farklılık gibi, nebîlerin de almış olduğu vahiylerde farklılıklar olduğunu görmekteyiz." şeklinde bir çıkışı üzerine Sicistânî, vahyin Tanrı denetimi altında olduğunu ve dolayısıyla vahiy alanlar arasındaki derece farkının onları seçip peygamber olarak gönderen, nübüvvet ile donatıp kemâle erdiren Tanrı'ya güven ve bağlılıktan çıkarmadığını, buna karşılık, farklı akıllarla düşünen insanlar arasında bu şekilde güven ve bağlılığın olmadığını ifade ederek, dinî bilginin aklî bilgiye göre daha güvenilir olduğunu savunmuştur.[35]

Sicistânî bu doğrultudaki düşüncelerine İslâm ümmetinden, diğer din müntesiplerinden, İslâm fırkalarından ve İslâm dünyasında henüz felsefe teşekkül etmeden doğan dinî disiplinlerden de destek bulmaktadır. Ona göre ümmet, dinin hem genel hem de özel hükümlerinde birtakım ihtilâflara düşmesine rağmen, bunların hiç birisinde müneccime, hekime, mantıkçıya, mühendise, mûsikîşinâsa, büyücüye, sihirbaza ve kimyacıya sığınmamıştır. Çünkü Tanrı, peygamberi ile dinini tamamlamış ve onu vahiyle gelen beyândan sonra beşerî düşünceyle (rey) ortaya konan bir açıklamaya muhtaç bırakmamıştır. Aynı şekilde İslâm ümmetinden, felsefecilere sığınma şeklinde bir davranış görmediğimiz gibi, Hristiyan ve Mecûsîlerden de böyle bir davranış görülmemiştir. Sicistânî'ye göre bu durum, sadece salt din düzeyinde değil, aynı şekilde ihtilâflar neticesinde doğan dinî fırkalar bakımından da böyledir. Mürcie, Şia, Mu'tezile, Sünnî ve Hâricîlerin de hiç birisi, ihtilâfa düşmelerine rağmen, bu sorunların çözümünde filozoflara başvurmamışlar ve kendi görüşlerinin doğruluğunu onların delilleriyle belirlememişler ve onların yöntemleriyle de meşgûl olmamışlardır. Meselâ fıkıhçılar, ilk dönemlerden günümüze kadar, helâl ve harama dâir konularda ihtilâf etmelerine rağmen, filozoflardan hiçbir yardım almamışlar ve onları bu hususta hakem tayin etmemişlerdir.[36]

Bu tavrıyla Sicistânî din ve felsefenin arasını kesin bir şekilde ayırmakta idi. Onun şu ifadeleri din ve felsefe arasındaki ayrımı göstermesi hususunda hiçbir şüphe bırakmamaktadır:

> "Felsefe haktır ama şerîat ile hiçbir ilişkisi yoktur. Şerîat da haktır ama felsefe ile hiç bir ilişkisi yoktur. Şerîatı teblîğ eden 'gönderilmiş' bir kimse iken, felsefeyi anlatan 'kendisine (peygamber) gönderilen' bir kimsedir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır. Biri her şeyi ile yeterli iken, diğeri çalışıp çabalama içerisindedir. Felsefe yapmak isteyen kimse görüşüyle dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kimse de felsefeye ilgi göstermekten kaçınmalıdır. Bu ikisiyle farklı haller ve

35. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, II, 10.
36. Tevhîdî, *a.g.e.* II, 9.

> mekânlarda ilgilenilmesi gerekir. Kişi, din ile şerîatı teblîğ edenin izah ettiği şekilde Allah'a yaklaşmaya çalışırken; felsefe ile de Allah'ın eşsiz kudretini tanımaya çalışır ve bunlardan herhangi birinin diğerini yıkmasına izin vermez. Felsefe sınırlı olan akıldan, din ise vahiyden elde edilmiştir."[37]

Din ve felsefe münâsebeti her ne zaman söz konusu olsa, hemen çoğu zaman aklı olmayanın dininin de olmayacağından ve dolayısıyla dinin akıllı bir varlık olan insana hitap ettiğinden bahsedilir; buradan hareketle de din ve felsefe, akıl ve vahiy arasında felsefenin lehine olumlu bir ilişkiden söz edilir. Sicistânî'nin burada tartışmış olduğu problemin, mukayyed bir alan için söylenebilecek bu kadar basite indirgenmiş bir mesele olduğunu, doğrusu düşünmüyoruz. Hatta dinin akıllı bir varlığa hitap ettiğini, dinin ve dinî nasların akılla çok iyi bir şekilde tetkîk edilmesi gerektiğini Sicistânî'nin de çok iyi takdîr etmiş olduğunu biliyoruz. Çünkü Kur'ân'ın insanları düşünmeye ve ibret almaya, dolayısıyla aklı kullanmaya çağırdığını Sicistânî kendisi ifade etmektedir.[38]

Sicistânî'ye göre Tanrı ilim ve akıl olmak üzere iki yol göstermiştir. O, "O'nu yalnız âlimler akleder." (29/Ankebût, 43) âyetini, "O'nu yalnız âlim olanlar bilir. İlim akılla elde edildiği gibi, akla da ilimle ulaşılır. Zira, insanın kemâle ermesi bu ikisi iledir. İlimden yoksun olan akıllı biri kendi aklından çok az yararlanır. Âlim de aynı şekilde akla sahip olmazsa, ilimden yararlanamaz." şeklinde yorumlamıştır. Bu âyete ilâve olarak Sicistânî Kur'ân'ın akletmeye çağırdığını şu âyetleri delil getirerek ifade etmiştir: "Yalnız akıl sahipleri anlar." (13/Ra'd, 19), "Ey akıl sahipleri ibret alın!" (59/Haşr, 2), "Hâlâ Kur'ân üzerinde yeterince düşünmeyecekler mi?" (4/Nisâ, 82), "Göklerde ve yerlerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüz çevirip geçerler." (12/Yûsuf, 105), "Şüphesiz ki bunda aklı olan veya hazır bulunup kulak veren için öğüt vardır."(50/Kâf, 37).

Sicistânî'nin bu âyetleri delil getirmesinden anlamaktayız ki, din akıllı olanlara hitap etmektedir ve aynı zamanda aklı kullanmayı da teşvîk etmektedir. Hatta Sicistânî'ye göre, bir adım daha atarak, dinde belirli şartlar dâhilinde soru sormanın da gerekli olduğunu ifade etmemiz mümkün görünmektedir. Ona göre din kabûl, teslim ve ta'zîmde mübalâğa üzerine vaz edilmiştir. Dinde "Niçin?" (lima), "Yoktur" (la) ve "Nasıl?" (keyfe) ancak nassı pekiştirdiği, onu desteklediği ve ona musallat olacak bir kötülüğü ondan nefyettiği ölçüde söz konusudur. Çünkü Sicistânî'ye göre bu ölçüleri aşmak, dinin temel meselelerini şüphe ile zayıflattığı gibi, fer'î meselelerde de töhmetin meydana gelmesine sebep olmaktadır.[39]

---

37. Tevhîdî, *a.g.e.* II,18-19.
38. Tevhîdî *a.g.e.* II, 20; Kaya, *Felsefe Metinleri*, s. 244.
39. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, III, 187.

Aşağıda Sicistânî'den vereceğimiz veciz ifadeler, esas itibarıyla onun felsefe ve din münâsebeti hakkındaki düşüncelerini özetlemektedir:

Hikmet ancak dindarlığı doğurur (*Hel el-hikmetü illâ müvellidetü'd-diyâne*)

Dindarlık hikmetin tamamlayıcısıdır (*Hel ed-diyâne illâ mütemmimetün li'l-hikme*)

Felsefe nefsin sûretidir (*Hel el-felsefe illâ sûretü'n-nefs*)

Dindarlık nefsin sîretidir (*Hel ed-diyâne illâ sîretü'n-nefs*)

Yukarıdaki ifadeler, bağımsız yargılar olarak gâyet anlamlı ve özellikle de felsefe-din münâsebeti bakımından üzerinde çok düşünülmesi gereken içeriğe sahiptirler. Aynı zamanda bu ifadelerin müteâkip bir şekilde bir metin içerisinde kullanılması, Sicistânî'ye göre bir gerçeği pekiştirmektedir ki, o da felsefe ve dinîn birbirini nakzeden şeyler olmayıp, aksine birbirini tamamlayan ve destekleyen unsurlar olmasıdır. Bu ifadelerin ilk ikisinde, özellikle "hikmet" teriminin kullanılması, buna karşın üçüncü ifadede "felsefe"nin tercih edilmesi bir rastlantı mıdır veya Tevhîdî'nin üslubunda sıklıkla karşılaştığımız müterâdif kelimelerin ve aynı anlamların benzer ifadelerle peş peşe sıralanması mıdır, yoksa bunlar, bilinçli olarak seçilen bir terim midir?

Bu terimler, ister müterâdif mânâda olsun, isterse hikmet felsefeyi de kuşatacak biçimde, felsefeden daha geniş olarak "fazîlet ve bu fazîleti tatbik etmek" anlamında kullanılmış olsun, Sicistânî'nin düşüncesinden şu anlaşılmaktadır ki, felsefe ve din, her ne kadar kaynak itibarıyla birbirinden farklı olsa da birbirini tamamlamakta ve birbirini desteklemektedirler. Hatta felsefe bir anlamda dindarlığı gerektirmekte, din de insan çabasının bir ürünü olan felsefe ve hikmeti, değişik bir ifade ile hakikati araştırmak ve ortaya koymak bakımından sürekli olarak eksikliği kendisinde barındıran insânî çabayı tamamlamaktadır.

Son iki ifade ise Sicistânî'nin din ve felsefe münâsebeti bakımından bir sorun oluşturmamaktadır. Her ne kadar din, kaynak itibarıyla ilâhî, felsefe beşerî olsa da hem felsefe ve hem de din insanla ilgili olgulardır. Dolayısıyla Sicistânî'nin son iki ifadesinde felsefeyi insan nefsinin düşünsel (sûret) yönünü, dinin de daha çok insan nefsinin yaşamsal yönünü, diğer bir deyişle felsefeyi de kuşatan hikmet yönünü hedeflediği şeklinde anlamak gerekmektedir. Dolayısıyla onun bir sûfîden ödünç alarak kullanmış olduğu "Yaşmaklar çoktur, fakat evlenecek kız bir tanedir." sözünü de buna göre, her ne kadar din felsefeye nisbetle göreceli bir üstünlük sağlıyor görünse de dinin de felsefenin de tek başlarına hakikati temsîl etmediği veya din ve felsefenin tek bir hakikate yönelen farklı yollar olduğu şeklinde anlamak gerekmektedir. Buna göre din ve felsefe, birbirine ters düşmemekte ve hatta nicelik ve nitelik itibarıyla farklı olsa da hakikat karşısında hakikati temsil etmek bakımından katkıları birbirini ta-

mamlamaktadırlar. Dolayısıyla Sicistânî'nin "Din hikmetin tamamlayıcısıdır." sözünü, dine bir müdâhale olarak veya felsefeyle dini mezcetmek anlamında değil, fakat hakikat karşısında "Hikmet de dinin mütemmimidir." şeklinde tamamlamak gerekmektedir.

"Felsefe haktır, ama şerîat ile hiçbir ilişkisi yoktur. Şerîat da haktır ama felsefe ile hiç bir ilişkisi yoktur. Şerîatı teblîğ eden kimse 'gönderilmiş' bir kimse iken, felsefeyi anlatan kimse 'kendisine (peygamber) gönderilen' bir kimsedir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır. Biri her şeyi ile yeterli iken, diğeri çalışıp çabalama içerisindedir. Felsefe yapmak isteyen kimse şahsî görüşüyle dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kimse de felsefe hakkında tarafsız davranmalıdır. Bu ikisiyle farklı haller ve mekânlarda ilgilenilmesi gerekir. Kişi, din ile şerîatı teblîğ edenin izah ettiği şekilde, Allah'a yaklaşmaya çalışırken, felsefe ile de Allah'ın eşsiz kudretini tanımaya çalışır ve bunlardan herhangi birinin diğerini yıkmasına izin vermez. Felsefe sınırlı olan akıldan, din ise vahiyden elde edilmiştir."; "Din aydınlatıcı vahiy sâyesinde akla uygun (ma'kul) birçok gerçeği getirdiği halde felsefe, vahye ilişkin az veya çok hiçbir şey ortaya koyamamıştır."[40]

Yukarıda yapmış olduğumuz alıntılar bize Sicistânî'nin din-felsefe münâsebeti hakkında şu sonuçları çıkarma imkânı vermektedir:

1. Din ve felsefe, kaynak itibarıyla birbirinden ayrıdır; din ilâhî ve vahiy ürünü iken, felsefe beşerî bir yetkinliktir; ancak insanın çalışıp çabalamasıyla bu yetkinliğe ulaşılır.
2. Alan itibarıyla din ve felsefe birbirinden ayrıdır. Bu itibarla din ve felsefe birbirinin alanları hakkında yargıda bulunmamalıdır.
3. Dinin peygamber aracılığıyla insanları haberdar ettiği şeyler, insanların aklına uygun olmakla birlikte, tek başına cüz'î ve sınırlı olan insan aklıyla ortaya konacak şeyler değildir. Nitekim bu anlamda felsefe, dine hiçbir ziyâdede bulunmamış ve bulunamaz da. Aynı şekilde ne felsefe ne de felsefenin alt dalları, dinden bağımsız bir şekilde din adına "Niçin?", "Nasıl?" vb. soruları soramaz, "Keşke... olmasaydı" türünden dilek ve temennilerde bulunamaz.
4. Din kabûl, teslîm ve ta'zîmde mübâlağa üzerine vazedilmiştir. Dinde "Niçin?" (lima), "Yoktur." (lâ) ve "Nasıl?" (keyfe) ancak nassı pekiştirdiği, onu desteklediği ve ona musallat olacak bir kötülüğü ondan nefyettiği ölçüde söz konusudur. Bu anlamda aklı alabildiğince kullanmak aynı zamanda Kur'ân'ın da emri ve tavsiyesidir. Bu itibarla akıl, hem din hem de felsefe için önemlidir.

40. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, II, 18-19, 22.

5. Felsefe, ister gözle görülsün, isterse akılda gizli olsun, âlemde olanların tamamını araştırmak, duyusal olan ve aklî olanların arasını terkîbetmek; bir dereceye kadar, olduğu şekliyle her ikisine de yönelmek ve aklı saptıran hevâya düşmeden işitilen, görülen, mevcut olan ve olmayan şeylerin bütün tafsîlatıyla ilgili olan doğru düşüncesini elde etmek; ihtiyârî aklın sağlamlığı ve tabiî aklın düzene sokması sayesinde taklit cinâyetine gereksinim duyulan alışkanlığa düşmeden, aklî ve beyânî olarak gerçek olsa da hissî ve olgusal bakımdan ipuçları olmayan, gözden kaçan ve değişen şeyleri ilâhî ahlâk, ulvî tecrübeler ve aklı kullanarak (aklî siyâset) elde etmektir. Dolayısıyla felsefe nihâî anlamda âlemi araştırmak demektir.

Görüldüğü gibi Sicistânî, gerçekten de din ve felsefenin birbirini yok etmesine izin vermeyecek derecede, din ve felsefe münâsebetini kurmaya çalışmaktadır. Felsefeyi ve aklı dinin emrine teslîm etmek gibi bir îmâ anlaşılsa da gerçekte durum böyle değildir. Sadece kabûle dayanan ve aklın yargıda bulunacak yetkinlikte olmadığı dinî alanda, aklın sınırlarını belirlemekte ve akla uygun olan dinî nassları tefekkür etme görevini akla havâle etmektedir.

Ancak şunu ifade etmek gerekmektedir ki, Sicistânî'ye göre dinî nasslar, tek tip nasslar değildir. Bu itibarla insanlar nasslardan birikim düzeyine göre istifade ederler. "Metaforlar olarak sıfatlar" kısmında değinmiş olduğumuz gibi, söz bazan basit, bazan mu'ciz, bazan izah ve araştırma ile temellenen, bazan remiz ve sembolle ortaya konan, bazan kinâye ve temsîl şeklinde ifade edilen ve bazan de delil ve illetlerle mukayyed olana bağlanırken, kitlelerin birliğini ve ıslâhını amaçlamaktadır. Sicistânî'ye göre, bunlardan elit (havâs) olan kendisine şifâ verecek olan sembolü (işârât), avâmın da kendisine yeterli gelen ibâreyi alması gerekmektedir. Burada her ne kadar din, Kraemer'in tabiriyle, filozofların doktrininden tevârüs eden "din dilinin iki katmanlılığı"[41] düşüncesini anımsatsa da elit olanların dini ekarte edebileceğini ifade etmemektedir. Dolayısıyla Sicistânî'nin bu tarz ifadelerini, dinî metinlerin tamamı için geçerli olan bir yaklaşım olarak görmemek gerekmektedir. Değişik bir ifade ile onun diğer düşüncelerini de göz önüne alarak, din dilinde bâtınî yönün bulunduğunu, ancak bunun zâhirî yönü ortadan kaldırmadığını düşünmektedir, şeklinde yorumlamak gerekmektedir. Bununla birlikte Sicistânî, her konuda felsefeyi dinî sınırla kuşatmamakta, varlık ve âlem üzerine -âlemdeki Tanrı'nın hikmeti ve kudretini araştırmak dahi olsa, dinî yargılara ulaşmadan- bütün araştırma ve tetkikleri felsefeye bırakmakta ve dolayısıyla dinî dogmalardan felsefeyi bağımsızlaştırmayı da hedeflemektedir.

---

41. Kramer, *Philosophy in the Renaissance of Islam Abu Sulayman al Sijistani and His Circle*, s. 242.

KAYNAKÇA

Amirî, E. Hasan, *İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, Çev. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2003, ss. (187-217),

Bağdâdî, E. Berakât, *Kitabu'l-Muteber fi'l-Hikme*, Haydarabad H. 1358.

Bayraktar, M., *İslâm Felsefesine Giriş*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

Bayraktar, M., *İslâm Felsefesinde Felsefe Din Uzlaştırması*, İslâm Düşüncesi Yazıları, Elis Yayınları, Ankara 2004, ss. (161-169).

Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme*, Lahor H. 1351.

Câbirî, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhân Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Çelebi, Katip, *Keşfü'z Zünûn*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1971.

Fahri, M., *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

———, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâdıla.)*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Fariq, K. A., *Abu Hayyân at-Tawhidi and his Kitab al-Mukâbasât. Islamic Culture*. C. 28, ss. 372-388. Hyderabad 1954.

Halifât, S., *Makâlâtü Yahyâ b. Adî*, Matbaatü'l-Camiati'l-Ürdüniyye, Amman 1988.

İbn Ebî Useybia, *Uyun el-Enbâ' fi Tabakât el-Etibbâ'*. tahk. N. Rıza. Beyrut ty..

İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

———, *el-Fihrist*, el-Matbaatu'r-Rahmâniye, Mısır H. 1348.

İbnü'l Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır H. 1362.

———, *Târîhu'l-Hukema (Mültekadat min kitabi ihbari'l-ulama bi ahbari'l hukema)*, basım yeri yok ty..

İskender el Efrudisî, *Makalatü'l-İskender el-Efrudisi fi enne'n-nüşue ve'n-nemae innema yekunani fi's surati la fi'l-heyula* (ihracu Ebi Usman ed Dımeşkı), A. Bedevî, Şuruhu ale'l-Aristu mefkude fi'l- Yunaniyye, Daru'l-meşrık, Beyrut 1986, ss. (51-52).

Kaya, Mahmut, *Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları. İstanbul 2003.

Kazvînî, M. A. V., *Şerh-i Hâl-i Ebû Süleyman Mantıkî Sicistânî*, Şalun sur Savn (Chalon-sur-Saone), H. 1352.

Kîlânî, İ., *Resâilü Ebû Hayyân et-Tevhîdî*. Talas ty..

Kraemer, J. K., *Philosophy ın the Renaissance of Islam Abu Sulayman al Sijistani and His Circle*. E. J. Brill, Leiden 1986.

———, *Humanism in the Renaissance of Islam*. E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1992.

Kürd Ali, M., *Ebû Hayyân et-Tevhîdî*. Mecellet el-Mecma' el-İlmî el-'Arabî. C. 8, 1928, ss. 129-148, Damascus.

Margoliouth, D. S., *Some entracts from the Kitab al-İmtâ' wa'l Mu'anasah of Abu Hayyân Tawhidi,* Islamica,. Leipzig 1926, ss. 380-390.

Mez, A., *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı,* (Çev. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Müstakim-Zade, S. S., *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Netton, I. R. *al Fârâbî and His School,* Routledge, London and New-York 1992.

Qutas, D., *İbn Sina'nın Mirası*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Sicistânî, E. S., *Fi'l Kemâli'l-Hâs bi Nev'il-İnsân*, tahk. A. Bedevî, Müntehâb Sıvânu'l-Hikme, Tahran 1974, ss. (365-386).

Sicistânî, E. S., *Makâle fî Enne'l-Ecrâme'l-Ulviyye Zâtü Enfüsi'n-Nâtıka*, Müntehâb Sıvânu'l-hikme, tahk. A. Bedevî, Tahran 1974, ss. 367-371; İngilizce tercümesi için bkz. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden-E. J. Brıll 1986, ss. 278-285.

Sicistânî, E. S. (1974). *Müntehâb Sıvânu'l-Hikme*. Tahk. Abdurrahman Bedevî. Tahran 1974.

———, *Risâle fi'l Muharriki'l Evvel*, Müntehâb Sıvânu'l hikme, tahk. A. Bedevî, Tahran 1974, ss. 372-376.

Stern, S. M., *Abû Sulayman*, The Encyclopedia of Islam, E. J. Brill, Leiden 1986.

Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hukemâ Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh,* tahk. Abdülkerim Ebû Şuveyrib, Camiatü'd- Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus 1988.

Taş, İ., *Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya 2006/2011.

———, "Sicistânî ve İbn Rüşd'de Din-Felsefe Münâsebeti", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, Sivas 2008, 163-199.

———, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münâsebeti*, Palet Yayınları, Konya 2012.

Tevhîdî E. H., *el Mukâbasât*, tahk. Hasan es-Sendûbi, el-Matbaatü'r-Ruhâniye, Mısır 1929.

———, *el-İmtâ' ve'l-Mua'nese I-III*, tahk. Ahmed Emin, Ahmed ez Zeyn, el Mektebetü'l-Asriye, Beyrut 1953.

———, *Risâletü'l-Hayât, Selâsü Resâil li Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, İbrahim el-Keylanî, Dımeşk 1951, ss. 55-79.

———, *Risâle Fi'l ulum, Resâilü Ebî Hayyân et Tevhîdî*, Talık. Nşr. İbrahim el-Kîlanî, Talas ty, ss. 321-346.

Troupeau, G., *Varlıkların Prensipleri Yetilerinin Mertebeleri*, İlk Özü Tavsif eden Sıfatlar ve Hristiyanların İlk Öz'ü Hangi Şekilde Birlik ve çoklukla Töz olmak ve Uknûm Olmakla Tavsîf ettikleri Hakkında Abû Sulaiman Tâhir'in Sözü, Çev. Mübahat Türker Küyel, Araştırma, 1969, VII, 113-117.

İleri Okumalar İçin Kaynaklar

Taş, İ., *Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya 2006/2011.

———, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münâsebeti*, Palet Yayınları, Konya 2012.

Kraemer, J. K., *Philosophy in the Renaissance of Islam Abu Sulayman al Sijistani and His Circle*. E. J. Brill, Leiden 1986.

İSMÂİLÎLER VE BÂTINÎ DÜŞÜNCE

Ali Avcu*

İSİMLENDİRME SORUNU

İsmâilîlik ve onunla alakalı meselelerin anlaşılması çoğu zaman problemli olmuştur. Bunun en temel sebebi, klasik makâlât/mezhepler tarihi kitaplarındaki reddiyeci üslupla yazılmış olan bilgilerin mutlak doğru olarak kabul edilmesi ve meseleyi izah etmede bu kaynakların yeterli görülmesidir. Oysa bu kaynakların konuyu ele alışlarıyla ilgili pek çok sorun söz konusudur. Bunların başında da isimlendirme konusu gelmektedir.

Klasik kaynaklarda İsmâilîlik'le alakalı pek çok farklı kavramla karşılaşmamız ciddî bir kavram kargaşası oluşturmakta ve bu durum meselenin doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır. Zira kavram kargaşası içerisinde, İsmâilîler'e yönelik her hangi bir aşırı iddiâ bütün İsmâilî gruplara yöneltilmiş olmakta ve onları bazı haksız itham ve karalamalara maruz bırakabilmektedir. Buna son vermek, mezhebin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Muhâlif klasik kaynaklarda İsmâilîler için Mübârekiyye, Karâmıta, İsmâiliyye, Bâtıniyye, Ta'lîmiyye ve Seb'iyye gibi pek çok isim kullanılmıştır.[1] İsmâilîler ise kendileri için Ehl-i Hak, Ehl-i Hakâik ya da Ehl-i Bâtın gibi isimler kullan-

* Doç. Dr. Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi.

1. İsmâilîler'e verilen isimlerin genel bir listesi için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (505/1111), *Bâtınîliğin İçyüzü*, çev.: Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 7-11.

mıştır.[2] Kronolojik olarak baktığımızda İsmâilîler için kullanılan ilk ismin Mübârekiyye olduğunu söyleyebiliriz. İsmini Câfer-i Sâdık'ın oğlu İsmâil'in kölesi Mübârek'ten alır.[3] Mübârek ve taraftarları, imâmetin Câfer-i Sâdık'tan sonra Muhammed b. İsmâil'e geçtiğini savunmuşlardır.[4] Mübârekiyye, İsmâilîliğin ilk öncüleri olarak kabul edilebilir. Bu isimlendirme 286/899 yılında gerçekleşen Fâtımî-Karmatî bölünmesine kadar aktif olarak kullanılmıştır. Ancak kavram, bu tarihlerden itibaren yerini Karâmıta ve İsmâiliyye kavramlarına bırakmıştır. İsmâilîliğin bu en erken dönemine, "İlk İsmâilîlik" ya da "Erken Dönem İsmâilîliği" adı verilmektedir.

Mübârekiyye'nin Kûfe baş dâîsi Hamdân Karmat, 260/873 yılından itibaren Irak'ta faâliyete başladı. Hamdân Karmat ve başyardımcısı Abdân, kısa sürede Kûfe kırsalında başarı göstererek dâveti Bahreyn, Suriye ve Güney İran bölgelerine taşıdılar. Bölgedeki İsmâilî dâvet, Kûfe baş dâîsi Hamdân Karmat'ın isminden hareketle Karâmıta olarak adlandırılmaya başlandı. Hamdân Karmat'ın elde ettiği büyük başarı, İslâm coğrafyasında hızla yayılmakta olan İsmâilî dâvetin tamamının bu isimle anılması sonucunu doğurdu. Karâmıta isminin Mübârekiyye ismini gölgede bırakmasında, bir taraftan Kûfe merkezli Karmatî dâvetin elde ettiği büyük başarı, diğer yandan Abbâsîler'in başkenti Bağdat'a yakınlığı oldukça önemli rol oynadı. 286/899 yılı civarında Mübârekiyye'nin önderi Ubeydullah el-Mehdî ile onların Kûfe baş dâîsi Hamdân Karmat'ın arası açıldı. Bu ayrılık ilk İsmâilîliğin birbirlerinden bağımsız Fâtımî ve Karmatî kollarına ayrılmasına sebep oldu. Bir müddet sonra Ubeydullah el-Mehdî Fâtımî devletini kurarken, Karmatîler, Mübârekî dâvetin önderi Ubeydullah el-Mehdî'ye itâati sonlandırarak İsmâilî dâveti lokal gruplar halinde yürütmeye devam ettiler.

Muhâlif kaynaklar, bu ayrılığı fazla dikkate almayarak Karâmıta ismini Fâtımîler'i de kapsayacak şekilde ve kavramı genellikle İsmâiliyye ile aynı anlamda kullanmıştır. 300/912 yılından itibaren hemen bütün muhâlif kaynaklarda Mübârekiyye isminin yerini Karâmıta almaya başlamıştır.[5] Muhâlif yazarlar tarafından Mübârekiyye için tercih edilen Karâmıta ismi olumsuz bir imaj

---

2. Mustafa Gâlib, *el-Karâmıta beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut Trz., 295; *Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 133.
3. Sa'd b. Abdillah el-Eş'arî el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 197; Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizamülmülk (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yayınları, (5. Baskı), İstanbul 2003, s. 235.
4. Krş. Kummî-Nevbahtî, *a.g.e.* s. 200-203. Geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, s. 153-158.
5. Karâmıta kavramının kullanımı ve tarihî süreç içerisindeki anlam değişiklikleri ile ilgili olarak bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Sivas 2011.

içerecek şekilde kullanılmıştı. Zira "karmat" kelimesinin İslâm dışı bir kökene ait olduğu,[6] Nebâtîce'de "kızıl gözlü" ya da "kötü" anlamlarında kullanılan "kermîta" ve "karmtûnâ" kelimelerinden türetildiği[7] gibi iddiâlar kavram üzerinde olumsuz bir imaj oluşturmuştu. Dahası Karmatîler'in, Sünnî İslâm algısına uymayan İslâm şerîatını nesh etmek, Hacerü'l-Esved'i söküp Bahreyn'e götürmek ve hac kervanlarını yağmalamak gibi birtakım uygulamaları da kavramın olumsuz imajını güçlendirmişti. Bir yandan bu olumsuz imajından kurtulmak isteyen Fâtımî İsmâilîleri, diğer yandan Şiî-Sünnî gerginliğinin azalmasına bağlı olarak İsmâilîler'le ilgili daha tarafsız bir yaklaşım sergileyen bazı muhâlif yazarlar, Karâmıta kelimesi yerine İsmâiliyye kelimesini kullanmaya başlamışlardır.

İsmâiliyye kavramını ilk teklif eden kişi, bir İsmâilî dâîsi olan Ebû Hâtim er-Râzî (322/934)'dir. O, Karâmıta kavramının olumsuz imajından kurtularak İsmâilî kavramını ön plana çıkarmak için, kavramın geçmişini II. hicrî asrın ortalarına kadar götürür. Ona göre Câfer-i Sâdık'tan sonra Muhammed b. İsmâil'in imâmetini iddiâ eden grubun adı Mübârekiyye değil, İsmâiliyye'dir. Mübârekiyye denen grup daha sonraki süreçte bu İsmâilî gruba dâhil olmuştur. Bu sebeple İlk İsmâilîler'in ve onların devamı olan hareketlerin adı İsmâilîlik'tir.[8] Ebû Hâtim er-Râzî'nin kavramlaştırması başarılı olmuş ve kendisinden sonraki muhâlif yazarların bazıları İsmâilî ve Karmatî kavramlarını birlikte kullanmaya başlamışlardır. IV/X. asır boyunca bu iki kavrama Bâtıniyye kavramı da ilave edilmiştir. Dönemin yazarları, aralarında ittifak olmamakla birlikte, bu üç kavramı birbirinin yerine kullanmaya başlamışlardır.[9]

Her üç kavramın da tarihî süreç içerisinde anlam genişlemesine uğradığını görmekteyiz. Ancak bunlardan özellikle 'Bâtıniyye' V/XI. asrın başlarından itibaren diğer ikisinden farklılaşarak daha geniş bir anlamı içinde barındırmaya başlamıştır. Zira İsmâiliyye ve Karâmıta kavramları, çok az istisnâ dışında, sadece Mübârekiyye'nin devamı olan İsmâilî hareketi içerirken, Bâtıniyye kav-

---

6. Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *Kitâbu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, thk.: Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad 1989, s. 599.
7. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk.: M.Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut Trz., X, 24; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yayınları, İstanbul Trz., VII, 373; Gâlib, *Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 133.
8. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zînê*, thk.: A. Sellûm, Bağdad 1988, III, 287-289.
9. Örnek olarak bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu-M. Arıcı, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 98, 149, 150; Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî (5./11.y.y. başları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim*, Studies in Early Ismailism, S. M. Stern, E. J. Brill 1983, s. 317-320; Kadı Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, thk.: Abdülkerîm Osman, Beyrut Trz., s. 254-255.

ramı İsmâilîliğin yanında, zâhir-bâtın ayrımı yapan diğer bazı grupları da içine almaya başlamıştır.

Özellikle Bağdâdî (429/1038) ile başlayan bu yeni süreçte İsmâilîlik'ten daha önce ortaya çıkmış olan Hürremiyye, Mukannâiyye ve Bâbekiyye gibi kimi hareketler de bâtınîlik şemsiyesi altına dâhil edilmiştir.[10] Bu hareketlerin Bâtıniyye kavramının içeriğine dâhil edilmesinin temel sebebi, ilgili hareketlerin Hermetik-Gnostik bir tabiat arz ederek zâhir-bâtın ayrımına dayanan düalist bir din anlayışına sahip olmalarıdır. Hatta daha sonraki makâlât yazarları kavrama bâtınî özelliklerinden dolayı bazı filozof ve mutasavvıfları da dâhil etmişlerdir.[11] Bu son haliyle Bâtıniyye kavramı sadece İsmâilîler'in değil, İslâm düşünce geleneğinde zâhir-bâtın ayrımı yapan ve kurtuluşu bâtında arayan Hermetik-Gnostik karakterli düalist akımların ortak adıdır. Kavram İsmâilîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik, Mukannâiyye, Hürremîlik ve benzeri mezhep ve akımlarla bâtınî vurgusu ön planda olan bazı filozof ve tasavvufçuları içine almaktadır. Ancak Bâtınîlik, en özgün mezhebî formunu İsmâilîlik'te bulduğu[12] ve Bâtınîlik'le ilgili eserler daha çok, Fâtımî ve Karmatî İsmâilîliği'ni ya da Hasan Sabbah'ın Nizârî İsmâilî devletini hedef aldığı için, Bâtınîlik denilen özgün bir mezhebin olduğu zannedilmiştir. Bu mezhebin İsmâilîlik olduğu düşünüldüğü için, klasik kaynaklarımızda Bâtınîlik başlığı altında verilen ama İsmâilîlik'le alakası olmayan bilgiler, İsmâilîler'e hatalı bir şekilde atfedilmiş, bu durum onlarla ilgili bilgi yanlışlığına ve kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir.[13]

İsmâilîler için yukarıda işaret ettiklerimizin dışında daha az kullanılan kimi kavramlar da söz konusudur. Bunlardan "Ta'lîmiyye", özellikle Hasan Sabbah ve Nizârî İsmâilîleri için kullanılmıştır. Ta'lîm, bir hocanın öğrencisine bildiklerini öğretmesi sonucunda gerçekleşen öğretme faâliyetinin adıdır. Hasan Sabbah bu şekildeki bir öğrenme faâliyetiyle hakikate ulaşılamayacağını ve kurtuluşa erilemeyeceğini iddiâ ederek bu öğrenme yöntemini reddettiği için Nizârî

10. Örnek olarak bkz. Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 258; Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 55; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed içinde, thk.: R. Strothmann, Riyad Trz., s. 5.
11. Örnek olarak bkz. Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, s. 93; Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye (728/1328), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk.: Muhammed Reşad Sâlim, y. y., 1986, VIII, 11.
12. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 44.
13. Bâtınîlik kavramıyla ilgili bir değerlendirmemiz için bkz. Ali Avcu, "Zahide Ay. Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği (13- 15. Yüzyıllar) Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arka Planı", (Kitap Tanıtımı), *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 54, S. 1, Ankara 2013, s. 174-175.

İsmâilîleri'ne "Ta'lîmiyye" adı verilmiştir. Yine harf ve sayı gizemciliğine dayalı din anlayışları çerçevesinde yedi devirden oluşan bir evren anlayışı geliştirmeleri ve yedi sayısına özel bir önem vermeleri dolayısıyla İsmâilîler'e "Seb'iyye" denilmiştir.[14] Ancak bu isimler diğerleri kadar yaygınlık kazanmamıştır.

İSMÂİLİLİĞİN TARİHÇESİ

Erken Dönem İsmâilîliği ve Öğretisi

Araştırmacılar, İsmâilîliğin Mübârekiyye olarak ortaya çıktığı Câfer-i Sâdık (148/765)'ın vefatından 286/899 yılı civarında gerçekleşen Fâtımî-Karmatî bölünmesine kadarki evresine Erken Dönem İsmâilîliği ya da İlk İsmâilîlik adı vermektedir. İsmâilî dâvet bu süreçte gizlice yürütüldüğü için daha sonraki İsmâilîler bu döneme "Gizli Dâvet Dönemi" adını vermişlerdir. Gizli Dâvet Dönemi'nde dâvet gizlice yürütüldüğü ve fazla yayılma imkânı bulamadığı için dönemle ilgili bilgilerimiz son derece sınırlıdır. Mevcut bilgilerimizin hemen tamamı, 300/912 yılından sonraki İsmâilîler'in kendi tarihleriyle alakalı olarak gündeme getirdikleri iddiâ ve rivâyetlere dayanmaktadır.

Câfer-i Sâdık'ın 148/765 yılında ölümünün ardından taraftarları 6 fırkaya ayrılmıştır.[15] Bu fırkalardan birisi olan Mübârekiyye'ye göre Câfer-i Sâdık kendi yerine oğlu İsmâil'i vasiyet etmişti. Ancak İsmâil babasından önce ölünce Câfer-i Sâdık, torunu Muhammed b. İsmâil'i imâmete tayin etmiştir. Bu görüşte olanlar, İsmâil b. Cafer'in kölesi olan önderleri Mübârek'e nispetle Mübârekiyye adıyla adlandırılmışlardır.[16] Mübârekiyye'nin, bu erken dönemde hangi fikirleri savunduğu ve sonraki gelişiminin nasıl olduğu hususunda güvenilir bir bilgi yoktur. Ancak Karâmıta'nın ortaya çıktığı III/IX. asrın ikinci yarısının başlarında Mübârekiyye'nin varlığını devam ettirdiği Fâtımî ve Karmatî İsmâilîleri'nin bu fırkanın devamı olduğunu görmekteyiz.[17] Bu sebeple Mübârekiyye'nin erken dönem İsmâilîleri'nin ana bünyesi olduğu söylenebilir.

---

14. Bkz. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad 1948, I, 339-345.
15. Bu fırkalar için bkz. Sa'd b. Abdillah el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şiî Fırkaları*, s. 194–218; Ebû Abdullah Ca'fer İbn Heysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. W. Madelung-P. Walker, London 2001, s. 35–36; Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Serâir ve Esrâru'n-Nurekâ*, thk.: M. Gâlib, Beyrut 1984, s. 248–254.
16. Kummî-Nevbahtî, *a.g.e.* s. 197-200.
17. 246/860 yılında ölen Ressî'nin Mübârekkiyye'den bahsetmesi fırkanın Karmatîler'in ortaya çıkışından önce bilindiğini göstermektedir. Bkz. Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (246/860), *Mecmû'u Kütüb ve Resâil*, thk.: A. A. Cedebân, Yemen 2001, s. 534.

İsmâilîliğin teşekkülü ile ilgili rivâyetlerde merkezî bir yer edinen İsmâil b. Cafer'in, İsmâilî fikirlerin oluşumundaki tarihî rolü çok açık değildir. Onunla ilgili rivâyetlerin satır aralarından, İsmâil'in siyâsî birtakım faâliyetlerde bulunduğu ve bu yüzden Abbâsîlerce hapse atıldığı anlaşılıyor.[18] Onun Hattâbiyye fırkası gibi aşırı Şiî çevrelerle irtibat halinde olması[19] hapse atılmasının muhtemel sebepi olmalıdır. Mübârekiyye'ye göre İsmâil'den sonra imâmete oğlu Muhammed geçmiştir. Onun Hârûn Reşit ve Me'mun dönemlerinde Kerh, Isfahan ve civar şehirlere kendi imâmeti için mektuplar gönderdiği; bu mektuplardan birisinin Halîfe Me'mun'un eline geçtiği rivâyeti[20] doğruysa, özellikle doğu bölgelerinde örgütlendiği söylenebilir. İsmâilî kaynaklara göre Muhammed b. İsmâil, Abbâsî Halîfesi Mansur döneminin sonuna kadar çoğunlukla dedesi Câfer es-Sâdık'ın evinde gizlenmiş, onun varlığını imamın çok yakınındakiler dışında kimse bilmemiştir.[21] Daha sonra Abbâsîler'in kendisini yakalamasından endişe ederek merkezden uzak olan Rey, Nihavend ve Sabur gibi Horasan bölgesinin şehirlerinde gizlenmiştir.[22] Hârûn Reşit ya da Me'mun döneminde ölmüş ve Fergana'ya defnedilmiştir.[23]

Muhammed b. İsmâil sonrası Mübârekiyye'nin tarihiyle ilgili bilgilerimizin hemen tamamı sonraki İsmâilî kaynaklara dayanmaktadır. Onların verdiği bilgiye göre, gizli dâvet döneminin ilk imamı olan Abdullah er-Radî, Muhammed b. İsmâil'in oğludur. Babasının ölümünden sonra Nihâvend'e dönmüş, ancak Abbâsî tehlikesi artınca yerine oğlunu vekil bırakarak gizlenmiştir (gaybet). Abdullah, 32 dâîsi ile birlikte Deylem'e gelerek yerleşmiş, bu dönemde imamın gerçek kimliğini sadece en yakın dâîleri bilmiştir. İmam Abdullah, kardeşi Ali'nin Abbâsîlerce öldürülmesi üzerine Ehvaz'dan hareket ederek Samarrâ'ya varmış, daha sonra tüccar kılığında Selemiye'ye yerleşmiştir.[24] Abdullah, kalan ömrünü Selemiye'de geçirmiş ve yerine oğlu Ahmet'i vasiyet ettikten sonra burada ölmüştür.[25]

---

18. Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk.: Mehdi er-Recâî, Kum 1404, s. 514.
19. Keşşî, *a.g.e.* s. 612.
20. Hibetullah İbn Ebî'l-Hadîd (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum 1404, XVI, 111.
21. İdris b. 'İmâduddîn el-İdrisî (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, thk.: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1986, IV, 351–352.
22. El-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 353–356.
23. Geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 58–59. Daftary onun Hârun er-Reşîd dönemi ya da 179/795'ten hemen sonra öldüğü kanısındadır. Bkz. Farhad Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", *Arabica*, 38, (1991), s. 227.
24. El-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 366.
25. Nîsâbûrî (V./XI. asrın başları), *İstitâru'l-İmâm*, s. 273. Gâlib'e göre onun ölümü 212/827 yılı civarında gerçekleşmiştir. Bkz. Gâlib, *el-Karâmıta beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, s. 163.

Abdullah'ın yerine geçen Ahmet, Selemiye'den etrafa dâîler göndererek dâveti güçlendirmiştir. İmam Ahmet, Selemiye'de ölmüş ve buraya gömülmüş;[26] yerine geçen Hüseyin de dâveti gizlice yürütmeye devam etmiştir. Mansûr el-Yemen ve Ali b. Fadl'ı Yemen'e dâî olarak gönderen odur. Hüseyin'in ölümü yaklaşınca o, Saîdü'l-Hayr lakaplı kardeşi Muhammed'i, henüz çocuk olan oğlu Ubeydullah el-Mehdî'ye vâsi tayin etmiş ve ona teslim etmiş; Ubeydullah büyüyünce dâvetin başına geçmiştir.[27] Ubeydullah, İsmâilîliğin gizli dâvet dönemini sona erdirerek Fâtımî devletini kuran ve dâveti açıkça yayan kişidir.

Ubeydullah el-Mehdî döneminde, İsmâilî dâvet içerisinde ilk ciddî bölünme gerçekleşmiştir. Bu dönemde dâvet Irak, Suriye, Kuzey Afrika, Bahreyn, Güney İran, Mısır ve Yemen gibi oldukça geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştu. Dâvetin önderleri Suriye'nin Selemiye beldesinde ikâmet ediyorlardı ve bütün dâîler, dâvetin buradaki önderine bağlı olarak faâliyet gösteriyorlardı.

Gizli dâvet dönemindeki İsmâilî öğretisine göre, altıncı devir olan Hz. Muhammed döneminin yedinci imamı Muhammed b. İsmâil, bu devrin son imamı olarak yedinci devir olan kıyâmet döneminin de başlatıcısı mehdîdir. İlk İsmâilîler onun ölmediğine ve gizlendiğine, uygun ortam oluşturulduğunda ortaya çıkarak şerîatsızlık dönemi olan kıyâmet devrini başlatacağına inanıyorlardı. Dolayısıyla İlk İsmâilîler'in görevi, mehdî Muhammed b. İsmâil'in zuhûr edip İslâm şerîatının yürürlüğünü ortadan kaldırarak daha önceki şerîatların bâtınî hakikatlerini açıklayacağı ve insanlığı kurtaracağı uygun ortamı hazırlamaktır. Bunun yolu, yeryüzünü mehdînin düşmanlarından temizleyerek onları mehdî yanlısı yapmak ve mehdînin güvenli bir ortamda zuhûr etmesini sağlamaktır.[28]

Bu dönemde dâveti yürüttüğü iddiâ edilen üç imamın gerçekteki konumları "hüccet" idi. Hüccetlik, imâmet konumundan daha aşağı bir mevki olmakla birlikte imamın yokluğundaki en üst derece idi. Hüccetlerin görevi, gizlenmekte olan mehdînin bir an evvel zuhûr edebilmesi için onun adına dâveti yürütmekti. Bu anlamda hüccetler, mehdînin yeryüzündeki delilleri ve onun otorite ve yetkilerinin uygulayıcıları idi.[29]

Gizli dâvet döneminin dördüncü hücceti olan Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılı civârında bu öğretide değişikliğe gitmesi, İsmâilî çevrelerdeki ilk ciddî imâmet krizine sebebiyet vermiştir. Ubeydullah el-Mehdî'nin yeni iddiâ-

---

26. El-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 394.
27. Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, s. 273–274; el-İdrisî, *a.g.e.* IV, 403.
28. Ahmed b. Abdilvehhâb en- Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk.: M. Câbir Abdül'âl el-Hînî, Kâhire 1948, XXV, 228-229; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, thk.: Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire 1948, s. 34.
29. Nuveyrî, *a.g.e.* XXV, 229-230.

sına göre, aslında Muhammed b. İsmâil zuhûru beklenen mehdî değildi. Aksine imâmet Câfer-i Sâdık soyundan kıyâmete kadar kesintisiz olarak devam edecektir. Gizli dâvet döneminde hüccet olarak bilinen önderler de aslında Cafer-i Sâdık'ın oğlu Abdullah'dan gelen çocuklarıdır ve onlar gerçekte birer imamdırlar. Ubeydullah el-Mehdî'nin kendisi de bu soydan gelen dördüncü imamdır. Bu kişilerin imâmetlerinin gizlenerek onlara "Hüccet" lakabının verilmesi ve Muhammed b. İsmâil'in mehdî olarak sunulması, gerçek hak sahibi olan imamların kimliğini gizlemek ve onları Abbâsî zulmünden korumak içindir.[30]

Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide meydana getirdiği bu değişiklik, İsmâilî çevrelerde ciddî bir krize sebebiyet vermiştir. Irak baş dâîsi Hamdân Karmat ve ona bağlı olan Bahreyn ve Güney İran İsmâilîleri yeni dâveti kabul etmemiştir. Hamdân Karmat'a bağlı olan Suriye dâîsi Zikreveyh başlangıçta yeni dâveti kabul etmişken, daha sonra kendi mehdîliğini iddiâ ederek bağımsız hareket etmiştir. Yemen'deki iki dâîden Mansûr el-Yemen, Ubeydullah'a bağlı kalırken, Ali b. Fadl önce itâat etmiş, daha sonra da kendisinin beklenen mehdî olduğu iddiâsı ile Ubeydullah'tan ayrılmıştır. Mısır ve Kuzey Afrika İsmâilîleri ise Ubeydullah el-Mehdî'nin yeni iddiâlarını kabul etmişlerdir. Ubeydullah el-Mehdî, Suriye'deki Karmatî tehlikesini görünce, Selemiye'den ayrılarak kendisine bağlı kalmaya devam eden Kuzey Afrika'ya gitmiş ve burada 296/909 yılında Fâtımî Devleti'ni kurmuştur. Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı çıkan ana kitle ise temelde Hamdân Karmat ve Karmatîler'e bağlı olduğu için bunlara Karmatîler adı verilmiştir. Böylece İsmâilî dâvet Fâtımîler ve Karmatîler şeklinde iki kola ayrılmıştır.[31]

İlk İsmâilîler Allah'ı her şeyin ötesinde algılanamaz bir varlık olarak düşünmüşler ve O'nu her türlü sıfattan soyutlamışlardır. Hatta O'na isim vermenin bile doğru olmayacağını öne sürmüşlerdir.[32] Bu sebeple yaratma işini bu ilk varlıktan ortaya çıkan Kûnî ve Kader çiftine hasretmişlerdir. Allah'ın "kün" olan "Emr"inden ilk ilâhî varlıklar olan, Kûnî ve Kader çıkmıştır. Bunlardan "önce olan" (Sâbık) maddî evrenin ilk prototiplerini (sûretlerini) inşâ ederken, sonra olan (Tâlî) bu suretlere şekil ve düzen vermiştir. Evrendeki her şey kaynağını Sâbık ve Tâlî'den almıştır.[33]

İlk İsmâilîler'de varlıklar Sâbık ve Tâlî'den uzaklaştıkça İlâhî değerlerini kaybettikleri için, insanın dünyaya gelişi aşağı doğru bir yolculuk ve düşüş ola-

---

30. Nuveyrî, *a.g.e.* XXV, 229-232; Hüseyin Hamdanî, *On the Geneology of the Fatimid Caliphs*, Cairo 1958, s. 8.
31. Fatımî-Karmatî bölünmesi ve sonraki ilişkileri hakkında bkz. Ali Avcu, "Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, s. 243-265.
32. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, XXV, 212.
33. Krş. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 212.

rak algılanmıştır. Bu sebeple kurtuluş, tersine bir yolculuğun başlaması ile mümkün olacaktır. Varlıklar kendilerine emredilenleri yerine getirerek üstteki konumları elde edebilirler. Tâlî, çalışarak Sâbık konumuna yükselebilir. Esas da çalışarak yeryüzündeki en üstün konum olan Nâtık rütbesine yükselebilir.[34] Bu anlayışta düalist bir bakış açısıyla dünyanın ve dünyadaki her şeyin ilâhî âlemde bir karşılığının olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla dünya ilâhî âlemin bir yansımasından ibarettir. Dünya, zâhiri; ilâhî âlem ise bâtını temsil eder. Yani hakikat zâhir değil de onda gizli olan bâtın olduğu gibi, hakikî âlem de dünya âlemi değil âhiret âlemidir.[35]

İlk İsmâilîler devrî tarih anlayışlarının ve mesel-memsûl ilişkisinin bir gereği olarak dünya hayatını yedi devre ayırmışlardır. Her bir devir Nâtık denilen Ulu'l-Azm peygamberlerle başlar ve her devir, devri başlatan peygamberin adıyla anılır. Her bir devirde birbiri ardına yedi imam gelir. İmamların yedincisi Nâtık mertebesine yükselerek önceki Nâtık'ın getirdiği şerîatı nesh eder ve yeni bir şerîat getirir. Nâtıkların yedincisi ise kendisinden önceki bütün şerîatları nesh edecek olan Kıyâmet Sahibi'dir. Bu Nâtıkların ilki Âdem'dir. Onun Esası (Vasî) Şit'tir. Onun ardından Âdem'in şerîatına sessiz kalan (Sâmit) yedi tamamlayıcı (Mutim) gelir. İkinci Nâtık Hz. Nûh'tur. Onun Esas'ı Sam'dır. Üçüncü Nâtık Hz. İbrahim, Esas'ı Hz. İsmâil; dördüncü Nâtık Hz. Mûsâ, Esas'ı Hârûn; beşinci Nâtık Hz. Îsâ, Esas'ı Şem'ûn; altıncı Nâtık Hz. Muhammed, Esas'ı Ali b. Ebî Tâlip'tir. Yedinci Nâtık, zamanın Kâimi (Kâimu'z-Zamân) olan Muhammed b. İsmâil'dir. O, devir sahiplerinin sonuncusudur[36] ve yeni bir şerîat getirmeyecektir. Yedinci Nâtık olan Mehdî, rasullük ve vasîlik konumlarını sonlandıracak; onun zuhûruyla kıyâmet saati gelecektir.[37] Mehdî Muhammed b. İsmâil, kendisinden önceki ilimlerin son halkasıdır. Bunun anlamı, onun kendisinden önce gelmiş olan bütün şerîat ve ilimleri kaldırarak bu şerîatlardaki bütün bâtınî hakikatlerin bilgisine sahip olduğu gerçeğidir.[38] Bu bilgi, sadece Mehdî dönemindeki insanları değil, bütün insanlığı kurtaracak olan hikmet (gnosis)tir.

İlk İsmâilîler nübüvvet anlayışlarının bir devamı olarak imâmet öğretisi geliştirmişlerdir. Buna göre her devirde peş peşe yedi imam gelecek, yedincisi bir sonraki devrin başlatıcısı ve Nâtık'ı olacaktır. Altıncı devrin sahibi olan Hz. Muhammed devrinde de yedi imam gelmiştir. Bunlardan yedincisi, son dev-

---

34. Nuveyrî, *a.g.e.* XXV, 212.
35. Câfer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960-970 civarı), *Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Ğulâm*, thk.: James w. Morris, London 2001, s. 20–21.
36. Krş. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XXV, 205-206; Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, s. 10; Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, s. 199.
37. Mansûr el-Yemen, *a.g.e.* s. 195, 198.
38. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 206.

ri başlatacak olan Kâim el-Mehdî'dir.[39] Hz. Muhammed devrinin ilk İmam ve Esas'ı Hz. Ali'dir. Ondan sonra sırasıyla şu imamlar gelir: Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Câfer es-Sâdık ve Muhammed b. İsmâil. Bazı gruplar altıncı imam olarak İsmâil b. Cafer'i imâmet silsilesine dâhil edip Hz. Hasan'ı silsileden çıkarmışlardır.[40]

Nâtık'tan sonraki ilk imama "Vasî" ya da "Esas" denir. Hz. Peygamber'in Vasî'si Hz. Ali'dir. İmamların görevi Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu tenzîl ve şerîatın bâtınî hakikatlerini açıklamaktır. Zira Nâtıklar zâhirle, imamlar bâtınla konuşurlar.[41] İnsanı kurtuluşa erdirecek olan bu bâtın ilmini kişi kendi başına elde edemez. Bâtın ilminin (gnosis) elde edilebilmesi için, ilim sahibi birine bağlanmak (ahid) gerekir. Bu ahid olmadan kişinin zâhirin altındaki gizli bâtınî bilgiyi elde edebilmek mümkün değildir. Bu sebeple ahdi olmayan kişi İblis konumundadır.[42] Resûl/Nâtık te'vîl ile konuşmaz, ancak te'vîli Vasîsine öğretir. Vasî de bu te'vîli kendisinden sonra imam olacak hüccetine aktarır. Hüccet, kendinden önceki Vasî'den mîrâs aldığı te'vîl ile konuşur ve insanları ona dâvet eder. Resûlün getirdiği tenzilin zâhirini herkes elde edebilir. Ancak te'vîli sıradan insanlar elde edemezler. Yedinci devrin sahibi Mehdî zuhûr ettiğinde, bütün şerîatları kaldıracağı ve yeni bir şerîat getirmeyeceği için onun Vasîsinin insanlara aktaracağı bir te'vîli olmayacaktır.[43]

İlk İsmâilî öğretide kurtuluş, insanın kendi özünün ve Tanrı'dan ayrılış sebeplerinin bilgisini (gnosis) idrak etmesi ile mümkün olacaktır. Kurtuluşu sağlayacak olan bu bilginin kaynağı ilâhî âlemdedir ve bu bilgi Nâtıklar sâyesinde elde edilir. İnsanlığın kurtuluşunu sağlayacak ilâhî bilgi, birinci Nâtık'tan itibaren aktarılarak elde edilmeye devam eder. Nihâyet yedinci Nâtık geldiğinde, insanlığın kurtuluşu için gerekli olan bütün ilâhî kaynaklı bilgiler elde edilmiş olur. Böylece insanlık kurtulur ve nefisler ait oldukları aslî vatanlarına geri dönerler.[44]

Karmatî İsmâilîliği

286/899 yılı civârında gerçekleşen Fâtımî-Karmatî bölünmesinin ardından Hamdân Karmat, dâveti sonlandırarak gizlenmiş ve bir daha ortaya çıkmamıştır. Yardımcısı Abdân da Fâtımî yandaşlarınca öldürülünce, onlara bağlı dâîler ken-

39. Krş. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, s. 202.
40. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 203-204; Kummî-Nevbahtî, *a.g.e.* s. 202.
41. Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, s. 210.
42. Mansûr el-Yemen, *a.g.e.* s. 211–212.
43. Bkz. Mansûr el-Yemen, *a.g.e.* s. 190, 199, 202–204, 211.
44. Bkz. Mansûr el-Yemen, *a.g.e.* s. 195–199, 206.

di bölgelerinde dâveti sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu dâîler, önderleri Hamdân ve Abdân gibi Fâtımîler'in yeni iddiâlarına karşı çıkmaya devam ederek onlarla her türlü ilişkiyi kesmişlerdir. Abdân'ın öldürülmesinden sonra yeğeni Îsâ b. Mûsâ, Karmatîler'in bir kısmına önderlik ederek dâvetin Irak'ta yaşamaya devam etmesini sağlamıştır.[45] Irak Karmatîleri'ni yönlendiren ikinci önemli merkez özellikle Cezîre bölgesine ve Bağdad'a dâîler gönderen Rey'dir.[46] Irak Karmatîleri, Bahreyn'de bir Karmatî devlet kurmayı başaran Ebû Saîd'e destek vermişlerdir. 316/928 yılında Bahreyn dâvetinin lideri olan Ebû Tâhir el-Cennâbî, Bağdad'ı kuşatmış; kuşatmaya Irak Karmatîleri de destek vermiş, ancak kuşatma başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[47] Başarısız olan Bahreyn Karmatîleri'ne paralel olarak Irak Karmatîleri'nin siyâsî güçleri de zayıflamaya başlamıştır. Irak Karmatîleri zamanla Fâtımî kanada kaymış; özellikle IV./X. asrın ortalarından itibaren Fâtımî Halîfesi Muiz döneminde onların Karmatîler üzerindeki etkileri hızla artmıştır.[48]

Suriye Karmatîleri'nin önderi olan Zikreveyh, bölünmenin ardından, başlangıçta Fâtımî saflarında yer alarak Hamdân Karmat'ın başyardımcısı Abdân'ı öldürmüştür. Ancak daha sonra tekrar Karmatî saflarına geçerek kendi mehdîliğini ilan etmiştir. Takip eden süreçte Selemiye'de bulunan Fâtımî dâvetin lideri Ubeydullah el-Mehdî'ye saldırıp onu kuzey Afrika'ya göç etmeye zorlayan Suriye Karmatîleri, Abbâsî iktidarını da bir hayli meşgûl etmiştir. Özellikle hac kervanlarına yaptıkları saldırılarla oldukça büyük maddî ve mânevî hasara yol açmışlardır.[49] Zikreveyh'in öldürülmesinden sonra Suriye'de Karmatîler ciddî bir varlık gösterememişlerdir. Irak ve Bahreyn Karmatîleri'nin de zayıflamasıyla birlikte bölgede önemli etkinlikleri kalmamıştır. Suriye Karmatîleri'nin son müntesipleri, 350/961 yılından itibaren bölgede etkinliği artan Fâtımî saflarına dâhil olmuşlardır.

Bahreyn'e 285/898 yılı sonları ya da 286/899 yılı başlarında Hamdân Karmat tarafından dâî olarak gönderilen Ebû Saîd,[50] Bahreyn'in köy ve kasabala-

---

45. Farhad Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yayınları, Ankara 2001, s. 161.
46. Bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, thk.: İbrâhim Ramadan, Beyrut 1994, s. 236.
47. Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesûdî (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut 1981, s. 355.
48. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 610–611.
49. En-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, s. 275-280; Taberî, *Târîh*, X, 122–134; Sâbit b. Sinan es-Sâbiî (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbâru'l-Karâmıta içerisinde (s. 183-247 arası), Riyad 1989, s. 203–210.
50. Bkz. Sâbit b. Sinan, *a.g.e.* s. 192; Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, thk.: Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut 1997, IV, 262.

rını tek tek ele geçirmiş, Ahsâ'ya bir kale inşâ ederek kendisine katılan kabileleri buraya yerleştirmiştir. Bölünmenin ardından Karmatî saflarında kalan Ebû Saîd, ölmeden önce Ahsâ, Katif ve Tâif'i ele geçirmiştir. O, 301/913 yılında Sicilyalı kölesi tarafından öldürüldü.[51] Babasının ölümünün ardından başa geçen Saîd, 305/917 yılında yönetimi kardeşi Ebû Tâhir'e teslim etti.[52]

310/922 yılına kadar Bahreyn Karmatîleri önemli bir faâliyette bulunmamış, ancak yavaş yavaş ciddî bir Mehdî krizini de yaşamaya başlamışlardı. Zira 316/918 yılı civârında ortaya çıkacağını iddiâ ettikleri Mehdî'nin gelme vakti yaklaşmıştı. Onlar Mehdî'nin gelmesini, Hz. Muhammed'in şerîatının yürürlüğünün ortadan kalkmasına bağlamışlar; bu sebeple 310/922 yılından itibaren Hz. Muhammed'in şerîatının uygulayıcısı Abbâsîler'in hükmüne son verecek birtakım icraatlarda bulunmaya başlamışlardır. Ganîmet elde etmek ve İslâm şerîatının en önemli ibadetlerinden birisi olan haccı engelleyerek şerîatın yürürlüğünü fiilen ortadan kaldırmak için, 312/924 yılının ilk günlerinde hacdan dönen ilk kâfileye saldırarak büyük bir yağma ve talanda bulundular.[53] 312/924 yılında, Karmatîler'in saldırısından dolayı, hiç kimse Irak'tan ve Irak yolundan hacca gidemedi.[54] 313/925 yılında Ebû Tâhir, hacılara bir geçiş vergisi koyarak onların hac yapmalarına izin verdi. 315/927 yılında Bağdad'ı ele geçirmek için hareket te geçen Ebû Tâhir, Zebara Nehri üzerindeki köprü kesilmiş olduğu için karşıya geçemeyerek Enbar'a geri döndü.[55] Bağdad'ı ele geçirmek ve İslâm şerîatını ortadan kaldırmak için büyük uğraş veren Ebû Tâhir, başarılı olamayarak 317/929 yılının ilk günlerinde Ahsâ'ya döndü. İslâm şerîatını ortadan kaldırmak için giriştiği eylemlere bu saldırıyla son vermeyen Ebû Tâhir, bu defa aynı yıl Mekke'ye girerek Mekke emiri ve beraberindekileri kılıçtan geçirdi. Hacıların bir kısmını öldürerek cesetlerini zemzem kuyusuna attı, Kâbe'nin kapısını söktü ve örtüsünü alarak ashâbı arasında paylaştırdı, Hacerü'l-Esved'i Ahsâ'ya götürdü.[56]

Bahreyn Karmatîleri, Mehdî'nin zuhûr vaktinin geldiği yönündeki aşırı beklentilerinin bir sonucu olarak, bir Mehdî kriziyle karşı karşıya kalmışlardır. 319/931 yılında Kûfe'den dönerken esirler arasında olan Zekeriyâ el-Isfahânî,

---

51. Sâbit b. Sinan, *a.g.e.* s. 211; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 243-244.
52. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV,244.
53. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, s. 212-214; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 346; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII,121-127.
54. Sâbit b. Sinan, *a.g.e.* s. 217; el-Mes'ûdî, *a.g.e.* s. 346-347; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 285-287; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, VIII,131-132.
55. Sâbit b. Sinan, *a.g.e.* s. 218-220; el-Mes'ûdî, *a.g.e.* s. 348–349; Nuveyrî, *a.g.e.* XXV, 287-293; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.* VIII,136-146.
56. Sâbit b. Sinan, *a.g.e.* 221-224; Ali b. Muhammed el-Alevî (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, thk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1972, s. 405-406; el-Mes'ûdî, *a.g.e.* s. 349-351.

sözünün güzelliği ve bilgisiyle Ebû Tâhir'in beğenisini kazanmıştı. Bunun üzerine onun bekledikleri Mehdî olduğunu düşünen Ebû Tâhir, ona itâat etmiş[57] ve 319/931 yılında yönetimi ona devretmiştir.[58] Ebû Tâhir bir başkasını Mehdî olarak kabul etmek yerine kendisini öne sürseydi muhtemelen hiçbir itiraz görmezdi. Zira ashâbının içerisinde onu ilâh, mesîh, mehdî ve nebî olarak görenler vardı.[59]

Şu halde Ebû Tâhir'in, Zekeriyâ el-Isfahânî'yi Mehdî olarak kabul etmesi, bazı araştırmacıların iddiâ ettiği gibi, bir kurgunun parçası değil, tamamen itikâdî sebeplere dayanmaktadır. Mehdî olarak ondan beklenen, İslâm şerîatını kaldırarak bütün şerîatların bâtınî hakikatlerini açığa çıkarmasıydı. Bu sâyede Karmatîler, dünya hapishânesinden kurtulmaları için gerekli olan ilâhî bilgilere ulaşacaklar ve kurtuluşa ererek ilâhî yurtlarına geri döneceklerdi. Ancak yedinci Nâtık zannettikleri kişinin Mecûsîliğin ilkelerini ihyâ edip Karmatî önderleri tek tek öldürterek devletin mutlak sahibi olmak istemesiyle yaptıkları hatâyı anladılar ve onu öldürdüler.[60] Zekeriyâ el-Isfahânî olayı, Bahreyn Karmatîleri'nin otoritesine çok ciddî bir darbe vurmuştur. Onun öldürülmesinden sonra Karmatîler, eski öğretilerine geri dönerek Mehdî'nin gelişini beklemeye ve ona dâvet etmeye devam ettiler. Ancak Ebû Tâhir, gerek Bahreyn'deki gerekse Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Karmatîler nezdinde eski saygınlığını kaybetmişti.[61]

Ebû Tâhir'in son dönemlerinde Abbâsîler'le kurulan iyi ilişki kendisinden sonra da genel olarak sürdürülmüş; Hacerü'l-Esved'in iâdesi bu yakınlaşmayı kuvvetlendirmiştir. Onlar 317/929 yılında aldıkları Hacerü'l-Esved'i, 339/950 yılında herhangi bir maddî karşılık beklemeksizin iâde ettiler.[62] Hacerü'l-Esved'in Ahsâ'ya getirilmesi Mehdî'nin zuhûr edeceği ve İslâm şerîatının yürürlükten kaldıracağıyla ilgili beklentinin zirvede olduğu bir dönemde İslâm çağının sona erişinin sembolik bir işareti olarak gerçekleştirilmiştir.[63] Bu anlamda Hacerü'l-Esved'in iâde edilmesi, Mehdî'nin zuhûrunun yakın olduğu ve İslâm şerîatının yürürlüğünün kılıç zoruyla ortadan kaldırılması gerektiği iddiâlarından vazgeçildiği anlamına gelmektedir. Artık Bahreyn Karmatîleri İslâm şerîatını ve hükmünü kaldırmayı kendi görevleri olmaktan çıkarmışlar, bu görevi Mehdî'ye havâle etmişlerdir.

---

57. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (331/942), *Sılatu Târîhi't-Taberî*, *Târîhu't-Taberî* içerisinde, thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kâhire 1967, XI, 140.
58. El-Mes'ûdî, *a.g.e.* s. 355.
59. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (478/1347), *Târîhu'l-İslâm*, thk.: Ö. Abdusselam Tedmürî, Beyrut 1993, XXV,14.
60. Krş. Ez-Zehebî, *a.g.e.* XXV, 16-17.
61. Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 388-393.
62. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, s. 223-226.
63. Krş. Wilferd Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara, 2006), s. 285; Daftary, *İsmaililer*, s. 201.

375/985 yılında Abbâsîlerle yaptıkları iki savaşı da kaybeden Karmatîler'i[64] Bahreyn'in yerel emirlerinden Esfar, 378/988 yılında Ahsâ'da mağlup etti.[65] Bu tarihten sonra Bahreyn Karmatîleri ciddî bir güç olmaktan çıktılar. 469/1076 yılında Türk komutan Artuk Bey, babası Aksak'la birlikte Ahsâ'yı kuşattı. Artuk Bey, bölgede Karmatîler'e düşman olan Abdullah el-Uyûnî'nin yanına Türkmenlerden iki yüz adam vererek Ahsâ'yı kuşatmaya devam etmekle görevlendirdi. Bahreyn'de bundan sonra Abdullah'ın önderliğinde Uyûnîler Hânedanlığı kuruldu ve Bahreyn Karmatî Devleti sona erdi.[66]

Bahreyn Karmatîleri'nin Zekeriyâ el-Isfahânî olayından önceki sosyal ve ekonomik sistemleri tamamen Mehdî beklentisine göre düzenlenmiştir. Ebû Saîd, 287/900 yılında Abbâsîler'e karşı elde ettiği zaferden sonra Ahsâ'da ekonomik ve sosyal hayatla ilgili bazı düzenlemelere gitmiştir. Buna göre insanlar kazançlarını Ebû Saîd'e getirip teslim ediyor, bunların hepsi Mehdî adına biriktiriliyordu.[67] Dolayısıyla insanlar birikimlerini Mehdî'nin zuhûr edip kendilerini kurtuluşa erdireceği beklentisiyle onlara veriyorlardı.[68]

Zekeriyâ el-Isfahânî olayından sonra Karmatîler yine kendilerini Mehdî'nin ashâbı olarak görüyorlar ve onun zuhûr ederek kendilerini kurtuluşa erdireceğine inanıyorlardı. Ancak yeni dönemde Mehdî'nin zuhûr tarihi belli olmadığı için insanlar eskisi gibi bütün kazançlarını Mehdî adına devlete vermiyorlardı. Bu dönemde her yıl biriken mallar paylaştırılıyor; bu malların sadece beşte biri "Sâhibu Zamân" olan Mehdî adına ayrılıyordu. Arpa, buğday ve hurma gibi yiyeceklerin ekildiği arazileri "Mü'minler" adını verdikleri taraftarlarına iktâ ediyorlardı.[69]

Yemen'de İsmâilî dâveti, Mansûr el-Yemen ve Ali b. Fadl başlatmıştır.[70] Onlar 268/881 yılı başlarında Yemen'e girmişler,[71] Mansûr el-Yemen, Aden-i Lâa'ya giderek dâvetini Yemen nâhiyelerine, Yemâme, Bahreyn, Sind, Hind, Mısır ve Mağrib'e kadar yaymıştır.[72] Yemen'de bir devlet kurmayı başaran ve

---

64. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 41-42.
65. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.* IX, 54.
66. Sıbtu İbni'l-Cevzî (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân*, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad 1989, s. 247.
67. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 393; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV,241-242.
68. Krş. Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.* II,381, 388.
69. Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal *(367/977), Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden 1939, I, 25. Ekonomik yapı için bkz. Nâsır Hüsrev (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1985, s. 129.
70. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, thk.: Vedat el-Kâdî, Beyrut 1970, s. 38-42; İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 399-402.
71. Kadı Nu'mân, *a.g.e.* s. 42-44; el-İdrisî, *a.g.e.* V, 32.
72. Kadı Nu'mân, *a.g.e.* s. 44-47.

286/899'daki bölünmeden sonra Fâtımîler'e sâdık kalan Mansur el-Yemen, yazdığı eserlerle de İsmâilîliğin fikir babalarından birisi olmuştur. Bölge bir süre Zeydîler'in eline geçse de 1038-1268 yılları arasında Yemen bölgesine hâkim olan İsmâilî Suleyhîler, Mansûr el-Yemen'in taraftarlarının kurduğu bir devlettir. Bu devletin yıkılmasından sonra bölgede İsmâilîlik hızla zayıflamış ve etkinliğini kaybetmiştir.

Ali b. Fadl ise özellikle Sana tarafında güçlenmiş ve bir devlet kurmayı başarmıştır.[73] O, bölünmenin gerçekleştiği 286/899 yılından sonra Ubeydullah'a itâate devam etmiş ve onun öğretide gerçekleştirdiği değişiklikleri kabul etmiştir. Ancak o, 299/911 yılında Ubeydullah el-Mehdî'ye itâati sonlandırdı.[74] Ali, kendisini muhtemelen gaybetteki Muhammed b. İsmâil olarak ilan etmiş ve İslâm şerîatını kaldırmıştır.[75] O, bu iddiâsı ile Karmatîler içerisinde Mehdîlik iddiâsında bulunup İslâm şerîatını kaldırdığını öne süren ilk kişidir. Ali b. Fadl'ın, 303/915 yılında hastalanarak ölmesinden kısa bir süre sonra kurduğu devlet yıkılmış, bölgedeki Karmatîler zamanla Fâtımî saflarına geçmişlerdir.[76]

İsmâilî dâvetin Cibâl[77] bölgesi ve Horasan'a girişi muhâlif kaynaklara göre, III./IX. asrın ikinci yarısında ve muhtemelen 260/873 yılı civârında gerçekleşmiştir.[78] Bölgeye dâvet, Hamdân Karmat'ın gönderdiği dâîler tarafından girmiştir.[79] İsmâilî dâvetin Cibâl ve Horasan bölgesindeki en önemli merkezi Rey'dir. Dâvet, Cibâl'e, Horasan'ın pek çok bölgesine ve Azerbaycan'a buradan yayılmıştır. Buraya gönderilen ilk dâînin Halef el-Hallâc olduğu rivâyet edilir.[80] Rey'in Kuleyn köyüne yerleşen Halef, Muhammed ailesinden bir Mehdî'ye dâvet etmiş ve Mehdî'nin yakında zuhûr edeceğini müjdelemiştir. Halef, Rey'de 286/899 yılı civârında ölmüştür.[81] 286/899 yılındaki bölünmenin ardından Karmatî saflarında kalmaya devem eden Cibâl dâveti, V/XI. asrın başlarına kadar Fâtımî saflarına katılmama konusunda direnmiştir.

---

73. Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, Çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara 1948, s. 60, 67.
74. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 377-378; Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî*, s. 398.
75. Muhammed b. Muhammed el-Yemenî (4./10. Yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta 1942, s. 195-198; Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, s. 149-150
76. Ali b. Muhammed, *a.g.e.* s. 400-404; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, s. 624-626.
77. Cibal bölgesi Isfahan, Hemedan, Kum, Kerec ve Rey civarının adıdır. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 260.
78. El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 358.
79. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, s. 395; El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220.
80. Krş. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 236; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 234.
81. Nizamülmülk, *a.g.e.* s. 236-237.

Halef'in ardından Ahmed b. Halef, Gıyâs[82] Ebû Ca'fer el-Kebîr ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi dâîler başa geçmiştir.[83] Ebû Hâtim, Rey çevresindeki Taberistan, Cürcan, Azerbaycan ve Isfahan gibi şehirlere dâîler göndererek[84] pek çok önde gelen insanı dâvete kazandırmıştır.[85] Onun, Bahreyn Karmatîleri ile en azından gönül bağı içerisinde olduğunu;[86] ancak Zekeriyâ el-Isfahânî olayından sonra Bahreyn'le ilişkileri kopardığını söyleyebiliriz. 322/934 senesinde ölen[87] Ebû Hâtim'den sonra İsmâilîler, Abdülmelik el-Kevkebî ve Reyli İshâk adlı iki dâînin etrafında toplanmışlardır.[88] Daha sonra başa geçen Ebû Ya'kûb'un Bağdad ve Musul'a düzenli olarak dâî gönderdiği anlaşılmaktadır.[89] IV/X. asrın ikinci yarısına kadar sistemli bir şekilde devam eden Rey'deki Karmatî dâvetin, Ebû Ya'kûb'dan sonraki süreciyle ilgili düzenli bir bilgi yoktur.

Mâverâünnehir'de İsmâilî hareket Fâtımî ve Karmatî kollar tarafından birlikte temsil edilmiştir. Fâtımîlerce Nîsâbûr'a Ubeydullah el-Mehdî tarafından ilk gönderilen dâî, Ebû Abdullâh el-Hâdim idi.[90] Ancak Fâtımîler bölgede IV/X. asrın sonlarına kadar Karmatîler karşısında tutunamadılar.

Hüseyin b. Ali el-Mervezî, muhtemelen Merv er-Rûz valisi iken III/IX. asrın son yıllarında Gıyâs tarafından dâvete kazandırılmış bir Karmatîdir.[91] Mervezî, kendi yerine Nesefî'yi bırakmış ve ona, Buhârâ ve Semerkand'a giderek Sâmânî Emiri Nasr b. Ahmed'i dâvete kazandırmasını tavsiye etmiştir.[92] Mervezî'den sonra dâvetin başına geçen Muhammed b. Ahmed en-Nesefî el-Bezdevî kısa sürede Merv er-Rûz halkından büyük bir destek görmüştür.

Nesefî, Mervezî'nin tavsiyesine uyarak yerine İbn Sevâda'yı vekil bırakıp Mâverâünnehir'e hareket etmiş: Nasr b. Ahmed'in sarayından pek çok kimseyi dâvete kazandıran Nesefî, Buhârâ'ya taşınarak dâveti buradan yürütmeye başlamış; sonunda Nasr b. Ahmed'i de dâvete kazandırmayı başarmıştır.[93] Nesefî'nin dâvetine mesâfeli duran askerler, sultanı öldürmeye ve İsmâilî dâ-

82. Nizâmülmülk, *a.g.e.* s. 236-237; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 234.
83. Nizâmülmülk, *a.g.e.* s. 238; İbn Nedîm, *a.g.e.* s. 234.
84. Nizâmülmülk, *a.g.e.* s. 238.
85. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mîzân*, thk.: A. Ebu Ğudde, Beyrut 2002, I, 448.
86. İlgili rivayet için bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 392.
87. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 448.
88. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.
89. İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.
90. Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnu'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, thk.:Salahaddîn el-Müneccid, Kahire 1961, VI, 95.
91. Nizâmülmülk *Siyâsetnâme*, s. 237.
92. Nizâmülmülk, *a.g.e.* s. 239.
93. Nizâmülmülk, *a.g.e.* s. 239-240.

veti sona erdirmeye karar verdiler. Komutanların planından haberdar olan Nasr, Nesefî'nin dâvetine girdiği için pişmanlık duyarak[94] tahtı oğluna bıraktı. Oğlu Nûh, babasının ayaklarını bağlatarak onu eski bir mâbede hapsetti. Daha sonra Nesefî ve sarayın önde gelenlerinden ona katılanların boyunlarını vurdurdu. Şehirde Karmatî olarak bilinen kim varsa hepsi öldürüldü.[95] Nesefî, 331/942[96] ya da 333/944 yılında[97] Nûh b. Nasr döneminin ilk günlerinde öldürülmüştür.

Nesefî'den sonra başa, öğrencisi[98] Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed el-Sicistânî geçmiştir.[99] Başlangıçta Karmatî kanatta yer alan Sicistânî, Fâtımî Halîfesi Muiz'in propagandası sonucu Fâtımî saflarına geçmiştir. Karmatî saflarında kalmaya devam eden Nesefî'nin grubu ile Fâtımî saflarına geçen Sicistânî'nin grubu arasında pek çok tartışma ve düşmanlık baş göstermiştir.[100] Sicistânî, 360/970 ile 393/1002 yılları arasında, Sicistân Emiri Halef b. Ahmed tarafından öldürülmüş olmalıdır.[101] Sicistânî'nin günümüze ulaşmış pek çok eseri vardır. O, Nesefî'nin yolundan giderek İsmâilî öğretiyi Yeni Eflâtuncu bakış açısıyla yorumlamış; Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin Fâtımî saflarına geçmesinde de dönüm noktası olmuştur.

Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin zayıflamasında Fâtımî Halîfesi Muiz önemli bir etkiye sahiptir. O, Karmatîler'i kendi safına çekmek için, öğretisini onların iddiâlarını da tam olarak reddetmeyecek şekilde tashîh etmiştir.[102] Gerçekte Muiz, hiçbir zaman Nesefî-Sicistânî çizgisinde geliştirilen felsefî İsmâilîliği benimsememiştir. Ancak o, bunların Fâtımî İsmâilîliği'nin gelişmesi ve yayılması için oluşturduğu tehlikenin ve doğudaki başarılarının farkına

---

94. Nizâmülmülk, *a.g.e.* s. 241-244; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 234.
95. Nizâmülmülk, *a.g.e.* s. 244-246.
96. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 341.
97. Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk.:Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad 1991, s. 88.
98. Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'r-Riyâd*, Thk.:Arif Tâmir, Beyrut 1960, s. 98.
99. Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 159; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 22.
100. El-Büstî, *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye*, 4r-v, 23r, 4v'den naklen Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993, 56–57; S. M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, Leiden 1983, s. 308.
101. Reşîdüddîn, *Câmiu't-Tevârîh*, Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" içerisinde, s. 228.
102. Muiz'in muhalif İsmâilîler'i kendi safına çekmek için gösterdiği çaba için bkz. İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 160-162; 332-333; Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, Thk.:Mustafa Gâlib, Beyrut 1984, s. 246-247.

varmıştı. Bu sebeple, her ne kadar onaylamasa da onlara karşı siyâseten ılımlı bir politika izlemiştir. Sicistânî'nin Fâtımî saflarına geçmesiyle birlikte, bölgede Karmatîlik hızla zayıflamış ve Fâtımî dâvet güçlenmiştir. Sicistânî'nin Fâtımî saflarına geçmesinden sonra Fâtımîler'in egemen olduğu Mısır'dan gelen Dâî Tahertî'nin Gazneli Mahmud'u İsmâilîliğe dâvet etmiş olması[103] bölgede Fâtımî dâvetin ne kadar güçlendiğinin bir işareti olarak algılanabilir. Bölgede Fâtımîler'in güçlenmesine paralel olarak Karmatîler zayıflamaktaydı. 420/1029 yılında Gazneli Mahmud'un, Abbâsî halîfesine yazdığı mektuptan, Rey'deki dâvetin başındaki Rüstem b. Ali ed-Deylemî'nin Fâtımîler adına dâvette bulunduğu sonucunun çıkması[104] Horasan-Mâverâünnehir'deki en önemli Karmatî merkezi olan Rey'in de artık Fâtımîler'in hâkimiyetine girdiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Muhtemelen V/XI. asrın başlarında Bahreyn dışında Karmatî bir grup kalmamıştır.

Karmatî İsmâilîleri'nin öğretileri erken dönem İsmâilîleri ile uyumludur. Hatta onlar, Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide meydana getirdiği değişikliklere karşı çıkarak eski öğretiyi savunmuşlardır. Ancak Karmatîler, Fâtımîler'den ayrılarak merkezî bir liderden yoksun lokal gruplar haline dönüşünce, ilk İsmâilî öğretiye bazı yeni yorumlar ilave etmişlerdir. Onların erken dönem İsmâilîliği'nden farklı olarak gündeme getirdikleri hususların başlıcaları şunlardır: Erken dönem İsmâilîleri, gaybette olan Muhammed b. İsmâil'in tekrar zuhûruna kadar Hz. Muhammed döneminin devam ettiğine, en azından Hz. Muhammed'in şerîatının yürürlüğünün devam ettiğine inanıyorlardı. Ancak özellikle Bahreyn Karmatîleri, Muhammed b. İsmâil'in gaybeti ile birlikte, kıyâmet dönemi olan yedinci devrin başladığını iddiâ ettiler. Bu dönemin temel özelliği ise yeni bir şerîatın gelmediği ve daha önceki şerîatların bâtınî anlamlarının açıklandığı şerîatsızlık devri olmasıdır. Bu sebeple yedinci devirde İslâm şerîatının yürürlüğü kaldırılmıştır. Bahreyn Karmatîleri'nde ortaya çıkan bu uygulama, özellikle Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin bir grubu tarafından felsefî bir dille temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak başını Ebû Hâtim er-Râzî'nin çektiği diğer bir grup, bu iddiâya şiddetle karşı çıkarak Mehdî zuhûr edene kadar İslâm şerîatının yürürlüğünün devam ettiğini savunmuşlardır. Diğer Karmatî gruplarının önemli bir kısmı tarafından kabul edilen bu yeni iddiâ, Fâtımîler tarafından şiddetle reddedilmiştir.[105]

---

103. Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX, 71-72.
104. Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk.: Süheyl Zekkar, Beyrut 1995, IX, 221-223; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII, 267.
105. Geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâilîliği'nde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2009, C. XIII, S. 2, s. 267-287.

Erken dönem İsmâilîleri'nin temel hedeflerinden birisi de gaybette olan Mehdî'nin bir an evvel zuhûr etmesi için gerekli olan ortamı oluşturmaktı. Aynı hedefi koruyan Karmatîler, bu çerçevede özellikle Dâru'l-Hicre kavramı üzerinde durmuşlar, sadece kendi mezheplerinden olanların ikâmet ettiği ve Mehdî'nin buralarda zuhûr edeceğine inandıkları "Hicret Yurtları" inşâ etmişlerdir.[106]

Bu noktada Karmatî çevrelerde karşılaştığımız temel sorunlardan birisi de Mehdî'nin zuhûr vaktinin geldiğine inanılmasıdır. Onlar yapmış oldukları birtakım astrolojik hesaplamalarla, Mehdî'nin IV. hicri asrın başlarında, çoğunlukla da 316/928 yılı civârında zuhûr edeceğini öne sürmüşlerdir. Bu çerçevede farklı bölgelerdeki Karmatî dâîlerinin, kendilerini ya da kendi içlerinden birisini Mehdî olarak öne sürdüklerine şâhid olunmuştur. Meselâ Yemen dâîsi Ali b. Fadl ve Suriye dâîsi Zikreveyh b. Mihreveyh kendilerini bir anlamda dönüşü beklenen Mehdî Muhammed b. İsmâil gibi lanse ederken, Bahreyn Karmatîleri Basra'dan esir aldıkları Zekeriyâ el-Isfahânî'yi Mehdî zannederek dâvetin başına geçirmişlerdir. Bütün bu iddiâlar, İslâm şerîatının yürürlüğünün kaldırılması sonucunu beraberinde getirmiştir. Karmatî çevrelerde ortaya çıkan bu iddiâlar, İsmâilîler'le ilgili olarak üretilen muhâlif malzemenin olumsuz bir içeriğe sahip olmasının temel dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır.[107]

Karmatîler'in erken dönem İsmâilî düşüncesine yaptığı önemli katkılardan birisi de devrin felsefî anlayışının İsmâilî düşünceye eklemlenmesidir. Özellikle Nesefî (331 ya da 333/943-945) ile birlikte Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde başlayan bu yeni süreçte, erken dönem İsmâilîleri'nin Kûnî ve Kader'i, Akıl ve Nefs'e dönüştürülmüştür. Ebû Hâtim er-Râzî (322/934) ve Sicistânî (360/970'ten sonra) ile devam eden bu süreçte, Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisiyle tanımlanamaz ve tasvîr edilemez bir tanrı olan Mübdi, "Bir" kavramı üzerinden tartışılmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî, Tanrı'ya Bir denilebileceğini Yeni Eflâtuncu argümanları kullanarak delillendirmeye çalışırken,[108] Sicistânî, tenzîh noktasında Yeni Eflâtuncular'dan da ileri giderek Bir kavramının Tanrı'ya değil de ondan ilk çıkan varlık olan Akıl'a verilebileceğini iddiâ etmiştir.[109] Özel-

106. "Dâru'l-Hicre"lerin İsmâilî düşüncedeki yeri ve önemi hakkında bkz. Ali Avcu, "Dâr al-Hijra in Khârijî and Ismâ'ilî Thought", *İlahiyat Studies*, V. 2, N. 2, Bursa 2011, s. 169-187.

107. Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları Fikirleri Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (E-Dergi), C. 10, S. 3, 2010, s. 209-228.

108. Örnek olarak bkz. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Zîne*, *Kitâbu'z-Zînê*, Thk.:Hüseyin Hamdânî, Kahire, 1958, II, 32–33, 47.

109. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk.:-Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980, s. 26.

likle Sicistânî'nin Fâtımî saflarına geçmesi ile Fâtımî öğretiyi de etkileyen bu Felsefî İsmâilî yorum biçimi, İsmâilî düşüncenin daha sağlam temeller üzerine oturarak kalıcı hale gelmesini sağlamıştır.

Fâtımî İsmâilîliği

İsmâilîliğin tarihi ve öğretisi açısından Fâtımî dönemi oldukça önemlidir. Zira Fâtımî halîfeleri, gizli dâvet döneminde dâveti Mehdî Muhammed b. İsmâil adına yürüten hüccetlerin devamıdır. Gizli dâvet döneminin son hücceti olan Ubeydullah el-Mehdî, aynı zamanda Fâtımî Devleti'nin de kurucusudur. Bu açıdan Fâtımîler'in İsmâilî dâvetin ana bünyesini teşkil ettiği söylenebilir. Fâtımî İsmâilîliği iki önemli evrede ele alınmaktadır. Birincisi, Fâtımî hilâfetinin 297/909 yılındaki kuruluşundan Fâtımî Halîfesi Mustansır'ın 487/1094'teki ölümüne kadar devam eder. Bu dönem, resmî Fâtımî öğretinin de ana hatlarıyla belirlendiği bir dönemdir. Mustansır'ın ölümünün ardından hilâfetin İsmâilî geleneğe uygun olarak büyük oğul Nizâr'a geçmesi gerektiğini öne sürenlerle, hilâfeti küçük oğul Musta'lî'ye geçirenler arasında yaşanan tartışmalar, İsmâilîliğin bu tarihlerden itibaren Nizârîler ve Musta'lîler şeklinde iki kola ayrılması sonucunu doğurmuştur. Bu ikinci dönemde Halîfe Musta'lî'ye bağlı kalanlar, daha sonraki ihtilaf ve farklılıklarına rağmen Musta'lîler olarak varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Nizârîler ise Fâtımîler'le bütün ilişkilerini keserek müstakil bir İsmâilî yorum ortaya koymuşlar ve varlıklarını günümüze kadar korumuşlardır.[110] Halîfe Musta'lî'nin 488/1095 yılında Nizâr'ı ve oğullarından birisini öldürmesi ile ayrılık daha da derinleşmiştir.

Fâtımî dönemi, İsmâilîliğin gelişimi ve yayılması açısından oldukça önemlidir. Zira güçlü bir devletin mezhebi olarak İsmâilîlik, kurumsal yapısını ve organizasyonunu bu dönemde mükemmel bir şekle kavuşturmuştur. Hamîdüddin el-Kirmânî (411/1020), el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî (470/1077) ve Nâsır Hüsrev (481/1088) gibi çok sayıda İsmâilî yazar ve dâînin yetiştiği ve eserler yazdığı bu devirde İsmâilîlik, gerek siyâsî ve ekonomik, gerekse edebiyat alanında "altın çağını" yaşamıştır.[111]

Bu dönemde Fâtımî dâvet sadece devletin sınırları içerisinde değil, diğer bölgelerde de yayılmaya çalışmış, bu hedefe yönelik müthiş bir dâvet teşkilatı kurulmuştur. Devletin sınırları içerisinde Dâî'd-Duât adı verilen baş dâînin önderliğinde, açıktan İsmâilî propaganda yürütülmüştür. Ezher Üniversitesi'nin temelleri bu dönemde atılmış ve burası İsmâilî dâvetin dâvetçilerinin yetiştiği

110. Fatımî dönemiyle ilgili geniş bir bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 221-379.
111. Daftary, *a.g.e.* s. 221.

bir ilim merkezi haline gelmiştir. İsmâilî kaynaklara göre, Fâtımî Devleti'nin sınırları dışında kalan topraklar on iki müstakil bölgeye (*cezîre*) ayrılarak dâvet faâliyeti yürütülmüştür. *Cezâyiru'l-Arz* denen bu on iki bölge sırasıyla; Arab (Araplar), Rum (Bizanslılar), Sakalibe (Slavlar), Nûb (Nübyeliler), Hazar (Hazarlar), Hind (Hindistan), Sind (Pakistan) Zenc (Kara Afrikalılar), Habeş (Etyopyalılar), Çin (Çinliler), Deylem (genel anlamda İran) ve Berber (Berberîler)'den oluşmaktaydı.[112] Her cezîre, ilk dönem Fâtımî kaynaklarınca, *nakîb*, *lâhık*, *yed* adı da verilen yüksek makam sahibi bir *hüccet*in sorumluluğu altındaydı. Hüccet, her cezîrede dâvetin en yüksek mercii ve oradaki dâîlerin başıydı. Dâvet hiyerarşisinde *bab* ve *hüccet*ten sonra her cezîrede faâliyet gösteren değişik rütbelerde çok sayıda alt dâî geliyordu. Bu sistematik yapı, Abbâsî topraklarının değişik yerlerinde Fâtımî yanlısı İsmâilî grupların oluşmasına ve bunların Sünnî İslâm için bir tehdit unsuru olarak algılanmalarına sebebiyet vermiştir.

Birinci Fâtımî Halîfesi Ubeydullah el-Mehdî'nin ilk İsmâilî öğretide meydana getirdiği değişiklikler Fâtımîler'in ilk dönemini de meşgûl etmiştir. Zira onun yaptığı değişikliklerden sonra, başta Ubeydullah olmak üzere, Fâtımî halîfeleri bizzat dâvetin başındaki imamlar olarak kabul edilmiştir. Bu durum halîfenin sorgulanamadığı ve en önemli dinî otorite olarak kabul edildiği teokratik bir devlet yapısı oluşturmuştur.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide meydana getirdiği ilk değişiklik, dâvetin önderleri olarak kendilerini hüccet konumundan imam mertebesine yükseltmek olmuştur. O, bununla yetinmeyerek kendisini Hz. Muhammed ile Kıyâmet Sâhibi arasındaki Mehdî olarak göstermiştir. Onun iddiâsına göre Mehdî, Câfer-i Sâdık soyundan zuhûr edecek ve devlet kurarak taraftarlarının bu sâyede izzetinin artmasını sağlayacaktır; o kişi kendisidir.[113] Ubeydullah, Mehdî'nin kıyâmeti ilan etme ve yedinci devirde sona erecek olan devrî tarihi sonlandırma görevlerine hiçbir vurgu yapmamıştır. Açıkça ifade edilmese de Mehdî ve Kâim'in iki farklı kavram olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre Mehdî, devlet kurarak inananların izzetli bir şekilde yaşamalarını sağlayan kişidir. Kâim ise daha önceki öğretide kıyâmeti ilan edeceği ve bütün şerîatların bâtınî hakikatlerini açığa çıkaracağı öne sürülen kişi, yani Muhammed b. İsmâil'dir.

Bu noktada ilk İsmâilî düşünce ile Ubeydullah el-Mehdî'nin öne sürdüğü iddiâ arasında keskin bir farkın ortaya çıktığını görmekteyiz. İlk İsmâilîler Hz.

---

112. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Te'vîlu'd-De'âim*, Thk.:Muhammed Hasan el-A'zamî, Kahire 1982, II, 74, 48-49; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *İsbâtu'n-Nübüvvât*, Thk.:Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1982, s. 172; Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Esrâru'n-Nutekâ*, s. 42, 216-217.

113. Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, s. 12.

Muhammed döneminin, yedinci imam olan Muhammed b. İsmâil'in zuhûru ile sona erdiğine ve Mehdî'nin devri olan yedinci devrin başladığına inanıyorlardı. Zira onların anlayışında her devirde ancak yedi imam olabilirdi. Oysa Ubeydullah'ın iddiâsında henüz yedinci devir başlamamıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devir devam etmektedir. Ancak bu noktada yedinci imamın Nâtık/Resûl konumuna yükselmesi gerektiği yönündeki ilk İsmâilî öğreti gereğince imâmetin yedinci imamdan sonra nasıl devam ettiği sorunu gündeme gelmiştir. Ubeydullah el-Mehdî, mektubunda bu soruna her devir içerisinde yedişerli farklı devirlerin olabileceği, bu devirlerin haftanın yedi gününün birbirini takip etmesi gibi birbirini izleyeceği iddiâsıyla çözüm bulmaya çalışmıştır. Bu anlayışının bir sonucu olarak o, Câfer es-Sâdık'ın Hz. Muhammed döneminin yedinci imamı olduğunu, ondan sonra Abdullah b. Câfer ile birlikte Hz. Muhammed devrinin ikinci imâmet döneminin başladığını öne sürmüştür.[114]

Ubeydullah'ın imâmet silsilesini İsmâil'e değil de Abdullah b. Câfer es-Sâdık'a dayandırması, muhtemelen Abdullah'ın soyunun olmadığıyla ilgili pek çok tarihî rivâyet yüzünden, sonraki İsmâilî çevrelerde taraftar bulmamıştır.[115] Daha Ubeydullah'ın son dönemlerinde ya da onun ölümüyle birlikte bu iddiâdan vazgeçilmiş; Ubeydullah'ın soyu gizli imamlar kânalı ile Muhammed b. İsmâil'e bağlanmıştır.[116]

Ubeydullah el-Mehdî'nin yapmış olduğu değişikliklerle İsmâilîleri içine sürüklediği krizden ve öğreti alanındaki kargaşadan asıl kurtaran kişi, dördüncü Fâtımî Halîfesi Muiz Lidînillah (341-365/953-975)'tır. O, İsmâilî çevrelerde ortaya çıkan fikrî kargaşaya son vermek için eski öğretiyle uyumlu ve Karmatî çevreleri de iknâ edecek yeni bir İsmâilî yorum geliştirmiştir. Bu çerçevede Muiz'in çözüme kavuşturması gereken öncelikli sorunlardan birisi, kendi soylarının hangi kanaldan geldiği hususudur. Ona göre imâmet, Câfer-i Sâdık'ın tayini ile oğlu İsmâil'e geçmişti.[117] İmâmet, İsmâil'den sonra oğlu Muhammed ve onun soyundan gelen çocukları kanalıyla Muiz'e kadar devam etti.[118]

---

114. Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, s. 14. Ubeydullah el-Mehdî'nin İsmâilî imâmet anlayışında meydana getirdiği değişikliklerle ilgili çağdaş bir yaklaşım için bkz. Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismâîlî Movement", *Studia Islamica*, No: 77, 1993, s. 123-139.

115. A. Hamdânî-F. De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Lette to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1983, s. 182.

116. Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter", s. 195.

117. Meçhul Dâî, *Kitâbu't-Terâtîb*, Thk.:Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad 1989, s. 287-289; Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, s. 262-263; el-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 351.

118. Krş. el-İdrisî, *a.g.e.* IV, 351-356.

Temelleri Ubeydullah el-Mehdî döneminde atılan, imâmetin aynı devir içerisinde haftanın yedi günde bir devretmesi gibi devredeceği anlayışı, Muiz döneminde daha da geliştirilmiştir. Onun geliştirdiği öğretiye göre de altıncı devir olan Hz. Muhammed dönemi sürmekte ve bu dönem, Ubeydullah el-Mehdî'nin iddiâlarına uygun olarak, yedişerli gruplar halinde devam etmektedir. Muiz'in bu anlayışa getirdiği en önemli yenilik, yedinci imamların diğer altı imamın elde edemediği *te'yîd* kuvvetini elde ettiği, bu sebeple ilk altı imam sadece *beyân* ile kıyâm ederken, yedinci imamın *beyân* ve *burhân* ile kıyâm ettiği iddiâsıdır. Buna göre Hz. Muhammed döneminin yedinci imamı Muhammed b. İsmâil'dir. Hz. Muhammed Devri'nin ikinci döneminin/haftasının yedinci imamı ise Muiz'dir.[119]

Muiz, bu iddiâsıyla bir taraftan Muhammed b. İsmâil'e Fâtımî öğretide merkezî bir yer vererek eski öğretiye sâdık muhâlif grupları kendi saflarına çekmeye çalışırken, diğer taraftan kendisine özel bir konum atfederek kutsiyetini artırmaya çalışmıştır. Diğer yandan o, Hz. Muhammed'den sonra nebî ve resûl gelmeyeceğine ve risâletin kesildiğine işaret ederek[120] Fâtımî İsmâilîliği'ni genel İslâmî anlayışa yaklaştırırken, bir taraftan da ilk İsmâilî öğretide merkezî bir yeri olan yedinci devrin fiilî önemini ortadan kaldırmış gözükmektedir. Zira ilk İsmâilî öğretide yedinci devrin sahibi olan Yedinci Nâtık'ın zuhûr etmesi ve daha önceki şerîatların bâtınî hakikatlerini açıklaması insanlığın kurtuluşu için şart koşulmaktadır. Oysa Muiz'in sistematize ettiği Fâtımî öğretide, yeni bir nebî ve resûl gelmeyeceği için, yedinci Nâtık hem konum olarak onlardan daha aşağıda yer alacak, hem de insanlığın kurtuluşunda aktif bir rol oynayamayacaktır. Zira insanlığın sonunda o, sadece imâmet halkasının son noktası olarak zuhûr edip kıyâmetin kopmasını sağlayacaktır.

Muiz döneminde Fâtımî imâmet anlayışında geliştirilen en önemli hususlardan birisi de temelleri Ubeydullah el-Mehdî tarafından atılan Mehdî-Kâim ayrımının sistematik hale getirilmesidir. Bu dönemde geliştirilen anlayışta Mehdî, Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretisine uygun bir şekilde dâveti açıkça izhâr eden, bir devlet kurarak inananları izzetlendiren kişi olarak görülmüştür.[121] Ancak mehdî kavramıyla alakalı olarak gündeme getirilen en önemli yeniliklerden birisi, Mehdî'nin tek bir kişi olmadığının vurgulanmasıdır. Bu anlayışa göre Mehdî'nin görevi, yeryüzünü zâlimlerden temizlemek ve bütün insanlığın Allah'ın dinine girmesini sağlamaktır. Bunu sadece bir kişinin başarması mümkün değildir. Bu sebeple, ilk Mehdî olan Ubeydullah el-Mehdî'nin ardından, âhir zamana kadar gelecek olan bütün imamlar Mehdî'dir. Bunlar Allah'ın emrini, dini-

119. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Esâsu't-Te'vîl*, thk.: Arif Tâmir, Beyrut 1960, s. 316-317; *Te'vîlü'd-Deâim*, III, 112.
120. Kadı Nu'mân, *Esâsu't-Te'vîl*, s. 317.
121. Krş. Kadı Nu'mân, *Te'vîlü'd-Deâim*, III, 232-233.

ni, imanı ve inananları aşama aşama yücelterek bütün insanların Allah'ın dinine girmesini sağlarlar. Bunu kabul etmeyen Allah düşmanlarını da öldürürler. Böylece dinin hepsi Allah'ın olur.[122]

Bu yeni yorum biçiminde Kâim'in görevi sadece kıyâmeti ilan etmekle sınırlıdır. Üstelik Kâim'in kimliği de net bir şekilde belirlenmemiştir. İlk İsmâilî öğretiye uygun olarak onun adının Muhammed olduğu vurgulanmıştır.[123] Bu Kâim'in Muhammed b. İsmâil olduğunu farz etsek bile, onun maddî olarak zuhûr edeceğini söyleyebilmek mümkün değildir. Zira hakikî anlamda zuhûr edecek olan Kâim, Muhammed b. İsmâil değil, Fâtımî imamlar halkasının sonuncusu olacak kişidir. Bu durumu te'vîl etmek için Kadı Nu'mân, Kâim'i sadece Muhammed b. İsmâil'in şahsıyla müşahhaslaştırmamış; onu salt rûhânî bir varlık olarak tanımlayarak insanüstü bir konuma yerleştirmiştir. Buna göre Kâim, ne sadece maddî bir kişilik, ne de salt rûhânî bir varlıktır. O, maddî ve rûhânî varlığı olan insanüstü bir canlıdır.[124] Kâim'in cismânî derecesi iki farklı biçimde tezâhür etmiştir: Birincisi, yedinci devrin sahibi olarak nâtıklık derecesidir. İkincisi ise gaybeti döneminde onun yetkisini kullanan ve doğru yola ileten yardımcıları olan Hulefâ-i Râşidîn biçiminde tezâhür etmiştir.[125] Dolayısıyla maddî bir varlık olarak Muhammed b. İsmâil, yedinci devrin nâtıkı olarak zuhûr etmiş ve kendisinden önce getirilen şerîatların bâtınî anlamlarını kendisinden sonra gelecek olan imama aktararak görevini tamamlamış ve ölmüştür. Kâim'in Mehdîlik, yani yeryüzünü zulmet taraftarlarından temizleyerek ruhun kurtuluşunu sağlama görevini ise Fâtımî halîfeleri aşama aşama yerine getirecektir. Dolayısıyla Fâtımî halîfeleri, Kâim'in rûhî yönden zuhûr etmesi anlamına gelmektedir. Fâtımî soyundan gelecek son imam ise Kâim'in fizikî olarak yeniden zuhûrunu temsil edecek ve kıyâmet kopacaktır.[126]

Muiz döneminde geliştirilen öğretide, Kâim'in ilk İsmâilîlik'teki hemen hiçbir fonksiyonuna yer verilmemiştir. Kâim, kıyâmetin kopması için bütün şartlar oluşturulduğunda zuhûr edecek ve zuhûruyla kıyâmetin kopmasını sağlayacak sembolik bir figür haline getirilmiştir. Bu anlayışta Kâim'in zulümle dolu olan yeryüzünü zâlimlerin elinden kurtarmak[127] ve bâtınî hakikatleri açıkla-

122. Krş. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk.: Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus 1978, s. 497.
123. Kadı Nu'mân, *Te'vîlü'd-Deâim*, III, 241.
124. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *"er-Risâletü'l-Müzhibe"*, *Hamsü Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, thk.: Ârif Tâmir, Selemiye 1956, s. 34.
125. Krş. Kadı Nu'mân, *"er-Risâletü'l-Müzhibe"*, s. 45-49.
126. Benzer görüşler için bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 214-216; "The Earliest Ismâ'îlîs", s. 235.
127. Bu dönemde Mehdî'nin kılıç sahibi olması düşüncesi, sembolik bir anlatımla "kâimin tevil kılıcına sahip olması" şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Kadı Nu'mân, *"er-Risâletü'l-Müzhibe"*, s. 32.

yarak nefsin ilâhî vatanına geri dönmesini sağlamak gibi aksiyoner fonksiyonları ortadan kaldırılmıştır.

Fâtımî imâmet öğretisini sistematize ederek imâmetle ilgili ciddî kafa karışıklıklarına büyük oranda son vermeyi başaran Muiz, geliştirdiği öğretinin kabul görmesini kolaylaştırmak için bir adım daha atmıştır. Ona göre imamların, başta imâmet konusu olmak üzere, birtakım hususlarda zâhiren ihtilaf etmeleri bir çelişki içermemektedir. Zira her hükmün bir vakti ve zamanı vardır. Bir hüküm ancak zamanı geldiğinde doğruluk arz eder ve onunla amel edilebilir.[128] Dolayısıyla ona göre, ilk İsmâilîler'in Muhammed b. İsmâil'i Mehdî olarak beklemeleri; daha sonra Ubeydullah el-Mehdî'nin imâmet halkasından Muhammed b. İsmâil'i ve soyunu tamâmen çıkarması; ardından Muiz'in tekrar Muhammed b. İsmâil'in imâmetine dönmesi, zâhiren bir çelişki gibi dursa da gerçekte hiçbir tezat içermemektedir. Birbirine zıt gibi gözüken bütün bu uygulamalar farklı zamanlarda farklı hakikatlerin tezâhür etmesinin doğal bir sonucudur.[129]

Muiz'in İsmâilî öğretide meydana getirdiği bu değişiklikler bir taraftan muhâlif Karmatî grupların hızla Fâtımî saflarına katılmaları sonucunu doğururken, diğer yandan dâvet mensuplarının öğretiyle ilgili kafa karışıklıklarının da büyük oranda sona ermesini sağlamıştır. Onun öğretisi genel olarak Fâtımîler döneminde, Fâtımîler'in yıkılmasından sonra ise Musta'lî İsmâilîleri tarafından günümüze kadar korunmuştur. Bugün Musta'lîler genel olarak bu öğretiyi korumaya devam etmektedirler.

Musta'lî İsmâilîliği

Musta'lî'nin Fâtımî halîfesi olmasıyla birlikte ona bağlı kalmaya devam edenler, "Musta'lîler" adı altında erken dönem Fâtımî öğretisini korumayı ve Musta'lî soyundan imâmeti devam ettirmeyi sürdürmüşlerdir. Nizârî-Musta'lî ayrımından sonra Mısır ve Suriye İsmâilîleri'nin çoğunluğu ile Yemen ve Hindistan/Gucerât İsmâilîleri'nin tamamı Musta'lî tarafında; Şam İsmâilîleri'nin önemli bir kısmı ile Irak, İran ve Orta Asya İsmâilîleri'nin tamamı Nizâr tarafında yer aldılar. İlerleyen dönemlerde her iki kol birbirinden tamamen bağımsız hareket ederek kendi siyâsî ve mezhebî yollarını seçtiler.

Fâtımî Halîfesi Musta'lî'nin yerine geçen Âmir Biahkâmillah'ın 524/1130 yılında bir Nizârî fedâisi tarafından öldürülmesi ile birlikte Musta'lîler, Hâfızî-

128. Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, s. 279.
129. Fatımî imamet anlayışı ile ilgili olarak bkz. Ali Avcu, "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", *CÜİFD*, C. XV, S. 1, Sivas 2011, s. 151-171.

ler ve Tayyibîler olmak üzere ikiye ayrıldılar. Ayrılığın temel sebebi, Âmir'in tek erkek oğlu olan Tayyib'in küçük bir çocuk olmasıdır. O büyüyene kadar idareye vekâlet eden Âmir'in amcaoğlu Ebû Meymûn Abdülmecîd, muhtemelen Tayyib'i ortadan kaldırarak 524/1129 yılında Hâfız Lidînillâh lakabıyla kendi hilâfetini ve imâmetini ilan etti. Ancak İsmâilî gelenekte, imâmet babadan oğula devam ettiği ve Hâfız'ın babası imam olmadığı için dâvet mensupları arasında bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Mısır ve Şam'daki Musta'lîler'in çoğunluğu ile Yemen'deki Musta'lîler'in bir kısmı Hâfız'ın imâmetini kabul ederek daha sonraki süreçte Hâfızîler olarak adlandırıldılar. Ancak Mısır ve Şam Musta'lîleri'nin kalanları ile Yemen Musta'lîleri'nin çoğunluğu Hafız'ın imâmetini reddederek Tayyib'in imâmetini savundu.[130]

Daha çok Mısır merkezli olan Hâfızîlik, 567/1171 yılında Fâtımî Devleti'nin Salâhaddîn-i Eyyûbî tarafından yıkılmasından sonra, fazla yaşayamamıştır. Tayyibîler ise önce Yemen'i, daha sonra Hindistan'ı merkez edinerek varlıklarını günümüze kadar sürdürmeyi başarmışlardır. Mısırdaki Musta'lî İsmâilîliği'ne bağlı Suleyhîler'in Tayyib'in imâmetini kabul etmeleri ve Fâtımîler'le bütün ilişkilerini kesmeleri ile Tayyibîlik önemli bir siyâsî destek bulmuştur. Ancak Tayyibîler'in en önemli sorunu yaşayan bir imamlarının olmamasıydı. Bunun üzerine Tayyibîler gizli dâvet dönemini örnek alarak, imamları Tayyib'in ölmediğini, gizli olduğunu ve onun soyundan imâmetin gizlice devam ettiğini öne sürdüler. İkinci gizlilik ya da setr dönemi diyebileceğimiz bu süreç, gizli imamlardan birisinin zuhûr ederek keşf dönemini başlatmasıyla sona erecektir.

Tayyibîler, imamın gizli olduğu bu dönemde "Dâî-i Mutlak" adını verdikleri bir önder etrafında örgütlenerek dâvetlerini özellikle Hindistan taraflarında yaymayı başarmışlardır. XVI. yüzyıla geldiğimizde Hindistan'daki Tayyibî nüfus, Yemen'i geçmişti. Bunu gören Dâî-i Mutlak Celâl b. Hasan, dâvetin önderliğini Hindistan'ın Gucerat eyaletine taşıdı. Ancak 999/1591 yılında ölen Dâî-i Mutlak Dâvûd b. Acepşah'ın yerine kimin geçeceğiyle ilgili anlaşmazlık, yeni bir bölünmeye sebebiyet verdi. Hindistan'daki Bohralar'ın hemen tamamı Dâvûd b. Burhâneddîn'in başa geçmesini savunarak Dâvûdîler kolunu oluşturdular. Süleyman b. Hasan'ın başa geçmesi gerektiğini iddiâ eden Yemenliler ve küçük bir Bohra topluluğu ise Süleymanîler olarak bilinir oldu.[131]

Dâvudîler, Hindistan'da irili ufaklı pek çok bölünmeye rağmen varlıklarını günümüze kadar sürdürmeyi başarmışlardır. Grubun başına Muhammed Burhâneddîn 1965'te Dâî-i Mutlak sıfatıyla geçmiştir. Onların taraftarlarının hemen tamamı Hindistan'daki Bohralar'dan oluştuğundan, bölgede bu isimle bi-

130. Muzaffer Tan, "İsmaililik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Grafiker, Ankara 2012, s. 251-252; Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, 379.

131. Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 380-381.

linmektedirler. Onların Hindistan'daki nüfuslarıyla ilgili resmî bir veri mevcut değildir. Ancak yapılan tahminler yaklaşık 1.000.000 civârında bir Bohra nüfusunun olduğunu göstermektedir. Bunların yaklaşık %80'i Hindistan'da, diğerleri ise Pakistan, Yemen, Uzakdoğu, Zengibar ve Doğu Afrika gibi bölgelerde dağınık halde yaşamaktadır. Son yıllarda Avrupa ve Amerika'ya da göç etmişlerdir.[132]

Süleymanîler, 999/1591 senesindeki bölünmenin ardından Yemen'de varlıklarını günümüze kadar korumayı başarmışlardır. Bugün başlarında kırk dokuzuncu dâî Hüseyin b. Hasan el-Makremî önderliğinde Kuzey Yemen'de Suûdîlerle Zeydîler arasında varlık mücâdelesi vermektedirler. Nüfusları 50.000 ile 70.000 arasında tahmin edilmektedir.[133]

Musta'lîler'in günümüze ulaşmayı başaran Dâvûdî ve Süleymanî kolları Fâtımîler tarafından geliştirilmiş olan İsmâilî öğretiye genel olarak sâdık kalmışlardır. Her iki kola göre de Tayyib'in gizlenmesi ile birlikte setr/gizlilik dönemi adı verilen bir dâvet süreci başlamıştır. Bu sürecin temel özelliği, gizli imam zuhûr edene kadar dâvetin, Dâî-i Mutlakların önderliğinde devam ettirilmesidir. Ancak Süleymanî ve Dâvûdî kolların dâî silsilelerinde farklılık ortaya çıkmıştır. Onlar, setr döneminde İslâm şerîatının yürürlüğünün devam etmesinin zorunluluğuna inanarak, Fâtımî dâîsi Kadı Nu'man tarafından geliştirilen İsmâilî fıkıh kurallarına ana hatlarıyla sâdık kalmaya devam etmişlerdir. Namaz, oruç, hac ve benzeri sorumlulukların kabul edildiği ve uygulandığı bir hiyerarşik yapı vardır. Ancak beş vakit namazı üç vakitte kılmak, Cuma namazı kılmamak gibi bazı farklı uygulamaları vardır. Özellikle Hindistan Süleymânîleri, bölgede küçük bir azınlık oldukları ve Dâvûdî Bohralar'ın baskılarına maruz kaldıkları için Sünnîlerle iyi ilişkiler geliştirerek eğitime özel bir önem vermiş ve elit bir sınıf oluşturmuşlardır.[134]

Nizârî İsmâilîliği

Alamut İsmâilîliği

Fâtımî halîfesi Mustansır, 487/1094 yılında ölmeden önce kendi yerine büyük oğlu Nizâr'ı veliaht olarak atamıştı. Ancak Vezir Efdal'in, Mustansır'ın küçük oğlu Musta'lî'yi hilâfete geçirmesiyle İsmâilîler, Musta'lîler ve Nizârîler şeklinde iki kola ayrılmışlardır. Musta'lî İsmâilîliği, Yemen, Hindistan ve Pakistan

132. Krş. Mustafa Öz, *Şîîlik ve Kolları*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s. 154; Daftary, *a.g.e.* s. 449; Tan, "İsmaililik", s. 266.
133. Daftary, *a.g.e.* s. 455.
134. Krş. Daftary, *a.g.e.* s. 451-457.

taraflarında destek bulmuş ve Fâtımî İsmâilî öğretisine sâdık kalmaya devam etmiştir. Nizârî İsmâilîliği ise Suriye ve İran'da Hasan Sabah ve taraftarlarınca desteklenmiştir. Musta'lî'nin başa geçmesiyle Alamut İsmâilîleri, Fâtımîler'le zaten zayıf olan ilişkilerini tamamen kesmişlerdir. Bu tarihten itibaren Alamut İsmâilîleri, İsmâilî öğretiye birtakım farklı yorumlar getirmişler ve bu yeni İsmâilî yorum "yeni dâvet/*ed-da'vetü'l-cedîde*" olarak adlandırılmıştır.[135]

Nizâr, kardeşi Musta'lî'ye karşı giriştiği iktidar mücadelesini kaybedip öldürülmüş ve yerine de birisini atamamıştı. Bu durum Nizârîler'in bir imâmet sorunuyla karşı karşıya kalmaları sonucunu doğurmuştur. Nizâr'ın öldürülmesi üzerine Alamut İsmâilîleri tarafından, Nizâr'ın oğullarından birisinin Nizârîlerce İran'a kaçırıldığı ve imâmetin onun soyundan gizlice devam ettiği tezi öne sürülmüştür. Muhtemelen Nizârî kalelerinden birisinde gizlenen imam, zamanı geldiğinde zuhûr edecektir. Tıpkı ilk İsmâilîler'de olduğu gibi Hasan Sabbah, kendisini gaybette olan imamın "hüccet"i ve onun yokluğunda dâvete önderlik edecek en yetkili kişi olarak takdim etmiştir.

Alamut İsmâilîleri 485/1092'de Melikşah'ın Veziri Nizamülmülk'ü öldürerek ilk suikastlarını gerçekleştirdiler. Bu tarihten sonra suikast, Alamut İsmâilîleri için özel bir öldürme yöntemi olmuştur. Onlar, bu faâliyetlerini itikâdî temellere oturttular. Öncelikle onların suikast kurbanları, Nizârî İsmâilîleri'nin yaşam alanları olan *Dâru'l-Hicreler* için tehlike oluşturan kişilerden seçilmiştir. Sarp yerlerde kale şeklinde inşâ edilen Dâru'l-Hicreler, imamın zuhûr etmesi için kurulmuş olan kurtarılmış bölgelerdir. Dolayısıyla Dâru'l-Hicreler'in düşmesi, yakın tarihte zuhûru beklenen Nizâr soyundan imamın ortaya çıkışının gecikmesi demekti. İmamın gecikmesi, beden hapishânesinde mahsur olan "nefs"in kurtularak ait olduğu vatanına, yüce ruhlar âlemine dönüşüne engel teşkil etmektedir. Zira İsmâilîler'e göre, Mehdî ya da Kâim olarak adlandırılan son imam zuhûr edip daha önce gelmiş şerîatların içerisindeki gizli ve nefislerin nihâî kurtuluşunu sağlayacak yüce bâtınî hakikatleri açıklamadan insanlığın kurtuluşu mümkün olmayacaktır. Bu sebeple gizlenmiş olan imamın zuhûr edeceği Dâru'l-Hicreler için tehdit oluşturan her muhâlifin suikastla öldürülmesi, Nizârî fedâîsi için kutsal bir görev addedilmiştir. O, bu faâliyetini, iddiâ edildiği gibi, haşhaş içip sarhoş olduğu için değil, imamın bir an evvel zuhûr ederek insanlığı kurtarması için yapmaktadır. Seçilen hedefler de sıradan insanlar değil, yüce davaları için tehdit oluşturduğu düşünülen siyâsetçi, bilim adamı ve benzeri kişilerdir.

---

135. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 339-345. Hasan Sabbah'ın yeni öğretisi ve bu öğretiye onun çağdaşı olan Gazalî'nin eleştirisi için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (505/1111), "Kavâsımu'l-Bâtıniyye", thk.: Ahmet Ateş, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, S. 1-2, Ankara 1954, s. 23-54.

Alamut İsmâilîleri iddiâ edildiği gibi haşhaş içen ayyaşlar değillerdir. Hasan Sabbah'ın, İslâm şerîatına sıkı sıkıya bağlı olduğu rivâyet edilmiştir. Alamut'u ele geçirdikten sonra burada kaldığı otuz beş yıl boyunca kaleden hiç ayrılmamıştır. Yaşadığı daireden de sadece ayda iki kere çıkarak müritleriyle sohbet ederdi. Kalede içki içmek ve müzik yasaktı. İki oğlundan Muhammed'i kalede içki içtiği için; diğerini ise bir dâînin öldürülmesi olayına karıştığı kuşkusuyla idam ettirmiş; daha sonra oğlunun suçsuz olduğu anlaşılmıştır. Vaktini ibadet, ilim ve cemâatin işlerini yürütmekle geçiriyordu. Felsefe ve astronomide iyi bir ilmî seviyeye sahip olduğu rivâyet edilmektedir. O, hem eylem adamı hem de İsmâilî düşünceyi yeniden yorumlayarak peşinden binlerce insanı sürükleyebilecek kadar iyi bir düşünür ve yazardı. Hasan Sabbah, "Yeni Dâvet" adını verdiği İsmâilîliğin yeni bir yorumunun fikir babasıdır. Onun geliştirdiği bu yeni dâvet, temelde öğrenme ve öğretme şeklinde gerçekleşen faâliyetin insanı kurtuluşa ve mutlak hakikate ulaştıramayacağı tezine dayanmaktaydı. Ona göre, kurtuluş ancak Allah tarafından desteklenen imamlar ve diğer üstün nitelikli kişilerin ilâhî hakikati ortaya çıkarmasıyla gerçekleşebilirdi. Yüce hakikati açıklamak için uygun ortamın oluşmasını bekleyen ve bu ortam oluşturulana kadar gizlenmeye devam eden imamların zuhûr etmesi, Hasan Sabbah ve adamlarının suikast faâliyetleri neticesinde sadece inananlardan oluşan kurtarılmış bölgelerin oluşturulmasına bağlıydı. Ne kadar çok kale ele geçirilirse gizli imamın zuhûr edebileceği fiili alan da o kadar artacaktı. Bu inanç fedâîlerin seve seve ölüme gitmelerine ve ölüm konusunda bir an bile tereddüt etmemelerine sebebiyet vermiştir. Ölüme meydan okuyan bu güçlü inanç, muhâlifler tarafından anlaşılamamış; bu insanların ancak haşhaş içirilerek bu faâliyetleri yapabileceği düşünülmüştür. Oysa fedâîler, sarhoşluk veren herhangi bir madde kullanmasalar da Hasan Sabbah'ın yorumladığı İsmâilî öğretinin verdiği mânevî sarhoşlukla terör eylemlerini korkusuzca gerçekleştirmişlerdir.[136]

Hasan Sabbah'ın ardından başa geçen ikinci ve üçüncü hüccetler de onun öğretilerini genel olarak koruyarak gizli imamın zuhûr etmesi için çalıştılar. Ancak dördüncü Alamut hücceti Hasan Alâ Zikrihisselâm, 559/1164 senesinde kendisinin Nizâr neslinden gelen gizli imam olduğunu iddiâ ederek imâmetini ilan etti. Hasan, bununla da yetinmeyerek temellerine Bahreyn ve Yemen Karmatîleri'nde rastladığımız kıyâmet öğretisini yeniden canlandırdı. 607/1210 yılına kadar sürdürülen bu öğretiye göre, üçüncü Alamut hücceti Muhammed b. Buzork Ümmîd, Nizâr'ın soyundan gelen bir imamdı. Kendisi de onun oğluydu ve imamdı. Bu iddiâlarıyla kendi soyunu Nizâr'a dayandıran Hasan, kıyâ-

136. Hasan Sabbah'ın hayatı ve öğretisiyle ilgili olarak bkz. Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa*, III, Çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988, 113-129; Bernard Lewis, *Haşîşîler*, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yayınları, İstanbul 2004, s. 1-177.

met dönemini başlatarak İslâm şerîatını yürürlükten kaldırdı. Ona göre, kendisinden önceki devirler zâhir devirleri idi. Oysa kendisiyle başlayan dönem bâtınî devirdi ve bu devre "kıyâmet dönemi" adını verdi. Kıyâmet devrini yaşayan Nizârîler'in artık zâhirî şerîatlara ve ibadetlere ihtiyacı yoktu. İçinde yaşadıkları kıyâmet devri, insanların her an imamın şahsında Allah'la birlikte oldukları ve nefislerinin yönünü İlâhî huzura çevirdikleri bâtınî ve mânevî bir devirdi. Ona göre, namazın gerçek anlamı da buydu. Şerîat devrinde ibadet nasıl zorunluysa, kıyâmet devrinde de şerîatın gereklerini yerine getirmemek o kadar zorunludur. Çünkü kıyâmet devri, bütün şerîatların bâtınî hakikatlerinin imam tarafından açıklandığı şerîatsızlık devridir.[137]

Hasan'dan sonra başa geçen oğlu Muhammed döneminde de devam ettirilen kıyâmet öğretisi, 607/1210 yılında babasının yerine başa geçen Celâleddîn Hasan tarafından kaldırıldı. Celâleddîn, Sünnî İslâm'a dönerek yeniden şerîatı getirdi. Taraftarlarına da şerîata sıkı sıkıya bağlanmalarını emretti. Devrin Sünnî yöneticileriyle iyi ilişkiler geliştiren Celâleddîn Hasan'ın açıkça Sünnî öğretiye bağlandığı anlaşılmaktadır.[138] Ancak onun 618/1221 yılında ölmesiyle yerine geçen Alaaddîn Muhammed döneminden itibaren yeniden İsmâilî öğreti hâkim olmaya başlamıştır. Yeni dönemde o, kendisini tekrar imam olarak göstermiş ve taraftarlarının İsmâilî öğreti etrafında yeniden toparlanmalarını sağlamıştır.[139] Ancak Nizârî İsmâilîleri nezdinde çözülmesi gereken çok önemli bir sorun ortaya çıkmıştı. Hasan Sabbah'ın imamın gizli olduğu iddiâsı, Hasan Alâ Zikrihisselam'ın kıyâmeti ilan ederek İslâm şerîatını kaldırması, Celâleddîn Hasan'ın Sünnîliğe geçişi ve Alaaddîn Muhammed'in yeniden İsmâilî öğretiye dönmesi zâhiren bir çelişki oluşturuyordu. Mezhep mensupları, bunu zâhir-bâtın ayrımı ve imamın yanılmazlığı ilkelerinden hareketle çözmeye çalıştılar. Buna göre imamların zâhiren farklı uygulamaları aslında bâtınen çelişki oluşturmamaktadır. Zira her imam, kendi döneminin şartları içerisinde farklı uygulamalar getirmiştir. Onların bu farklı uygulamaları, bir çelişkinin değil, bazı sırların ve hikmetlerin imamlar tarafından bilinmesinin ifadesidir. Bu sebeple dâvet mensuplarına düşen, imamların uygulamalarını sorgulamak değil, itâat etmektir.[140]

Alaaddîn Muhammed'den sonra başa 653/1255'te oğlu Rükneddîn Hür Şah geçti. Ancak bu tarihlerde Moğol tehlikesi kapıya dayanmıştı. Rükneddîn Hür Şah, Moğolları türlü yollarla oyalamaya çalıştıysa da başarılı olamayacağını anlayarak onlara teslim oldu. Meymûn Diz kalesinde bulunan Rükneddîn,

---

137. Cüveynî, *a.g.e.* III, 131-140.
138. Krş. Cüveynî, *a.g.e.* III, 140-145.
139. Krş. Cüveynî, *a.g.e.* III, 145-151.
140. Krş. Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 569-570.

teslim olduktan sonra güvendiği adamlarıyla mektuplar göndererek 40 kadar kalenin teslim olmasını sağladı. Ancak Alamut ve Lamasar kaleleri direnmeyi seçmişti. 654/1257 yılında bu iki kale de ele geçirildi. Bu tarihten itibaren Nizârîler'in ellerinde hiç kale kalmadı. Moğol Kralı Mengü Kaan'ın bütün İsmâilîler'in öldürülmesi emri üzerine Rükneddîn, ailesi, çocukları ve İsmâilî olduğu tesbit edilen herkes kılıçtan geçirildi.[141] Böylece Nizârîler'in Alamut dönemi sona erdi.

Alamut Sonrası İsmâilîlik

Nizârî kalelerinin düşmesi ve Nizârî olduğu tesbit edilen herkesin 654-655/1256-1257 yıllarında katledilmesinden sonra onlar için yeni ve zorlu bir dönem başladı. Özellikle Rudbar ve Kûhistan'daki Nizârîler'in bir kısmı, kimliklerini gizleyerek hayatta kalmayı başarmışlardı. Sonraki Nizârîler'in iddiâlarına göre Nizârîler, son imam Rükneddîn Hür Şah'ın bir oğlunu gizlemeyi başarmışlardı. İmâmet bu imamın soyundan devam etti. Ancak sadece hayatta kalmaya çalıştıkları ve tasavvuf kisvesi altında katı bir takiyye uyguladıkları bu zorlu dönemde, imamlarla Nizârî topluluk arasında hiçbir diyalog kurulmadı.

Diğer yandan Suriye Nizârîleri de İran Nizârîleri'ne kıyasla daha serbest bir ortamda varlıklarını korumaya devam ettiler. Onlar önce Kölemenler'in, sonra Osmanlılar'ın hâkimiyeti altında varlıklarını korudular.[142] Üçüncü bir Nizârî grubu ise Yukarı Amuderya bölgesindeki Bedahşan civârında, Nâsır Hüsrev öncülüğünde ortaya çıkmıştı.[143] Bunlar Alamut'un düşmesinden etkilenmeden, Nâsır Hüsrev'in görüşlerini koruyarak varlıklarını devam ettirdiler. Nizârîler'in dördüncü merkezi olan Hindistan ise zamanla gücünü artırarak en önemli merkez haline geldi.[144]

İran Nizârîleri, Alamut'un düşmesinden sonra yaklaşık iki yüzyıl süren gizlilik ve toparlanma dönemlerinde özellikle Nimetullahî Tarîkatı mensuplarına karışarak varlıklarını devam ettirmeye çalıştılar. Bu süre zarfında İmam Şemseddîn Muhammed'in 710/1310 yılında ölmesi üzerine oğulları Mü'min Şah

---

141. Krş. Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa*, III, 152-162.
142. Suriye Nizârîleri hakkında bkz. Edward Burman, *Assassins Holy Killers of Islam*, Great Britain 1987, s. 93-133.
143. İsmâilîliğin Bedahşan bölgesinde ortaya çıkması ile ilgili olarak bkz. Zahide Ay, "Orta Asya'da Şiilik: Horasan, Maveraünnehir ve Bedahşan'a İsmaîlîliğin Girişi ve Gelişimi", *Hacı Bektaşı Veli Araştırma Dergisi*, S. 62, 2012, s. 271-286.
144. Krş. Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 605-608.

ve Kâsım Şah'ın imâmetiyle ilgili tartışmalar Nizârîler'i, Mü'minşâhlılar (Muhammedşahlılar) ve Kâsımşahlılar olmak üzere iki kola ayırdı. Mü'minşâhlılar bir süre sonra etkisiz hale gelmişler, sadece Suriye'de küçük bir grup varlığını günümüze kadar devam ettirebilmiştir. Kâsımşahlılar ise İran'ın Kum yakınlarındaki Encûdân köyünde IX/XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkarak yeni bir dönemin başlamasına sebebiyet verdiler. Yaklaşık olarak 1650'li yıllara kadar devam eden Encûdân dirilişi döneminde Kâsımşahlı imamlar, Suriye, Orta Asya ve Hindistan bölgelerindeki Nizârîler'le irtibat kurarak birlik sağlamaya ve kendi imâmetlerini bu bölgelerde kabul ettirmeye çalıştılar. XII/XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Encûdân'dan ayrılan imamlar, önce Kehek köyüne, daha sonra Kirman'a taşındılar. Bu dönemden itibaren yerel siyâsette etkili hale gelmeye başlayan imamlar, özellikle Kaçar Hânedanlığı döneminde İran siyâsetinde etkili oldular. Kâsımşahlılar'ın daha sonraki imamları Hindistan'a göçerek Ağahanlar adıyla yeni bir dönemi başlattılar.[145]

Alamut'un düşmesinden sonraki aşırı gizlilik ve takiyye döneminde Nizârî imamlarının İslâm şerîatının yürürlüğünü kaldırıp kaldırmadıklarını tesbit edebilmek oldukça zordur. Bu dönemde yazılan sınırlı sayıdaki eserin takiyye gereği daha çok tasavvufî bir nitelik taşıması, ilgili dönemdeki gerçek Nizârî öğretisini tesbit edebilmeyi imkânsız kılmaktadır. Ancak onlar, gerçek kimliklerini gizledikleri bu dönemde tasavvuf kisvesine büründükleri için İslâm şerîatını zâhiren uygulamaya devam etmişlerdir. Nizârî müntesiplerine düşen, zâhirin bilgisinden hareketle mevcut imamı idrak ederek onun şahsında hakikatin bilgisine ulaşması idi. Ancak Encûdân döneminde, dünya hayatında bu hakikate ulaşma bahtiyarlığına sadece hiyerarşik olarak imamdan sonraki en üstün kişi olan hüccetin ulaşabileceği vurgulanmıştır. Hiyerarşik olarak daha aşağıda yer alan Nizârîler ise dünya hayatından sonra bu hakikate ulaşabileceklerdir.[146] Alamut sonrası Nizârîleri, böylece hüccet ve imamı hakikate ulaşmış iki varlık olarak şerîatın yükümlülüklerinden kurtarırken, daha aşağıda yer alan Nizârîler için şerîatı ve zâhiri zorunlu görerek, bir anlamda kıyâmet öğretisini sadece imam ve onun hücceti için korumuşlardır. Aslında Nizârîler için namaz, oruç ve hac gibi şerîatın zâhirî uygulamalarını yerine getirmenin, imamın uhdesinde, ancak gizlilik ve takiyye dönemlerinin zorunlu bir uygulaması olduğu anlaşılmaktadır.

---

145. Krş. Akbarally Meherally, *Understanding Ismailism*, Canada 1988, s. 107-129; *A History of Agakhani Ismailis, Canada* 1991, s. 123-130; Öz, *Şîîlik ve Kolları*, s. 146; Tan, "İsmaililik", s. 258-260; Daftary, *a.g.e.* s. 607-608, 677. Alamut sonrasının İsmâilî bir gözle değerlendirmesi için bkz. Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut 1965, s. 275-320.

146. Krş. Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 656-657.

Ağa Hanlar Dönemi

Encûdân Dönemi'nin son imamı Hasan Ali Şah, Kaçar Hânedanı'nın kızı Servi Cihan Hanım'la evlenerek bizzat devlet başkanı tarafından "Ağa Han" ünvanıyla nitelendirildi ve Kum valiliğine getirildi. I. Ağa Han olarak meşhur olan Hasan Ali Şah'la birlikte Kâsımşahlı Nizârîler'in günümüze kadar sürecek olan bu yeni dönemine "Ağa Hanlar Dönemi" adı verilmiştir.[147] I. Ağa Han bir süre sonra Kaçar Hânedanı'yla sorun yaşayarak valilikten azledildi. Direnmeyi tercih eden Ağa Han yenildi ve İran'ı terk edip 1841 yılında Afganistan'a gitmek zorunda kaldı. Böylece imamların İran dönemi sona ermiş oldu. Afganistan'da İngilizlerle iyi ilişkiler geliştiren Ağa Han'a bu dönemde günde 100 rupilik bir maaş bağlanmıştır. Ancak İngilizler'in Afganistan'ı terk etmek zorunda kalmaları üzerine Sind'e gitmiş ve silahlı birlikleriyle İngilizler'e destek olmuştur. Burada Ağa Han'ın maaşı 2000 rupiye yükseltilmiştir. Doğuya doğru yolculuğuna devam eden Ağa Han, 1846'da Bombay'a ulaşarak buraya yerleşti. Burası Nizârîler'in modern döneminin merkezi haline geldi.[148]

1881'de ölen Hasan Ali Şah'ın yerine II. Ağa Han Ali Şah geçti. Babası gibi İngilizlerle iyi ilişkileri sürdüren II. Ağa Han, İngilizlerce Bombay Yasama Meclisi Üyeliği'ne getirildi. Dört yıllık kısa imamlığı döneminde o, özellikle eğitime büyük önem vermiş, 1885'te zatürreden ölmüştür.[149]

Babasının yerine III. Ağa Han ünvanıyla Muhammed Şah geçti. O, özellikle batıya ve Nizârî bölgelere yaptığı seyâhatlerle İsmâilîliğin batıya taşınmasının öncüsü oldu. 1902 yılında gittiği İngiltere'de Şövalyelik ünvanı, Büyük Şövalyelik'e yükseltildi. Birinci Dünya Savaşı başladığında bütün Nizârîler'den İngiliz birliklerine katılmalarını istedi. Aynı emri İkinci Dünya Savaşı'nda da verdi. O, Nizârîler'i daha örgütlü bir grup haline getirmek için ilk Nizârî anayasasını hazırlamıştır. 1937, 1946 ve 1954 yıllarında farklı Nizârî topluluklarının ihtiyaçlarına göre revize edilen anayasaların ortak yönü, topluluğun dinî ve siyâsî önderinin Ağa Hanlar olduğunun; anayasayı değiştirme yetkisinin onlarda bulunduğunun ve onların yayınladığı fermanların mutlak geçerliliği olduğunun tescil edilmiş olmasıdır.[150]

IV. Ağa Han tarafından 1962'de revize edilen, son kez 1986'da yenilenen anayasaya göre imamdan sonraki en yetkili organlar birkaç ülkeden sorumlu olan Yüksek Konseyler'dir. Konsey üyelerini bizzat imam tayin eder. Yüksek konseylerin hemen altında Ülke Konseyleri yer alır. Bunun altında sıray-

147. Daftary, *a.g.e.* s. 685.
148. Bkz. Daftary, *a.g.e.* s. 690-697; Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, s. 321-325.
149. Bkz. Daftary, *a.g.e.* s. 698-699; Gâlib, *a.g.e.* s. 325-327.
150. Krş. Daftary, *a.g.e.* s. 699-708.

la bölgesel konseyler ve cemâathâneler yer alır. Cemâathâneler, bölgesel konseyler tarafından atanan Muhi ve Kamaliya adı verilen görevliler tarafından yönetilir. Bir nevi imam ve müezzin olan bu görevliler dinî ve sosyal işleri düzenlerler. Yine Nizârî yayın faâliyetlerini yürüten yayın kurulları ve sorumluları vardır. Bugün dünyanın dört bir tarafındaki okulları, üniversiteleri, araştırma merkezleri ve benzeri faâliyetleri ile oldukça etkin bir örgütsel yapıları söz konusudur.[151]

Son anayasada Nizârî İsmâilîliği'nden "İsmâilî Tarîkatı" olarak bahsedilmesi onların kendilerini Müslüman olarak görme eğilimlerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ancak III. Ağa Han döneminde yapılan ve günümüzde de uygulanmaya devam eden önemli bir değişikliğe de işaret etmekte fayda vardır. III. Ağa Han'ın 1910 yılında yayımladığı bir fermanda, Alamut Dönemi'nden itibaren, belki de takiyye gereği olarak, daha çok İmamiyye Şîası'nın uygulamalarıyla benzeşen dinin fıkhî boyutuyla ilgili uygulamalarda bazı değişikliklere gidildi. Bir anlamda Nizârîler'in mezhebî kimliğini güçlendirmeyi hedefleyen bu fermanda Nizârîler'in, İmâmîler'in camilerine gitmemeleri ve imamları hayatta olduğu için Hz. Hüseyin anısına düzenlenen Muharrem ayındaki yas törenlerine katılmamaları emrediliyordu. Nizârîler'in sadece yaşayan imamlarının dinsel emirlerine uymaları salık veriliyor; bütün mezheplerin İslâm'ın temel direkleri olduğuna da kuvvetli bir vurgu yapılıyordu.[152]

Nizârîler'in takiyye dönemlerinin kısmen yumuşatılması olarak algılanabilecek olan bu ferman, aynı zamanda onların kendi içlerine kapalı bir ibadet hayatına yöneldikleri ve diğer Müslüman grupların camilerinden uzaklaştıkları bir tarih olarak da görülebilir. Bu yeni dönemde Nizârîler, kendi ibadetlerini Cemâathânelerde, Sünnî ve İmamî uygulamalardan oldukça farklı bir şekilde devam ettirmeye başlamışlardır. Bu dönemde namaz, sabah, akşam ve yatsı duası olmak üzere üç vakitte, yaşayan imamın bulunduğu yöne dönerek yapılan bir duadan ibaret hale gelmiştir.[153]

III. Ağa Han'ın 1957'de Cenevre'de ölmesinden sonra yerine onun vasiyetine uygun olarak torunu IV. Ağa Han Kerim geçmiştir. Harward Üniversitesi mezunu olan IV. Ağa Han, dedesinin modernleşme hamlesini devam ettirerek özellikle eğitim ve sosyal yenilenme projeleriyle Nizârîleri batı ile uyumlu ve çağdaş bir topluluk haline getirmeye çalışmaktadır. Özellikle bu son iki

---

151. Krş. Daftary, *a.g.e.* s. 709-711. III. Ağa Han'ın hayatı ve faaliyetleri ile ilgili bkz. Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, s. 328-387.
152. Krş. Daftary, *a.g.e.* s. 709-716.
153. Günümüz Nizarîleri'nin ibadet anlayışları ile ilgili olarak bkz. Mustafa Öz, *Nizârî İsmâilî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, Doktora Tezi, Dan. Saim Yeprem, İstanbul 1986, s. 86-96.

imam döneminde batıya ciddî bir Nizârî göçü başlamış, öteden beri iyi ilişkiler içerisinde oldukları İngiltere'nin Londra şehrinde bir İsmâilî Enstitüsü kurmuşlardır.[154]

Nizârîler bugün 20'den fazla ülkede yaşamaktadır. Hindistan, Pakistan, İran, Afganistan, Suriye, Tacikistan gibi ülkelerle; Kenya, Uganda, Zengibar gibi Afrika ve Amerika, Kanada, İngiltere, Fransa ve İsviçre gibi batı ülkelerinde dağınık Nizârî toplulukları yaşamaktadır. Toplam nüfuslarıyla ilgili olarak net bir rakam yoktur. Nizârî mensupları kendi nüfuslarını yirmi milyon civârında gösteriyorlarsa da gerçek rakamın bunun bir hayli altında olduğu bir gerçektir.[155]

KAYNAKÇA

ALEVÎ, Ali b. Muhammed b. Ubeydullah (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, thk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1972.

AVCU, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.

———, "Zahide Ay. Alamut Sonrası Nizârî İsmâilîliği (13- 15. Yüzyıllar) Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arka Planı", (Kitap Tanıtımı), *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 54, S. 1, Ankara 2013, s. 169-181.

———, "Fâtımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, s. 243-265.

———, "Erken Dönem İsmâilîliği'nde Şerîatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2009, C. XIII, S. 2, s. 267-287.

———, "Dâr al-Hijra in Khârijî and Ismâ'ilî Thought", *İlahiyat Studies*, V. 2, N. 2, Bursa 2011, s. 169-187.

———, "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. XV, S. 1, Sivas 2011, s. 151-171.

———, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları Fikirleri Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (E-Dergi), C. 10, S. 3, 2010, s. 199-246.

154. Krş. Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 718-719. Ağa Hanlar'ın faaliyetleri ve Nizârîler'in teşkilat yapıları ile ilgili olarak bkz. Öz, *Nizârî İsmâilî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, s. 21-66; 101-119; Burman, *Assassins*, s. 174-185.

155. Bkz. Tan, "İsmaililik", s. 265-266.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkkahir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V.Y., Ankara 1991.

BURMAN, Edward, *Assassins Holy Killers of Islam*, Great Britain 1987.

BÜSTÎ, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed (V/XI.y.y. başları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim*, Studies in Early Ismailism, S. M. Stern, E. J. Brill, 1983, s. 315–320.

CA'FER b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civârı), *Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Ğulâm*, thk.: James w. Morris, London 2001.

———, *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, thk.: Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire 1958.

———, *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, thk.: Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.

CÜVEYNÎ, Alaaddîn Ata Melik (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa III*, Çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara 1988.

DAFTARY, Farhad, "The Earliest Ismâ'îlîs", *Arabica*, Vol. 38, 1991, s. 214–245.

———, *İsmâilîler Tarih ve Kuram*, Çev. Erdal Toprak, Doruk Yayınları, İstanbul 2005.

———, "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", *Studia Islamica*, No: 77, 1993.

DEYLEMÎ, Muhammed b. Hasan (VIII./XIV. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed içinde, thk.: R. Strothmann, Riyad ty.

GÂLİB, Mustafa, *el-Karâmıta beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut ty.

———, *Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1982.

———, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut 1965.

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Bâtınîliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

HAMDÂNİ, Hüseyin, *On the Geneology of the Fatimid Caliphs*, Cairo 1958.

HAMDÂNÎ, Abbâs-DE BLOİS, François, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1983.

İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, thk.: Salahaddîn el-Müneccid, Kahire 1961.

İBN EBÎ'L-HADÎD, Hibetullah b. Muhammed (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum 1404.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yayınları, İstanbul ty.

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mîzân*, thk.: Abdülfettah Ebu Ğudde, Beyrut 2002.

İBN-İ HAVKAL, Ebû'l-Kâsım Muhammed (367/977), *Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden 1939.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (385/995), *el-Fihrist*, thk.: İbrâhim Ramadan, Beyrut 1994.

İBN TEYMİYYE, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm (728/1328), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk.: Muhammed Reşad Sâlim, y. y., 1986.

İDRİSÎ, İdris b. 'İmâduddîn b. Hasan b. Abdullah (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, thk.: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1986.

KADI ABDÜLCEBBÂR b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, thk.: Abdülkerîm Osman, Beyrut ty.

KADI NU'MAN b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, thk.: Vedat el-Kâdî, Beyrut 1970.

———, *Esâsu't-Te'vîl*, thk.: Arif Tâmir, Beyrut 1960.

———, *Tevîlü'd-De'âim*, thk.: Muhammed Hasan el-A'zamî, Kahire 1982.

———, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk.: Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus 1978.

———, "er-Risâletü'l-Müzhibe", *Hamsü Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, thk.: Ârif Tâmir, Selemiye 1956.

KEŞŞÎ, Muhammed b. Ömer (IV/X. Asrın Ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk.: Mehdî er-Recâî, Kum 1404.

KİRMÂNÎ, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Kitâbu'-Riyâd*, thk.: Arif Tâmir, Beyrut 1960.

KUMMÎ, Sa'd b. Abdillah el-Eş'arî (300/912)-NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ (302/915'li yıllar), *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

KURTUBÎ, Arîb b. Sa'd (331/942), *Sılatu Târîhi't-Taberî*, *Târîhu't-Taberî* içerisinde, thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kâhire 1967, s. 10–184.

LEWİS, Bernard, *Haşîşîler*, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yayınları, İstanbul 2004.

MADELUNG, Wilferd, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Dâvet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, Ankara 2006, s. 281–294.

MAKRİZÎ, Ahmed b. Ali (845/1442), *Kitâbu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, thk.: Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad 1989, s. 585–611.

———, *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, thk.: Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire 1948.

MANSÛR EL-YEMEN, Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden 1947.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Arıcı, İsâm Yayınları, Ankara, 2003. Eser aynı yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (İsâm Yayınları, Ankara 2005).

MEÇHUL DÂÎ, *Kitâbu't-Terâtîb*, thk.: Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad 1989.

MEHERALLY, Akbarally, *Understanding Ismailism*, Canada 1988.

———, *A History of Agakhani Ismailis, Canada* 1991.

MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut 1981.

———, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, thk.: Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut 1997.

NÂSIR HÜSREV (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1985.

———, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

NESEFÎ, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk.: Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad 1991.

NÎSÂBÛRÎ, Ahmed b. İbrâhim (5./11. Asrın Başları), *İstitâru'l-İmâm*, Nşr. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad 1989, s. 269–284.

NİZAMÜLMÜLK, Ebû Ali Hasan et-Tûsî (1018-1092), *Siyâsetnâme*, Dergah Yayınları, (5. Baskı), İstanbul 2003.

NUVEYRÎ, Ahmed b. Abdilvehhâb (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk.: Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hînî, Kâhire 1948.

Öz, Mustafa, *Şîîlik ve Kolları*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.

———, *Nizârî İsmâilî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 1986.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

RÂZÎ, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitâbu'z-Zînê*, I-II, thk.: Hüseyin Hamdânî, Kahire 1957, 1958.

RESSÎ, Kâsım b. İbrâhim (246/860), *Mecmû'u Kütüb ve Resâil*, thk.: Abdülkerîm Ahmed Cedebân, Dâru'l-Kütübi'l-Yemâniyye, Yemen 2001.

SÂBİÎ, Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbâru'l-Karâmıta içerisinde, Riyad 1989, s. 183-247.

SIBTU İBNİ'L-CEVZÎ (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân*, Ahbâru'l-Karâmıta içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad 1989.

SİCİSTÂNÎ, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, thk.: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980.

———, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, thk.: Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1982.

STERN, S. M., "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, Leiden 1983, s.189-223.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad 1948.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut ty.

TAN, Muzaffer, *İsmâililiğin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara 2005.

———, Muzaffer Tan, "İsmâililik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

WALKER, Paul, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge 1993.

YEMENÎ, Muhammed b. Muhammed (4./10. Yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta 1942, s. 184–223.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed (478/1347), *Târîhu'l-İslâm*, thk.: Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut 1993.

İHVÂN-I SAFÂ VE METAFİZİK

Enver Uysal*

İHVÂN'IN KİMLİĞİ

İhvân-ı Safâ, IV/X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyâsî ve ilmî amaçları olan, faâliyetlerini gizli olarak sürdürmüş, organize bir topluluğun adıdır. Abbâsî devletinin son zamanlarına rastlayan dinî ve siyâsî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, dostluk ve kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden derleyip toparlamayı hedefleyen bu topluluğun tam adı; "İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd"dir[1]. Bu isim topluluğa, başkaları tarafından değil, bizzat kendilerince verilmiştir.

Topluluğun kurucularının kimler olduğu; ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları; faâliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri; yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem Batılı araştırmacıları yıllarca meşgûl etmiştir. İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi; çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri; bilimsel problemleri tartışmak üzere belli zamanlarda düzenledikleri toplantılara[2] kendilerinden olmayanların katılamaması; bu topluluğa gizli bir örgüt görünümü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâilü İhvâni's-Safâ*'nın yazarı ya da yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır.

---

* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İhvânu's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, neşr: Butrus el-Bustanî, Beyrut 1957, I, 21, 47.
2. *A.g.e.* IV, 41, 186-188.

İhvân, *Resâil*'de isim vermemiş olmasına rağmen, klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve risâlelerin müellifi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rufâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebu'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve el-Avfî'dir.[3] Zeyd b. Rufâa ile Avfî dışındaki üç isim, Şehrezûrî'nin *Nüzhetü'l-Ervâh*'ında Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî, Ebu'l-Hasan Ali b. Zehrûn er-Reyhânî ve Ebû Ahmed en-Nehrecûrî şeklinde sıralanmaktadır. Topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber, Beyhakî ve Şehrezûrî'nin ifadelerinden bu beş ismin, gerçek sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ risâlelerini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır.[4] Bu durumda Makdisî dışındaki dört ismin topluluktaki görevinin; Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsâh edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine özgü faâliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faâliyetler olabileceği akla gelmektedir. Ancak bu isimlerin her birinin birikimli ve geniş kültürlü birer âlim olduğu, risâlelerin de dinden kozmolojiye, fizikten psikoloji ve metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar ansiklopedik bir mâhiyet arz ettiği düşünülürse; risâlelerin, konusunda uzman kişiler tarafından yazıldığı tezi de kabûl edilebilir. Buna göre konular uzmanları tarafından ele alınıp yazılmış, fakat risâlelere son şeklini Makdisî vermiştir. Nitekim *Resâil*'e bir bütün olarak bakıldığında, herhangi bir üslup farkı dikkati çekmemektedir.

İhvân-ı Safâ, faâliyetlerine Basra'da başlamış ve uzun bir müddet burada sürdürmüştür. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, topluluğun kurucusu durumundaki Zeyd b. Rufâa'dan genişçe bahsetmekte ve topluluk hakkında bilgi vermektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki İhvân-ı Safâ, Zeyd b. Rufâa'nın önderliğinde önce Basra'da organize olmuş; Risâleler orada yazılmış, sonra İslâm dünyasının her tarafına yayılarak yakın bir ilgi görmüştür. Esasen o dönemin Basra'sı İslâm dünyasının önemli bir kültür merkezidir. Bazı son dönem kaynakları, İhvân-ı Safâ'nın Bağdad'da da bir şubesi olduğunu kaydeder.[5] Ancak bu konuda fazla bilgi yoktur. Bir *Felsefe Derneği* görünümü arz eden topluluğun, şubeler oluşturarak kurumsallaşamamış olsa bile, gönüllü bir örgüt olarak İslâm dünyasının her tarafında üyelerinin ya da sempatizanlarının bulunması ve her yerde faâliyetlerini sürdürmüş olması mümkündür.

---

3. Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, Mısır 1929/1347, s. 45-46; Zahîruddin el-Beyhakî, *Tarîhu Hukemâi'l-İslâm*, Dımaşk 1946, s. 35-36; Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali İbnü'l-Kıftî, *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır 1326, s. 59; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul 1971, I, 902.
4. Beyhakî, *a.g.e.* s. 36; eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh fî Târihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, Yrsz 1976, II, 20.
5. Ömer ed-Desûkî, *İhvânu's-Safâ*, Yrsz 1947, s. 46-47; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 60.

Yaşadıkları dönemdeki yönetimden hoşnutsuzluğun doğurabileceği takip ve koğuşturma endişesiyle, çalışmalarını gizlilik içerisinde sürdüren İhvân-ı Safâ'nın, risâlelerdeki Bâtınî te'vîl ve yorumları ile zaman zaman Ehl-i Beyt'in üstünlüğünü vurgulamaları, kendi grupları hakkındaki "Şîa, Ehl-i Şîatina" gibi ifadeler kullanmaları[6], onların Şîîliği konusundaki kanâatleri destekler mâhiyettedir. Bazı araştırmacılar ve özellikle İsmâilî yazarlar, bu kanâati daha ileri götürmüş, İhvân-ı Safâ risâlelerinin İsmâilî akide ile özdeş olduğunu ifade ederek, onları "Kur'ân'dan sonra Kur'ân" ve "Bilimin Kur'ân'ı" olarak nitelendirmişlerdir.[7] Bununla beraber İhvân-ı Safâ'nın Şîîliği ve İsmâilîliği tartışmalıdır. Risâlelerde bu nisbetin mevcûdiyetine dair yukarıdaki sözler yanında, bu iddiânın aksini savunanlara kanıt olabilecek ifadeler bulmak da mümkündür.

Her şeyden önce İsmâilî yazarların risâlelere herkesten fazla sahip çıkmaları ve onları bu bakışla yorumlamaları, sonraki dönemlerde İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olarak nitelendirilmesinin önemli sebeplerinden biri olmuştur. Halbuki risâlelerde Şîîlik zaman zaman eleştirilmiş; Şîîlerden bir kısmının bu mezhebin mâhiyetini bilmeden, onu sadece bir geçim aracı yaptığı, ilim ve Kur'ân öğrenmeyi terk ettiği, kabir ziyâretine gereğinden fazla önem verdiği ifade edilmiştir.[8] Daha da önemlisi İhvân-ı Safâ, Şîî mezhebinin temel esaslarından biri olan "İmâm-ı Muntazar" anlayışını da eleştirir. Beklenen İmam'ın, muhâliflerinden korktuğu için gizlendiğine inanan kimsenin itikâdını "bozuk itikâdlar" arasında zikreder.[9] Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın, koyu bir Şîî-İsmâilî grup olduğunu söylemek güç olmakla birlikte, bu grubun Şîîlikten etkilenmediğini ileri sürmek de mümkün görünmemektedir.[10]

İhvân-ı Safâ, düşüncelerini, dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları toplam elli iki risâleden oluşan *Resâilü İhvâni's-Safâ*'da dile getirmiştir. Ayrıca İhvân, bu risâlelerdeki düşüncelerini *er-Risâletü'l-Câmia* adlı ayrı bir risâlede özetlemiştir.[11]

Dinî ve ahlâkî kaygılarla ortaya çıkan İhvân-ı Safâ, bağnazlığı, fikir ve mezhep çekişmelerini gidermeyi; kardeşlik ve yardımlaşma duygusunu yerleştirmeyi; kendilerine göre yanlış bilgiler ve bâtıl düşüncelerle kirletilmiş olan dini, fel-

---

6. Bkz. *Resâil*, IV, 145-148.
7. Arif Tamir, *"Hakîkatü İhvâni's-Safâ"*, el-Meşrık, London 1957, LI, 139; Bernard Lewis, *"İsmâilîler"* mad. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1968, V/2, 1120.
8. *Resâil*, IV, 147-148.
9. *A.g.e..*, IV, 148.
10. Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982, s. 262.
11. Tam adı *er-Risâletü'l-Câmia Tâcü Resâili İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* olan bu eser, önce Cemil Salîba (I-II, Dımaşk 1948), sonra da Mustafa Galib (Beyrut 1984) tarafından neşredilmiştir. İkincisi *er-Risâletü'l-Câmia*'nın İmam Ahmed'e atfen basılmış nüshasıdır, ancak iki nüsha arasında metin farkı yoktur.

sefe ile yeniden temizlemeyi amaçlamıştır.[12] Bunu gerçekleştirirken oldukça eklektik davranmış, ön yargısız bir yaklaşımla dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere ulaşabildiği her türlü bilgiyi kullanmıştır. Onlar için düşüncelerine temel olmada Kur'ân ne kadar öneme sahipse, Tevrat ve İncil de o kadar önemlidir. Din bilgisinde Hz. Peygamber'in veya Hz. Ali'nin sözü ne kadar önem taşıyorsa, felsefede Sokrates, Platon ve Aristoteles'in, matematik ve geometride Pythagoras ve Öklides'in, coğrafyada Batlamyus'un sözünün de önemi o derece büyüktür. İhvân-ı Safâ'nın metafizik açıklamalarında Pisagor ve özellikle Yeni Platonculuğun etkisini ayrıca vurgulamak gerekir. Ancak Müslüman bir toplumda yaşamaları ve kendilerinin de Müslüman olması sebebiyle, Kur'ân'a ve hadislere daha fazla önem vermişlerdir. Mezhep tutkusundan uzak ve doğru buldukları her düşünceyi, kaynağı ne olursa olsun, alma eğiliminde olduklarını şöyle ifade etmişlerdir:

> "Kardeşlerimizin, ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine ön yargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz, bütün mezheplerin görüşlerini kapsar (Onlardan hiçbirine düşman değildir) ve bütün bilimleri kuşatır. O da başlangıcı ve sonu, gizliliği ve açıklığı... itibariyle hepsinin bir tek prensip, bir tek sebep, bir tek âlem ve bir tek ruhtan meydana gelmeleri bakımından duyulur (*mahsûs*) ve akledilir (*ma'kûl*) bütün varlıkların araştırılmasıdır."[13]

Bu araştırmada, bütün din ve doğa bilimleri, var olanları anlamaya yardımcı olduğu oranda, İhvân'ın nezdinde değerlidir ve onların kaynakları arasında yer alır. İhvân-ı Safâ, düşüncelerinin eklektik yapıda olmasının zorunlu sonucu olarak, dönemlerinde mevcut her türlü bilgiyi derleyip değerlendirmiş ve bilgilerini başlıca dört kaynaktan aldıklarını ifade etmişlerdir:

a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve doğa bilimlerine dair kitaplar.

b) Tevrat, İncil ve Kur'ân gibi kutsal kitaplar ve Peygamberlere melekler aracılığıyla indirilen sahîfeler.

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

d) Nefsin cevheri ve cüzleri ile nesneler dünyasındaki etki ve tasarruflarından bahseden metafizik eserler[14].

---

12. Tevhîdî, *el-Mukâbesât*., s. 46.
13. *Resâil*, IV, 41-42. Ayrıca bkz., *A.g.e.* IV, 167.
14. *A.g.e.* IV, 42. Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 24-25.

Bu kaynak zenginliği ve geniş bakış açısı, doğal olarak İhvân'ın felsefesine eklektik bir nitelik kazandıracaktır. Bu nedenle, *Risâleler*'de özellikle Pythagorasçılık ve Yeni Platonculuğun etkisi bariz bir şekilde dikkati çekmektedir. *Theologia*'daki sudûr öğretisi, dinî motiflerle de zenginleştirilerek *Resâil*'de de neredeyse aynen karşımıza çıkmaktadır.

RİSÂLELER

İhvân-ı Safâ tarafından yazılmış olan *Resâil*, döneminin bilim anlayışını, bilim ve felsefe düzeyini yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Dinî, ahlâkî, ilmî ve felsefî misyonları yanında, siyâsî hedefleri de olduğundan, İhvân-ı Safâ koğuşturma endişesiyle faâliyetlerini gizli olarak yürütmüş, yazdıkları risâleler aracılığıyla ve ancak topluluğa üye olanların katıldığı periyodik toplantılarla[15] hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmışlar. Bu gizlilik ilkesi ve koğuşturma endişesiyle isimlerini açıklamamışlardır. Bu nedenle İhvân-ı Safâ'nın, dolayısıyla da risâlelerin yazarlarının kimler olduğu konusunda *Resâil*'de herhangi bir isim verilmemektedir. Bu durum İslâm düşünce tarihinde birtakım spekülasyonlara neden olmuştur.

Risâlelerin yazarları konusunda M. Stern iki makâle yazmış, o da Tevhîdî'nin verdiği beş isim üzerinde durmuştur. Resâil yazarı olarak Mesleme b. Ahmed b. Kâsım b. Abdullah el-Mecritî'nin de adı geçmesine rağmen[16], bu yeterli temellendirmeden yoksun bir kanâat olarak görünmektedir. Nitekim Kâtib Çelebi, Mecritî'nin risâlelerinin (Süleymaniye ktp. Râgıp Paşa, no: 965) İhvân-ı Safâ risâlelerinden farklı olduğunu belirtmekte[17], Ahmet Zeki Paşa da aynı kanâati paylaşmaktadır. Mecritî'nin risâlelerinin İhvân-ı Safâ'nınkine göre çok kısa olduğu da dikkati çeken ayrı bir noktadır.

Risâleler matematik, mantık, coğrafya, astronomi, felsefe, din, ahlâk vb. bilimlerde 10. Yüzyıl İslâm düşüncesinin düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla yansıttığı için, *Resâil* yazarları, bazı modern araştırmacılarca "İslâm Ansiklopedistleri" olarak nitelendirilmişlerdir. Bu ansiklopedik özelliğine ek olarak risâleler tamamen eklektik bir yapı arz etmektedir.

Risâlelerin sayısı konusunda bizzat *Resâil*'de farklı iki rakam verilmesine rağmen[18], Bombay, Kâhire ve Beyrut neşirlerinde 52 risâle yer almaktadır. Risâ-

---

15. *Resâil*, IV, 41, 186, 188.
16. Muhammed Ferîd Hicâb, *Felsefetü's-Siyâsiyye Inde İhvâni's-Safâ*, Mısır 1982, s. 66-67.
17. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 902.
18. *Resâil*, I, 282; III, 538; IV, 64, 186, 250, 282 ve 284'te bu sayı "51" olarak geçerken, *Resâil*, I, 21, 43 ve 77'de "52" şeklinde geçmektedir.

lelerin sayısındaki bu farklılığın, *Resâil*'in başında yer alan ve risâlelerin içeriğini özetleyen uzun Fihrist'in bazen bu sayıya dâhil edilmesi, bazen de dışında bırakılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. *Resâil*'in dört cilt halinde Bombay (1888), Kâhire (1928) ve Beyrut (1957) neşirleri yapılmış, ayrıca Ârif Tâmir beş ciltlik bir yayımını gerçekleştirmiştir (Beyrut 1995). İhvân-ı Safâ, üyelerinin risâlelerin tamamına ulaşmasındaki güçlüğü göz önünde bulundurarak, *er-Risâletü'l-Câmia* adlı ayrı bir risâle yazdıklarını, bunun bir bakıma diğer risâlelerin özeti olduğunu, bundan dolayı onları okuduktan sonra bu özet risâleyi okumanın doğru olacağını ifade eder[19]. 52 Risâlenin dışında tutulduğu anlaşılan bu risâle, *er-Risâletü'l-Câmia Tâcü Resâili İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* adıyla önce Cemîl Salîbâ (I-II, Dımaşk 1948), ardından Mustafa Gâlib (Beyrut 1974) tarafından neşredilmiştir.

Risâleler dört bölümden meydana gelmiştir:

a) Riyâzî-Ta'lîmî (matematiksel ve eğitsel) bilimler (14 risâle)
b) Tabiat bilimleri (17 risâle)
c) Psikolojik ve Aklî bilimler (10 risâle)
d) Din ve İlâhiyat bilimleri (11 risâle).

Resâil'de topluluk üyelerini bilgilendirme, dinî ve ahlâkî bilinçlerini arttırma amaçlandığı için fazla tekrar dikkati çekmektedir. Belli bir konuya tahsis edilen bir risâlede, zaman zaman konu dışı bilgilere de yer verilir. Ancak genel olarak risâlelerin dili sadedir. Basit ve kolay bir anlatım mevcuttur.

ETKİSİ

Ansiklopedik risâleleriyle İslâm düşünce tarihinde tam bir eklektisizm örneği veren İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri, kendi dönemlerinde kısa sürede yayılmış ve İslâm dünyasının hem doğusunda hem batısında uzun yıllar etkisini sürdürmüştür. Her şeyden önce bu risâleler, X. Yüzyıl İslâm dünyasının bilim ve felsefe düzeyini yansıtması açısından önemlidir. İhvân-ı Safâ, Yeni Platonculuk ve özellikle Yeni Pythagorasçılığın Müslümanlar tarafından tanınmasında özel bir yere sahiptir. Risâleler aynı yüzyılda İslâm coğrafyasının Avrupa yakasına (İspanya'ya) Ebu'l-Kâsım Mesleme el-Mecritî tarafından taşınmış[20] ve Ortaçağ Latin skolastisizmi üzerinde büyük etkileri olan İspanya filozoflarının yetişmesinde önemli payı olmuştur.[21]

---

19. *A.g.e.* IV, 250.
20. İbnü'l-Kıftî, *a.g.e.* s. 58-59.
21. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev.: H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1971, s. 89.

İhvân-ı Safâ risâleleri Doğu İslâm dünyasında da geniş bir alana yayılma imkânı bulmuş, aydınlar üzerinde yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Bunun en açık delili, sonraki yüzyıllarda risâlelerin tekrar tekrar istinsah edilmesi ve birçok yazma nüshasının ortaya çıkmasıdır.

Risâleler, İbn Sînâ'nın da dikkatini çekmiştir. Nitekim Beyhakî, İbn Sînâ'nın babasının, risâleleri elinden düşürmediğini, İbn Sînâ'nın da zaman zaman bu eseri incelediğini kaydetmektedir.[22] Ancak bizzat İbn Sînâ, İsmâilî propagandacıların felsefî telkinlerine kapalı olduğunu belirtmiştir.[23] Özellikle Bâtınîler ve İsmâilîler için risâleler önemli bir kaynak olmuş, risâleleri en fazla onlar sahiplenmişlerdir. Risâlelerin, İbn Sînâ'nın eserleriyle beraber, 1150 yılında Bağdad'da yakılmış olması, etkisini azaltmamıştır. Risâlelerin, babası gibi İbn Sînâ'nın da elinden düşmemesi, onları sürekli okuma alışkanlığında olması, çocukluğundan itibaren evde Risâlelerin müzâkere edilmesi[24] *Resâil*'in o dönem İslâm toplumunda gördüğü ilginin bir göstergesi olarak dikkat çekicidir.

Gazâlî'nin de İhvân-ı Safâ'yı tanıdığı anlaşılmaktadır. O, otobiyografisini yazdığı *el-Münkız*'da İhvân'ın felsefî tavrını eleştirmekte, Ta'lîmiyye mezhebinin Pythagoras'ın bozuk felsefesinden etkilendiğini ve İhvân-ı Safâ risâlelerinde bu felsefenin anlatıldığını ifade etmektedir.

İbn Hazm ise İhvân-ı Safâ'yı yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerinden dolayı şirkle itham ederken, onların ayrıca Molla Sadrâ üzerine etkileri de incelenmiştir.[25]

Risâlelerin ansiklopedik nitelikte olması, kendi dönemlerinden sonraki ansiklopedik eserler üzerinde genel bir etkide bulunmuş, özel olarak da ahlâkî görüşleri, sembolik yorumları, matematiksel yaklaşımları ve evrim düşünceleri, sonraki yüzyıllarda daha fazla ilgi görmüştür.

FELSEFE

Felsefe anlayışını İhvân, mistik ve ahlâkî birtakım normlar üzerine inşâ eder. İhvân için felsefe, sadece "hakikatin araştırılması"ndan ibaret olarak teoride kalmaz, onun "kişinin söz ve davranışlarını belli bir sistem dâhilinde düzenleme" gibi pratik yönü de vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin kavran-

22. Beyhakî, *Tarîhu Hukemâi'l-İslâm,* s. 52-53.
23. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, Tsz., s. 438.
24. Beyhakî'den Naklen Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 107.
25. S. Ca'fer Seccâdî, "Te'sîru İhvâni's-Safâ ve Hamîdü'd-Dîn Kirmânî der Sadreddîn-i Şirâzî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, IX/3, Tahran 1341, s. 89-96.

ması, bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile yakından ilgilidir. Pratikteki erdem, teorik gerçekler için bir taban oluşturmaktadır. Bu nedenle İhvân, felsefeyi hikmetle birleştirir ve ikisine de aynı anlamı verir.[26]

Felsefeyi, Platon'da ve daha sonra Kindî'de de olduğu gibi, "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi" olarak tanımlayan[27] İhvân, bununla hem zihinde (bilgi planında), hem de pratikte (sanat alanında ve iyi eylemlerde bulunma açısından) benzemeyi kasteder. Çünkü İhvân'a göre "Tanrı, bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatkârların en sanatkârı ve hayırlıların en hayırlısıdır. Kimin bu konularda (bilgi, hikmet, sanat ve hayır alanında) uğraşısı artar, üstünlük kazanırsa o, Tanrı'ya o derece yaklaşmış olur.[28]

İhvân "insanın gücü ölçüsünde" derken, insanın bu doğrultudaki gayretini, sözlerinin yalandan, düşüncelerinin ve inancının bâtıldan, bilgilerinin yanlıştan, davranışlarının ve ahlâkının kötülüklerden, sanatının da eksikliklerden arınmış olması gerektiğini anlamakta[29], bu anlayışla da felsefe yapmak için gerekli olduğunu düşündükleri ahlâkî tabanı dile getirmektedirler.

er-Risâletü'l-Câmia'da ise felsefe "küllî (tümel) bir bilim" olarak nitelendirilerek daha geniş bir tanım verilir: "Felsefe küllî bir bilimdir. Neden (*illet*) ve etki (*ma'lûl*)leriyle eşyânın hakikatlerini, onun yaratılıştan sahip olduğu niteliklerin, yaratılışının sebebi olan (kendine özgü) özelliklerin mâhiyetini bilmek ve bütün bunları insanın gücü ölçüsünde küllî (kuşatıcı) bir bilgi ile kuşatmaktır."[30]

İhvân başka bir yerde de felsefeyi tedrîcî bir anlayışla ele alarak, felsefî ilgiyi üç aşamalı değerlendirmekte, son aşamada, bu bilimin kişinin bütün söz ve davranışlarını etkileme gibi bir özelliği olduğunu ifade etmektedir: "Felsefe; başlangıcı bilimleri sevmek, ortası insânî güç ölçüsünde varlıkların hakikatlerini kavramak, sonu da bilime uygun söz söylemek ve davranışta bulunmaktır."[31]

---

26. Bkz. *Resâil* III, 345; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 475.
27. *Resâil*, I, 225, 399, 427; III, 41, 371, 382.
28. *A.g.e.* I, 290. Matematikte olduğu gibi, felsefe anlayışında da İhvân'ın, Pythagorasçı düşünceden büyük ölçüde etkilendikleri dikkati çekmektedir. Pythagoras da bir yandan felsefeyi "her zaman aynı hal üzere bulunan eşyânın hakikatlerini bilmektir." şeklinde tanımlarken, bir yandan da onu "Tanrı sevgisi" olarak nitelemekte, bir bakıma İhvân'ın felsefe tanımındaki "Tanrı'ya benzeme"ye taban oluşturmaktadır. Ona göre, "Tanrı'yı seven, O'nun sevdiği şeyleri yapar, Tanrı'nın sevdiği şeyleri yapan, Tanrı'ya yaklaşır, Tanrı'ya yaklaşan ise kurtuluşa erer." (Bkz.: H. Bekir Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar* (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 1979, s. 111.).
29. *Resâil*, I, 427.
30. *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 60.
31. *Resâil*, I, 49.

Böylece İhvân'a göre, bilim sevgisi felsefe için başlangıç kabûl edilirken, hakikatlerin kavranmasında kişinin zihinsel ve pratik çabasına da büyük önem verilmekte, bu çaba sonucunda da düşüncesi sözüne, sözü işine uygun, erdem sahibi bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, diğer yerlerde "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi" şeklinde geçen tanımdaki "Tanrı'ya benzeme" ifadesi yerine, son tanımda "varlıkların hakikatlerini kavrama" ifadesinin kullanılması, "Tanrı'ya benzeme" ile "varlıkların hakikatlerinin kavranması" arasında, göz ardı edilmemesi gereken bir paralelliğin varlığını da akla getirmektedir.

İhvân, biraz da mistik bir tavırla, üyelerini (kardeşleri) Hz. Nuh'un yaptığı gemiye binip, gök apaçık dumanını getirmeden tabiat tûfânından, madde denizinin dalgalarından kurtulmaya, böylece boğulanlardan olmamaya, Hz. İbrâhim gibi, bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra kesin inanca sahip olarak, O'nunla beraber melekût âlemini seyre, ruhunu bütün mânevî kirlerden arındırarak Hz. Peygamber gibi, mîrâca yükselmeye davet ederek felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel bir şekilde ifade eder. Onlar, gözleri ulvî âlemde, semâvî mülke, meleklerin mertebelerine tâliplerdir.[32] Bu yönüyle İhvân'ın felsefesi ahlâkî ve mistik bir özellik arz etmektedir.

METAFİZİK

İhvân-ı Safâ'ya göre matematik bilimler, tabiat bilimleri için bir basamak, tabiat bilimleri de metafiziğe geçiş için bir vâsıtadır. Bu, aynı zamanda insan zihninin objelerinin de tedrîcî olarak yükselmesi anlamına gelir.

Metafiziğin ilk derecesi insanın önce kendini bilmesi, tanımasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan Rabb'ini bilmesine imkân yoktur.[33] Rabb'ini bilme ise bir insan için en büyük gâye, en yüce mutluluk ve ulvî âlemle irtibâtında ruhun yücelmesi için en büyük etkendir. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ metafiziğinde, Tanrı'yı bilme önemli bir yer tutar.

Risâlelerde yer aldığı dağınık şekli bir yana, bilimler tasnîfinde "metafizik", bir bilim olarak düşünüldüğünde, İhvân'a göre beş kısma ayrılmaktadır:

a) Allah'ı ve O'nun birliğini, O'nun diğer bütün varlıkların sebebi ve Yaratıcısı, hayır ve fazîletlerin kaynağı olduğunu, kendisinden cömertliğin nasıl feyezân ettiğini, diğer varlıklara nasıl varlık verdiğini, bu âlemdeki düzeni nasıl koruduğunu, her şeyi en güzel şekilde idare edip âlemin devamını nasıl sağladığını, yerde ve gökte kendisinden hiçbir şey gizli

32. *A.g.e.* IV, 108-109, 166.
33. *A.g.e.* I, 75-76.

kalmayacak şekilde görünen ve görünmeyen âlemleri bildiğini, O'nun başlangıç yönüyle her şeyin ilki, sonuç itibariyle de her şeyin sonu olduğunu bilmek.

b) Rûhânî varlıkları bilmek, ki bunlar, "Allah'ın melekleri ve O'nun samimi kulları" olarak da adlandırılan, yönetimi kendilerine verilmiş cisimlerde etkin, maddeden soyut sûretler, her şeyi bilen (allâme), faâl, aklî, basit cevherler, gök cisimlerini kuşatan rûhânî varlıklardır.

c) Diğer bütün felekleri kuşatan (*muhît*) felekten, yeryüzünün merkezine kadar tabiî-felekî cisimlere nüfuz eden ruhları (Küllî Nefs ve güçlerini), onun yıldızlara hareket verip felekleri nasıl idare ettiğini, bitki ve hayvanları düzenleyip hayvanların bedenlerine nasıl girdiğini ve ölümden sonra nasıl dirileceğini bilmek.

d) Siyâset bilimi. Bu da beş çeşittir:

1. Nebevî siyâset: Dinin nasıl teblîğ ve va'z edileceğini, zâlimce uygulamalar, kötü âdetler ve geçerliliğini yitirmiş dinlerle hasta düşmüş gönülleri nasıl tedâvî edeceğini, âhireti unutup süflî arzularının esiri olmuş gönülleri nasıl uyandıracağını bilmek.
2. Mevcut düzeni koruma anlamında siyâset: İyiliği emredip kötülükten sakındırmak; kanun koyucunun koyduğu hükümleri uygulamak sûretiyle milletin dine bağlılığının devamını sağlamak. Bu siyâset türü İhvân'a göre Peygamberlerin halifelerine mahsustur.
3. İdare edilenlerin psikolojik, ahlâkî ve sosyal yapısını iyi bilme anlamında toplum yönetimi.
4. Bir insanın, evini ve geçimini üstlendiği kişileri iyi yönetmesi anlamında özel siyâset.
5. İnsanın kendini iyi idare etmesi anlamında kişisel (*zâtî*) siyâset.

e. Ölümden sonra yeniden dirilmenin mâhiyetini, ruhların bedenlerin karanlığından ayrılıp uzun uykudan uyanışlarını; yaptıklarının karşılığını görmek üzere yeniden dirilmelerini ve iyilerin mükafatlandırılmalarının ve kötülerin cezalandırılmalarının mâhiyetini bilmek.[34]

İhvân'ın, bölümleri ve içeriği açısından, teorik planda metafizik anlayışlarının temeli budur. Durum teorik açıdan böyle olmasına rağmen, pratikte risâlelerde sistematik bir metafizik bulamıyoruz. İhvân, bir "bilim" olarak metafizik ve onun tanımı, özellikleri vb. üzerinde Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu kadar geniş şekilde durmaz. İhvân'da gördüğümüz, Aristo ve Pythagorasçı, Yeni Platoncu unsurların da yer aldığı, ancak İslâm inançlarından bağımsız olmayan,

34. *A.g.e.* I, 272-275.

teoloji ile iç içe girmiş bir metafiziktir. Risâlelerde metafizik konuların ağırlıklı olarak ele alındığı "Din ve İlâhiyat Bilimleri" bölümünde (dördüncü bölüm) sistemli bir metafizik yerine, bazen sıradan konular yanında, büyü vb. konular da yer alır. Dolayısıyla İhvân'ın, metafiziğini sistematize etme yerine, onu risâlelerin bütününe yaydığı anlaşılmaktadır.

Bir bilim olarak "metafizik" üzerinde fazla durmamasına rağmen İhvân, metafizik konuların duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklının kabûl ettiği şeyler olduğunu belirtir. Örneğin Allah'ın Hayy, Kadîr, Hakîm, Hâlik, Musavvir vb. sıfatları vardır. Ancak rûhânî, basit cevherlere yüklenebilecek hareket ve sükun gibi nitelikler, O'na yüklenemez. Ne var ki bu, duyularla kavranamayan, vehim gücü ile tasarlanamayan, ancak kesin delil ve burhana dayanan derin bir düşünme ile bilinebilen bir durumdur. Çünkü İhvân'a göre "Kesin deliller aklın ölçüleridir."[35] Âlemin dışında bir boşluğun da doluluğun da olmadığı bilgisi de aynıdır. Akıl, âlemin ötesinde bir boşluk ve doluluğun olmadığının bilincinde olsa da; vehim, âlemin ötesinde engin bir boşluk ve doluluğun bulunduğunu zanneder. Bu yaklaşımıyla İhvân, Aristo'nun yöntem araştırmasına benzer bir düşünceyle, metafiziğinde bir metot belirlemeye çalışır. Metafiziğin konusunu, sebeplerin sebebi olan Tanrı ve maddeden soyut varlıklar oluşturduğundan, ondaki yöntem, duyularla algılanabilen somut varlıkları inceleyen tabiat bilimlerinde kullanılan yöntemden farklıdır.

Risâlelerde İhvân metafiziğinin temelini "Tanrı'nın bilinmesi" ve "Tanrı-âlem ilişkisi"nin oluşturduğu gözlenmektedir. Yaratma, yaratmanın mâhiyeti, Akıl ve Küllî Nefs'in yaratma veya sudurdaki yeri, Küllî Nefs'in güçleri ile bu güçlerin gök cisimleri ve duyulur âlem üzerindeki etkinliği vb. İhvân metafiziğinin odak noktasını oluşturan konulardır.

Görünen (*zâhir*) ve görünmeyen (*bâtın*) diye ikiye ayırdığı bu âlemde İhvân-ı Safâ, önce görüneni tanımaya çalışır. Çünkü görünen âlem görünmeyenin açık delili, en belirgin örneğidir.[36] Görünmeyenin iyi kavranabilmesi için görünenin iyi bilinmesi gerekir. Böylece fizikî varlık, İhvân için bilgide ilk unsuru oluşturur. Fizikten de analoji yoluyla metafizik bilgilere ulaşılır. Görünür âlemde insana en yakın varlık, bir bakıma kavranması gereken bu âlemin küçük bir örneği (mikrokozmos) olan insandır. Bu sebeple önce onun bilinmesi gerekir.[37] İhvân insanın kendini bilmeden âlemi tanıma girişimini, yüz kg.lık bir yükü kaldıramazken, bin kg.lık bir yükü kaldırma teşebbüsüne; ya da henüz yürüyemeyen birinin koşmaya çalışmasına benzetir. Bu sebeple, insanı ta-

35. *A.g.e.* III, 402-403.
36. *A.g.e.* I, 141.
37. *A.g.e.* II, 378-379, 462; IV, 169, 173, 185, 198.

nımamıza yardımcı olan psikoloji, gerçekte başka ilimler için olduğu gibi, kozmoloji ve metafizik için de bir "giriş" durumundadır. İhvân-ı Safâ'ya göre, düşünen ve bilen bir varlık olarak insan, önce kendini tanıyacak, sonra evrene geçerek onu kavrayacak ve bütün bunlar onun Tanrı anlayışının temelini oluşturup Tanrı'yı daha doğru anlamasını sağlayacaktır.

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

İhvân'ın metafiziğinde cevherler cismânî ve rûhânî olmak üzere iki grupta incelenir. Cismânî cevherler, duyu organları ile algılanabilen; rûhânî olanlar ise ancak zihinde tasavvur edilip akıl ve düşünme ile kavranabilen varlıklardır ki, buna "ma'kûlât âlemi" de denir. Gök cisimleri, tabiî unsurlar (dört unsur) ve bu unsurlardan meydana gelen varlıklar, cismânî; var oluşta Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı Faâl Akıl, Küllî Nefs ve nihâyet ondan sâdır olan İlk Madde (*el-Heyûlâ el-Ûlâ*), rûhânî cevherlerdir.[38] Bunlardan her birinin kendine has ontolojik nitelikleri mevcuttur. Tanrı ise ne cismânî ne de rûhânî olarak nitelenebilir. O, tıpkı bir sayısının, tek ya da çift olmayıp, tek ve çift bütün sayıların sebebi ve kaynağı olması gibi, cismânî ve rûhânî bütün varlıkların sebebidir.[39] O'nun başlangıcı ve sonu yoktur; fâildir, edilgen değildir. İstediği zaman istediğini yapan ve yaratandır.

Tanrı ve Tanrı-Âlem İlişkisi

Tanrı ve sıfatlarını bilmeyi "en üstün ilim" olarak kabûl eden İhvân, Tanrı hakkında doğru bilgi sahibi olabilmesi için insanın iki şeyi gerçekleştirmiş olması şartını arar:

a) Ruh temizliği (*safâu'n-nefs*).

b) Davranış düzgünlüğü (*istikâmetü't-tarîk*).

İhvân'a göre insan nefsi, eşyânın sûretlerini kabûl edebilen, canlı, nûrânî, rûhânî, basit bir cevherdir. O, duyulur ve akledilir varlıkların sûretlerini kavramada aynen bir ayna gibidir. Eğer ayna temiz ise eşyâ da onda düzgün ve olduğu gibi görünür. Ayna kirli olursa, eşyânın onda düzgün ve berrak görün-

38. *A.g.e.* III, 237, 352; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 374.
39. *A.g.e.* III, 237.

mesi mümkün değildir. Ruh da tıpkı bir ayna gibi, eğer özündeki sâfiyeti koruyup, kötü davranışlarla kirlenmemişse, Tanrı'yı ve fizik ötesi alana dair diğer varlıkları doğru olarak kavrar. Bu yaklaşım, İhvân'ın Tanrı anlayışının temelini oluşturmaktadır.

İhvân'a göre Tanrı, her şeyden önce yaratan, yoktan var edendir. Böyle bir varlığın, varlığının başlangıcı ve sonu olmaması, her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi gerekir. O, Platon'un Demiourgos'u gibi eşyâya sonradan etkide bulunup şekil vermiş değil, onu yoktan yaratmıştır. Bu sebeble İhvân, Tanrı için, "eşyâyı bulan (*vâcidü'l-eşyâ*)" değil de (çünkü önceden var olan bir şey bulunur), onu var eden (*mûcidü'l-eşyâ*); yaratan, yoktan var eden (*mübdi', muhteri'*); onun varlığını tamamlayıp (*mütimm*), devamını sağlayan (*mübkî*) ve onu kemâle erdirip yetkinleştiren (*mükemmil*) niteliklerinin kullanılmasının uygun olacağını belirtir.

O, bakânın yaratıcısı anlamında Bâkî, devam ve sürekliliğin yaratıcısı anlamında da Dâim'dir. Böyle olunca, O'nun fiil ve eserleri kusursuzdur.

Tanrı'nın kendine özgü sıfatları (ki O, ancak bu sıfatlarla bilinebilir), Mübdi', Muhteri', Hâlik, Mükevvin, Kâdir, Alîm, Hayy, Mevcûd, Kadîm ve Fâil'dir. Ancak O, kendisi için bir zorunluluk olmamakla birlikte, kerem ve cömertliğiyle bu sıfatları diğer varlıklara, örneğin Akla da feyz yoluyla verir. Akıl da mübdi', muhdis, hayy, kâdir, muhteri', âlim ve fâil olur. Böylece Akıl, artık kendinden meydana gelen şeyin varedicisi (*mübdi'*), mef'ûl anlamında fâil, ma'lûl ve muhdes anlamında muhdis, kendine Tanrı'nın hayat verdiği gibi, kendisinden sonrakilere "hayat veren" anlamında hayy olur.[40] Ancak İhvân'a göre bu sıfatlar, Akıl ve ondan sonraki varlıklar hakkında kullanılırken, Tanrı için ifade ettiği anlamın aynısını ifade etmemekte, sıfatlananın değişmesiyle sıfatların anlamında da birtakım değişiklikler olmaktadır.

İhvân-ı Safâ'nın İlk Sebep, İlk Ma'şûk ve Yaratan (Mübdi', Muhteri', Mûcid) olarak nitelediği Tanrı'nın kendine has fiili yaratmadır. İhvân-ı Safâ bununla, "Sizi topraktan yaratmış olması O'nun alâmetlerindendir." (30/Rûm, 20) âyetinde olduğu gibi, "mevcut bir şeyden bir şey var etme" anlamındaki "halk" değil, Ehl-i Sünnet Kelâmcıları gibi, önceden herhangi bir şey olmaksızın ve herhangi bir şeyi örnek almaksızın "yoktan yaratma" ve "yokluktan varlık alanına çıkarma" anlamındaki "ihtirâ', bidâ' ve îcâd"ı kasdeder.[41] Ancak yaratmanın aslının Allah'ın kerem ve cömertliği, O'nun fezeyânı (diğer varlıklara feyiz yoluyla varlık verme) olduğunu söyleyerek yaratmayı, feyiz ve sudûr ile açıklar. Buna göre Tanrı, kendine özgü yaratma fiiliyle Faâl Akl'ı yaratmış, ardından Akl'ın, Tanrı'dan herhangi bir zaman diliminde olmaksızın ve bir de-

40. *A.g.e.* IV, 207.

41. *A.g.e.* II, 127; III, 517; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 481.

fada aldığı varlık, bakâ, kemâl ve mükemmellik, feyiz yoluyla, güneşin ışığını havada aksettirmesi gibi, yine bir defada, Küllî Nefs'e, ondan İlk Madde'ye ve sonra da diğer varlıklara geçmiştir.

Bütün varlıklar, belli hiyerarşik bir düzen çerçevesinde var olmada ve varlığını sürdürmede, bütün sayıların temelde "bir" sayısına bağlı olması gibi, "İlk Sebeb (*el-Illetü'l-Ûlâ*)" olan Tanrı'ya bağlıdırlar.[42] Bu yaklaşımıyla İhvân, Tanrı'nın "yaratıcı" özelliğini vurgulamakla birlikte, O'nu aynı zamanda "İlk Sebep" olarak görmekte, bütün varlıkların hem varlık alanına çıkışında, hem de varlıklarını sürdürmede bu İlk Sebeb'e muhtaç olduklarını ifade etmektedir.

Öte yandan İhvân, Yeni Pythagorasçı yorumlardan da yararlanarak, hem Tanrı'nın varlığını ve birliğini, hem de sudûru, matematiksel bir bakış açısıyla açıklamaktadır. İhvân'ın Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunda en çok kullandığı delil, matematik delildir. Bunda Pythagorasçı düşünce ve yorumların etkisi büyüktür. "Sayıların temeli ve kaynağı" dedikleri "bir" sayısı ve onun özellikleri, İhvân'a göre Tanrı'nın birliği ve niteliklerini anlatırken iyi bir açıklama modeli olmaktadır: "Sayıların 'bir'den türemesi üzerinde güzel düşünürsen, bunun Allah'ın birliğine ve O'nun eşyâyı nasıl yarattığı konusuna açık bir delil olduğunu anlarsın."[43] İhvân'a göre;

Sayılar kendinden sâdır olsa da "bir" sayısında bir değişiklik (*tegayyür*) olmaz ve o cüzlerine ayrılmaz. Tanrı da öyledir. O, birliğinin nurundan eşyâyı yaratıp, onun devam, bakâ ve kemâlini sağlasa da onu yaratmadan önceki birliğinde herhangi bir değişiklik meydana gelmez.

"Bir"in, sayıların aslı ve kaynağı, ilki ve sonu olması gibi, O da bütün var olanların sebebi ve yaratıcısı, başlangıcı ve sonudur.

"Bir"in sayılar içinde bir cüz'ü ve benzeri olmadığı gibi, O'nun da yaratıklar içinde eşi ve benzeri yoktur.

"Bir"in bütün sayıları kuşatıp (muhît) sayabildiği gibi, O da bütün eşyâyı kuşatan ve onun mâhiyetini bilendir.

Sayıların bakâ ve devamı "bir"in bakâ ve devamına bağlı olduğu gibi, varlıkların bakâ ve devamı da Tanrı'nın bakâsına bağlıdır.

"Bir"in her sayıda ve sayılabilen her şeyde olması gibi, Tanrı da herhangi bir karışma olmaksızın her şeyde ve her şey iledir.[44]

İhva-ı Safâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi, kesinlikle insanın bilgisine benzetilemez. O'nun bilgisi, kendine özgü bir bilgidir. O, âlemde gizli-açık her şeyi bi-

42. *Resâil*, III, 36.
43. *A.g.e.* I, 54.
44. *A.g.e.* III, 348-349.

lir, zerre miktarınca bir şey O'na gizli kalmaz. O'nun bilgisi, bir sanatkârın, eserini meydana getirmeden önceki veya onu maddeye işledikten sonraki bilgisi gibi değildir. Çünkü sanatkâr, eserini meydana getirmeden önce, diğer eserleri inceler, nesneler dünyasındaki örneklerden ve diğer modellerden yararlanır. Tanrı'nın bilgisi ise böyle değildir. O, her şeyi, önceden bir örneği olmaksızın ve herhangi bir şeyi örnek almaksızın, kendi bilgisi ve iradesi ile var etmiştir. Bundan dolayı O, "vâcidü'l-eşyâ" değil, "mûcidü'l-eşyâ"dır. O'nun bilgisi kendi zâtından ve kendine özgü bir bilgidir.[45]

O, eksikliklerle dolu olduğundan dolayı cismânî varlık alanıyla, bizzat ilgilenmez. Yaratma fiili dışındaki fiilleri bizzat üstlenmez. Cismânî varlık alanındaki oluş ve bozuluşlar, kralların hizmetçilerine ve ordularına emretmesi gibi, Tanrı'nın "emredileni yapmaya hazır" kullarına ve meleklerine emretmesiyle meydana gelir.[46]

İhvân, âlemin yaratılmasının "terkîb" ve "te'lîf" değil, "yoktan yaratma" ve "yokluktan varlık alanına çıkarma" şeklinde bir var etme olduğunu ifade eder. İhvân'a göre âlemin Tanrı tarafından var edilişi, bir evin usta tarafından yapılışı veya bir yazının sekreter tarafından yazılması gibi değildir. Çünkü bunlar, önceden hazır olan malzemelere belli bir şekil verme, onları düzene koyma (terkîb ve te'lîf)dan ibarettir. Ev ve yazı, yapımları bittikten sonra yapandan müstağnîdirler; varlıklarının devamı, onları yapanlara bağlı değildir ve fâilleri olmaksızın, varlıklarını kendi başlarına sürdürmeleri mümkündür. Oysa âlemin var edilişi ve Tanrı-âlem ilişkisi öyle değildir. Âlem hem var olmada, hem de varlığını sürdürmede Tanrı'ya muhtaçtır. Âlemin O'nsuz varlığını sürdürmesi mümkün değildir.

İhvân'a göre âlemin Tanrı tarafından var edilişi, konuşan birinin konuşması, bir lambadan veya güneşten çıkan ışık ya da yanan bir cisimden yayılan ısıya benzer. Konuşma (kelâm) konuşanın konuşmasına bağlı olduğu gibi, ışık lamba ve güneşin aydınlatmasına, ısı da cismin yanmasına bağlıdır. Konuşan sustuğunda, konuşmanın; lamba söndüğünde ve güneş battığında, ışığın; cismin yanması sona erdiğinde de ısının varlığı son bulur.[47]

Küllî Akıl

İhvân-ı Safâ'ya göre Yaratma, Tanrı'nın kendine özgü fiilidir. Küllî, Faâl Akıl ise O'nun yoktan var ettiği ilk varlıktır. Akıl, Tanrı'nın bizzat işlediği fiil; aracısız olarak yarattığı; kendi kelimesi ve kudretiyle var ettiği ilk varlık; rûhânî, ba-

45. *A.g.e.* III, 349.
46. *A.g.e.* II, 126.
47. *A.g.e.* III, 337.

sit bir cevherdir. O, Tanrı'nın eskimeyen ve yok olmayan yüzü, ilk yaratma ve yaratılan ilk şeydir. Varlıkların Tanrı'ya en yakın olanıdır. Tanrı ona kendi sûretini verip, onu kendinden bir güç ile teyîd edince Akıl, Tanrı'nın emrine konum; kudretine mekân olmuştur. Nitekim kutsal kitaplarda Tanrı'nın Âdem'i kendi sûretinde yarattığı zikredilir. Filozoflar da eserde, sebebinin izlerinin bulunduğunu ifade etmişlerdir.[48]

Sanat eserlerinin, maddeye işlenmeden önce sanatkârın zihninde form halinde bulunması gibi, bütün varlıkların sûretleri de Akılda mündemiçtir. Tanrı, onları Akl'a feyiz yoluyla vermiştir. Sudûr vetîresinde Akıl, diğer fazîletlerle birlikte bu sûretleri de Küllî Nefs'e aktarır.[49]

Akl'ın varlığının sebebi, Tanrı'nın varlığı ve O'ndan fezeyân eden feyz; bakâsının sebebi ise Tanrı'nın onu varlık ve feyz ile güçlendirmesidir. Akl'ın gâye sebebi, Tanrı'dan gelen bu feyz ve fazîletleri kabûlü; kemâlinin sebebi ise bu feyz ve fazîletlerin Küllî Nefs'e akışını sağlamaktır. Akl'ın kemâl ve mükemmelliği, bu feyz akışını gerekli kılmakta; bu mükemmellik aynı zamanda, Nefsin de bakâsının sebebi olmaktadır. Aynı şekilde Nefsin bakâsı, İlk Madde'nin varlığının, mükemmelliği ise onun bakâsının sebebidir.[50]

Akıl, Tanrı'dan kendisine gelen bakâ, tamam ve yetkinlikten ibaret feyz ve fazîletleri herhangi bir zaman diliminde olmaksızın ve mekâna ihtiyaç hissetmeden, rûhâniyetinin güçlülüğünden ve Tanrı'ya olan yakınlığından dolayı, bir defada kabûl eder. Sonra onları güneşin ışığını havaya aksettirmesi gibi, yine bir defada Küllî Nefs'e fezeyân ettirir. Aynı şekilde bütün varlıklar Akılda kuvve halinde bulunmaktadır. Sûret ve ayn, bütün varlıkları Tanrı, Akla feyz yoluyla vermiştir. Bütün varlıkların sûretleri, tıpkı sanat eserlerinin maddeye işlenmeden önce sanatkârın zihninde form halinde bulunması gibi, Akılda mevcuttur. Akıl diğer fazîletlerle birlikte bu sûretleri de Küllî Nefs'e feyz yoluyla aktarır.[51]

İllet-malûl zincirinde Tanrı, Akl'ın tek sebebidir: Fâil sebebi.[52] Onun maddî, formel ve gâye sebebi yoktur. Tanrı'ya göre Akıl, edilgen, itaatkâr ve sürekli olarak mebde-i ilâhî ile birleşme arzusundadır. Akıl bu âlemdeki en üstün varlık olduğu için, O'nun Tanrı'ya karşı edilgen oluşu, bütün varlıkların Yaratıcı'ya karşı edilgen oluşunu sembolize etmektedir.[53]

---

48. *Resâil,* IV, 206. *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 240, 490.
49. *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 370.
50. *Resâil,* III, 185.
51. *A.g.e.* III, 185; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 370.
52. *Resâil,* III, 238.
53. Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş,* çev.: Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 66.

Küllî Nefs

İhvân-ı Safâ'nın, "münfail (edilgen) akıl" da dediği Küllî Nefs, kuşatıcı (*muhît*) felekten yeryüzünün merkezine kadar bütün âlemi içeren "küllî mutlak cisim"le bütünleşmiş, âlem ruhu niteliğindedir. O, aynen insan ruhunun bütün bedene nüfûz edip onu yönetmesi gibi, güçleri bütün âleme nüfûz etmiş; Herakleitos'un ve daha sonra da Stoa felsefesinin "logos"unu andıran yapısıyla, özü gereği canlı, bilkuvve bilen, tabiî olarak etkin, basit, rûhânî bir cevherdir.[54]

Tanrı onu Akıl'dan sonra, fakat Akıl aracılığıyla yaratmıştır. Akıl'daki gizli sûretler ve Tanrı'dan gelen feyiz ve fazîletler ona intikâl eder. İlk Madde ve sonra nesneler dünyası ile irtibat onunla sağlanır. Eşyâ onunla var olur ve cisim kendine genel bir düzen kazandıracak olan hareketi ondan alır.[55]

Küllî Nefs, Tanrı'dan Akıl aracılığıyla meydana geldiğinden dolayı, hem varlık hiyerarşisindeki derecesi Aklın altındadır, hem de fazîletleri kabûlü ona göre daha eksiktir. Bir yandan Akl'a yönelip hayır ve fazîletle donanırken, öte yandan İlk Madde'ye yönelerek bu hayır ve fazîletlerin ona ve sonra da cismânî âleme geçişini sağlar.[56]

İhvân'a göre Küllî Nefs'in iki sebebi vardır: Birincisi asıl müessir, Akıl aracılığıyla onu yaratan (fâil sebebi) Tanrı, ikincisi ise onun formel sebebi olan, sûretlerin feyz ve fazîletlerin ona geçişini sağlayan Akıl'dır.[57]

İhvân-ı Safâ'ya göre Küllî Nefsi fazîletlerle donattıktan sonra Tanrı'nın, onu öylece boş bırakması hikmetine ters düşerdi. İşte Nefs, hikmeti gereği tamamlanabilme yetisine sahip, ama eksik ve âtıl durumdaki cisme yönelmiş; şekil ve hareket vererek onu tamamlamış; kendisi de özünde kuvve halinde bulunan fazîletleri cisme aktararak fiile çıkarma imkânı bulmuştur.[58]

Küllî cismin (cismânî âlemin), içinde bütün şekilleri barındırdığı gibi, Küllî Nefs de bünyesinde, akıldan aldığı bütün sûretleri barındırır. Rûhânî, latîf, canlı, bilen ve etkin bir cevher olduğundan dolayı, bu sûretler onda herhangi bir karışıma uğramaz. Küllî Nefs'in bu sûretleri aksettirebileceği cisim ise rûhânî cevherlerin aksine, kalın (galîz), yoğun, cansız, bilgisiz ve edilgen bir cevherdir. Önce İlk Madde, sonra da genel anlamda cisim, Küllî Nefs'in etkisine konum olurken, Küllî Nefs'in kendisi de Akıl için "madde" konumunda ve onun etkisine açıktır. Sanatkârın verdiği şekillerle tamamlanan cisim gibi, Akıldan gelen feyizlerle Küllî Nefs de kemâle erer.[59]

---

54. *Resâil*, III, 36, 214; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 491.
55. *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 491.
56. *Resâil*, III, 185; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 287.
57. *Resâil*, III, 238.
58. *A.g.e.* III, 36.
59. *A.g.e.* III, 240.

İhvân-ı Safâ, Küllî Nefs'in "bilme" ve "etkin olma" özelliklerini, onun iki gücü olarak yorumlar: Bilen ve etkin olan güçler (*el-kuvvetü'l-allâme* ve *el-kuvvetü'l-faâle*). Bu iki gücü ile Küllî Nefs, güneş ışığının havanın bütün cüzlerine nüfûz etmesi gibi, bütün âleme nüfûz eder. O, etkin gücüyle, verdiği bütün şekil, renk vs. ile cisimleri olgunlaştırıp tamamlar. Bilen gücü ile ise kendisinde kuvve halinde bulunan feyiz ve fazîletleri bilfiil hale getirerek kendi zâtını mükemmelleştirir.[60]

Küllî Nefs, bünyesindeki fazîletleri cüz'î nefslere (bitki, hayvan ve tek tek insan nefslerine) bir defada fezeyân ettirir. Ancak cüz'î nefslerin bunları birden kabûl etmeye güçleri yetmez. Onları zamanla, belli bir süreçte kabûl ederler. İhvân'a göre bu, aynen cüz'î nefslerin birbirine olan fezeyânı gibidir. Şefkatli bir baba oğluna, ya da öğrencisini iyi yetiştirmek isteyen bir öğretmen öğrencisine, her şeyi birden öğretmek istemesine rağmen, çocuk ya da öğrenci bu bilgileri birden değil, ancak tedrîcî olarak kabûl eder. İhvân-ı Safâ, cüz'î nefslerin Küllî Nefs'ten gelen fezeyânı kabûl edişlerini, onların madde denizine ve bedenî arzulara dalmasıyla ters orantılı görür. Nefsler, madde denizinden kurtulup gaflet uykusundan uyandıkları oranda, bu fazîletlere açık, Küllî Nefs'e de yakın olurlar. Dolayısıyla insan, fazîletleri kabûl edebildiği, Küllî Nefs'e yakınlaşabildiği oranda mutludur. Bu durumdaki insan, artık "bi'l-kuvve melek"tir. Ölümden sonra Küllî Nefs ile birleşince ise "bi'l-fiil melek" olacaktır.[61]

Küllî Nefs, Tanrı'dan gelen fezeyânı Akıl aracılığıyla alınca, kendinden fezeyân eden ilk şey, İlk Madde olur. İlk Madde de Nefsten gelen sûretleri zamanla kabûl edebilen, rûhânî, basit bir cevherdir. Bu madde, cismânî özelliği olmayan, Aristo'nun "hyle"si gibi tamamen metafizik bir mâhiyettedir. Onun kabûl edebileceği ilk sûret, üç boyuttur. Üç boyutu alınca, Mutlak Cisim veya İkinci Madde'ye dönüşür. İhvân'a göre Mutlak Cism'in ilk sebebe uzaklığı ve sudûr vetîresindeki yerinin rûhânî cevherlerden çok aşağı olması dolayısıyla, feyiz burada durur. Mutlak Cisim'den artık başka bir cevher fezeyân etmez. Bu aşamada rûhânî bir cevherin meydana gelmesi yerine, Nefs bu Mutlak Cisme yönelip ona şekil verir; kabûl edebildiği ölçüde onu fazîletlerle donatır. Ona verdiği ilk şekil, şekillerin en üstünü olan küre şeklidir. Onu hareketlerin en üstünü olan küresel hareketle harekete geçirince de kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar on bir felek oluşur.[62] Bütün bu kozmik faâliyet ve feleklerin sonraki idaresi, hep Küllî Nefs'in etki alanı içindedir. İhvân-ı Safâ'nın, genel olarak sudûr ile ilgili düşüncelerinde Plotinos'un *Enneadlar*'ının IV, V ve VI. bölümlerinin telhîsi olarak bilinen *Esolocya*'dan (*Theologia*)

60. *A.g.e.* III, 189.
61. *A.g.e.* III, 81, 284; IV, 108, 109,122; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 125.
62. *Resâil*, III, 197.

büyük ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak İhvân, *Esolocya*'yı Aristo'ya ait bir eser olarak biliyordu.[63]

İhvân-ı Safâ'da hareket sorunu Küllî Nefs ve onun güçlerinden bağımsız düşünülemez. Bütün âlemi kuşatan (*muhît*) feleğe hareket, Küllî Nefs tarafından verilmiş; sonra bu hareket, diğer felekler ve bütün âleme yayılmıştır. Cismin de cisim olması itibariyle, kendi başına hareketinden söz edilemez. İhvân'a göre hareket, Küllî Nefs'in cisme şekilden sonra verdiği, cismin bütün cüzlerine nüfûz edebilen, onu tamamlayıcı rûhânî bir formdur. Sükûn da bu formun yokluğudur. Zaman ise cismin hareketiyle başlar ve onun hareketinin mülâzımıdır. Bu sebeple hareketin cisme nüfûz etmesi de lambanın yanmasıyla odanın her tarafının birden aydınlanması gibi, (bir zaman diliminde değil) birden gerçekleşen bir olaydır.[64]

Âlemi maddesi ve ruhu ile yaşayan bir organizma gibi gören İhvân-ı Safâ'nın, bu organizmaya hareket ve yön verecek rûhânî güçleri kabûlü de bu âlem anlayışının bir gereği olarak görünmektedir. İhvân, Küllî Nefs'in bu âlemde mevcut bütün varlıklara nüfûz edebilen güçlerine filozofların *Tabiat* ve *Tabîî Güçler* dediğini, dinî terminolojide bu güçlerin adının *Melâike* olduğunu söyler.[65] Bu sebeple de Tanrı'nın bu âlemdeki kozmik faâliyetini emri altındaki meleklere yaptırdığını, O'nun zâtının kozmik varlıkla doğrudan doğruya bir münasebetinin bulunmadığını ileri sürerek, hem ay üstü hem ay altı âlemin idaresinde ve onlardaki düzenin korunmasında Küllî Nefs ve onun güçlerinin hâkim kılındığını kabûl eder.[66]

Tabiat

İhvân-ı Safâ'ya göre, Küllî Nefs'in ay altı âleme yayılmış sayısız güçleri vardır. Ay altındaki bütün oluşlarda bu güçlerin fonksiyonu, İhvân metafiziğinde önemli bir yer tutar. Gök cisimleri bu etkinliğin gerçekleşmesinde Küllî Nefs için birer alet konumundadır. İhvân, Küllî Nefs'in ay altı âlemdeki bütün cüzlerine nüfûz eden güçlerini *Tabiat* olarak adlandırmaktadır. Tabiat, nesneler dünyasındaki bütün etkinliklerin odak noktası rûhânî bir güçtür. Madenler, bitkiler ve diğer canlılar (hayvan ve insanlar) da bu gücün etkinliğinde âlet hükmündedir. Yani Tabiat, etkinliğini onlar üzerinde ve onlar aracılığıyla gerçekleştirir; bir marangozun bıçkı ile kesmesi, balta ile yontması, burgu ile delmesi gi-

63. *A.g.e.* I, 138.
64. *A.g.e.* II, 15-16.
65. *A.g.e.* II, 123-124.
66. *A.g.e.* II, 126-128.

bi. Aslında burada kullanılan aletlere göre fiiller farklıdır, ama fâil aynıdır. İhvân'a göre Tabiat'ın ay altı âlemdeki etkisi de böyledir. İşte bu etkin güce filozoflar, *Tabiat* ve *Tabiî Güçler* adını verirken; din ise *Melâike* demektedir.[67] Dinî terminolojide meleklere yüklenen görevi İhvân, felsefî anlamda Küllî Nefs ve onun güçlerine, yani Tabiat'a yüklemektedir: "Bil ki Tabiat, Allah'ın, emredileni yapmaya hazır, emrettiğinde O'na isyan etmeyen, O'nun haşyetiyle titreyen itaatkâr kullarından ve müeyyed meleklerinden bir melektir."[68]

"Tabiat, Küllî Nefs'in güçlerinden biridir. Ay altı âlemdeki bütün varlıklara, onların en küçük cüzlerine bile nüfuz etmiştir. Bu, din dilinde 'Allah'ın izniyle âlemi koruyup, ondaki varlıkları yönetmekle görevli *melekler* diye adlandırılırken, felsefe dilinde *Tabiî Güçler* olarak isimlendirilir. O, Allah'ın izniyle bütün cisimlerde etkindir."[69]

"Ay altı âlemdeki varlıklar iki çeşittir: Basit ve mürekkeb (bileşik). Ateş, hava, su ve toprak basit varlıkları meydana getirirken; bileşikler de maden, bitki ve diğer canlılardan ibarettir. Tabiat dediğimiz bu güç, onların hepsine nüfuz etmiştir. Onları Allah'ın istediği şekilde hareket ettirip durduran, yöneten, yetkinleştirip en son gâyelerine ulaştıran hep odur."[70]

İhvân'ın Tabiat kavramına ilişkin bu düşünceleri, onların "Tanrı'nın nesneler dünyası ile bizzat ilgilenmediği, onların idaresini meleklere bıraktığı" şeklindeki kanâatlerini de açıklamaktadır. Risâlelerde ay altı âlemde etkin bu rûhânî gücü, Tabiat'ı kabûl etmenin ve onu anlamanın önemi ısrarla vurgulanmaktadır. Âlemi, hareketinin güç kaynağı kendinde, maddesi ve ruhuyla yaşayan bir organizma gibi gören İhvân-ı Safâ'nın, bu organizmaya hareket ve yön verecek rûhânî güçleri kabûlü, bu âlem anlayışının gereği olarak görünmektedir.

İlk Madde, Mutlak Cisim ve Cismânî Âleme Geçiş

İlk Madde (*el-Heyûlâ el-Ûlâ*), İhvân-ı Safâ'nın varlık tasnîfindeki rûhânî varlıkların son halkasını oluşturur. Onlar madde tasarımı üzerinde ayrıntılı biçimde durur ve onun feyz zincirinde veya cismânî âleme geçişteki önemini vurgular. İhvân'a göre madde "sûret kabûl edebilen her cevher", sûret ise "bu cevherin kabûl ettiği her şekil"dir. İlk Madde, Küllî Nefs'ten fezeyân etmiş, her çeşit sûreti kabûl edebilen, herhangi bir niteliği olmayan, ancak birtakım niteliklere belli düzenle sahip olabilen, rûhânî, basit bir cevherdir. Ma'kûl ve edilgen-

67. *A.g.e.* II, 123-124.
68. *A.g.e.* II, 127.
69. *A.g.e.* II, 63.
70. *A.g.e.* II, 133.

dir. Metafizik karakterde olup kendi başına görünüre çıkamaz. Uzunluk, genişlik ve derinlik gibi sûretleri kabûl edip nitelik kazanınca "Mutlak Cisim" veya "İkinci Madde" olur.[71] İkinci Madde, artık boyut kazanmış cisimdir.

İhvân, cismi, "madde ve sûretten mürekkeb bir cevher" olarak tanımlar.[72] Bu durumda "Cisim = Madde + Sûret"tir. Yani cisim, sadece maddesiyle değil, ancak madde ve sûretiyle cisim olur. Onu diğer cevherlerden ayıran, sûret kabûl etmesidir. Nitekim Akıl ve Küllî Nefs de birer cevherdirler, ama uzunluk, genişlik ve derinlik ile nitelendirilemezler. İhvân'a göre cismânî cevherler ile rûhânî cevherler arasındaki en önemli fark budur.[73] Cismi cisim yapan, üç boyuttan sonra, onun kabûl edebileceği sıcaklık ve soğukluk, hareket ve sükûn, sertlik ve yumuşaklık gibi nitelikler ise cismin "tamamlayıcı formu", cisim özelliği aldıktan sonra kabûl ettiği ârazlardır.

İhvân-ı Safâ maddeyi dört kısımda inceler:

1. Sınaî Madde (işlenebilir cisim)
2. Tabiî Madde
3. Küllî Madde veya Mutlak Cisim
4. İlk Madde

> "Bir sanatkârın, üzerinde sanatını ortaya koyabileceği (işlenebilir) her cisim sınaî maddedir. Marangoz için ağaç, demirci için demir, dokumacı için pamuk birer Sınaî maddedir.
> Tabîî Madde ise toprak, su, hava ve ateştir. Ay altı âlemdeki her şey (madenler, bitkiler ve diğer canlılar) "dört unsur" da dediğimiz bu Tabiî Maddeden meydana gelmişlerdir. Bozulduktan sonra da tekrar onlara dönüşürler. Küllî Madde ise Mutlak Cisim'dir. Felekleri, yıldızları ve diğer elementleriyle bütün âlem, temelde bu cisimden oluşmaktadır. Çünkü bunların hepsi cisimdir. Farklılıkları sadece şekillerinin farklı olmasıdır."[74]

İhvân'ın madde ayrımındaki bu sıralaması, fizikî (cisim olarak görünüre çıkmış) olandan metafizik olana doğru yapılmış bir sıralamadır. Bu sıralamayı ters çevirdiğimizde, metafizik nitelikteki maddenin şekil kazanarak belli bir cisim halinde görünüre çıkma aşamalarını da görmüş oluruz.

İlk Madde (el-Heyûlâ el-Ûlâ), Aristo'nun "Hyle"si gibi ancak zihinde tasarlanabilen, duyuların idrak edemediği, akledilir (ma'kûl), basit bir cevherdir.

---

71. *A.g.e.* I, 263; III, 186, 237,470.
72. *A.g.e.* II, 397.
73. *A.g.e.* II, 397.
74. *A.g.e.* II, 6-7.

O salt varlığın formudur, hüviyettir. Bu hüviyet nicelik kabûl edince, üç boyutlu Mutlak Cisim haline gelir. Bu cisim de nitelik, yani küre, üçgen, dörtgen gibi bir şekil kabûl edince, kendine özgü şekli olan bir cisim olur. İhvân, matematiksel bir açıklama ile niteliği üç, niceliği iki, hüviyeti ise bir sayısına benzetir. Üç, varlık itibariyle iki sayısından sonra olduğu gibi, nitelik de varlık yönüyle nicelikten sonradır. Aynı şekilde ikinin birden sonra olması gibi, nicelik de varlık bakımından hüviyetten sonradır. Birin iki, üç ve diğer sayılardan önce olması gibi, hüviyetin de varlığı, nicelik ve nitelikten öncedir.[75]

İhvân'a göre İlk Madde'nin üç sebebi vardır: Fâil sebebi Tanrı, formel sebebi Akıl, tamamlayıcı (gâye) sebebi ise Nefstir. Mutlak Cism'in ise dört sebebi vardır: Maddî sebebi uzunluk, genişlik ve derinlik kabûl ederek cisim haline gelen basit cevher (İlk Madde); fâil sebebi Tanrı; formel sebebi Akıl; gâye sebebi ise Nefs'tir. Çünkü İlk Madde ondan dolayı yaratılmış ve onun (Nefs'in) etkinliğine konumdur.[76] İlk Madde'deki şeklî değişiklikleri sağlayarak onun Mutlak Cism'e, sonra da kendine özgü şekli olan belirli bir cisme dönüşmesini gerçekleştiren Küllî Nefs ve onun güçleridir. İlk Madde pasif durumdadır ve sudûru devam ettirebileceği uygun bir enerjiye sahip değildir. Onun kendisinde herhangi bir hareket ya da oluş ilkesi yoktur. O, kuvve halinde bir olabilirliktir. İşte ona bu enerjiyi sağlayan, onu etkin duruma geçiren ve ondaki etkinliğiyle tamamlayan Küllî Nefs'tir. Mutlak Cism'in artık belli bir şekil (nitelik) almasıyla cismânî âlem ve bu âlemdeki yer ve gök cisimleri meydana gelir. Kısaca Küllî Nefs'in etkisine konum olan İlk Madde, bu etkiyle bazı nitelikler kazanıp, özünde bazı değişiklikler gerçekleşince artık "rûhânî" özelliğinden çıkıp "cisim" ve özellikleri itibariyle de "cismânî" olur. Bu durumda İhvân-ı Safâ'ya göre, oluş sıradüzenindeki felekler âlemi, unsurlar âlemi ve bu unsurlardan meydana gelen diğer maddî/cismânî varlıkların hepsi, İlk Madde ve sonra da Mutlak Cism'in Küllî Nefs aracılığıyla değişik şekiller (sûret ve nitelikler) kazanmış biçimleridir.

İhvân-ı Safâ cismânî âlemdeki oluş sıradüzenini açıklarken madenler, bitkiler, hayvanlar ve insandan ibaret dört varlık tabakası belirler. Bu aynı zamanda, varlık alanına geliş sırasının ifadesidir. Madenlerin bitkilerden önce yaratılması, onların bitkiler için bir zemin oluşturmasından; bitkilerin hayvanlardan önce var edilmesi de hayvanlar için gıda olmasından dolayıdır. İnsan ise hayatını sürdürebilmesi için, hem bitkisel hem de hayvanî varlık alanına muhtaçtır. Bu durumda her varlık tabakası, varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu âlemden sonra meydana gelmiştir. İhvân-ı Safâ'ya göre, anılan bu varlık tabakalarının her birinin kendi içinde, basitten mürekkebe doğru bir derecelenme oldu-

75. *A.g.e.* II, 7.
76. *A.g.e.* III, 238.

ğu gibi, tabakalar arasında da bir yakınlık vardır. Meselâ hayvanlar âleminin en alt derecesi bitkilerin en üstününe, en üst derecesi de insan tabakasının en alt derecesine yakındır. Daha sonraları İbn Miskeveyh, Kınalızâde Ali Efendi ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'da da görülecek bu düşünceleri sebebiyle İhvân-ı Safâ, bazı araştırmacılar tarafından Darwin'in evrim anlayışının habercisi olarak nitelendirilmiştir.[77] Oysa İhvân'ın burada vurguladığı, Darwinci anlamda bir evrim değil, sadece varoluştaki süreç ile türler arasındaki dereceleniş ve yakınlıktır. İhvân'da türden türe geçiş söz konusu değildir.

KAYNAKÇA

Abdünnûr, Cebbûr, *İhvânü's-Safâ*, Mısır 1961.

el-Beyhakî, Zahîruddîn, *Tarîhu Hukemâi'l-İslâm*, Dımaşk 1946.

de Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

———, "Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

ed-Desûkî, Ömer, *İhvânu's-Safâ*, Yersiz, 1947.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kâsım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.

Ferrûh, Ömer, *İhvânü's-Safâ*, Beyrut 1945.

———, "*İhvân-ı Safâ*", çev.: İlhan Kutluer, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed.: M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I, 327-347.

Galib, Mustafa, *Fî Rihâbi İhvâni's-Safâ*, Beyrut 1969.

Hıcâb, Muhammed Ferîd, *Felsefetü's-Siyâsiyye Inde İhvâni's-Safâ*, Mısır 1982.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, Tsz.

İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Kâhire 1348.

İbnü'l-Kıftî, Cemaluddîn Ebu'l-Hasan Ali, *Kitabu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır 1326.

İhvânu Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, nşr.: Butrus Bustanî, Beyrut 1957.

———, *er-Risâletü'l-Câmia Tâcu Resâili İhvâni's-Safâ*, tahkik: Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.

Karlığa, H. Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 1979.

77. Fahri, *a.g.e.* s. 140.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul 1971.

Lewis, Bernard, "İsmâilîler" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1968.

Marquet, Yves, "Ikhwan al-Safa" mad. *The Encyclopedia of Islam*, London 1979.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İstanbul 1985.

Netton, Richard, *Muslim Neoplatonists*, London 1982.

O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev.: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1971.

Seccâdî S. Ca'fer, "Te'sîru İhvâni's-Safâ ve Hamîdü'd-Dîn Kirmânî der Sadreddîn-i Şirâzî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, IX/3 Tahran 1341, s. 89-96.

eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh fî Târîhi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, Yrsz. 1976.

Tamir, Arif, "*Hakîkatü İhvâni's-Safâ*", el-Meşrık, c. LI, London 1957.

et-Tevhidî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, Mısır 1929/1347.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

İHVÂN-I SAFÂ VE EĞİTİM

Ahmet Koç*

GİRİŞ

İhvân-ı Safâ, Miladî X. asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı kabul edilen ve düşünce tarihinde *'İslâm Ansiklopedistleri'* olarak anılan bir topluluğun adıdır. Bu topluluk, faaliyetlerini Basra'da kurdukları bir cemiyet etrafında yürütmeye çalışmıştır. Cemiyetin Bağdad'da ve başka şehirlerde de şubeleri ve mensupları olmuştur.[1]

IX ve X. asırlar bir yandan Kur'ân etrafındaki tefekkürle gelişen bir din felsefesinin, diğer yandan tercüme faaliyetleriyle İslâm dünyasına giren Yunan, Hint ve Fars hikmetinin etkisiyle yoğun bir dinî, fikrî, ilmî, siyâsî ve kültürel hareketliliğe sahne olmuştur. Bu hareketlilik, İslâm düşüncesinin gelişmesine önemli katkılar sağlarken aynı zamanda siyâsî bütünlüğün sarsılmasına da yol açmış, İslâm devletlerinde görülen ihtilaf ve savaşlar, pek çok sahanın yanında ilim, edebiyat ve felsefe sahasında da rekâbet ortamı oluşturmuştur.[2]

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, 4 Cilt, nşr. Butrus el-Bustânî, Daru Sadır, Beyrut ts (Bundan sonra bu eser kısaltılarak *Resâil* şeklinde verilecektir) III, 291; IV, 13, 41, 123; Bk. T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y.Kutluay, Ankara 1960, s. 60; Ahmed Mekkî, *Dirâsât an İbn Hazm ve Kitabuhu 'Tavku'l-Hamâme'*, Kahire 1981, s. 299.
2. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. F. Köprülü, Ankara 1984, s. 48; Abdulmuteâl es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-Adâb, ts., s. 148.

Abbâsî Halîfesi Me'mûn (ö. 833)'un son şeklini verdiği Bağdad'daki *Beytü'l-Hikme* ve Endülüs Emevîlerinden el-Hakem b. Abdurrahman (ö. 852)'ın Kurtuba'da yaptıdığı *Dâru'l-İlm* karşısında Fâtımîler, el-Hakîm bi-Emrillâh (ö. 1021)'ın emriyle Kâhire'de *Dâru'l-Hikme*'yi inşâ etmişlerdir. Bu arada Fâtımî Halîfesi el-Azîz Billâh (ö. 996)'ın iktidârı sırasında camiden çok bir eğitim kurumu gibi hizmet veren *Câmiu'l-Ezher* Kâhire'de; Sâmânîlerden Mansûr b. Nûh (ö. 976)'un kurmuş olduğu *Sıvânu'l-Hikme* de Buhârâ'da faâl durumdadır.[3] Bütün bu kurumlar birer ilim merkezi ve akademi hüviyetinde olup yüksek düzeyde eğitimi büyük çapta yerine getirmekteydi.

İslâm eğitimi X. asrın sonlarına kadar genellikle isteğe bağlı ve şahsî girişimlerle yapılmaktaydı. Öğrenci, ilim meclislerinden dilediğine katılır ve kâbiliyeti nisbetinde istifâde ederdi. Devletin eğitim üzerinde bir kontrolü ve bir harcaması pek yoktu. Medreselerin müstakil bir eğitim kurumu olmasına kadar eğitim; *küttâb*, *mescid*, *dâru'l-hikme*, *dâru'l-ilm*, *münazara halkaları*, *kitapçı dükkânları*, *edebiyat mahfilleri*, *tekke ve zâviyeler*, *ulema evleri*, *hizânetü'l-kütüb* ve *hizânetü'l-hikme* denilen *kütübhâneler* vb. farklı yerlerde yapılmaktaydı.[4]

Bunların yanında mesela X. asırda Bağdad ve Rey'de olduğu gibi, hastanelerin çoğunun yanında öğrencilere düzenli eğitim verilen *tıp mektepleri* vardı.[5] Bu dönemde mekteplerin ve muallimlerin sayısı artmış ve her köyde bir veya birkaç mektep bulunur duruma gelmişti.[6] Bağdad, Basra, Harran, İsfahan, Buhârâ, Rey, Şîrâz, Kurtuba ve Kâhire dönemin önemli ilim ve kültür merkezleriydi.

X. asrın ikinci yarısından itibaren Şîîlerin, siyâsî alanda etkin duruma gelmesiyle Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki çekişme eğitim sahasına da yansımış; eğitim kurumları devlet kontrolünde şekillenmeye başlamıştır. Bu durum Şîî tarafında 'dâru'l-ilm', Sünnî tarafında ise 'medrese'nin doğmasına yol açmıştır.[7]

Böylece X. ve XI. asırlar, İslâm dünyasında birçok önemli simânın yetiştiği, İslâm sanatlarının, bilimlerinin ve felsefesinin çerçevesinin oluştuğu, parlak

---

3. Bk. es-Saîdi, *a.g.e.* s. 149; Ahmed Çelebi, *İslâmda Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. A.Yardım, İstanbul 1983, s. 186, 377; H. Z.Ülken, "İslam'da Akademiler ve Medreseler" *Eğitim Hareketleri Dergisi*, S. 78, Ankara 1961, s. 13-15.
4. Abdullâtif Tıbâwî, "Ikhwân as-Safâ and Their Rasâil", *Islamic Quarterly*, Vol. II, N. 1, 1955, 45; Çelebi, *a.g.e.* s. 30; Johs. Pedersen, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*, İSAM, İstanbul 1993, *VIII*, 49-50; H.İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, II, 284-285; Bkz. Çelebi, *a.g.e.* s. 31 vd; Enver er-Rufâî, *el-İslam fi Hadâratihî ve Nazmihi'l İdariyye ve's-Siyasiyye ve'l-Edebiyye*, Dimeşk 1986, s. 535-546; Nâdiye Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiye ınde İhvâni's-Safâ*, Kahire 1983, s. 77-78, 309.
5. S. Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İ. Kutluer, İstanbul 1989, s. 19.
6. Çelebi, *İslâmda Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 45; Mehmet Dağ-H. Raşit Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 1974, s. 70.
7. Tıbâwî, "Ikhwân as-Safâ and...", 45.

dönemler olmuştur. Eğitim görüşlerini inceleyeceğimiz İhvân-ı Safâ topluluğu da bu dönemlerde yayılmış ve etkili olmuştur. Onların felsefesi ve yaşadıkları döneme dair pek çok önemli bilgiyi bugün elimizde mevcut olan ve 52 risâleden oluşan '*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*' ve bu eserin bir nevi muhtasarı olan '*er-Risâletü'l-Câmia Tâcu Resâili İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*' adlı eserlerinden öğrenebiliyoruz.

İhvân-ı Safâ, eklektik bir felsefe geliştirmiş ve bu yaklaşımını eserlerinin birçok yerinde açıkça ifade etmiştir:

> "Biz ilimlerden hiç birine düşman değiliz. Mezheplerden hiçbirine karşı ön yargımız yoktur. Bilgin ve filozofların çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitaplarından hiç birini terk etmeyiz. Bununla beraber işlerimizin temeli, güvenip dayandığımız ilâhî kitaplar ve meleklerin peygamberlere ilkâ ettiği vahiy ve ilhâmdır."[8]

İhvân-ı Safâ; Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Hârûn, Yûsuf, Îsâ, Muhammed (a.s.) gibi peygamberlerin hayatlarını örnek aldığı gibi; Sokrat, Eflâtun, Aristo, Pisagor ve Öklid gibi filozoflardan, Hint ve İran bilgelerinden de eserlerinde övgüyle bahsetmiştir.[9] Tevrat, İncil, Kur'ân ve vahiy yoluyla peygamberlere gönderilen *dinî metinler*, filozof ve bilgelerin matematik ve evrendeki varlıkların çeşitli hallerinden bahseden doğa bilimlerine dair yazmış oldukları *felsefî eserler* ile nefsin çeşitli hallerinden bahseden *tasavvufî ve metafizik eserler*, onların felsefesinin temel kaynakları olmuştur.[10]

İhvân-ı Safâ, felsefeyle dini, akıl ile nakli telif etmek sûretiyle hikmet cinsinden olmayan felsefeyi hikmetten ayırmıştır. Böyle olduğu için de sadece felsefî ve riyâzî ilimlerle uğraşıp faydasız münâkaşalarla insanları yanlışa sevk eden, her şeyi akılla yorumlamaya kalkarak dinin hükümlerini yok sayan ve felsefenin sadece adını bilen '*mütefelsife*' dedikleri sahte filozofları eleştirdikleri gibi; metafizik gerçekleri düşünüp kavramaya, varlıkların hakikatini araştırmaya ve dini daha iyi anlamaya vesîle olan hikmet anlamındaki felsefeye karşı çıkan bazı din âlimlerini de eleştirmişlerdir.[11]

---

8. İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 41-42, 167; İhvânu's-Safâ, *Risâletü'l-Câmia Tâcu Resâili İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, tah. M.Galib, Beyrut, 1974 (Bundan sonra bu eser kısaltılarak *Risâletü'l-Câmia* şeklinde verilecektir), s. 541.
9. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 14-60 (44. ve 45. Risaleler); Abdullatif Tıbâwî, "Further Studies on Ikhwân as-Safâ", *Islamic Qurterly*, Vol. XX, XXI, XXII, N. 3, G. Britain 1978, s. 66.
10. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 42-43.
11. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 363; III, 356, 455-456; IV, 36, 50, 63-64, 79, 137-138, 180-181; IV, 16, 137-138; *Risâletü'l-Câmia*, s. 115-116.

Karşılıklı yardım ve eğitimle ruhların arınacağına inanan İhvân-ı Safâ topluluğuna şahsî ve güvene dayalı temaslarla girilebiliyor ve toplantılarda kendi eserleri dışında, bu eserlerde adı geçen, ama muhtevâsını bilmediğimiz *el-Medârisu'l-Erbaa*, *el-Kütübü's-Seb'a*, *el-Cifrân* ve *er-Resâilu'l-Hams ve'l-Işrûn* okunuyordu.[12]

İhvân-ı Safâ, eğitim faâliyetlerinde on beş yaşın üstündeki gençlere yönelmiştir. Bunların bir kısmı melik, emir, vezir gibi yönetici veya eşraf çocukları; bir kısmı tüccar, esnaf ve sanatkâr çocukları; bir kısmı ise âlim, edip, yazar ve din adamlarının çocuklarıydı.[13] Değişmelerinin zor ve eğilip bükülmez olduklarını düşünerek yaşlılarla; akıl kuvvetinin gelişmediğini düşünerek onbeş yaşından küçük çocuklarla; aklî yönden yetersiz olduklarını düşünerek de kadınlarla ilgilenmemişler[14], bunların hiçbirini üyeliğe kabul etmemişlerdir.[15]

Buraya kadar İhvân-ı Safâ'nın yaşadığı dönemde eğitimi ilgilendiren bazı önemli hususlara işaret edildi. Bu bilgiler, asıl konumuz olan İhvân-ı Safâ'nın eğitim anlayışını incelerken meselelerin anlaşılmasına zemin oluşturmuş olacaktır.

İHVÂN-I SAFÂ'NIN EĞİTİM ANLAYIŞI

İhvân-ı Safâ'nın eserleri olan Risâleler, yazıldıkları dönemde eğitime ilişkin kelime, kavram ve problemlere yer veren önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu yazıda, İhvân-ı Safâ'nın eğitim anlayışı; eğitim sürecini oluşturan; *öğretmen*, *öğrenci*, *program*, *amaç* ve *yöntem* gibi temel bileşenler çerçevesinde ele alınacaktır.

ÖĞRETMEN

Öğretmen, hangi çağda olursa olsun eğitim sürecinin en önemli unsurudur. Bir eğitim anlayışı hakkında fikir sahibi olabilmek için bize en önemli ipuçlarını, o eğitim anlayışında *öğretmenin rolü*, *öğretmene verilen değer* ve *öğretmende aranan nitelikler* gibi hususlar verecektir.

İhvân-ı Safâ Risâlelerinde 'eğitimci' için; '*muallim*', '*müeddib*', '*üstâd*', '*âlim*' ve '*hakîm*' kelimeleri kullanılmaktadır. Bunlardan 'muallim', 'müeddib'

12. *Risâletü'l-Câmia*, s. 538-539.
13. İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 165-166, 188.
14. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 511; IV, 284; *Risâletü'l-Câmia*, s. 510.
15. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 51-52, 57.

ve 'üstâd'; ders vermeyi meslek edinmiş olanlar için kullanılmakta ve bunların yaptıkları iş, sanat olarak kabul edilmektedir. 'Âlim'; dinî ilimlerde; 'hakîm' ise felsefe ve hikmette derinleşmiş kişilere denilmektedir.[16]

İslâm eğitim tarihinde 'muallim'; genellikle küttâb öğretmenleri için; 'müeddib', üst tabakaya mensup kişilerin çocuklarını eğiten özel hocalar için; 'üstâd', daha ziyade bir sanatta mâhir olmuş ve o sanatı öğretenler için; 'âlim' ve 'hakîm' ise çeşitli meclislerde ders veren veya eser telif eden bilginler için kullanılmaktadır.[17]

Öğretmene Duyulan İhtiyaç

İhvân-ı Safâ'nın yaşadığı dönemde ilim tâlipleri, ilmî kitaplardan almayı yeterli bulmuyor ve ilmi ders veren hocalardan öğrenmeye bilhassa îtinâ gösteriyordu.[18] İhvân-ı Safâ'ya göre de insan; ilim, ahlâk, inanç, davranış ve sanatta bir muallime, müeddibe ve üstâda muhtaçtır. Onlar, eğitim faâliyetini Allah'a kadar uzanan bir hiyerarşi içerisinde ele alarak, peygamberleri ve filozofları da bu faâliyetin aktif görevlileri saymak sûretiyle öğretmenliği çok geniş anlamda kullanmışlardır. Onlara göre peygamberler, bütün insanlığın öğretmenleri iken; peygamberlerin öğretmenleri de meleklerdir. Bunların hepsinin öğretmeni ise Allah'tır.[19]

Mutlak mânâda ilk eğitimci Allah'tır. İnsanı en güzel biçimde yaratıp bütün varlıkların en üstünü kılan Allah, onu yeryüzünde bütün varlıklara hükmeden bir halîfe yapmıştır. Bu vazîfesini yerine getirirken onu yalnız bırakmamış; yapılması ya da yapılmaması gerekenleri bildirmesi için insanlara peygamberler göndermiştir. Peygamberler, nefislerinin ve cevherlerinin temizliği ile meleklere, beşer olmaları sebebiyle de insanlara benzediklerinden melekle insan arasında iletişimi onlar sağlamışlardır.[20]

İhvân-ı Safâ'ya göre peygamberler, ruhlarda potansiyel olarak mevcut olan dinî temâyülü ortaya çıkarmak ve güçlendirmek; dünya işlerini ıslâh etmek ve insanları, akıllarıyla seçtiklerinden daha emin, daha güzel ve daha fazîletli bir

16. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 262, 399; III, 93, 197, 454, 480; Bk. Abdullatif Tıbâwî, *Arabic and Islamic Themes*, London 1976, s. 184.
17. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 294, III, 349, 453, IV, 127; *Risâletü'l-Câmia*, s. 188; Tıbâwî, "Further Studies...", s. 65; M. F. Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul 1989, s. 131; Çelebi, *İslam'da Eğitim*, s. 218-228, 240-244.
18. Çelebi, *İslâmda Eğitim Öğretim Tarihi*, 207.
19. İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 277, 480.
20. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 343-344; III, 12-13; IV, 101, 121.

yola sevk etmekle görevlidir, insan kendi başına terk edilirse yanlış yollara ve inançlara düşebilir.[21]

Peygamberlerden sonra onların görevlerini filozoflar (*hukemâ*) ve âlimler (*ulemâ*) yerine getirecektir. Bunlar, insanların eğitimiyle uğraşırlar ve ortak gâyeleri, madde denizinde boğulan nefisleri, kevn ü fesâd âleminin bataklığından çıkarmak ve ebedî saadete ulaştırmaktır. Bundan dolayı filozoflar ve âlimler '*nefislerin tabipleri*'dir.[22] Filozoflara ve âlimlere karşı gelenler perişan olur. Onun için bunlara karşı saygılı olunmalı ve bunlarla mücadeleden sakınılmalıdır.[23]

İhvân-ı Safâ, insanın bu dünyadaki hayatını, yolculuğa çıkan kişinin durumuna benzetmiştir. Bu yolcuya gerekli olan üç şey vardır: '*Rehber*', '*Azık*' ve '*Binit*'. Rehber, insanı terbiye eden, hakîkî ilimleri öğreten ve onu yetiştiren öğretmendir. Azık, arınmış nefsin gıdası olan bilgi ve hikmettir. Binit ise Allah'a giden yolda kişinin sâlih amelleridir.[24]

Böylece İhvân-ı Safâ, öğretmenleri, Allah'ın peygamberlere emânet ettiği vazîfeyi devam ettiren kişiler olarak görmekte ve onlara büyük bir sorumluluk yüklemektedir. İnsanları bilgilendirmek, onlara kurtuluş yollarını göstermek, bir taraftan doğruya ve güzele teşvik etmek, diğer taraftan yanlış ve kötüden sakındırmak sûretiyle 'örnek' ve 'rehber' olacak bu kişiler, bir takım niteliklere sahip olmalıdır.

Öğretmenin Nitelikleri

İhvân-ı Safâ eğitimi, mânevî sanatlardan bir sanat ve öğretmenliği, bir meslek olarak görmektedir. Onlara göre tıp mesleği nasıl ki bedenin sağlığı ile ilgili ise öğretmenin sanatı da ruhun sağlığı ile ilgilidir. Öğretmenlik herkesin yapacağı bir iş değildir. Bu mesleği yapabilmek için, eğitimle kazanılacak bilgiler kadar doğuştan da yetenekli olmak gerekir.

İhvân-ı Safâ, iyi bir öğretmene sahip olmanın insan için önemini ve bu bağlamda iyi bir öğretmenin niteliklerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> "İnsan için en büyük mutluluklardan birisi; yol gösteren, aklı başında (reşîd), bilgili (âlim), eşyâ ve hâdiselerin hakikatlerine vâkıf, hesap gününe inanan, dinin hükümlerini bilen, âhiret meselelerinde basîretli ve insa-

21. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 343, 347, 481.
22. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 141.
23. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 141, 442-443; III, 347, 538; O'leary De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. H.Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959, s. 88.
24. *Risâletü'l-Câmia*, s. 513.

> nı âhiret âlemi için hazırlayan bir öğretmene sahip olmaktır. En büyük tâlihsizlik ise böyle bir öğretmenden mahrum kalmaktır."[25]
> "Ey kardeş! Bil ki zekî, karakteri düzgün, iyi huylu, temiz fikirli, ilmi seven, hakikati arayan ve hiç bir mezhep ve görüşte taassup göstermeyen bir öğretmenin sana refâkat etmesi senin mutluluğunun delilidir."[26]

İhvân-ı Safâ, gerçekleşmesini hayal ettiği rûhânî ülkede, ilâhî kanunun temsilcileri olan peygamberlerin vârisleri arasında, ilk sırada öğretmenlere yer vermekte ve burada da iyi bir öğretmenin niteliklerini şöyle açıklamaktadır:

> "Açık, düzgün ve anlaşılır konuşma, güzel bir ses tonu, ezberde çabukluk ve hâfıza kuvveti, anlayış ve kavramada mükemmellik, çalışmada sebat, derste canlılık, meslektaşlarına karşı saygı, tevâzu ve kadirşinâslık göstermek, öğrencilere karşı şefkatli ve merhametli olmak, öğrencinin geç kavramasına veya yavaş ezberlemesine karşı, sıkıcı ve baskıcı olmamak, eğitim faâliyetlerini yürütürken güçlüklere karşı sabır göstermek, öğrettiğine karşılık olarak bir hediye veya minnet beklememek[27], kendisine sorulan sorulara iknâ edici cevaplar vermek, cevabını veremeyeceği konularda 'bilmiyorum'demekten çekinmemek."[28]

İhvân-ı Safâ'ya göre eğitimciler; *konuşmalarının güzelliği, sözlerinin etkili olması, ahlâklarının güzelliği* ve *insanlara güzel muâmele etmeleriyle* tanınırlar.[29]

İhvân-ı Safâ, bir öğretmende bulunması gereken temel niteliklerle ilgili görüşlerini böylece ortaya koyduktan sonra, bir öğretmende bulunmaması gereken özellikleri de şöyle sıralamaktadır:

> "Öğretmen kibirli olmamalıdır. Zira kibir, sahibini yanlış bile olsa kendi fikrinde ısrar etmeye sevk eder ve hakikati kabûle engel olur. Lüzumsuz münâkaşa ve tartışmalardan kaçınmalıdır. Peşin hükümlü ve taassup içerisinde olmamalıdır. Hafif-meşrep olmamalıdır. Zorlaştırıcı ve problem çıkartıcı olmamalıdır. Sebatsız ve kararsız olmamalıdır. Dünyaya karşı aşırı rağbet ve hırs içerisinde olmamalıdır. Meslektaşlarına karşı düşmanlık içerisinde olmadığı gibi hiçbir ilmi de kötülememelidir."[30]

---

25. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, IV, 49-50.
26. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 51; A.F. el-Ehvâni, "İhvân-ı Safâ", çev. S.Ateş, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, S. 98-100, Ankara 1963, s. 22.
27. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 208, 322, 324; III, 428-429.
28. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 347-348.
29. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 429.
30. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 348; *RC*, 540; Abduh eş-Şimâlî, *Dirâsât fî Târîhi'l Felsefeti'l Arabiyyeti'l İslâmiyye*, Beyrut 1979, s. 423.

Öğretmen, görevlerini yerine getirirken, yetişmekte olan nesil ve toplum için model sayıldığından, sözleriyle tutum ve davranışları, bilgisiyle eylemleri uyum içerisinde olmalıdır. Öğretmen, öğrencisi için '*müşfik bir baba*' ve '*dostça yaklaşan bir tabip*'[31] gibi olmalıdır. Yani bir yandan öğrencisinin bilgisini arttırmak ve ona doğru görüşler kazandırmak, bir taraftan da onu yanlış tutum ve davranışlardan korumak ve kurtarmak durumundadır.

Görüldüğü gibi İhvân-ı Safâ öğretmenin birtakım kâbiliyet ve becerilere, meslekî formasyona; plân, program ve metot bilgisine sahip olmasının yanında, iyi bir ahlâka; kişilik ve karaktere de sahip olması gerektiğini söylemektedir. Onların öğretmenle ilgili çok sayıda nitelik istemesi; öğretmenlik mesleğini bir uzmanlık alanı ve sanat kabûl etmelerinden ve eğitimcilere peygamberlerin görevlerini sürdüren mânevî bir sorumluluk yüklemelerinden ileri gelmektedir, denilebilir.

ÖĞRENCİ

İhvân-ı Safâ'nın eğitim felsefelerinin karakteristik özelliği insana yükledikleri anlamda gizlidir: *İnsan nedir? Nasıl bir insan yetiştirilmek isteniyor? Bu insan nasıl yetiştirilecek? Biz eğitimle her zaman istediğimiz bireyi yetiştirebilir miyiz? Yetiştirilecek bireyde hangi nitelikler aranmalıdır ki, eğitimde iyi sonuçlar alınabilsin?* Bu sorular, eğitim sürecinde öğretmen kadar öğrencinin de önemli bir unsur olduğunu ortaya koyar.

Bu açıdan baktığımızda; İhvân-ı Safâ felsefesinde 'insanın mâhiyeti', 'eğitimin gücü' ve 'öğrencinin nitelikleri' önem kazanmaktadır. Şimdi sırasıyla bu konular incelenecektir.

İnsanın Mâhiyeti-Eğitimin Gücü

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, beden ile ruhtan mürekkep bir varlıktır. Bedeni başlangıçta bir nutfeyle şekillenir, sonra güçlü bir varlık olmaya yönelir. Ruhu ise başlangıçta boştur, hiçbir bilgiye, ahlâka ve görüşe sahip değildir.[32] Bu görüşlerini '*Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmediğiniz bir halde çıkardı.*"[33] âyetine dayandırırlar.

---

31. *Risâletü'l-Câmia*, s. 540.
32. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, I, 260; III, 31, 457.
33. 16/Nahl, 78.

İnsanlar, hem yaratılış bakımından hem de etkilendikleri fizikî ve sosyal çevre bakımından farklıdırlar. Doğduğunda beyaz bir sayfa gibi olan insan zihni, sonradan taklit, telkîn ve etkileşimle dolmaya başlar. İçinde yaşanılan ortamda yaygın olan alışkanlıklar ve âdetler bir taraftan mizaç ve karakter yönüyle, diğer taraftan yetenek ve kapasite yönüyle insanı şekillendirmeye başlar.[34]

İhvân-ı Safâ, yaratılıştan gelen fıtrî ahlâkın düzelme ve değişmeye kâbiliyetli olduğu fikrindedir. İnsan, her ne kadar tabiat itibâriyle peşin menfaatlere meyilli ise de halden hale geçerek ahlâkını güzelleştirebilecek, ilim ve hikmetle noksanlarını tamamlayabilecek bir istîdâda yaratılmıştır. Eğitimle ona bazı erdemler kazandırmak mümkündür. İnsanın bir rehbere, bir peygambere, bir öğreticiye muhtaç olması da bundandır.[35] Ancak onlar bazı âyetleri de görüşlerine delil göstererek[36]; eşyâ ve hâdiseler üzerinde düşünmeyen, bir şeyi araştırmadan kabûl veya reddeden, kendi fikrinde körü körüne ısrar eden, öğretmene karşı kibirlenen, kötü âdet ve alışkanlıklara bağlanıp kalan câhil ve mutaassıp insanların, eğitimi kabûl etme hususunda hayvandan daha aşağı olduğunu ifade ederler.[37]

İhvân-ı Safâ, insanların yaratılıştan getirdikleri potansiyel güçler bakımından, farklı olduklarını kabûl ederek, fıtratın önemine dikkat çekmiş ve bu konuda "*De ki, herkes kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar.*"[38] âyetini ve "*Her kap içinde olanı sızdırır.*" sözünü zikrederek, davranışların bu farklılıklara göre cereyan ettiğini belirtmiştir.[39] Onlara göre, "*Her toprakta her nebât yetişmediği ve her ağaçtan her meyve alınmadığı gibi, her insandan da eğitimde aynı netice alınamaz. Her toprak ve her ağaç, tabiatında potansiyel olarak sahip olduğu niteliklere göre mahsûl verir. İnsanlar da fıtratı, yetiştiği fiziki ve sosyal çevre ve bedenini oluşturan biyolojik faktörlere göre potansiyel olarak farklı farklıdırlar.*"[40]

İnsanlar değişik tat, koku ve renklere farklı yaklaşım gösterdikleri gibi; ilim, sanat ve ticaret gibi dallara da farklı ilgi gösterirler. Bazıları sanat ve el işlerine; bazıları ticaret ve alışverişe; bir kısmı eğlence ve oyuna; bir kısmı ise ilim ehliyle birlikte olmaya, ilim öğrenmeye istekli ve kâbiliyetlidir. Hatta bu istek ve kâbiliyet farklılığı, ilim dallarında bile kendini göstermektedir. Bazısı nahiv ilmi, şiir, hitâbet, güzel konuşma ve benzeri branşlara; bazısı matema-

---

34. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, I, 208, 307; III, 534.
35. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 534, IV, 81.
36. 2/Bakara, 18; 25/Furkân, 44.
37. *Risâletü'l-Câmia*, s. 45, 169.
38. 17/İsrâ, 84.
39. *Risâletü'l-Câmia*, s. 144-145.
40. *A.g.e.* s. 38.

tik, geometri, astronomi, tıp, mantık ve felsefeye; bazısı da tabiî ve ilâhî ilimlerde araştırmaya ve eşyânın hakikatlerini keşfetmeye istekli ve kâbiliyetlidir.[41] Sanat öğrenme kâbiliyeti de farklıdır. Sanata yatkın olanlar, sanat ehlini izleyip biraz uğraşmakla hemen işi öğrenirken; yatkın olmayanlar, üzerinde ısrarla durulmasına ve teşvîk edilmesine rağmen, tabiatları bu işe uygun olmadığı için başarılı olamazlar.[42]

İhvân-ı Safâ, bu tesbitleri yaptıktan sonra, öğrencinin kapasitesine uygun, severek çalışacağı ve başarılı olacağı branşlara yönlendirilmesini tavsiye etmektedir. Onlara göre, her insanın her ilmi öğrenmesi gerekli de değildir. İlimlerin en uygunu, herkesin kendi cehâletini giderecek olanıdır ki, bunun için çaba göstermek bir vecîbedir.

İhvân-ı Safâ felsefesinde insan, klasik bir yaklaşımla '*küçük evren*' olarak ele alınmıştır. Evren ise '*büyük insan*'dır. Beden fizik âlemin, nefs ise rûhânî varlıkların prototipidir. İnsanın terkîbinde varlıkların bütün özellikleri toplanmıştır. İnsan; ateş, hava, su ve toprakla olduğu gibi; hayvanlar, bitkiler, madenler ve hatta meleklerle de ortak özellikler taşıyan bir varlıktır.[43] Bu kadar zengin bir yaratılışa sahip olan insan, faydalı eğilimlerinin geliştirilmesi, zararlı olanların engellenmesi için eğitime muhtaçtır.[44]

Diğer taraftan yeryüzünde Allah'ın halîfesidir ve varlıkları idare etmesi için yaratılmıştır. Bu sebeple potansiyel olarak bilen ve tabiat itibarıyla etkendir; aklın kuvvetleriyle ve ilâhî destekle bu âlemdeki bütün bilgilere ulaşabilecek durumdadır.[45] Bu yönüyle insan, yeryüzündeki varlıkların en fazîletlisidir.[46]

İnsanın fazîleti, ilim öğrenmeye ve sanata kâbiliyetli olması, konuşması, Allah'ı tanıması, O'na ibadet etmesi ve nefsini temizleyerek ulvî âleme yükselmeye namzet olmasındandır. Duyumlanır objeleri daha çok düşünen ve varlıkların mâhiyetini araştıran insan daha yücedir.[47]

İnsanî derecelerin en üstünü, meleklerin derecesine ulaşmaktır. Böyle bir insan gaflet ve cehâlet uykusundan uyanmış; ilim ve hikmetle meşgûl, basîret gözü açık; duyular ötesi rûhânî ve aklî meseleleri kalbinin nûruyla müşâhede eden; dünya nimetlerinden ihtiyacı kadarıyla yetinip, fazlasına iltifat etmeyen; hakikate ulaşmak gâyesiyle gecesini tefekkürle gündüzünü bilgi toplamakla geçiren; bedeniyle insan, ruhuyla melek olandır. Bunlar; bütün işlerin-

41. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, III, 532-533.
42. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 290-291.
43. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, II, 457, 473, 475; III, 188-189, 426; *Risâletü'l-Câmia*, s. 119.
44. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 442-443; III, 20-23; *Risâletü'l-Câmia*, s. 122.
45. *Risâletü'l-Câmia*, s. 25-26; 156-157.
46. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 125.
47. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, I, 390; III, 16, 48, 425; *RC*, 257, 511.

de *güzel ahlâk sahibi, hayırlı işlere koşan, gerçek ilimleri öğrenen, doğru görüşlü insanlardır.*[48]

İnsanî derecelerin en aşağısı ise sadece duyu organlarıyla algılanan şeyleri bilen; sadece maddî şeyleri arzulayan ve bedenin ıslâhını gâye edinen; sadece dünyaya rağbet eden ve imkânsız olduğunu bilmekle beraber dünyada ebedî kalmayı temennî eden; yeme içme ve cinsel arzuların esiri, câhil ve bencil olanlardır ki, bunlar dış görünüş bakımından insan olsalar da kendilerinden sâdır olan fiiller, hayvânî ve nebâtî nefsin fiilleridir. İbadetten ve kulluktan uzak, günahta ısrarlı bu tip insanlar, hayvan, bitki ve madenden daha aşağıdır. Zira maden, cevheri itibâriyle şekil ve sûreti kabûl eder, o etmez; ağaç, Rabbine rükû ve secde eder, o etmez; hayvan, insana itâat eder, o Rabbini tanımaz ve O'na itâat etmez.[49] İnsanı itâatten alıkoyan hastalıklar da; *cehâlet, kötü ahlâk, bozuk inançlar ve yaramaz eylemlerdir.*[50]

Böylece İhvân-ı Safâ, insanların eğitimi kabûl etmeleri hususunda, doğuştan getirilen yaratılış özelliklerine, özellikle olumsuz dış etkilere maruz kalmamış fıtratın önemine dikkat çekmekle birlikte; insan zihnini beyaz bir kağıda benzeterek eğitimin ve çevrenin önemini de kabûl etmiş olmaktadır.

Öğrencinin Nitelikleri

İhvân-ı Safâ, her yaşta ve her seviyedeki insanı bir yönüyle öğrenci olarak kabûl etmiştir. Çünkü ilim sonsuz, insan bilgisi sınırlıdır ve öğrenme, doğumdan ölüme kadar devam eden bir süreçtir. 'Öğrenci' karşılığında, zaman zaman *'tâlibu'l-ilm' ve 'muhibbu'l-hikme'*[51] ifadelerini kullanmaları onların bu anlayışını göstermektedir.

Bununla birlikte İhvân-ı Safâ, öğretmen için bir takım yeterlikler aradığı gibi, öğrenci için de bazı nitelikler aramaktadır. Onlara göre öğrenciliğin ön şartları şunlardır: *Zekâ, kavrama ve anlama çabukluğu, zihin berraklığı, ilim sevgisi ve öğrenme arzusu, Allah'a ve âhiret gününe inanç, öğretmene saygı ve her türlü taassuptan uzak olmak.*[52]

İhvân-ı Safâ'ya göre öğrenci, yukarıda sayılan ön şartlardan sonra şu hasletlere de sahip olmalıdır:

---

48. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 172; IV, 283.
49. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 171; IV, 281; *Risâletü'l-Câmia*, s. 224.
50. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 11.
51. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 347; III, 14, 197,384, 454, 463; IV, 49.
52. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 149; IV, 41-42, 52, 151, 167.

- İlim öğrenmek için gerektiğinde, vatanını, ailesini, yakınlarını, sevdiklerini terk etmek ve bu uğurdaki mihnet ve sıkıntılara katlanmak.[53]
- Araştırma ve öğrenme kasdıyla soru sormak ve sükût edip cevabını beklemek.
- Öğretmenin anlattıklarını detaylara varıncaya kadar can kulağıyla dinlemek, tefekkür etmek.
- Öğrendiklerini eyleme dönüştürmek.
- Dürüst olmak.
- Allah'ı her zaman zikretmek.
- İlmi Allah'ın nimeti kabûl edip kıymetini bilmek.
- Kibirden, bencillikten sakınmak.
- İlim sahiplerine karşı alçakgönüllü olmak.[54]

İhvân-ı Safâ'ya göre ilim en yüce değerdir.[55] Zira ilim kalbi cehâletin öldürücü tesirinden kurtarıp ona hayat verir, gözleri karanlıktan aydınlığa çıkarır, bedenleri zaaflarından kurtarır. Eylemin önderidir ve eylem ona tâbidir. İyi-kötü, doğru-yanlış, helâl-haram onunla bilinir. İnsan, ilim vâsıtasıyla dünya ve âhirette yüce derecelere ulaşır.[56]

İlim, kendisiyle meşgûl olanlara, şeref, izzet, zenginlik, vakar, heybet, olgunluk, cömertlik, iffet ve hayâ gibi hasletler kazandırır ve kişiyi Allah'a yakınlaştırır. İhvân-ı Safâ, ilmi burada 'hikmet' mânâsında kullanmış ve bu konuda şu âyete atıfta bulunmuştur:[57] '*...Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir...*'[58] Onlara göre hikmete ulaştırmayan bilgi insanı; kibir, kendini beğenme, lüzumsuz münâkaşa ve çekişmelere girme, taassup, düşmanlık, müşkil meselelere dalma, şüpheli şeylere yöneltme, dünyaya rağbet edip, nimetlerine karşı hırslı olma gibi menfî tutum ve davranışlara sevk eder. Bu hususta öğrencilerine Lokman Hakîm'in, oğluna verdiği şu öğüdü naklederler:[59]

> "Âlimlerin meclisinde bulun ve onlara itâat et. Allah, yağmur taneleriyle ölü toprağa hayat verdiği gibi, ilmin nuruyla da ölü kalplere hayat verir. Onlarla, bilgisizce tartışmaktan sakın. Çünkü hikmet, semâdan saf ve temiz olarak indiği halde, insanlar onu nefisleri uğrunda harcarlar."

---

53. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 251; *Risâletü'l-Câmia*, s. 539.
54. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 347-348; Tıbâwî, "*Furter Studies...*", s. 66.
55. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, I, 346, 357. Ayrıca bk. I. Ragi el-Faruqi, "On theEthics of the Brethren of Puritiy-III", *The Muslim World*, Vol. 50, N. 2, 1960, s. 116.
56. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 347; III, 509; *Risâletü'l-Câmia*, s. 279-280.
57. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 348.
58. 2/Bakara, 269.
59. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, I, 348.

Kur'ân'dan pek çok âyete dayanarak[60] ilmin, dünya nimetlerini sevmek ve onlara karşı hırslı olmak için değil; âhireti talep etmek için öğrenilmesi gerektiğini ifade ederler.[61]

İhvân-ı Safâ'ya göre ilmin zıddı cehâlettir. Cehâlet; kötü fiil ve davranışlardan dolayı nefsin zatında meydana gelen kirlenmedir. Nefsin şaşılığı, bozuk ve yanlış fikirler sebebiyledir. Taassup, ihtiras ve cehâlet, hakikati görmeye perdedir. Câhilin kalbi, âlime kıyasla ölüdür; vesvese ve vehimlerle doludur ve hakikate kapanmıştır. Âlimin kalbi ise hidâyet nûruyla doludur; ilimlerin berraklığı ile hakikate açılmıştır. İlâhî hakikatlere ve ince sırlara, ancak ilim, irfan ve basîret ehli olan seçkin kişiler ulaşabilirler.[62]

Bu görüşleriyle İhvân-ı Safâ, fazîletli bir hayat yaşamak için, doğru ve emin bilgiye ihtiyaç olduğunu ve bilgisiz fazîletin olamayacağını ileri sürmektedir. Öte yandan bilgiyi doğru olarak kullanmaya engel olan her türlü ârızî sebepleri de cehâlet olarak değerlendirerek, cehâletten kurtulmak için bilginin tek başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple, hikmet kapısının açılması ve sırların keşfedilmesi için, her şeyden evvel, nefsin arıtılmasına ve kötülüklerden temizlenmesine ihtiyaç vardır.

Bu anlamda hikmet, halvet isteyen bir gelin gibidir ve âhiret hazînelerindendir. Bunları gerçekleştirmeden, hikmete tâlip olanların hali ise edepsiz bir şekilde kralın huzuruna girmek isteyen ahmak birisinin haline benzer ki, böyle birisine izin verilmez dolayısıyla nefsini arıtmayan insan hikmete ulaşamaz.[63]

İhvân-ı Safâ'ya göre, bilgilerin hepsi yücedir ve şereflidir. Bununla beraber en üstünü; *ma'rifetullah*, *ma'rifetü'n-nefs* ve *âhiretle ilgili bilgilerdir*.[64] Onlara göre; varlıkların hakikatlerini kavramak, doğru görüşler kazanmak, güzel ahlâk ve sağlam bir karakter sahibi olmak ve temiz ve güzel davranışlar sergilemek, öğrencinin amaçları arasındadır. Cehâlet ve eksik bilgi hakikati görmeye mânîdir. Öyleyse, eşyânın hakikatlerini idrak etmek isteyen kimsenin, öncelikle varlıkların illetlerini ve varoluş gâyelerini araştırması gerekir. Bunları yapabilmek için de;

> "Dünya meşakkatlerinden, keder ve gamdan arınmış bir kalp; kötü huylardan arınmış, ilim ve amelde erdemlere ulaşmış bir nefs; kin, hile ve sahtekârlık gibi kötü sıfatlardan temizlenmiş bir zihin; bozuk inançlardan kur-

60. 3/Âl-i İmrân, 14; 18/Kehf, 46; 28/Kasas, 83; 31/Lokmân, 33; 57/Hadîd, 20.
61. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, I, 349-350.
62. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 416; III, 300, 336, 376, 453, 532; IV, 6-7, 171; *Risâletü'l-Câmia*, s. 65, 109-110, 281.
63. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 13.
64. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 287, 302, 372, 513, 516; IV, 63; *Risâletü'l-Câmia*, s. 22.

> tulmuş bir vicdan; ince bir anlayış, parlak bir akıl, temiz bir ahlâk, derin bir düşünce, merak ve ilgi gereklidir."[65]

derler.

İhvân-ı Safâ, öğrencinin zihnini kuru bilgilerle doldurmanın, eğitim açısından hiç bir şey ifade etmeyeceğine dikkat çekmektedir. Asıl gâye, öğrenilen bilgiler vâsıtasıyla akıl, düşünme, muhâkeme ve muhâsebe gibi melekelerin gelişmesini sağlamak; tutum ve davranışlarda etkili olmasını temin etmektir.

Öğrenci, hiçbir konunun lehinde veya aleyhinde taassup göstermemeli; aksine doğru ve güzel olan her şeye karşı açık olmalıdır. Çünkü taraf tutmak ve peşin hükümlü olmak, insanı ihtiras ve hevâya sevk eder. Hevâ ise aklın gözünü kör eder; hakikati görmeye mânî olur. *Hiçbir ilme düşman olmamak, hiçbir kitabı terk etmemek ve hiçbir fikir ve inanışa karşı fanatik olmamak*[66] İhvân-ı Safâ'nın öğrenciden istediği genel prensiplerdir.

İhvân-ı Safâ, öğrencinin ihtiyaçlarının karşılanmasına da büyük önem vermiş; grup üyeleri arasında yardımlaşmayı şart koşmuştur. Onlara göre, öncelikle öğrencinin maddî problemleri çözülmeli; dünya ile ilgili ihtiyaçları karşılanmalıdır. Zira ihtiyaçları karşılanan kişinin kalbi, meşgûliyetten kurtulur; dikkatini toplaması kolaylaşır; zihni ve nefsi eğitimi alacak hale gelir.[67]

Ayrıca onlar, zihin duruluğu için hem din, hem de dünya meselelerinde doyuma ulaşmanın lüzumuna inanırlar. Bunun için insanın gücü ve kâbiliyeti nisbetinde tevhîde ulaşması; eşyânın hakikatlerini ve evrenin sırlarını araştırması; maddî ihtiyaçlarını yeterince temin etmesi ve bunları yaparken Allah'a kulluk ederek O'ndan yardım dilemesi gerekir.[68]

İhvân-ı Safâ, bu çerçevede öğrencisine şunları tavsiye etmektedir:

> "Dinin hükümlerine, peygamberlerin öğütlerine ve filozofların tavsiyelerine uy. Düşmanlıkları, kötü huyları, çirkin ve kaba davranışları terk et. Yanlış ve bozuk fikirlerden sakın. Felsefî, dinî, riyâzî, tabîî ve ilâhî ilimler arasında fark gözetmeksizin hepsini öğren. Çünkü ilimler ruhun gıdasıdır. Bilgisiz câhillerin peşinden gitme."[69]
>
> "Hayrı, sırf hayır olduğu için yap. Yaptığın iyilik için karşılık bekleme. Sevdiklerinden ve dostlarından sevgiyi esirgeme. Dünyayı isteme hususunda, yemede ve içmede ölçülü ol. Kibir, cimrilik ve hasetten sakın. Allah'a te-

65. İhvânu's-Safâ, *Risâleler,* III, 336, 348, 376, 455; *Risâletü'l-Câmia*, s. 281.
66. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 41-42, 167; *Risâletü'l-Câmia*, s. 541.
67. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 100; IV, 167.
68. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 411.
69. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 538.

> vekkül et. Samîmî ve sabırlı ol. Kendin için istediğini, başkası için de iste. Herkese karşı merhametli ol. Arkadaşına karşı dürüst ol. Zira samîmî dost ve arkadaş bulmak zordur. Bizim arzu ettiğimiz öğrencinin bekâr olmasıdır. Fakat neslin devamı için evlenirsen eşin olacak kişiyi iyi araştır."[70]

Görüldüğü gibi İhvân-ı Safâ öğrenciden, ilim sevgisi, öğrenme arzusu, merak ve ilgi, ince bir dikkat, derin düşünme, öğrendiklerini yaşama, taassuptan uzaklık, ahlâkî olgunluk ve devamlı bir gelişme istemektedir. Bu anlamda öğrenci ilim ve hikmette bulunduğu seviyede kalmayıp, zihnî ve rûhî bakımdan kemâle ermeye gayret etmelidir.

ÖĞRETMEN-ÖĞRENCİ İLİŞKİLERİ

Öğretmenlik ve öğrencilik için bir takım nitelikleri gerekli gören ve öğretmenliği bir sanat olarak kabûl eden İhvân-ı Safâ, öğretmenle öğrenci arasındaki ilişkileri de bu anlayış çerçevesinde mânevî ve sağlam temeller üzerine kurmaya çalışmıştır:

> "Bil ki baban, nasıl ki senin bedeninin babası ve varlık sebebi ise öğretmen de senin ruhunun babası, varlığının ve gelişmesinin sebebidir. Baban senin bedenini, öğretmen ise ruhunu şekillendirir. Baban istikrârı olmayan bu geçici dünya hayatında bedeninin varlık sebebidir ve geçim yollarını gösterir. Öğretmen ise senin ruhunu bilgi ve hikmetle besler, terbiye eder ve ebedî mutluluk ve nimetlerin yolunu gösterir. Öyleyse ey kardeş! Rabbinden, senin için olgun, dürüst ve yol gösteren bir öğretmen vermesini iste ve sonsuz nimetleri için ona şükret."[71]

İhvân-ı Safâ, öğretmen ile öğrenci arasındaki bağın, baba ile evlat arasındakinden daha güçlü ve kalıcı olduğunu düşünür. Onlara göre, öğrenci öğretmenin mânevî evlâdıdır. Bedenî ilişkiler, ölümle son bulduğu halde; mânevî ilişkiler, ölümden sonra da devam eder, zira ruhlar ebedîdir. Biyolojik evlat, babanın ölümünden sonra onun hatırasını devam ettirdiği gibi; mânevî evlat da ilim meclislerinde, iyi insanların bir araya geldiği toplantılarda, öğretmeninden öğrendiği şeyleri başkalarına aktararır; ona rahmet dileyerek onun hâtırasını devam ettirir ve ilmiyle hocasına şefâat eder.[72]

---

70. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 44; 257-258; Yuhanna Kumeyr, *Felâsifetü'l-Arab İhvânu's-Safâ*, Beyrut 1986, s. 34-35.
71. İhvânu's-Safâ, *Risâleler,* I V, 50.
72. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 53-54.

Öğretmenin, öğrettiklerine karşılık öğrencisinden bir ücret ve karşılık beklememesi gerektiğini düşünen İhvân-ı Safâ, bu meseleyi karşılıklı yardımlaşma anlayışı içerisinde çözmeye çalışmıştır. Grup üyeleri içerisinde ekonomik durumu iyi olanlar, eğitim öğretim faâliyetlerini yürütenlerden ihtiyacı olanlara maddî yardımda bulunacaklar; fakat bu hususta onları rencide etmekten sakınacaklar; ilim sahibi olanlar da bildiklerini diğerlerine öğretecekler; bunlar da öğrettiklerinden dolayı kendilerini üstün saymayacaklar; bilgisizliklerinden dolayı onları hor ve hakir görmeyecekler ve öğrettikleri için bir karşılık beklemeyeceklerdir.

İhvân-ı Safâ bu ilişkiyi yine baba-evlat arasındaki ilişkiye benzetmektedir:

> "Nasıl ki, baba evladı için yaptığı harcamalardan ve onu yetiştirmesinden dolayı ondan herhangi bir karşılık beklemez ve ölümünden sonra malına mirasçı kılarsa, mânevî baba durumundaki öğretmen de bilgi ve hikmetten mahrûm olan öğrencilerinden, öğrettikleri için karşılık beklemez. Çünkü evlat babanın bedenî parçası, öğrenci öğretmenin mânevî parçasıdır."[73]

İhvân-ı Safâ, öğrencinin eğitimi kabûl etme hususunda öğretmenine karşı itâatkâr olmasını da şart koşmuştur. Bu itâatle; çocukların anne babalarına, hastanın doktoruna, câhilin âlime, halkın idarecisine, peygamberlerin vahyi getiren meleklere, meleklerin Allah'a itâati arasında bir ilişki kurarak; âlemin nizâmını ve ebedî mutluluğa ulaşmayı bu ilişkilerdeki düzene bağlamış; ayrıca ilim sâhibinden bilgiyi alırken Cuma hutbesini dinleyen ve imama uyan cemâat gibi olmayı da prensip kabûl etmiştir.[74]

İhvân-ı Safâ'ya göre, öğrenci öğretmenden ilimleri alırken, verimli bir toprağın yağmuru aldığı gibi almalıdır. Bununla beraber, yağmurdan istifâde etmede yeryüzünün her tarafı aynı olmadığı gibi, öğrenciler de eğitimi almada aynı değildir. Öğretmen, öğrencilerle ilişkilerinde bu hususu dikkate almalıdır. Ayrıca öğrencilerini yetenek ve kapasitelerine uygun ilim dallarına yönlendirmeli ve o ilimlerde derinleşmelerini sağlamalıdır.[75] İhvân-ı Safâ burada bireysel ayrılıkların önemine dikkat çektiği gibi, cehâleti giderecek bir tahsilden sonra, eğitimde branşlaşma ve ihtisâsın gerekliliğini de ortaya koymuştur.

Öğrenci ile öğretmen arasında sıcak, yumuşak, sevgi ve hürmete dayalı bir ilişkiyi esas kabûl eden İhvân-ı Safâ, bununla beraber birtakım müeyyideleri de gerekli görmüştür. Zira bir şeyi yaptırabilmek için, teşvik ve sakındırmanın gerekliliği fıtrî bir özelliğimizdir.

---

73. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 53-55.
74. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 453-454; IV, 167.
75. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 532-533; IV, 76, 77; eş-Şimâlî, *Dirâsât...*, s. 424.

İhvân-ı Safâ'ya göre teşvik ve sakındırma iki türlüdür; Birisi, o anda gerçekleşen, diğeri ise ileride gerçekleşecek, ertelenmiş ödül veya cezâdır. İkinci durumda, sözüne güvenilen kudretli birisinin, etkileyici bir motif kullanması gerekir. Ödül konusunda, söz verilen şey mutlaka yerine getirilmeli, cezâ hususunda temkinli davranmalı ve tedrîcî bir yaklaşım sergilenmelidir. Cezâ, aslında şefkat ve merhametin eseridir ve kötülükleri ıslâh etmek, insanları iyiye ve doğruya yöneltmek içindir. Bu bakımdan cezâda caydırıcılık esas olmalı, af ve bağışlama yolu tercih edilmelidir.[76]

Risâlelerde, cezâ ve ödül konusunda bu genel prensiplerin dışında detaylara rastlanmamakla beraber, onların intikamcı, korkutucu ve cezâlandırıcı bir disiplin anlayışını değil; koruyucu, önleyici ve ıslâh edici bir disiplin anlayışını benimsedikleri söylenebilir.

PROGRAM, AMAÇ VE YÖNTEM

'Program', 'amaç' ve 'yöntem' eğitim sürecinde sırasıyla; *Neyi? Niçin? Nasıl Öğreteceğiz?* Sorularına cevap veren unsurlardır.

İhvân-ı Safâ eğitimde program ve amaçları belirlerken doğal olarak yaşadığı dönemin şartlarını ve ihtiyaçlarını dikkate almıştır. Bugünkü anlamda tekâmül etmiş eğitim kurumları da henüz olmadığı için günümüzdeki şablona uygun bir program ortaya koyma imkânımız yoktur. Bu yüzden onların bu konudaki düşüncelerini ana hatlarıyla vermeye çalışacağız.

Program

Günümüz eğitim anlatışında program denilince; öğrencinin değişik yaşlarda öğrenebileceği ve yapabileceği bütün faâliyetlerle, amaçlar arasında bir uzlaşma sağlamak için önceden tanzîm edilen plan anlaşılmaktadır.[77] Bu plân içerisinde; amaçlar, ilkeler, okutulacak dersler, öğrenciye kazandırılacak davranışlar, konuların öğrenilmesine yardım edecek eğitim araç gereçleri ve eğitim teknolojisi, öğrencilerin gelişim özellikleri ve konuların bu özelliklere uydurulma yolları, öğretilen bilgilerin hayata dönüklüğü ve çevrenin toplumsal, ekonomik, kültürel ihtiyaçları gibi hususların yer alması beklenmektedir.[78]

---

76. İhvânu's-Safâ, *Risâleler,* III, 503, 526; IV, 77.
77. Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1976, s. 18; Paul Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü*, çev. C. Karakaya, İstanbul 1994, s. 400.
78. İbrahim Ethem Başaran, *Eğitime Giriş*, Ankara 1978, s. 175.

İhvân-ı Safâ'nın eğitim felsefesinde program meselesini incelerken biz de mümkün olduğunca bu hususlara işaret edeceğiz. Eğitim programları bireyin gelişimiyle yakından ilgilidir. Bu sebeple önce İhvân-ı Safâ'nın bu konudaki görüşlerini ele alacağız:

İhvân-ı Safâ'ya göre, insan dünyaya geldiğinde hayatını sürdürecek güç, kuvvet ve beceriden mahrumdur. Faydasına ya da zararına olacak şeyleri akıl edemez. Her gün yeni bilgiler edinmeye ve rehberliğe muhtaçtır. Bu ihtiyaç ömrün sonuna kadar da devam eder.[79]

Doğumdan itibaren ilk dört yıl, kuvvetin toplanması içindir. Bu evrede çocuk (tıfl), ana babanın rehberliği altında duyular ve içgüdüler aracılığıyla öğrenir, düşünce ve duyguları sosyal ilişkiler içerisinde bilinçsizce gelişir.[80] Bu evreye *bilinçsiz ve doğal etkilenme çağı* denilebilir.

Çocuk ilk algıları dokunma duyusuyla alır. Çünkü dokunma duyusu, duyu organlarının en kapsamlısıdır. Sonra tat alma, annesinin sütünü diğerlerinden ayırma yetisi; sonra kokuları, sonra sesleri ve daha sonra da şekilleri tedrîcî bir şekilde ayırdetme yetileri gelişir. Duyu organlarının en önemlisi gözdür. Göz, eşyâyı idrâk etmede en güçlü organdır, ancak yanılmaya da müsaittir. Bazı ârızî faktörler eşyâyı hakîkî mâhiyetiyle görmeye engel olabilir. Bu durum diğer duyu organları için de geçerlidir. Doğru algılamak için uygun şartların oluşması gerekir.[81]

İlk dört yıl, süt döneminin kapanıp 'konuşma' ve 'anlama'nın açıldığı evredir. İhvân-ı Safâ, çocuğun bu yılları için '*sinûnu't-terbiye*' (eğitilme yaşları) terimini kullanır.[82] İhvân-ı Safâ, dört yaşına kadarki dönemde çocuğun eğitimini aileye bırakmaktadır.

Çocuk için temyîz (eşyâyı biribirinden ayırt etme) çağı dört, yedi veya on yaşlarıdır.[83] Dört yaşını tamamlayan çocuk, okula hazır hale gelmiştir ve mektepte bir muallimin rehberliği altında geleneksel eğitime başlayabilir. Risâlelerde bu devreyle ilgili olarak *mektep*, *muallim* ve *sabiyy* terimleri kullanılmaktadır.[84] Okulun fizikî yapısıyla ilgili şeyler zikredilmemekle beraber, öğrencilerin kullandıkları *kitap*, *kalem*, *mürekkep*, *hokka*, *defter*, *kâğıt tomarı* ve *levha* gibi eğitim malzemelerinden bahesedilmektedir.[85]

---

79. İhvânu's-Safâ *Risâleler,* II, 348.
80. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 151, 348; III, 415.
81. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 151, 152, 429, 446, 448; III, 43, 413-415, 446; Tıbâwî, *Arabic and...*, s. 181; S. H. Nasr, "The Islamic Philosophers' Views On Education" *Muslim Education Quarterly*, Vol. 2, Nu. 4, 1985, s. 7; C. A Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London and New York 1988, s. 58.
82. İhvânu's-Safâ, *Risâleler,* II, 429, III; 414-415.
83. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 151, 348; III, 415.
84. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 42, 188, 419, 453-454; IV, 182.
85. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 43; IV, 182.

Dört yaşından onbeş yaşına kadar sürecek bu devrede çocuk, okulda öğretmenin yardımıyla okuma (*kırâat*), yazma (*kitâbet*), matematik (*hesap*), *tarih*, *Kur'ân-ı Kerim*, *fıkıh*, geçmişe ait olaylar *(ahbâr)*, ölçü-tartı, el sanatları, dil ve edebiyat (*lügat*, *şiir*, *gramer*) gibi dersler alır ve temel becerileri kazanır.[86]

'Taklîdî ve duygusal öğrenme çağı' diyebileceğimiz bu dönemde ilim ve sanat çevrelerinin içerisinde sosyal ve fizikî çevreyi keşfetmeye başlayan çocuk daha çok ailesinin, hocalarının ve arkadaşlarının etkisi altındadır. Bu dönem dikte, telkîn ve taklîdin yoğun olduğu yıllardır. Taklit, fikirlerin yayılması ve inançların ruhlara yerleşmesinin araçlarındandır. Taklit, büyükten küçüğe, âlimden câhile, komutandan askere geçtiğinden seçkin kişilerin sorumlulukları büyüktür. Zira alınan telkînler ve taklitle başlayan davranışlar zamanla alışkanlık haline gelir ve çocuğun ahlâkî formasyonunu etkiler. İhvân-ı Safâ, çoğu yanlış ve bozuk fikirlerin bu dönemde edinildiğini dile getirmiştir.[87]

İhvân-ı Safâ, onbeş yaşa kadar olan eğitimi aile ve okula bırakmış görünürken, bu yaştan itibaren gençlerin eğitimine büyük bir önem vererek onlarla yakından ilgilenmeye başlar. Onlar, çocukların onbeş yaşına kadar edindiği bilgilerin daha çok pratiğe yönelik, muhâkemeye dayanmadığı için de kuru ve ruhsuz olduğunu ve unutulacağını düşünmekte, bu sebeple onbeş yaşından sonra eğitsel kıymeti olan programlara ağırlık vermektedir.

Bu bağlamda soyut meseleler üzerinde düşünebilecek ve duyularla algılanan şeylerin anlamlarını idrâk edebilecek akıl kuvvetinin ancak onbeş yaşından itibaren geliştiğini düşünen İhvân-ı Safâ[88], bu yaşlara kadar bilgi edinme vâsıtası olarak, sadece duyu organlarını kabûl etmekte iken; bu yaşlardan itibaren duyu organlarının yanı sıra, rasyonel meseleleri kavrayacak *akıl yürütme*, *kıyâs* ve daha sonraları da *burhân* yolunu bilgi edinme vâsıtalarına ilâve etmektedir. Böylece, bulûğ çağına kadar olan devredeki *dikte*, *telkîn* ve *taklit* yoluyla öğretime, bu çağdan itibaren, *bahs* ve *müzâkere* yoluyla öğretimi de eklemiş olmaktadır.[89]

İhvân-ı Safâ onbeş yaşından itibaren öğrenciye ilim ve hikmeti araştırmayı, eşyânın hakikatlerine yönelmeyi, evren üzerinde gözlemler yapmayı, görünenlerden görünmeyenlere, duyularla algılananlardan akılla kavrananlara, maddî varlıklardan mânevî hakikatlere, matematiksel ilimlerden tabîî ilimlere, tabîî ilimlerden de ilim ve hikmette en yüce gâye olan ilâhî ilimlere geçmeyi tavsiye

86. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 151-152; III, 43, 415; IV, 120.
87. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 307; III, 93, 453; IV, 51,52.
88. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 41-42, 51-52, İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1992, s. 32-33.
89. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 397; III, 232, 402, 433, 467; Nasr, "The Islamic Philosophers' Views...", s. 7; Tıbâwî, *Arabic and...*, s. 181; "Further Studies...", s. 63.

etmektedir.[90] Bu sebeple onlar, onbeş yaşın üzerindeki öğrenci için hikmet ve felsefeyi seven anlamında 'muhibbu'l-hikme'; öğretmeni için ise 'hakîm' ifadesini kullanmaktadır. Risâlelerde, öğrencilere câmi veya özel bir mekânda üst seviyede eğitim verilen ve 'meclis' denilen bir kurumdan da söz edilir ki, burada din ve felsefe başta olmak üzere değişik bilim dallarında eğitim verilmektedir.[91]

İhvân-ı Safâ'nın eğitimle ilgili görüşlerini ortaya koyarken, onların faâliyetlerini bir 'cemiyet' içerisinde yürüttüklerini göz ardı etmemek gerekir. Onlar, mensuplarının mertebelerini, insanda gelişen mânevî kuvvetlere göre oluşturmuşlardır. Cemiyete katılabilme yaşı, asgari onbeştir. Adaylık ve çıraklık devresi sayılan bu dönem, otuz yaşına kadar devam eder. Anlayışları keskin, duyularla algılanan objelerin mânâlarını kavrayacak '*akıl kuvveti*'ne sahip gençlerin oluşturduğu bu grup, sanat erbâbıdır.

Otuz yaşından itibaren rasyonel meselelerin mânâlarını idrâk edecek '*el-kuvvetü'l-hikemiyye*'ye ulaşılır. Bu devre, liderlik mertebesinin başlangıcıdır. Bu mertebede bulunanlar, felsefî ve rasyonel meselelere vâkıf, yönetim işlerinde pratik düşünceye sahiptirler. Bilgileri, aklî ve burhânîdir. Burada 'burhân'; "*sözlerin doğrusunu yanlışından, görüşlerin isâbetlisini hatâlısından, inançların hak olanını bâtılından, eylemlerin iyisini kötüsünden ayırma ölçüsüdür.*"[92]

Kırk yaşından sonra, '*el-kuvvetü'n-nâmûsiyye*'ye ulaşılır. İlâhî kanunu lütuf ve merhametle uygulayan, fazîlet ve ilim sahibi soylu kimselerden oluşan bu grup, melikler mertebesidir.

Elli yaşından sonra ise bütün cemiyet üyelerinin ulaşması istenen mertebedir ki, hakkı olduğu gibi gören, âhiret hallerinden haberdâr, melekler âlemine yükselmeye hak kazanan, Allah'a yakınlığın hâsıl olduğu '*el-kuvvetü'l-melekiyye*' sahibi, melekler, peygamberler ve hikmet sahibi seçkin kişilerin mertebesidir. İhvân-ı Safâ bazı âyetleri ve bilge kişilerin sözlerini bu fikirlerine delil göstermişlerdir.[93] Böylece onlar, zihinsel ve ruhsal gelişmenin hayatın sonuna kadar devam ettiğini kabûl etmektedirler.

İhvân-ı Safâ, onbeş yaşından itibaren eğitimleriyle ilgilendiği grup mensuplarından ilk gençlik döneminde (*fütüvvet*), öğrenme arzusu ve sevgisi; gençlik döneminde (*şebâbet*), bilginin sağlamlaştırılması; orta yaş döneminde (*kühûlet*), amelî tahkik; yaşlılık döneminde (*şeyhûhat*) ise rûhî olgunluk ve kemâl isteyerek tedrîcî bir gelişmeyi esas almıştır.[94]

---

90. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 415.
91. İhvânu's-Safâ, *Risâleler,* I, 347; III, 14, 197, 384, 454, 463; IV, 49; Tıbâwî, *Arabic and...*, 181-183; Dağ-Öymen, *İslam Eğitim...*, 18-19.
92. *Risâletü'l-Câmia*, s. 114
93. İhvânu's-Safâ, *Risâleler,* I, 7-8; III, 195-196; IV, 57-58, 173-174.
94. Kemal el-Yazıcı-A.G. Kerem, *A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Lübnan 1990, s. 409.

İhvân-ı Safâ meclislerinde okunan Risâleler, aslında bir eğitim programı niteliğindedir. Bu program, *okuma-yazma*, *dil ve gramer*, *edebiyat*, *şiir*, *hesap ve muâmelât*, *el sanatları* gibi *pratik bilgiler* ve *fıkıh*, *siyer*, *tefsir*, *hadis*, *tasavvuf* gibi *dinî ilimler* ile başlar. Bunu sayılara dayanan *matematik* (aritmetik, geometri mûsıkî, astronomi) izler, daha sonra *mantık* ve *tabiî ilimler*e (fizik, yeryüzü ve gök bilimleri, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji), en son olarak da *psikoloji*, *sosyoloji*, *mantık*, *astroloji*, *siyaset bilimi*, *ahlâk ve değerler ilmi* yanında ağırlıklı olarak *teolojik* ve *metafizik ilimlere* geçilir. İhvân-ı Safâ'ya göre zaten bütün ilimler, teolojik ve metafizik ilimler için hazırlıktır. Bu ilimlerin inceliklerine ise ancak peygamberler ve onların getirdiklerini yaşayan ve yaşatan, temiz tabiatlı, rûhen hazırlanmış ve kemâl derecesine ulaşmış insanlar vâkıf olabilir.[95]

Bütün bu açıklamaların neticesinde İhvân-ı Safâ'nın programında, her ne kadar bir din felsefesi hâkimiyeti var gibi görünse de aslında onlar kendilerine has mânevî bir atmosfer içinde, felsefeyle dini, hikmetle vahyi, akılla nakli te'lîf etmeye çalışmaktadırlar.

Öte yandan bu anlayışla geliştirdikleri programı ve öğretim konularını, öğrencinin gelişimsel özelliklerine uygun olarak yaymak sûretiyle psikolojik bir temele oturtmaya gayret etmişlerdir.

Amaç

İhvân-ı Safâ, insan tecessüsünün biri maddî ve geçici olan beden hayatına; diğeri mânevî ve ölümsüz olan ruh hayatına ait olan ve her iki sahasını da ilgilendiren bütün bilgileri önemserler. Risâlelerde, ruhun selâmetini ve âhiret mutluluğunu sağlayan *dinî ilimler* yanında; dünyada yaşamayı ve refahı sağlayan *dünyevî ilimler* ve varlıkların hakikatlerini bilmeye, doğru görüşler kazanmaya, güzel ahlâka ve sağlam karaktere ulaşmaya ve iyi işler yapmaya yönelten *felsefî ilimler* geniş bir biçimde yer almaktadır. Nitekim onlara göre, dinin ve felsefî ilimlerin ortak gâyesi, gücü yettiğince nefsin arıtılmasıdır.[96]

İhvân-ı Safâ'ya göre ilimlerin en şereflisi ve akıllı insanların teveccüh ettiği bilgilerin en kıymetlisi ma'rifetullahtır; Allah'ın birliğini ve lâyık olduğu sı-

---

95. *Risâletü'l-Câmia*, s. 93-94, 306-307; İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, IV, 120; Bk. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam-II*, Kahire 1966, s. 157.
96. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, I, 258-260, 349; III, 6, 16, 30, 32, 34, 48, 151-152, 287-288, 298, 491-492; IV, 118, 167; *Risâletü'l-Câmia*, s. 176, 428, 511; H. Ragıp Atademir, "Tahlil ve Tenkidler, Adel Awa: 'İhvân al- Safa'nın Tenkid Kafası", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, 1953, s. 100.

fatları bilmektir. Bu, insanın bilgiyle ulaşabileceği son mertebedir. Dolayısıyla eğitimle verilmesi gereken en önemli şey; *ma'rifetullah* ve *tevhîd* inancıdır. İnsanın fıtratında olan ve çok küçük yaşlardan itibâren doğal gelişim seyri içerisinde ortaya çıkan '*Yaratıcı*' tasavvuru hakkında doyurucu bilgi vermek, bu duyguyu gelişigüzelliğe ve yozlaşmaya terk etmemek, eğitimden beklenen temel amaçtır ve eğitimle verilen her şey aslında bu amaca ulaşmaya vesîle olmalıdır.[97]

İnsanın, Yaratıcısını gerçek anlamda tanıyabilmesi için, önce kendini tanıması gerektiğini belirten İhvân-ı Safâ'ya göre, kendini tanımayan kişi, aklın ve duyuların idrâkinden uzak şeyleri hiç tanıyamaz. İnsanın kendini tanımasıyla ilimlerin kapısı açılır. Bunu gerçekleştirmek için ilim ve hikmete tâbi olmak, ilim ehliyle beraber olmaya gayret göstermek, hayırlı ve güzel işler yapmak ve amellerin başı olan takvâya sarılmak gerekir.[98]

Eğitimin bu temel amacı yanında diğer amaçları da şunlardır: *İnsanın potansiyel halindeki bütün gizli güçlerini mükemmel hâle getirmek, cehâleti ortadan kaldırmak, günlük ihtiyaçları karşılamak ve dünya işlerinin düzen içerisinde yürütülmesini sağlamak* ve *iyi insan yetiştirmek.*

İslâm eğitimcilerinin hemen hepsi eğitimin amacının *iyi insan yetiştirmek* olduğunda birleşmiş gibidir. Farklılıklar, iyi insanı tarif etmekte ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İhvân-ı Safâ da Risâlelerin çeşitli yerlerinde iyi insanın vasıflarını saymıştır. Onlara göre iyi insan:

Allah'a inanır. Allah sevgisi onda her şeyden fazladır. Allah'ın zikriyle meşgûl olur. Güzel ahlâk sahibidir. İhsan üzeredir. Yaptığı iyiliklere karşı gizli veya açıktan bir karşılık talep etmez. Kimse hakkında kötülük düşünmez, insanlar hakkında iyilik düşünür ve her fırsatta onları iyiliğe teşvik eder. Allah'tan başkasına gönül bağlamaz, açık ve gizli şirkten sakınır. Kötü alışkanlıklardan, telkîn ve taklit ile edinilen bozuk ve yanlış fikirlerden kurtulmuştur. İhvân-ı Safâ, taklidi bir hastalık olarak gördüğü ve taklide dayanan bilgiyi gerçek bilgi olarak görmediği için, bu konu üzerinde fazlaca durmuş ve hatta onbeş yaşından itibaren eğitimiyle ilgilenilecek gençlerde yapılacak ilk işin, çocukluktan itibaren edinilen yanlış fikir ve kötü alışkanlıkların temizlenmesi olduğunu belirtmiştir.[99]

İhvân-ı Safâ bir başka yerde şöyle bir 'kâmil insan' tarifi yapar:

> "Kâmil insan; dinin hükümlerini, peygamberlerin tavsiyelerini ve filozofların irşâdlarını uygulayan, düşmanca tutumlardan, kötü huylardan ve çir-

97. İhvânu's-Safâ, *Risâleler,* III, 302, 513; IV, 387.
98. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 233; *Risâletü'l-Câmia*, s. 22, 120, 370.
99. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 76, 93, 288, 379, 529-530, 534; IV, 59, 66, 158, 176; Krş. H. Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi-II*, İstanbul 1948, s. 135.

> kin davranışlardan sakınan, yanlış ve bozuk düşüncelerden uzak duran, câhillerden yüz çeviren, ilimler arasında fark gözetmeksizin felsefî, dinî, eğitsel, tabiî ve ilâhî ilimlerin hepsinde bilgili olmaya çalışan ve bunları nefsi aydınlatma ve arındırma yolunda kullanan kişidir."[100]

İhvân-ı Safâ'nın, değişik milletlerin karakteristik özelliklerini bir arada toplayan bir başka 'kâmil insan' tarifi de şöyledir:

> Bilgili, fazîletli, basîret sahibi, nesep bakımından İranlı, dini yönden Arap, mezhep bakımından Hânefî, edebinde Iraklı, gözlemlerinin isâbetli olmasında İbrânî, program ve metot bakımından Hıristiyan, ibadetinde Suriyeli, ilminde Yunan, sırları keşfetmekte Hintli, ahlâkında ve davranışlarında sûfî meşreptir.[101]

İhvân-ı Safâ'nın eğitimde insan tabiatını esas alması, mutlak ilkelere bağlılığı savunması, branşlaşmayı gerekli görmekle birlikte, ansiklopedik bilgiyi ön plana çıkarması, insanın zihinsel güçlerini geliştirmek sûretiyle insanı ebedî hakikate ulaştırmayı gâye edinmesi bakımından ve genel prensipler açısından, daha çok İslâmî değerlere önem veren bir yaklaşım sergilediği, bununla birlikte eklektik felsefelerinin onları bu konuda da etkilediği söylenebilir.

YÖNTEM

Eğitim sürecinde, en önemli unsurlardan biri de yöntemdir. Bir başka ifade ile öğretmek istediğimiz şeyleri en kısa, en doğru, en güvenilir ve en etkili yoldan nasıl öğreteceğimiz meselesidir.

İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, kavrama kâbiliyetleri, zihinlerinin berraklığı ve temyîz yetenekleri bakımından birbirinden farklıdır. Bu sebeple; amaçları, bedenleri sağlığına kavuşturmak olmasına rağmen doktorların hastalarına farklı ilaç ve tedâvî uygulamaları gibi; eğitimciler de öğrencilerinin durumuna göre, farklı programlar ve yöntemler uygulamalıdır. Nitekim peygamberler de ümmetlerine, tâkatleri nisbetinde sorumluluklar yüklemiştir.[102]

Hangi yöntem uygulanırsa uygulansın İhvân-ı Safâ'nın eğitimde temel prensibi '*tedrîcîlik*' olmuştur. Onlara göre bir öğretmenin, öğrencisinin kendisi gibi bilgin ve fazîletli olmasını isteyerek, bütün ilimleri bir anda vermeye çalışma-

100. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 538.
101. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 376.
102. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* I, 46, 244; III, 77, 299-300, 485; IV, 122, 251, 283, 462.

sı doğru değildir. Herkesin bir kapasitesi vardır. Bilgiler tedrîcî bir şekilde azar azar verilmeli ve eksiklikler zamanla tamamlanmalıdır.[103]

İhvân-ı Safâ mensuplarının, özel meclislerde yaptıkları toplantılarda üstatlar, Risâleleri okuyor ve muğlâk meseleleri '*soru-cevap*' ve '*müzâkere ve münâzara*' yöntemleriyle çözmeye çalışıyorlardı.[104]

Ahlâk eğitiminde '*nasîhat ve telkîn*' yöntemine ağırlık vermişler; şahsiyet yapmamak, muhâtabı rencîde etmemek için de genel hitaplar içerisinde '*hikâye*', '*temsil*', '*darb-ı mesel*', '*îmâ ve ihsâs*' tekniklerini tercih etmişlerdir.

Öğrencinin hem kendini, hem de dış dünyayı tanıyarak eşyâ ve hâdiseler üzerinde düşünmesini ve ibret almasını isteyerek '*gözlem ve tefekkür*' yöntemlerini de sıklıkla kullanmışlardır.

Emir ve yasaklara uymayı sağlamak için '*tergîb ve terhîb*' '*va'd ve vaîd*', '*övgü ve kınama*', '*umut ve korku*' motiflerini bir denge içerisinde kullanmışlardır.[105]

Eğitimde '*iknâ yöntemi*'ni de etkili bir biçimde kullanan İhvân-ı Safâ, bunun için iç ve dış âlemden, aklî ve felsefî deliller getirmenin yanında, güncel olaylardan örneklerle fikirlerini takviye etmiş; sonra da Kur'ân'dan âyetler ve hadislerle ve büyük insanların başlarından geçen gerçek olaylarla sonuca gitmiştir.[106]

İhvân-ı Safâ, eğitim yöntemlerinin uygulanmasında; merhametli, şefkatli, sabırlı ve hoşgörülü olmak; öğrencinin kapasitesine ve seviyesine uygun ders vermek; ilim tahsîline yeni başlayan öğrencilere bir meseleyi anlatırken kısa ve özlü ifadeler kullanmak; konuyu somut örneklerle öğrencinin anlayacağı şekilde kolaylaştırmak; öğrenciyi ilgi duyduğu ve istîdâd gösterdiği alanlara yönlendirmek; öğretimi anadiliyle yapmak gibi prensipleri esas almıştır.

Onlar, yukarıda verilen bütün uygulamalarda tedrîcîliğin gereği olarak; '*somuttan soyuta*', '*kolaydan zora*', '*basitten mürekkebe*', '*bilinenden bilinmeyene*' ve '*yakından uzağa*' ilerlemeyi ilke edinmişlerdir.[107]

---

103. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* III, 463.
104. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* IV, 41-42, *Risâletü'l-Câmia*, s. 538-539; İ. Hakkı İzmirli, "İslam'da Felsefe Cereyanları", *Darü'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, S. 14, s. 38-39; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren Of Purity*, London 1982, s. 3; Cebbur Abdunnur, *Ihvanu's-Safa*, Mısır 1954, s. 12-13, Yves Marquet, "Ikhwan al-Safa" md., *EI* (New Edition), Vol. III, Leiden 1971, s. 1075.
105. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, IV, 77.
106. İhvânu's-Safâ, *Risâleler*, IV, 29-30; Bk. III, 283, 465; IV, 116-117, *Risâletü'l-Câmia*, s. 65, 91, 139, 168.
107. *Risâletü'l-Câmia*, s. 138; Omar Farrukh, "Philosophy of the Ikhwan al-Safa" ed. M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982 içinde, s. 38.

Diğer taraftan yeni bir konuya başlarken önceki bilgileri hatırlatarak, anlatılacak konuyla eski bilgiler arasında bağlantılar kurma; derse başlamadan önce dersin konusunu ve amaçlarını ortaya koyarak konuya dikkat çekme ve hedeften haberdâr etme ve böylece motivasyon sağlamaya özen göstermişlerdir.

Risâlelerden tesbit edebildiğimiz kadarıyla, onlar hiç bir yöntemi tek başına kullanmamış; kullandıkları yöntemleri de yukarıda verilen ilkeler çerçevesinde, değişik yollarla zenginleştirmişlerdir. Bu arada en fazla, gözlem ve tefekkür üzerinde durduklarını da söylemek gerekir. Zira onlar, nazarî ilimlerin bütün gâyesinin, insanı tefekküre yöneltmek olduğunu belirterek, bu anlamda insanın en fazîletli eyleminin, hem kendi iç âlemi ve hem de dış âlem üzerinde düşünüp ibret alması olduğunu ve eğitimin en önemli hedefinin yeni fikirler üretmek için 'düşünmek' ve 'düşünmeyi öğretmek' olması gerektiğini ifade ederler.

Özetle genel bir değerlendirme yapmak gerekirse Risâleler, yazıldıkları dönemde İslâm dünyasında din, bilim, sanat, felsefe vb. adına varolan birikime dair önemli bilgiler veren bir ansiklopedi mâhiyetindedir. Bu bağlamda eğitimle ilgili kıymetli veriler sunarken, aynı zamanda, İhvân-ı Safâ felsefesi içerisinde eğitimin önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

İhvân-ı Safâ'nın eğitim anlayışında, geleneksel İslâm eğitiminin hâkim bir etkisinden söz edilebilir. Onların eğitim faâliyetlerinde, bugünkü anlamda kurumsal bir yapıdan söz etmek zor olsa da 'cemiyet' niteliği taşımaları onlar için, eğitimi önemli bir araç haline getirmiştir. Çünkü onlar bütün faâliyetlerini, bu cemiyet aracılığıyla yapmış, grup üyelerini eğitimle bir araya getirmiş ve fikirlerini eğitim yoluyla yaymışlardır.

Eğitimcileri, peygamberlerden sonra onların görevlerini yerine getiren kişiler olarak görmeleri; öğretmenliği mânevî bir sanat kabûl etmeleri; gereğiyle yerine getirebilmek için bu mesleğin sonradan kazanılan 'kesbî' yanı kadar, doğuştan getirilen 'vehbî' yanının da olduğuna dikkat çekmeleri; grup üyelerini belli yaş ve seviye gruplarına ayırarak farklı programlarla eğitmeleri; öğrencilerinin genel gelişimsel özellikleri yanında, yaratılış özelliklerini ve bireysel farklılıklarını önemsemeleri; eğitimin imkânı meselesinde 'iyimser' bir yaklaşım sergilemekle birlikte, eğitimle herkese her istediğimizi veremeyeceğimizi ve eğitimi kabûl etme bakımından insanların aynı olmadığını ortaya koymaları; ansiklopedik bilgiyi önceleseler de eğitimde branşlaşma ve ihtisâsın önemine işaret etmeleri; tedrîcîliği öne çıkarmaları ve bunu çok sayıda başka yöntem ve teknikle zenginleştirmeleri; ödül konusunda söz verilen şeyin mutlaka yerine getirilmesi gerektiğini söylerken, cezâ hususunda temkinli olmaları; hatta bağışlama yolunu tercih etmeleri, yaşadıkları dönem için önemli sayılan ve sonraki dönemleri etkileyen hususlardır.

Günümüz eğitim anlayışında, bireyin hayatında en önemli evreyi oluşturduğu kabûl edilen onbeş yaş öncesini, aileye ve okula terk etmeleri; yaşlıları ve kadınları eğitim faâliyetlerinin dışında tutmaları ise onların genel felsefeleriyle çelişen tavırlardır.

KAYNAKÇA

Abdunnur, Cebbur, *İhvânu's-Safâ*, Mısır 1954.

Abel, Armand, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halîfeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Mânâsı", çev. Nusret Hızır, *Belleten*, C. XXIX, Sayı:116, Ekim 1965.

Atademir, H. Ragıp, "Tahlil ve Tenkidler, Adel Awa: 'İhvân al-Safâ'nın Tenkid Kafası'", *AÜİFD*, C. II, 1953.

Avva, Adil, "İhvân-ı Safâ". *el-Mevsûâtu'l-Felsefiyyeti'l-Arabiyye* (3 cilt), ys.,1988.

Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara 1984.

Başaran, İbrâhim Ethem, *Eğitime Giriş*, Ankara 1978.

Bayraktar, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul 1989.

Cemâluddîn, Nâdiye, *Felsefetü't-Terbiye inde İhvâni's-Safâ*, Kâhire 1983.

Çelebi, Ahmed, *İslâmda Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul 1983.

Çubukçu, İ. Agâh, "İhvân-ı Safâ'ya Göre Eğitim", *Eğitim Hareketleri Dergisi*, c. IX, Ankara 1963.

Dağ, Mehmet-Öymen, Hıfzırrahman R., *İslâm Eğitim Tarihi*, Ankara 1973.

De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960.

el-Ehvânî, Ahmed Fuad, "İhvân-ı Safâ", çev. Süleyman Ateş, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, Sayı: 98-100, Ankara 1963.

Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Kâhire 1966.

Farrukh, Omar, "Philosophy of the Ikhwan al-Safâ" ed. M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982.

el-Faruqi, Ismail Ragi, "On the Ethics of the Brethren of Puritiy-III", *The Muslim World*, Vol. 50, Nu. 2, 1960.

Foulquie, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul 1994.

Gullâb, Muhammed, "Cemâatu İhvâni's-Safâ", *el-Meşrık*, 1945/1, Beyrut 1945.

Hasan, H. İbrâhim, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, I-IV, nşr. Butrus el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

———, *Risâletü'l-Câmia Tâcu Resâili İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, tah. Mustafa Galib, Beyrut 1974.

İzmirli, İ. Hakkı, "İslâm'da Felsefe Cereyanları", *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, Sayı: 14.

———, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, C. II, Sayı: 29, İstanbul Ocak 1949.

Kanad, H.Fikret, *Pedagoji Tarihi*, İstanbul 1948.

Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

Kumeyr, Yuhanna, *Felâsifetü'l-Arab İhvânu's-Safâ*, Beyrut 1986.

Marquet, Yves, "Ikhwan al-Safâ" *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Vol. III, Leiden 1971.

Mekkî, Ahmed, *Dirâsât an İbn Hazm ve Kitabuhu 'Tavku'l-Hamâme'*, Kâhire 1981.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1989.

———, "The Islamic Philosophers' Views on Education", *Muslim Education Quarterly*, Vol. 2, Nu. 4, 1985.

Netton, I. R., *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982.

O'leary De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1959.

Pedersen, Johs, "Mescid" *İslâm Ansiklopedisi*, İSAM, İstanbul 1993.

Poonawala, Ismail K., "Ikhwân al Safâ", *Encyelopedia of Religion*, Vol. 3, New York 1987.

Qadir, C. A, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London and New York 1988.

er-Rufâî, Enver, *el-İslâm fi Hadâratihî ve Nazmihi'l-İdariyye ve's-Siyasiyye ve'l-Edebiyye*, Dimeşk 1986.

es-Saidî, Abdulmuteal, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-Adâb, ts.

Stern, S. M, "The Authorship of the Epistles of the Ikhwân-as-Safâ " *Islamic Culture*, Vol. XX, Nu. 4, 1946.

Şemsüddin, Abdulemir, *el-Felsefetü't-Terbeviyye inde İhvâni's-Safâ min Hilâli Resâilihim*, Lübnan 1988.

eş-Şimâlî, Abduh, *Dirâsât fî Târîhi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1979.

Tamir, Arif, *Hakikatu İhvâni's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ*, Beyrut 1982.

Tıbâwî, Abdullâtif, *Arabic and Islamic Themes*, London 1976.

———, "Further Studies on Ikhwân as-Safâ", *Islamic Qurterly*, Vol. XX, XXI, XXII, Nu. 3, Great Britain 1978.

———, "Ikhwân as-Safâ and Their Rasâil", *Islamic Quarterly*, Vol. II, Nu. 1, 1955.

Ülken, Hilmi Ziya, "İslâm'da Akademiler ve Medreseler" *Eğitim Hareketleri Dergisi*, Sayı: 78, Ankara 1961.

Varış, Fatma, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1976.

Yakıt, İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1992.

el-Yazıcı Kemâl-Kerem A.G., *A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Lübnan 1990.

İHVÂN-I SAFÂ'DA SİYASET FELSEFESİ*

Bayram Ali Çetinkaya**

SİYÂSET TEORİSİ

İhvân-ı Safâ'nın siyâsî faâliyetleri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi yoktur. Bununla birlikte onların, Abbâsî yönetiminden hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar, yaşadıkları dönemde kötü kimselerin yönettiği devletin hâkimiyetinin sona ermek üzere olduğunu öngörmüşlerdir. İhvân-ı Safâ'ya göre her devletin bir başlangıç evresi ve ulaşmak istediği bir hedef vardır. O hedefe ulaşınca, gerileme ve çökme başlar. Halk arasında kötülükler yayılır, ahlâkî yozlaşma yaşanır. Bundan dolayı güç başka devletlere geçer. Onlar, salt anlamda siyâset felsefesiyle fazla ilgilenmemiş; ancak mevcut devlet yönetimine bakarak olması gerekeni ifade etmeye çalışmışlardır. Devlet başkanının özellikleri ve erdemli toplumun mâhiyeti konusundaki başlıca etki kaynağı ise büyük ölçüde -ismini zikretmeseler de- Farâbî'nin *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* adlı eseridir.

"İnsanlar ile Hayvanlar Arasında Tartışma" risâlesi (22. Risâle), hayvanların, insanların kendilerine yaptıkları insafsız cezalandırmaları hakkında, cinlerin kralına şikâyetini anlatan allegorik bir hikâyedir. Tartışmada hayvanlar, insan topluluklarındaki yaygın adeletsizlik ve ahlâksızlığa vurgu yaparak, insanların kendi üstünlük iddiâlarını reddediyorlar. Bu fabl, İhvân-ı Safâ'nın hayvan

---

* Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2003, 240-288.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

karakterlerini kullanarak ifade ettiği, İslâm toplumunun sosyo-politik eleştirisinin iyi bir örneğini teşkil eder.

Şu halde, İhvân-ı Safâ için, sistematik anlamda Eflatun ve Fârâbî'de bulabileceğimiz anlamda bir siyâset ve devlet felsefesinden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak onlar, Eflatun'dan etkilendiklerini, onun *Siyâset* adlı eserinden referanslar vererek okuyucularını haberdar ederler.

SİYÂSET BİLİMİ VE TÜRLERİ

Bazı araştırmacılar, İhvân-ı Safâ'nın felsefî bilimleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi teorik ve pratik diye ikiye ayırmadığını, pratik bilimlerin hepsini "ilâhiyat" bölümü içinde düşündüğünü kaydetmelerine rağmen, İhvân-ı Safâ'nın sınıflamasındaki "ilâhiyat bilimleri"nin içeriği incelendiğinde "siyâset bilimi" dışındaki diğer bilimlerin pratik yönünün pek olmadığı dikkat çekmektedir. Siyâset bilimi, onların bilim anlayışları çerçevesinde beş çeşittir:

1. Nebevî siyâset (*es-siyâsetü'n-nebeviyye*): Dinin nasıl teblîğ ve va'z edileceğini, zâlimce uygulamalar, kötü âdetler ve geçerliliğini yitirmiş dinlerle, hasta düşmüş gönülleri nasıl tedâvî edeceğini, âhireti unutup süflî arzularının esiri olmuş gönülleri nasıl uyandıracağını bilmek.
2. Mevcut düzeni koruma anlamında siyâset (*es-siyâsetü'l-mulûkiyye*): İyiliği emredip kötülükten sakındırmak; kanun koyucunun koyduğu hükümleri uygulamak suretiyle milletin dine bağlığının devamını sağlamak, zulümleri engellemek, düşmanları zaptetmek (kontrol altına almak); şerlerden kaçınmak ve hayırlara destek olmak. Bu siyâset türü, peygamberlerin halîfelerine ve imamlara (*eimmetü'l-mehdiyyûn*) mahsustur (*es-sultânu li'l-hukemâi ve'l-enbiyâ*).
3. İdare edilenlerin psikolojik, ahlâkî ve sosyal yapısını iyi bilme anlamında toplum yönetimi (*es-siyâsetü'l-âmmiyye*).
4. Bir insanın, evini ve geçimini üstlendiği kişileri iyi yönetmesi anlamında özel siyâset (*es-siyâsetü'l-hâssiyye*).
5. İnsanın, kendini iyi idare etmesi anlamında kişisel (zâtî) siyâset (*es-siyâsetü'z-zâtiyye*).

İhvân-ı Safâ, medenî siyâseti (*es-siyâsetü'l-medeniyye*) Fârâbî ve İbn Sînâ'nın genişlettiği gibi genişletmez. Ancak onlar ilimleri tasnîf ederken ve özellikle de şer'î (*namûsî*) ilimler içinde bu konuya işaret ederler. Bu bağlamda medenî siyâseti iki kısımda mütâlaa ederler: Özel siyâset (*es-siyâsetü'l-hâssiye*), kişisel siyâset (*es-siyâsetü'z-zâtiyye*)

a) Özel Siyâset: Her insanın evinin yönetimini veya evinin maîşetinin keyfiyetini bilmesi ve hizmetçileri, köleleri, çocukları, memleketi (*memâlik*), akrabâları ve komşularıyla birlikte aşîretinin işlerini ve kardeşleriyle sohbetini görüp gözetmesi...

b) Kişisel Siyâset: Her insanın kendisini ve ahlâkını bilmesi; şehvet, öfke ve keyif (hoşnutluk) halinde söz ve fiillerini kontrol etmesi...[1]

SİYÂSET VE AHLÂK

Ahlâkta Sokrat'a uyan İhvân-ı Safâ, onun yanında Eflatûn'un *Kanunları (Nevamis)* ile Fisagor'un *Altın Beyitler*'ini, Hintlilerin *Kelile ve Dimne (Hümâyunnâme)*'sini taklit ederek öğütlerinde "teşhîs ve intâk" sanatına başvurmuştur. Hayvanlar konuşturulur, bunlardan "ihvân" için ahlâkî sonuçlar çıkarılırdı.

1. Ahlâkta nefsin temizlenmesi ve ahlâkın iyileştirilmesi amacını güderler. İnsan fazîletli uzun bir hayat yaşarsa, sonunda beşer mertebesinden çıkarak, melek mertebesine yükselir. "Kevn ü fesâd" âleminden kurtularak bakâ ve devam âlemine geçer. Bunun için Eflatûn ve Fârâbî'den esinlenerek bir erdemli şehir (*medîne-i fâzıla*) tasavvur ederler. Bu şehirde yaşayanlar, doğuştan itibaren her onbeş senede bir "üstün mertebe"ye yükselirler.
2. Medîne-i fâzılada bir kimse onbeş yaşına geldiği zaman kuvve-i nâtıkası üzerine kuvve-i akliyyesi eklenir. Bunlarda sanat sahibi olmak, kavramak ve çabuk düşünmek kâbiliyetleri vardır. İkinci mertebe, otuz yaşında tamamlanan "kuvve-i hikemiyye"dir. Kardeşler riâyet, sehâ, feyiz ve merhamet sahibidirler. Siyâsî reisler olabilir. Üçüncü mertebede "kuvve-i nâmûsiyye" hâsıl olur ki bu kırk yaşında meydana gelir. İhvân-ı Safâ ahlâkının gâyesi budur. Bu mertebede insan, madde âleminden kurtulur. Mutlak hakikati müşâhede eder, melekler mertebesine ulaşır. Bu mertebeye sırasıyla yükselmek için dört şarta riâyet etmek gerekir: a) Dil ile ikrâr etmek, b) Vuzûh için darb-ı meseller ile tasavvur eylemek, c) Yürekten inanmak, d) Fiilen tahakkuk ettirmek, muktezâsını işlemek.

İhvân-ı Safâ'nın kendileri de "sadâkat kardeşliğin, kardeşlik muhabbetin, muhabbet sosyal düzenin iyileştirilmesinin; sosyal düzenin iyileştirilmesi, şe-

1. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut, I, 273- 274; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2003, 260-261 vd.

hirlerin düzeltilmesi; şehirlerin düzeltilmesi, dünyanın bakâsı ve neslin devamının esasıdır."[2] diyerek devlet düzeninin temelinde barışçı ahlâk ilkelerinin aranması gerektiğine inanmışlardır.[3]

İhvân-ı Safâ, siyâsî ahlâk kadar amelî ahlâk kâidelerine de önem vermiştir. Bu hususta Hz. Muhammed'in, "Mü'min kendi nefsi için istemediğini, başkası için istemez." anlamındaki hadisinin üzerinde durur.

DEVLET TEORİSİ

İhvân-ı Safâ, devlet felsefesi veya hükümet şekilleriyle Fârâbî kadar ilgilenmemiştir. Ömer Ferruh'a göre, onlar siyâset teorilerinde, Grek yazarlarından da etkilenmiş değildi. Dünyaları tamâmen farklıydı: Eflatun ve Aristo, şehir devletlerinde yaşamışlarken; İhvân-ı Safâ, bir imparatorluğun büyük şehirlerinde hayat sürmüştür. İhvân-ı Safâ, devletin din ve hükümdarlık temelleri üzerine dayandığı düşüncesini taşımaktaydı. Onlara göre eğer devlet güvenli ve müreffeh bir hayata götürecekse, isterse -Fârâbî'nin ifadesiyle *tağallub devlet*- zorba olsun, bir hükümdar şarttır. Yalnızca bilgeler topluluğu, hükümdarsız yapabilir. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, Ferruh'un iddiâsının aksine, İhvân-ı Safâ, Eflatun'un *Devlet*'ine (Siyâse) referans vermektedir.

Rûhânî erdemli şehri inşâ etme çabası içerisindeki[4] İhvân-ı Safâ'nın, *Devlet*'e karşı bu mesâfeli duruşu, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'ye olan derin ilgileriyle dengelenmekteydi; bu disiplin daha ziyâde insanın şahsî ve komünal davranışlarına dayalı yurttaşlık bilgisi ve ev ekonomisinin bir karışımıydı.

İhvân-ı Safâ erdemli devletin, öncelikle aynı düşünce etrafında toplanan; aynı din ve mezhepte birleşen, kısır çekişmelerden kaçınan; birbirinin başarısı için yardımlaşan bilginler ve erdemli kimselerden oluştuğunu belirtir. Böyle bir toplum bütün işlerinde tek vücut olmuştur. Allah rızâsı dışında bir beklentisi yoktur. İhvân-ı Safâ'nın çabası, bu prensiplerin temelini oluşturduğu ideal devleti gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu ise maddî ve mânevî olumlu bütün yeteneklerin birleştirildiği devlettir. Böyle bir devletin temelini takvâ, harcını doğruluk, çatısını vefâ ve emânete riâyetle ebedî nimetlere ulaşma amacı oluşturur. Farâbî'nin ideal devlet başkanında yaratılıştan bulunması gerektiğini bildirdiği on iki nitelik, İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde de aynı şekilde bulunmaktadır.

---

2. İhvânu's-Safâ, *a.g.e.* II, 328.
3. Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 53.
4. *Resâil*, IV, 18, 171; İhvânu's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia, (Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 294-295.

Devletin (mülk) amacı, İhvân-ı Safâ'ya göre, kanunun gereğini yapmayı terketmekle, vatandaşlarının bozulmaması için kanunun (nâmûs) korunmasıdır. Nebevî ve felsefî şerîat ehlinin çoğu için, sultan korkusu olmasaydı, insanlar kanunun hükümlerini ve onun sınırları altına girmeyi ve onun kurallarını güçlendirmeyi, onun sistemine tâbi olmayı, yasaklarından kaçınmayı, emir ve yasaklarına itâat etmeyi terk ederlerdi.

İhvân-ı Safâ için, kanunun korunmasından amaç, din ve dünyanın birlikte düzeltilmesi (salâh) arzusudur. Ne zamanki bunun gereğinin yerine getirilmesi terkedilirse, hikmetin hükmü kalmaz; işler ilâhî siyâset ve Rabbanî inâyete bırakılmaz, bozulur. Çünkü bu, o ikisinin varlığı, bakâsı, düzeni, tamamlanması ve kemâli için gerekli olan sebeptir.[5]

İhvân-ı Safâ, yeni esaslar üzerine yeni bir devlet kurmayı tasarlıyordu. Bununla birlikte onlar, dinin anlaşılmasının felsefî temeller üzerinde gerçekleşmesini istiyordu. İhvân-ı Safâ'nın gâyesi, katışıksız (saf, arı) bir siyâset anlayışıydı. Onların siyâsî hedeflerine, *Risâleler*'in birçok yerinde rastlamak mümkündür. Şu halde İhvân-ı Safâ'nın siyâsî projesinde, toplumda insanlar için, dinin koyduğu düzeni ve insanların kendi aralarındaki hükümleri uygulayacak bir otoritenin (melik) bulunması kaçınılmazdır. Bundan dolayı devletin ortaya çıktığını düşünen İhvân-ı Safâ, *"Dostluk kardeşliğin; kardeşlik sevginin; sevgi sosyal düzenin iyileştirilmesinin temelidir,"* diyerek devlet düzeninin temelinde barışçı, erdemli ahlâk ilkelerinin aranması gerektiğine inanmaktaydı.[6]

DEVLETLERİN ÖMÜRLERİ

Risâleler, devletlerin belirli sürede yükseliş, gerileme ve yıkılışları üzerinde durur. Bir devlet, 'her iki yüz kırk yılda' bir hükümdardan başka birine veya bir milletten diğerine geçerek belirli bir gâyeye doğru yöneltilir. Bu çerçevede İhvân-ı Safâ, *kötüler devleti*nin, zamanlarında, kendi ömrünün sonuna geldiğini düşünür. Bu hesaba göre, hicri 132'de gücü ele geçiren Abbâsî hilâfeti'nin, hicrî 372'de son bulması gerekirdi.

İhvân-ı Safâ'ya göre, devletlerin belirli ömürleri vardır. Devletler yaşadıkları dönemlerde dönüşümler yaşarlar. İbn Haldun gibi, kendilerinden sonra gelenler bu hususta onları takip etmişlerdir. Bu kapsamda İhvân-ı Safâ Topluluğu'nun, devletlerin ömürleri ve zaman içerisindeki geçirdikleri değişimler hakkındaki düşüncelerini topladıkları bir risâlesi vardır ki, orada şöyle derler:

---

5. *Resâil*, I, 292.
6. Şahin Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002, s. 70.

> "Bil ki, ey kardeş! Bu dünya işleri (devlet ve devlet başkanı), insanlar arasında çağdan çağa, ümmetten ümmete, şehirden şehire değişen hususlardır."[7]

Bu ifadelerden sonra İhvân-ı Safâ, "ehl-i beytten ehl-i beyte ..." şeklindeki ifadeleri de ilave eder. Acaba bu ifadeyle, -bir anlam zorlamasına gitmeden- burada Şîîlikteki, devlet başkanı "nas ve ta'yîn"le gelir prensibi mi, bize hatırlatılmak istenmektedir? Kanâatimizce bu ifadeyi İhvân-ı Safâ gelişi güzel kullanmamaktadır. Ancak onların, fanatik bir Şîî tavrıyla, "ehl-i beyt" sözünü kullandığını da düşünmemekteyiz.

İhvân-ı Safâ devlet hakkındaki düşüncelerine şöyle devam eder:

> "Bil ki, her devletin ilerlemesi ve sona ermesini başlatan bir zaman vardır. Bir devlet zirveye ulaştığı zaman, gerileme ve eksiklikler başlar ve onun halkında uğursuzluklar ve aşırılıklar baş gösterir; bunun karşısında güç bakımından sona ulaşan bir devlette, canlanma, ilerleme ve gelişme başlar, gün geçtikçe güçlenir ve yükselir. Zirveye ulaşmış olup da gerileyen devlet, gittikçe zayıflar güçsüzleşir, tâ ki ilk baştaki durumuna (zirve) ve gelecekteki son durumunda kuvvetleninceye kadar... Bu örnek, zamanın hükümleri (*ahkâmu'z-zaman*) gibidir; zaman bir tarafı gündüz aydınlık, diğer tarafı gece karanlık olan iki kısımdan oluşur. Yine zamanın bir kısmı yaz, sıcak; diğer kısmı kış, soğuktur. Dönüşümlü olarak birbirlerini izler. Dolayısıyla devletler de bunun gibi, bazen yükselir, bazen de geriler; birisi yükseldiği (ilerlediği) zaman, diğeri geriler. İlerleme ve gerilemede zirveye ulaştığı zaman, yükselmenin sonunda gerileme başlar, diğerinde gerilemenin sonunda ise yükselme başlar. Güç bakımından eşit oluncaya kadar yok olmazlar. Sonra yükselme ve gerilemede, her ikisi sona ulaşıncaya kadar biri diğerinin durumunu aşmaya başlar. Nihâyetinde ikisinden biri, yükselmede zirveye ulaşır, gücü ortaya çıkar, dünyada her işte söz sahibi olur; diğerinin ise gücü ve onun zıddına dünya işlerinde etkisi azalır.[8]

DEVLET ÇEŞİTLERİ: İYİLER DEVLETİ-KÖTÜLER DEVLETİ

İhvân-ı Safâ, ne karada ne derin denizlerde ne de havada olan, açıkçası bir ütopya olduğu anlaşılan mânevî bir şehir kurmak istediklerini açıklamıştır. *Risâleler*'de iyiler devletine *(devletu ehli'l-hayr)* ve kötüler devletine *(devletu ehli'ş-şerr)* göndermede bulunan bölümler, yalnızca hükümetler ve hanedanlar ve

---

7. *Resâil*, I, 154, 180; IV, 186-187, 190.
8. *Resâil*, I, 180-181.

onların ard arda gelişiyle ilgili kısa ve genel birer mütâlaadan ibarettir. İhvân-ı Safâ'nın bu devlet tasnîfi, Fârâbî'nin bir tarafta erdemli ve diğer tarafta onun zıddı câhil, bozuk (*fâsık*), karakteri değişmiş (*mubaddale*), doğru yolu bulamamış yanlışlık içinde olan (*dâlle*) devlet türlerini çağrıştırmaktadır.

İhvân-ı Safâ, iyiler devletinin zuhûr zamanına bir yerde atıfta bulunmuş; ancak bununla basit olarak, "kendi gruplarının taraftarlarının ümmet içinde önemli bir yekûn tuttuğu zamanı" kastetmiştir.

İhvân-ı Safâ için üye (*nefer*) toplama ve yeni üyelerin eğitiminin amacı, kötüler devletinin yerine iyiler devletini kurmaktı'.[9] Kötüler devleti, tahminen, İhvân-ı Safâ'nın, yerine Şîî veya daha çok İsmâilî bir devlet kurmayı umut ettikleri Sünnî Abbâsî Devleti idi. Abbâsî devlet sistemini, halîfe ve sarayı, "câhil sürüleri"nden aşağı olan hukukçular ve din bilginleri olarak itham eden ağır eleştirilerle dolu olan *Risâleler*, bu yaklaşımını, sık sık hikâyeler veya geleneksel nasîhatlarla, allegorik ve tasvîrî bir şekilde gizler. Bu çerçevede İhvân-ı Safâ'nın Abbâsî halîfeleri için "iblisin halîfeleri" şeklinde ifadeleri dikkat çekmektedir. İhvân-ı Safâ, siyâsî projesindeki devlet türleri hususundaki düşüncesini şu sözlerle aktarır:

> "Böylece zamanın hükümleri, iyiler devleti ve kötüler devletinde geçerli olur. Bazen iyiler devleti güçlü, ilerlemiş ve dünya işlerinde sözü geçen olur. Bazen de kötüler devleti, güçlü, ilerlemiş ve dünya işlerinde sözü geçen olur. Allahu Teâla'nın buyurduğu gibi: "Biz o günleri insanlar arasında döndürür dururuz (zaferi bazen bir topluma bazen öteki topluma nasip ederiz.)..." (3/Âl-i İmrân, 140), "...Fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."..."[10]
> "Ey kardeş! İyilik sahibi, Rahîm Allah, seni ve bizi kendinden bir ruhla desteklesin. Kötüler devleti sona ulaşır, gücü ortaya çıkar, yaşadığı zamanda dünyada etkinliği artar (sözü geçer). Güç bakımından zirveye ulaştıktan sonra ilerleme durur, gerileme ve eksiklikler başlar. Bil ki, devlet ve otorite (mülk), her bir zaman, dönem ve çağda ümmetten ümmete, hânedândan hânedâna, beldeden beldeye intikâl eder."[11]
> "Bil ki, ey kardeş, iyiler devleti âlimler, hakîmler, seçkinler ve fazîletlilerle başlar. Ki bunlar tek bir görüşte bir araya gelirler, tek bir dinde ittifak ederler, kendi aralarında mücâdele etmeksizin, bir kısmı diğeri üzerinde bir üstünlük kurmaya çalışmaksızın bir ahit ve sözleşmeye bağlanırlar. Ve onlar dinin yardımını ve âhiret yurdunu talep etmeyi amaçlarlar, şükür ve cezâ olarak Allah'ın rızâsına ulaşmakla bütün işlerinde tek bir adam, bütün organizasyonlarında tek bir nefis gibi olurlar."[12]

---

9. *Resâil*, I, 181; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 45.
10. *Resâil*, I, 181; IV, 186-187; 29/Ankebût, 43.
11. *Resâil*, I, 154, 181, 187, 190.
12. *Resâil*, I, 40, 154, 181-182; IV, 187-188; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 292.

İdareyi elde tutması desteklenen iyiler devletinin özelliği nedir? Bu devletin kurucuları, erdemli ve takvâ ehli (dindar) filozoflar ve maddî ve mânevî bütün işlerde "tek bir insan ve tek bir ruh"la hareket eden ve kendi aralarında bir sözleşme (akit) yapan bilgin insanlar grubudur. Yine bu devletin kurucuları, bu dünyada ve öte dünyada vatandaşlarının refahı için peygamber ve filozofların hareketleri tarzında çaba harcarlar. Vatandaşlar, lider ve devlet kurucularının emirlerinde alıştırılmış ve eğitilmiş bir istikâmette idiler.

BAŞKAN (REİS)

Toplumu sınıflara ayırmada İhvân-ı Safâ, hem sosyal hem de siyâsal bir kategorizasyona giderken, bunu belirleyici unsur olarak, yaş durumlarını da önemli bir done haline getirir. Hiyerarşik bir düzen içerisinde oluşturulan topluluk mensupları dört gruptur:

1. Yaşları on beşi geçen gençlerden oluşan ve kendilerine *el-ebrâru'r-ruhamâ* denilen gruptur. Bunlar kalpleri temiz, anlayışları keskin, duyularla algılanan eşyanın mânâlarını kavrayacak akıl kuvvetine sahip üyelerdir.
2. Siyâsetle meşgûl olan reislerdir. Yaşları en az otuz olan bu gruptakiler; cömert, şefkatli, merhametli kimseler olup felsefî ve aklî meseleleri iyi bilen ve kendilerine *el-ahyâru'l-fudalâ* denilen kişilerdir.
3. Saltanat sahibi meliklerdir. İlâhî kanunu lütuf ve merhametle uygulayan, erdemli kimselerden oluşan gruptur. Yaşları en az kırk olan bu kişilere *el-fudalâu'l-kirâm* denirdi.
4. Bütün İhvân-ı Safâ'nın ulaşması istenen mertebedir. Bunlar Hakk'ı olduğu gibi müşâhede eden, âhiret hallerine vâkıf, melekût âlemine yükselme ve Allah'a yaklaşmaya hak kazananlardır. Yaşları en az elli olan kişilerin ulaşabileceği bu mertebe, melekler, peygamberler ve hikmet sahibi ulu kişilerin mertebesidir.

İhvân-ı Safâ, birçok hususta yaptığı gibi, başkanlığı (riyâset) da cismânî başkanlık ve rûhânî başkanlık diye iki kısma ayırır: Cismânî Başkanlık (*er-riyâsetü'l-cismâniyye*), cisimler ve bedenlere sıkıntı veren; gâlibiyet, zafer, baskı ve zulümle sultan olan ve insanları köleleştiren; onları dünya işlerini düzeltmede, şehvet, gurûr, lezzet ve dünyalık kuruntularında zor kullanarak hizmet ettiren meliklerin ve tiranların başkanlığına benzer. Rûhânî Başkanlık (*er-riyâsetü'r-rûhâniyye*) ise adalet ve ihsanla nefislere ve ruhlara mâlik olan şerîat sahiplerinin başkanlığıdır. Onlar, milletlerde ve şerîatlarda, şerîatın korunması, sünnetlerin uygulanması, ihlasla kul olmak, kalplerin yumuşaklığıyla yüceltmek

(teellüh), sevap kazanmakla yakîne ulaşmak ve âhirette (meâd) muvaffakiyet, kurtuluş ve mutluluk için hizmet ettiren kimselere benzer.[13]

DEVLET BAŞKANININ NİTELİKLERİ

Peygamberlere ait özellikler, İhvân-ı Safâ'ya göre, verâset yoluyla ümmete de geçer. Peygambere ait olan özelliklere sahip olan kişi, halîfe diye isimlendirilir. Halîfede bulunması gereken özellikler, Fârâbî'nin devlet teorisinde olduğu gibi, bir şahısta değil de bir cemâatte de toplanabilir. Bu durumda cemâatin ta'yîn edeceği biri halîfe olur ve devlet ile şerîatin savunması ve korunması sağlanır. Kendi grubunu, bozulan dengeleri yeniden sağlayacak peygamber halîfesi olarak vasfeden İhvân, din ve dünya mutluluğunu ancak kendilerinin temin edebileceğini ileri sürer. İhvân-ı Safâ tarafından, canlı varlıkların, yerküre, yıldızlar ve gökyüzünün süsü olması gibi en değerli insan ve en yüce varlık olarak vasfedilen peygamber şu vasıflara sahiptir:

1. Tam ve sağlam bir vücud yapısı vardır.
2. Sağlam bir anlayış ve kavrayış gücü mevcuttur.
3. Güçlü bir hâfızaya mâliktir.
4. Zekîdir.
5. Güzel ve anlamlı konuşma yeteneği vardır.
6. İlim sahibi ve iyilikseverdir, iyi ilişkiler kurabilir.
7. Doğruluğu (sıdk) sever ve yakınlarıyla iyi ilişkiler kurar.
8. Bedensel ihtiyaçlarını karşılamada dengeli davranır.
9. Harikulâdeliklere hazır büyük bir ruha sahiptir.
10. Maddî nimetlere sahiptir, ancak onlarla rûhen ilişkide değildir.
11. Adaleti ve adaletli insanları sever, zulüm ve cürmü reddeder.
12. Ruhu korku ve zayıflıktan uzak olup, yapılmasında fayda olan şeylere yönelmede güçlü bir isteğe sahiptir.[14]

Bu özellikler, İhvân-ı Safâ'dan önce Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi, bir devlet başkanında bulunması gereken şartlardır.

Şu halde İhvân-ı Safâ'nın, kendisinden etkilendiği ama ismini zikretmediği Fârâbî'nin devlet başkanı için gerekli gördüğü nitelikleri olduğu gibi benimsediğini söyleyebiliriz.

---

13. *Resâil*, IV, 128.
14. *Resâil*, IV, 129-130; I, 324; II, 240-241; S. Koç, *İhvân-ı Safâ'da Din Felsefesi*, M.Ü.S.B. Ens., (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 1992, s. 46-47.

DEVLET BAŞKANI VE PEYGAMBER

Bazı çağdaş araştırmacılara göre İhvân, bir Şîî imamın himâyesi altında ve ütopyaları filozof-peygamberin yönettiği *el-medînetü'l-fâzılatü'r-rûhâniyye* veya *ehli'l-hayra* dayanan bir siyâsal program sunar. *Risâleler*'in düzeni ve ilimlerin sınıflandırılması, bu nihâî amacı yansıtır.[15] S. Pines ise Peygamberin rolüne değinerek, *"İhvân-ı Safâ'nın Risâleleri, iki düşünce akımı arasındaki boşluğu kapatmak için bir çabadır. Bir taraftan, onlar Şîî, özellikle İsmâilî doktrinlere bağlıdırlar; diğer taraftan Fârâbî'nin siyasal teorisini takip ederler, hatta onu kendilerine malederler."* demektedir.[16]

İhvân-ı Safâ'ya göre, dine tâbi olanlar, din ve dünya işlerinde şu dört şeye muhtaçtır:

- İyi ve kötüyü ayıran ve iyiyi emredip, kötüden sakındıran akla,
- Fiil, söz ve tasarruflarında kendilerine örnek olacak peygambere,
- Peygamberden, belli vakitlerde okunmak üzere bırakılmış vasiyete,
- Her grup için, dinin hükümlerini bilen, bunları muhâfaza etmeye çalışan, uygulanmasını isteyen ve bu hükümleri değiştirmek istediklerinde, insanları bundan men eden erdemli bir reise.

Din ve inançtan ne anladıkları konusuna da açıklık getiren İhvân, dinin iki yönlü bir işlevi olduğuna dikkat çeker. Dinin dünyevî boyutu devlet başkanlığının izzeti, mal ve dünya metaını kapsar. Bu rol, ölüme kadar devam eder. Dinin ikinci rolü uhrevîdir ki, ruh, tabiatın esâretinden ve maddeye bağımlı olmaktan bu sâyede kurtulur. Bu noktada zâhir ve bâtın kavramlarını geliştiren İhvân-ı Safâ'ya göre âlemin, Allah tarafından yaratıldığına, O'na hizmet eden melekleri bulunduğuna, emir ve yasakları insanlara ulaştıracak peygamberlerin varlığına, kıyâmetin gerçekleşeceğine ve onun yeni bir diriliş olduğuna inandığını söylemek zâhiri; kabul edildiği ifade edilen bu esaslara kalbin de katılması sonucu oluşan da bâtını meydana getirmektedir ki, dinin hakikî yönü budur.[17]

Kur'ân'ın esprisine uygun olarak İhvân, Allah'ın bazen Dâvûd, Süleyman ve Muhammed (s.a.v.) de olduğu gibi peygamberlik ve devlet başkanlığını (mülk) bir şahısta topladığını düşünür. Böylece bu seçkin kişiler peygamberlik ve devlet başkanlığının her ikisine hükmederler. Bundan da Allah Teâlâ, din ile dünyanın bir arada toplanmasını diler.

---

15. I. K., Poonawala, "Ikhwân al Safâ", *Encyelopedia of Religion*, New York 1987, VII, 94.
16. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 40.
17. *Resâil*, IV, 67-68; Koç, *İhvân-ı Safâ'da Din Felsefesi*, s. 17; *Resâil*, IV, 376-379.

Hz. Muhammed'in, Dâvûd, Süleyman ve Yûsuf peygamberler gibi hem peygamberlik hem de devlet başkanlığı özelliklerini kendisinde topladığını söyleyen İhvân-ı Safâ'ya göre, o, peygamberliğinin ilk on iki yılı, Mekke'de insanları dine ve dinin öğretilerine çağırmakla geçirmiştir ki, bu dönem nübüvvet ve onun hükümlerinin özelliklerini kapsar. Medîne'deki on yılı da ümmetin işlerini düzenlemek, düşmanlara karşı tedbirler almak, haraç ve cizyeleri toplatmak, düşmanlarla barış ve anlaşmalar yapmak, hediyeler alıp vermek, insanları evlendirmek gibi devlet işleriyle geçirmiştir.[18]

Peygamberi sadece dine ait meselelerle uğraşan kişi olarak görmeyen İhvân-ı Safâ için o, insanların dünyevî ve rûhî bütün ihtiyaçlarına ve problemlerine çareler sunan insandır. Bu noktada Allah'ın birliğini kabul eden âlim ve filozofa dikkat çeken İhvân, hüküm koyma noktasında filozofun görüşüyle peygamberin görüşü arasında fark olmadığı kanâatindedir.

Hakikatte peygamberlerin kanun ve şerîatlerinde, filozofların siyâsî düşüncelerinde hedefledikleri gâye, hem din hem de dünyaya ilişkin durumların düzeltilmesi, iyileştirilmesidir. Bu da nihâî gâye olmayıp, ruhları dünya sıkıntılarının baskısından, kötülüklerin etkisinden kurtarmaya, âhiret mutluluğuna ve nimetlerine kavuşturmaya lâyık kılmanın aracıdır.

Halîfe kavramını da kullanan İhvân, "Aklını ruhunun üzerinde halîfe yap."[19] der. Onlar Abbâsîlerin hâkimiyetini kasderek halîfeleri, peygamberin halîfesi olmaya lâyık olmayan despotlar olarak tanımlarlar ki onlar, hilâfeti, peygamberin soyundan gelenleri öldürmek ve başlarına belalar getirmek suretiyle zorla ele geçirmişlerdir. İhvân-ı Safâ bunu, *İnsanla Hayvanlar Arasında Tartışma* adlı allegorik risâlede ima eder: Vezir, hediyelerle satın alınır ve hâkimler haksızlığa şer'î kılıf uydurmak için rüşvete boğulur. Bütün yönetim sistemi zulüm, çekişme ve casuslukla gözden düşürülür. Toplum lükse dalma aşkı ve ahlâkî zaaflarla çökertilir.[20]

İMAM (İMÂMET)

İhvân-ı Safâ'ya göre, imâmet, nübüvvetten bir parçadır.[21] Onlar aynı zamanda Mehdî'ye de inanırlar.[22] Mehdî, yeryüzünde adaletsizlik ve zulüm hâkim olduktan sonra döner ve kölelik zincirinden insanları kurtarır. İhvân-ı Safâ'nın daveti ortaya çıkar ve onların grubu toplanır.

---

18. *Resâil*, III, 396-397.
19. *Resâil*, IV, 127, 380; III, 174.
20. Tibavi, "Further Studies on Ikhwân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, c. XX, XXI, XXII, 1978, s. 60.
21. *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 266.
22. *Resâil*, I, 40; III, 523; IV, 148; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 292.

Başlangıçta İmam, bütün erdemlerin bir toplamı bir esas olarak idealize edilir. Fakat nihâyette, birleştirilmiş bir toplumda (ümmet) var olan erdemleri sağlayan bir bilgidir. İmam, bütün amaç ve maksatlar için gereksizdir. Son nasîhatta İhvân-ı Safâ'nın amacı açıktır: İhvân-ı Safâ'nın birleştirilmiş toplumu (ümmet), bütün erdemlerin bir hazînesidir; bu sıfatla, İmam için her bir eksikliğin yerine geçer. Nihâyette, ümmet denklemi tamamlanır.

İhvân, hiçbir yerde, İmâmet doktrini için, büyük bir gayret içinde olduğunu açıkça belli etmez. Aksine, onlar, bir imam olmadan da yapabilirler:

> "Bil ki, eğer akıllı insanlar, Vadi-i Şeria'nın sahip olduğu kudreti taşırlarsa, liderin (*imâm, er'reîsü'l-imâm*) yerini vadi-i namûs'un akıl ve gücü aldığı için, onlar, kendilerini yöneten ve rehberlik eden, kötülükten alıkoyan ve idare eden bir lidere ihtiyaç duymazlar. Ey kardeş! Böylece biz anlaşabilir, şerîatın kurallarını takip edebilir ve kendimiz için üzerinde karar verdiğimiz bir imama muvafık olabiliriz. Bu çerçevede vadiu'ş-şeria, vadiu'n-namûs ve İmam kavramlarıyla, eş anlamlı olarak kullanılmaktadır."[23]

Peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar hakkında İhvân, öncelikle "Doktrinler ve Dinler Hakkında" adlı risâlede ayrıntılı bilgiler verir. Bu nitelikler, vahiy ve vecîz sözlerle indirilmiş kitapları kayda geçirmek (tedvîn), yerleşmiş âdetler koymak, fesat düşünceleri taşıyan hasta nefisleri tedâvî etmek ve kötü nefisleri idare etme usulünü bilmek vb. Bu tür gereksinimlerden dolayı İhvân, peygamberin özellikleri ile imamın özelliklerini birleştirmiştir. Sonuç olarak onlar, imâmeti nübüvvet içerisinde değerlendirmişlerdir.

İhvân-ı Safâ'ya göre, peygamberin vefâtından sonra, onun ümmetinde imamın halîfe olması gerekir. İmamın birçok husûsiyeti vardır: Birincisi imam, ümmet üzerinde şerîatı korur, toplumda sünnetin yaşatılmasını sağlar, iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar ve bunun sonucunda toplum (ümmet) onun düşüncesine göre düzenlenir.

İhvân, peygamberin yerine geçen halîfeleri şu görevlerle sorumlu tutar: Haraç toplamak, öşür ve cizye almak; ordu ve maiyyetine toplanan vergileri dağıtmak; onlarla Müslümanların sınır bölgelerini korumak, düşmanları yenmek; yolları hırsız ve yankesici eşkiyâlardan korumak, zâlimleri engellemek; kuvvetlinin zayıf ve mazlûmu ezmesine engel olmak, insanlar arasında adaletli olmak.[24]

İmâmet, İhvân-ı Safâ düşüncesinde hilâfet demektir. Bu kapsamda onlar, hilâfeti ikiye ayırırlar: Nebevî hilâfet, dünyevî (mülk) hilâfet.

---

23. *Resâil*, I, 156, 327; IV, 137, 380; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists-An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982, s. 100.
24. *Resâil*, III, 493.

Peygamberliğin özelliğini ve devletin (mülk) özelliklerini ve şartlarını, bu ikisi arasındaki farkları bilmeden önce imamın özelliklerini ve taşıması gereken şartları bilmek gerekir.

Peygamberliğin niteliklerinden birincisi, vahiydir. Peygamberler, melekler mertebesinden olan kimselerdir. Onlar, toplum içinde insanları dine çağırırlar; vecîz sözlerle indirilmiş kutsal kitapları tedvin ederler; fasîh bir şekilde insanlara okurlar, mânâlarını izah ederek te'vil ederler; yerleşmiş sünnetler koyarlar; bozuk mezheplerden, ahmak düşüncelerden, alçak âdetlerden, kötü amellerden ve çirkin eylemlerden hasta nefisleri tedâvî ederler ve kötü nefislerle mücâdele ederler. Nihâyetinde onlar, olumsuz eylem, âdet ve düşünceleri olumlu hale çevirirler.[25]

Peygamberlerin diğer bazı nitelikleri de şunlardır: Şerîatta sünnetin uygulanması; dindeki (*millet*) metodu açıklamak; haram ve helâli beyân etmek; dünya işlerindeki cezâları (*had*) ve hükümleri izâh etmek; zühd hayatı sürmek ve dünyaya rağbet edenleri kötülemek; hükümleri avâm, havâs ve bunların arasında olan bütün toplum katmanlarına ayrıntılı bir şekilde söylemek ve ilim ehli arasında ma'rûfun bu özelliklerini şekillendirmek.

Hükümdarların (melikler) özelliklerine gelince; birincisi tebeadan (müstecîbîn) bey'at almak; avâm ve havâs arasındaki düzenlemeleri yapmak; toplumdan haraç ve âşârı toplamak; ordu ve mâhiyete erzak dağıtımını sağlamak; mâliyedeki açıklıkları kapamak (hıfzu's-suğur); özü korumak (tahsînu'l-beyzâ); melikler ve devlet başkanlarıyla yapılan barış ve anlaşmaları ve güzel işleri kabul etmek; kalpleri kazanmak ve ülfeti yaymak için hediyeler vermek.

İhvân-ı Safâ'ya göre, bu özellikler zamanın bir yerinde tek bir şahısta toplanabilir. Bu şahıs gönderilmiş peygamberdir ve o aynı zamanda devlet başkanıdır (melik). Bu ikisi iki şahısta da olabilir: Bunlardan birisi bu topluma gönderilmiş bir peygamber, diğeri de onlar üzerinde yönetici (devlet başkanı) olabilir.[26]

Sonuç olarak, Siyâset Teorisinde İhvân'ın, Zorunlu Aşkın Varlık'ın rızâsına dayalı bir proje ortaya koyarak, yeni devrimci bir sistem geliştirmek düşüncesi taşıdığı söylenebilir.

MUTLULUK

İhvân-ı Safâ düşüncesinde, insan için hem dünyada hem âhirette gerçek mutluluk rûhânî hazlardadır; mutsuzluk ise rûhânî elemlerdedir. Zîrâ rûhânî

25. *Resâil*, III, 494-495.
26. *Resâil*, III, 495.

hazlardan, bedenle beraber iken duyulan ve idrak edilenleri, dünyevî mutluluğa; maddeden mücerret nefislerin kavuşacağı hazlar ise uhrevî mutluluğa tekabül etmektedir. Yani İhvân-ı Safâ'nın "her varlığın en iyi durumlarla en mükemmel gâyelere doğru ilerlerken en uzun süre yaşaması" olarak tarif ettikleri dünyevî mutluluk; dünyada bilkuvve melek olacak şekilde yetkinleşen insanın, öteki hayatta ulaşılacak rûhânî hazları yetkinliğe göre idrak etmesidir. Fakat onların devamlılığı olmadığı gibi elemlerden de uzak değildir. "Her nefsin iyi durumlarda en yetkin gâyelere doğru yükselerek ebediyyen varlığını sürdürmesidir." şeklinde belirledikleri uhrevî mutluluk ise bilfiil melek haline gelen insânî nefslerin ulaşacağı rahat, sürûr ve nimetler olmaktadır.[27]

O halde İhvân-ı Safâ'ya göre, mutluluk bir hazdır; fakat onun cismânî hazlarla doğrudan bir alakası yoktur. Onlar, peşinde koşanları *ebnâud'd-dünya* deyimiyle nitelendirdikleri cismânî ve dünyevî hazları kesin olarak mutluluktan ve ahlâkî iyiden ayrı tutmaktadırlar.[28]

İhvân-ı Safâ'ya göre, içe (*dâhil*) ve dışa (*hâriç*) ait mutluluk olmak üzere iki tür mutluluk vardır. İçe ait mutluluk da birisi bedende, diğeri ruhda (nefs) olmak üzere iki kısma ayrılır: Sağlık ve güzellik (cemâl) gibi bedenle ilgili olanlar; zekâ ve güzel ahlâk gibi ruhla ilgili olanlar. İhvân-ı Safâ düşüncesinde dışa ait mutluluk mal ve mülk gibi, diğerleri zevce, dost, çocuk, kardeş, öğretmen gibi şeyler olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Buna göre insanların en mutlu olanları, eşyanın hakikatlerini kavrayan, hesap gününe inanan, dinin hükümlerini bilen, âhiret işlerini idrak eden (basîr), öte dünyanın (meâd) hallerinden haberdar olan yetkin (reşîd), âlim, ârif bir öğreticiye sahip olanlardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ mutluluğu 'devamlılık' esasına dayanarak dünyevî (düşük) ve uhrevî (yüce) şeklinde ayırmaktadır.[29] Bu hususta onları takip eden İhvân-ı Safâ da mutluluğu, dünyevî ve uhrevî mutluluk olarak iki kısma ayırmaktadır.[30]

İhvân-ı Safâ'ya göre, yetkinliğe ulaşamamış bir insanın yok olma endişesinden kurtulması da ebedî olma özlemi de bitmeyecektir. Başka bir ifadeyle, en üst durumda var olmanın, eksik olarak var olmaktan daha haz verici, şerefli ve değerli olduğu, aklın apriori hükümlerindendir (*evâilû'l-ukûl*). Bu sebeple filozoflar demişlerdir ki: "İstenen her şey, iyi olmasından dolayı istenir; iyi de ancak özünden dolayı istenir." Mutlak iyi, İhvân-ı Safâ'ya göre, mutluluktur.

---

27. *Resâil*, I, 318-319; II, 172; III, 50, 69, 71, 82.
28. *Resâil*, I, 168, 399, 451; III, 75, 309; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, s. 121-123.
29. Bircan, *a.g.e.* s. 84.
30. *Resâil*, I, 317, 331; N. Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiyye ınde İhvâni's-Safâ*, Kahire 1983, s. 196.

Bu itibarla mutluluk, başka bir şeyden dolayı değil özünden dolayı istenir. İhvân-ı Safâ mutluluğu, dünyevî ve uhrevî olarak ayırmış ve özünden dolayı istenen bu mutluluğu şöyle tarif etmişti: Dünyevî mutluluk, her varlığın en üst durumuna ve en tam gâyesine uygun olarak en uzun süre yaşamasıdır. Uhrevî mutluluk ise her nefsin yine en üst durumuna ve en tam gâyesine uygun olarak ebedî varlıklar içine dâhil olmasıdır.[31]

İhvân-ı Safâ'ya göre dünyevî mutluluk, diğer ahlâkî erdemlerle birlikte, ancak hâricî iyilerle gerçekleşir. En devamlı mutluluğa ulaşmak için nefsin bedenden ayrılması gerekmektedir. Zîrâ hiçbir maddî/hissî haz ve elem dâim değildir. Bu sebeple insanın bedene bağlı kalarak tamamen mutlu olması mümkün değildir. Bunun için insanın yaşantı ve fiilleriyle meleklere benzemeye çalışması; nefsini temizlemesi; anlayışını, ahlâkını, seciyelerini ve itikâdını düzeltmesi gerekmektedir. Ancak böylece rûhî yetkinliğe ulaşabilir. Bu yetkinliği kazanan iyi nefsler, dünya hayatında "bilkuvve melek", bedenden ayrılınca da "bilfiil melek" olurlar. Eğer nefs, bedenden ayrılmadan önce tamamlanmış ve yetkinleştirilmiş ise mele-i a'lâya yükseltilir. Onlara göre insanın bu dünyadaki var oluş sebebi, kısaca kendini ve Yaradan'ını bilip meleklerden bir "melek" olabilecek şekilde yetkinliğini kazanmasıdır. İşte âhirette gerçekleşecek en yüce ve tam olan mutluluk budur. Uhrevî mutluluk, durumunu yetkinleştirmiş ve gâyesini tamamlamış olan her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ebedîler içinde varlığını devam ettirmesidir.[32]

Şu halde Fârâbî gibi, İhvân-ı Safâ da mutluluğu rûha özgü kılmakta ve onu meleklerin durumuyla izah etmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre sadece bu mutluluk, kendinden dolayı istenmelidir. Zîrâ "Her şey iyi olması bakımından istenir, iyi ise kendinden dolayı istenir. Mutlak iyi mutluluktur. Mutluluk da başka bir şey için değil, kendinden dolayı istenir."

"Dünyevî mutluluk" ve "uhrevî mutluluk" terimleri çerçevesinde bakıldığında uhrevî mutluluk, "Her nefsin en iyi durumlarda en yetkin gâyelere doğru yükselerek ebediyyen varlığını sürdürmesidir." Dünyevî mutluluk ise "İnsanın en iyi durumlarda en mükemmel gâyelere doğru ilerlerken en uzun süre yaşamasıdır." İlki bilfiil melek, ikincisi bilkuvve melek olacak şekilde yetkinleşmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte *Risâleler*'de başka mutluluk tasnîfleri de görülmektedir.[33]

İhvân-ı Safâ'ya göre, sudur hiyerarşisinde insan nasıl tek başına bir varlık olarak görünmüyorsa, kendi cinsleri içinde de yalnız başına yaşayabilen bir var-

---

31. *Resâil*, I, 317-318; III, 516; Bircan, *a.g.e.* s. 290.
32. *Resâil*, III, 516; I, 317-318.
33. Bircan, *a.g.e.* s. 58, 88-89, 482; *Resâil*, I, 317; A. Şemseddin, *el-Felsefetü'l-Terbeviyye inde İhvân-ı Safâ min Hılâl-i Dırâsetihim*, Beyrut 1988, s. 52.

lık olamamaktadır. Kaldı ki İhvân-ı Safâ için, insanın en yüksek amacı, mutluluktur. O halde mutlu olabilmenin temel şartı, onun toplumsal bir varlık olmasıdır. Bu konuda şu ifadeler çok açıktır:

> "Bil ki, yol uzundur, şeytanlar gözleme yerinde yol kesen eşkıyalar gibi bekleşip durmaktadır. O halde düşün de ibret al. Tek başına yaşayacağın hayat, olsa olsa sıkıntılı bir hayattır. Sen ancak rahat bir yaşamı, bir şehir halkının karşılıklı yardımlaşması ve şerîate bağlanmak ile yakalayabilirsin. Buna göre sen, şefaatleriyle cehennemden kurtulacağın sadık kardeşlerin yardımlarına muhtaç olduğunu, yine onların, sorgusuz-sualsiz cennete girmeni ve yardımlarıyla göklerin melekûtuna yükselmeni sağlayacak dayanışmalarına ihtiyaç duyduğunu düşün ve bunu öğren."[34]

İhvân-ı Safâ da filozoflar gibi, her şeyin bir hayır için istendiğini, fakat hayrın, bizzat kendisi için istenmediğini; mutlak hayrın da mutluluk olduğunu ve mutluluğun da başka bir şey için değil sırf kendisi istendiğini ileri sürmektedir. Mutluluk, insanın en yüksek derecede arzuladığı ve insanı mânen oluşturup geliştiren şeydir.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde, mutluluk elde etmek isteyenlerin, nefslerini terbiye etmek ve ahlâklarını düzeltmeleri gerekir. Mutluluk, genellikle, nefsin kemâl hali; şekâvet, yani mutsuzluk da nefsin eksik halidir.

İhvân, insanları mutluluk açısından dört gruba ayırmıştır:

1. Hem dünyada, hem de âhirette mutlu olanlar. Bunlar dünyada, mal, mülk ve sıhhat bakımından nasipleri bol ve kudretli oldukları halde, bu imkânlardan ancak ihtiyaçları kadarıyla yararlanıp, fazlasını âhirette azık olacak şekilde sarf edenlerdir.
2. Dünyada mutlu, âhirette mutlu olmayanlar. Bunlar dünya nimetlerine sahip olmak bakımından güçlü kudretli ama bu imkânların hepsini, dünyevî lezzetler ve bencil arzular peşinde harcayan, dinin uyarılarını dinlemeyen, emir ve yasaklarına uymayan kimselerdir.
3. Dünyada mutlu olmayıp, âhirette mutlu olanlar. Bunlar, dünya hayatını yokluk ve sıkıntı içerisinde geçirmelerine, belâ ve musîbetlere maruz kalmalarına, dünya nimetlerinden mahrum olmalarına ve ömürlerini ailesine hizmetle geçirmelerine rağmen, bunlara sabır ve tevekkülle katlanıp, dinin emirlerine uyan, hükümlerini yerine getiren kimselerdir.
4. Hem dünyada, hem de âhirette mutlu olmayanlar. Bunların, dünya nimetlerinden nasibi olmadığı gibi, dinin emirlerini de yerine getirmez-

34. *Resâil*, II, 139-140; krş, *Resâil*, III, 308, 375.

ler, hükümlerine uymazlar ve ikazlarına da aldırmazlar.[35] Böylece İhvân, dünyevî ve cismânî hazları, ahlâkî hayır ve mutluluktan ayrı tutarak, bunları, ruhun fazîletlere ve asıl gâye olan âhiret mutluluğunu elde etmesi için vâsıta değerler olarak görmüştür. Dolayısıyla, sırf fayda ilkesini esas alan ve mutlulukla hazzı aynîleştiren, hedonist ahlâk anlayışlarının dışında kalmıştır.[36]

İhvân-ı Safâ'nın dünyevî mutluluk tasvîrleri, kavramsal olarak açık değildir. Zîrâ onlar bir yandan hâricî iyileri; geniş imkânları ve rahat bir hayatı dünyevî mutluluğa dâhil etmekte; bir yandan da dünyadan el etek çekip münzevî bir hayatı önermekte; âhireti göz ardı edenlerin oradaki nimetlerden ve mutluluktan nasiplerinin olmayacağını söylemektedirler. Kısaca onlar, hem ısrarla zühd hayatını savunmakta; hem de hâricî iyileri dünyevî mutluluk kapsamına dâhil etmektedirler.[37] Onların dinî perspektifin dışındaki dünyevî mutluluk etrafında söyledikleri ise insanların çoğunluğunun mutluluk anlayışının ve Aristo'nun bu hususta fikirlerinin ifadesi olarak görülebilir.

Mutluluğu "kazanılmış" olmasının yanında Tanrı tarafından verilen bir nimet, "bağış" olarak da gören İhvân-ı Safâ'ya göre, insanın rızıklandırıldığı şeylerin en iyisi mutluluktur. Allah her doğanı dünyada mutlu kılmaya kâdirdir. Her insana mutluluktan bir pay verilmiştir ve o da dünyada ve âhirette olmak üzere ikiye ayrılmıştır.[38] Âlimlerin birbirinden farklı görüşlerini özetleyerek bir senteze varmak isteyen İhvân-ı Safâ'ya göre, akıl ve vahiy yoluyla hem dünyada, hem de âhirette mutluluğa ulaşılabilir; ancak bütün mü'minler bunların her ikisine birden kavuşacak değillerdir. Bazıları akılla o mutluluğu bu dünyada elde edebilirler, âhirette ise aynı mutluluğa sahip olmayabilirler. Bazıları da vahye tâbi olarak mutluluğu âhirette bulmayı umut etmektedirler; ama bu dünyada ona kavuşamayabilirler. Bazıları da vardır ki hem akla hem de vahye ters düşen bir hayat yaşadıklarından ne dünyada, ne âhirette mutlu olabilirler.

İhvân-ı Safâ'ya göre en yüce mutluluğun elde edilmesi için nelerin yapılıp yapılmayacağını her insan bilememektedir. Çünkü iyinin ve kötünün ne olduğunu her insan tesbit edemez; hatta bu konuda bilginler bile ihtilaf halindedir. Bu sebeple hangi zaman ve şartta, nelerin iyi nelerin kötü olduğunun bilinmesi için insanların bir öğreticiye (*muallime*) ihtiyacı vardır. "Kanun koyucular

35. *Resâil*, I, 331-332.
36. Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, s. 131; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 69-70.
37. *Resâil*, II, 444, 452-453; I, 331-332, 357; IV, 81-82.
38. *Resâil*, I, 317; IV, 49,62-63; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 101-103; Resâil, IV, 49-50; 62-63; Â. Tâmir, *Hakîkatü İhvâni's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ*, III. baskı, Beyrut 1982, s. 166.

(*ashabu'n-nâmûs*), bütün insanların öğreticisi, eğiticisi (*müeddib*) ve üstâdıdır. Kanun koyucuların eğiticisi melekler, meleklerinki küllî nefs, küllî nefsinki de faâl akıldır. Bunların hepsinin öğreticisi (*muallim*) ise Allah'tır."

Mutluluk, İhvân-ı Safâ için, çocuk nefsinden, bilfiil melekleşen seçkin hakîmlerin nefsine doğru gidildikçe, rûhânîleşmekte; uzun ömürlü ve kalıcı olmaktadır. Gerçek mutluluk da seçkin hakîmlerin nefsinin bilfiil melekleşmesiyle anlam kazanmaktadır.[39]

Sonuç olarak en yüksek mutluluk (*es-saâdetü'l-kusvâ*), âhiret mutluluğudur.[40] İhvân-ı Safâ Topluluğu, kendilerinin var olan bütün ilimlere ilgi duyduklarını; bir mezhep ve düşünceye körükörüne (taassupla) bağlanmadıklarını; çeşitli bilim sahalarıyla ilgili filozof ve hakîmlerin kitaplarını ellerinden düşürmediklerini bildirirken, peygamberlere gelen kitaplara, vahiy ve ilhama dayandıklarını da özellikle vurgulamaktadırlar. Her şeye rağmen İhvân, âlimlerin ihtilafını, Hz. Muhammed'in sözünün doğrultusunda, rahmet olarak değerlendirir.

NÜBÜVVET VE PEYGAMBER TASAVVURU

Peygamber

Risâleler'inde dinî verilere sık sık mürâcaat eden İhvân-ı Safâ'ya göre, "Peygamberler, Allah'ın kendisiyle yarattıkları arasındaki elçileridir."[41] Bu açıdan dinin ahlâkî yönünü öne çıkaran grup, peygamberlerin çabalarının, hem din hem dünya işlerini düzeltmek; nihâî amaçlarının da insanları kötülüklerden ve dünyaya aşırı bağlanmaktan kurtarıp, âhiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu ifade etmiştir. Onların zihinlerinde peygamberler, gizli ve açık olarak inandıkları dinde ihtilaf etmezler. Böylece peygamberlerin dinlerinin adı, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı da olsa hepsinin gâyelerinin aynı olduğunu düşünürler.[42] Peygamberleri "gönül doktorları"[43] olarak niteleyen İhvân, onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere ârız olan hastalıkların farklılığına göre tedâvî yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetir.[44] Fisagorculuğun belirgin etkisi altındaki İhvân-ı Safâ, peygam-

39. Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, s. 241.
40. *Resâil*, III, 516; Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvâni's-Safâ*, s. 134, 147.
41. *Resâil*, III, 384.
42. *Resâil*, IV, 180.
43. *Resâil*, I, 141; II, 141, 443; III, 12; IV, 461; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 287.
44. *Resâil*, II, 141; III, 487; IV, 16, 29, 162; Tevhidî, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, takdim: Ahmet et-Tuveylî, Tunus 1982, s. 179.

berlerin ümmet içindeki konumunu ondalık sayı dizisiyle açıklar; peygamberler 1 sayısı gibi, onlara tâbi olan ashâb ve yardımcıları birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, daha sonrakiler binler, on binler... gibidir.[45] İhvân-ı Safâ, biraz da mistik bir tavırla, bağlılarına Hz. Nûh'un yaptığı gibi -bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra- kesin inanca sahip olarak melekût âlemine seyre; ruhunu bütün mânevî kirlerden arındırarak, Hz. Muhammed gibi miraca yükselmeye çağırarak felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel biçimde konumlandırır.

Kur'ân'da isimleri geçen peygamberlerin hemen hemen hepsini zikreden İhvân-ı Safâ'ya göre, nasıl ki her peygamber, ilk insan ve ilk peygamber Âdem'in yerine geçiyorsa, her Allah düşmanı da İblis'in yerine geçmektedir.

Büyük İslâm peygamberlerinin, İhvân-ı Safâ düşüncesinde önemli rol oynadığında şüphe yoktur. Onların isimleri, bütün *Resâil*'in metinlerine nüfuz eder ve her birinin tasvîrleri, dâimâ Kur'ânî bağlama uygundur. Onlar, büyük peygamberleri (*ulu'l-azm*) ayrı bir tasnîfe tâbi tutarak şu isimleri verir: Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ, Muhammed.

Şeytandan kaynaklanan büyük belâ ve sıkıntılarla imtihan, İhvân-ı Safâ'ya göre, peygamberler üzerine olmuştur. Çünkü onlar, âdemoğlunun güneşleri ve aylarıdır. Bu çerçevede onlar, Hz. Âdem'in İblis'in vesvesesiyle cennetten çıkarılışı, Hz. Nûh'un tufandan kurtulmak için gemiye binmesi, Hz. İbrâhim'in ateşe atılması, Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması, Hz.Îsâ, Zekeriyâ ve Yahyâ'nın kıssalarını ayrıntılara boğulmadan hatırlatırlar.

"Nasıl ki yıldızlar semânın süsüdür, bunun gibi canlılar da yeryüzünün süsüdür." diyen İhvân-ı Safâ için, canlıların şekil (*hey'et*) bakımından en tam (*kâmil*) olanı, form (*sûret*) bakımından en yetkin olanı, bileşim (*terkîb*) bakımından en şerefli olanı, insandır. İnsanların en erdemli (*efdal*) olanı akıl sahipleridir, akıl sahiplerinin en hayırlısı âlimlerdir; âlimlerin derece bakımından en yüksek, konum (menzil) bakımından en üstün olanı ise peygamberlerdir. Onlardan sonraki makamda filozoflar vardır.[46]

Kur'ân'ın genel espirisine uygun olarak nebî ve resullerin insanları hidâyete ermelerinde müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiğini hatırlatan İhvân-ı Safâ için peygamberler, insanların akıl, bilgi, düşünce ve anlayış seviyelerinin farklı olmasından dolayı, onları irşâd etmek ve yüklerini hafifletmek için gönderilmiştir.[47]

---

45. *Resâil*, I, 321; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 5.
46. *Resâil*, IV, 124; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 256.
47. Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, s. 134.

Esasen daha yüksek hakikatler bile insan zihniyle erişilemezdir. Bu yüzden insan duyuları nesnelerin niteliklerini gelişme sürecinde değil, son durumunda kavrayabilir. Örnek olarak insan, evrenin aslını yahut onun varlığa geliş sebebini kavrayamaz; her ne kadar duyularına fiilen sunulan nesneleri kolayca kavrayabilirse de hem semâvî hem ay-altı âlemindeki milyonlarca nesnenin husûsî nitelik ve niceliklerinin sebebini kavrayamaz. Aklının yahut duyularının kendini aydınlatmadığı bu tür yüce meselelerde insan, Tanrı'nın sözcüsü olan peygamberlere uymalıdır. Nasıl peygamberler, meleklerin ta'lîmine teslim oluyorlarsa, o da onların öğretisine öylece teslim olmalıdır.[48]

Nübüvveti ne dünyevî ne de uhrevî bir alan olarak gören İhvân, Allah'ın bazen Dâvûd, Süleyman ve Muhammed'de olduğu gibi peygamberlik ve devlet başkanlığını bir şahısta topladığını düşünür. Böylece bu seçkin kişiler peygamberlik ve devlet başkanlığının her ikisine hükmediyorlardı. Bundan da Allah Teâlâ, din ile dünyanın bir arada toplanmasını dilemiştir.[49]

İhvân-ı Safâ'ya göre peygamber, insânî nefislerin eğitilmesini amaç edinir ve insânî nefislerin insan mertebesinden melekler mertebesine yükselmesine gayret eder. Peygamberin insânî nefislere kıyâmette yardımı, Eflatuncu düşüncede beden hapsinden ve fesâd âleminden kurtuluşu şeklinde yer değiştirir. Peygamber, amacına ulaşmak için, her insanın aklî düzeyine, kâbiliyet, istîdâd ve eğilimine uygun bir üslûp kullanır.[50] Bununla birlikte her peygamber, gönderildiği kavmin diliyle vahyi ulaştırır.

Yaptığı hatalara rağmen, İhvân, İslâm inancının peygamber prototibi Âdem'e düşkündür. Onu çoğunlukla "İnsanoğlunun babası" (Ebu'l-Beşer) ve Allah'ın yeryüzüne gönderdiği ilk halîfe olarak vasıflandırır.[51] İlk ifade, Kur'ân'da bulunmayan bir isimlendirmedir, ikincisi ise 2/Bakara: 30'da zikredilir. Aynı zamanda, Âdem, Allah'a isyan eden ilk insan prototipi özelliğini de taşır.

Sonuçta İhvân, metafizik alanda vahiy ve ilhâmı bilginin kaynağı olarak görmektedir. Bu, insanın insanüstü bir kaynaktan aldığı, bir bakıma Allah'ın kendine lütfu/nimeti olan bir bilgidir. Bu bilgi türü, metafizik konularda bir mü'minin en önemli bilgi kaynağıdır. Bu düşüncede Tanrı, her türlü bilginin menşei durumundadır. Peygamberler -metafizik konularda- bütün insanların öğretmenleri ve eğiticileridir.

---

48. *Resâil*, III, 19-30; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 161.
49. *Resâil*, II, 231; *er-Risâletü'l-Câmia*, 1995, s. 169-170; H.el-Fâhûrî-H.el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 252; Ferruh, *İhvânu's- Safâ*, Beyrut 1981, s. 116.
50. el-Fâhûrî-el-Cerr, *a.g.e.* I, 251.
51. *Resâil*, II, 208, *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 124.

Peygamberlerin Özellikleri

Nübüvvet, İhvân-ı Safâ'ya göre, meleklerin derecesine ulaşan insanın ulaşabileceği en yüksek mertebedir. Peygamberlerin kırk altı özelliğinin olduğuna işaret eden İhvân-ı Safâ için, bunların ilki doğru rüyadır; doğru rüya, nübüvvetin bir cüz'üdür. Peygamberlerin sahip oldukları özellikler genel hatlarıyla şöyledir: "Görevlerini yerine getirecek şekilde fizikî mükemmellik, sağlam bir anlayış ve tasavvur gücü, kuvvetli bir hâfıza, güçlü bir zekâ ve muhâkeme kâbiliyeti, düzgün ve vecîz konuşma, ilim sevgisi, doğruluk ve güzel muâmele, dünyevî lezzetlerden ve aşırılıklardan sakınma, cömertlik ve engin ruhluluk, mala-mülke kıymet vermemek, adaleti sevmek, zulümden nefret etmek, kararlı, azimli ve cesur olmak"

Peygamberlere özgü nitelikler, İhvân-ı Safâ'ya göre verâset yoluyla ümmete de geçer. Onlar için halîfe, peygambere ait olan özelliklere sahip olan kişidir. Halîfede bulunması gereken özellikler, Fârâbî'nin devlet teorisinde ileri sürdüğü gibi, bir şahısta değil de bir toplulukta da toplanabilir. Bu durumda cemâatin ta'yîn edeceği biri halîfe olur. Böylece devlet ile dinin savunması ve korunması sağlanır. Kendi cemiyetini, bozulmuş düzeni yeniden sağlayacak kimseyi *peygamber halîfesi* olarak vasıflandıran İhvân, din ve dünya mutluluğunu ancak kendilerinin sağlayacağını savunur.

Özetle peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar ile düşünce ve dinlerdeki durumu hakkında *Risâleler*'de ayrıntılı bilgiler verilir. Bu nitelikler, vahiy ve vecîz sözlerle indirilmiş kitapların kayda geçirilmesi; yerleşmiş âdetler koymak; fesat düşünceleri taşıyan hasta nefisleri tedâvî etmek ve kötü nefisleri idare etme usulünü bilmek vb. İhvân, peygamberin özellikleri ile imamın özelliklerini birleştirir. Bu itibarla onların imâmeti, nübüvvet çerçevesinde ele alıp değerlendirdikleri söylenebilir.

Peygamber-Filozof İkilemi veya Birliği

İlginç bir şekilde astronomiyle, peygamber ve filozof arasında bağlantı kuran İhvân-ı Safâ'ya göre, dinler ve mezhepler, peygamberler ve filozoflar arasındaki ihtilaflar, gök cisimlerinin bir yörüngede dönmeleri ve yakın ilişkileri, zaman ve mekânla ilgili olarak toplumların zihniyetleri sebebiyle ortaya çıkmıştır.[52] Onların düşüncesinde peygamberler, sadece dinî meselelerle meşgûl olan insanlar değillerdir. Aksine peygamberler, insanların dünyevî ve rûhî bütün ihtiyaçlarına ve problemlerine çareler sunan insanlardır. Bu noktada Allah'ın

52. el-Fâhûrî-el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s. 246; Şemseddin, *el-Felsefetü'l-Terbeviyye inde İhvân-ı Safâ min Hılâl-i Dırâsetihim*, s. 83.

birliğine inanan âlim ve filozofa dikkat çeken İhvân, hüküm koyma noktasında filozofun görüşüyle peygamberin görüşü arasında fark olmadığına inanır.

Peygamberlerin yolunun, benzer şekilde filozofların (*hukemâ*) da yolu olduğunu savunan İhvân-ı Safâ'ya göre, peygamberlerle filozoflar, dinî ve akîdevî gerçeklerde birleştikleri gibi, dünyaya değer vermeme; ikinci hayatı (*meâd*) ve orada iyilik ya da kötülük olarak bütün amellerin karşılığının verileceğini düşünme gibi, ahlâkî konularda da birleşirler. Peygamberlerin emrettiği ve yasakladığı şeyler, kendi görüşleriyle değil, ilâhî kaynaktan gelen vahiyledir; bu nedenle mutlaktırlar. Bilgin ve filozofların ortaya koydukları şeyler ise akıl seviyelerine, düşünme ve araştırmalarına ve kendi görüşlerine dayandığı için sübjektif ve görelidir. Vahiy ile uyum içerisinde olduklarında, mutlaklık kazanırlar. Ayrıca, İhvân-ı Safâ bu düşüncelerden daha da ileri giderek, tıpkı selefi Fârâbî'nin peygamber ile filozofu aynîleştiren fikirlerini hatırlatırcasına, hakîm, filozof ve erdemlilerin yolunun, peygamberler yolu olduğu fikirlerini seslendirir.

Din ve felsefe arasında gördükleri bu yakınlık sebebiyle İhvân-ı Safâ, filozoflar hakkında iyimser düşünmeyi ve onların fikirlerini dikkatle inceleyerek doğru anlamayı tavsiye eder. Bu vesîleyle, bir taraftan üstü kapalı olarak, âlemin yaratılmadığını iddiâ ettikleri gerekçesiyle filozofları eleştirirken, diğer taraftan kelâmcıların filozofları anlamadıklarını belirterek, onları hikmetten hoşlanmamak ve dini de hakkıyla kavrayamamış olmakla itham ederler. Bununla birlikte, hadislerin etkisi altındaki İhvân-ı Safâ için, *"Âlimler peygamberlerin mirasçılarıdır. Filozoflar (hakîm) da âlimlerin en fazîletlileridir."*

Allah, Âdem'e vücudunu ve sağlığı nasıl koruyacağını göstermek için, tedâvî etme (tıp) ilmini öğretmiştir. Hiç kimse, burada, tedâvî etme yetenekleri ile ilk peygamber, Âdem ve İhvân-ı Safâ'nın inancı -ki bütün peygamberler ve filozoflar diğer insanların nefislerini tedâvî, etmek için doktorlar olarak gönderilmiştir- arasında bir zıtlık görme yanlışlığına düşemez. "Peygamberler, selâm onların üzerine olsun, nefislerin doktorları, yardımcıları ve vekilleridir. Bu, bizim asil ihvânımızın öğretisidir."[53]

Sonuç olarak nübüvvet, İhvân-ı Safâ düşüncesinde, küllî nefsten cüz'î peygamber nefsine taşmayı (*feyz*) ifade eder. Allah'ın insanlar içinden peygamberliğe uygun olan kimseyi peygamber olarak seçtiğini söyleyerek, peygamberliğin vehbî olduğuna inanan İhvân-ı Safâ için, nübüvvet, en yüce mertebe; en yüksek rütbe yani meleklerin derecesidir. Bununla birlikte peygamberlerin sonuncusunun (*hatemü'n-nebiyyîn*) Hz. Muhammed olduğu konusunda herhangi bir şüphesi yoktur. Anlaşılan o dur ki, İhvân-ı Safâ nazarında, şerîat sahibi ile filozof arasındaki fark şekil bakımındandır, yoksa muhtevâ açısından değildir.

---

53. *Resâil*, IV, 16; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists-An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982, s. 76, 79.

İNSAN ANLAYIŞI

İhvân-ı Safâ'ya göre insan geleneksel ifade ile "Allah'ın halîfesi"dir. Allah onu, bir vekil gibi, yeryüzünü imar ederek oradaki varlıklara hâkim olacak; bitkileri yetiştirecek kâbiliyetlerle donatmış ve böylece onu kendi tanrısal yönüne benzer bir varlık kılmıştır.

Allah'ın kendi nefsinden yarattığı insan, İhvân-ı Safâ'ya göre, Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir. Allah, insanı süflî âlemde varlıkları idare etmesi, ulvî âlemin de süsü olması için yaratmış ve halîfe kılmıştır. Bu nedenle insan, potansiyel olarak bilen ve tabiat itibariyle etken yaratılmış; ondan aklın kuvvetleriyle ve ilâhî destekle bu âlemdeki bütün bilgilere ulaşması istenmiştir.

İhvân-ı Safâ'ya göre, mutlak ilk eğitimci Allah'tır. İnsanı en güzel biçimde yaratıp, bütün varlıkların en üstünü kılan Allah, onu yeryüzünde bütün varlıklara hükmeden bir halîfe yapmıştır. Bu vazifesini yerine getirirken onu yalnız bırakmamış; yapılması ya da yapılmaması gerekenleri bildirmesi için, insanlara peygamberler göndermiştir. Peygamberler, nefislerinin ve cevherlerinin temizliği ile meleklere; beşer olmaları sebebiyle de insanlara benzediklerinden, melekle insan arasında vâsıta olmuşlardır.

İhvân, sözünü ettiği "insanlık" idealini mistik ve bâtınî izahlarına mürâcaat ederek somutlaştırmaya çalışır. Esasen onlar için her insan potansiyel olarak Allah'ın halîfesidir.

İhvân, *halîfe insanı* idealinin temsil edici somut bir örneği olarak ortaya koymak niyetindedir. Onlara göre, insanlık formunun (sûretinin), bizzat Allah'ın halîfesi olduğunu; yine Allah'ın dostlarından olmaya ehil ve O'ndan kerâmet sahibi olması için, her bir insanın nasıl bir yaşam tarzı izlemesi gerektiğini açıklamıştık. Aynı şekilde, insanın erdeminin, övgüye lâyık huylarının, hoşnut olunacak ahlâkının, Rabbânî siyâsetinin, gerçek alâmetlerinin, hikemî ürünlerinin, hoşnut olunacak tedbirinin neler olduğunu da belirtmiştik. Burada biz, hayvanların erdemlerinden, övgüye lâyık özelliklerinden, hoş tabiatlarından ve düzgün biçimlerinden bir kısmını zikretmek istiyoruz. Aynı zamanda, insanın isyanından, azgınlığından, kendi hizmetine adanmış öteki varlıkların ihmalinden söz ediyoruz. İnsanın, erdemli ve iyi olduğu takdirde, onun yaratıklar arasında değerli bir melek; kötü olduğu takdirde, yaratıklar arasında kovulmuş bir şeytan olacağını ifade ediyoruz.[54]

İhvân, ancak "küllî insan", başka bir ifadeyle "mutlak insan"ın bu mertebede bulunduğunu, buna karşılık tek tek insanlardan her birinin değişik değer-

54. *Resâil*, II, 179; Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, s. 45.

ler taşıyabileceğini belirtmektedir. Buna göre Allah'ın halîfesi olmak, insan için reel bir durum olmaktan çok, zihnî ve ahlâkî çabalarla kazanılacak olan bir idealdir. Hakikatte insan, erdemli ve iyi yaşayışı sâyesinde, Kur'ân'ın deyimiyle[55] "varlığın en değerlisi" (*hayru'l-beriyye*) ve "şerefli bir melek" olabilir veya erdemlerden yoksun kalarak "varlığın en kötüsü" (*şerru'l-beriyye*) ve "kovulmuş şeytan" durumuna düşebilir.[56]

İnsan, hayvânîlik, insânîlik ve melekîlik özellikleriyle, yeryüzünün tek fâili; yani, biricik *halîfe*si olma ayrıcalığına sahiptir. O, canlılardan bir canlı, meleklerden bir melek değildir. İhvân-ı Safâ'ya göre insan, Tanrı'nın bir halîfesi ve yeryüzünde öznedir. Bu düşüncelerini *Resâil*'de açık bir şekilde ifade ederler:

Allah, yeryüzünde, insanlardan, kendisini temsil edecek bir halîfe yaratmak istedi. Bu halîfe, insan olması dolayısıyla, ay feleğinin altındaki süflî âleme hükmeder. Halîfe insanlar eliyle, burası türlü türlü sanatlarla dolar; ilâhî, melekûtî ve felsefî siyâsetlerle bu âlemde nizam ve intizam sağlanır. Böylece âlem, en olgun hali ve en mükemmel gâyeleri üzre bâkî kalır.[57]

İhvân, insanı, ay altı âlemde var olan bütün canlıların en fazîletlisi olarak düşünür. İnsan, dünyada, kendi bedeniyle paralel olarak yaratılmış birçok olguyla paralellik gösterir. Yaşadığı dünya hakkında insanın her şeyi bilmesi mümkün olmadığı için, Tanrı, ona kendi bedenini, mikrokozmosu, minyatür bir dünyayı verdi. Bu bedenin bölümleri ile bedenin ilişkisi, bazı gezegenlerle dünya arasındaki ilişkiye benzemekteydi.

Bu yönüyle insan, ay altı âlemdeki varlıkların en fazîletlisidir. İnsanların en fazîletlisi akıllılar, akıllıların en seçkini âlimler, âlimlerin en üstünü filozof ve bilginler, hepsinin en üstünü ise peygamberlerdir.

İnsanın üstünlüğü, ilim öğrenmeye ve sanata kâbiliyetli olması, konuşması, Allah'ı tanıması, O'na ibadet etmesi ve nefsini temizleyerek ulvî âleme yükselmeye aday olmasındandır. Duyumlanır objeleri daha çok düşünen, varlıkların mâhiyetini inceleyen, dikkatle araştıran insan, erdem yönüyle daha yücedir. İnsan Rabb'ine itâat ettiği müddetçe, cüsse bakımından küçük olsa da bütün evren ona itâat eder. Rabb'ine âsî olduğunda kendisine de itâat yoktur. İnsanı itâate götürecek yollar ise doğru inanç, hakikî ilimler, güzel ahlâk ve hayırlı eylemlerdir.

Şu halde ancak akılla bilinen yüce âleme ait varlıkların en sonuncusu olan faâl akıl, iki âleme ait sınırı gösteren ve aynı zamanda bu iki âlemi birbirine birleştiren varlık ise insan da aklıyla yüce âlemi, bedeniyle de süflî âlemi temsil

---

55. Beyyine 98/6, 7.
56. *Resâil*, II, 179; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 61-62.
57. *Resâil*, I, 297; Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, s. 60.

eden, dolayısıyla da bu âlemden herbirinin niteliklerini birden varlığında taşıyan tek mümkün varlıktır. Bu bakımdan âlemdeki varlıklar içinde insanın yeri, İhvân-ı Safâ'nın sözleriyle orta bir yerdir; insana yakınlığına göre üstünde melekler, altında da hayvanların dereceleri vardır. Nitekim İslâm filozoflarına göre nâtık nefse sahip olmasından ve buna bağlı diğer niteliklerden dolayı yeryüzündeki mümkün varlıkların en üstünü olan insan, bu üstünlüğünü ancak gâyesine uygun bir yaşantıyla kazanabilmekte ve tamamlayıp koruyabilmektedir. Yani insan, aklıyla ay-altı varlıkların en üstünüdür. Onun bu üstünlüğü bildiklerinden ve yaptıklarından kaynaklanmaktadır. Allah, insana yeryüzünü imar edecek, oradaki varlıklara hâkim olacak, hayvanları yönetecek, bitkileri yetiştirecek, madenleri çıkaracak yetenekler vermiş ve böylece onu kendi Tanrısal yönüne benzer bir varlık kılmıştır. O, bu nitelikleriyle meleklerden bir melek olabilir ve nimetler içinde ebedîlerle birlikte sonsuzca kalabilir.[58]

İnsan, İhvân-ı Safâ'ya göre, bedeniyle cismânî, nefsiyle rûhânî bir *varlıktır*; insan türünde isimlerin çok olması, lakapların başka olması, dillerin farklı olması buna işaret eder.

Bedeni (*heykel*) erdemli (*fâzıl*) şehre, ruhu bu şehrin kralına (*melik*) benzeten İhvân, insanı meydana getiren bedeni ölü, ruhu (*nefs*) canlı olarak kabul eder.

İnsanı mikrokozmik bir varlık olarak ele alarak onun beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğunu; esas yönünün ruh tarafıyla olduğunu ve bütün faâliyetlerinin ruhtan geldiğini ve dolayısıyla insanın "düşünen ruh" (*hayvân-ı nâtık*) olarak tanımlanabileceğini söyleyen İhvân-ı Safâ, onun bu âlemdeki varoluş gâyesinin kendini, kâinâtı ve Yaradan'ını bilmesi ve eşyanın hakikatini ve hikmetini idrâk etmesi olduğunu *Risâleler*'de sık sık ifade eder.[59]

O halde İhvân-ı Safâ'ya göre insan, cismânî beden ile rûhânî nefsten mürekkep bir varlıktır. Bedeni başlangıçta bir nutfeyle şekillenir, sonra güçlü bir varlık olmaya yönelir. Ruhu ise başlangıçta rahimdeki cenine bağladığında, sade ve boştur (*sâzice*), hiçbir bilgiye, ahlâka ve görüşe sahip değildir. Daha sonra, eğitimi kabul edici olan ruh, potansiyel olarak sahip olduğu erdemlerin, fiil haline gelmesiyle yetkinliği elde eder. Bu düşüncelerini, "Siz, hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı..."[60] âyetiyle destekler.

İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu müteaddid defalar ifade eden İhvân, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi dükkân ile zanaatkâra, ev ile orada oturana, yolcu ile gemi, kral ile devlet arasındaki ilişkiyle mukâyese eder.

---

58. *Resâil*, I, 298; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 202-203.
59. İsmail Yakıt, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985, s. 27.
60. Nahl 16/78.

İnsan: Küçük Âlem (Mikrokozmos)

İhvân-ı Safâ düşüncesinde insan, vücudunun düzeninde hayvanlarla birçok ortak özelliğe sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında bir tek onun dik durması önemli bir noktadır. Bu dikey konum, metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru yönelişini sembolize eder. İnsanın başının, bedeninden ayrı olması konusunda da İhvân, insanın göklere olan arzusu nedeniyle böyle bir ayrım olduğunu söyler. İnsanın ayakları yerde, başı yukarıda durur; hâlbuki bunun aksine bitkilerin başları toprağın altında "ayakları" göğe doğrudur... Bitkilerle insanlar arasında olan hayvanlar ise belirli bir niteliği olmayan yatay konuma sahiptir. İnsanla hayvan arasındaki asıl fark, fiziksel görünüş nedeniyle değildir; bilakis bu, insanın, küllî nefsin bir bölümü de olsa hayvanlardan farklı bir nefse sahip olmasından kaynaklanır. İnsanın hayvanlara göre konumu, göklerin dünyevî bölgeye göre konumuna benzemektedir.[61]

Vücud, doğup büyümeye başladığında, beynin kral gibi etkinlik gösterdiği ve diğer organların boyun eğdiği bir krallık veya bir şehir gibi işlemeye başlar. Fakat insanın varlığının sembolik merkezi ve en soylu organı olan kalp, vücudun merkezidir. Kalp sadece rûhî idrak sürecinde merkezi değildir; aynı zamanda fizyolojik nefes alma süresinde de en büyük rolü oynar. Hava boğazdan, temizlenmek için akciğere girer; daha sonra ısısını gidermek için kalbe girer. Oradan atar damarlara ve vücudun bütün parçalarına ulaşır. Hava, dönüşünde tekrar kalbe, oradan akciğerlere girer. Oradan da vücudun ısısını taşıyarak boğazdan dışarı çıkar. Çoğu Müslüman yazara göre kalp, sadece yaşam veren nefes alma etkinliğinde değil; aynı zamanda zekâ gibi, o da vâsıtasız (*immedigte*) ve merkezîdir. Böylece kalp ile idrak ve yaşam ritimleri arasında, aklî meleke ile beyin arasındaki dolaylı ilişkiden daha yakın bir ilişki vardır. Vücud bir şehir gibi olduğundan, İhvân, evreni anlamak için bu benzerlikten yararlanır:

> "O halde Allah'ın yardımıyla bilin ki, insan vücudu yaratıcı tarafından aynı bir şehir gibi kurulmuştur. Onun anatomik parçaları, şehrin yapısında kullanılan taşlar, biriketler, tahtalar ve metallere benzer. Bir şehrin semtleri ve binaları gibi vücud çeşitli bölümlerden ve biyolojik sistemlerden oluşur. Bulvarların semtleri birbirine bağlaması gibi, uzuvlar birbirine çeşitli eklemlerle bağlanmıştır."[62]

Tekrar sayısal sembolizme dönerek şu şekilde izah eder:

---

61. Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 114-115.
62. *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 63.

> "Vücud dokuz anatomik elementten meydana gelmiştir: Kemik, beyin, sinirler, damarlar, kan, kaslar, deri, tırnaklar ve saç... On devreden oluşur: Baş, boyun, göğüs, karın, batın, göğüs boşluğu, leğen kuşağı kemikleri, iki uyluk, iki bacak ve iki ayak; ip gibi bükülmüş 750 kirişle (tendon) birbirine bağlanmış 249 kemikten oluşur..."[63]

Bundan başka vücutta her biri farklı bir cevherle doldurulmuş on bir hazîne vardır: Beyin, omurilik, akciğerler, kalp, karaciğer, dalak, safra kesesi, mide, bağırsaklar, böbrekler ve cinsel organlar. Bu şehrin sakinleri -yani nefs ve onun melekeleri- şehirlerini sulamak için 360 bent ve 390 derecede dolaşabilirler. Şehir, on iki kanallı (vücuttaki delikler) bir duvarla sınırlanmıştır. Bu şehrin sakinlerine gelince, İhvân, ancak nebatî Nefsin güçleri yedi sanatkârın işbirliği yaptığında, şehrin mükemmel bir yapıya sahip olabileceğini düşünür. Bunlar çekicilik, yaşatma (*sustenance*), sindirim, defetme (boşaltma), beslenme, büyüme ve şekillenmedir. Şehirdeki asayiş, beş duyu tarafından sağlanır: İşitme, görme, koklama, tad alma ve dokunma. Vücutta görünmez bir şekilde üç kabîle yer alır ve etkinliklerini melek, insan ve cine benzetirler. Onların etkinlikleri rasyonel (*nâtikâh*), hayvânî ve nebâtî nefsleri oluşturur. Söz konusu olan üç kâbile, bir tek lidere, yani insandaki akla, onların problemlerini ayrıntılı bir şekilde ele alma, bilme ve karar verme yeteneğine sahip olan bir tek melike itâat ederler. Tanrı Kur'ân'daki âyetle onlara melik önünde secde etmeyi emretti.[64] "İblis hariç bütün melekler secde ettiler; o büyüklenenlerdendi." İnsan şehirde değil, vücut evinde oturan biri olarak orada yaşayan biri ile özdeşleştiriliyor.

Aşağıda vücudun çeşitli bölümlerinin rahatsızlığı ve gezegenler arasında kurulan bir tekâbüliyet yer almaktadır:

Gözler-Jüpiter,
Kulaklar-Merkür,
Burun delikleri ve meme uçları-Venüs,
Boşaltına organları-Satürn,
Ağız-Güneş,
Göbek deliği-Ay.

Rasyonalist açıklamaların tersine, tabiatın içsel ilişkilerini izah etmek için kullanılan sembolik ve mukâyeseli dil, "ya o ya bu" önermeleri ile sınırlı değildir. İnsan vücudunu göklerle mukâyese ettikten sonra İhvân, daha önceki teşbihle çatışmaksızın, onu dünyevî bölge ile karşılaştırır ve her şeyin birbiri ile olan ilgisinin başka bir yönünü sunar. Bu şekilde karşılaştırılınca, vücudu oluşturan dört bölüm (baş,

63. *Resâil*, II, 380; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 147.
64. Sâd 38/74-75.

göğüs, uyluk, uyluktan ayağa kadar) dört elemente karşılık gelir. Buharın toprağı terk etmesi gibi, balgam ve tükrük gibi sıvılar vücudun çeşitli deliklerini terk eder.

Vücut toprak gibidir, kemikler dağlar, beyin madenler, uyluk deniz, barsaklar nehirler, sinirler ırmaklar ve kaşlar da toz ve çamur gibi; kıllar, bitkiler gibidir. Yüzünden ayaklarına dek vücut bir ülke gibidir; önü doğu, arkası batı, sağı güney ve solu kuzey olan bir ülke. Nefesi rüzgârlar, kelimeleri gök gürültüsü, sesleri yıldırımlar gibi; gülmesi öğle ışığı, gözyaşları yağmurlar, üzüntüsü gece karanlığı, uykusu ölüm ve uyanması ise yaşam gibidir. Çocukluk günleri ilkbahar, gençliği yaz, olgunluğu sonbahar ve yaşlılığı kış mevsimi gibidir. Onun hareket ve etkinlikleri, yıldızların hareketi ve dönmesine benzer. Onun doğuşu ve varlığı, yıldızların yükselişi; ölümü ve yokluğu ise yıldızların batması gibidir.[65] Sadece bireysel mikrokozmos değil, fakat insan toplumu da güneşin meliki bulunduğu kozmosla benzerlikler arzeder.

Beş duyu organı sâyesinde insan, ilk önce sağ duyuya ulaşan izlenimler elde eder. Oradan da beş içsel kâbiliyeti elde eder: İmgelem (*mütehayyile*), düşünce (*müfekkire*), bellek (*hâfıza*), konuşma (*nâtika*) ve üretim (*sânia*). Beynin önünde bulunan hayâl melekesi, sinir sisteminin "ağ"ından beyne ulaşan sağduyudan (*hiss-i müşterek*) etkileri alır. Oradan, duyu izlenimleri (*mahsûsât*), bilginin ölçülüp değerlendirildiği ve gerektiğinde kullanılmak üzere depo edildiği beynin merkezindeki düşünce melekesine (yetisine) iletirler.

İhvân, evreni de Allah'ın yoktan var ettiği, düzenlediği ve şekillendirdiği bir insan, bir canlı, bir hayvan olarak değerlendirir. Âlem-insan benzetmesinde, kadîm filozoflarla aynı kanâati paylaşıp bu görüşün Hz. Muhammed'in mesajına da ters düşmediğini belirten Kindî gibi, bu düşünceye Kur'ân'dan delil aramakta ve bütün âlemin yoktan yaratılıp tekrar diriltilmesini bir insanın yaratılıp, ölümden sonra tekrar diriltilmesine benzetmektedir. Ancak İhvân-ı Safâ, âlem-insan benzetmesinde, âlemin "büyük insan" hükmünde olduğunu ifade etmekle beraber, daha çok "insan"dan hareketle "insanın küçük âlem olduğu" üzerinde durmaktadır. İnsanın "kendini iyi bilmesi" esprisinden hareketle, kendini tanıyan insan, kendinden hareketle âlemin de kendine benzer bir tarzda yaratıldığını anlayacak; böylece âlemi ve onun yaratılış hikmetini daha kolay kavrayacak; buradan da Tanrı fikrine ulaşacaktır.

Âlemin insanın büyük örneği, insanın da âlemin küçük örneği olduğu, *Risâleler*'de yeri geldikçe izah edilir. Ay-altı âlemde bitki, hayvan ve madenlerin temelini teşkil eden dört unsura karşılık, insanda bedenin iskeletini oluşturan baş, göğüs, karın ve bacaklar şeklinde dörtlü, evrendeki dokuz feleğe karşılık insanda birbiri içine geçmiş dokuz cevher (kemik, ilik, et, damar, kan, sinir, de-

65. *Resâil*, 466-467; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 148-149.

ri, saç, tırnak), varlıkların düzeninin sağlanmasında etkin yedi gezegene karşılık, insanda bedenin gelişmesini ve düzenini sağlayan yedi cismânî ve rûhânî güç..., bu konuda sık sık vurgulanan benzetmeler arasındadır.

Nihâî olarak denilebilir ki, *Risâleler*'in birçok yerinde insanın, güneş sistemindeki gibi "küçük âlem" olduğunu belirten İhvân, onun bedenini (*heykel*) erdemli bir şehre; ruhunu da bu şehrin kralına benzetir. Bu çerçevede onlar, insanın âlemin bir özeti olduğunu düşünürler; insanın, Kur'ân çerçevesinde ele alarak insanın topraktan yaratılmış olduğu hususunda bir şüphe içerisinde değildirler. Daha sonraki aşamaları, Kur'ân tabirlerini kullanarak, "nutfe, alaka, mudğa" olarak hatırlatırlar.

İnsanlar Arasındaki Farklılıklar

İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, fizikî görünümleri bakımından farklı oldukları gibi, huy, karakter, fıtrat, kavrama yetenekleri, zihin berraklığı, temyiz kâbiliyeti, tasavvur zenginliği, hâfıza kuvveti bakımından da farklıdırlar. Bu farklılıklar şu sebeplerden meydana gelir:

Biyolojik faktörler: Bedenlerin terkip ve karışımının farklı oluşu.

Beden yapısının esasını oluşturan dört unsura (*ahlât-ı erbaa*) İhvân-ı Safâ büyük önem vermiştir. Onlar, benzer şekilde; kan, balgam, sarı safra ve kara safra denilen sıvıların terkip keyfiyetine göre insanlarda dört farklı mizâcın ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir:

a) Mahrûr (sıcak) tabiatlar (*demevî*): Vücutlarında kan hâkimdir. Genellikle cesur, gözü kara, sebatı az, aceleci, çabuk öfkelenip, çabuk yatışan, kin gütmeyen, zeki, hayâl ve tasavvur güçleri zengin kimselerdir. Bunlar ilim öğrenmede ve hakikati kabul etmede ön sıradadırlar.

b) Mebrûd (soğuk) tabiatlar (*balgamî*): Vücutta balgam (lenf sıvısı) hâkimdir. Sıcak tabiatlı olanların aksine, genellikle uyuşuk, tembel, sert mizaçlı, ilme rağbetleri daha az, karakteri olgunlaşmamış kişilerdir.

c) Mertûp (rutubetli) tabiatlar (*safravî*): Vücutta sarı safra hâkimdir. Zeki olmayan, sebâtı az, müsâmahakâr, yumuşak huylu, kolay iknâ olan ve çabuk unutan kişilerdir.

d) Yâbis (kuru) tabiatlar (*sevdavî*): Vücutta kara safra hâkimdir. Sabırlı, sâbit fikirli, zor iknâ olan kimselerdir ki, bâriz vasıfları sabır, kin ve cimriliktir.[66]

66. *Resâil*, I, 52, 260, 299-300; II, 78, 382, 413; IV,191.

Fizikî ve tabiî çevre faktörleri: Memleket toprağının, iklimin farklılığı.

Biyolojik faktörlerin yanında, fizikî ve tabiî çevre faktörleri de insanlar üzerinde etkilidir. Kuzey, güney, doğu ve batı bölgelerindeki iklim farkları veya dağlık bölgelerde, vâdî ve ovalarda, nehir kenarlarında, deniz sahillerinde, ormanlık bölgelerde... yaşamak fizikî yapıyı etkilediği gibi, biyolojik yapıdaki dört unsurun terkibini; dolayısıyla psikolojik oluşumları da etkilemektedir. Mesela, sıcak bölgelerde doğanlar ve oralarda yetişenlerde, soğuk tabiat; soğuk bölgelerdekilerde ise sıcak tabiat galiptir.[67]

Sosyal çevre faktörleri: Aile ve toplumdaki bireylerin etkileri, din, gelenek ve âdetlerin farklılığı.

Çocuğun tabiatında, anne babaya; öğrencinin tabiatında, öğretmenine; askerin tabiatında, komutanına; erdemli ve akıllı insanların tabiatında ise meleklerin hallerine özenti ve iştiyâk vardır. Devam ve müşâhedeye dayanan alışkanlıkların karakter üzerinde önemli tesirleri vardır. Devamlılığı ile cârî olan alışkanlıklar, kendilerine benzeyen huyları kuvvetlendirir. Nasıl ki, ilim için çalışmak, araştırmaya, müzâkereye ve tedrîsâta devam etmek, bilgide mahâret ve melekeyi kuvvetlendirirse; huy ve seciyeler de taklit edilen fikirlerin, inançların, fiil ve davranışların ruhlara yerleşmesiyle teşekkül eder.

Ceninin ana rahmine düşmesinden itibaren gök cisimlerinin etkileri.[68]

Ay feleği altındaki varlıklar yıldızların etkisi altındadır. Bu varlıkların cevherleri farklı olduğu için, gök cisimlerinin etkilerini kabulleri de farklıdır. Bu etki, gök cisimlerinin evrende ayrı bir güç merkezi olmasından değil, her birinin Allah'ın birer vekili olmalarından kaynaklanmaktadır. Zîrâ bu cisimlerin her birini Allah bir görev ve maksatla yaratmıştır. Cenin ana rahmine düştüğü andan ölümüne kadar bu cisimlerin tesiri altındadır.[69]

---

67. *Resâil*, I, 302-303.
68. *Resâil*, I, 31; III, 401-402, 405; IV, 44; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 129; İhvânu's-Safâ, *Risâletü Câmiati'l-Câmia, (Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 362.
69. *Resâil*, I, 31, 152; II, 146-147, 433-442; III, 553; *er-Risâletü'l-Câmia*, s. 129; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, s. 83.

Hareket ve fiilleri, yıldızların hareket ve dönmesine; doğuşu ve varlığı, yıldızların yükselişine; ölümü ve yokluğu ise yıldızların batmasına benzer. Ay'ın hali, dünya ehlinin haline benzer. Ay, aybaşından itibaren ışığını arttırmaya başlar ve ay ortasında en parlak dönemine ulaşır. Sonra gerilemeye başlar, ışığı azalır ve görünmez hale gelir. Dünyadaki varlıklar da böyledir. İnsan, doğar, büyür ve en yüksek noktaya ulaştıktan sonra gerilemeye başlar, ömrün en kötü dönemine gelir. İnsanın hayatı dönen bir daire gibidir.[70]

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ nezdinde, her toprakta her nebat yetişmediği ve her ağaçtan her meyve alınmadığı gibi, her insandan da eğitimde aynı netice alınamaz. Her toprak ve her ağaç, tabiatında potansiyel olarak sahip olduğu niteliklere göre mahsul verir. İnsanlar da fıtratı bakımından farklı olduğu gibi, yetiştiği fizikî ve sosyal çevre ve bedenini oluşturan biyolojik faktörlere göre potansiyel olarak farklı farklıdırlar.

Şu halde, İhvân-ı Safâ düşüncesinde, insanlar, doğuş itibariyle bir kısmının diğerlerinden üstün olduğu çeşitli toplum katmanlarından oluşur. Bir kısım insanlar melik çocuğu, bir kısmı tüccar çocuğu, bir kısmı fakir çocuğudur. İhvân-ı Safâ için, toplumdaki bu farklılaşma, bir hikmetin neticesidir. Çünkü insan, toplumun bütün işlerini yerine getirmeye muktedir değildir. Toplumda insan tabakalarındaki farklılık, her bir tabakanın (sınıfın) belirli bir işi hakkıyla yerine getirmesini kolaylaştırır. Toplumun kurtuluşu hususunda, bütün toplum sınıfları birbirleriyle yardımlaşırlar.

KAYNAKÇA

(Yararlanılan ve ileri okumalar için tavsiye edilen eserler)

Abel, A., "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halîfeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Mânâsı", çev: Nusret Hızır, *Belleten*, Ankara 1965, c: XXIX.

Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fî Resâili İhvâni's-Safâ", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hıllâni'l-Vefâ* (tashih: Hayruddîn ez-Zirikli) içinde, Mısır 1928, I.

Atademir, H. R., "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: 'İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası'", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2 (1), Ankara 1953.

Bayrakdar, M. *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, II. baskı, Ankara 2001.

el-Beyhâkî, Z., *Tarîhu Hukemâi'l-İslâm*, Dımaşk 1946.

70. *Resâil*, II, 466-468; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, s. 54; Poonawala, "Ikhwân al Safâ", s. 95.

Bircan, H. H., *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001.

Cemâluddîn, N., *Felsefetü't-Terbiyye mde İhvâni's-Safâ*, Kahire 1983.

el-Câbirî, M. Â., *Arap Aklının Oluşumu*, çev: İbrâhim Akbaba, İstanbul 1997.

Corbin, H., *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994.

el-Cundî, S., "Ebû'l-Alâ el-Maarrî ve İhvânu's-Safâ", *Mecellâtü'l-Mecmau'l-İlmi'l-Arabî*, sayı: 16, (İslâmic Philosophy içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI), Damascus 1941.

Çağrıcı, M., *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.

Çetinkaya, B. A., "İhvân-ı Safâ'nın 'Din' Söylemi", *İslâmi Araştırmalar*, c: XV, s: 4, Ankara 2002.

———, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2004.

———, *Sayıların Gizemi ve Tas.a.v.vufun Dinamikleri –İhvân-ı Safâ Modeli-*, İstanbul 2008.

Çubukçu, İ. A., "İhvân-ı Safâas-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, Ankara 1964.

Davidson, T., "The Brothers of Sincerity", *International Journal of Ethics*, (*Islamic Philosophy* içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI), Philadelphia 1898.

De Boer, T. J., "İhvânnüsafâ", *İslâm Ansiklopedisi (Milli Eğitim B.)*, İstanbul 1993, 5/2.

———, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.

ed-Desukî, Ö., *İhvânu's-Safâ*, (basım yeri yok) 1947.

Fahri, M., *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992.

el-Fâhûrî, H.- el-Cerr, H., *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I.

Al-Faruqî, I. R., "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khıllan A-Wafâ) I", *Muslim World*, c: 50, sayı: 2, 1960.

Ferruh, Ö., "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I.

———, *İhvânu's- Safâ*, III. baskı, Beyrut 1981.

———, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldun*, IV. baskı, Beyrut 1983.

Filiz, Ş., "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", *Makâlât*, (Kasım) Konya 1999.

———, *İlk İslâm Hümanistleri –İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002.

Goldziher, I., *Klasik Arap Literatürü*, çev: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993.

———, *İslâm Tefsir Ekolleri*, kritik: Abdülhalim en'Neccâr, çev. ve notlandıran: M. İslâmoğlu, İstanbul 1997.

Hamdânî, H. F., "Resâil Ikhwân as-Safâ in the Literature of the Ismâ'îlî Taiyibi Da'wat", *Der Islam*, XXV, Berlin 1939.

Hamdani, A., "The Arrangement of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/I, Spring Manchester 1984.

Hicâb, M.F., *el-Felsefetü's-Siyâsiyye mde İhvâni's-Safâ*, Mısır 1982.

Hungerford, "The Arabian Brothers of Purity", *The Endover Review*, (Islamic Philosophy içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI), Boston 1889.

Huveydî, Y., *Târîhu Felsefeti'l-İslâm*, Kahire 1965.

Hüseyin, T., "Mukaddime", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hıllâni'l-Vefâ*, (tashih: Hayruddîn ez'Ziriklî) içinde, Mısır 1928, I.

İbn Ebî Useybiâ, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtü'l-Etıbbâ*, şerh: Nizâr Rızâ, Beyrut trz.

İbn Nedîm, M. İ., *el-Fihrist*, talı: Abbâs Osman, Doha 1985.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut trz. I-IV.

———, *Resâilu İhvâni's-safâ ve Hullâni'l-vefâ*, haz. ve talı: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, I-V.

———, *er-Risâletü'l-Câmia, (Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve talı: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V.

İzmirli, İ. H., *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celaleddin İzmirli, İstanbul 1949.

Kadir, C., A., "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, haz: M. Armağan, İstanbul 1997.

Kerem, A. Ğ.-Elyâzîcî, K., *E'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, IV, baskı, Beyrut 1990.

el-Kıftî, C., *Ahbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır 1326.

Koç, A., *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999.

Koç, S., *İhvân-ı Safâ'da Din Felsefesi*, M.Ü.S.B. Ens., Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1992.

Kumeyr, Y., *İhvânu's-Safâ*, II. baskı, Beyrut 1986.

Marquet, Y., " Ikhwân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III.

Merruh, H., en-*Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II.

Nasr, S. H., *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul 1985.

Nasr, S. H.-Aminrazavi, M., *An Anthology of Philosophy İn Persia*, Oxford 2001, II.

Netton, I. R., *Muslim Neoplatonists-An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982.

O'leary, D. L., *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: H. Yurdaydın, Y. Kutluay, Ankara 1971.

Pazarlı, O., *İslâmda Ahlak*, II. baskı, İstanbul 1980.

Pines, S., "Some Problems of Islamic philosophy" *İslâmic Culture*, 11: 71 (X), 1937.

Poonawala, I. K., "Ikhwân al Safâ", *Encyelopedia of Religion*, New York 1987, VII.

Sharif, M. M., *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980.

Sheikh, M. S., "Ikhwân al-Safâ", *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahor 1981.

Stern, M. S., "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren", *Islamic Studies*, c. 3, Karachı 1964.

Şahin, H., *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000.

Şemseddin, A., *el-Felsefetü't-terbeviyye mde İhvân-ı Safâ min Hılâl-i Dırâsetihim*, Beyrut 1988.

Tâmir, Â., *Hakîkatü İhvâni's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ*, III. baskı, Beyrut 1982.

Taylan, N., *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, III. baskı, İstanbul 1991.

et-Tevhidî, E. H., *el-Mukabesât*, Mısır 1929.

———, *el-İmtâ ve'l-Muânese, takdim: Ahmet et-Tuveylî*, Tunus 1982.

Tibavi, A. L., "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, 1955, c. II,.

———, "Further Studies on Ikhwân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, 1978, c. XX, XXI, XXII,.

Uysal, E., *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998.

———, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII.

Ülken, H. Z., *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul 1993.

Widengren, G., "The Gnostic Tecnical Language in The Rasâ'il Ihkwân Al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971.

Yakıt, İ. (1985), *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985.

İHVÂN-I SAFÂ'DA MÜZİK DÜŞÜNCESİ

Yalçın Çetinkaya*

GİRİŞ

İhvân-ı Safâ, İslâm düşünce târihinde, gerek doğuşu ve gerekse sistemiyle oldukça farklı konuma sahip bir ekol olarak kabul edilmektedir.[1] Basra'da kurulan İhvân-ı Safâ adlı bu düşünce ekolünün tam adı, *İhvânu's-Safâ ve Hullânu'l-Vefâ ve Ehlu'l-Hamd ve Ebnâu'l-Mecd* (Temizlik Kardeşleri ve Vefâ Dostları) idi. İhvân-ı Safâ adı, bilim ve felsefeyle, bizzat bunlar uğruna değil de bünyesinde heterojen İslâm devleti elitinin dinî zümreler, ulusal topluluklar ve bizzat Müslüman mezhepler arasında yayılmış bulunan çatışmalardan ilticâ edebileceği bir tür ahlâkî-mânevî cemâat teşkîl edebilmek umuduyla uğraşan, bir grup bağımsız düşünür (*libres penseurs*) tarafından kullanılmıştı.[2] İhvân-ı Safâ'nın ansiklopedik derlemeler olarak nitelendirilebilecek olan Risâleler'i gözden geçirildiğinde, 'Temizlik Kardeşleri ve Vefâ Dostları'nın birer 'Arı gönüllü ve her delîle îmân ederek bağlılık gösteren kardeşler' oldukları anlaşılır.[3]

---

* Doç. Dr., İstanbul Teknik Ü. Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü.

1. Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi, Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, s. 148.
2. M. M. Şerif (editör), "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesi Târihi*, çev.: İlhan Kutluer, s. 327.
3. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 138.
   Risâlâtü'l-Câmia (*Toplu Risâleler*), *Risâleler*'le yakından ilgili olup onların bir özeti, bir summası idi. Ayrıca grubun daha ileri üyeleri arasında özel şekilde tedâvül etmesi

Basra'da Buveyhîlerin saltanatı esnasında ortaya çıkmış olan İhvân-ı Safâ, gizli bir felsefî-dînî topluluk olma özelliğini taşıyordu. Mâcid Fahri'nin görüşüne göre, imâmları İsmail'in 760 târihinde ölmesinden sonra gizli siyâsî propaganda faâliyetlerine başlayan bir Şîî tebaa olan İsmâilî şahısların oluşturduğu bir düşünce ekolüdür; bu ekol mensupları ilk İsmâilî ve özellikle 'Karmatî dâî'lerin (propagandist) gizli propaganda faâliyetlerini, ona yeni bir ilmî ve felsefî ruh katarak sürdürmüşlerdir.[4]

Gilson'a göre, İslâm felsefî nazariyesinin en dikkat çekici tezâhürlerinden biri, Hicrî IV. asırda doğan ve İhvân-ı Safâ diye adlandırılan bir nevi farmasonluğun doğuşudur. Bu mezhebin salikleri sadece vahyi felsefe vâsıtasıyla te'kîd ve tefsir imkânını te'yîd etmiyorlardı. Fazla olarak, saf aklî nazariyenin sağladığı kaynaklar sâyesinde dinî inancı ta'dîl ve tashîh edeceklerini söylüyorlardı.[5] Boer'e göre ise İhvân-ı Safâ, kendilerinin eklektik bir sistemleri olduğunu kabul etmekteydi.[6] Ancak amaçlarının insanı bu dünyada ıslah etmek ve âhirette de mutluluk ve selâmetini sağlayacak her şeyi kapsadığını hatırlayacak olursak, eklektisizme (seçmecilik) yönelmeyi istemediği anlaşılır.[7] Ancak İhvân-ı Safâ'nın Risâleler'i herkese açmak yerine, sadece liyâkat sahibi olanlara açıklamak gibi bir gelenekleri vardı.

İhvân-ı Safâ, yorumlarıyla, Pythagorasçılığın İslâm dünyasına yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Pythagorasçılık, İhvân-ı Safâ'nın çalışmaları sonucunda daha sistematik ve geniş biçimde -çoğunlukla da mitolojik nitelikte- yayılmaya başlamıştır.[8] Onlar, insan ruhunun ölümsüzlüğüne ve karşılıklı yardımlaşma ve eğitim ile ruhların arınacağına inanmaktaydı. İslâm düşünce târihinde tekâmül nazariyesinden ilmî bir üslûb ile ilk defa söz eden, İhvân-ı Safâ'dır.[9]

---

için tasarlanmıştı. Bu özet, *Risâleler*'in belkemiği olan ilmî bilgilerin çoğunu dışarıda bırakır ve daha mükemmel ve sarih bir şekilde, İhvân-ı Safâ'nın izleyicilerine aşılamaya çalıştığı fikirler üzerinde durur. *Câmiah, Risâlât el-Câmiât el-Câmiah ev ez-Zubde min Resâil İhvân es-Safâ* (*Risâleler'in Özetinin Özeti yahut İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin Özü*) başlığı altında yeniden özetlendi, bu özetin özetine de *Risâlâtü'l-Câmia* dendi. (*İslâm Düşüncesi Târihi*, 328).

4. Mâcid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 134.
5. Etienne Gilson, *La Philosophie Au Moyen Age*, çev.: İbrahim Agâh Çubukçu, "Şark Filozofları", *A.Ü. İlh. Fak. Dergisi*, IX, 198-199.
6. T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 61.
7. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: N. Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 42.
8. Bekir Karlığa, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesi'ne Yansıması", *Felsefe Arkivi*, sayı: 22-23, s. 252, 253, 254.
9. İzmirli İsmail Hakkı, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, sad.: C. İzmirli, s. 9.

İhvân-ı Safâ incelendiğinde, daha sonra İsmâilîlerin dayandığı kaynağı oluşturacak zengin bir Hermetik ve Yeni-Pythagorasçı semboller bütünü ile karşılaşılmaktadır.[10] İhvân-ı Safâ'nın üzerinde durduğu ana konu, dünyanın ilâhî kaynağı, ruhun Tanrı'ya dönüşü, ilâhî niteliklerin ve ruhun özüdür. İhvân'a göre dünya, Tanrı'dan sudûr etmiştir. İhvân bu düşüncesiyle, Neo-Platonist düşünceye yaklaşmaktadır. Öte yandan özellikle sayıları, her şeyin nedeni ve tabiatı; evrendeki âhengi anlamaya yarayan bir anahtar olarak kabul etmekle; ayrıca aritmetik ve geometrinin sembolik ve metafizik yorumları ile Pythagoras ve Nikomakhos'un öğrencileri ve onların takipçileri olduklarını tekrarlamaktadırlar.[11] Bu arada İhvân-ı Safâ'nın, İslâmî kimya târihinin en büyük iki simasından biri olarak kabul edilen Câbir İbn Hayyân ile yakın ilişkisinden de söz edilebilir.[12] Câbir İbn Hayyân'ın Pythagorean ve Hermetik düşüncelerden önemli ölçüde etkilendiğini de göz önüne alırsak, İhvân-ı Safâ'nın kaynakları ile bir benzerlik olduğu söylenebilir. Câbir'in hem sûfî hem de Şîî olması, sonradan onun eserlerine birtakım risâleler ekleyen İsmâilîlikle yakından bağdaştırılması, bir tesâdüfün sonucu değildir.[13]

İhvân-ı Safâ'nın amacı, Müslümanları taassuptan kurtarmak; onlara özellikle tabiat ilimlerinden mülhem felsefî bir zihniyet aşılamak ve bir münevver ahlâkı kurmaktı.[14] Kendileri de amaçlarını şöyle dile getirmektedirler: "Bizim amacımız, insanı bu dünyada ıslah etmeyi ve âhirette de mutluluk ve selâmetini sağlayacak her şeyi kapsar."[15]

İhvân-ı Safâ, kendilerini sadece nihaî amacı, üyelerini rûhî eğitim ve öğretimden geçirerek gaflet uykusundan uyandırmayı hedefleyen tasavvufla bir tutmakla kalmazlar. Aynı zamanda kendi organizasyonlarını da sûfî kardeşlerin organizasyonuna benzetirler, İhvân-ı Safâ, kendilerini dört ana sınıfa ayırırlar. Bu dört ana sınıf şunlardır: 1. Fizikî madde temizliğine, düşünce ve özümseme mükemmelliğine sahip olanlar (*el-ebrâr el-ruhemâ*). 2. İnsanlara karşı şefkat ve merhamet besleyenler (*ahyâr ve fudalâ*). 3. Kurtuluşa giden yolda mücâhede yapabilecek olanlar (*el-fudalâ el-kirâm*). 4. Teslimiyetin son mertebesi: İlâhî yardım almak ve Hakk'ı görebilmektir. Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi peygamberlerin yanı sıra Sokrates ve Pythagoras gibi filozoflar bu mertebedendirler.

---

10. Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 35.
11. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Dâru's-Sadr Beyrut, I, 24, III, 201; Nasr, *a.g.e.* s. 48, 57.
12. İslâmî "kimyâ" târihinin diğer büyük ismi, Muhammed İbn Zekeriyyâ er-Râzî'dir.
13. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev.: Fatih Tatlılıoğlu, s. 178.
14. Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 44.
15. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV, 218.

İHVÂN-I SAFÂ'NIN *MÛSİKÎ RİSÂLESİ* VE MÜZİK DÜŞÜNCESİ

İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inin beşincisi, *Mûsikî Risâlesi* olup tamamen mûsikîye ayrılmıştır. Bu risâle, matematik kısmındandır. Bu risâlelerine, cismânî ve rûhânî sanattan mürekkeb olan bu sanatı zikretmek istediklerini belirterek, şu sözlerle başlarlar: "Biz, daha önceki iki risâlemizde, ilimlerin cinslerinden olan rûhânî ilmî sanatlardan, sanatların cinslerinden olan cismânî ilmî sanatlardan söz ederek, her birinin mâhiyetini, nevilerinin kemmiyetini ve her ikisinden matlûb olan ağrâzı açıkladık. *Mûsikî* unvanlı bu risâlede cismânî ve rûhânî sanattan mürekkeb sanatı zikretmek istiyoruz. O, 'en-Niseb'i bilmede te'lif sanatıdır. Bu risâlede amacımız gınâ ve melâhî sanatını öğretmek değildir. Her ne kadar bunları zikretmemiz gerekiyorsa da amacımız, 'en-Niseb'i, gınâ ve melâhî ile te'lif keyfiyetini bilmek, bu ikisinin bilgisine vâkıf ve bütün sanatlarda mahâretli olmaktır.[16]

Bu eser, İslâm düşünce târihinde, günümüze pek azı ulaşmış olmasına rağmen, el-Kindî ve *Kitâbu'l-Mûsikî el-Kebîr*'in yazarı el-Fârâbî'den sonra, mûsikî ile ilgili en geniş ve en ciddî eserlerden birisidir. Bu risâlede sesin dinlendirici, neşelendirici, cesâret verici, üzücü, kin ve nefret hislerini körükleyici ve aynı zamanda izale edici, insanı kızdırıcı, barışı sağlayıcı ve sevdirici özellikleri anlatılmaktadır. İhvân-ı Safâ, mûsikîyi ilk bulanın ve kullananın filozoflar olduğu inancındadır.[17]

Hakîm, düşüncesini bilimlerle meşgul olmakla olduğu kadar, sanat ile de geliştirecektir. Mûsikî ve şarkı, işitmeye ait algının araçsız ve moral karakterinden dolayı, ruhun en gizli mümâresesi (alışkanlıkları) için en elverişli sanatlardandır. Şarkıda seslerin karışımı, hakîmlerin etkili işbirliğinin kaynağı olan gerçek inanç birliğinde esas düşüncelerin düzenine bir nevi hazırlık demektir. İhvân-ı Safâ, Risâleler'de küreler müsikîsinin nasıl ulaştığını açıklamıyor. Aslında bu mûsikî, yetkin hakîmlerde olduğu gibi, aynı zamanda hikmete istekli olanların davranışlarında, karakterlerinde ve tasarımlarında esrarengiz yollardan etki yapar.[18]

İhvân'a göre yıldızların sebebiyet verdiğine inanılan bedbahtlığı yok etmek ve mes'ud bir hayat yaşamak için mûsikî kullanılmıştır; mâbedlerde hüzünlü seslerle Allah'a yalvarmak suretiyle bu bedbahtlıktan kurtulunacağına inanılmıştır. Onun için mûsikînin doğuşunda "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm"un tesiri olmuş-

16. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 83.
17. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1976, s. 351.
18. Armand Abel, *Basra'da İhvân el-Safâ Muammâsı ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Târihi Bakımından Mânâsı*, çev.: Nusret Hızır, s. 610.

tur. Izdırap çekenlerin elemlerini hafifletmek, dertlilere derman, hastalara şifâ sağlamak için hastanelerde kullanılan mûsikî, develerin ve kervanların sür'atini artırmak için de kullanılmıştır. İhvân-ı Safâ ayrıca süt sağarken, hayvanları çiftleştirirken, kuş ve diğer hayvanları avlarken, bebekleri teskin ve uyumalarını sağlarken istifâde edilen nağmelerden de söz etmiştir.[19]

İhvân-ı Safâ, mûsikînin aslında felekî şahısların sesleri ve nağmeleri olduğunu belirtmektedir. Onlara göre bu felekî şahıslar, meleklerdir. Onlar, Allah'ı durmaksızın tesbîh ve takdîs ederek O'na secde ederler. Meleklerin Allah'ı tesbîh edişleri, Davûd'un Zebûr'u okurken çıkardığı sesten daha güzeldir. İhvân'a göre, bu nağmeler ve elhân, orada bâzı nefslerin bulunduğu anlamına gelmektedir.[20]

Feleklerin hareketleri esnâsında sesler çıkarmaları fikri, Pythagorasçı düşüncenin İslâm düşünce dünyasındaki yansımasıdır. Zira Pythagoras da feleklerin hareketleri esnasında sesler ve nağmeler çıkardığına dair bazı görüşler ileri sürmektedir. Bu görüşleri sebebiyle Pythagoras, günümüz mûsikî araştırmacıları tarafından da "Mûsikî'nin babası" olarak kabul edilmektedir. Ne var ki bu görüşlerin Pythagoras'a ait olduğu söylense bile, bu filozofun bazı kültürler ve birtakım düşünürlerden etkilenmemiş olması düşünülemez. Meselâ Konfüçyanizm'in de mûsikî ile ilgili -daha doğrusu sesler ile ilgili- ilginç görüşleri vardır ve Konfüçyanizm'e göre bir memlekette siyâsî bakımdan âhengin bozulmuş olması, kozmik âhengin de bozulduğuna delâlet etmektedir.[21] Ayrıca Pythagoras'ın, tıp, felsefe ve sayılar ilminde derin bilgisi olan ve Tûfan'dan sonra Bâbil'de yaşayan "Bâbilli Hermes"in öğrencisi olduğu da belirtilmektedir.[22]

İhvân-ı Safâ, Risâleler'inde seslerin çıkış yerlerine göre taksimi; her milletin giyinme ve yeme zevki gibi kendine has bir mûsikî zevkinin bulunması; seslerin fizik ve fizyolojik nitelikleri, sayılarla seslerin ilgisi, ses nisbetleri ile vücûdun organları arasında bulunan oran, mûsikî âletlerinin yapılış tarzı gibi konulara değinilmekte; bu konular ayrıntılı bir şekilde izah edilmekte; semâvâtın ve feleklerin sekeneleri olan meleklerin mûsikî âletleri gibi, fakat bu âletlerden çok daha hoş nağmeleri bulunduğu; dünyadaki elhân ve nağmelerin o ideal nağmelerin birer kopyası olduğu; bu semâvî nağmeleri ilk defa saf bir cevhere ve parlak bir zekâya sahip olan filozof Pythagoras'ın işittiği anlatılmaktadır.[23]

"Fisagor, kendi saf cevheriyle ve kalbinin zekâsıyla yıldız ve gezegen hareketlerinin nağmelerini işitmiş ve yaradılışının kendisine bahşettiği cömertlik-

19. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 184-187.
20. İhvân-ı Safâ, *a.g.e.* I, 207.
21. W. Eberhard, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, çev.: M. Nabi Özerdim, s. 11.
22. İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-Etibba ve'l-Hukemâ*, s. 5-10'den aktaran: Nasr, *a.g.e.* s. 152.
23. Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, s. 351-352.

le mûsikî usullerini ve nağmelerini ortaya çıkarmıştır..."[24] İhvân-ı Safâ'nın mûsikî anlayışı, Neo-Platonistler'in mûsikî anlayışlarını izlemektedir.[25] Risâleler'de İhvân-ı Safâ, gezegenlerin hareketlerinden, çıkardıkları seslerden ve kâinattaki uyumdan söz etmektedir. Bütün bunların amacının ise şerefli, sâdık ve akıllı insan ruhları, "nufus" yaratmakla beraber, ayrıca ruhlar bedenlerden ayrıldığı zaman (ölüm), bu göklere yükselmek için aşırı bir istek var demektir.

Bazı yorumcular kendi tezlerinde, İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini gökler arasındaki harmoniye (uyum) bağlı olarak kınadılar ve bunları hayalî, bâtıl birer inanç olarak dikkate aldılar. Bu haksız eleştiri, bu doktrinin İhvân-ı Safâ'nın bir icâdı olmadığı gerçeğini gözardı etmektedir. Bu düşünce aslında çok eski bir orijine sahiptir ve Çinli, Yunanlı ve diğer eski kültürlerde ortaya çıkmıştır. Mûsikînin "ilk sebebi" olarak buldukları, göklerin harmonisi (uyumu) doktrinini savunanlar arasında en büyük yeri İhvân-ı Safâ almaktadır.[26]

Gerçekten de İhvân-ı Safâ ve Pythagoras'ın, mûsikînin kozmik âhengin bir yansıtıcısı olduğu şeklindeki fikirlerine Konfüçyanizm'de de rastlamak mümkündür. Konfüçyanizm'in görüşlerinde, "Pentatonik (5'li) sistem" olarak bilinen Çin müzik sisteminin bir anlamda felsefî boyutuna rastlanmaktadır. Konfüçyanizm'e ait metinlerde mûsikî ve kozmik âhenk ile ilgili şu yorumlar yer almaktadır:

"1. Kung (sesi) hükümdarı,

2. Sheng (sesi) tebaasını,

3. Chüeh (sesi) halkı,

4. Chıh (sesi) işleri,

5. Yü (sesi) şeyleri" gösterir.

Bu beş şeyde bir bozukluk yoksa, hükûmetin yönetiminde uygunsuzluk olmaz. Eğer "Kung" sesi bozulursa, ses vahşi ve kırıktır ve hükümdar kendini beğenmiş bir kimsedir. "Sheng" sesi bozulursa, ses kesiktir ve hükûmet tebaası, yani memurlar bozuktur. "Chüeh" bozulursa, ses endişe vericidir ve halk memnun değildir. "Chih" bozulursa, ses keder vericidir ve işler sarsıntıdadır. "Yü" bozulursa, ses harap olucudur ve memleketin zenginliği yok olucudur. Bu 5 tonun hepsinin bozulması ve birbirleriyle karışması, bütün memleketin çökmesi demektir. Çok geçmeden de bozulacağı muhakkaktır. (Buradaki 5 Çince kelime, [ses] tonların adlarıdır. Eski Çince, 3 tondan müteşekkildi. Sonradan 2'si ara ton olarak ilave edildi. Çinliler bu tonların değişmeleri ile tabiî olayların değişmeleri arasında bir münâsebet olduğunu kabul ederler.)

---

24. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 208.
25. Baron Rodolphe D'Erlanger, *La Musique Arabe*, Libraire Orientaliste, I, 28.
26. S. Elkholy, *The Function of Music in İslâmic Culture*, Egypt, s. 99-100.

Eğer memlekette siyâset bakımından bir âhenk yoksa, o zaman kozmik âhenk de bozulmuş olacaktır.

En yüksek derecedeki müzikle, gök ve toprak arasında aynı âhenk vardır. Merâsimlerin en yüksek derecesiyle, gök ve toprak arasında da aynı derece vardır. Âhenk vâsıtasıyla, varlıklar bozulmaz. Derece (fark) vâsıtasıyla da göğe ve toprağa kurban verilir. Aydınlıkta, müzik ve merâsimler; karanlıkta ise şeytanlar vardır. Bunlar böyle olunca, bütün dünyada karşılıklı bir sevgi ve saygı vardır.

Müzik, gök ve toprak arasında bir âhenktir. Merâsimler ise gök ve toprak arasında bir sıradır. Bu âhenk, bütün varlıkların cinsini değiştirir. Bu sıra ise bütün varlıklar arasındaki farkları meydana getirir. "Müzik, gökten meydana gelir." Merâsimler ise topraktan vücud bulur. Bu meydana gelmede bir fazlalık olursa, her şeyde karışıklık çıkar. Bu vücud bulmada bir çokluk varsa, her şeyde bozukluk olur. Eğer gök ve toprak arasında bir âhenk varsa, merâsimler ve müzik yükselebilir.[27]

Konfüçyüs felsefesine ait bu metinlerde rastladığımız, Konfüçyanizm'e ait yorumlar, gerek Pythagoras'ın ve Pythagoras okulu izleyicilerinin, gerekse İhvân-ı Safâ'nın mûsikî ve kozmik âhenk hakkındaki düşüncelerinin âdeta bir paraleli niteliğini taşımaktadır.

Nitekim İhvân-ı Safâ'nın mûsikî hakkında şu açıklamayı yaptığını görüyoruz: "Mûsikî konusundaki risâlelerimizin amacı, bütün dünyanın, aritmetik, geometrik ve müziksel ilişkilerle uyum içinde olduğunu göstermektir. Orada evrensel âhengin gerçekliğini detaylı bir şekilde açıkladık.[28]

İhvân-ı Safâ'nın tezlerinin, ahlâkî ve psiko-fiziksel etkilerinden ayrı olarak en örnek yaklaşımı, sesin akustik ve fizikî ilkelerini çalışmış olmalarıdır. Tezin ikinci bölümü "ses" sorunu ile ilgilidir ve sesin küresel dağılımını yeterli bir şekilde açıklamaktadır. Anlaşılabilir ve anlaşılamaz sesler olmak üzere ses ve gürültü arasında bir ayırım yapmışlardır. İnsan sesine ve mûsikî âletlerine başvurmak suretiyle, sesin nitelik ve kuvvetini açıklamışlardır. Sesin akustik ve fizyolojik ilkeleri hakkındaki görüşleri, takip ettikleri Müslüman yazarlardan, hatta Aristoculardan kesinlikle ileride idi.

Seleflerinin şerhettiği gibi, bu sorunlar hakkında kayda değer bir katkısı olmamasına rağmen tartışma, âletler, ölçüler ve ritm, âhenk, imtizâc ve âhenksizlik, tenâfür alanına kadar yayıldı. Mûsikî dinlerken yaşanılan "Vecd"i anlatan tanımları, hemen hemen tasavvufîdir ve her zaman aşırı arzulanan âlemi hatırlatan ruh düşüncesine dayanmaktadır. Risâlelerde tartışılan bu konunun her

---

27. W. Eberhard, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar, (Konfiçyüs Felsefesi'ne Ait Metinler)*, çev.: M. Nâbi Özerdim, s. 11, 22, 26, 27, 28 v.d.
28. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 160 (Aktaran: Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 56).

yaklaşımı, mânevî ve dînî bakışın şahitliğini yapmaktadır. Hayli gelişmiş akustik öğretileri ile birlikte İhvân, İslâmî mûsikî düşüncesinin temel akımlarından biri olduğunu ortaya koymuştur.[29]

İHVÂN'A GÖRE MÛSİKÎNİN RÛHA TESİRİ

İhvân'ın, mûsikînin rûha tesiri konusundaki görüşleri, Mûsikî risâlesinden edindiğimiz bilgiye göre, şöyledir:

> "Kardeşim, Allah seni ve bizi katında bir ruhla takviye etsin. Bil ki, her sanat iki el ile işlenir. Sanata mevzu olmuş 'el-Heyûlâ', tabiî ecsâmdır. Masnûâtı, ma'mûlâtı tamâmen cismânî şekillerdir. Ancak, mûsikî sanatı böyle değildir. Buna vaz' edilmiş 'el-Heyûlâ', ruhânî cevherlerden ibârettir. Bu da dinleyenlerin nefisleridir. Bu nefislere tesirleri, görüntülerdir. Bunların hepsi de rûhânîdir. Bu da mûsikî lahnlerinin, sesler ve nağmeler olmasıdır. Nefislere tesirleri, sanatlarına konulmuş 'Heyûlâ'daki sanatkarların sanatlarının tesirleri gibidir. Nefisleri güç işlere ve yorucu sanatlara doğru harekete geçiren nağmeler ve sesler, bunlardandır. Nefisleri, bedenlere zor ve yorucu gelen eylemleri başarmak için azimle takviye eder ve dinçleştirir. Öyle eylemler ki, nefislerin ruhları ve malların biriktirilmişleri harcanır. Bu, harplerde ve savaşta yiğitlendirmek için kullanılan teşcî edici lahnlerdir. Bilhassa harpleri niteleme ve cesurları övgüde ölçülü beyitlerle tegannîde bulununca..."[30]

Şunun gibi:

> "Mâzin'den olsaydım Benî el-Lakite'nin iki devesi,
> Zühl bin Şeybân'a mübâh olmazdı."

Yine el-Besûs binti Munkız'ın şiiri:

> "Yemin olsun Munkız'ın evinde olsaydım,
> Evlerime komşu olan Sa'd aslâ zulmedemezdi.

---

29. S. Elkholy, *The Function of Music in İslâmic Culture*, s. 101.
30. Savaştan önce askerleri motive etmesi bakımından daha keskin ve ihtişamlı ritmlerle mûsikî yapılması, bir askerî gelenek haline gelmiştir. Bu geleneğe, özellikle Osmanlıda rastlıyoruz. Ancak mûsikînin, insanların cesâret ve yiğitlik duygularını kamçılayıcı bir faktör olarak kullanılması, eski toplumlarda da bulunmaktadır. Sokrates, yanındakilerle savaşçıların işine yarayacak makamları tartışırken şunları söyler: "Öyle bir makam olmalı ki, savaşa ya da zorlu bir eyleme girip de kadere göğüs gerebilen yürekli adamın sesini taklit etsin," (Eflatun, *Devlet*, çev.: Hüseyin Demirhan, s. 119).

Ne yazık ki ben gurbet evindeydim,
Böyle iken kurt gelince koyunlarıma gelir.
Ey Sa'd! Gururlanma kendinle, göç, kaç!
Sen öyle bir kavim içindesin ki, komşuların ölülerdir."

Bu ve benzer beyitlerin, Arap kabîleleri arasında intikam için gerçekleştirilen ve uzun yıllar süregiden harplere sebep olduğu söylenir. Yine aşağıdaki beyit, kavimler arasındaki husûmetin nasıl alevlendirildiğinin anlaşılması bakımından faydalı bir örnek teşkîl etmektedir:

"Hüseyin ve Zeyd'in kapıştığını hatırlayın,
Ve güçlü devenin yanına ölü(p) düşüşünü..."[31]

Lahnlar ve nağmelerden gazabı teskîn eden, kini ve düşmanlığı gideren, barışı gerçekleştirip ülfet ve sevgiyi kazandıranları da vardır. Bu tür lahn ve nağmelerin varlığına dair, şu kıssa anlatılır:

"Bir içki meclisinde, iki hiddetli adam bir araya gelmişlerdi. Hiddetleri, birbirlerine karşı olan eski kin ve düşmanlıklarından kaynaklanmaktaydı. İçki kadehleri dolup boşaldıkça, kinleri tutuştu, gazap ateşleri alevlendi. Hatta birbirlerini öldürmeye niyetlenir hale geldiler. O mecliste bir müzisyen de bulunmaktaydı ve iki hasmın birbirlerine karşı besledikleri düşmanlığı farketti. Müzisyen, sanatında oldukça başarılı bir kimse idi. Çalgının nağmelerini değiştirdi ve yumuşak, gerginliği gevşetici bir melodi çalmaya başladı. Melodiyi, iki düşman da dinlemeye başladılar. Müzisyen, iki düşmanın hiddetleri yatışıncaya kadar aynı melodiyi çalmayı sürdürdü. Sonunda içki meclisine düşman olarak oturan iki adam, melodinin teskîn edici özelliği sâyesinde kalktılar ve kucaklaşarak barıştılar."

Nefsleri halden hale sevk eden ve huyları tersine çevirebilen lahn ve nağmeler de vardır. Bu tür lahn ve nağmelerin varlığına dair şu kıssa anlatılır:

"Bu sanatın ehli olan bir topluluk, önemli bir adamın davetinde bir araya gelmişlerdi. Bu mecliste âletlerini, sanatlarındaki mahâretlerine uygun olarak düzenlediler, akort ettiler. Bu sırada hali perişan, üzerinde çürümüş bir elbisesi olan bir adam, içeri girdi. Meclisi düzenleyen kişi, bu adamı herkesten daha iyi bir yere oturttu. Meclis sahibinin bu davranışı, mecliste bulunanları rahatsız etti, davetlilerin yüzleri asıldı. Meclis sahibi bu davranışıyla, bu pejmürde adamın onlardan üstün biri olduğunu açıklamak ve böyle-

31. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I,184.

> ce davetlilerin kırgınlığını gidermek istemişti. Pejmürde adamdan, sanatını icrâ etmesini ve kendilerine birşeyler dinletmesini istedi. Bu istek üzerine yabancı, yanındaki tahtaları birleştirdi ve üzerine çalgılarını uzattı. Sonra bir hareketle çalgılarını harekete geçirdi. Çaldıkça, mecliste bulunan herkesi keyiflendirdi, onları neşe ve sevinçten güldürdü. Sonra çaldığı melodiyi bir başka hareketle değiştirdi. Bu melodiyle de az önce neşelenen dinleyicileri hüzünlendirdi ve onları ağlattı. Sonra bir başka hareketle melodiyi değiştirdi. Bu melodi ile mecliste bulunan herkesi uyuttu. Herkes uyuyunca da o meclisi terkedip gitti. Ondan bir daha hiç haber alınamadı..."[32]

Mûsikî sanatının, nefsler üzerinde muhtelif tesirleri vardır. Bu özelliği dolayısıyla Benî Âdem'den bütün milletler, mûsikîyi kullanmaktadırlar. İnsanların mûsikîyi kullanmaları, aslında mûsikînin nefsler üzerindeki tesirlerinin bir delilidir. İnsanlar mûsikîyi çok çeşitli yerlerde ve alanlarda kullanırlar. Kimi zaman düğünlerde, davetlerdeki neşe esnasında; kimi zaman hüzün, gam, musîbet ve mâtem anlarında; kimi zaman ibadethânelerde, bayramlarda, sokaklarda, evlerde; seferlerde ve hazarda, rahatlık ve yorgunluk esnasında; kralların meclisinde veya avâmdan halkın evlerinde... erkek, kadın, çocuk, yaşlı, ulemâ, cuhelâ, sanatkâr, tüccar... mesleği ne olursa olsun bütün insan kesimleri, mûsikîyi kullanırlar.[33]

MÛSİKÎ SANATININ HUKEMÂYA AİT OLDUĞUNA DÂİR

İhvân-ı Safâ, bütün sanatların, hukemânın hikmeti sâyesinde ortaya çıktığını savunur. Hukemâ, mûsikî de dâhil olmak üzere bütün sanatları hikmetiyle ortaya çıkarmış ve insanlar da onlardan öğrenmiştir. Mûsikî sanatının hukemâya ait olduğuna dair görüşlerini, İhvân-ı Safâ şöyle dile getirir:

> "Kardeşim, Allah seni ve bizi katından bir ruh ile güçlendirsin. Bil ki, bütün sanatları hukemâ, hikmetiyle ortaya çıkarmıştır. Sonra insanlar, onlardan öğrenmiştir. (Sonra da) birbirinden öğrenmişlerdir. Sanat, hukemânın insanlığa bir mîrâsı olmuştur. Âlimlerden öğrenenlere, üstadlardan talebelere... mûsikî sanatını hukemâ, hikmetiyle ortaya çıkarmış ve insanlar da onlardan öğrenmiştir. Muhtelif amaçları doğrultusunda, diğer sanatlar gibi işlerinde ve tasarruflarında kullanmışlardır. Kimi ilâhî yola yönelmiş in-

---

32. Bu iki kıssada da anlatılan yetenekli müzisyenin, bazı kaynaklarda el-Fârâbî olduğu belirtilir ve onun mûsikî konusunda gerek icrâcı, gerekse teorisyen olarak, zamanın en iyisi olduğundan söz edilir. (Murat Bardakçı, *Maragalı Abdulkadir*, s. 118).
33. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, s. 184-185.

> sanlar, mâbed ve ibadethânelerde, namazlarda kırâat esnasında, duâ, tazarru ve ağlama esnasında, mûsikîden faydalanmışlardır. Hz. Dâvûd'un mezmurlarını okurken, Hıristiyanların kilisede (duâları esnasında), veya Müslümanların mescidlerde kırâatlarını güzel nağmelerle süslerken yaptıkları gibi. Mûsikînin bu amaçlar doğrultusunda kullanılması; kalb rikkati, nefslerin hudû ve huşûları, ayrıca Allah'ın emir ve nehiylerine boyun eğmek, günahlardan ona tevbe etmek ve Allah'a yönelen sâlih insanların yaptığını yapabilmek içindir."[34]

İhvân, hukemânın mûsikî sanatını ortaya atmalarının ve onu duâ ve namazlarında kullanmalarının sebeplerini açıklarken, şunları söylüyor:

> "Salih insanlar duâ, tesbîh ve kırâat esnâsında mûsikî nağmelerini (lahn) kullanıyorlardı. Bunlar "el-Muhzin" diye adlandırılır. Bu nağmeler kalpleri yumuşatır, gözleri ağlatır, geçmiş günahlardan dolayı nefislere pişmanlık verir, gizlerin samimiyetini ve vicdanların ıslâhını gerçekleştirir. Bu, hukemânın mûsikî sanatını ortaya atmalarının ve mabedlerde, duâ ve namaz esnâsında kullanmalarının bir sebebidir. Ortaya attıkları bir başka lahn ise "el-Muşaccia"dır. Bu lahn ordu kumandanları tarafından harplerde ve çarpışmalarda kullanılmaktadır. Nefse cesâret ve atılganlık kazandırma özelliği vardır. Yine hastanelerde uykusuz geçen vakitlerde kullanılan, hastanın hastalıklarının acısını hafifleten bir lahn da geliştirdiler. Bu lahn, acıyı dindirmekte ve pek çok hastalığa şifâ olabilme özelliği taşımaktadır.[35]

Hukemâ, yine musîbet, hüzün, gam ve mâtem anlarında kullanılabilecek nitelikte bir lahn geliştirdiler. Bu lahn, nefsleri taziye ediyor, musîbetlerin acılarını hafifletebiliyordu. Aynı zamanda iştiyâkı tesellî edebiliyor ve hüznü de sâkinleştirebiliyordu. Hukemâ, zor işler yapılırken, yorucu işler esnâsında, hamalların, duvarcıların, gemicilerin ve binek sahiplerinin dinleyebileceği, bedenlerin sıkıntısını ve nefslerin yorgunluğunu giderebilecek nitelikte bir lahn geliştirdiler. Zamanımızda da yapılmakta olan velîme ve düğün yemeklerinde, lezzet ve sevinç esnâsında dinlenebilecek/kullanılabilecek nitelikte lahnlar geliştirdiler.

Mûsikî sanatının kullanım alanı oldukça geniştir. Bu sanat bazen, deve çobanlarının yollarda ve gece karanlığında, deveyi coşturmak ve üzerindeki ağır-

---

34. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 186.
35. el-Kindî, hastaları tedavide mûsikîden yararlanmıştır. el-Beyhâkî, *Ahbâr el-Hukemâ* adlı eserinde el-Kindî'nin ölüm döşeğindeki bir gence mûsikî dinletilmesini istediğini belirtir. Genç kısa bir süre için iyileşir, ancak daha sonra ölür (H.G. Farmer, *Facts for the Arabian Musical İnfluence*, s. 12-18. Aktaran: S. Elkholy, *A.g.e.* s. 92).

lığı hafifletmek için şarkı söylerken kullandıkları gibi, sadece hayvanlara yönelik birtakım işler de kullanılmaktadır. Meselâ koyun, davar ve at güdücüleri, hayvanlarına su içirebilmek için mûsikî sanatından istifâde ederler. Hayvanların birbirlerine alışmalarını sağlayacak başka nağmeler de vardır. Sağmak için kullanılabilecek nitelikte başka başka nağmeler vardır. Hatta ceylan, keklik ve güvercin avcıları, geceleyin bu hayvanları avlayabilmek için mûsikîden yararlanır. Kadınlar, çocuklarının ağlamalarını kesebilmek ve onları uyutabilmek için, uygun nağmeler kullanırlar. Bu açıklananlardan, mûsikî sanatını her milletin kullandığı ve duyu organına sahip her canlının ondan zevk aldığı anlaşılmaktadır.

Diğer sanatların cismânî heyûliyatta tesirleri olduğu gibi, nağmelerin, rûhânî nefsler üzerinde de tesirleri vardır. Şöyle denilebilir: Mûsikî gınâdır. Müzisyen=mûsikâr, mugannîdir. Mûsikât ise mûsikî âletleridir. Gınâ, elhân-ı müellefedir. Lahn, ardarda gelen nağmelerdir; nağmeler ise vezinli seslerdir. Ses cisimlerin birbirleri ile havada çarpışmaları esnâsında ortaya çıkar.[36]

DUYU ORGANININ SES ALMA KEYFİYETİ

İhvân-ı Safâ, Mûsikî risâlesinin bu bölümünde sesleri sınıflandırarak, mâhiyetlerini açıklar ve duyu organlarının sesleri nasıl algıladığı hakkında bilgi verir. İhvân, Mûsikî risâlesinin bu bölümüne, seslerin genel bir tasnîfini yaparak başlamaktadır:

> "Duyu organının sesleri algılamasına gelince: Kardeşim, bil ki sesler iki çeşittir; hayvânî sesler ve gayr-ı hayvânî sesler. Gayr-ı hayvânî sesler de tabiî olan sesler ve bir âlet kullanmak suretiyle elde edilen sesler olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiî sesler; taş, demir, tahta, gök gürültüsü, rüzgâr ve donuk yaratıklar diyebileceğimiz ruhsuz cisimlerin sesleridir. Âletlerin sesleri ise; tabla, boru, flüt ve diğer çalgıların, çalındıkları zaman çıkardıkları seslerdir.
>
> Hayvânî sesler de kendi arasında, mantıkî hayvânî ve gayr-ı mantıkî hayvânî olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Mantıkî hayvânî sesler, insan sesleridir ve bu sesler de kendi içinde dâlle (insanın naz ve işve yaparken çıkardığı) sesler ve dâlle olmayan sesler diye ikiye ayrılır. Dâlle sesler, kelâm ve heyecan anlamı olan seslerdir. Dâlle olmayan sesler ise gülme, ağlama, bağırma ve içinde hiçbir heyecan belirtisi olmayan seslerdir."[37]

36. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, s. 187-188.
37. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 188-189.

SESİN MEYDANA GELİŞİ VE CANLILAR TARAFINDAN ALGILANMASI

İhvân-ı Safâ, Mûsikî risâlesinin bu bölümünde, sesin fizikî özelliklerinden ve sesin meydana gelişinden söz etmektedir. Geniş laboratuvar imkânının olmadığı bir dönemde onlar, bu bilgilere tabiî laboratuvardaki delilleri "Akl" yoluyla değerlendirerek ulaşmıştır, denilebilir. İhvân, sesin meydana gelişini, çok özet bilgilerle, şöyle açıklamaktadır:

> "(Sınıflandırılmış olan) bütün bu sesler, cisimlerin havada birbirleriyle çarpışmaları sonucu meydana gelir. (Bu çarpışmalar) havanın o denli latîf, cevherinin hafif ve cüzlerinin de sür'atli hareket etmesinin sonucudur. Hava, bu yapısıyla bütün cisimleri karıştırır. Cismin biri diğerine çarpınca, hava aralarından sıyrılıp çıkar; bütün yönlerde dalgalanır ve savrulur. Bu hareketinden dolayı, küresel bir şekil meydana gelir ve tıpkı cama üfürüldüğü zaman camın genişlemesi gibi, genişler. Genişledikçe, hareketi ve dalgalanması da zayıflar. Bu zayıflama, sâkinleşip tamamen yok oluncaya kadar devam eder. Bu olayın cereyân ettiği mekâna yakın olan insan veya hayvan kulağı, havanın da hareketiyle ses dalgalarını algılar. Ses, önce kulak deliğine girer ve oradan da dimâğa ulaşır. Buradaki hava da dalgalanır, bu esnâda 'kuvve-i sâmia' (işitme duyusu)', bu hareket ve değişim ile faâliyete geçer."[38]
> "Bil ki, her sesin diğer seslerden farklı niteleyici bir nağmesi ve rûhânî bir hey'eti vardır. Hava, cevherinin şerefinden ve unsurunun letâfetinden dolayı, her sesi hey'et ve sıfatı ile birlikte taşır, birbirine karışmaktan ve hey'etinin bozulmasından korur. Bu iş, ses işitme duyusunun en uzak noktasına ulaşıncaya ve dimâğın önünde yer almış olan 'kuvve-i mutehayyile'ye varıncaya kadar devam eder. Bu durum, Azîz ve Alîm olanın takdîridir."[39]
> "Diyoruz ki, yumuşak ve nâzikçe çarpışan cisimlerin sesi olmaz. Çünkü hava, ikisi arasından azar azar sızar. Dolayısıyla, herhangi bir ses meydana getirmez. Oysa ses, ancak cisimlerin çarpışmasından meydana gelir. Bu çarpışmanın da şiddetli ve hızlı olması gerekmektedir. Çünkü bu durumda hava, ansızın fırlar ve süratli bir şekilde altı yöne dağılarak, sesi meydana getirir. Bu ses de daha önce açıkladığımız gibi, insan tarafından duyulur. Sert ve iri cisimlerin çarpışmaları halinde ise sesin şiddeti daha da artar. Çünkü bu çarpışmanın dağılıp dalgalandıracağı hava, daha fazla olur. Aynı cevhere sahip olan eşit miktarda ve aynı şekilde iki ayrı cisme vurulduğunda çıkacak olan ses de eşit olacaktır. Ancak, bunlarda bir tanesinin içinin daha derin olması halinde, bundan çıkacak ses de daha fazla olacaktır. Zîrâ o, gerek içeriden ve gerekse dışarıdan, daha fazla havayla çarpış-

38. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 189.
39. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 189-190.

maktadır. Yumuşak cisimlerin sesleri de daha yumuşaktır. Çünkü bu cisimlerin havayla temas eden yüzeyleri yumuşaktır. Buna bağlı olarak, sert cisimlerin hava ile temas eden satıhları sert olduğundan, çıkardıkları sesler de sert seslerdir. Kaplar, kadeh ve kupalar gibi yüzeyleri sert ve içi derin olan cisimlere vurulduğunda, tınısı bir müddet devam eden sesler elde edilir. Çünkü bu cisimlerin içindeki hava dalgalanmakta ve sürekli olarak cismin çeperlerine çarpmaktadır. Tınlama, hareket halindeki havanın hareketinin durmasına kadar devam eder. Derinliği fazla olan cisimlerin sesleri de derinlik miktarları ile orantılı olarak fazla olacaktır. Çünkü gerek içeriden ve gerekse dışarıdan, daha fazla hava ile çarpışmaktadır bu cisimler. Meselâ uzun borazanları ele alalım. Uzun borazanların sesleri, içlerinde dalgalanan hava, nisbeten uzun bir mesâfede dalgalandığı ve uzun mesâfede âletin çeperlerine çarptığı için, daha fazladır. Aynı şekilde ciğerleri iri, gırtlakları uzun, gaga ve çeneleri geniş olan hayvanların sesleri de güçlü ve şiddetlidir. Çünkü bu hayvanlar, teneffüs yoluyla ciğerlerine depoladıkları bol miktardaki havayı, hızlı ve şiddetli bir şekilde dışarıya çıkarabilmektedirler."[40]

Bu açıklamalarından da anlaşılacağı gibi İhvân-ı Safâ, seslerin şiddetli olmasını, ses çıkaran cismin şiddetine, o cisimle hava arasındaki çatışmanın sertliğine ve havanın altı yönde dalgalanmasının fazlalığına bağlamaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya göre seslerin en şiddetlisi, yıldırım sesidir. Yıldırım sesinin meydana gelişini, Mûsikî risâlesinde, İhvân şöyle açıklamaktadır:

"Denizlerden ve çöllerden yükselerek gökyüzüne çıkan hava, yukarıda birbirine karışır. Nemli olan buharımsı hava, kuru havayı içine alır. Böylece zemherir, biri nemli diğeri ise kuru iki tür hava kütlesini ihtivâ etmiş olur. Kuru hava kütlesi, nemli havanın içerisinde sıkışır ve dışarıya çıkmak ister. Bu basınç ile nemli hava kütlesini iterek parçalar. Nemli hava kütlesi, bu sıcak ve kuru hava kütlesinin harâretiyle, tıpkı nemli cisimlerin, ateşin sıcaklığı oranında bir hararetle patlaması gibi, patlar. Bu patlama, havada bütün yönlere yayılan bir ses meydana getirir. Bulutun içerisindeki kuru hava kütlesinin ânî çıkışından dolayı, şimşek (*berk*) adı verilen bir ışık meydana gelir. Bu ışığın çıkışını, sönmüş bir meş'aleye yanan bir meş'ale yaklaştırıldığı zaman, onun dumanından çıkan ışığa benzetmek mümkündür. Bu ışık, meş'alenin uzaklaştırılması halinde sönüverir. Muhtemelen, bulutun içerisindeki nemli hava kütlesinin bir bölümü çözülerek rüzgara dönüşür ve bulutun içinde dönüp dolaşarak çıkmak ister. Bu da bir ses çıkarır ki bu ses, tıpkı yellenme veya nefes alma halinde insanın içinde duy-

40. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 190.

> duğu ses gibidir. İşte bulutun içerisinde çözülmüş durumda olan bu hava, onun ânî parçalanmasıyla birlikte dışarı fırlar ve müthiş bir ses çıkartır. Bu sese "gök gürlemesi" denir. İşte şimşek sesinin sebebi ve meydana geliş keyfiyeti böyledir..."[41]

İhvân, rüzgâr sesini de yine havanın çeşitli yönlere dalgalanmasının bir sonucu olarak izah eder. Bu hareket sırasında hava, dağlara, bitkilere ve çeşitli cisimlere sürtündükçe ses çıkarır. Havanın sürtündüğü cisimlerin sert veya yumuşak oluşu da sesin yüksekliğini veya zayıflığını belirler.[42]

Mûsikî risâlesinin giriş bölümü olarak nitelendirilebilecek bu başlangıç bölümünde İhvân, konunun daha iyi anlaşılmasına yarayacak şekilde, sesin meydana geliş özelliklerini açıklamıştır. İhvân-ı Safâ, sesin meydana gelişini, havanın hareketleri ve cisimlerle temâsının niteliği ile açıklarken, Aristo ve Fârâbî'ye yaklaşmaktadır.[43] Fârâbî de seslerin hava titreşimleri sâyesinde meydana geldiğini savunmaktadır.[44]

İhvân-ı Safâ, suların çıkardığı sesler ve ciğeri olan hayvanların sesleri hakkında açıklama yaparken de havanın fonksiyonundan söz ederek şunları söyler:

> "Akma, dalgalanma ve başka cisimlerle çarpışmaları halinde suların çıkarmış oldukları seslere gelince: Gerek havanın cevherinin latîf ve gerekse akıcı bir unsur olmasından dolayı, bunları çözümler. Sulardan çıkan seslerin, güç ve nağme bakımından farklılaşması da daha önce rüzgarlarla ilgili olarak zikrettiğimiz sebeplere bağlıdır.
> Ciğeri olan hayvanların sesleri ve bunların değişik güçlerde ve farklı nağmelerde sesler çıkarmaları konusunda da şunları söyleyebiliriz: Bu farklılaşma (çıkardıkları nağmelerdeki farklılık), söz konusu hayvanların boyunlarının uzunluk ve kısalığına, gırtlaklarının genişliğine, nefes borularının yapısına, havayı emiş ve onu ağızlarından veya gagalarından veriş güçlerine bağlıdır. Kelebekler, arılar, hamamböcekleri ve bu familyadan ciğerleri olmayan hayvanların çıkardıkları seslere gelince: Bu hayvanlar, kanatları vâsıtasıyla havayı harekete geçirirler. Hafif ve süratli olan bu hayvanların hareketlerinden, udların tellerinden çıkan sesler gibi ses çıkar. Bu seslerin tonlarında ve nağmelerindeki farklılık, kanatlarının latîf veya kaba, kısa veya uzun oluşunun yanısıra, kanat hareketlerindeki hı-

41. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 190-191.
42. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 191.
43. Sesin, fizikî sebeplerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını kabullenmekle İhvân-ı Safâ, burada belki de gezegenlerin çıkardıkları sesleri işittiğini söyleyen üstadları Pythagoras'tan ayrılıyor olabilir.
44. Cemil Senâ, "Fârâbî" maddesi, *Filozoflar Ansiklopedisi*, II, 103.

> zın miktarına da dayanır. Balık, yengeç, kaplumbağa gibi ses çıkarmayan hayvanların sessiz olmalarının nedeni, ciğer ve kanatlara sahip olmamaları dolayısıyladır.
> "Yukarıda gördüğümüz seslerin farklılaşmalarının sebepleri kuruluk, sertlik, büyüklük, küçüklük, kısalık, uzunluk, genişlik, darlık gibi özelliklerde kendisini gösterir. Derinlik, kubbe biçiminde oluş ve kabuk yapısı ile çarpmanın şiddeti de seslerin tonlarını değiştirmektedir."
> "Davullar, borazanlar, zurnalar, defler, udlar ve buna benzer mûsikî âletlerinin çıkardıkları sesler konusu, âletlerin şekillerine ve yapılmış oldukları hammaddeye; ayrıca büyüklük, küçüklük, uzunluk, kısalık, iç derinliklerinin mâhiyeti, tellerinin sert veya yumuşaklığı gibi sebeplerin yanısıra, sözkonusu mûsikî âletlerini çalanların çalma şekillerine de bağlıdır."[45]

İhvân-ı Safâ, bu risâleyi yazmaktaki maksatlarının, mûsikînin mâhiyetini açıklamak olduğu için, mûsikî âletleri ile ilgili fenden de söz etmeyi gerekli bulduklarını belirtmektedirler. İhvân, söz konusu fenden şu şekilde söz ediyor:

"Gınâ, uygun ve düzenli ritmlerden ibârettir. Bu ritmler ise yine uygun ve dengeli nağmelerden müteşekkildir. Uygun ve dengeli nağmeler, ancak belli aralıklarla ayrılmış düzenli (peşpeşe) hareketlerden çıkabilirler. Öyleyse, öncelikle hareket ve sükûndan bahsetmeliyiz. Biz diyoruz ki; hareket, bir mekândan diğerine ikinci bir zaman diliminde atlamaktır. Bunun zıddı olan sükûn ise ikinci zaman esnâsında, hâlâ birinci mekânda olmaktır. Yani hareketsizlik...

> "Hareketin iki türü vardır: 1. Serî, 2. Yavaş. Serî hareket, hareket sâhibinin kısa bir zamanda uzun bir mesâfe katettiği harekettir. Yavaş hareket ise hareket sahibinin aynı zaman zarfında daha az mesâfe katettiği harekettir. İki hareket, aralarında bir sükûn (duraklama) olmadıkça, iki ayrı hareket olarak kabul edilmezler. Sükûn, herhangi bir hareket sâhibinin, belli bir hareket yapabileceği zaman zarfında herhangi bir harekette bulunmaksızın, ilk mekânında kalmasıdır. Söylemek gereğini duyduğumuz bu hususu dile getirdikten sonra sunu ifâde etmek istiyoruz: Sesler, keyfiyet bakımından sekiz türe ayrılırlar. Bu türlerden her ikisi, cins bakımından birbirlerinin zıddıdırlar. Bu türler şunlardır: 1. Büyük-Küçük, 2. Serî-Yavaş, 3. Kalın-Tiz, 4. Yüksek-Hafif...
> Büyük-küçük sesler, birbirlerine izâfî olurlar. Buna örnek olarak davul seslerini verebiliriz. Merâsim davullarının sesleri, methiye okuyan kadınların deflerinin seslerine oranla daha büyüktür. Aynı davul sesleri, kös sesine oranla daha küçüktür. Kös sesi de şimşek ve yıldırım sesine oranla da-

45. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 191-192.

> ha küçüktür. Kös, bilindiği üzere, ordunun harekete geçmesi için Horasan tarafında çalınan bir davul çeşidi olup, sesi fersahlarca öteden duyulabilir niteliktedir.
> Bu örnekten de anlaşılacağı gibi, seslerin büyüklük veya küçüklükleri izâfî bir olaydır. Bu ölçüler ancak ses kaynaklarının birbirleriyle karşılaştırılması sonucu konulabilir. Serî-yavaş seslere gelince; yine bu sesler de büyük-küçük sesler gibi izâfîdirler. Sertlik ve yavaşlık, sesler arasındaki sükûn zamanlarının uzunluk veya kısalığına göre belirlenir..."[46]

İhvân, serî seslere misâl olarak, elbise yıkayıcılarının tokmak seslerini ve demirci çekiçlerinin çıkardığı sesleri verir. Alçıcıların sesleri ise daha yavaştır. İhvân, bu misâllerden hareketle, seslerin sürat ve yavaşlığının birbirleriyle kıyâslanabilir veya nisbetlenebilir olduğunu belirtmektedir.

Buna bağlı olarak, bir enstrümandaki tellerin çıkardığı seslerin de birbirlerine orantılı olarak, kalınlık ve incelik dereceleri olduğunu ileri süren İhvân-ı Safâ, dört telli bir sazdaki tellerin ses oranlarını incelerken, bam telinin üçüncü tele oranla, üçüncü telin ikinci tele, ikinci telin de birinci tele oranla daha galîz ve sert olduğunu belirtir. İhvân'a göre seslerin hiddet ve şiddeti, sertlik ve yumuşaklığı, birbiri ile nisbetlidir. Kemmiyet (nicelik) bakımından da sesler, İhvân'a göre ayrık ve bitişik olmak üzere ikiye ayrılır. Bitişik seslerin nakaratları arasında hissedilir bir sessizlik dönemi bulunduğunu söyleyen İhvân-ı Safâ, bu sesleri sert ve kalın olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Ney gibi deliği ve boşluğu geniş olan mûsikî âletlerinin sesi daha kalın, delikleri üfürük yerine yakın olan mûsikî âletlerinin nağmeleri sert ve üfürük yerinden uzaklaştıkça sesler kalınlaşır.[47]

SESLERİN UYUMU VE UYUMSUZLUĞU

İhvân'a göre dengeli ve orantılı sesler insan karakterini îtidâle sevkettiği gibi, insana ferahlık verir, ruhlar bundan mest olur, kalpler inşirâh bulur:

> "Ey kardeşim! Allah'ın te'yîdi seninle olsun. Uzunlukta, kalınlıkta eşit olan tellerin sesleri, nakarat esnâsında eşit olur. Eğer uzunlukta eşit olursa, kalınlıkta farklı; kalının sesi daha da kalın, incenin, sesi daha şiddetli olur. (Eğer mûsikî âleti) kalınlıkta ve uzunlukta eşit olup, deliklerinde farklılıklar olursa, delinmiş olan âletin sesi daha sert, delinmemiş olan âletin sesi

46. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 193.
47. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 193-194.

ise müsterhî (yumuşak) olur. Eğer delikte, uzunlukta ve kalınlıkta eşit olup, nakaratta farklılıklar olursa, nakaratı en şiddetli olanın sesi de yüksek olur. "Bil ki sert ve kalın sesler, birbirlerine zıddır. Ancak aralarında uyuşumu kolaylaştıracak bir oran varsa, uyuşmaları söz konusu olabilir, imtizâc edebilirler, böylece bu uyuşmaları sâyesinde dengeli bir melodi meydana gelmesini sağlarlar. Tabiî ki bundan en fazla lezzeti kulaklar duyar, kalpler de memnun olur. Ama tersine, aralarında bir oran sözkonusu değilse, uyumsuzluk ve ihtilaf başgösterir. Bu uyumsuzluk kalplere zarar verir, kulaklar ve ruh, bu uyumsuzluktan hiç hoşlanmazlar."

"Sert sesler sıcaktır (...), kalın sesler ise soğuk. Orantılı olmayan korkunç büyük sesler, birden kulağa geldiğinde mîzâcı bozar, onu îtidâlden çıkarır, işitenin ölümüne bile yol açabilir. (Bu korkunç sesi çıkaran) bir âlet yapılmıştır. Bu âleti Yunanlılar savaş esnâsında kullanırlar ve çıkardığı korkunç sesler ile düşmanlarının kalplerine korku salarlardı. Bu âleti kullananlar, kullandıkları sırada kendi kulaklarını kapatmak zorunda kalırlardı."[48]

MİZÂÇLARIN SESLERLE ETKİLENMESİ

İnsanda mizâcın varolması, sanatın çokluğuna da işaret etmektedir. İhvân-ı Safâ, aynı durumun hayvanlar için de geçerli olduğunu öne sürerler ve huylarının değişik olmasının, aynı zamanda türlerinin de çok olduğuna işaret ettiğini belirtirler. İhvân'a göre, her mizâcın değişik bir makâmı ve nağmeleri, ona uyum sağlayabilen kendine has bir melodisi ve makamları vardır.

İhvân, her milletin kendine has bir melodisi ve makam sistemi olduğuna değinirken, buna delil olarak da değişik milletlerin, kendi coğrafî özelliklerine, kültürlerine, örf ve âdetlerine uygun melodi ve makamları işittiklerinde konsantre olmalarını, bu makam ve melodilerden daha fazla zevk almalarını gösterir. Buna bir örnek de veren İhvân; Deylem, Türk, Arap, Zenci, Ermeni, Acem ve Rum gibi örf ve âdetleri, ahlâk, huy ve dilleri farklı milletlerin, sadece kendi örf ve âdetlerine uygun makam ve melodilerden hoşlandıklarını, başka makam ve melodilerden pek zevk almadıklarını dile getirir. Bu arada İhvân-ı Safâ, kişinin mûsikîden bazen hoşlandığına, bazen de hoşlanmadığına, bu tutarsızmış gibi görünen davranış tarzlarına zaman zaman yeme-içme ve giyim gibi konularda da rastlanabildiğine değinerek, bu durumun, insanların tabiat ve mizâçlarının değişik olmasından kaynaklandığını ifade eder.[49]

---

48. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 195.
49. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 196.

BESTENİN USÛLÜ VE KÂNUNLARI

İhvân-ı Safâ, her milletin birbirine benzemeyen ve sayısını yalnız Allah'ın bileceği beste, şarkı ve makamları olduğunu belirtir. İhvân'a göre şarkı besteden, beste nağmelerden, nağmeler ise seslerden meydana gelmiştir. Hepsinin aslı da hareket ve sükûndur. Şiirler, mısrâlar ve vezinlerden; vezinler ise aruz parçalarından meydana gelmiştir. Hepsi de hareket ve sükûndur. Sözler kelimelerden; kelimeler ise isim ve fiillerden meydana gelmiştir.

İhvân. "Aruz, şiirin mîzânıdır." der. Arap şiirinde bu sekiz kıt'a olarak tanımlanır. Feûlûn, Me'fâil, Mütefâil, Müstef'alûn, Fâ'ilûn, Mef'ûlâtun, Müfâaletun. Bu sekiz kıt'a, üç asıldan meydana gelmiştir: Sebep, Veted ve Fâsıla... Sebep, iki harf, biri harekeli (sesli), diğeri sâkin (sessiz) He'l ve Le'm gibi.

Veted ise Ne'am, Be'lâ ve E'cel gibi iki sesli bir sessiz, üç harftir. Fâsıla, üçü sesli biri sessiz dört harftir. Ga'lebet ve Fe'alet gibi. Bunlar, aruzun kuralları ve usûlleridir.

İhvân, mûsikî ve bestenin kanunlarının da yine üç usûl üzre olduğunu belirtir. Onlar; sebep, veted ve fâsıladır.[50]

DURUŞLAR

İhvân-ı Safâ, bir mûsikî parçası içerisinde, duruşların taşıdığı önemi bu bölümde açıklamaya çalışıyor. Buna bugün modern mûsikî terimleri arasında "Es" veya "Sus" denilmektedir. Bunlar, mûsikî eseri içerisinde çeşitli işaretlerle ifade edilmektedir. Yani birlik sus, ikilik sus, dörtlük sus, sekizlik sus; on altılık, otuz ikilik, altmış dörtlük suslar, farklı işaretlerle ifade edilir. İcrâcı, sus işaretleri sırasında, işaretin değeri süresince susar.

İhvân-ı Safâ, tellerin iki vuruşu ile dalların âhengi arasında uzun veya kısa, bir duruş zamanı olması gerektiğini belirtiyor ve şunları söylüyor:

> "Bu tellerin vuruşları, dalların âhengi sürekli olduğunda, aralarındaki duruşlar da sürekli olur. Ayrıca duruş zamanları, bu hareketlerin zamanlarına eşit veya daha uzun olur. Eğer daha kısa olursa, uzmanların ortak görüşüne göre, hareketin zamanı, kendi cinsinden olan duruş zamanından daha uzun olamaz. Eğer duruş zamanlarının uzunluğu, hareketlerin zamanlarına eşit olursa, bu zamanlarda da başka bir hareketin olması kâbildir. Bu nağmelere 'İlk sütun' denilir ve oldukça hafiftirler. Çünkü bu zamanlar-

50. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 197.

da başka bir hareket daha olursa, bu hareketin nağmesi, kendisinden önceki ve sonraki vuruşların nağmeleriyle bitişik olur ve hepsi bitişik bir ses haline gelir. Eğer duruş zamanlarının uzunluğu, içinde başka bir hareketin olmasına imkân verecek kadar ise o zaman bu nağmelere 'İkinci sütun' ve 'İkinci hafif' denilir. Eğer bu duruş zamanları, daha uzun, yâni içinde iki hareketin olmasına imkân verecek kadar ise o zaman bu nağmeler, "Birinci ağır" olarak adlandırılırlar. Eğer içinde üç hareket olmasına imkân verecek kadar uzun olursa, o zaman da buna 'İkinci ağır' denir."

"Kardeşim, bil ki, vuruş ve âhenkler arasındaki duruş zamanları, uzunluk açısından bu miktarı aşarsa, asıl, kural ve ölçüden çıkmış olur; yâni işitme duyusunun ayırd edebildiği ve idrak ettiği ölçüden çıkmış olacağını kastediyorum. Bunun sebebi de şudur: Sesler havada uzun süre kalmazlar. Ancak kulaklar, bu tınlamadan bir miktar da olsa nasiplerini alırlar. Sonra kendilerini taşıyan havadan, yavaş yavaş kulaklara doğru süzülürler. Aynı şekilde seslerin tınlaması, kulaklarda da uzun süre kalmaz, ancak mütehayyil güç, onun izlerinden miktar alır. Sonra da bu tınlamalar kulaklardan kayar, gider. Vuruş ve âhenkler arasındaki duruş zamanları uzarsa ve mezkûr miktarı aşarsa, birinci nağme sonraki nağmenin gelişinden önce kulaklardan kayar, düşünce gücü ikisi arasındaki zaman farkını ve aralarındaki uyumu fark edemez. Çünkü kulaklardaki işitme zevki demek, iki nağme arasındaki zamanların ve incelik farkının, duruş zamanları ve hareket zamanları arasındaki uyum ve ölçünün bilinmesi demektir. Diğer duyumların ve bunları hisseden duyu organlarının hükmü de böyledir. Görme duyusu da görülenler arasındaki boyutların ölçüsünü, ancak yakın bir yerde iseler bilebilir..."[51]

ÂLETLER SANATI VE ISLÂHI

İhvân-ı Safâ, çok çeşitli mûsikî âletinden söz ederek, bu âletler içerisinde en güzel olanının "Ud" olduğunu belirtir. İhvân, Mûsikî risâlesinin bu bölümünde Ud'un nasıl yapıldığını ve düzenlendiğini, kullanılışını, tellerini, uzunluğunu, genişliğini, kalınlık ve inceliğini, vuruşları arasındaki oranların mikdârını, felsefî ilimleri öğrenmek isteyen ve edebiyatla matematiğe meraklı kimselerin dikkatlerini çekmek için özet ve ön bilgi şeklinde anlatmak ve bu âletlerin hepsinde şanı yüce Yaratıcı'ya işaret eden sanatların sırlarını ve hikmetinin inceliklerini açıklamak istediklerini belirtiyorlar.[52]

İhvân-ı Safâ, konuya öncelikle konunun uzmanlarının görüşlerini aktararak girer ve şunları söyler:

---

51. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* 1, 200-201.
52. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 202.

"Ud'un tahtadan, boy, en ve derinliğinin birbiriyle orantılı olması gerekmektedir. Şöyle ki, Ud'un boyu, eninin birbuçuk katı, derinliği ise eninin yarısı kadar olur. Ud'un boynu da boyunun dörtte biri kadardır. Levhaları, ince ve hafif bir ağaçtan; ön yüzü ince, hafif ve sert; vurulduğunda tınlayan bir ağaçtan yapılır. Daha sonra, en iyi oranlarda dört tel alınır. Bunların kalınlıkları da birbirinden farklıdır.[53] Bam telinin kalınlığı, Misles'in 1+1/3'ü kadar; Misles telinin kalınlığı, Mesnâ telinin kalınlığının 1+1/3'ü kadar; Mesnâ telinin kalınlığı ise Zîr telinin kalınlığının 1+1/3'ü kadardır. Bam teli 64 tâka[54] ipek; Misles teli 48 tâka ipek; Mesnâ teli 36 ve Zîr teli ise 27 tâka ipektir. Sonra bu dört tel, Ud'un ön yüzüne çekilir. Tellerin uzunluklarının da eşit olması gerekmektedir. Daha sonra, bir telin boyu dört eşit bölüme ayrılır. Ud'un boyun kısmını takib eden dörtte üçlük bölümünde, küçük parmak destanı sıkılır. Telin boyu dokuz eşit bölüme ayrılır. Sonra şehâdet parmağı destanı, Ud'un boyun kısmını takib eden bölümde, dokuz bölümün üzerine çekilir. Sonra telin boyu, şehâdet parmağı destanında, tarağa doğru dokuz eşit bölüme ayrılır. Yüzük parmağı destanı, dokuzun üzerine çekilir ve şehâdet parmağı destanını tâkib eden küçük parmak destanı, üzerine düşer. Daha sonra telin boyu, tarağı tâkibeden küçük parmak destanı kısmında sekiz bölüme ayrılır. Üzerine bu destan ilave edilir ki, bu orta destandır. Bu destanla, küçük parmak destanı arasında kalan küçük parmak arasının tarağa doğru olan kısmının sekizde birlik kısmı, telin bir noktasına doğru çekilir. Böylece bu orta nağmenin, küçük parmak nağmesine göre oranı bir misli olur. Telin geri kalan kısmı ise üstte kalır. Bu kısımda orta destanı çekilir ki, bu şehâdet parmağı ile orta parmak destanı arasında kalır. Bu işlem sonucunda Ud düzgün olur."[55]

UD TELLERİNİN AKORDU

İhvân, Ud'un tellerinin, âlete nasıl takılması gerektiğini izah ettikten sonra, tellerin en mükemmel ve en uyumlu şekilde nasıl akord edilmesi gerektiğini de anlatıyor. İhvân, akord esnâsında da seslerin birbirleriyle uyumunun ne şekilde sağlanacağını belirtiyor:

"Nağmelerin düzenlenmesi ve aralarındaki oranların bilinmesi meselesine gelince; Zîr telinin, kopmadan dayanacak kadar sıkıca uzatılması, sonra

53. İhvân-ı Safâ, Ud'un dört telli olduğundan söz ediyor ve her bir tele ayrı isimler veriyor. En kalın tele "Bam", onun altındaki daha ince olanına "Misles", onun incesine "Mesnâ" ve en ince olan tele de "Zîr" ismini veriyor ve bunların birbirlerine olan kalınlık oranlarını açıklıyor.

54. Taka, "lif" anlamına gelmektedir.

55. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 203-204.

> Mesnâ telinin, Zîr'in üzerine uzatılması ve sıkıca çekilmesi, sonra da mutlaka Zîr teli ile birlikte çalınması gerekir. İkisinin nağmeleri eşit şekilde işitilebiliyorsa, aralarında bir uyum sağlanmış demektir. Eğer eşitlik sağlanamamışsa, sağlanıncaya kadar Mesnâ biraz daha sıkılır veya gevşetilmesi gerekiyorsa gevşetilir. Ardından Misles teli uzatılır, küçük parmakla çalınarak (kontrolü yapılarak) sıkılır. Nağmeleri eşit şekilde duyuluncaya kadar, mutlak olarak Mesnâ teli ile birlikte çalınır. Eğer nağmeler eşit değilse, eşitleninceye kadar sıkılır veya gevşetilir. Sonra Bam teli aynı şekilde takılır ve küçük parmakla çalınarak sıkılır. Misles teliyle birlikte, aralarında uyum sağlanıncaya kadar çalınır. Teller bu şekilde düzenlendiğinde, ağırlık ve kalınlık açısından onun 1+1/3 kadarı olan ve küçük parmakla çalınan nağmeye ilâve olarak, her telin mutlak nağmesi bulunmuş olur. Her telin mutlak nağmesi, şehâdet parmağıyla çalınan nağmenin 1+1/3 katı gibi, eşit olarak bulunur. Aynı şekilde her telin mutlak nağmesi, bir altındaki telin nağmesinin iki katı olarak bulunur ki, o da şehâdet parmağıyla çalınan üçüncü teldir. Her telin şehâdet parmağı nağmesi, yüzük parmağı +1/8 kadarının nağmesi gibi eşit olarak bulunur. Her telin orta nağmesi, küçük parmak + 1/8 kadarı olarak, eşit bir şekilde bulunur. Tellerin her birinin nağmeleri, birbirlerine orantılıdır..."[56]

İhvân'a göre en güzel oran, nağmelerin eşit olması, kalın nağmenin, keskin nağmenin 1+1/6'sı kadarı veya 1+1/4 kadarı olması veya 1+1/8 kadarı olmasıdır.[57]

İhvân, nağmelerin vuruşlar halinde birleştirilmesiyle ses ve şarkının meydana geldiğini ileri sürer. İhvân'a göre tellerin vuruşları kelâmlar gibidir. Keskin nağmeler harflerin yerini, notalar kelimelerin yerini, mûsikî sözlerin yerini, onları taşıyan hava ise kağıt yerini tutar. Bu düzenli nağmeler insan kulağına vardığında, insan tabiatı ondan zevk alır, ruhlar ferahlar. Çünkü meydana gelen bu hareket ve duruşlar, zamanı belirleyen bir ölçü ve miktar olup, uzay cisimlerinin hareketlerine benzer. İhvân'a göre, yıldızların ve gezegenlerin birlikte ve düzenli hareketleri de zamanı belirleyen bir ölçüdür. Zaman onlarla düzenli, eşit ve uygun bir şekilde ölçüldüğünde, nağmeleri, gezegen ve yıldızların nağmelerine denk ve onlarla uyumlu olur. Bu anda, kevn ü fesâd âleminde bulunan kısmî ruhlar, gezegenler âlemindeki mutluluğu ve oradaki ruhların duydukları lezzeti hatırlar. Çünkü bu nağmeler en saf ve arı olanlardır, bu notalar iyileridir, bu cisimlerin bir araya gelişleri güzel, cevherleri saf ve simetrik bir şekilde sıralanmışlardır, hareketleri gâyet düzenlidir, uyumları tamdır.[58]

---

56. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* I, 204.
57. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 205.
58. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 205.

İhvân-ı Safâ, kevn ü fesâd âleminde bulunan ruhun, gezegenler âleminin durumunu öğrendiğinde, oraya çıkma arzusu duyar ve kendi cinsinden olup da geçmiş zamanlarda, geçmiş milletlerden, kurtulmuş olan ruhlara kavuşmak ister.[59]

İhvân-ı Safâ, gezegenin beşli bir tabiata sahip olduğunu, nağme ve seslerinin olamayacağını iddiâ edenlere şu cevabı veriyor:

> "Gezegen her ne kadar beşli bir tabiata sahipse de bu saydığımız özellikler açısından bu cisimlere aykırı değildir. Çünkü bazıları ateş gibi etrafı aydınlatır; yıldızlar gibi. Bazıları billur gibi şeffaftır; gezegenler gibi. Bazıları ayna gibi parlaktır; ay gibi. Bazıları hem ışıklı, hem karanlık olmaya elverişlidir; hava gibi. Ay ve Utarid gezegenleri de bu gruba dâhil edilebilir."

İhvân, bu durumu şöyle açıklıyor:

> "Yeryüzünün gölgesi, Utarid gezegenine kadar ulaşır. Bütün bunlar, tabiî cisimlerin nitelikleridir. Gök cisimleri de bu konuda onlara katılırlar. Bütün bunlardan anlaşılan şudur: Her ne kadar gezegen beşli bir tabiata sahip ise de bütün özellikleriyle tabiî cisimlere aykırı değildir, sadece bazı özellikleri farklıdır. Çünkü o, sıcak veya soğuk ve nemli değildir. Bilakis kurudur ve yakuttan da serttir. Havadan daha saf, billurdan daha şeffaf ve aynadan daha parlaktır. Gezegenler de bazen birbirleriyle çarpışırlar ve bakır ve demir gibi tınlarlar. Nağmeleri birbirleriyle uyumlu ve koordinelidir. Ud tellerinin nağmelerindeki uyum gibi, melodileri dengelidir..."[60]

GEZEGENLERİN HAREKETLERİ UD NAĞMELERİ GİBİDİR

İhvân-ı Safâ, gezegenlerin hareket ederken nağmeler çıkardıklarını söylerken, Pythagoras düşüncesine oldukça yaklaşmaktadırlar. İhvân'ın bu düşüncelerinin, Pythagoras'ın "Gezegenlerin hareketleri esnâsında ses çıkardıklarına ait" düşüncelerinin biraz daha geliştirilmiş şekli olduğu düşünülebilir. Pythagoras, feleklerin hareketlerinden hâsıl olan câzip nağmeleri ve güzel besteleri işittiğini, bu terennümlerin muhayyilesine ve hafızasına yerleştiğini söylemekteydi.[61]

---

59. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 206.
60. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, s. 206.
61. Baron Rodolphe D'Erlanger, *La Musique Arabe*, I, 272-273; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, s. 11, 903 (aktaran: Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, s. 345).

Pythagoras'ı Harran'lı hikmet sâhibi bir muvahhid olarak kabul eden ve bunu Risâleler'inde belirten İhvân-ı Safâ, bu filozofun kendileri üzerindeki tesirinden söz ederken,[62] bu tesirin sonucu olarak, gezegenlerin hareketleri esnâsında çıkardıkları nağmeler hakkında da şunları söylüyor:

> "Kardeşim (Allah seni ve bizleri gücüyle desteklesin) gezegenlerde yaşayan varlıkların hareketlerinin ses ve nağmeleri olmasaydı, kendilerinde bulunan işitme duyusunun hiçbir faydası kalmazdı. İşitme duyuları olmasaydı, varlıkları eksik olan hareketsiz canlılar gibi sağır, dilsiz ve kör olurlardı. Felsefî mantık yoluyla elde edilen sahih deliller gösteriyor ki, göklerde ve gezegenlerde yaşayanlar, Allah'ın işiten, gören, düşünen, bilen, okuyan, gece ve gündüz bıkmadan onu tesbîh eden melekleri ve ihlâslı kullarıdır. Tesbîhleri, Hz. Dâvûd'un mihrabda Zebur'u okumasından daha tatlı, Kisrâ'nın saraylarında çalınan fasîh ud nağmelerinden daha güzeldir. Eğer onlarda da koku ve tad alma ve dokunma hislerinin bulunması gerektiği iddiâ edilirse deriz ki; koku ve tad alma ve dokunma hisleri, ancak yemek yiyip su içen canlılara, faydalıyı zararlıdan ayırabilmeleri ve vücudlarını öldürücü ve zarar verici sıcak ve soğuktan korumaları amacıyla verilmiştir. Göklerin ve gezegenlerin halkı ise bunlara ihtiyacı olmayan varlıklardır. Onların yemek yemeye ve içmeye ihtiyaçları yoktur. Onların gıdaları tesbîh, içecekleri tehlîl (Lâ İlâhe İllallah demek), meyveleri tefekkür, araştırma, bilgi, bilinç, marifet, ihsâs, lezzet, ferahlık, mutluluk ve rahatlıktır. Gezegen ve yıldız hareketlerinin, güzel, tatlı ve ruhlara ferahlık veren nağme ve melodileri vardır. Bu nağme ve melodiler, orada bulunan basit ruhlara, gezegenler âleminin cevherlerinden daha üstün ve şerefli cevherlere sâhip olan yörüngenin üstünde bulunan ruhlar âleminin mutluluğunu hatırlatıyor. Bu ruhlar âlemi, Allah'ın Kur'ân'da bildirdiği ve ancak cennette bulunan güzel koku ve rahatlık nimetlerine sâhip olan hayattır. Anlattıklarımızın doğruluğuna ve özelliklerini bildirdiğimiz hakikatlere delil olarak şunları söyleyebiliriz: Müzisyenin hareketlerinden çıkan nağmeler, kevn ü fesâd âlemindeki canlılara, gezegenler âleminin mutluluğunu hatırlatır. Gezegen ve yıldız hareketlerinin nağmeleri de oradaki canlılara ruhlar âleminin mutluluğunu hatırlatır. Bu da uzmanlarca bilinen öncüllerden ortaya çıkan sonuçtur. Onlara göre ikinci derecede illetli varlıkların durumu, sebep oldukları ilk varlıkların durumuna benzer. Bu bir mukaddimedir, diğeri ise şu sözleridir: Felekî şahıslar, kevn ü fesâd âlemindeki bu varlıkların ilk sebepleridirler. Hareketleri, bunun hareketlerinin sebebidir. Bunun hareketi diğerinin hareketine benzer. Mecbûrî olarak nağmeleri de onun nağmeleri gibidir. Buna, çocukların oyun oynarken yaptıkları hareketleri

62. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, 200 (aktaran: Bekir Karlığa, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesi'ne Yansıması", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 22-23, s. 252-254).

örnek verebiliriz. Çocukların davranışları, anne-babalarının davranışlarına benzer. Öğrenciler de davranışlarında, hocalarına benzerler. Bu konuda kafa yoranlar bilirler ki, felekî varlıklar ve düzenli hareketleri, ay gezegeni altındaki canlılara göre daha öncedir, hareketleri de bunun hareketinin sebebidir. Ruhlar âlemi de bedenler âleminden daha öncedir".[63]

İhvân-ı Safâ, Pythagoras'ın gezegenlerin nağmelerini duyduğunu, daha sonra da bazı filozofların mûsikî konusunda birtakım görüşler ileri sürdüklerini belirterek, şunları söylemektedir:

"Çocukların tabiatında ana-babanın tavırlarına, öğrencilerin tabiatında hocalarının tavırlarına, halkın tabiatında idarecilerin tavırlarına, akledenlerin tabiatında da meleklerin durumlarına arzu duyma ve onlara benzeme duygusu olduğu gibi, yaratılış âleminde uyumlu nağmeleri olan düzenli hareketlerin bulunması, gezegenler âleminde de bu bitişik ve muntazam hareketlerin uyumlu nefisleri ferahlatan ve daha yükseklerdekini arzulayan nağmeler bulunduğunu gösterir. Felsefe konusunda da belirtildiği gibi, bu, insanın gücü nisbetinde ilâha benzemesidir. Fisagor, kendi saf nefis cevheriyle ve kalbinin zekâsıyla yıldız ve gezegen hareketlerinin nağmelerini duymuş ve yaradılışının kendisine bahşettiği cömertlikle mûsikî usullerini ve nağmeleri ortaya çıkarmıştır.[64]

Filozoflar içinde bu konuda ilk defa görüş serdeden ve bu sırrı haber veren de o olmuştur. Ondan sonra Nikomakhus, Batlamyus, Oklid ve diğerleri gelir. Bu ise filozofların, mûsikî notalarını ve tellerin nağmelerini, mâbedlerde, ibâdethânelerde, özellikle de hüzün veren, katı kalpleri yumuşatan, gâfil nefsleri, oyun ve eğlenceye dalıp rûhânî âleminin, nûrânî yerinin ve hayat evinin mutluluğundan gâfil olan ruhları uyaran notaları kullanmalarının sonucuydu.

---

63. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, s. 206-207-208.

64. Pythagoras'ın, mûsikînin temellerini kurmaya çalışan ve sesler arasındaki ilişkileri keşfeden kimse olarak tanıtılmasına pek çok yerde rastlayabiliyoruz. Pythagoras, mûsikî üzerine bilimsel kabul edilen ilk çalışmaları yapan, mûsikîdeki oranların kurallarını, titreşen cisimlerin efektlerinin uzunluklarının nasıl değiştiğini, verdiği müziksel tonların perdeleri arasındaki farkı izah eden ilk kişi olarak tanıtılır. Bir "Monochord (gerilmiş tel)" kullanmak sûretiyle hissedilen her ses aralığının mesâfe oranını hesaplayan Pythagoras, ilk mûsikî bilgini olarak kabul edilir. Bazı İslâmî kaynaklarda, Pythagoras'ın görülen ve görülmeyen âlemleri seyrettiği, yörüngelerinde dönerken çıkardıkları sesleri işittiği ve feleklerin âhengini dinlediği ileri sürülmektedir. Bilgi için bkz.: 1- H. Lavoix, *Histoire de la Musique*, s. 37; 2- Murat Bardakçı, *Maragalı Abdulkadir*, s. 118; 3- Franz Rosenthall, *The Classical Heritage in Islam*, s. 225; 4- William Pole, *Philosophy of Music*, s. 91; 5- Howard Mc Kinney and W. R. Anderson, *Music in History*, 88; 6- İlhan Mimaroğlu, *Müzik Târihi*, s. 226; 7- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, II, 74; İbn Sâ'd, *Tabakât*, s. 16.

> İlâhiyatçı filozoflar mûsikîyi, mâbed ve ibâdethânelerde, katı kalpleri yumuşatmak, gâfil nefsleri, cehâlet yatağında oyalanan ruhları gaflet uykusundan uyandırıp rûhânî âlemlerine, nûrânî yerlerine, cennetteki hayat evlerine doğru teşvik etmek, onları kevn ü fesâd âleminden çıkarmak, onları tabiata esir olmaktan kurtarmak amacıyla kullanırlardı ve mûsikîlerinde ve şiirlerinde, insanları bu amaçları doğrultusunda harekete geçirebilecek nitelikte sözler veya nağmeler zikrederlerdi. Mûsikînin bazı peygamberlerin şeriatlarında haram kılınmasının sebebi ise insanların onu, filozofların kullandıkları amacın dışında, oyun, eğlence, dünyanın lezzet ve şehvetleri ve dünya kuruntularıyla aldanma yolunda kullanmalarından kaynaklanmaktadır..."[65]

İhvân-ı Safâ, bu bölümde müzisyen filozofların, Ud'un tel sayısını niçin dört olarak belirlediklerini açıklıyor. Bunu açıklarken, yine Pythagoras'ın kosmos anlayışının yansımalarına rastlamaktayız:[66]

> "Müzisyen filozofların, Ud'un tellerinin sayısını da daha az veya daha çok değil de dört olarak belirlemelerinin sebebi, 'Aritmetik' kitapçığında da açıkladığımız gibi, yaptıklarının, Yüce Allah'ın hükmüne uyarak Ay'ın aşağısındaki tabiî duruma uygun olmasını sağlamaktır. Zîr teli, ateş unsuruna denktir ve nağmesi de onun sıcaklık şiddetine uymaktadır. Mesnâ teli, hava unsuruna denktir ve nağmesi de havanın nem ve yumuşaklığına uygundur. Misles teli su unsuruna denktir ve nağmesi de suyun yaşlık ve soğukluğuna uygundur. Bam teli, yer unsuruna denktir ve nağmesi de yerin ağırlık ve kalınlığına uygundur. Bu özelliklerin birbirleriyle ilgileri ve nağmelerinin, dinleyicilerin mizâcına göre etkileri vardır. Çünkü Zîr nağmesi, safra salgısını güçlendirip, kuvvet ve etkisini artırır, balgam salgısına karşıttır ve onu yumuşatır. Mesnâ nağmesi, kan salgısını güçlendirip kuvvet ve tesirini artırır; sevdâ salgısına zıddır, onu inceltir ve yumuşatır. Misles nağmesi balgam salgısını güçlendirir, kuvvet ve etkisini artırır, safra salgısına zıddır, şiddetini kırar. Bam nağmesi, sevda salgısını güçlendirir, kuvvet ve tesirini artırır; kan salgısına zıddır, feverânını sâkinleştirir. Bu nağmeler bir araya getirilip notalarda şekillendikleri zaman, büyük hastalıklar ve ârızî illetler gibi olan karşıt gece ve gündüz vakitlerinde kullanıldıklarında, onları sâkinleştirir, şiddetini kırar ve hastanın acılarını hafifletir. Çünkü huyda şekillenmiş olan şeyler çoğalıp toplandığında yaptıkları güçlenir, etki-

65. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, s. 208-209.

66. Pythagoras doktrini, daha çok kozmolojik bir karakter taşımaktadır. Bu kozmolojinin temel çizgileri ateş, su, toprak ve havadır. Bunlar başlangıçta kaos halinde idi, sonra Tanrı bunları düzene sokarak kosmosu meydana getirdi. (İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s. 61-62).

leri ortaya çıkar ve insanların savaşta yaptıkları gibi, karşıtlarını yenerler. Yukarıda anlatılanlardan, mûsikî bilginlerinin, mûsikîyi hastanelerde, hastalık araz ve illetlerinin tabiatına zıd zamanlarda kullanmalarının sebeb-i hikmeti anlaşılmıştır. Onlar, ne daha çok ve ne de daha az, sadece dört tel kullanmakla yetinmişlerdir. Her telin kalınlığını, bir öncekinin 1+1/3 misli yapmalarının sebebi de yüce Yaratıcı'nın hikmetine uymak ve tabiî yaratıkları yaratmasının izlerine uygun hareket etmektir. Çünkü tabiatçı filozoflar, dört ana unsur olan ateş, hava, su ve yerin (toprak) her birinin çaplarının keyfiyette yani yumuşaklık ve kalınlıkta bir alttakinin 1+1/3 misli olduğunu söylemişlerdir. Ve demişlerdir ki; esir küresi yani Ay gezegeninin aşağısında olan ateş küresinin çapı, zemherir küresinin çapının 1+1/3 mislidir. Zemherir küresinin çapı, Nesim küresinin çapının 1+1/3 mislidir. Nesim küresinin çapı su küresinin, su küresinin çapı da aynı şekilde yer küresinin çapının 1+1/3 mislidir. Bu oranların anlamı şudur: Ateş cevheri şeffaflıkta hava cevherinin, hava cevheri su cevherinin, su cevheri ise yer cevherinin 1+1/3 mislidir. Kendisi ateş unsuruna, nağmesi ateşin sıcaklık ve şiddetine denk olan Zîr telini bütün tellerin altına, yer unsuruna denk olan Bam telini, hepsinin üstünde, Mesnâ'yı, Zîr'i takib eden yere, Misles'i de Bam'ı takib eden yere çekmelerine gelince bunun da iki sebebi vardır:
Birincisi: Zîr'in nağmesi, keskin ve hafiftir, yukarı doğru hareket eder. Bam'ın nağmesi ise kalın ve ağır olup aşağıya doğru hareket eder. Bu da mizâçlarına ve beraberliklerine daha uygundur. Mesnâ ve Misles de böyledir.
İkincisi: Zîr'in Mesnâ'ya, Mesnâ'nın Misles'e, Misles'in Bam teline oranla kalınlıkları, yerin çapının Nesim küresinin çapına, nesim küresinin zemherir küresine ve zemheririn esir'e oranları kadardır. İste telleri bu sıraya göre çekmelerinin sebebi de bu uyumu bozmamaktır.
Tellerin nağmelerinde 1/5, 1/6 ve 1/7 oranlarını kullanmayıp sadece 1/8 oranını kullanıp onu tercîh etmelerinin sebebi, diğerlerinin hepsinin ondan türemiş olmalarıdır. Sekiz, ilk küp sayıdır. Aynı şekilde altı sayısı ilk tam sayı olduğu için şekillerin de altı yüzü olduğundan, bunlar için en uygunudur. Altıdan önce gelen ise küptür. Çünkü, "Geometri" kitapçığında da açıkladığımız gibi, küpte denge vardır. Bu şeklin boyu, eni ve derinliği hepsi birbirine eşittir. Hepsi birbirine eşit, kare şeklinde altı yüzü vardır. Hepsi de eşit ölçüde, sekiz açılı, oniki dengeli ve eşit kenarlı, yine birbirine eşit yirmidört dikaçılıdır. Yirmidört sayısı da üç ile sekizin çarpımının sonucudur. Daha önce içinde çokça eşitlik olan şeylerin, daha değerli olduklarını söylemiştik. Küreden sonra küpten daha çok eşitliğe sahip başka bir şekil yoktur. Bu sebepledir ki, Oklid'in kitabının son makalesinde, yeryüzünün şekli küp'e daha çok benzer, gezegenin şekli de oniki ayaklı, beşli bir şekli andırır denilmiştir.
Sekiz sayısının üstünlüğü hakkında matematik bilginlerinin söylediği bazı şeyler vardır. Şöyle ki: Gezegen küreleri ile yeryüzü ve havanın çapları ara-

sında "Müziksel" bir oran vardır. Yeryüzünün yarıçapı sekiz, hava küresinin çapı dokuz olduğunda, Ay gezegeninin çapı 12, Utarid gezegeninin çapı 13, Zühre'nin çapı 16, Güneş'in çapı 18, Merih'in çapı 21,5, Müşteri gezegeninin çapı 24, Zuhal gezegeninin çapı 27, sâbit yıldızlar yörüngesinin çapı ise 32'dir. Ay gezegeninin çapı, yer gezegeninin 1+1/3 mislidir. Havanın çapının 1+1/4 mislidir. Zühre'nin çapı, Yer'in çapının iki katı, Ay'ın çapının 1+1/3 mislidir. Güneş'in çapı havanın çapının iki katı, yerin çapının 2+1/4 mislidir. Ay'ın çapının ise bir buçuk katıdır. Müşteri'nin çapı, Ay'ın çapının iki katı, Yer'in çapının üç katı, Zühre'nin çapının bir buçuk katıdır. Sâbit yıldızlar yörüngesinin çapı, Müşteri'nin çapının 1+1/4 misli, Zühre'nin çapının ise iki mislidir. Güneş'in çapının 1+3/4 mislidir, Ay'ın çapının 2+3/4 misli, Yer'in çapının dört katıdır. Ama Utarid, Merih ve Zuhal, bu oranların dışındadır. Bu sebeple bunlara uğursuz denmiştir. Bilginler bu yıldızların kütlelerinin büyüklükleri arasında da farklı oranlar olduğunu söylemişlerdir. Bu oranlar ya sayısal, ya geometrik ya da müziksel olup, yıldızlarla yeryüzü arasında da mevcuttur. Bazıları üstün ve değerli, bazıları ise değildir. Bu anlattıklarımızdan, gezegenleriyle, yıldızlarıyla, dört unsuruyla, birbirlerinden oluşan terkibiyle dünyanın cisminin bütününün, bu mezkûr oranlarda birbirlerinden yapılmış, bir araya getirilmiş ve birbirlerinden meydana gelmiş olduğu anlaşılmıştır..."[67]

SEKİZ SAYISININ ÖNEMİ

İhvân-ı Safâ, bütün düşünce sisteminde sekiz sayısına özel bir önem vermektedir. Mevcûdâttaki birçok varlığın sekiz yönlü olduğuna temâs eder ve bu tezlerini delillendirmeye çalışır.

Sekiz sayısı, İhvân-ı Safâ düşüncesinde ayrıcalıklı bir sayıdır. İhvân, sekiz sayısının taşıdığı önemden şu şekilde söz etmektedir:

> "Kardeşim (Allah seni de bizleri de gücüyle desteklesin), sekizin ayrıcalıklarından biri de şudur: Eğer mevcûdâtı düşünür ve üzerinde kafa yorarsan, birçok varlığın, unsurlar gibi sekiz yönlü olduklarını görürsün. Unsurlar: Nemli sıcak, Kuru soğuk, Nemli soğuk ve Kuru sıcak olmak üzere sekiz tanedir. Bunlar, aynı zamanda tabiî varlıkların aslı ve kâinâtın unsurlarıdır. Sekizin bir başka ayrıcalığı da şudur: Yıldızlar, gezegende sekiz özel yere benzerler. Bunlar da merkez, mukâbele, iki üçlü, iki dörtlü ve iki altılı olmak üzere sekiz tanedir ki, hepsi de aynı zamanda Ay gezegeninin altında olan kâinâtın sebeplerindendir.

67. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, s. 211, 213-217.

> Yine iyice düşünürsen göreceksin ki, Ay menzillerinin 28 tane olmasına karşılık, Arapça'da 28 harf vardır. Hece harfleri sekiz tanedir. Arap şiirinin bölümleri de sekiz tanedir. Aruzun bölümleri, Arap mûsikîsinin notaları da sekiz tanedir. Cennetlerin sekiz mertebe, Arş'ı taşıyan meleklerin de sekiz melek olduğunu biliyoruz. Cehennem ise yedi kapıdır.
> Kardeşim, mevcûdâtı iyice düşündüğünde ve kâinâtı derinliğine araştırdığında birçok şeyin ikili, üçlü, dörtlü, beşli, altılı, yedili, sekizli, dokuzlu ve onlu veya daha fazla sayılı özelliğe sahip olduğunu görürsün. Sekizlileri anlatarak, üzerinizdeki gaflet uykusunu atmak ve cehâlet yatağından kaldırmak istedik. Yediyi daha üstün kabul edenlerin yedili şeylere kapılarak onu öne çıkarmaları kısmî bir düşünceye sahip olmalarından ve konuyu bütünüyle düşünememekten kaynaklanmaktadır. İkicilerin ikiler konusundaki, Hristiyanların teslisteki, tabiatçıların dörtlü varlıklar hakkındaki, Hazmîlerin beşli varlıklar hakkındaki, Hintlilerin altılılar konusundaki iddiâları böyledir."[68]

İhvân-ı Safâ, Mûsikî risâlesinin ilerleyen bölümlerinde, sözün sağlamlığı ve düzgünlüğünün de bir sanat olduğundan söz etmektedir. İhvân'a göre sözün en sağlamı, açık, net ve anlaşılır olanıdır. En belâgatlısı ise en fasîh olanıdır. Fesâhatin en güzeli de kâfiyeli ve vezinli olanlarıdır. Şiirlerde vezinli sözlerin en güzeli, değişikliğe uğramamış olanlardır. Değişikliğe uğramamış olan şiirler, sessiz harf ve zamanları, sesli harf ve zamanlarına münâsip olanlardır.[69]

Ayrıca İhvân-ı Safâ'ya göre sanatın en sağlam olanı, parçaları en uygun oranda olanıdır. Buna benzer, diğer bir örnek de sanatların en şereflisi olan yazı sanatıdır. İhvân, yazı yazma sanatında da belli oranların geçerli olduğundan söz ederek, bu oranlara itinâ gösteren yazı sanatçılarının, daha güzel yazabileceklerini belirterek şunları söylemektedir:

> "Burada zikrettiğimiz, bu harflerin oranları, ölçülerinin birbirlerine geniş ve uzunlukça uygunlukları, hendese kurallarının ve doğru oranların gerektirdikleridir. Ama insanların kendi aralarında öğrendikleri ve yazarların hoşlandıkları bunun dışında olabilir. Bunlar kendi zevk, irâde ve âdetlerine göre değişir."[70]

İhvân-ı Safâ düşüncesinde en önemli unsur, eşyânın birbiriyle oranıdır. Bu oran ne kadar mükemmel olursa, ortaya çıkan şey de o derece mükemmel

---

68. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 217.
69. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 218.
70. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 219.

olacaktır. Çünkü Allah, kâinâtı ve ondaki bütün canlı, cansız her şeyi belli bir oran ile yaratmıştır.

İhvân, Mûsikî risâlesinde, yazı sanatındaki oranlardan da söz etmektedir. İhvân'a göre en sağlam eserler, en güzel te'lifler, "İdeal oran" üzere yapılanlardır. "İdeal oran" şudur:

> "En sağlam eserler, en kavî tertipler ve en güzel te'lîfler; binâsının terkîbi ve cüzlerinin te'lîfi, 'ideal oran' üzere yapılandır. İdeal oran (Nisbe-i fâzıla), bir (şeyin) misli ve onun yarısı (1,5 katı), misli ve üçte biri (1 + 1/3), misli ve dörtte biri (1 + 1/4), misli ve sekizde biridir ki (1 + 1/8), daha önce de açıklamıştık. (İdeal oran) örneklerinden biri, insanın sûreti ve iskelet yapısı (bünye-i heykeliye)'dır. Çünkü Bârî (Yaratıcı) celle celâluhû, onun boy uzunluğunu beden genişliğine münâsip kılmıştır. Beden genişliğini karın derinliğine, kolların uzunluğunu bacakların uzunluğuna, pazıların uzunluğunu baldır uzunluğuna, boyun uzunluğunu omurga kemiğinin (bel direği) uzunluğuna, başının büyüklüğünü cüssenin büyüklüğüne, yüz yuvarlağını göğüs genişliğine, gözlerin şeklini ağızın şekline, burun uzunluğunu alın genişliğine, kulak miktarını yanak ölçüsüne, el parmaklarının uzunluğunu ayak parmaklarına, bağırsak uzunluğunu ana (şah) damarın uzunluğuna, mîde boşluğunu ciğer büyüklüğüne, kalbin miktarını akciğer büyüklüğüne, azaların uzunluğunu ve ağırlıklarını. Kemiklerin iriliğine, kaburgaların uzunluğunu ve eğimini göğüs kafesine, damar uzunluğunu ve genişliğini de bedeninin bölgelerinin (birbirinden) uzaklık mesâfesine uygun yaratmıştır. Bu örnek üzerine düşünür de insan bedeninin her bir âzâsını incelersen, her bir uzvun bedenin bütününe 'bir oranla' uygun düştüğünü görürsün. Bunun ma'rifetinin künhünü Allahu Teâlâ'dan başkası bilemez."[71]

UZUVLARIN MÛSİKÎ USÛLÜNE GÖRE UYGUNLUĞU

İhvân-ı Safâ, bu bölümde insan vücûdundaki oranlardan, uzuvların birbirine olan oranlarının uygunluğundan söz eder. Esas yine sekiz sayısıdır. İhvân-ı Safâ, insan vücûdundaki uzuvların birbirine olan oranları konusunda şunları söylemektedir:

> "Ey kardeşim (Allah seni ve bizi kendinden bir ruhla desteklesin), bil ki, noktanın ana rahmine düştüğü sırada rahimde ârız olan tehlikelerden kur-

71. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 221-222.

tulması ve feleğin oluşturması muhtemel mizâc değişikliğinden kurtulması ve ay-be-ay gelişip bedenin oluşumu ve cesedin sûretinin tamamlanması durumunda, çocuk rahimden sağlam yapılı ve tamamlanmış sûrette çıkar. (Bu durumda) boyunun uzunluğu (onun karışlarıyla) tam sekiz karıştır. Diz başlarından ayak altlarına kadar, iki karıştır. Diz başlarından kasıklarına kadar iki karış, kasıklarından kalbinin başına kadar iki karış, kalbinden başının ortasına kadar da iki karıştır. Kollarını, kuşların kanatlarını açtığı gibi sağa ve sola açarsa, sağ elinin parmak uçlarından sol elinin parmak uçlarına kadar olan mesâfenin de sekiz karış olduğu görülür. Bunun yarısı, imbiğine kadar, dörtte biri ise dirseğine kadar olan kısımdır. Ellerini baş ucuna doğru uzatır, pergelin ucu göbeğine konularak, ellerinin parmak uçlarından ayaklarının parmak uçlarına doğru bir daire çizilecek olursa, bu dairenin çap mesâfesinin de müsâvî olarak on karış olduğu görülür (boy uzunluğunun 1/4'ü ziyadesiyle)... Yüzünün uzunluğu çene altından alnın üzerindeki saç bitim yerine kadar (1+1/8 karış) olarak görülür. Kulakları arasındaki uzunluğun da 1+1/4 karış olduğu görülür. Burun uzunluğunun kendi karışının 1/4'ü; göz kapaklarının, kendi karışının sekizde birinin dörtte biri olduğu görülür. Alnının uzunluğu, yüzünün uzunluğunun üçte biridir. Ağız ve dudak şıklarının her biri, burun uzunluğuna eşittir. Her bir ayağının uzunluğu 1+1/4 karıştır. El ayalarının uzunluğu (küçük parmak tarafındaki) bilek kemiğinden orta parmağın ucuna kadar 1 karıştır; küçük ve baş parmakların uzunluğu eşittir. Küçük parmağın yanındaki parmağın fazlalığı 1/8 karıştır. Orta parmağın da ona ve şehâdet parmağına karşı fazlalığı böyledir. Göğsünün genişliği 1,5 karıştır. Memeleri arasındaki mesâfe 1 karıştır. Göbeğinden eteğine kadarki mesâfe 1 karış, kalbinden imbiğine kadarki mesâfe yine 1 karış, omuzları arasındaki mesâfe ise iki karıştır. Bu misal ve kıyâsa göre bir araştırma yapılacak olursa, bağırsak uzunluğunun, karın boşluğunun, damarların, kemiklere yapışık kasların ve eklem kemiklerinin de bir diğerine göre en, boy ve derinlik açısından, tıpkı sözünü ettiğimiz görünen uzuvların mikdâr uygunluğu gibi, uygun olduğu görülecektir. Hayvanlarda da bu uygunluk söz konusudur.

Usta sanatçılar, eserlerini bu misâl ve kıyâsa göre yaparlar. Şekil olsun, heykel olsun, resim olsun... yaptıkları eserlerde terkîb, te'lîf ve kurgu yönünden bir diğerine uygunluk vardır.

Bütün bunlar, Bârî (Yaratıcı)'nin sanatına uymak ve hikmetine benzeyebilmek amacıyla yapılır (O'nun kudreti ne yücedir). Tıpkı felsefenin tanımında denildiği gibi: Felsefe, insanın gücü nisbetinde ilâha benzeme(-ye çalışma)'sıdır..."[72]

72. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 223-225.

GEZEGENLERİN ÇIKARDIĞI NAĞMELERİN HAKİKATİ ÜZERİNE

İhvân-ı Safâ, kâinâttaki yaratıklar arasındaki uyumdan ve oranlardan söz ettikten sonra, aynı uyumun gezegenler arasında da var olduğunu belirtir ve gezegenlerin bu uyumlu hareketleri sırasında oldukça uyumlu nağmeler çıkardıklarını ifade eder. İhvân'ın, gezegenlerin (feleklerin) çıkardığı nağmelerin hakîkatleri konusundaki görüşleri şöyledir:

> "Ey kardeşim (Allah seni ve bizi kendinden bir ruhla desteklesin), bil ki, yukarıda sözü geçen fasıllarda ortaya konan 'En sağlam sanatlar, en kavî terkîbler ve en güzel te'lîfler, iskeletinin ve cüzlerinin te'lîfi; ideal orana göre yapılanlardır.' hükmü düşünüldüğünde, her akıllı mütefekkir için delil ve kıyâs şunu gerektirir: Peteklerin ve uydularının terkibi, büyüklükleri, erkânı ve doğuşları da bir diğerine göre, ideal oran doğrultusunda yapılmıştır. Bu gezegenlerin uzaklıkları, uyduları ve hareketleri de ideal oranla uyum içerisindedir. Bu uyumlu hareketlerin de yine uyumlu, çarpıcı ve lezîz nağmeleri vardır... Ud tellerinin hareketleri ve nağmeleri faslında açıkladığımız gibi. Akıl sâhibi kimse düşündüğü zaman, bunları Hakîm bir Sâni'in yaptığını, usta bir Mürekkib'in terkîb ve Lâtîf bir Müellif'in te'lîf ettiğini anlar. Şüphelerden böylece arınır, hak kendisine açılır. Bu feleklerin hareketlerinde ve bu hareketler sonucu çıkan nağmelerde, ehli için lezzet ve sevinç olduğuna inanır. Nasıl ki Ud telleri bu âlemde ehline lezzet ve sürûr veren nağmeler çıkarıyorsa. İşte o zaman bunların farkına varan kimsenin nefsi, oraya yükselmek, onu dinlemek ve görmek ister. Tıpkı Hermes'in nefsinin saflaşıp, bunu görünce hikmetle yükselişi gibi... O(nun) İdris Nebî (olduğu söyleniyor). Şu âyette ona işaret edilmektedir: 'Biz onu yüce bir mekâna kaldırdık...'[73] Yine hakîm Fisagor'un; cismânî şehvetlerden arınıp dâimî fikirler ve sayısal, hendesî ve müziksel riyâzetlerle donandığı vakit bunu duyduğu gibi..."[74]

İhvân-ı Safâ, daha sonra kişiyi nefsini arındırmaya, onu heyûlâ denizinden, tabiatın esâretinden ve cismânî şehvetlerin kulluğundan kurtulmaya çağırır. Kişiye ölümü hatırlatarak, gerçek kurtuluşa davet eder. Daha sonra da tekrar konuya dönerek, Arap mûsikîsi hakkında bilgiler vermeye başlar.

ARAP MÛSİKÎSİ VE NAĞMELERİ HAKKINDA

İhvân-ı Safâ, Arap mûsikîsi ve nağmelerinden söz ederken de yine sekiz sayısını esas alır. Arap mûsikîsi için sekiz kânunun varlığını ifade ederek şunları söyler:

---

73. 19/Meryem, 57.
74. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* s. 225 .

"Arap lûgatı ve mûsikîsinin sekiz kânunu vardır. Bunlar cins (temel)dirler. Diğerleri bunlardan çıkar ve geri kalanlar da bunlara nisbet edilir. Arap şiirinin de sekiz kâidesi vardır. Aruzun diğer nevileri ve devreleri onlardan meydana gelir. Arap mûsikîsinin kânunları olan sekiz madde "Birinci sakîl (ağır)", sonra "Sakîlin hafifi"; sonra "İkinci sakîl", sonra bunun hafifi; sonra "Remel", sonra "Remelin hafifi"; sonra "Hafifin hafifi", sonra "Hezec"tir. Bu sekiz madde, cins (gibi)dirler."[75]

İhvân-ı Safâ, bundan sonra bu sekiz maddeyi açıklar ve bu sekiz cinsin, Arap mûsikîsi ve nağmelerinin kânunları olduğunu ifade eder.[76]

DÖRTLÜKLER HAKKINDA BİR FASIL

İhvân-ı Safâ bu bölümde, "Allahu Teâlâ hikmetinin gerektirmesiyle, kevn ü fesâd âlemi altında bulunan tabiî eşyâyı, sebepleriyle ve çoğunun dörtlü olmasını gerektiren illetleriyle birlikte, bazısını zıtlaşan (diyalekt), bazısını da bütünleşen (uyum) bir şekilde yaratmıştır." der ve zıtlaşan ve bütünleşen dörtlülerden, onu görmekten gâfil olanların nefislerine uyarı ve üzerinde düşünmeleri için, söz etmek istediklerini belirtir.[77]

İhvân'a göre zâhir olan dörtlülerin başında, senenin bölümleri olan dört zaman gelmektedir. Bunlar; ilkbahar, yaz, sonbahar ve kıştır. Bu dört mevsim ile insan hayatındaki unsurlar arasında bağlantılar kurar. Meselâ, ilkbaharı insan hayatının çocukluk bölümüne, dört unsurdan hava unsuruna, saatlerden günün ilk altı saatine vs. eş tutar. Yaz, sonbahar ve kış için de İhvân'a göre bazı karşılıklar vardır. İhvân, bu fasılda bunları anlatır.[78]

İhvân-ı Safâ, tabiat varlıklarının hepsinin bu dört kısma girdiğini, bazısının bazısıyla bütünleştiğini ve zıtlaştığını söyler.[79]

ŞARKI (MÛSİKÎ) PERDELERİNDEN (BAŞKA PERDEYE) İNTİKÂL ÜZERİNE

İhvân-ı Safâ, burada bir mûsikî icrâcısının, icrâ esnâsında tekdüzelikten nasıl kurtulacağına dair bilgiler vermektedir, İcrâcının, başka bir melodiye nasıl

75. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 227-228.
76. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 228.
77. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 229.
78. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 229-232.
79. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 232.

geçeceğini veya aynı melodiyi bir başka perdeye aktararak nasıl çalacağını açıklarken İhvân-ı Safâ, şunları söyler:

> "Ey kardeşim. Bil ki Allah, hikmetinin gerektirmesiyle mevcûdâttaki her cins için idrâk etmeye yarayan bir duyu (hasse) ve o hasseye ulaşmak ve algılamak için de bir kuvvet yaratmıştır. (...) Usta müzisyen odur ki, dinleyicilerin bir şarkıdan sıkıldığını anladığı zaman, onlara değişik bir parça çalmaya başlar; ya tam zıd bir parça ya da bir öncekine uygun bir parça... Bil ki bir parçadan çıkıp diğerine geçmek, ancak iki yoldan biriyle mümkündür: Ya susacak, âletin akordunu yapacak ve başka bir parçaya geçecek veya işi kendi halinde bırakıp çalınan parçaya yakın ve ona uyan bir parçaya geçecek. Meselâ sakîlden hafife veya hafiften sakîle veya onlara yakın bir makâma geçmek gibi. Bunun uygulaması ise şöyledir: Meselâ müzisyen, remelin hafifinden mâhurîye geçmek istediği zaman, son iki nakrada duraklar, sonra onları bir tek nakrada ifade eder. Sonra hafif bir duraklama yapıp mâhurîye başlar. Müzisyenin ustalığından biri de ferahlatıcı şiirleri uygun mûsikî ile ifade edebilmektir. Meselâ remeller ve hezecler uygun sayılabilir. Şiirlerin fazîlet, cömertlik ve kereme dair olanlarına uygun mûsikî, birinci ve ikinci sakîl örneğidir. Kahramanlık, atılganlık, zindelik ve harekete dair olanlarına uygun mûsikî ise mâhurî, hafif ve benzerleridir. Mûsikî icrâcısının ustalıklarından biri de zamanlara uygun mûsikî icrâ edebilmesidir. (Uygun hallerde ve durumlarda) meselâ dâvet, ziyâfet ve içki meclislerinde ahlâkı, cömertliği, keremi teşvîk eden mûsikî icrâsıyla başlar (birinci sakîl ve benzerlikler gibi). Sonra hezec ve remel gibi ferahlatan ve coşturan parçalara geçer. Raks ve halay sırasında ise mâhurîyi çalar. Meclisin sonunda ise sarhoşların taşkınlık ve arbede çıkarmasından korkuyorsa eğer, yumuşak, sâkinleştirici ve hüzünlü parçalar çalar..."[80]

FİLOZOFLARIN MÛSİKÎ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNE DÂİR

İhvân-ı Safâ, Mûsikî risâlesinin bu bölümünde, bir hükümdarın davetinde bir araya gelen bazı hekim ve filozofun, mûsikî konusunda yaptıkları konuşmaları aktarmaktadır. Davette müzisyen coşturucu bir parça çalmaya başlayınca, filozoflar arasında şu konuşma geçer: "Hekimlerden biri dedi ki: 'Mûsikînin, mantığın açıklamaktan âciz kaldığı bir üstünlüğü vardır ve mantık onu ibârelerle ortaya koymaya güç yetiremez. Nefs, onu düzenli bir şarkı olarak ortaya çıkarır. İnsan tabiatı, onu duymakla lezzetlenir, mutlu olur. Siz de nefsin ko-

80. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 233-234.

nuşmasını ve münâcâtını dinleyiniz, onun güzelliğine tabiatınızı ve düşüncenizi koyunuz ki sizi saptırmasın.' Bir diğeri de şöyle dedi: 'Mûsikî dinlerken nefsin hayvânî şehvetlerinin sizi tabiatın güzelliğine götürmesinden sakınınız. Sizi hidâyet yolundan saptırır ve yüce nefsin münâcâtından alıkoyar.' Bir diğeri, müzisyene şunları söyledi: 'Nefsi hilm, cömertlik, kahramanlık, adalet ve kerem gibi şerefli kuvvelerine yönelt ve tabiatı (insan tabiatı) bırak, onun hayvânî şehvetlerini hareket ettirme...' Bir başkası, 'Eğer müzisyen sanatında usta ise nefsleri fazîlete doğru götürür, rezillikten korur.' dedi.

Diğer biri, şöyle bir kıssa anlattı: 'Bir filozof, bir çalgı sesi duyar, öğrencisine 'Gel bu müzisyene gidelim, belki şerefli bir sûret ile kendisinden fayda görürüz.' der. Ona yaklaştıkları zaman, düzensiz ve nahoş bir nağme işitirler. Öğrencisine şöyle der: 'Kehânet ehli, baykuş sesinin insanın ölümüne delâlet ettiğini iddiâ eder. Eğer bu dedikleri doğruysa, bu müzisyenin sesi, baykuşun ölümüne delâlet eder.'

Davette bulunan bir başka filozof ise şunları söyledi: 'Mûsikî her ne kadar canlı olmasa da fasîh bir konuşmacıdır, nefslerin sırlarından ve kalplerin derinliklerinden haber verir. Ancak bütün konuştuğu, tercüme gerektiren yabancı bir lisandır. Çünkü sözleri basittir, ama harfleri yoktur.'

Diğer bir filozof da görüşlerini şu şekilde beyân etti: 'Mûsikînin sesi ve nağmeleri her ne kadar basit ve onu yazacak harflerden mahrum ise de nefsler ona şiddetle meyleder ve onu hızla kabul ederler. Çünkü aralarında bir uyum söz konusudur. Şöyle ki; nefsler de aynı şekilde basit, rûhânî ve mürekkep olmayan (sentez edilmemiş) cevherlerdir. Mûsikînin nağmeleri de öyledir. Eşyâlar benzerlerine daha çok meylederler.'

Bir başka filozof şunları söyledi: 'Müzisyen, mûsikînin tercümanı ve onun yorumcusudur. Eğer mânâlara iyi ibâreler koyabiliyorsa, nefslerin esrarını öğretir ve kalplerin derinliklerinden haber verir, yoksa kısa kesmesi daha doğru olur.'

Bir diğer filozof, 'Müzisyenin (anlattığı) mânâlarını ve gaybın sırlarına dâir latîf ibârelerini ancak şerefli, tabiî arzulardan arınmış ve hayvânî şehvetlerden kurtulmuş nefsler anlar.' diye konuştu.

Diğeri, 'Allahu Teâlâ cüz'i nefsleri hayvânî cesetlere bağladığı zaman yaradılışına cismî şehvetleri eklemiş ve çocukluk günlerinde onu lezzetlere yönelten bir yapı vermiştir. Sonra bunu yaşlılık günlerinde kaldırır ve onu rûhânî âlemdeki nimetlere, sevinç ve lezzetlere delâlet eden şeylerle donatır. Müzisyenin nağmelerini duyduğunuz zaman onun nefsler âlemine yaptığı işaretleri düşününüz' dedi.

Bir başkası görüşlerini, 'Nâtık nefsler cismânî şehvetlerden arınıp tabiî arzularında zühd eder ve heyûlânî paslarını dökerlerse, hazîn sesler mırıldanırlar. Çünkü kendi şerefli ve yüce rûhânî âlemlerini hatırlar ve ona iştiyâk duyarlar.

İnsan tabiatı ise bu hazîn sesi duyduğunda, onu çekebilmek için nefse süslerini, renklerinin parlaklığını sunar. Tabiatın oyunundan sakınınız ki ağına düşmeyesiniz.' şeklinde dile getirdi.

Bir diğer filozof ise 'İşitme ve görme, beş duyunun en değerli ve en şerefli iki üyesidir. Bârî Teâlâ bunları hayvanlara vermiştir. Ancak ben görmeyi daha değerli buluyorum. Çünkü görme, gündüz gibidir, işitme ise gece gibi.' deyince, orada bulunan bir başka filozof; 'Hayır' dedi, 'İşitme, görmeden daha değerlidir. Çünkü görme, duyumsadığını arar ve onları idrak edinceye kadar peşlerinden bir köle gibi koşar. İşitmede ise böyle değildir. İşitmenin duyumsadığı şeyler kendisine gelir. Bir kral gibi kendisine hizmet edilir.'

Bir başka filozof, 'Görme, duyumsadığı şeyleri ancak doğru çizgiler üzerinde idrâk eder. İşitme ise daire düzleminden algılar.' diye konuştu.

Bir diğeri ise 'Görmenin duyumsadığı çoğu şeyler cismânîdir. İşitmenin ise bütün duyumsadığı şeyler rûhânîdir.' dedi.

Konuşmaya katılan bir başka filozof ise şunları söyledi: 'Nefs, işitme tarîkiyle kendisinden zaman ve mekânca gâib olanın haberine kavuşur. Ama görme yoluyla ancak o vakit hazır olana kavuşabilir.'

Bir diğer konuşmacının görüşleri şu doğrultudaydı: 'İşitme, görmeden daha seçicidir. Çünkü sağlam bir zevkle vezinli sözü, münâsip nağmeleri doğru ve yanlış olan arasındaki farkı, perdelerden çıkışları ve şarkının oturuşunu bilir, anlar. Görme ise algıladığı şeylerde çok hata yapar. Bâzen büyüğü küçük, küçüğü büyük, yakını uzak, uzağı yakın, hareketliyi durgun, durgunu hareketli, doğruyu eğri, eğriyi doğru görür.'

Bir başka filozof şu görüşleri savundu: 'Nefsin cevheri te'lîfi sayılara uyumlu ve müzisyenin de nağmeleri vezinli, nakaratı arasındaki hareket ve duraklar düzenli olursa, tabiatlar ondan lezzet alır, ruhlar onunla ferahlanır, nefsler ondan mutluluk duyar. Bu onun uyumlu, düzenli ve ritimli olmasından kaynaklanır. Bu hüküm, yüz güzelliği, tabiî zînetler hakkında da böyledir. Çünkü tabiî varlıkların güzellikleri, yapısının uyumluluğu ve parçalarının güzel te'lîf edilmiş olmasıyla (belli) olur.'

Bir diğerinin konuşması şöyle idi: 'Cüz'î nefsin gözü güzelliğe doğru, uyumluluğundan dolayı takılır. Çünkü bu âlemin güzellikleri küllî-felekî nefsin eserlerindendir.'

Bir diğeri, 'Müzisyenin telinden çıkan nakaratın vezni, arasındaki uyum ve nağmelerinin lezzeti, cüz'î nefslere feleklerin ve yıldızların hareketlerinin uyumlu, düzenli ve hoş nağmeler çıkardığını haber verir' diye konuştu.

Konuşma heyecanlı bir şekilde devam ediyordu. Bu sırada filozoflardan biri konuşmaya katılarak, görüşlerini şöyle açıkladı: 'Cüz'î nefslerdeki du-

yumsama merkezi, güzellikleri tasavvur ettiği zaman, bu, küllî nefs ile uyum ve aynı düzene girmek, onu arzu etmek ve ona kavuşma isteğine dönüşür. Ceset, kalıbından ayrıldığı zaman da Melekût'a yükselir ve Mele-i A'lâ'ya ulaşır. İşte o zaman bekâya erer, fenâdan emin olur ve hayatın lezzetinin safâ olduğunu görür.'

Filozofun bu açıklamalarından sonra, Mele-i A'lâ'nın ne demek olduğunu merak eden bir dinleyici, 'Mele-i A'lâ nedir?' diye sordu. Filozof bu soruya, 'Mele-i A'lâ, gök ehli ve feleklerin sâkinleridir.' cevabını verince, ilk soruyu soran yine, 'Onların işitmesi ve görmesi var mıdır?' diye bir soru daha sordu. Filozof bu soruya: 'Eğer felekler âleminde ve göklerin genişliğinde, bu muntazam hareketleri gören, bu fazîletli şahıslara bakan ve bu âhenkli, leziz nağmeleri dinleyen kimse olmasaydı, o zaman hikmet bâtıl bir iş yapmış olacaktı. Hukemâ arasında çok önceleri, tabiatın fayda taşımayan boş bir şey yapmadığı konusunda ittifak etmişler.' diye cevap verdi.

Filozoflar arasındaki tartışma, sürüp gitti. Gök ehli ve feleklerin sâkinleri hakkında biraz daha konuşuldu. Gök ehli ve feleklerin sâkinlerinin, buradakilerden daha şerefli ve değerli olduğu, aksi takdîrde filozofların ruhlar âlemine dönüşü ve Enbiyâ'nın cennet nimetlerini teşvik ve terğîb etmelerinin batıl olacağından söz edildi."[81]

NAĞMELERİN TESİRLERİNDEKİ FARKLILIK HAKKINDA

İhvân-ı Safâ, Mûsikî risâlesinin bu son bölümünde, mûsikî icrâ eden bir icrâcının nağmelerinin, dinleyicilerin nefsleri üzerinde çeşitli ve değişik tesirler bırakacağına temâs ediyor ve şunları söylüyor:

> "Ey kardeşim (Allah seni ve bizi, kendisinden bir ruhla desteklesin) bil ki, müzisyenin nağmelerinin, dinleyicilerin nefslerindeki tesirleri çeşitli şekillerde olur. Nefslerin ondan aldığı lezzet ve sürûr da çeşitli ve değişiktir. Bütün bunlar, dinleyicilerin bilgi mertebelerine ve güzelliklere karşı duymuş oldukları sevgiye göre değişir. Her nefs, sevgilisini andıran vasıflar duyduğu ve mahbûbunu hatırlatan nağmeler işittiği zaman, sevgilisinin tasavvur edildiği ve mahbûbunun hatırlatıldığı ölçüde ferahlar, mutluluk duyar ve lezzet alır. Hatta bazen garip durumlarla karşılaşılır. Buna örnek olarak şu hikâye anlatılır: Vecd ehli mutasavvıflardan bir adam, bir okuyucunun, 'Ey tatmin olmuş nefs, artık râzı olunmuş ve sen de râzı olmuş bir şekilde

81. İhvân-ı Safâ, *A.g.e.* s. 234-239.

Rabbine dön.'[82] âyetini okuduğunu duyunca, kâri'den onu defalarca okumasını ister ve şöyle der: 'Ona defalarca dön dedim, dönmüyor ki!' Sonra vecde gelir sarsılır ve düşüp ölür. Bir başkası, bir adamın, 'Eğer yalan söylüyorsanız, bunun cezası nedir?', 'O (mal) kimin yükünde bulunursa, onun cezası yük sahibinin köle edinilmesidir dediler.'[83] âyetini okuduğunu duyunca, onu tekrarlatır ve nihâyet düşüp ölür. Adam bu âyetin mânâsını 'Mahbûb, habîbin cezâsıdır, çünkü onun yükünde ancak o vardır.' şeklinde yorumlamıştı. Yâni mahbûbun sûreti habîbin nefsindedir ve şeklinin resmi kalbine nakşedilmiştir. O halde onun cezası odur.

Görmez misin ey kardeşim! Âyetin zâhirî mânâsı şöhret bulmuşken, adam onu nasıl da kendi mezhebine göre te'vil etmiş!

Başka bir adam, muğannînin; 'Elçi 'yarın gelirsin.' dedi. Ben de 'Sen ne dediğini biliyor musun?' dedim." beytini okuduğunu duyunca etkilenir ve onu tekrar etmeye başlar. "Tezûru'daki "Te"nin yerine "Nun" kullanarak onu "Nezûru (Ziyaret ederiz)" şekline çevirmek sûretiyle tekrar eder.

Bir adama vecdinin sebebi sorulduğunda, o da peygamberimizin şu hadîs-i şerîfini zikretti: 'Cennet ehli, Rablerini her cuma günü ziyaret eder.' Hadîs-i şerifte cennet ehlinin bulduğu en lezzetli nağmenin ve işittikleri en güzel sesin, Rabbin münâcâtı olduğu söylenir. Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm'de; 'Karşılaştıkları günde, selâmları esenliktir. Son çağrıları, âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamddir.' buyurmaktadır.

Hz. Mûsâ'nın, Rabbinin münâcâtını duyduğu zaman sevinçten kendini zaptedemediği ve bundan dolayı kendisinden geçerek terennüm ettiği söylenir. Yine bu olaydan sonra Hz. Mûsâ'nın bütün mûsikî çeşitlerini küçümsediği de söylenmektedir.

Ey kardeşim! Allah seni, bu gizli mânâları ve işâretleri anlamak konusunda muvaffak kılsın..."[84]

---

82. 89/Fecr, 27.
83. 12/Yûsuf, 74,75.
84. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 240-241.

İBN MİSKEVEYH

Müfit Selim Saruhan*

HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin, Rey şehrinde 320/932 yılında doğmuştur. Onun Miskeveyh mi yoksa Miskeveyh'in oğlu mu olduğu konusundaki tartışmada Margoliouth ve Bergstrasser gibi araştırmacılar, birinci seçeneği; Brockelmann ise ikinci seçeneği savunmuştur. İbn Miskeveyh, "el-Muallimu's-Sâlis" (Üçüncü Öğretmen) olarak şöhret bulmuştur. İslâm Düşünce Tarihinde ahlâkçı, filozof ve tarihçi kişiliğiyle ön plana çıkan İbn Miskeveyh, Büveyhîler (X. yy.) döneminin düşünürlerindendir. Seyyid H. Nasr (d. 1933), İbn Miskeveyh'in babasının veya dedesinin Müslüman olmuş bir Mecûsî olduğunu ifade eder. Nasr, İbn Miskeveyh'in Şîî bir aileye mensup olmakla beraber, Şîî bir ekole bağlılığının açık olmadığını kaydeder.[1]

İbn Miskeveyh, Büveyhîlerden, Adududdevle'nin ve daha sonra da diğer emirlerin hizmetinde haznedâr ve kütüphâneci olarak çalışmıştır. Bunlardan özellikle, Rey şehrinde "üstadım" olarak nitelendirdiği Vezir İbnu'l-Amîd'in kütüphânesinde yedi yıl boyunca çalışmıştır. Rey şehri, bu dönem için bayındır bir şehir olmanın yanısıra ün salmış bir bilim merkeziydi. Kadîm bilimlerdeki yetkinliği farkedilen İbn Miskeveyh, vezirin oğlu, Ebu'l Feth'in hocalığını yapmış ve büyük bir kütüphânenin de sorumlusu olmuştur.

---

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

1. Seyyid H. Nasr-Mehdi Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy in Persia*, NY and Oxford 1999, s. 175.

Yâkût el-Hamevî, İbn Miskeveyh'in 9 Safer 421/16 Şubat 1030'da vefat ettiğini kaydetmektedir. Kaynaklarda öldüğü yer ile ilgili kesin bir bilgi olmamakla birlikte, Isfahan'da öldüğüne dair çağdaş araştırmacıların görüşleri vardır.[2]

Eserleri şunlardır:

1. *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk.*
2. *el-Fevzü'l-Asgar.*
3. *Kitâbu'l-Hevâmil ve'ş-Şevâmil,* (Ebû Hayyân et-Tevhidî ile beraber).
4. *el-Hikmetu'l-Hâlide -Câvidân-ı Hired.*
5. *Kitâbu's-Saâde.*
6. *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Adl.*
7. *Risâle fi'l-Lezzâti ve'l-Alâmi fî Cevheri'n-Nefs.*
8. *Ecvibetün ve Es'iletün fi'n-Nefsi ve'l-Akl,* (Akıl ve Nefs hakkında soru ve cevaplar).
9. *Kitâbu'l-Akl ve'l-Ma'kul.*
10. *Tecâribu'l-Ûmem* (Hz. Nuh'tan 979'a kadar olan tarih).
11. *Üns el-Ferid* (Anekdot, Özdeyişler).
12. *Tertîbü's-Saade* (Ahlâk-Siyaset).
13. *el-Mustasfâ* (Seçilmiş mısralar).
14. *el-Câmi'.*
15. *Siyer* (Hayat idaresi).
16. *Basit İlaçlara Dair.*
17. *Bacatların Terkîbine Dâir* (Aşçılık sanatı).
18. *Kitâbul-Eşribe* (İçecekler hakkında).
19. *el-Cevâb fi'l-Mesâili's-Selâs.*
20. *Tahâretü'n-Nefs.*

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI, ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

İbn Miskeveyh, Ebû Süleymân Sicistânî (932-1000)'den mantık ve felsefe, Ebû Tayyib er-Râzî'den kimya dersleri almış; Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil el-Kâdî (ö. 960)'den de Taberî tarihini okumuştur. Ünlü Aristoteles yorumcusu, "İkin-

2. Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ,* neşr. Ahmed Ferîd Rifâ'î, Kahire 1355-57/1936-38, II, 88.

ci Hipokrat" namıyla mârûf Hristiyan filozof ve doktor Hasan b. Suvâr (İbnu'l-Hammâr) (ö. 1017)'dan da yararlanmıştır.[3] İbn Miskeveyh, eserlerinde en çok Plato, Aristoteles, Galen ve Porphyrius'un isimlerini zikreder.[4]

İbn Miskeveyh, Ebû Süleymân Sicistânî ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî ile birlikte, Fârâbî okulunun bir temsilcisidir. Batılı araştırmacılar, İbn Miskeveyh'i Tevhîdî ve Sicistânî ile birlikte hümanist bir filozof olarak takdim ederler.[5] Miskeveyh'in Adududdevle'nin ölümünden bir müddet sonra Irak'ı bırakarak Mâverâünnehr ve Hârezm taraflarına geçtiğine ve Hârezm prensinin sarayındaki İbn Sînâ (980-1037), Ebû Reyhân Bîrûnî (973-1051) gibi bilginlerin meclisinde bulunduğuna dair görüşler bulunmaktadır.[6]

İbn Miskeveyh, ahlâk felsefesinde Aristocu ve Platoncu görüşleri dikkate alır. Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlâk*'ına Porphyrius'un yaptığı şerh, Huneyn b. İshâk tarafından on iki kitap hâlinde Arapçaya çevrilmiş; fakat hem Yunancası ve hem de Arapçası kaybolmuştur. İbn Miskeveyh, muhtemelen bu çeviriden yararlandığı gibi Fârâbî'nin adı geçen esere yaptığı şerhinden de yararlanmış olmalıdır.[7]

Hipokrat ve Stoacılardan da yararlandığını tesbit ettiğimiz İbn Miskeveyh'in, Ebû Bekr Râzî'den, ismen belirtmese de haberdar olduğunu anlamaktayız. Bununla birlikte onun Râzî'yi zikretmeyişinin sebebi üzerinde duran Bedevî, İbn Miskeveyh'in metod ve uygulamalarının Râzî ile bağdaşmadığı kanaatine ulaşmıştır.[8]

İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar*'ı, Fârâbî'nin *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdılâ*'sının ilk bölümlerini çağrıştırmaktadır. Metafizik görüşlerin yoğunlukla incelendiği *el-Fevzü'l-Asğar* üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm, Allah'ın varlığına dair delillerle; ikincisi nefis ve üçüncüsü de peygamberlik ile ilgilidir. İbn

---

3. Ya'kûbî, ilâhiyatçı ve mantıkçı Yahyâ b. Adî'nin öğrencisi olup, çoğu Süryânîceden Arapçaya olmak üzere tercümeleri bulunmaktadır. Aristo'nun *Meteorologica*, *Theophhrastus'un Meseleleri* ve *Ahlak* üzerine bir risâlesi, *İsagoci* üzerine kısa ve uzun şerh, *Madde*, *Dostluk, Felsefi Hayat* hakkında risâleleri ve *İnsanın Yaratılışı ve Onun Anatomik Yapısı* adlı bir de kitabı bulunmaktadır. En ilginç eseri ise *Filozoflarla Hıristiyanların Görüşlerinin İttifakı*'dır. (Bkz. Fahri Mâcid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 21).
4. Aynı eser, s. 52-59.
5. J.Kramer, "Humanism in The Renaissance of Islam: A Preliminary Study", *Journal of the American Oriental Society*, 1984, 104 (1): s. 135-164; O. Leaman, "Islamic Humanism in the Fourth-Tenth Century", in S.H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, London-Routledge 1996, s. 155-161.
6. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, neşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn, Kahire 1373/1953, I, 32-36.
7. Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 5; Zurayk, *The Refinement of Characters*, s. 5.
8. Abdurrahman Bedevî, *el-Hikmetu'l-Hâlide li-Miskeveyh*, "Mukaddime"sinde, s. 23.

Miskeveyh, bu eserinde yararlandığı başlıca isimler olarak Porphyrius, Proclus, Galen (Plato yorumcuları) ve Themiustius'u (Aristoteles yorumcusu) açıkça belirtir; İbn Nedîm'in de kaydettiği üzere, Proclus'un *Plato'nun Ruhun Ölümsüzlüğü Öğretisi Üzerine Şerh* adlı eserinden de yararlanır.[9]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE ÖZGÜNLÜĞÜ

İbnü'l-Kıftî,[10] İbn Sînâ'nın Miskeveyh'i teorik felsefe açısından yeterli bulmadığını kaydetse de İbn Miskeveyh, yaşadığı dönemde, Aristoteles ve Fârâbî'den (870-950) sonra *el-Muallimu's-Sâlis* (üçüncü öğretmen) olarak şöhret bulmuştur. İbn Miskeveyh hakkında araştırma yapanlar, üçüncü öğretmenlik sıfatının kaynağında, onun İslâm felsefesi tarihi çerçevesinde pratik ahlâkı ilk ele alan kişi olmasını bulurlar.[11]

İbn Miskeveyh, felsefî ilimleri matematik, mantık, fizik ve metafizik şeklinde sıralar. Oysa Fârâbî ve İbn Sînâ'da, Yeni Eflâtuncu geleneğin bir görüntüsü olarak, mantık önce gelmektedir. İbn Miskeveyh'in felsefî görüşleri, metafizik, psikoloji, ahlâk felsefesi, tarih ve felsefe başlıkları altında toplanabilir.

İslâm felsefesi tarihinde İbn Miskeveyh ismi, ahlâkçı bir kişiliği ve onun ahlâk ilminde kaleme aldığı *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrü'l-Arâk*[12] adlı önemli eseriyle ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Miskeveyh, tarih,[13] edebiyat ve felsefe alanlarında da eserler vermiş çok yönlü bir bilgindir. Muhammed İkbal (1877-1938) *The Development of Metaphysics in Persia* adlı eserinde, onu en seçkin teist düşünür, ahlâkçı ve tarihçilerden biri olarak kabûl eder.

Çağdaş İslâm felsefesi araştırmacılarından Oliver Leaman, İbn Miskeveyh'i İslâm felsefesinde yaratıcı olmayan, fakat Yeni Eflâtunculuğu İslâm felsefesine uyarlayan bir kişi olarak tanıtır.[14]

---

9. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 353. *el-Fevzü'l-Asgar* isimli eser İbn Miskeveyh'in Tanrı, nefs ve nübüvvet konularındaki görüşlerinin yer aldığı bir kitaptır. Kitabın tahkikli neşrini A. Fuâd (Bingazi 1974) ve Sâlih Uzeyme (Tunus 1987) yapmışlardır. Roger Arnaldez, eseri Fransızcaya; Sweetman ise *Islam and Christian Theology* içinde İngilizceye çevirmiştir.
10. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır H. 1362, s. 332.
11. Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 3.
12. Eserin tahkikli neşrini ve İngilizce tercümesini *The Refinement of Character* adıyla Constantine K. Zureyk (Beyrut 1968) yapmıştır. Fransızca tercümesini Muhammed Arkoun, *Traitè d'Ethique* adıyla yapmıştır (Dımeşk 1969).
13. *Câvidân-ı Hired*, *el-Hikmetü'l-Hâlide* Bedevî tarafından yayımlanmıştır. Felsefî hikemiyatları içerir.
14. Leaman, "Ibn Miskawayh", *in Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and Routledge 1998.

İbn Miskeveyh'in İbn Sînâ ile aralarının açık olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz. Kıftî, İbn Sînâ ile İbn Miskeveyh arasında geçen bir olayı şöyle anlatır: İbn Miskeveyh, sarayda öğrencisine ders verirken, İbn Sînâ içeriye girmiş ve İbn Miskeveyh'in matematikteki bilgisizliğine işaret kasdı ile önüne bir ceviz atarak, "Bu cevizin alanını arpalar ile ölç!" demiş; bunun üzerine İbn Miskeveyh de İbn Sînâ'nın önüne ahlâk kitabını atarak "Sen ahlâkını düzelt ki, ben de sana cevizin alanını ölçeyim!" demiştir.[15]

İbn Miskeveyh, felsefe ile uğraşmak isteyenlere, öncelikle kalp temizliğini önermektedir. Ona göre, felsefe, ilâhî vergilerin en büyüğü ve Allah'ın dostlarına ikrâm ettiği en fazîletli yüceliktir. Felsefeye sarılan insan başka nimetlere önem vermez. Hikmetten ayrılan insan ise başka hiçbir şeyle teselli bulmaz. Felsefenin akla oranı, ışığın göze olan durumu gibidir.[16]

İbn Miskeveyh'in felsefeyi erdemle özdeşleştiren açıklamalarına rağmen, ilginçtir ki, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, çeşitli eserlerinde İbn Miskeveyh'ten kötüleyici bir dille bahsetmekte; onu ahlâkî açıdan zayıf ve felsefe kabiliyeti bulunmayan bir kişi olarak nitelemektedir. Onun, devrin öncüleri olan Sicistânî ve Âmirî gibi âlimlerden yararlanmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte İbn Miskeveyh'in, Âmirî'den geniş iktibaslarda bulunduğuna dair görüşler de vardır. İbn Miskeveyh, Âmirî'yi gördüğünü belirtmekte; onun vezirin nezdinde tam bir filozof olduğunu; Aristo'nun kitaplarına şerhler yazdığını ve bu alanda üstad olduğunu kaydetmektedir. Bununla birlikte İbn Miskeveyh'in Âmirî'yi, "Vezirin nezdinde tam bir filozoftu." şeklinde nitelemesi ilginçtir. Âmirî'den yararlanmadığı şeklindeki eleştirilerin bir benzerini de Ebû Bekr Râzî'den yararlanmadığı veya yararlandığını ifade etmediği şeklindeki eleştiriler izler.[17]

Psikolojiden kimyaya değin çeşitli alanlarda eser kaleme alını olan İbn Miskeveyh, İslâm felsefesinin en belirgin çabalarından biri olan felsefe ve dinin uzlaştırılması konusuna teorik olarak değinmez.[18] Onun ilgisini çeken en önemli husus, Aristoteles'te yer alan, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesidir. O, bunu *el-Fevzu'l-Asgar* adlı eserinde, Tanrı'nın isbâtı konusunda işlemeye çalışır. İbn Miskeveyh'e göre, zaten eski Yunan filozoflarından metafizikçi yönelişlere sahip olanlar, Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabûl etmede uzlaşı içindedirler.

İbn Miskeveyh, Fârâbî okulundan olmakla birlikte, bu filozof ile aralarında metod farklılıkları bulunmaktadır. Fârâbî, teoriyi ilk sıraya yerleştirirken,

---

15. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, s. 332.
16. Beyhakî, *Tetimme*, vr. 114a 118a.
17. Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, I. 35-36; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 21, 46, 48.
18. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 33 vd.

İbn Miskeveyh pratiği teorinin önüne, yani ahlâkı öne alarak, teoriyi ikinci sırada değerlendirmiştir.[19] Bu bağlamda İbn Miskeveyh'e göre, ahlâk felsefecisi ruh sağlığı için çaba gösteren kişidir. Entelektüel gelişim, sağlıklı bir ruhsal gelişim üzerine kurulabilir. Fârâbî için, mantık ilmi esas teşkil ederken; İbn Miskeveyh, pratiği önemsediğinden, Mantık ilmiyle değil ahlâk ilmiyle ilgilenmiştir.

İbn Miskeveyh, metoduna uygun olarak, ilimler tasnifinde de aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir sınıflama yapmaktadır. Ona göre ilimler, aşağı, orta ve yüksek olmak üzere üç sınıftır. En altta matematik, sonra felsefenin âleti olan mantık, fizik, sonra da metafizik gelmektedir. Sadece matematik veya fizikle uğraşmak filozof olmak için yeterli değildir. Bu ilimler, felsefenin küçük cüzleridir. Bu ilimlerin hepsini kendinde toplayan kişi ancak gerçek anlamda filozof ismine layıktır.[20]

İbn Miskeveyh, bilgi açısından, duyusal bilgi ile aklî bilgi arasında ayırım hakkında da değerlendirmelerde bulunur. Aristoteles'den çok Platon'u izleyerek mâkûlleri idrâkte, aklı duyusal şekillerden kurtarmak gerektiğini, bunun için de çalışmalarda (riyâzet) bulunmanın lüzumunu ifade eder. Bunun yapılmaması durumunda, duyusal şekillerin, mâkûllerin yerini alacağını ve bu durumda mâkûllerin gerçekliklerinin öğrenilemeyeceğini savunur.[21]

İbn Miskeveyh sisteminde âlem, herbiri başlı başına ayrı bir âzâlı tarzı olarak görülebilecek, üç açıklama ile ortaya konulmaktadır. Öncelikle o, uzlaşmaz gibi görünen bu üç farklı yorumu, din ve felsefe uzlaştırma çabasının bir neticesi ve felsefî yetisinin bir ölçüsü olarak, bir arada zikretmeye çalışmaktadır. Evrim, ayaltı âlemi açıklayan bir yapıda ele alınmıştır. Yoktan yaratılış ve sudûr evrenin metafiziksel oluşumunu açıklamak için yorumlanmıştır. İlk bakışta, üç farklı ve uzlaşma götürmez bu yorumlar, İbn Miskeveyh'te bir uyum içinde ortaya konulmaktadır. Bu üç farklı anlayışı uzlaştırma çabası, İbn Miskeveyh'in ayrı bir orijinalliğidir. O, Fârâbî'nin metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği feyz (sudûr) teorisini benimser; ama bu benimseme, kendine has fikirlerle bir orijinallik kazanır. Şu var ki İbn Miskeveyh'in bu konudaki orijinalliği bir tür felsefe ve din uzlaştırıcılığına girişilerek feyz teorisinin, İslâmî anlayıştaki yoktan yaratma ile uzlaştırılmak istenmesi şeklinde kendini gösterir. İbn Miskeveyh bu konuda yalnız değildir. İhvân-ı Safâ da İbn Miskeveyh gibi, yaratılış ve sudûr teorilerini birbirine bağlar. İhvân-ı Safâ, Tanrı'nın fiilinde irade sahibi olduğunu belirterek istediği zaman istediğini yapmaya kâdir olduğunu söyler. Onun bu yaklaşımı, uzlaştırma düşüncesinin bir tezahürü olarak yorumlanabileceği gibi, farklı düşüncelerin araştırmacıların dikkatine sunulması olarak

19. Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara 1967, s. 78.
20. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, s. 39.
21. *A.g.e.* s. 38 vd.

da değerlendirilebilir. Belki de o, bu yaklaşımıyla, farklı yorumları, araştırmacıların istifadesine sunarak, felsefenin son sözün söylenmediği söylenemeyeceği bir sistem olduğuna atıf yapmaktaydı.

Metafizik

Tanrı

İbn Miskeveyh metafiziğinde Tanrı'nın varlığını isbat, Tanrı-Âlem ilişkisi ve kozmik varlıklar hiyerarşisi ön plana çıkmaktadır. Tanrı'nın varlığına dair Aristo'nun hareket delilini ön plana çıkaran İbn Miskeveyh'e göre, bu yaratıcı, ya da hareket etmeyen hareket ettirici, değişmez ve başka bir varlıktan tamamen ayrıdır; bundan dolayı O, ancak negatif (selbî) terimlerle vasıflandırılabilir. Tanrı'nın isbatı, varlığı apaçık bir gerçeklik olması bakımından kolay olmasına rağmen, insan aklının O'nun varlığını kavramada gözünün kamaşması yüzünden de zor bir konudur. İbn Miskeveyh'e göre insan varlığı, diğer canlılarla duyusal algılama açısından ortaklık gösterse de onların içeriklerini, metafizik ilkelerini aklıyla kavramak noktasında farklılık gösterir. Fizikî varlığa ilişkin duyu idrâkleri varlık alanındaki değişmelere bağlı olarak değişirken; metafizik ilkelerin aklî bilgisi ise değişmez. Metafizik âlem sâbittir. Duyular (*mahsûsât*) âlemine kapılmaksızın, metafiziğe yönelmeli; kalıcı mutluluk ve lezzetlere ulaşmak için, bu yükselişi gerçekleştirmek gerekmektedir.

Tanrı'nın varlığını isbata çalışan İbn Miskeveyh, aynı zamanda O'nun birliğini de isbata yönelir. İlk Sebep olması yönüyle O'nun birleşik bir varlık olamayacağını; Tanrı'nın birden çok varsayıldığı ve kabûl edildiği bir durumda, her ikisinin birleşik (mürekkep) kabûl edilmiş olacağını, her birini diğerinden ayıran bir ayırımın (fasl) bulunması gerektiğini ifâde ederek, birleşikliği oluşturan bir etken varlığı (Tanrı) kabûl etmek gerekeceğini söyler. Tanrı, cisim olmadığından, cisme ait olan çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbiriyle nitelendirilemez. Çokluk, birlikle bağdaşmayan bir kavramdır. Birleşim ve hareket ise ikinci bir etki ve etken varlığı beraberinde getirir.

İbn Miskeveyh'e göre Tanrı'nın temel sıfatları; birlik, ezelîlik ve cismânî olmayıştır. *Fevzü'l-Asgar*'ın sekizinci bölümünün tümünde Tanrı'nın subûtî (olumlu) ve selbî (olumsuz) olarak tanımlanmasını inceler ve olumsuz tanımlama yolunu savunur. Buna göre Tanrı'nın sıfatlarına "O nedir?" sorusuyla değil "O ne değildir?" sorusuyla yaklaşır. Böyle bir yaklaşımın temelinde insan biçimci (antropomorfik) bir anlayışa düşmemek kaygısı yer almaktadır. İbn Miskeveyh, Tanrı'ya zâtından ayrı sıfatların verilemeyeceği görüşünü taşımaktadır; Tanrı, varlığın ötesindedir; mutlak varlıktır. Mükemmelliklere sahip olan Tanrı'yı tasvîr

için yapılan bütün girişim ve ifadeler başarısızlığa uğrar. O bilendir, fakat her bilen gibi değildir, O her şeye güç yetiren (Kâdir)dir; fakat O'nun kudreti hiçbir canlının kudretiyle kıyaslanamaz. O, her şeyin sebebidir. Bütün hayatın ve hareketin mutlak sebebi ve hareket ettiricisi O'dur. O'nun sebepliliği mekanik bir tarzda anlaşılmamalıdır. Her şeyin O'na yaklaşma arzusu vardır. Bütün varlığın kaynağı olduğu gibi, gâye ve etken gibi sebeplerin de kaynağıdır. Tanrı, ilk iyidir. Bütün iyilik O'ndan kaynaklanır. Her şey O'ndan gelir ve O'na döner. İbn Miskeveyh, Yaratıcı'yı nitelemek için çeşitli kelimeler kullanır. O halde bu kavramları tesbitle incelemeyi sürdürmek daha sağlıklı olacaktır.

El-Fevzü'l-Asgar genelinde İbn Miskeveyh çoğunlukla *es-Sânî'*[22], *Mubdiu'l-Evvel*[23], *Vâcibu'l-Vücûd*[24], *el-Muharriku'l-Evvel* ve *Bârî*[25] kelimelerini kullanmaktadır.

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlığını isbâta başlamadan, bir açıdan Tanrı'nın varlığının isbâtının imkânı problemi üzerinde durmaktadır. Probleme hem olumlu, hem de olumsuz yönüyle bakmaya çalışarak, Tanrı'nın varlığını isbât çabasının, beraberinde zorluklar ve kolaylıklar içerdiğini belirtmektedir. Onun ifadesiyle; *isbât bir yönden güçtür. Çünkü Tanrı, bildiğimiz ve alıştığımız varlıkların en uzak ve en yücesidir. İsbât diğer bir yönden kolaydır. Zira varlıkların en âşikâr olanıdır. Onun zuhûru bizzat hak oluşu bakımından nur saçan zâtı yönündendir. Tanınmasının zor oluşu bizim aklımızın aczi ve za'fı yüzündendir.*[26]

İbn Miskeveyh, isbâtın kolaylık ve açıklığını, meselenin özünde barındırdığı gerçeklik, apaçıklık ilkesine bağlamaktadır. Tanrı, hakikatin kendisidir. Hakikatin kendisi, inkâr edilemeyecek bir apaçıklığı da kendi bünyesinde taşımaktadır.

Meselenin zorluğu ise insanın Tanrı karşısında onu yeterince biliş imkânına sahip olamaması noktasına dayanmaktadır. İbn Miskeveyh, insan aklının Tanrı'yı kavramadaki acziyetini, bir de Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki farklılığa yüklemektedir[27].

---

22. Bu kelime sanatkâr bir kimsenin bir sanat eserini ortaya koymasını niteler. Bu açıdan Allah için es-Sânî' denildiğinde kâinatı bir gâye için düzenli bir şekilde yaratması anlaşılır. (er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 396; *Mu'cemu Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, 89-90).
23. *Bed'* ve *İbdâ'* kelimeleri, 'evvelce kuyu açılmamış bir yerde kuyu açmak, alışılmamış bir şey yapmak' anlamlarına gelir. Istılâh açısından imkân ve yoklukta olanı varlığa çıkarmaktır. (er-Râgıb, *a.g.e.* 396-397).
24. Vâcibu'l-Vücûd: Varlığı zorunlu olandır. Kendi varoluşunda sebebi olmayan, fakat var olan diğer bütün varlıkların sebebi olan varlıktır. (İbn Sinâ, *Necât*, s. 227; *el-İşârât ve't-Tenbihât, mâ ba'det-Tabîa*, s. 37).
25. İbn Miskeveyh de Tanrı'dan söz ederken onu, "el-Muharriku'l-Evvel" olarak nitelendirmektedir. (*el-Fevzü'l-Asgar*, s. 44).
26. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 7.
27. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 35.

İnsanın, tam ifade etmek gerekirse, insan aklının Tanrı hakkındaki, kavrayış eksikliği, onun kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Farklı yetkinlik düzeyleri arasında, daha yetkin olanın daha az yetkin olan tarafından kavranamamasının sebebi ikincisidir. Görme algımızda, görülebilir nesnelerin görülme yetkinliği artınca, görme gücü azalmaktadır. Görme eylemindeki eksiklik, görülebilir nesneyle değil görme gücünün zayıflığıyla ilgilidir.[28]

İbn Miskeveyh'in vurguladığı husus, *zuhûrun şiddetinin bir gizlilik içerdiğidir.* Yaratıcının varlığı, o kadar ortada olan bir gerçekliktir ki, bu aşırı açıklık gizliliğe yol açmaktadır. İbn Miskeveyh'in ifadesiyle, *"Duyulardan gücümüz oranında soyutlanıp akıl gözümüzü açmak için mâkûlâta yöneldiğimizde akledilirlerin, mahsûsât (duyulurlar) üzerinde üstünlüğü ortaya çıkar."*[29]

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlığını isbat öncesi bir temellendirme çabası içinde, duyusal bilgi ve duyusal bilgiye dayalı duyulurlar ile aklî bilgi ve akledilirler arasında bir ilişki kurmaya yönelmektedir.

Duyusal bilgi, değişimin ve hareketin olduğu bir alanı niteler. Oysa akledilirler, sâbitliği, yer değiştirmezliği ve hareketsizliği belirtir. Duyusal bilgi, insana sadece görünüşlere ve vehme dayalı bilgileri kazandırırken; insan, duyulara dayalı bilgiden kendisini kurtarıp temizlediği ölçüde, akledilir bilgiye ulaşabilir. Vehim, duyuya bağlıdır. Vehmedebilmek için, bir şeyin ya doğrudan doğruya kendisini veya bir benzerini hissetmeliyiz; aksi halde vehmedemeyiz. Akıl, hisse tâbi değildir; aksine duyuya hâkimdir. Varlık olarak da akıl, histen öncedir. Aklın etkisi ise histen sonra görülür. Akıl, duyunun idrâklerini aynen aldığı gibi, bir kısmını da değiştirir, reddeder. İbn Miskeveyh, Tanrı'ya giden yolda duyusal bir süreçten çok, aklî bir sürecin önemine inanmaktadır. Fakat ilginç olan bir husus, o bu süreci bir arınma ve zihinsel eğitim çabasıyla ilişkilendirmektedir. Filozof, *"İnsanın, kendi varlığı için, kendi varlığı dışında bir başlangıç bulması zor, fakat meyvesi lezzetlidir."*[30] derken, insanın Tanrı'yı bulmasının imkânını da kabûl etmektedir. Onun ortaya koyduğu ve çok özlü bir şekilde, *"Bir şey duyuya gizli kalsa da akla gizli kalmaz."*[31] tesbiti, Tanrı'nın bilgisini, aklî bilgi sahasında değerlendirmektedir. Beş duyuyla algılayamadığımız Tanrı, akıl yoluyla bilinir.

İbn Miskeveyh, duyusal bilgi alanını aşağı âlem; aklî bilgiyi de yüksek âlem olarak nitelemektedir: *"... İnsan, melek adı verilen iyi ruhlara uygun olan ruhî bir erdeme sahip olduğu gibi, ruh ve cisimden birleşik olduğu için de hayvanlara uygun olan bedensel bir erdeme de sahiptir. ... Aşağı ve yüksek (suflî ve ulvî)*

---

28. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 46.
29. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 38. Krş. İbn Sinâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 108.
30. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 39.
31. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 39.

âlemden kasdımız duyulur olan her şey yüksek yerde de olsa aşağı âleme aittir; akledilir her şey ise aşağı yerde bile olsa yine yüksektir."[32] O halde Tanrı'yı bilmeye giden yol, düşünceden ve arınmadan geçmektedir.

İbn Miskeveyh'e göre, sıradan bir dil kullanımında ifade edilen *Tanrı vardır* ifadesinde bile, O'na varlığı *atfetmemek* gerekmektedir. Tanrı, varlığın ötesinde mutlak bir varlıktır. O, ilk varlık, kendinden sebepli, her şey O'ndan sebeplenmiştir. Rızık veren ve hareket ettirici olan Tanrı'nın sebep oluşu mekanist bir anlayışla anlaşılmamalıdır. Her şeyin O'na yaklaşma arzusu vardır. O, her şeyin gâyesi, etken ve gâye sebebidir. O, ilk iyidir. Hem varlığın hem de iyiliğin kaynağı O'dur[33].

İbn Miskeveyh ve Selbî (Negation) Yaklaşımı Üzerine: Tanrı Ne Değildir?

Tanrı hakkında konuşurken çeşitli yaklaşımların söz konusu olabildiğini görmekteyiz. "*Tanrı şöyledir; Tanrı budur.*" şeklinde bir açıklama, bir anlayışı yansıtır. "*Tanrı şöyle değildir, bu değildir.*" şeklindeki açıklamalar da olumsuz yönden bir açıklamayı ortaya koymaktadır. Yine "*Tanrı şuna benzer, Tanrı ... gibidir.*" ifadeler ise Tanrı'yı tanıtmaya yönelirken, varlık âleminden görünen bir şeyle benzeştirilmesi yoluyla açıklamayı göstermektedir [34].

İbn Miskeveyh, felsefî düşüncesinde Tanrı hakkında konuşurken, O'nun ne olmadığı noktasından hareket eder. O, "Tanrı ne değildir." ilkesini esas alarak, beşerî ifadelerle Tanrı hakkında konuşmanın; insanı, insan biçimci (antropomorfizm) bir anlayışa saptıracağı düşüncesindedir. *Fevzü'l-Asgar*'da bu konuda müstakil bir başlık altında, "*Fî ennehû yu'refu bi-tarîki's-selb dûne'l-îcâb*" (Allah'ın Olumlama Olmaksızın Olumsuzlama Yoluyla Bilineceğine Dair) konusunu temellendirmeye çalışır. İbn Miskeveyh'in selbî yaklaşımında bazı kavramlar, Allah'tan tenzîh edilerek, soyutlanarak O'na nisbet edilir. İlâhiyat açısından kabûl edilecek en uygun (*elyak*) yaklaşım Burhânu's-Selb'tir[35]. İbn Miske-

32. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 80. İbn Miskeveyh, ilim ve amelin ve bunlara bağlı olarak düşünme gücünün ihmâl edilerek olgunlaştırmanın imkânsızlığına değinir. (*A.g.e.* s. 86).
33. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, (English Translation Sweetman, J.W., s. 90-91); Ansari, Abdü'l-Hak, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, Aligarh 1964, s. 49; *T.A.*, s. 75.
34. İbn Miskeveyh'in mânevî hocası Fârâbî de selbî yaklaşım taraftarıdır. O, selbî sıfatları kullanarak ulûhiyyet ve vahdaniyeti korumak istemiştir. "Allah sırf hayırdır, âlimdir, O'nun âlim olması bizim ilmimiz gibi değil, O sırf ilimdir." der. (Fârâbî, *el-Med3inetu'l-Fâdıla*, s. 37; *et-Ta'lîkât*, s. 9; *ed-Daavâ Kalbiyye*, s. 3).
35. İbn Miskeveyh, 'Burhânu's-Selb' ifadesi yanında, 'Burhânu'l-Hulf' terimini de kullanır. Bir fikrin doğruluğunu, zıddının yanlışlığını isbatlamak suretiyle ortaya koyma

veyh'in ifadeleriyle, *"O, hareket eden değildir. Cisim de değildir. ... O'nun böyle olduğunu söylesek de O böyle değildir. ... O, âlimdir fakat âlimler gibi değil, kâdirdir fakat diğer güçlüler gibi değil."*[36]

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın cisim olmayışını temellendirirken, cismin doğasında çokluk barındırdığı ilkesinden hareket ederek, terkip ve hareketin ilk ve tek olan varlık için düşünülemeyeceğini belirtir. Hareket bir etki olduğundan, onun da bir müessire ihtiyacı vardır. Çokluk, bire zıddır. İlk hareket ettirici ise hareket etmeyendir. Her cisim hareket edendir. Bununla birlikte cisim hareket ettirici değildir. İlk hareket ettiricisinin cisimle ilgisi yoktur[37]. Görüldüğü üzere Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar arasında İbn Miskeveyh'in değerlendirmeleri, özet ve yüzeyseldir. Tanrı'nın cisim olmayışını izâha çalışırken dayandığı en temel nokta, cismin hareket eden ama hareket ettirmeyen niteliğidir. Cismin bu özelliğine rağmen, Tanrı, cisim olmadığı gibi, hareket etmeyen hareket ettiricidir.

Tanrı'nın Ezelîliği

Ezel, başlangıcı olmamayı niteleyen bir kelimedir. Kıdem ile aynı anlam çerçevesine sahiptir. Kindî'nin ifadelerine bakılacak olursa ezel, yok olması imkânsız varlıktır. Ona göre ezelî varlık, sürekli olarak vardır; varlığı başkasına bağlı değildir. Ezelî varlığın, kendi dışında bir varlığa bağlı olmadığından, illeti de yoktur. Ezelî varlık değişmez; eksiklikten tamlığa doğru olsa da başkalaşamaz. Ezelî varlık, zorunlu olarak tamdır.[38]

İslâm filozofları, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsilciliğinde, zât ve zaman bakımından iki çeşit ezelîlik kabûl etmişlerdir. Tanrı, bütün varlıkların illeti olduğundan, ezelî olarak bütün varlıklardan öncedir. Böylesi bir öncelik zât açısındandır. Öte tarafta O, ezelî bir sebeptir ve bu onun eserlerinin de ezelî olmasını gerektirir. Bu ise âlemin bir ma'lûl, illetli olarak zaman bakımından ezelî olduğunu gösterir.[39]

İbn Miskeveyh, ezelî kavramını Vâcibu'l-Vücûd ve İlk Muharrik'le ilişkilendirerek açıklamaya çalışır: *"İlk hareket ettiricinin kendisi hareket etmez. Her hareket eden oluşmuş bir varlıktır. Her oluşan varlık da muhdestir. Hareket ede-*

---

yöntemi olan 'hulfî burhân' da doğrudan doğruya öncüllerden hareket ederek isbatlanmaz.

36. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar,* s. 50; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 141.
37. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar,* s. 51.
38. Kindî, *Resâil*, 113, 114, 122. Geniş değerlendirmeler için bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Ezel", *İ.A.*, XII, 49-50; Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, "e-z-l".
39. Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 37; İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, s. 268.

nin oluşmadığını düşünmek mümkün değildir. Oluşma ve bir araya gelmek ancak hareketle olur. Oluşmamış, meydana gelmemiş şey muhdes değildir. Muhdes olmayan şeyin öncesi yoktur. Öncesi olmayan şey de ezelîdir."[40]

İbn Miskeveyh, ezelîliği açıklarken, metninden de anlaşıldığı üzere, temel dayanağı hareket ilkesinden almaktadır. Hareket etmeme durumu basitliği, bir başka ifadeyle, mürekkep olmamayı niteler. Mürekkep varlık, terkîbi, yani oluşumu sonradan kazandığından muhdestir. Oluşma ve bir araya gelme, hareketin sonucudur. Hareket yoksa, sonradan olmuşluk da yoktur. Bu ise ezelîliğin, öncesizliğin durumudur.

İbn Miskeveyh, felsefî sisteminde anahtar kavramlardan biri olan hareketi, Tanrı ve nitelikleri ile ilgili meselelerde kullanarak açıklamaya çalışmaktadır. Tanrı, hareket etmediğine göre, bir tür hareket olan terkîben beri olması sebebiyle, muhdes de değildir; öncesizdir.

Hareket Delili

Hareketin Gizil Gücü: Arzu

İbn Miskeveyh, İslâm filozofları içinde hareket delîline en çok önem veren isimdir. Fikrî alt yapısında, Aristo, Fârâbî ve İhvânu's-Sâfa olmakla birlikte, bu konunun ele alınıp incelenmesinde o daha başarılı ve geliştiricidir. Şevk (arzu), kerâhet (tiksinti), irâde, kalır ve tabiat kavramları, hareketin kaynağını tesbitte, İbn Miskeveyh'in başlıca kullandığı ifadeleridir.

Her doğal cismin bir hareketi vardır. Dış dünyadaki duyulur sûret, dayanağının cüzlere ayrılmasıyla bölündüğü halde, duyu gücü ve sûret için, böylesi bir durum söylenemez. Duyu gücünün fiil haline gelmesi, bir açıdan onun yetkinleşmesi; tamlığa, uygunluğa doğru hareket etmesidir. Her duyunun kendine özgü bir niteliği ve işlevselliği vardır. Duyular da aslında, nesneler arasındaki bir hareketliliği ifade etmektedir. Öncelikle tad alma (zevk) kuvvesi, yaşlık ve kuruluğu ayırdettiğini; işitme (sem') gücünün, havanın hareketi neticesinde oluşan sesleri algıladığını; dokunma (lems) duyusunun, bedenin her tarafına ulaşan doğal ısıyla nesnelerle temâsa geçtiğini; görme gücünün (basar), renk ve şekilleri idrâk ederken ışığa ihtiyaç duyduğunu; koklama (şemm) duyusunun, hava ve su ile yayılan kokuyu burun vâsıtasıyla elde ettiğini kaydederek[41] duyuların hareket ettirici ve nesnesi olarak cisimleri görmektedir.

---

40. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar,* s. 52.
41. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 42; *Tehzîbü'l-Ahlâk*'da ise İbn Miskeveyh, nefs ve duyu bilgisi arasında bir karşılaştırmaya giderek, nefsin duygunun doğru ya da yanlış olduğuna

İbn Miskeveyh, fiziksel hareketin ardındaki gizil gücü şevke bağlar ve arzu sayesinde bir hareket olduğunu vurgulayarak, Aristo, Kindî, Fârâbî ve kendinden sonraki İslâm filozoflarında ortak ifadesini bulan; Oluş (kevn)-Bozuluş (fesâd); Artma (nümûv)-Azalma (noksân); Dönüşme (istihâle)-Yer Değiştirme (nakl) gibi hareket çeşitlerini sıralar; hareketin, bir yer değişme ve dönüşüm olduğuna dikkatleri çeker. Cisimde bir değişimden söz edecek olursak, bu değişim, hem yer hem keyfiyet hem de cevheri açısından olacaktır. Yer açısından bir değişmeyi düşündüğümüzde, bu sefer bu mekânsal değişimin küllî veya cüz'î açıdan olup olmadığı akla gelecektir. Şayet bu hareket bütünüyle olursa, hareket doğru (müstakîm) bir hareket olacaktır. Yine söz konusu değişim cüz'îliği açısından olursa, hareket de dâiresel olacaktır. Düz hareketin biri çevreden merkeze, diğeri merkezden çevreye doğru iki çeşidi vardır. Kesintisiz ve sonsuz olan dâiresel harekete konu olan varlıklar, kendiliğinden hareketlidir. Düz hareket ise sonlu olduğu için kesintilidir[42].

Hareket Etmeyen Hareket Ettirici

İbn Miskeveyh, her şeyi harekete geçiren ilk hareket ettiricinin, kendisinin hareket etmediğini ifade ederek; hareket eden şeyleri canlılık ve cansızlık açısından değerlendirmektedir. Canlının hareketinin, başlıca şehvet ve tiksinti (kerâhet)den kaynaklandığını ifade ederken, Empedokles'in Aşk ve Nefret[43] kavramlarını kendi kavramlarıyla açıklamaya yönelmektedir. Şehvet ve Tiksinti'yi *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ta farklı açılardan inceleyen İbn Miskeveyh[44] *el-Fevzü'l-Asgar*'da şehvetin yakınlaşmayı; tiksintinin de uzaklaşmayı getirdiğini vurgular. Şehvetin yönelinen; tiksintinin de uzaklaşılan bir yere işaret ettiğinden hareketle, harekete geçiren şeyin kendileri dışında olduğunu söyler. İbn Miskeveyh,

---

dair bir yargıda bulunmasının, duygudan kaynaklanmış olamayacağını, duyuların özlerini idrak edememelerine karşın nefsin kendi özünü kavramak için kendi özünden başka bir şeye muhtaç olmadığını belirtir. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 17 (Türkçe). Kindî ile ilgili bkz. *İlk Felsefe Üzerine*, çev.: M. K. Aya, s. 144-145. İbn Sinâ ile ilgili *en-Necât*, s. 322-323. İbn Rüşd ile ilgili *Telhisu Nefs*, s. 20-25.

42. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, s. 44. Karşılaştırma için Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 152-153; Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 60-61; Gazzâlî, *Makâsidu'l-Felâsife*, s. 305-309; İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyat*, I, II, 257-59; *el-İşârat*, II, 260, 304; *Necât*, s. 203; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 346.
43. Wallace, I. Matson, *A New History of Philosophy, Ancient & Mediavel*, New York 1987.
44. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 167; İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlide*, Kâhire 1952, s. 164-165; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l-Hevâmil ve'ş-Şemâil*, Kahire 1370/1952, s. 43, 315.

Aristo'nun *es-Sımâu't-Tabîî*[45] isimli eserini zikrederek, kendi hareket anlayışını, ona dayalı açıklamaya çalışır. Her hareket edenin hareketi, ya doğal ya da değildir. Hareketi tabiî olunca, onu hareket ettiren de tabiat olmaktadır. Hareketi tabiî olmayınca da hareketinin kaynağında, irâde ya da kahır yer almaktadır. İrade ile olan harekette hareket edeni, arzulanan şey harekete geçirir. Kahır ile hareket edeni de kahrı harekete geçirmektedir. Her hareket edeni, kendi dışında bir hareket ettirici hareket ettirmektedir. Her cismin bir tabiatı ve haliyle hareketi vardır. Hareket bir anlamda tabiata özgü bir vâsıtadır. İlk hareket ettiricinin hareket etmesi söz konusu değildir. Hareket etmesini kabûl etmemiz, onun bir hareket ettiricisi olduğunu gerektirecektir. Kendisinin de bir hareket ettirici olması, onun "Evvel" olmasını engelleyecektir. Cisim hareketli olduğundan, ilk hareket ettirici cisim de değildir[46].

TANRI VE EVREN

İbn Miskeveyh, Fârâbî'nin sistemleştirdiği sudûr (emonation) teorisini kabûl edip kullanmakla birlikte, bu teoriyi, yoktan yaratma öğretisiyle de uzlaştırmak istemiştir. İbn Miskeveyh ayrıca, yaratma (ibda'/creation) terimini kullanarak her varlığın yaratıcısının Tanrı olduğunu kaydederek, yoktan yaratma (ex nihilo, lâ min şey'in)'yı benimser. Bunu temellendiren şöyle bir değerlendirmede bulunur: Her değişim bir şekil değişikliğidir. Yeni bir şekil eskinin yerini aldığında, ya beraber var olacaklardır; ya da başka bir bedene geçecektir. Beraber var olacaklarına dair varsayım, mümkün görülmemektedir. Zira iki zıt, aynı anda bir bedende var olamaz. Başka bir bedene geçebilecekleri varsayımı ise şeklin kendi başına başka bir bedene geçemeyeceği gerçeğiyle olamaz. Geriye kalan üçüncü varsayım, eski şeklin yok olduğudur. Benzer şekilde yeni şeklin de yokluktan geldiği isbatlanabilir. Maddesiz asla olmayan şekilde olduğu gibi, hem şekil ve hem de madde, yokluktan ortaya çıkmalıdır. Bu da yoktan yaratma türünde bir yaratılıştır.

---

45. İbn Miskeveyh'in zikrettiği bu eser Aristo'nun *Fizik*'inin çevirisidir. İskender Afrodisî'nin tefsirine göre yapılmıştır. Sekiz makâleden ibarettir. Bu eseri Yunanca'dan Süryânîce'ye Huneyn b. İshâk tercüme etmiştir. Süryânîce'den Arapça'ya da Yahyâ b. Adî tarafından çevrilmiştir. *Kitâbu's-Semâu't-Tabîî* hakkında Yahyâ en-Nahvî ve İskenderânî'nin tefsirleri vardır. (Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 9). Y. Kumeyr ise *es-Semâu't-Tabîî*'ye yeni fasıllar eklenerek bu eserin sonradan *Kitâbu's-Semâ ve'l-Âlem (De Coelo et Mundo)* adını aldığını kaydeder. (*İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, 2. baskı, İstanbul 1992, s. 95). Huneyn b. İshâk ayrıca Galen'in *Hareket Etmeyen Hareket Ettiriciye Dair Risâlesi*'ni Arapça ve Süryânîce'ye aktarmıştır. (İbn Nedim, *Fihrist*, s. 395).

46. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, s. 48.

İbn Miskeveyh, yoktan yaratmayı feyiz öğretisiyle uzlaştırır. Buna göre cismin, madde ve şekilden oluşumu bir hareket ve oluş tarzıdır. Bu ise bir hareket ettiriciyi gerektirir. Madde ve şekil, tek başına varolamayıp bir birleşimle varlık kazandığına göre; bu hareket ettirici aynı zamanda, bir varlık verendir ve her iki cevheri de yoktan var edip birleştirmektedir. İbn Miskeveyh, Tanrı'dan ilk sudûr eden varlığın, faal akılla aynı olan, İlk Akıl olduğunu söyler. İlk Akıl ezelîdir. Tam ve değişmezdir. Allah'a nisbetle eksik, kendinden aşağıdakilere göre tamdır. Faal akıldan aşağı mertebede semavî nefs gelmektedir. Akla benzemek için yetkinlik arzusunun ifadesi olarak harekete ihtiyaç duyar. Doğal cisimlere oranla o tamdır. Semavî nefs vâsıtasıyla, felek varlığa gelir. Nefs açısından o eksiktir; bu yüzden uzayda harekete gereksinim duyar. Felek, dâiresel hareket sahibidir. Felek ve bölümleri aracılığıyla cisimlerimiz varlığa gelir. Varlığımızın değişken ve ebedî olmamasının temelinde aramızda uzun aracılar zincirinin bulunması yatmaktadır. Bu uzun zincir, varlığımızı zayıflatmaktadır.

İbn Miskeveyh'in varlık mertebeleri şemasında, ontolojik bir hiyerarşi bulunmaktadır. En aşağıdan başlamak üzere; inorganik cisimler, bitkiler, hayvanlar, beşerî varlık ve melekler gelmektedir. Basitten karmaşığa, inorganik olandan organizmalara, fizikten metafiziğe doğru bir yükseliş ve sıralanma vardır. Bu aşamalar da kendi içinde çeşitli basamaklara ayrılmaktadır. En yüksek hayvan türü olan maymunların oluşturduğu aşamanın son sınırı ile insanlık mertebesinin ilk ve en aşağı mertebesi bitişmiş olur. İnsanlık mertebesinin sınırı (ufku) ile de meleklerin ufku bitişiktir.

İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar* adlı eserinde sadece Tanrı ve Tanrı'nın sıfatları hakkında değil, peygamberlik hakkında da değerlendirmelerde bulunur. Fârâbî'nin sudûr teorisinden etkilenerek, muhayyile kavramı ile feyz teorisini birleştiren İbn Miskeveyh, feyzin aklı ışıtan etkisinin, akıldan düşünme gücüne oradan mütehayyileye, oradan da duyu gücüne inince, peygamberin akledilir soyut gerçeklerin somutlaşmış örneklerini, dış dünyada varmış gibi algılayabildiğini belirtmektedir.

Filozof, metafizik gerçekleri felsefî metotla; peygamber ise feyezân sonucu kavramaktadır. Yüksek hakikatler, peygamberin mütehayyilesinde, duyusal alanda algılanabilir örneklere dönüşebilmektedir. Filozofla peygamberin dile getirdiği gerçekler, birbiriyle çelişmez.

EVRİM

İbn Miskeveyh, sisteminde evrim için nitelenen yeni bir kavram bulmaktayız. Bu kavram, *irtikâ*dır[47] (*"mürtakiya min ednâ merâtibihâ ilâ aksâhâ"*). Bu

47. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, s. 122; "Fekad irtekat ilâ ufuki'l-insân", *a.g.e.* s. 125.

kelimenin İbn Miskeveyh tarafından özenle seçildiği ortadadır ve bir yükselmeyi ifade etmektedir. Ondaki evrim, yatay bir biyolojik evrimden ziyâde, aşağıdan yukarıya doğru, yetkinliğe doğru terakkî etmeyle ilişkilidir. *El-Fevzü'l-Asgar*'ın III. bölümü olan peygamberlik başlığı altında, ilk üç meselede evrimden söz ederek değerlendirmesine başlar.[48] Ona göre peygamberliğin incelenmesinin en temel yolu, varlıkların mertebelerinin ve onların bütününde bulunan Tek Gerçek (el-Vâhidü'l-Hak)'tan kaynaklanan (*neş'et eden*), akıcı hikmeti (el-Hikmetü's-Sâriye) anlatmaktır. Bu bize, Allah'ın varolan her şeyi değeri ve istîdâdı ölçüsünde yetkinlikle nasıl lütuflandırdığını göstermesi açısından önemlidir.[49]

İbn Miskeveyh, akıcı hikmet'in varolan şeyleri birbirine bağladığını belirterek bir benzetmeye başvurur. Akıcı hikmet'in, tıpkı bir örtüdeki tek bir ipliğin düğümler meydana getirmesi gibi, bir işlevi vardır.[50] Darwin Teorisi'nde vurgulanan türlerin evriminden ziyâde; İbn Miskeveyh'te, ilâhî var edişin gelişmesi sözkonusudur.

BİTKİ BASAMAĞI VE ÖZELLİKLERİ

Türler, genel özelliklerine göre sınıflara ayrılmıştır. Her sınıf, bir âlem olarak nitelenmiştir. Maden, bitki, hayvan ve insan âlemleri, bu sınıflama neticesindeki kategorilerdir. Âlemler arasında bir önceki evreni bir sonrakine bağlayan geçiş veya ara türler[51] vardır. Madenler âlemiyle, bitkiler âlemi arasındaki ara tür, mercanlardır. Mercanlar, madenlerin en yetkin türü; öte yandan da bitkilerin en ilkel türü olma özelliğini taşımaktadır.[52] İbn Miskeveyh'e göre, ilk unsurların birbiriyle karışımı sonucu, dünyamızda ilk ortaya çıkan etki, bitkilerdeki canlılık hareketidir. Bitki, hareket ve beslenme özelliğiyle cansızlardan ayrılır.

Bitkiler içinde en aşağı mertebeyi, toprakta kendiliğinden biten bitkiler oluşturur. Bunlar tohuma ihtiyaç duymadıkları gibi, nesillerini korumak için

---

48. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 111-118.
49. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 111.
50. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 111.
51. Bu fikir daha sonraları, Erzurumlu İbrahim Hakkı'da aynen görülecektir. İbrahim Hakkı, evrimi bir istihâle olarak kabul eder. Ona göre, madenlerin evriminden bitkiler; bitkilerinkinden hayvanlar; hayvanlarınkinden de insanlar meydana gelir. Madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında da "mutavvasıtlar" (aracı) vardır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifatname*, Kahire 1255/1839, s. 27; Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1992, s. 46).
52. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, s. 111; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 58; T. J. De Boer, *History of Philosophy in Islam*, çev. E.R. Jones, London 1903, s. 115.

de tohum vermezler. Dağda kendiliğinden yetişen bitkiler böyledir. Cansız maddelerle farklı olmayan aşağı mertebeden bu bitkiler, sadece cansız maddelerden, nefsin etkisini kabûl ederken kazandıkları zayıf hareket etme gücüyle ayrılırlar.[53]

Nefsin etkisinin biraz daha fazlalaşmasıyla bu bitkiler, hareket güçlerini daha da arttırırlar. Bu ise bitkilerin büyümesine, dallanmasına sebep olur. Tohumları sayesinde türlerini devam ettirebilen bu türde, ilâhî hikmet tohumsuzlardan biraz daha fazla zuhûr eder. Bu, bir tür farklılığa rağmen bu bitkiler, birinci grup bitkilere dâhildirler. Yine diğer bitkilerde ise nefsin gücü daha etkindir. Gövdesi, yaprak ve meyvesi olan ağaçlar vardır. Türlerin devamı, meyve ile olur. Bu tür bitkiler, orta mertebeli bitkilerdir. Nefsin etki gücü, bitkilerin kendi aralarında sıralanmalarında etken olmaktadır. Sözgelimi nar, ayva, incir ve elmada, nefsin etkisi daha büyüktür. Üreme ve türlerin korunması için tohum zorunludur. Bu ağaçların varolması, dengeli büyümeleri, toprak, tatlı su ve güzel havaya bağlıdır. Bitkilerdeki bu şerefli etki, en yüce aşama olan hurma ağacında son buluncaya kadar sürer. Bu, bitkiden bir anlamda hayvan sınırına olan en son yaklaşımdır.

İbn Miskeveyh, bu aşamada Hz. Peygamber'e atfedilen, "Halanız hurma ağacına hürmet gösterin, çünkü o, Âdem'in çamurunun artığından yaratılmıştır." rivâyeti, kendisini desteklemek için nakleder. Burada bitki, hayvan ve insanın özsel varlık birliğine atıf yapan İbn Miskeveyh, bitkilerin en son aşaması olarak, hurma ağacını görür.

Nefsin hurma ağacında ortaya çıkışı, onda birçok hayvanlığa benzer şekillerin belirmesi şeklinde büyük ve kuvvetlidir. Bu benzerliklerden ilki, ondaki erkek ve dişilik cinsiyetinin birbirinden tamamen ayrılmasıdır. Döllenmeleri için erkek ağacın dişiye yaklaşması gereklidir. Bu ise hayvanların döllenmesine benzer. (...) Hurmada bir de Cummar denilen ve hayvanların beynine benzer bir beyinciğin olmasıdır. Bu ona o derece gereklidir ki, eğer telef olursa ağaç da ölür.[54] Böylece İbn Miskeveyh, hurma ile hayvan arasında benzerlik noktaları kurarak, evrenin ve ondaki ilk ana türlerin oluşumunu vurgulamaktadır. Bundan ötesi ise hayvanlar âlemidir. Bitkilerin en son basamağı, hayvanlar âleminin ilk ve en aşağı geçiş mertebesidir. Bitki, hareket edip kendi ufkundan ayrılır, beslenme için yürür, besinin kendine gelmesi için olduğu yerde durmaz, kendi eksiğini giderecek araçlarla donatılırsa bir hayvan olur.[55]

---

53. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, s. 111.
54. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* 111; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 58; T. J. De Boer, *a.g.e.* s. 115.
55. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar, s. 111*; Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 158.

HAYVAN BASAMAĞI VE ÖZELLİKLERİ

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta hayvanların derecelerinden kısmen söz etse de[56] onun asıl değerlendirmelerini *el-Fevzü'l-Asgar*'da bulmaktayız. Buna göre, kendisinde his çok zayıf olan hayvanlık mertebesinin en ilkel türleri, hayvanlığa geçişi temsil eder. Dokunma duyusuna sahip olan ve bitkiler gibi toprağa bağlı köklere ihtiyacı olmayan bu türlere örnek, sedef ve inciler gibi kabuklu türlerdir. Sedef, yapısı itibariyle yerinden sıkı ama yumuşak bir hareketle kaldırılabilir. Yavaş alınmak istendiğinde yerine tutunur. İbn Miskeveyh, bu örneğiyle sedefin, bir kimsenin kendisine dokunduğunu, dokunma hissiyle algıladığını belirtmek ister. Burada asıl ilginç olan, İbn Miskeveyh'in diliyle sedefin anlama gücüdür. Onun yerine olan bağlılığı, bitkilere olan benzerliğidir. Yer değişikliği, onun güçsüzleşmesine etken olur. Yerden kesilmesi sedefi, bitkiler âlemine yaklaştırdığı gibi, bu mertebeden yani bitkiler âleminden yükseldikçe de duyu kuvveti artar.[57]

Bu basamaktan sonra nefsin etkisi, köstebek gibi dört duyuya sahip hayvanlar oluşturacak kadar artar. Arı ve karınca gibi görme duyusuna sahip hayvanlarla, göz kapağı olmayan diğer boncuk gözlü hayvanlar vardır. Artık nefs gücü sayesinde, beş duyuya sahip mükemmel hayvanları oluşturacak dereceye ulaşılır. Hayvanların kendi mertebeleri arasında da fark vardır. Hisleri gelişenler eğitilebilirdir. İbn Miskeveyh, bu aşamada insanlık mertebesine geçişi kurgular. İnsan mertebesinin en aşağı mertebesi, hayvan mertebesinin en şerefli mertebesidir. Bu mertebe ise maymun ve insana benzeyen diğer hayvanların mertebesidir.

İzmirli İsmail Hakkı, İbn Miskeveyh'in İhvânu's-Safâ'dan farklılığını ortaya koymak için, İhvânu's-Safâ'nın maymun dışında at, fil, papağan, güvercin ve bal arısını da insana benzettiğini; İbn Miskeveyh'in ise sadece maymuna benzettiğini belirtir. Gerçekten de İbn Miskeveyh, isim vermese de "insana benzeyen diğer hayvanlardan" bahsetmektedir. İzmirli, İbn Miskeveyh'in ifadelerini çağdaş tekâmül teorilerine de uygun bulmaktadır.[58] İbn Miskeveyh'in ifadesi şöyledir: Maymunla insan arasında ancak azıcık bir mesâfe kalır. Azıcık daha ileri gidilse, bu insan olur. Vücut amûdîleşir, eşyâyı temyîz kuvveti ortaya çıkar. Bu kuvvetle bilmek ve anlamak başlar. Nefsin etkisinin artmasıyla anlayış ve temyîzle birlikte edeplilik ortaya çıkar. Kendinden aşağıdaki-

---

56. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 65-70 (Türkçe çeviri).
57. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 67.
58. İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, s. 11-13; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998, s. 183-184. Ayrıca bkz. İsmail Yakıt-Necdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, s. 153.

lere göre, bu tür en şerefliyse de gerçekten kâmil insanlara nazaran, en aşağı mertebedir.[59]

İbn Miskeveyh evrime, psikolojik bir yön ve yorum da kazandırmaktadır. Buna göre o, yerleşim yerlerinden uzak kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan maymuna yakın insanları, hayvanların en son mertebesi ile benzer görür. Bunların ortak noktası, faydalı ve zararlı şeyleri anlamadaki yetersizlikleridir. Uygarlıktan uzak olan aşağı tabakadaki bu insanlar, uygar toplumlar tarafından kullanılırlar. Aklî nefs etkisini, insanlarda yetkinleştirip arttırınca bu etkiyle beraber bir olgunluk oluşur. Bu olgunluk, teori ve pratikte, zekâ ve idrâkte ortaya çıkar.

İbn Miskeveyh, cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan bir sıralamada kâmil insanla, melek arasında bir özdeşleştirmeye gider. İbn Miskeveyh sisteminde, her tür kendi içinde, sonsuz ve sınırsız bir evrimleşme gösterebilir; fakat bu evrimleşme sürecinde başka bir türe dönüşme yoktur.

PSİKOLOJİ

İbn Miskeveyh'in psikolojisi, Platon ve Aristo'ya dayanan klasik ruhçu öğretiyle ilgilidir. Onun psikolojisi, bir yönüyle metafiziğe bir yönüyle de ruhun güçleri konusuna bağlıdır. İbn Miskeveyh, psikolojik çalışmalarında Yahyâ b. Adî'nin en tanınmış öğrencisi Hasan b. Suvâr (İbnü'l-Hammâr)'dan yararlandığını da kaydeder. İbn Miskeveyh'in metafizik psikolojisi, nefsin mânevî bir cevher oluşu ile ölümsüzlüğü meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Cisim bir şekil aldığında, başka bir şekil alamazken; ruh, çok sayıda bilgi formunu kabûl edebildiği gibi, hem duyulur hem de akledilir formları, idrâk edebilmektedir. Demek oluyor ki, insanın bütün bilgileri duyulardan gelmeyip soyut bilgiye, cisimsel olmayan ruhsal bir melekeyle de ulaşabilmektedir. Materyalistlere karşı, insanda farklı ve zıt şekilleri aynı zamanda kabûl eden bir şey bulunması sebebiyle, ruhun varolduğunu isbatlar. Bu şey maddî olamaz, çünkü maddenin belli bir zamanda ancak bir tek şekli olabilir. Nefsin mânevî bir cevher olduğu görüşü, İbn Miskeveyh tarafından *Risâle fi'n-Nefs ve'l-Akl* adlı eserde temellendirilmiştir. İnsan ruhunun bir doğal ısı olarak tanımladığı Stoacı "pneuma" kavramını, İbn Miskeveyh reddeder ve doğal ısının hayat için gerekli olduğunu; bununla birlikte, ilkesel bir özellik taşımadığını savunur. Doğal ısı hayâtî bir ilke olsaydı, cansız varlıklardaki ısının da cansızlara hayat vermesi beklenecekti. Nefsin parçaları yoktur. Bölünebilirlik maddeye özgü bir niteliktir. Acaba bir ve bölünmez olan nefs, değişik varlıkları değişik yeti ve aracılarla mı id-

59. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar,* (Bayrakdar çevirisi), s. 108-109.

râk etmektedir? Miskeveyh böylesi bir soruyu çözümlemede, Platon'un, benzerler benzerleri idrâk eder, görüşü ile; Aristoteles'in, nefsin birleşik maddî olmayan şeyleri farklı yollarla idrâk eden bir tek melekesinin olduğunu söyleyen görüşünü, ortaya koyar.

Metafizik psikolojisinde yukarıda belirtilen konuları irdeleyen İbn Miskeveyh, fizik temelli psikolojisinde ise nefsi, güçleri açısından ele alır. Platon etkisiyle nefsin, şehvet, öfke ve akıl güçlerini inceler. Metaforik bir yaklaşımla, nefsin şehvet gücünü domuza; öfke gücünü yırtıcı hayvana; düşünme gücünü ise meleklere benzetir.

İbn Miskeveyh psikolojisinde, ruhun ölümsüzlüğü de önemli bir yer tutar. Onun bu konudaki kaynakları Aristo, Platon, Galen ve Proclus'tur. Proclus'un *Platon'un Ruhun Ölümsüzlüğü Öğretisi Üzerine Şerh*'ine dayanarak, Platon'un üç delilini sunar. Platon'un öğretisinin uzun ve açıklanması gereken bir nitelikte olması sebebiyle, ruhun ölümsüzlüğü konusunu, Proclus'un yorumu sayesinde özetlemeye çalıştığını belirten İbn Miskeveyh, Platon'un ruhun özünün hareket ve hareketin de ruhun hayatı olduğuna dair görüşünü daha da açımlar. Buna göre, hareket biri akla doğru, diğeri de maddeye doğru olmak üzere, iki çeşittir. Akla doğru olan hareketiyle o aydınlanır; maddeye doğru olan hareketiyle de aydınlatır. Söz konusu bu hareket ezelîdir; mekânda olmaz ve bu özelliğiyle değişmezdir. Birinci hareketiyle nefs, Allah'ın ilk yaratığı olan akla yaklaşır; ikincisiyle de düşer ve kendisini ortaya çıkarır. Birinci hareketle nefs, Allah'a yaklaşır, ikincisiyle de uzaklaşır. Allah'a yaklaşan nefs, kurtuluşa erişir. Allah'tan uzaklaşma ise nefsi yol almaya götürür. Platon'un *Phaedo* adlı eserinden ilhamla, felsefenin gönüllü bir ölüm deneyimi olduğunu söyler. Hayatı, akla dayalı doğal yaşam ile maddeye dayalı ihtiras olarak ikiye ayırmaktadır. Maddeye dayalı ihtiras dolu bir yaşam belirlemesine rağmen, bazı sûfilerde rastlanan, "dünyadan el etek çekme" düşüncesine de karşı çıkar.

AHLÂK FELSEFESİ

Ahlâk ve Erdem

İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesini ortaya koyduğu eseri *Tehzîbu'l-Ahlâk*'tır. Ahlâk felsefesini psikoloji üzerine kuran İbn Miskeveyh, ahlâkı; hepsi de güzel ve aynı zamanda zorlanmadan yapabileceğimiz eylemler oluşmasını sağlayan, psikolojik yetenek olarak tanımlamaktadır. İnsan, eğitim ve öğretimle ahlâkî değişmeye yatkın bir tabiatta yaratılmıştır. Taşın yere düşmesi ve ateşin yukarıya yükselmesi, doğal olaylardır; bunlar tersine çevrilemez. Oysa ahlâkî özelliklerin yönlerini değiştirmek mümkün olduğuna göre, bunların tabiatın değiş-

mez kurallarıyla ilgisi yoktur. Ona göre, insan cevherinin varlığı, Allah'ın irâdesine bağlıdır. Onun iyileştirilmesi, insana bırakılmıştır.

İbn Miskeveyh sisteminde Platon'un da etkisiyle nefsin üç özelliği vardır. Bunlar akıl, cesâret ve şehvettir. Bunlara bağlı olarak hikmet, cesâret ve iffet erdemlerinin uyumundan dördüncü bir erdem "adalet" ortaya çıkar. İbn Miskeveyh'de adalet erdeminin üç farklı boyutu vardır. Bunlardan doğal adalet; evrendeki denge, uyum ve birliği ifade eder. Hukuksal adalet; evrensel ve yerel hukukun ilkesidir. İlâhî adalet ise; metafizik sisteme hükmeden denge ve düzeni nitelemektedir.

İbn Miskeveyh, Platoncu erdem anlayışında değişiklik yaparak, "iffet" ile birlikte "cömertlik"i; "cesâret" ile birlikte "hilm"i temel almıştır. O, erdemleri zıtlarıyla incelerken (Bilgisizlik, Bayağılık, Korkaklık ve Zulüm), Stoacı etkilerin altında kalmakla birlikte; erdemleri ayrıntıları ile incelerken, Platon'un eksiklik ve aşırılık (ifrat-tefrit) anlayışına ortayol açısından başvurmaktadır. İbn Miskeveyh, her erdemin eksiklik ve aşırılığın tam ortası olduğu görüşünü belirtmektedir.

İbn Miskeveyh, erdem ve eylem arasındaki ayrılığa da değinmiştir. Bir insan iffetli olmaya yakışan bir işi, "iffet" erdeminden dolayı değil de; herhangi bir çıkar gâyesi gözettiği için veya gösteriş, korku gibi güdülerle yapabilir. Bu tür davranışlar, bu davranışı ortaya koyan kişiyi erdemli kılmaz. İnsanda iki çeşit yetkinlik vardır: İnsan, teorik yetkinlikle tam bilgiye; pratik yetkinlikle de tam karaktere ulaşır. İnsanı, insan kılan akıldır.

Mutluluk Felsefesi

İbn Miskeveyh, Aristo'dan mülhem olarak, iyinin her şeyin gâyesi olduğunu belirlerken; hem gâye için yararlı olan şeye, hem de gâye gibi aracılara da iyi denilebileceğini söyler. Mutluluk, göreceli bir iyilik olarak, iyiliğin bir türüdür; onun ayrı ve bağımsız bir özü yoktur. İbn Miskeveyh, mutluluk sınıflaması yaparken, Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlâk*'ı ile Porphyrius'un yorumlarından yararlanmıştır. Buna göre, sağlık, zenginlik, şeref, şöhret, başarı ve doğru düşünme, mutluluk kapsamındadır.

Mutluluk, bir tür lezzettir. Lezzetler, aktif ve pasif lezzet olarak ikiye ayrılır. Bedensel arzu ve intikam gibi duygular, düşünme yeteneğinden yoksun canlılarla ortak yanımızı oluşturan, pasif lezzetlerdir; bunlar hayvansal lezzetlerdir. Öte tarafta aktif lezzet, doğrudan doğruya akıl sahibi insanla ilgilidir. Bu bağlamda mutluluk, aktif bir lezzettir. Lezzet, varlıkların varoluş gâyesine ulaşıp bunu algılaması olduğundan, olgunluk (kemâl) düşüncesiyle de ilgilidir. Ger-

çek lezzetin ve hazzın kaynağı mutlak iyi olan Allah'tır. Her varlık O'na âşıktır. Gerçek haz ve mutluluğun zirvesine, O'na duyulan aşk ile ulaşılabilir. İbn Miskeveyh'e göre, bu ve öte dünyada iyiyi aramanın dışında, mutluluk mümkün değildir. İnsanın mutluluğu, sosyal hayatın içindedir.

Sevgi ve Dostluk

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ın beşinci bölümünde sevgi konusuna değinir. Bu konuda başlıca alıntısı ve hareket noktası *Nikomakhos'a Ahlâk*'ın VIII. kitabı olan Dostluk konusudur. Sevginin insan hayatı açısından önemine değinen İbn Miskeveyh; çıkara, hazza, iyiye ve bunların üçüne birden bağlı olmak üzere dört çeşit sevgiden söz eder. Yaşlılar menfaate; çocuklar hazza dayalı dostluğa dayanırlar. En kalıcı dostluk, iyiye dayalıdır. Biri insanın Tanrı'ya, diğeri de öğrencinin öğretmenine karşı olan sevgisinden söz edebiliriz. İnsanlardan gerçek anlamda Tanrı sevgisine ulaşanlar azdır. Öğretmen mânevî bir baba, eğitici olarak gerçek mutluluğa ulaşmada bir rehberdir. Dostluk, kutsal ve yararlı bir gereksinimdir. Dostluğa zarar veren kimse, altın ve gümüşte sahtekârlık yapan kimseden daha kötüdür. Mutlu insan, dostlar kazanan kimsedir. Liderler ve sultanlar da dostlara muhtaçtır. Gerçek dostlar, sultanlara halkın gerçeklerini daha iyi anlatırlar. İbn Miskeveyh, dost seçiminde dikkat edilmesi gereken özelliklerde de Sokrates'ten alıntılarda bulunur. Buna göre, dost seçilecek kimsenin çocukluğunda akrabalarına nasıl davrandığına; maddî değerlere önem verip vermediklerine bakılır. İnsan kelimesinin kökünde bulunan "ünsiyet", arkadaşlık ve dostluk anlamına dikkat çekerek, insanın toplum içindeki yerine ve önemine dikkatleri çeker. Ona göre aşk, Aristo'da olduğu şekliyle, kendini sevmenin bir ifadesi olmayıp, onun aksine kendini sevmenin sınırlandırılması ve başkasını sevmektir. Adalet, korku ve kuvvetle ortaya çıkar, fakat sevgi birlikten doğar. Sevgi hükümdar, adalet ise bakandır.

TARİH FELSEFESİ

İbn Miskeveyh'in tarih felsefesini *Tecâribu'l-Ûmem* (Ulusların Deneyimleri) adlı eserinde bulmaktayız. İbn Miskeveyh tarihe, felsefî, bilimsel ve eleştirel bir bakış açısıyla bakar. Ona göre tarih, saray hakkında eğlendirici bir masal değildir. Bir çağda yaşayan toplumun siyasî ve ekonomik yapısının bir aynasıdır. Uygarlıkların, ulus ve devletlerin yükseliş ve çöküşlerinin belgesidir. Tarihçinin görevi, olayları hayal ve abartılardan arındırarak, eleştirel bir ba-

kış açısıyla, kayda almaktır. İbn Miskeveyh'in tarihçisi, olayları sadece betimlemekle kalmayan; onları insanların yararları açısından yorumlayan kişidir. Tarih, insanın beklenti ve özlemlerinin dinamik bir süreci ve aynı zamanda gelişen bir organizmadır.

DEĞERLENDİRME

Batılı araştırmacılarca insana ve insanla ilgili çalışmalara ve farklı din mensuplarıyla aynı ortamda çalışıp akla ve önemine yaptığı katkı ve vurgular sebebiyle hümanist olarak nitelendirilen İbn Miskeveyh, İslâm dünyasında asıl şöhretini ahlâk ve tarih alanında kazanmış olmakla birlikte, felsefenin diğer alanları ile ilgili eserler de kaleme almıştır.

İbn Miskeveyh'in başlıca kaynakları Aristoteles, Plato, Galen, Porphyrius, Kindî, Âmirî, Fârâbî ve İhvânu's-Safâ'dır. İslâm felsefesinde, Yeni Eflâtunculuğun iyi bir uyarlayıcısı olarak görülen İbn Miskeveyh, metot olarak Fârâbî'den ayrılarak pratiği teorinin önüne alır. İlimler tasnifinde ise aşağıdan yukarıya doğru sınıflama yapan İbn Miskeveyh, en altta matematiği sonra mantığı, fiziği ve metafiziği sıralar.

Tanrı hakkında konuşmanın kolaylık ve güçlüklerinden söz eden İbn Miskeveyh, Yaratıcı'yı nitelemek için, çeşitli kelimeler kullanır. Tanrı'nın varlığının isbatının imkânı üzerinde dururken, kolaylık ve açıklığın, meselenin yüceliğinden kaynaklandığını belirtir. Tanrı, hakikatin kendisi olduğundan inkâr edilemeyecek bir apaçıklığı da kendi bünyesinde taşımaktadır. İsbâttaki zorluk ise insan aklının Tanrı'yı kavramadaki acziyeti ile Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın zuhûru o denli yaygın ve şiddetlidir ki, gizlilik bu açıdan aşırı açıklıktan olmaktadır.

Duyusal bilgi, değişimin ve hareketin olduğu bir alanı niteler. Akledilirler ise sâbitliği, yer değiştirmezliği ve hareketsizliği belirtir. İbn Miskeveyh, Tanrı'ya giden yolda duyusal bir süreçten çok, aklî bir sürecin önemine inanmaktadır. Bu süreç ancak, bir arınma ve zihinsel eğitim çabasıyla olmaktadır. O, duyusal bilgi alanını aşağı âlem; aklî bilgiyi de yüksek âlem olarak belirtmektedir.

Aristoteles'te yer alan, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesini alıp geliştiren İbn Miskeveyh, bunu Tanrı'nın isbatı konusunda değerlendirir.

İbn Miskeveyh sisteminde hareket, anahtar bir kavram olarak Tanrı ve Evren ilişkisinde açıklayıcı bir role sahiptir. Hareket, geniş anlamıyla bir değişimi ifade eder. Görünüşler dünyasının içerdiği her çeşit değişim, bir harekettir. Hareketin gizil gücünü arzu olarak belirleyen İbn Miskeveyh, canlının hareke-

tini şehvet ve kerâhette (tiksinti) bularak Empedokles'in *Aşk ve Kin*'ini kendince uyarlar. Şehvet ve tiksintiyi *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ta farklı açılardan inceleyen İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asgar*'da ise şehvetin yakınlaşmayı; tiksintinin de uzaklaşmayı getirdiğini belirtir. İbn Miskeveyh, hareket kavramını, hareketi harekete geçiren bir illet olarak gördüğü şevkle, açıklamaya çalışır. Fiziğin temellerine metafiziksel bir psikolojiyi yerleştirmektedir. Hareketin gizil gücünü, arzuya bağlayan filozofumuzun, hareketin nihai gâyesini de tamlığa ve uygunluğa ulaşmak, olarak belirlediği ortaya çıkmaktadır. Hareketin psikolojik ve metafizik kaynaklarını belirledikten sonra bu altyapı çerçevesinde Hareket etmeyen hareket ettirici fikrini geliştirmeye çalışır.

İbn Miskeveyh, bir açıdan fiziği metafizik bir çerçeveden açıklamaktadır. Fiziğe ve hareketin maddî boyutuna, metafiziksel bir ilke belirlemeye çalışmaktadır. Bu açıdan olsa gerek, hareket delilini en açık ve üstün delil olarak görmektedir. İbn Miskeveyh, ilk muharrik delilini geliştirmekle birlikte, kanaatimizce onun orijinal yönlerinden biri de bu delilinin özünde hudûs, imkân ve sebeplilik delillerine de işaret etmesidir. O, bir açıdan bu üç delili, hareket delili içinde bir araya getirmektedir. Hareket deliline, hepsini kapsayan bir anlam yükler görünmektedir.

İbn Miskeveyh, her ne kadar İlk Muharrik delili üzerinde yoğunlaşsa da zımnen bu delilinin özünde hudûs, imkân ve sebeplilik delillerine de işaret etmektedir. Bir açıdan bu üç delili, hareket delili içinde bir araya getirmektedir. Sebeplilik delilini açıklayan filozoflar, sebebin âlemin dışında aranması gerektiğini ifade ederken, sebebin "âlemin dışında" aranması vurgularıyla İbn Miskeveyh'in, dışardan hareket ettirici düşüncesini bir başka açıdan ifade etmektedirler. Yine hudûs delilinde vurgulanan, âlemin sonradanlığı ve her sonradan olan şeyin bir yaratıcısı olmalı ve sonradan olma ise yokluktan varlığa geçmektir vurgusu ise bir tür hareketi nitelemektedir. Aynı şekilde imkân delilinin kurgusunda yer alan, vacip ve mümkün kavramları da hareket ettirici ve hareket ettirileni kapsayan bir anlama sahiptir.

İbn Miskeveyh, felsefî düşüncesinde Tanrı hakkında konuşurken, O'nun ne olmadığı noktasından hareket eder. "O ne değildir?" ilkesini esas alarak, beşerî ifadelerle Tanrı hakkında konuşmanın insanı, insanbiçimci bir anlayışa saptıracağı düşüncesindedir. Hareket delilini, olumsuzlama yaklaşımını açıklarken, bir kez daha gündeme getirmeye çalışır. Zaten İbn Miskeveyh, Tanrı'ya "Hareket etmeyen" nisbetini selbî yaklaşımının bir sonucu olarak yüklemektedir. Selbî, olumsuzlama anlayışını hareket sayesinde, temellendirme çabasında olmaktadır.

İbn Miskeveyh, Allah'ın, olumlama olmaksızın olumsuzlama yoluyla, bilineceğine dair konusunu temellendirmeye çalışır. Ona göre ilâhiyat açısından

en uygun yaklaşım selbî yaklaşımdır. "O, ... değildir" şeklinde ifade edilebilecek yaklaşımıyla, müşebbihe ve mücessimede yer eden insanbiçimci Tanrı anlayışlarına karşı çıkar. İbn Miskeveyh, Tanrı'nın birliği konusunu incelerken konuyla ilgili iki yaklaşım geliştirir. Buna göre fâilin bir olması gerektiği hususunun temelinde, birden çok fâil düşünüldüğünde ortaya çıkacak olan birleşiklik olma durumudur. İbn Miskeveyh, birleşimi de bir etki olarak kabûl ettiğinden bu birleşiminde bir hareket olmasını gerekli kılacağından hareketle, tek bir fâilin gerekliliğini savunur. Ona göre fâillik ve zâtiyetin ikisinin bir arada bulunması bir terkip ve birleşim ifadesidir. Birden çok fâilin varsayılması durumunda, fâillik noktasında birleşmeleri; zâtları noktasından da farklı olmaları sonucu doğacaktır. İbn Miskeveyh, basit olan bir'in, basit bir fiil ortaya çıkardığını vurgulayarak tek bir fâilden farklı fiillerin ortaya çıkışını açıklamaya çalışır.

İbn Miskeveyh'in Tanrı'nın cisim olmayışını izaha çalışırken dayandığı en temel nokta, cismin, *hareket eden ama hareket ettiremeyen niteliğidir.* Oysa Tanrı, cisim olmadığı gibi *hareket etmeyen hareket ettiricidir.* Fârâbî'yi izleyen İbn Miskeveyh, bu görüşleriyle ondan ayrılır.

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın ezelî oluşu ile ilgili olarak, *ezel* kavramını, vâcibu'l-vücûd ve ilk hareket ettirici (*el-Muharriku'l-evvel*) ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. İlk hareket ettiricinin, kendisi hareket etmez. Hareket etmek, bir sonradan olmuş olmak, anlamındadır. Sonradan olmuş (*muhdes*) olmayanın, öncesi yoktur. Öncesi olmayan şey de ezelîdir. İbn Miskeveyh, ezelîliği açıklarken, temel dayanağı hareket ilkesinden almaktadır.

Tanrı-evren ilişkisi ve evrenin kaynağı açısından bakıldığında İbn Miskeveyh, Fârâbî'nin metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği feyz teorisini benimsemiş ve açıklamış; bir tür felsefe ve din uzlaştırıcılığına giderek, feyz teorisini, İslâmî anlayıştaki yoktan yaratma prensibiyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu konuda İhvân-ı Safâ ile birlikte, yaratılış ve sudûru birbirine bağlayarak Tanrı'nın, fiilinde irâde sahibi olduğunu belirterek, istediği zaman istediğini yapmaya kâdir olduğunu söylemektedir.

İbn Miskeveyh, Yeni Eflatuncu etki altında, evrende bir düzeni kabûl etmekle birlikte, İhvan-ı Safâ'nın dokuz mertebesini Tanrı, ilk akıl, nefs, felek ve tabiat olmak üzere beşe indirmiştir. İbn Miskeveyh, Tanrı'dan ilk sudûr eden varlığın, faal akılla aynı olan ilk akıl olduğunu söyler. İbn Miskeveyh'e göre, varlık kaynağından sudûr eden ilk varlık, faal akıldır. İslâm Yeni Eflatuncuları, onuncu akıla faal akıl ismini verirken; İbn Miskeveyh İlk aklı, faal akıl olarak görür.

İbn Miskeveyh, sisteminde evrim için nitelenen *irtikâ* kavramını bulmaktayız. Bu kelimenin İbn Miskeveyh tarafından özenle seçildiği ortadadır ve bir

yükselmeyi ifade etmektedir. İbn Miskeveyh'teki evrim, yatay bir biyolojik evrimden ziyâde, aşağıdan yukarıya doğru, yetkinliğe doğru terakkî etmesiyle ilişkilidir. Bir tür evrimden söz eden ve bunu açıklayan İbn Miskeveyh'e göre cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan bir sıralanmada, kâmil insanla melek arasında bir özdeşleştirmeye gider. Her tür, kendi içinde, sınırsız bir evrimleşme gösterebilir. Fakat bu evrimleşme sürecinde başka bir türe dönüşme yoktur.

Nefsin mânevî bir cevher oluşu üzerinde duran İbn Miskeveyh, Stoacılığa karşı çıkarak, insan ruhunun doğal bir ısı olarak algılanmasını reddeder. O, ısının hayatın ilkesi olmadığını, cansızlarda bulunan ısının, cansızlara hayat vermediği ilkesinden hareket eder. Nefsi, iç ve dış duyuları ile ele alan İbn Miskeveyh, ruhun isbatı konusunda, insanda farklı ve zıt şekilleri aynı zamanda kabûl eden bir şey bulunması sebebine dayanır. Nefsin bozulma kabûl etmeyen yapısını ve ölümsüzlüğünü açıkça ifade eder.

Nefs ve mutluluk ilişkisi açısından mutluluğu duyusal ve aklî lezzet olarak ele alan İbn Miskeveyh'in mutluluk konusunu *Tehzîbu'l-Ahlâk* ve *el-Fevzu'l-Asgar* adlı eserlerinde ele alışı arasında fark vardır. Mutluluğun, psikolojik hissediş olduğunu vurgulayan İbn Miskeveyh, onu bir çeşit lezzet olarak da nitelemektedir. Ona göre, teorik ve pratik hikmetin gerçeklerini yerine getiren kişi, mutluluğa erişir.

İnsan nefsinin ölümsüzlüğü düşüncesinde, Aristoteles'ten yararlanmakla birlikte, ondan daha açık görüşleri seslendiren İbn Miskeveyh, Plato ve Proclus'tan da yararlanır. Nefsin kendisi hayat değil; kendisinde bulunan şeylere hayat verendir. Ölümü birçok İslâm filozofu ve mutasavvıfında görüldüğü üzere, doğal ve irâdeye dayalı olarak ele alan düşünürümüz, korku kavramı üzerinde durarak, ölüm korkusu ve sebeplerini inceler; bu korkuların giderilmesine yönelik açıklamalarda da bulunur.

Erdemlere sahip olan olgun insan, aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. Toplumun içindedir. Kendisini toplumdan soyutlamaz. Kendini toplumdan uzak tutan, mağarada yaşamı seçen kişi erdemi bulamaz. İnsan kelimesinin de dostluk anlamına geldiğini vurgulayan İbn Miskeveyh, devletin kaynağında da en yüksek ahlâkî ve aklî olgunluğun oluşturulmasındaki organize güce olan ihtiyacı görür.

Peygamberlik konusunu da değerlendiren İbn Miskeveyh, muhayyile kavramı ile feyz teorisini birleştirmiştir. Metafizik gerçeklerin kavranışı, filozofta felsefi yükseliş; peygamberde ise feyezân sonucu gerçekleşmekte; yüksek hakîkatler, peygamberin muhayyilesinde, filozoftan ayrı olarak, duyu planında algılanabilir örneklere dönüşmektedir. Filozof ile peygamber arasındaki fark; filozofun, aşağı duyulur âlemden akledilir gerçeklere felsefi çabasıyla yükselme-

si; peygamberin ise kendine ineni telakkî etmesidir. Filozof için çıkış; peygamber için, iniş söz konusudur.

İbn Miskeveyh, peygamberlik konusundaki açıklamalarında, kendinden önceki filozoflardan farklı olarak, hareket ve şekil kavramlarını, felekle olan irtibatları açısından değerlendirmektedir. Fârâbî'de yoğun bir şekilde yer alan, filozof ve sahte filozof tasvîrleri, İbn Miskeveyh terminolojisinde, peygamberle, peygamberâne tavır takınmaya çalışan sahte kişiyi (*mutenebbi*), nitelemeye dönüşür. O, Peygamberi olgun filozoftan, yüksek görerek Fârâbî'den ayrılır.

KAYNAKÇA

İbn Miskeveyh'in Eserleri

Tezhîbu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak, neşr.: Hasan Temim, Beyrut 1398, Mısır 1329. İngilizce çevirisi: *The Refinement of Character*, translated by Constant K. Zureyk; Fransızca çevirisi: *Traité d'ethique*, Muhammed Arkoun, Dımaşk 1969; Türkçe çevirisi: *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çevr.: A. Şener, İ. Kayaoğlu-C. Tunç, K.B.Y., Ankara 1983.

el-Fevzü'l-Asgar, neşr.: A.F. Fuad, Bingazi 1974, Salih Uzeyme, Tunus 1987; Fransızca çevirisi: *Le Petit Salut*, çev.: Roger Arnaldez; İngilizce çevirisi: Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London 1947.

Kitâbu'l-Hevâmil ve'ş-Şevâmil, (Ebû Hayyan et-Tevhidî ile beraber), neşr.: A. Emin, Seyid Ahmed Sakar, Kahire 1370/1952.

el-Hikmetu'l-Hâlide -Câvidân-ı Hired, neşr.: A. Bedevî, Mektebet el Nahdat al-Mısrıyye, Kahire 1952.

Kitâbu's-Saâde, el-Mektebetu'l-Mahmudiyye, Mısır 1928.

Risâle fî Mâhiyyeti'l-Adl, neşr. Abdülaziz İzzet, *İbn Miskeveyh: Felsefetühü'l-Ahlâkiyye ve Mesâdiruha*, Kahire, 1946. *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice*, Leiden, 1964.

Risâle fi'l-Lezzâti ve'l-Alâmi fî Cevherin Nefs, Ragıp Paşa Kütüphânesi, no. 1463.

Ecvibetün ve Esiletün fi'n-Nefsi ve'l-Akl, neşr.: A. Bedevî, *Dırâsat ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulûm inde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981. *Deux epitres de Miskawayh*, BEQ, IXVII, 1961-62, s. 71-74.

Kitâbu'l-Akl ve'l-Ma'kul, neşr.: M. Arkoun, "Mıskawayh: De'l Intellect et de l'Intelligible", *Arabica*, XI, Leiden 1964, s. 83-87. *An Epistle on The Intellect and Intelligible*, Roxanne Marcote, ICLXX/2, Haydarabad 1996.

Genel Eserler

Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 1997.

Alper Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000.

Alusi, Husameddin, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Cambridge 1965.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.

Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, Ankara 1974.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.

Bayraktar, Mehmet "İbn Miskeveyh", DİA c.XX.

Cürcani, Eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.

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

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987.

Fârâbî, Âra' *Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, (neşr.Alber Nadir) Mısır trz. Türkçe çev.: Ahmet Arslan, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, Ankara, 1991Farabi Farabi , *et-Ta'lîkât*, *el-A'mâlu'l-Felsefiyye*, tahk. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1992.

Fârâbî, *Risâle fî Mesâii'l Muteferrika*, Haydarabad 1344.

Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, *es-Semeretu'l-Mardiyye*, neşr. Freiderich Dietrici, Leiden 1890.

Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde* Haydarabad 1344.

Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, çev.: Bekir Karlığa, İstanbul 1981

Gerviyânî, Muhsin, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev.: Hasan Almas, İstanbul 1998.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbai ve Tabakâtu'l-Etibba*, şerh-tahk.: Dr.Nizar Ruza, Beyrut trhs.

İbn Sînâ, el-*İşârât ve't-Tenbîhât*, tahk.: Süleyman Dünya, I-IV, Beyrut, 1993 (Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli) İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *en-Necât*, tahk.: Abdurrahman Amira, I-II, Beyrut 1992.

İbn Sînâ, *en Necât*, nşr.: Muhyiddin Sabri, Kahire 1938.

İbn Sînâ, *eş Şifâ*, *İlahiyat*, nşr.: Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Zayed Said, Kahire 1960.

İbn Sînâ, *Tis'u Resâil Fi'l Hikme*, Kahire 1326.

İbnü'l Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır H. 1362.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, I-IV, Beyrut 1957.

Karlığa, Bekir, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, s. 29-31.

Kraemer, "Humanism in The Renaissance of Islam: A Preliminary Study", *Journal of the American Oriental Society*, 1984, 104 (1): 135-64.

Kaya, Mahmut, *Felsefi Risaleler*, İstanbul 1994.

Kaya Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları İstanbul.

Kindî, Yakup İshak, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîye*, nşr.: Ebû Ride, Kahire 1950.

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikâd*, Kelâm *ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1999.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. baskı, İstanbul 2001.

Kutluer İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* İstanbul 2002.

Malcom, Norman, *Knowledge and Certainity,* N.Y. 1963.

Matson, I. Wallace, *A New History of Philosophy*, London 1987.

Muhsin Mahdi, *Attainment of Happiness in Al-Farabi's Philosophy*, Ithaca, Cornell University 1969.

Leaman, O., "Ibn Miskawayh", *in Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and Routledge 1998.

Leaman, O., "Islamic Humanism in the Fourth-Tenth Century", in S.H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, London-Routledge 1996, s. 155-61.

Saruhan Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve Alem*, İlahiyat Yayınevi, Ankara 2010.

Seyyid H. Nasr - Mehdi Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy in Persia*, NY and Oxford 1999.

Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara 1967.

Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese,* neşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn, Kahire 1373/1953.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi,* İstanbul 1992.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998.

Wolfson, Harry Austryn, "Avicenna, Algazali, And Averroes on Divine Attributes", *Homenaje a Milles Vallicrosa*, vol. II, Barcelona 1956.

Wallace, I. Matson, *A New History of Philosophy, Ancient & Mediavel*, New York 1987.

Yakıt, İsmail- Durak, Necdet, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002.

Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ,* neşr. Ahmed Ferîd Rifâ'î, Kahire 1355-57/1936-38.

Meşşâî Gelenek ve İsmâilî Düşünce Çizgisinde Bir Filozof: NÂSIR-I HÜSREV-İ KUBÂDİYÂNÎ-İ MERVEZÎ

Mahmut Caduk*

KISACA HAYATI

Kısa adı Nâsır-ı Hüsrev olan Ebu Muînuddîn Nâsır-ı Hüsrev-i Kubâdiyânî-i Mervezî, XI. yüzyılda yetişen İran şairlerinin ve fikir adamlarının en önemlilerindendir. 393/1003 yılında Horasan'ın Belh şehrine yakın Kubâdiyân'da dünyaya gelmiştir. Döneminin aklî ve naklî ilimlerini bu şehirde tahsil eden filozof, geniş bilgi birikimine sahip olması nedeniyle insanlar arasında "hakîm" lakabıyla meşhur olmuştur.[1] Bazı kaynaklarda, onun Hz. Ali soyundan geldiği belirtilse de kendisi eserlerinde böyle bir görüş belirtmemiştir; fakat şiirlerinde "Şîa-i Alî, Şîa-i evlâd-ı Alî, bende-i ferzend-i Resûl" ifâdelerini sık sık kullanarak Hz. Ali taraftarı olduğunu izhâr etmiştir. Zaten tarih ve tezkire kitaplarına "Alevî" nisbesiyle kaydedilmesi de onun Hz. Ali taraftarı olduğunun nişânesidir.[2] Selçuklular döneminde yaşayan Nâsır, Horasan Emîri Çağrı Bey'in hizmetinde dîvân işleriyle meşgulken, resmî bir görev için gittiği Pencdih'te, gördüğü bir rüya[3] üzerine hayatına mânevî açıdan yön vermesi gerektiğini düşünür ve

---

* Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

1. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân-Dostlar Sofrası*, çev.: Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 9-11.
2. Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, (İstanbul 2006), 395-397.
3. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Rubby of Badakhshan*, I.B.Tauris Publishers, London 2000, s. 50.

Kâbe'yi ziyâret amacıyla uzunca bir yolculuğa çıkar. Daha önceleri Sind, Moltan, Kuzey Hindistan ve Afganistan'a seyâhat etmiş olan filozof, bütün borçlarını ödedikten sonra, bu defa batıya ve güneye yönelir ve Kuzeydoğu ve Kuzeybatı İran, Güney ve Güneybatı İran, Ermenistan, Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Suriye, Filistin, Arap Yarımadası, Mısır, Tunus ve Sudan'ı gezer.[4]

Nâsır'ın gördüğü İslâm ülkelerinde zenginlik, refah ve âsâyişin, sadece Fâtımîlerin hükümet ettiği Mısır'da var olması ve "*hâfız-ı bâb-ı ilm*" olarak tanımladığı İsmâilî dâîsi Hâce Müeyyed ile karşılaşması, onu Bâtınîliğe çekmiştir. İsmâilîliği öğrenerek dâîlik pâyesini alan Nâsır, Horasan cezîresinde İsmailîliği yaymakla memur edilmiştir.[5] Dönemin Selçuklu hükümetince, faâliyetleri tehlikeli bulunup takibe alınınca, Belh'ten ayrılarak Hazar kıyılarına giden Nâsır, pek çok kişiyi İsmailî Mezhebi'ne kazandırmıştır. Belh'e tekrar döndüğünde Râfızî, Karmatî ve mülhid olarak suçlanan Nâsır'ın evi yakılmış; Bedehşan dağları arasındaki Yumgan Vadisi'ne sığınmış ve burada vefât etmiştir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 1073 yılında sağ olduğu dîvânındaki bir ifâdeden anlaşılmaktadır, ölüm tarihini 1073 olarak belirleyenler de olmuştur.[6]

Hem edebiyat hem felsefe hem de İsmâilî mezhebinin esasları alanlarında, eserler bırakan Nâsır'ın edebiyat alanında yazdığı eserleri, *Divân* ve *Sefernâme*'dir. İsmâilî mezhebinin rehberi mâhiyetinde olan *Vech-i Dîn* isimli eseri, İsmâilî düşüncesi açısından önemli bir eserdir. Nâsır'ın ahlâk felsefesi alanında yazmış olduğu *Saâdetnâme*, tevhîd, ruh, ahlâk meselerini ele almış olduğu *Rûşenâînâme*, onun din-felsefe arasında bir ilişki tesis etmeyi hedeflediği *Câmiu'l-hikmeteyn*, filozofun kendisine sorulan otuz bir felsefî soruya verdiği cevapları barındıran *Güşâyiş ü Rehâyiş*, yine Bâtınîliğin esaslarını felsefî tevillerle anlattığı *Hânu'l-İhvân* isimli eserleri, onun felsefî eserleri arasında zikredilebilir.[7]

NÂSIR-I HÜSREV: İSMÂİLÎ DÜŞÜNCE ÇİZGİSİNDE BİR FİLOZOF

Pek çok dinî ve felsefî eser kaleme alan Nâsır'ın bütün eserleri, hem onu tanımamız hem de onun yaşadığı çağa ışık tutması bakımından, önem arz etmektedir. Bu durum onun yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve kültürel özellikleriy-

4. Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", s. 395-397.
5. Hüsrev, *Hânu'l-İhvân-Dostlar Sofrası*, s. 9-10.
6. Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", s. 395-397.
7. Azamat, *a.g.mad.*, s. 395-397.

le[8] yakından ilişkilidir. Özellikle bir İsmâilî olması bakımından onun eserleri, pek çok İslâm bilgininin Bâtınîlik olarak da tanımladıkları İsmâilîlikle de yakından irtibâtlıdır.[9] Nâsır'ın İsmâilî düşünceyi oldukça katı bir biçimde savunduğunu, ayrıca İsmâilîliği savunması için Horasan bölgesine gönderildiğini de göz önünde bulundurursak, onu İsmâilî bir filozof olarak tanımlamamız doğrudur.

Nâsır, hem İsmâilî düşünceyi savunan, hem de Meşşâî gelenekten oldukça fazla istifâde eden bir filozoftur. Onun en fazla istifâde ettiği Meşşâî filozoflar arasında Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ zikredilebilir.[10] Bu filozofların ona etkisi, onun felsefî eserlerine bakıldığında, gerek kurduğu cümlelerden gerekse yaptığı bazı felsefî tanımlamaları aktarırken kendisine ait olmadığını belirttiği düşüncelerden anlaşılmaktadır. Bu yönüyle o, herhangi bir bilgiyi aktarırken zaman zaman "filozofların dediği gibi" şeklinde başlayan cümleleri kullanmaktan imtinâ etmez.[11] Nâsır çoğu zaman, bu düşüncelerin hangi filozofa ait olduğunu belirtmez, ancak onun savunduğu fikirlerin Meşşâî kökenli oldukları rahatlıkla anlaşılabilir. Nâsır'ın bir İsmâilî dâîsi olduğunu da göz önünde bulundurursak, onun İsmâilî düşünce ile felsefî düşünce arasında bir sentez oluşturma çabası içerisinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zaten filozofun kendisi de bu çabasını bütün felsefî ve dinî eserlerinde açıkça ortaya koyar.

İsmâilî bir filozof olan, felsefî sisteminde İsmâilî düşünce ile felsefe arasında bir sentez ortaya koymaya çalışan[12] ve bu çabası pek çok felsefî eserinde açıkça görülen Nâsır'ın felsefî görüşleri, din ve felsefe uyumunun bir örneği olması yönüyle önemlidir. Onun bu çabasına en büyük delil ise kendisine yöneltilen ve kaynağını dinden alan meseleleri açıklamada, din dili ile felsefî dilini birleştirici bir tavır içerisinde olmasıdır.[13] Filozof, bu çabayı sergilerken, te'vîlden istifâde ederek, felsefe ve dini birleştirme yolunu seçer.[14] Bu durum, onun birçok dinî hükmü, bâtınî düşünce ile yorumladığı *Vech-i Dîn* ese-

---

8. Parviz Morewedge, "Nâsir Khusraw's Hermeneutic Philosophical Theology", *Knowledge and Liberation*, I. B. Tauris Publishers, London 1998, s. 1-22.
9. S. H. Nasr, "Nâsir-i Khusraw", *An Anthology of Philosophy in Persia, Ismaili Thought in The Classical Age II*, edit. S. H. Nasr - M. Aminrazavi, I. Tauris Publishers, London 2008, s. 305.
10. (Çevrimiçi) www.tasvirafghanistan.com/afghan-biographies/755-briography-of-hakim-naser-khusraw-balkhi, 26.01.2013.
11. Nâsır-ı Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, tsh. Said Nefisi, Esatir Yayınları, Tahran 1380 ş. (2000), s. 19.
12. Seyyed Hossain Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Curzon Press, Richmond 1996, s. 104.
13. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 111.
14. İsmâilî Felsefede Te'vîl için bkz. Mayide Öztosun, *İhvân-ı Sâfâ'da Te'vîl*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhiyat Anabilim Dalı, İstanbul 2006, s. 24-27.

rinde yoğun bir şekilde görülür.[15] Bunun yanı sıra o, İsmâilî düşünceye o kadar bağlıdır ki, *Güşâyiş ü Rehâyiş* adlı eserinde, kendisine sorulan sorulara cevap verirken mezhep imamına olan sadâkatini belirten cümleler kurmaktan ve çözeceği felsefî düğümleri "zamanın imamının" yardımı ile çözeceğini dile getirmekten kaçınmaz.[16] Ancak bu durum onun felsefesinde, delilsiz konuşmasına sebep olmaz. O, felsefî meselelerde açıklama gerektiren her durum için, delile dayalı açıklama yapmanın önemini sürekli belirtir.[17]

Nâsır, felsefî sisteminde Kur'ân'dan da istifâde eder. Ancak onun Kur'ân'dan istifâdesi Kur'ân'ı öncelikli delil olarak sunmak şeklinde değildir. O, öncelikle bir duvar ustasının duvar örmesi gibi, felsefî sistemini örer, daha sonra ise kurduğu bu sistemin Kur'ân'la çelişmediğini, Kur'ân'ın da aynı paralelde bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Filozof, zaman zaman Kur'ân'ın kendi felsefesiyle çelişmediğine dair örnek verdiği Kur'ân âyetlerinde İsmâilîliğin yapı taşı olan bâtınî düşünceden yararlanır.[18] İsmâilîliğin, âyetlerin hem zâhirî hem de bâtınî yönünü kabul ettiğini hatırlarsak, onun her âyeti bâtınî yönüyle ele aldığını iddiâ etmek doğru olmayacaktır. Çünkü o, Kur'ân'ı anlamada zâhirî yöne de işaret eder.[19] Bu çabasından ötürü, onun âyetlere yaklaşım tarzı, İsmâilîliğin Kur'ân ve felsefe ilişkisini açıklama tarzını anlama bakımından da oldukça önemlidir.

NÂSIR-I HÜSREV'İN VARLIK VE TANRI ANLAYIŞI

Varlık ve Yokluk Kavramları

Nâsır, varlık ve yokluk kavramlarını ele alırken Farsça'nın dil bilgisi kurallarından da yararlanarak kendisine has bir çıkarım yapmaya çalışır. Ona göre varlık ve yokluğun mâhiyetini anlamak için öncelikli olarak "hiçbir şey" (*hiççîz*) ve "yok" (*nist*) kavramlarının tahlîlini yapmak gerekir.[20] Filozofun "hiçbir şey" ve "yok" kavramlarını ele alış sebebi, mutlak yokluk ve "olmayan, bulunmayan" anlamındaki yokluk durumlarını ortaya koyabilmek ve böylece varlık ve yokluğa dair fikirler ortaya koymaktır. Çünkü mutlak yokluk durumu, "yok" kavramıyla değil, "hiçbir şey" kavramıyla açıklanabilir.[21] "Hiçbir şey" ve "yok" kavramlarının, aynı şeyler olmadığını isbât için, ilk olarak "hiçbir şey" kavra-

15. Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Din*, Esatir Yayınları, Tahran 2005.
16. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 18-19.
17. Hüsrev, *a.g.e.* s. 93.
18. Hüsrev, *a.g.e.* s. 94.
19. Hüsrev, *a.g.e.* s. 108-109.
20. Hüsrev, *a.g.e.* s. 42-43.
21. Hüsrev, *a.g.e.* s. 42-43.

mının olumlu hali olan "şey" (*çîz*) kavramını ele alan Nâsır'a göre, "şey" kavramı ancak bulunabilir ve karşılığı olan nesneler için kullanılabilir. Ancak bu kavrama "hiçbir" ön ekini eklediğimiz zaman, herhangi bir şeye tekâbül etmez ve anlam bütünüyle mutlak yokluk halini alır.

Ona göre "Yok" kavramını da bu kavramın olumlu hali olan "var" (*hest*) kavramıyla tahlîl ederek, "hiçbir şey" ve "yok" kavramlarının aynı şeyler olmadığını ortaya koymamız mümkündür. "Yok" kavramının olumlu hali olan "var" kavramını, anlam yönünden berraklaştırmak için, bu kavramı zamanlar açısından ele alabiliriz. Zamanı; geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olmak üzere üçe taksim ettiğimizde, "var" kavramının şimdiki zamanın dışındaki durumlara uygulanamadığını ve bunun anlamsız olduğunu görürüz. Meselâ "Yarın sıcak var." veya "Dün soğuk var." demek yerine, "Bugün sıcak var." veya "Bu yıl soğuk var." dememiz doğru olacaktır. Yani "var" kavramını, içinde bulunduğumuz muayyen bir zaman aralığında var olan bir şey için kullanabiliriz. Dolayısıyla "Yarın sıcak var." diyemeyiz, ancak "Bu yıl soğuk var." diyebiliriz. Çünkü "yarın" dediğimizde henüz gelmemiş bir zamanı işaret ederken, "bu yıl" dediğimizde ise hâl-i hazırda içinde bulunduğumuz zamanı işaret etmekteyiz.[22]

"Var" kavramının, içinde bulunulan zaman için kullanılabileceğini ifâde eden Nâsır'a göre, onun olumsuz hali olan "yok" kavramı ise ancak şu an mevcut olmayan bir şey için kullanılabilir. Ancak bu durum, o şeyin mutlak mânâda yok olduğunu göstermez. Örnek olarak "Gece yok." dediğimizde şu an için gece olmadığını ifâde etmiş oluruz; ancak gecenin varlığını kabul ederiz. Böylece "yok" kavramını iliştirdiğimiz herhangi bir şeyin, mutlak mânâda yok olduğunu kabul etmemekteyiz. Çünkü "var" kavramını o an için var olan bir şey için kullanabiliyorsak; bu kavramın zıddı olan "yok" kavramını da o an için var olmayan bir şey için kullanabiliriz. Bu sebeple "yok" kavramını iliştirdiğimiz şey, her zaman için yok anlamına gelmez.[23] Dolayısıyla varlık sahasında mevcut olan herhangi bir şeye hem "yok" hem de "var" kavramı ilişmiştir.[24]

Nâsır'a göre "hiç bir şey" ve "yok" kavramları, birbirlerinden ayrı anlamlara gelen kavramlardır. "Hiçbir şey" kavramı, mutlak yokluk anlamındadır ve varlık sahasına çıkamayacak olan bir şeyi ifâde için kullanılır. "Yok" kavramı ise "hiçbir şey" kavramından farklıdır ve varlığa gelecek olan bir şeyin varlığının şu an için olmamasıdır. Bu sebeple "var" kavramının kendisine ilişebildiği bir şeye, "yok" kavramı; "yok" kavramının kendisine ilişebildiği bir şeye de

22. Hüsrev, *a.g.e.* s. 42-43.
23. Hüsrev, *a.g.e.* s. 42-44.
24. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, tsh. Muhammed Bazlurrahman, Esatir Yayınları, Tahran, 1385 ş. (2006), s. 356.

"var" kavramı ilişebilir. Dolayısıyla yokluk, varlığın o an için olmadığına işaret eden haldir. "Var" kavramının ilişebildiği her şeye, "yok" kavramı da ilişebilir.[25]

Nâsır'ın "şey" kavramına yüklediği anlam, İbn Sînâ'nın[26] varlık ve mâhiyet ayrımında söz ettiği mâhiyet kavramıyla benzerlikler taşımaktadır. Çünkü Nâsır, "şey" kavramını ele alırken, onu varlık ve yokluk arasında değerlendirir ve bu kavramın mutlak varlık veya yokluk anlamına gelmediğini düşünür. Ancak "şey" kavramı, karşılığı olan bir şey için kullanılmalıdır. Bu durumda "şey" kavramından kasdedilen, var olan ve var olabilecek olandır.[27] Ayrıca "şey" kavramının olumsuzu olan "hiçbir şey" kavramının, mutlak yokluk anlamında kullanması da bu yüzdendir. Çünkü filozof "hiçbir şey" kavramının, mutlak yokluk anlamına geldiğini belirtmiş; ancak aynı durumun "şey" kavramı için geçerli olduğunu belirtmemiştir. Dolayısıyla "şey" kavramı, varlığa gelebilecek ve hakkında konuşulabilecek olandır. "Hiçbir şey" kavramı ise "şey" kavramının tam zıddı olarak, hiçbir şekilde üzerinde konuşamadığımız ve hakkında herhangi bir yargıda bulunamadığımız şeydir. Bu sebeple varlığa gelmesi gibi bir durum da söz konusu olamaz. "Hiçbir şey" kavramının, herhangi bir şeye tekâbül etmemesinden ötürü, herhangi bir şeye tekâbül edercesine cümle içerisinde kullanılması da abestir.[28] Çünkü "hiçbir şey" kavramı, mutlak yokluk anlamındadır.

Varlık ve Tanrı

Nâsır, varlığı meydana getirenin Tanrı olduğuna inananları ve Tanrı hakkında görüş bildiren düşünürleri, muvahhid olarak nitelendirmiş ve muvahhidler dediği bu sınıfı ise iki kısma ayırmıştır. Bu iki gruptan birincisine göre, Tanrı'nın varlığı meydana getirmesi O'nun isteğiyle gerçekleşmiştir ve O'nun bu isteğini sorgulamak gereksizdir. Bu görüşte olan kimseler, cehli ilim zanneden

25. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 43-44.
26. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 309. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 92-93.
27. Nâsır, her ne kadar "mâhiyet" kavramını kullanmamışsa da "şey" kavramının var olan veya var olabilecek şeyler için de kullanılabileceğini belirten İbn Sînâ ile aynı görüşleri dile getirir. İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 28-29. Ayrıca bkz. Mustakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2011, s. 140.
28. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 42 - 43.

câhiller topluluğudur. İkinci gruptan olanlar ise araştırma ve gözlem yoluyla Tanrı ve varlık hakkında fikir sahibi olmaya çalışan kimselerdir ki, bu kimseler övgüye lâyıktır.[29]

Nâsır'ın varlık ve yokluk anlayışını anlamadan, onun Tanrı tasavvurunu anlamak mümkün değildir. Yukarıda detaylı bir şekilde açıkladığımız gibi, ona göre mutlak yokluk durumu, "hiçbir şey" kavramı ile açıklanabilir. "Yok" kavramı, "hiçbir şey" kavramının aksine mutlak yokluk anlamı taşımaz.[30] Nâsır için "yok" kavramı, "var" kavramının zıddıdır ve varlığa gelebilme durumunda olan bir şeyin, o an için var olmadığına delâlet eder. Bu sebeple, kendisine varlık ilişebilen bir şeye, yokluk da ilişebilir. Haliyle yokluk gibi noksan bir sıfatın, Tanrı'nın aşkınlığıyla bağdaşmayacağı düşüncesinde olan filozof, "varlık" ve "yokluk" sıfatlarını Tanrı için kullanmayı uygun görmez.[31]

Nâsır'ın üzerinde önemle durduğu konu olan varlık ve yokluk kavramlarının anlamları, filozofun, varlık veren Tanrı'nın niteliklerini belirlemesinde etkili olmuştur. Ona göre, varlık verene varlık ilişebiliyorsa, o halde O'na yokluğun da ilişebilmesi gerekir.[32] Burada dikkati çeken nokta, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı ve mâhiyetine[33] getirdiği yorumun Nâsır'da olmayışıdır. Çünkü Nâsır, "Tanrı'nın mâhiyeti ve varlığı birdir." diyen İbn Sînâ'nın[34] aksine, Tanrı'yı varlığa gelebilecek olan "şey"[35] ve "varlık" gibi kavramların hepsinden aşkın tutmuştur.[36] Dolayısıyla o Tanrı için, İbn Sînâ'da olduğu gibi, zorunlu varlık tanımlaması yapmaz.[37]

Nâsır'ın varlık veren ve varlık kazanan şeye değişik bir bakış açısı ise İbn Sînâ gibi[38] varlık veren Tanrı'yı *cevâd*, Tanrı'nın fiilini ise cömertlik (*cûd*) olarak nitelendirmesidir. O, varlık alabilecek olan şeyin cömertliğe muhtaç olduğunu belirtir. Ona göre, Tanrı'nın cömertliğinden istifâde edebilecek olan şe-

---

29. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 276.
30. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 42-43.
31. Hüsrev, *a.g.e.* s. 41.
32. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 41.
33. Bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 309.
34. Bkz. Mahmut Kaya, *a.g.e.* s. 309.
35. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 43.
36. Hüsrev, *a.g.e.* s. 41.
37. Nâsır'ın Tanrı'yı zorunlu varlık olarak nitelememesi, diğer pek çok İsmâilî filozof için de söz konusudur. Meselâ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934), Muhammed en-Nesefî (ö. 332/943), Ebû Temmâm (IV./X. yüzyıl), Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. ykl. 361/971) ve Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. ykl. 412/1021) gibi İsmâilî filozofların birçoğu, Tanrı için zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) kavramını kullanmaz. Görünen o ki Nâsır, İsmâilî geleneği takip etmiştir. Detay için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 127-129.
38. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 318.

yin varlık kazanması, muhtaç olduğuna delildir. Ayrıca varlığa gelecek olan şeyin varlık kazanabilmesi, onun fayda kabul edebilen vasfa sahip olmasını da gerektirdiğini belirten Nâsır, Fârâbî gibi[39] varlık kazanan şeyin, noksan olduğunu belirtir. Çünkü ancak, noksan olan fayda görür. *Cevâd* olanın cömertliğinin sebebi, muhtaç olandır ve Tanrı, muhtaç olanlara cömertliğiyle bahşedendir.[40]

İbn Sînâ gibi[41] Nâsır'ın da Tanrı hakkında kabul ettiği ve sadece Tanrı'ya has gördüğü sıfat *ibdâ'*dır. *İbdâ'*ın yoktan yaratma anlamına geldiğini belirten filozofa göre bu sıfat, Tanrı'dan başka bir şey için kullanılamaz ve bu sıfatta O'na ortak olabilecek başka bir şey yoktur. Bazı kimseler, Tanrı hakkında öyle sıfatlar kullanmışlardır ki, bu sıfatlar başka şeylerle de müşterek olan sıfatlardır. Varlık türleri için söz konusu olan sıfatların, Tanrı için kullanılması sorun teşkil eder. Meselâ O'na sâni' dediğimizde, sanat yapan herkese de sâni' ve dolayısıyla fâil deriz ve bu, Tanrı'nın aşkınlığı ile çelişki içerir. Çünkü fâil olan herkese verilen sıfat, Tanrı'ya da verilmiş olur ki, bu tutum doğru değildir. Tanrı, bütün bu nitelendirmelerden aşkındır.[42]

Tanrı'yı nitelikleri açısında da ele alan Nâsır'a göre, her şeyin cisim tarafından hareket ettirildiğini savunan Mücessime, Tanrı'nın da cisim olacağı yanılgısına düşmüştür. Mücessime'nin iddiâlarına nefis anlayışından yola çıkarak cevap veren filozofa göre, âlemdeki sanat cisim tarafından değil, nefis tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın cisim olması söz konusu olamaz.[43] Tanrı, ruh da olamaz. Ruha sahip olan varlıklar, akıl sahibi varlıklardır; akıl ise cevherdir, yani kendi kendine kâim olabilendir. Ancak özellikleri yönüyle, cevher de sınırlıdır. Tanrı'nın sınırlı olması ise düşünülemez. Dolayısıyla filozof, İbn Sînâ[44] ve Kindî[45] gibi Tanrı'yı cevher olarak nitelemenin yanlışlığını belirtir.[46]

Nâsır'ın varlık felsefesinde en önemli kavramlardan biri de *Emr-i Bârî* kavramıdır. O bu kavram üzerinde titizlikle durur. Ona göre *Emr-i Bârî,* Tanrı'nın âlemi ondan meydana getirdiği ve bütün varlığın zamansız ve mekânsız bir şe-

---

39. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 192.
40. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 258.
41. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 134.
42. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 26.
43. Hüsrev, *a.g.e.* s. 31-32.
44. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Vakfı Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 96.
45. Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008 s. 104.
46. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 167-168.

kilde onda bulunduğu Tanrı'nın bilgisidir. Filozofa göre *Emr-i Bârî*'den meydana gelen âlemin, Tanrı'nın hüviyetiyle herhangi bir ilişkisi yoktur; dolayısıyla âlemi meydana getiren Tanrı'nın hüviyetinde, herhangi bir zaaf veya güçlenme olmamıştır. Çünkü O, her zaman için mutlak güçlüdür. Filozof kendisine sorulan bir soru üzerine *Emr-i Bârî* kavramını şöyle izah eder:

> "Tanrı âlemi yaratmadan önce neyin yaratıcısı idi ve bundan önce padişahlığı nasıl idi, yaratılış ve padişahlıktan sonra yaratıcı ve padişah olduysa, padişahlıktan sonraki durumu yaratılış öncesinden farklıdır diye sorduğun sorunun cevabı şöyledir: Bilinmelidir ki, yaratıcı ve yaratılışın hepsi bütünüyle Emr-i Bârî Sübhâne ve Teâlâ'da idi ve hiçbir şey varlık halini almada, ondan (Emr-i Bârî'den) önce ve sonra değildi. Emr-i Bârî eserdir, cüz' değildir. Eserin cüz'ü yazıyı yazan kimsenin yazdığı yazı gibidir ki yazıyı yazan kimsenin zatının onda (yazıda) hiçbir şeyi yoktur."[47]

Nâsır'a göre yaratılmış olan ilk şey, ilk akıldır. İlk aklın varlığı ise *Emr-i Bârî*'dendir. Filozof ilk aklın, fiil ve kuvvetle tamam olduğunu, yani varlığın yaratılması için gerekli olan fiil ve kuvvetin ilk akılda var olduğunu belirtir. İlk akıldan kuvvet alıp varlığa gelen küllî nefis ise cismânî âlemi meydana getirmiştir. Küllî nefis, ilk maddeyi *Emr-i Bârî* aracılığıyla, ilk akıldan almıştır. Burada dikkati çeken nokta, İbn Sînâ'ya paralel[48] olarak Nâsır'ın ilk maddeyi Tanrı'ya nispet etmemesidir. Ancak filozof, ilk maddeyi *Emr-i Bârî*'ye nisbet ederek İbn Sînâ'dan ayrılır. Ona göre küllî nefsin meydana getirdiği cismânî âlem muhdestir; çünkü muhdes hadsi kabul edendir ve hads; hareket, durağanlık, artma, eksilme ve buna benzeyen hallerdir ki, bu haller cismânî âlemde bulunmaktadır. Her şeyin *Emr-i Bârî*'den geldiğine dair delil ise cismânî âlemdeki ahenktir.[49]

Nâsır'ın varlık tasnîfi de onun varlığa yüklediği anlam çerçevesinde oluşmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, varlık kavramını yokluk kavramı gibi nâkıs gören filozof için, Tanrı'ya zorunlu varlık denmesi, onun aşkınlığına halel getirir. Filozof, Emr-i Bârî'yi mutlak varlık olarak görse de varlık tasnîfinde bu kavrama yer vermemiştir. Ona göre varlık, zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere iki kategoride incelenir.[50] Zorunlu varlık, ilk akıldır. Ancak ilk akıl, âlemin yaratılmasına nisbetle zorunlu varlıktır; onun zorunlu varlık olması, varlığını kendisinden aldığı anlamını taşımaz; çünkü onun varlığı Emr-i

47. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 18-23.
48. İbn Sînâ, *Risâleler*, çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 60.
49. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 22.
50. Hüsrev, *a.g.e.* s. 39-41.

Bâri'dendir.[51] Filozof, her şeyin ilk akıldan yaratıldığına "Sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan yaratan O'dur. Sonra sizi bebek olarak çıkarır. Sonra erginlik çağınıza ermeniz, sonra da yaşlılar olmanız için (yaşatıyoruz). İçinizden kimini de daha önce öldürmektedir. Belli bir süreye erişmeniz ve olur ki, akıl edersiniz diye böyle yapıyor."[52] meâlindeki âyeti delil getirir. Ona göre bu âyet, yaratılışın gayesinin akıl olduğuna ve insanın yaratılmasındaki asıl amacın da akıl olduğuna işaret eder. Akıl ise aslına dönecektir. Bütün akıllar, menşei oldukları ilk akla geri döneceklerdir. Kâinatta işi yapan her şeyin akıl olması, kâinatın akıl için yaratılmış olduğuna delildir. Dolayısıyla ilk varlık ve zorunlu varlık, bütün akılların kaynağı olan ilk akıldır.[53]

Zorunlu varlığı ilk akıl olarak tanımlayan Nâsır için mümkün varlık, yokluktan varlığa gelebilecek her şeydir. Ayrıca varlığa gelmiş olan her şey, varlık sahasında olduğu için, onların mümkün varlık olması noktasında herhangi bir tereddüt yoktur. Varlık sahasında olan herhangi bir şey bir zamanlar var olacak durumda idi ve var olabilecekler arasında yerini almıştı. Buna göre var olabilecek olan bu şey var olunca o şeye "var" kavramı ilişmiş olur. Buradan çıkacak olan sonuç; şimdi varlık sahasına henüz çıkmamış olan bir şey, gerekli şartlar oluştuğu takdirde ileride varlık sahasına çıkabilir, yani varlığı mümkündür. Bu bağlamda *imtinâ'* ve *vucûb* kavramlarını ele alan filozofa göre *vucûb*; varlık sahasına gelme imkânı olan bir şeyin var olması; imtinâ' ise varlık sahasına gelme imkânına sahip olan bir şeyin bazı sebeplerden dolayı varlığa gelememesidir. Meselâ var olma imkânı taşıyan bir hurma çekirdeğinin varlığa gelmesi *vucûb*, o çekirdeğin herhangi bir olumsuz durumla karşılaşarak varlığa gelemeyişi ise imtinâ'dır. Buna göre mümkün varlık, iki durumla karşı karşıyadır: Bunlardan biri varlık sahasına gelebilme imkânına sahip yani *mümkinü'l-vucûd* iken, diğeri ise varlık sahasına gelmesinin mümkün olmayışı yani *mümteniu'l-vucûddur*.[54]

Nâsır'a Göre Âlem ve Tasnîfi

Nâsır, "âlem" kelimesinin "ilim" kelimesinden türediğini ve cismânî âlemin her yerinde bu ilmin nişânelerinin görüldüğünü belirtir. O, âleme dair şunları dile getirir:

---

51. Hüsrev, *a.g.e.* s. 40-41.
52. 40/Mü'min, 67.
53. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, tsh. Ali Ekber Kavim, Esatir Yayınları, Tahran 1384 ş. (2005), s. 90-94.
54. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 358.

"Ey kardeş! Âlemin ne olduğunu, kendisine "âlem" adı verilen şeyin ne olduğunu, onun (âlemin) bir bütün olarak nasıl tavsif edileceğini, kaç âlem olduğunu bilmek için bize soru sorup açıklamamızı istedin. Bil ki ey kardeş! Âlem ismi ilim kelimesinden türemiştir, çünkü cismânî âlemde ilim nişâneleri bulunmaktadır. Öyle ki âlem bizzat bütünüyle hikmete dayalıdır ve âlemde hikmet ve ilmî nişâneleri saymak güçtür."

Nâsır'a göre cismânî âlemde görülen ilmî nişâneler, âlemin sadece cismânî âlemden ibaret olmadığına, cismânî âlem dışındaki bir diğer âlemin, yani rûhânî âlemin varlığına delildir. Buna göre âlem, cismânî ve rûhânî olmak üzere iki kısma ayrılır. Cismânî âlemin âhengi, dört unsura dayanmaktadır. Filozof, İbn Sînâ gibi[55] dört unsur olan "hava, su, ateş, toprak"ın birbirleriyle olan uyumlarının yanında, birbirlerinden farklı yönlere sahip olmalarıyla, birbirlerinin çifti olduklarını ve bu durumun cismânî âlemin gelişmesini sağladığını belirtir.[56] Cismânî âlemin ezelî olduğuna dair Dehrîlerin görüşünü ele alan filozof, bu görüşün bâtıl olduğunu ve değişen bir şeyin kadîm olamayacağı görüşünü savunur.[57]

Nâsır'ın rûhânî âlem hakkında dile getirdiği görüşlerinin merkezinde, insan yer almaktadır.[58] Üç nefis türünden nâtık nefse sahip olmasıyla insan, cismânî âlemdeki diğer canlı türleri olan bitki ve hayvandan ayrılır.[59] İnsanın âlemdeki merkeziyetinin cismânî âlem dışındaki, rûhânî âleme delâlet ettiğini belirten filozof, nâtık nefsin bu cismânî âlemde olduğunu, ama cismânî âlemin ona sahip olmadığını dile getirir. Ona göre insanın bu âlemdeki üstünlüğünden ötürü, onun bedeninde bulunan elementler, yani dört unsur, cismânî âlemde bulunan elementlerden üstündür. Bu duruma "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"[60] âyeti delildir.[61] Rûhânî âlem de cismânî âlem gibi, çiftler vâsıtasıyla gelişir. Rûhânî âlemdeki çiftler olan ilk akıl ve küllî nefisle, cismânî âlem meydana gelmiştir. Cismânî âlemi "apaçık âlem"; rûhânî âlemi ise "gizli âlem" olarak niteleyen filozofa göre, "Örttüğü zaman geceye ve ışık saçtığında gündüze ve erkeği ve dişiyi yaratana andolsun ki!"[62] meâlindeki âyet, her iki âlemin ni-

55. Alper, *İbn Sînâ*, s. 78.
56. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 62-63
57. Hüsrev, *a.g.e.* s. 53-54.
58. Nâsır, kendisinden sonraki İslâm filozoflarından İbnü'l Arabî, Kemalpaşazâde gibi, insanın her iki boyutundan yola çıkar ve bu boyutların nefsî boyutu diğer bir âlemin varlığına delil gösterir. Detay için bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 94-96.
59. Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, s. 110.
60. 39/Zümer. 9.
61. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 64-65.
62. 92/Leyl, 1-3.

teliklerinden söz eder. Âyette geçen gece kelimesi, rûhânî âleme; gündüz kelimesi ise cismânî âleme işaret etmektedir.[63]

Nâsır'ın üzerinde önemle durduğu felsefî problemlerden biri de Tanrı ve âlem ilişkisinde zamanın mâhiyetidir. Bu noktada asıl amaç, bazı soruları cevaplandırmaktır. Tanrı'nın âlemi yaratmadığı bir zaman varsa, o halde Tanrı daha önce neyin yaratıcısı idi?[64] Eğer Tanrı hikmet sahibi ise âlemi neden daha önce yaratmadı ve bu hikmetini daha önce göstermedi?[65] Filozof bu soruların Dehrîler tarafından kasıtlı olarak sorulduğunu, onların bu sorudan amaçlarının ise âlemin ezelî olduğunu isbâtlamak olduğunu belirtir.[66] Nâsır'a göre bu soruların cevaplandırılması için, zamanın mâhiyetinin anlaşılması gerekir. Zaman, işi yapanın işidir. Zaman dediğimiz olgu, gerçekte gökyüzündeki burcun bir mikdar dönmesi ile akşam veya gündüzden iki veya üç saatin geçmesidir.

O, Kindî paralelinde[67] zamanın hareketle birlikte var olduğunu, hareketi durdurduğumuz takdirde zamanın da ortadan kalkacağını savunur. Ona göre herhangi bir şeyin varlığı, başka bir şeyin varlığından kaynaklanıyorsa; varlığının kendisinden kaynaklandığı şey, ortadan kaldırıldığı takdirde ona bağlı olan şeyin de varlığı ortadan kalkmış olur. Güneşin ortadan kaldırılması durumunda, gündüzün ortadan kalkacağı belliyse; feleğin hareketinin ortadan kaldırılmasıyla, zamanın da ortadan kalkacağı bellidir. Feleğin dönmesi ise Tanrı'nın emriyle yapılan iştir. Dolayısıyla zaman, işi yapanın yani Tanrı'nın işidir. Nâsır, insan ruhunun da zamanla bağlantılı olduğunu dile getirir. Hiçbir insanın zamanla olan irtibâtını kesemeyeceği görüşünde olan Nâsır'a göre, zamanla irtibâtı kesmenin tek yolu hakikatin bilgisidir. "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarından çıkabiliyorsanız çıkın. Ancak büyük bir hüccet olmaksızın yapamazsınız."[68] meâlindeki âyetin hiç kimsenin zamanla irtibâtını kesemeyeceği hususunda delil teşkil ettiğini savunan Nâsır, âyetin Arapça aslında geçen "*sultân*" kelimesini, kendi mezhebî fikrine uygun tarzda, zamanın imamı olarak yorumlar.[69]

TABİAT FELSEFESİ

Nâsır'a göre tabiat felsefesi yapmak, başıboş bir uğraş olmayıp belli bir amaca yöneliktir. Tabiat felsefesi yapmanın amacı cismânî âlemdeki dört un-

63. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 65-67.
64. Hüsrev, *a.g.e.* s. 18.
65. Hüsrev, *a.g.e.* s. 29.
66. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 275.
67. Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 151.
68. 55/Rahmân, 33.
69. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 19-21.

suru incelemek ve bu yolla rûhânî âlem olarak nitelenen âlemin sırlarına vâkıf olabilmek, böylece cismânî âlemi meydana getiren Tanrı hakkında doğru bilgiler edinebilmektir. O, nefsin yönlendirdiği bedenin dört unsurdan müteşekkil olduğunu; tabiat felsefesi yapmayan kimselerin nefsi tanıyamayacağını belirterek şunları dile getirir:

> "Bil ki ey kardeş! Tabiatı tanıma ilmi çok yüce ve faydası çok olan bir iştir. Çünkü aslı tabiattan olan cismânî âlem rûhânî âlemin anahtarı gibidir. Anahtar elde edilmeyinceye kadar, nefsi tanımaya yönelmenin yolu da yoktur, çünkü fiilin ceset vâsıtasıyla ortaya çıkması gibi, rûhânî âlem de bu (cismânî) âlem vesilesiyle tanınabilir."[70]

Nâsır'a göre cismânî âlemdeki dört unsurun, bitkilerin ve hayvanların hepsinin Tanrı'nın belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde hareket etmesi onların *makhûr*, yani boyun eğmiş olduklarının nişânesidir. Onların bu sınırlılıkları nedeniyle kendilerinin bir kâhiri vardır. "O Allah, tek ve Kahhârdır." meâlindeki âyet, bu duruma delil teşkil etmektedir.[71]

Tabiat felsefesi çerçevesinde *madde* ve *sûret* kavramlarını ele alan filozofa göre, madde anlamına gelen *heyûlâ* kelimesi Arapçadan Farsçaya geçmiştir. Ona göre madde, *muzâf* madde ve *mutlak* madde olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Muzâf* maddeye, sandalye yapımı için kullanılan tahta örnek verilebilir. *Muzâf* madde olan tahtanın var olması, girdiği yeni şekille ilgili değildir.[72] *Mutlak* madde ise; duyularla algılanamayan, ancak akılla kavranabilen maddedir. Mutlak maddenin dört elementle olan ilişkisi, *muzâf* madde olan tahtanın sandalye ile ilişkisi gibidir. Buna göre mutlak madde, varlığı *bi'l-kuvve* durumundan *bi'l-fiil* durumuna geçebilecek olan maddedir. *Bi'l-kuvve* durumunda bulunan mutlak madde, *bi'l-fiil* durumuna geçip duyularla hissedildiğinde madde ortaya çıkar.[73]

Sûretin Arapçadan Farsçaya geçtiğini belirten filozof, sûretin Farsçada *çehre* anlamına geldiğini belirtir. O, *sûret*in madde olmaksızın var olamayacağını, yine *sûret*i madde olmaksızın bulabileceğimiz tek yerin nefis olacağını belirterek İbn Sînâ gibi[74] düşünür. Nâsır, madde gibi sûretin de *muzâf* sûret ve *mutlak* sûret olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirterek Kindî'nin[75] görüşünü payla-

---

70. Hüsrev, *a.g.e.* s. 76.
71. Hüsrev, *a.g.e.* s. 100-101.
72. Hüsrev, *a.g.e.* 56-57.
73. Hüsrev, *a.g.e.* s. 57.
74. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik 1*, s. 67. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi İbn Sînâ, Gazzâli, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 55.
75. Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 46.

şır. *Muzâf* sûret, herhangi bir şekli olan ve duyularla algılayabildiğimiz şeylerdir. Filozofun *muzâf* sûreti tanımlarken kullandığı algılanabilirlik kıstası, Kindî'nin sûret için kullandığı görülebilir[76] olması kıstasıyla aynıdır. *Mutlak* sûret ise bir şeyi başka bir şeyden ayıran özelliktir. Meselâ altını başka bir nesneden ayıran özelliği, onun eritilebilmesidir. Filozof, Kindî gibi[77] maddelerin belirleyici ve ayrıştırıcı özelliğine *fasl* dendiğini belirtir.[78] Madde ve sûreti zaman açısından da ele alan filozofa göre, madde ve sûret arasında çok az bir zaman olmasına rağmen madde, sûretten öncedir.[79]

Nâsır, hareket hakkında yaptığı bazı açıklamalarda kendisine ait olmadığını da belirterek bazı tanımlamalar aktarır. O, bir kısım filozofların hareketi, bir şeyin zâtının değişmesi olarak nitelendirdiğini, bazı filozofların da hareketi, "cisimdeki hallerin değişimi" olarak nitelediğini belirtir.[80] Bu bağlamda onun, Kindî gibi[81] cisim olmaksızın hareketin olamayacağı düşüncesini savunduğunu söyleyebiliriz. Nâsır'a göre hareket, altı şekilde gerçekleşmektedir. Bu hareket türlerinin ikisi cevherde, ikisi kemiyette, diğer ikisi de keyfiyette gerçekleşen harekettir. O, cevherin zâtında gerçekleşen ilk iki hareket türü kevn ü fesâdı kabul ederek İbn Sînâ'dan[82] farklı düşünür. *Kevn*; dört unsur vesilesiyle ortaya çıkan oluş iken, *fesâd*; olmuş bir şeyin oluş halinden tekrar dört unsura dönmesidir. Filozof, ikinci hareket türü olan kemiyette gerçekleşen hareketin, herhangi bir şeyin zatında gerçekleşen artma ve eksilme olduğunu belirterek İbn Sînâ ile paralel[83] düşünür. Nitelikte gerçekleşen son iki hareket türünden ilki olan *tagayyür* sûrette meydana gelen değişimdir ki, yeşil bir meyvenin siyahlaşması bu duruma örnek verilebilir. Nitelikte gerçekleşen diğer hareket türü ise ekşi olan bir meyvenin tatlanmasıdır ki, filozof, İbn Sînâ gibi[84] bu harekete *istihâle* der.

Ona göre gerçekleşmeleri yönüyle hareket, üç kategoride incelenir. Bunlar tabiî, kasrî ve irâdî hareketlerdir. Tabiî hareket, dört unsurun ve feleğin hareketleridir ki, her şey aslına doğru hareket eder. Kasrî hareket ise herhangi bir nesnenin dışarıdan gelen bir etki sonucu tabiatının aksine hareket etmesidir. İrâdî hareket ise nefis sahibi canlıların hareketidir. Nâsır, dört unsurdan müteşekkil olan bedenlerin veya bitkilerin nefis tarafından hareket etti-

76. Uysal, *Hudud Risâleleri Çerçevesinde*..., s. 221.
77. Uysal, *a.g.e.* s. 221.
78. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 58-59.
79. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 365.
80. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 19.
81. Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 82.
82. Alper, *İbn Sînâ*, s. 73.
83. Alper, *a.g.e.* s. 73.
84. İbn Sînâ, *Risâleler*, s. 95.

rilmesini nefse bakan yönüyle irâdî, bedene bakan yönüyle kasrî hareket olarak yorumlar.[85]

Tabiat felsefesi kavramlarından zaman ve mekânı ele alan filozofa göre zaman hususunda felsefenin büyüklerinin "Zaman, cismin hallerinin bir halden başka bir hale geçmesinden başka bir şey değildir." sözü doğrudur.[86] Mekân kavramının ise hareketle birlikte ele alınması gerekir, çünkü hareket, mekânsız gerçekleşemez. Yine o, değişmesinden ötürü mekânın kadîm olduğu görüşünü reddeder ve İbn Sînâ gibi[87] mekânda boşluk olduğu düşüncesini reddederek şunları belirtir:

> *"(Onlar derler ki) Eğer Allah Teâlâ, bir dağı bu âlemden çıkarırsa o mekânın yeri olan cüz'î mekân ve onun cüz'leri de ortadan kalkar, fakat o dağın mekânı boş kalır ve dolmaz. Biz de deriz ki bu sözün doğruluğuna dair elinizde burhân yoktur. Çünkü bu âlemde boş olan bir mekân mevcut değildir ve herhangi bir kimse, bir mekânı cisimden boşaltırsa o mekân ondan boş kalmaz."*[88]

NEFİS VE KURTULUŞU

Nâsır'ın insan anlayışı nefis görüşü etrafında şekillenir. Ona göre nefsin varlığını inkâr edenlerin asıl niyeti, dinî öğretilerin anlamsızlığını iddiâ etmek ve ölüm sonrası sevâbın ve mükâfatın olmadığını kanıtlamaktır.[89] Yine avâmdan ilmin meşakkatini taşıyamayan kimseler de nefsin varlığını bilinçsiz bir şekilde reddetmişlerdir.[90] Ancak nefis için, iki ihtimal söz konusudur. Bu ihtimaller, onun ya cevher ya da ârâz olmasıdır. Nefis cevher ise dört unsurdan olmaması gerekir. Çünkü farklı şeylerden bir araya gelen şeyler, cevher oluşturamaz. Dolayısıyla filozof, nefsin dört unsurdan değil; cevher, yani kendi kendine kâim olduğunu belirterek Meşşâî filozoflar[91] gibi düşünür. Filozof, nefsin ârâz da olamayacağını ârâzın bizzat kendisinin fiil olduğunu ve fiilden fiil çıkmasının imkânsız olduğunu belirtir.[92] Nefsin bedende bulunma şekline de değinen Nâsır, şunları kaydeder:

---

85. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 39-41.
86. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 19-20.
87. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Fizik I*, çev.: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 156.
88. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 104-105.
89. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 44-45
90. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 58.
91. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 155.
92. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 45-46.

> *"Gemide bulunan bir kaptan geminin bir yerinde bulunduğu zaman, geminin başka tarafları kaptana uzakta kalır, ancak insan bedeninde nefsin bulunmadığı hiçbir yer yoktur, eğer bedende nefsin bulunmadığı herhangi bir yer olsaydı, (bedendeki) o yer ne canlı ne de hareket ettirici olurdu. (Hâlbuki) nefis, cevherde ârâz değildir, çünkü nefsin kendisi ârâz değil, cevherdir. Yine ârâz cevherden ayrıldığı zaman, cevher olduğu gibi kalır (değişmez). Nefis de bedenden ayrıldığında, olduğu gibi kalır (değişmez)."*[93]

Filozof, nefsin beş iç duyuya, beş de dış duyuya sahip olduğunu ve bu duyuların nefsin âleti olduğunu belirtir[94] ve bu duyuların hayvânî güçler olduğunu söylese de bu güçlerin insanda da olduğunu belirtir. Ona göre nefsin duyularının önem sırası, nefse sağladıkları fayda ile doğru orantılıdır. Nefsin dış duyularının ilki dokunma duyusudur. O, bu duyu ile bedenin tehlikelere karşı korunduğunu belirterek İbn Sînâ[95] paralelinde görüşler ortaya koyar. Yine hayvânî nefsin sahip olduğu bir diğer dış duyu olan tatma duyusu ile hayvan, yemeğe rağbet eder ve zararlı şeyleri fark ederek tehlikeden korunur. Filozof, dokunma duyusunun tatma duyusundan daha değerli olduğunu belirterek yine İbn Sînâ gibi[96] düşünür. Nefsin sahip olduğu bir diğer güç ise işitme duyusudur. İşitme duyusu ile hayvanın elde ettiği fayda azdır. Nitekim yılan, balık gibi hayvanlar bu duyudan yoksun oldukları halde yaşamları bu durumdan olumsuz etkilenmemektedir. Hayvânî nefis için bir diğer güç, koklama duyusudur. O, bu duyu sayesinde hayvânî nefisin, kendisi için zararlı olan şeyleri tanıdığını belirtir. Son olarak dış duyulardan görme duyusunu ele alan filozofa göre, bu duyu ile hayvan pek çok tehlikeden korunabilmektedir.[97]

Nâsır'a göre dış duyular, hissiyâta dayalı şeyleri kavrama açısından önem arz ederken; iç duyularsa, ma'kûlâta dayalı şeyleri anlamada ehemmiyet taşır. Hissedilene örnek olarak, ses ve yazı; ma'kûlâta ise ses ve yazıdaki mânâ örnek verilebilir. Dolayısıyla dış duyular, iç duyulara aracıdırlar.[98] İç duyular hakkında sistemli bir yol izlemeyen filozof, bu duyulardan mütehayyile, hâfıza, zâkire gücü üzerinde önemle durur ve bilgi anlayışını da bu kavramlar üzerine binâ eder. Ona göre mütehayyile gücü, nefsin dış duyular aracılığıyla bulduğu şeyleri maddeden soyutlayarak hâfıza kuvvetine verir. Hâfıza kuvveti, iç duyulardan biri olup zihnin en sonunda yer almaktadır. Onun hâfıza kuvveti için belirttiği

---

93. Hüsrev, *a.g.e.* s. 52.
94. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 16.
95. İbn Sînâ, *Risâleler*, s. 111.
96. Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s. 122.
97. Hüsrev, *Zâdü'l Müsâfirîn*, s. 16-18.
98. Hüsrev, *a.g.e.* s. 23.

özellikler, İbn Sînâ'nın musavvira yetisi adını verdiği[99] iç duyu ile benzer özelliklere sahiptir. Bir diğer iç duyu zâkire kuvvetidir ki, hâfızada saklanan sûretler bu duyu vâsıtasıyla ortaya çıkarılır. Ancak bu duyunun işlevini gerçekleştirebilmesi için öncelikle ezber (*hıfz*)'in olması gerekir.[100]

Nâsır, sûretleri maddeden soyutlayan mütehayyile gücünü, yazı yazan bir kimseye benzetir. Mütehayyile gücü yani yazı yazan kimse, sözün maddesi olan sesi veya yazılan yazıyı mürekkep, kâğıt ve benzeri şeylerden ayırarak hâfıza kuvvetinin içerisine yazar. İnsânî nefis içerisine yazılan o şeyler, nefsin kitâbetidir. Yani bu bilgiyi saklamada, nefis herhangi bir maddî unsura ihtiyaç duymamaktadır.[101]

Buradan yola çıkarak vahyî bilgiyi değerlendiren Nâsır, vahiy bilgisi ile tabiattan dış duyular aracılığıyla elde edilen bilgi arasında kıyaslama yapar ve nefse en uygun bilginin herhangi bir maddî nitelik taşımayan vahiy bilgisi olduğunu belirtir.[102] Ona göre vahyî bilginin kaynağı, ilk akıldır. Şeref ve hikmet hazineleri *Emr-i Bârî* kelimesinden ilk akla açılmıştır ve bu hazîne sınırsızdır. Ancak ilk akıldan küllî nefise verilen şeref ve hikmet hazînesi sınırsız değil, ona yetecek orandadır.[103] Küllî nefis tarafından nefislere sunulan bilgiler, onların nurlarına ve karanlıklarına göre verilir. Buna göre tabiat olarak şerefe, hikmete ve hakikate daha yakın olanlar, bilgelikten daha çok nasipleneceklerdir. En doğru mizaçlı, karanlık ve tezatlardan uzak olan kimseler, diğer nefislere kıyasla, daha önde olacak ve öteki nefislere peygamber seçilecektir.[104]

Nefsin mutluluğunun ilimle mümkün olduğunu savunan Nâsır'ın bu düşüncesi, İbn Sînâ[105] ve Fârâbî'nin[106] düşünceleri ile örtüşmektedir.[107] Ancak o, İsmâilî düşüncenin özü olan te'vîlle birlikte olan ilmin, insanı kurtaracak olan ilim olduğunu savunarak İsmâilî düşünce ile felsefe arasında bir uyum oluşturmaya çalışır. Ona göre nefsin ihtiyaç duyduğu ilmi öğrenmesi, latîf olan kalple mümkünken; işin pratiğe dökülmesi, kesîf olan bedenledir. Nefis, kesîf olanın ilmini kendisinde barındırır. Meselâ marangoz yapacağı sandalye için gerekli olan ilmi, kendisinde barındırmaktadır; yani kesîf olan işin gerçekleştirilmesi, nefiste bulunan ilimle mümkündür. Bu cismânî âlemi meydana getiren küllî nefis de varlığa çıkardığı kesîf âlemin sûretine sahiptir.

---

99. İbn Sînâ, *Risâleler,* s. 113.
100. Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, s. 24
101. Hüsrev, *a.g.e.* s. 25-26.
102. Hüsrev, *a.g.e.* s. 26-27
103. Hüsrev, *Hânü'l-İhvân*, s. 268.
104. Hüsrev, *a.g.e.* s. 268-271.
105. Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi...*, s. 52.
106. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni Mantık Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 209.
107. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 108.

Yine küllî nefisten meydana gelen cüz'î nefisler, varlığa geldiklerinde, ilk olarak yine küllî nefisten varlığa gelen bu kesîf cismânî âlemle karşılaşırlar. Cismânî âlemle karşılaşan bu cüz'î nefisler, yine bu cismânî âlem vâsıtasıyla latîf olan yolu bulabilirler. Peygamberlerin görevleri de küllî nefisle kesîf duruma dönüşen ilmi, tekrardan latîf olana çevirmektir. Peygamberlerin şerîatları da bu cismânî âleme benzemektedir. Bu âleme gelmeyenler, yani yasanın, şerîatın zâhiri ile ilgilenmeyenler, diğer âleme ulaşamazlar. Dolayısıyla yasanın zâhiri ile ilgilenmeyenler, te'vîl ilmine ulaşamazlar. Filozofa göre, "Biz Kur'ân'ı mü'minler için bir şifâ ve rahmet olarak indiririz, ancak zâlimlerinse sadece hüsranını arttırır."[108] meâlindeki âyetin Arapça aslında geçen tenzîl kelimesi, latîf olanın kesîf olana dönüşmesini ifâde eder. Ancak tenzîl, te'vîl ile aslına dönecektir. Ona göre akıllı kimse, ilk aklın küllî nefis aracılığıyla bu âlemi meydana getirerek latîf olan ilmi, kesîf olana dönüştürdüğünü ve yine ilk aklın, peygamberlere ilâhî bilgileri ve cismânî âlemin problemlerini zâhirî yasa vâsıtası ile insanlara aktarmalarını emrettiğini anladığında, Tanrı'dan kendisine ulaşan rahmetin farkında olur. İnsan, yasayı uygulayıp te'vîl ilmine de vâkıf olduğunda, kesîf olanı latîf olana dönüştürür. Böylece insan, hem nefsini hem de bedenini kullanmış olur ve cismânî âlemin ötesiyle irtibât kurarak ilk akıl gibi olur. Yasaya uygun hareket eden kimse, ilk akla benzeyince; ilk akıl da bu kimseyi ilimde kendisi gibi yapar. O, peygambere veya zamanın imamının buyruğuna uyan kimselerin, ilk akıl gibi olacaklarını ve kurtuluşa ereceğini belirtir. Filozofun zamanın imamına uyma koşulu İsmâilî düşünce ile felsefî düşünce arasında sıkı bir bağ olduğunu isbât etme amaçlıdır.[109]

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Arıcı, Mustakim, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2011.

Azamat, Nihat, "Nâsır-ı Hüsrev", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 395-397.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.

108. 17/İsrâ, 82.

109. Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, s. 108-111.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.

Hunsberger, Alice C., *Nasır Khusraw, The Rubby Of Badakhshan*, I. B. Tauris Publishers, London 2000.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa/Fizik I*, çev.: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

İbn Sînâ, *Risâleler*, çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

Kaya, Mahmut, *Felsefe ve Ölüm Ötesi İbn Sînâ, Gazzâli, İbn Rüşd, Fahreddîn Râzî*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Kaya, Mahmut, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.

Morewedge, Parviz, "Nāsir Khusraw's Hermeneutic Philosophical Theology", *Knowledge and Liberation*, I. B. Tauris Publishers, London 1998, s. 1-22.

Nâsır-ı Hüsrev, *Güşâyiş ü Rehâyiş*, tsh. Said Nefisi, Esatir Yayınları, Tahran 1380 ş. (2000).

Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, tsh. Ali Ekber Kavim, Esatir Yayınları, Tahran 1384 ş. (2005).

Nâsır-ı Hüsrev, *Hanu'l-İhvan-Dostlar Sofrası*, çev.: Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, Esatir Yayınları, Tahran 2005.

Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, tsh. Muhammed Bazlurrahman, Esatir Yayınları, Tahran 1385 ş. (2006).

Nasr, S. H., "Nāsir-i Khusraw", *An Anthology of Philosophy in Persia, Ismaili Thought in The Classical Age II*, edit. S. H. Nasr - M. Aminrazavi, I. Tauris Publishers, London 2008.

Nasr, Seyyed Hossain, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Curzon Press, Richmond 1996.

Öztosun, Mayide, *İhvân-ı Sâfâ'da Te'vîl*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul 2006.

Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği,* İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Tekin, Ali, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni Mantık Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.

www.tasvirafghanistan.com/afghan-biographies/755-briography-of-hakim-naser-khusraw-balkhi, 26.01.2013.

RÂĞIB EL-İSFEHÂNÎ

Özden Kanter*

HAYATI VE ESERLERİ

İsfehânî'nin asıl adı Ebu'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed el-Mufaddal er-Râğıb'dır.[1] İsmi kendi eserlerinde bu şekilde yer almakla birlikte "er-Râğıb el-İsfehânî" olarak şöhret bulmuştur.[2] "Ebu'l-Kâsım" künyesi ile de bilinmektedir. Doğduğu yere nisbetle de "İsfehânî" ismini almıştır. Lakabı ise Râğıb'tır.[3] Edebiyat alanında önemli eserlerden biri olan *Muhâdârâtu'l-Udebâ* adlı eseri *Muhâdârâtu'r-Râğıb* ve ahlâk eseri de *Ahlâku'r-Râğıb* şeklinde meşhur olmuştur.[4] İsfehânî'nin, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinin 409/1108 tarihli bir yazmasındaki notta, 343 yılı Recep ayının başlarında İsfahan'da doğduğu belirtilmektedir.[5] Çeşitli kaynaklarda onun ölüm tarihinin 502 olarak göste-

---

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, thk.: Şimrân el-Iclî, Beyrut 1988, s. 3; İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, thk.: Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 2007, s. 59. *Müfredât* adlı eserinde ise el-Mufaddal yerine el-Fadl geçmektedir. Bkz. İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
2. Suyûtî, Celâluddin, *el-Muzhir fî Ulûmî'l-Luğati ve Envâihâ*, Kahire trs, I, 201.
3. Zehebî, Şemsu'd-Dîn Muhammed b.Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, XIII, 341.
4. Bkz. Zebîdî, Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Ârûs min Zevâhiri'l-Kâmus*, thk.: Mustafa Hicâzî, Matbaat'u Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1985, XXII, 36; Ziriklî, Hayru'd-Dîn, *A'lâm Kâmûsu-Terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Lübnan 2002, II, 255.
5. Ömer Kara, "Râğıb el-İsfehânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, XXXIV, 398. Suyûtî, onun beş yüzlü yılların başında yaşadığını belirtmektedir. Bkz. Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabâkâti'l-Luğaviyyîn ve'n-*

rilmesi, İsfehânî'nin *Muhâdarâtu'l-Udebâ* adlı eserinde 322-399/934-1008 yılları arasında hüküm süren Büveyhî hükümdarları ve vâlilerinden söz etmesi ve bazılarının meclislerinde bulunduğunu bildirmesinden hareketle onun vefatının 502/1108 ile örtüşmeyeceği açıktır.[6]

İsfehânî, edebiyat, tefsir, kelâm ve ahlâk alanlarında çeşitli eserler vermiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) *Kitâbu'z-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*:[7] Ahlâka dair olan bu eserini İsfehânî, Allah'ın takvâ sahipleri için bir şeref kıldığı kulluk makamına, insanın nasıl ulaşacağını, oradan da Allah'ın sıddîklar ve şehitler için bir şeref kıldığı hilâfet makamına nasıl yükseleceğini belirtmek için yazdığını söylemektedir.[8] Râğıb'ın, *el-Müfredât* ve *el-İtikâdât* adlı eserlerinde bu eserinden bahsetmesi, bu eserin daha önce telif edildiğini göstermektedir.[9]

b) *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn*: Râgıb, bu eserini "değerli üstâz" olarak nitelediği bir kişi için yazdığını belirtmektedir ki, bu kişinin vezîr Ebû'l-Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî[10] olduğu belirtilmektedir.[11]

c) *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*:[12] İsfehânî'nin, birçok baskısı yapılan bu eseri Türkçeye de tercüme edilmiştir.[13] Sonraki dönemlerde

---

Nuhât, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, yer yok 1969, II, 297. Zehebî (ö. 748), Kelâmcıların zekîlerinden birisi olarak nitelediği İsfehânî'nin hayatı ve vefâtı hakkında bir bilgiye erişemediğini belirtmekle birlikte, "inşallah bu vakitte yaşıyordur." demektedir. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIII. 341.

6. Ömer Kara, *a.g.mad.*, XXXIV, 398.
7. Bu eser hakkında bkz. Aga Bozorg Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi'ş-Şîa*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1983, X, 28. Hamevî, bu eserin ismini *ez-Zerîa ilâ Meâlimi'ş-Şerîa* şeklinde zikretmektedir. (Hamevî, Yakut b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ, İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk.: İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, III, 1156). Edirnevî, bu eserin ismini *ez-Zerîa ilâ Mehâsini'ş-Şerîa* olarak belirtmektedir. (Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatu'l-Müfessirîn*, thd. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Suudi Arabistan 1997, I, 169. Aynı şekilde bkz. Ziriklî, *A'lâm*, II, 255). *Brockelmann, bu eserin Farsça tercümesinin varlığından söz etmektedir. (Brockelmann, Carl, Târihu'l-Edebi'l-Arabi, trc.: Abdulhalim en-Neccâr, Dâru'l-Mearif, trs., V, 211).*
8. İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 60.
9. İsfehânî, *el-Müfredât*, (Müellif mukaddimede bahsetmektedir).
10. Bu kişi İbn Ebû'd-Dabbî'dir. Bkz. Mehmet Yolcu, "Râğıb el-İsfehânî", s. 121.
11. Mehmet Yolcu, "Râğıb el-İsfehânî", s. 121.
12. Suyûtî, *Buğye*, II, 297; Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Bulgâ fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvî ve'l-Lügâ*, thk.: Muhammed el-Mısrî, Dımışk 2000, s. 122. Hamevî, bu eserin ismini *Kitâbu'l-Müfredât fî Tefsîri'l-Kur'ân* şeklinde zikretmektedir. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, III, 1156; *Brockelmann, a.g.e. V, 210.*
13. İsfehânî, Râğıb, *Müfredât -Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, trc.: M. Yolcu-A. Güneş, Çıra Yay., İstanbul 2006.

dilciler ve müfessirler, İsfehânî'nin bu eserine çok sayıda atıf yapmaktadır.[14]

d) *Durretu't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-Tenzîl*: Çeşitli eserlerde İsfehânî'nin bu isimde bir eserinden bahsedilmektedir. Ancak bu isimde bir eserin Hatîb el-İskâfî'ye (ö. 420)[15] ait olduğu ileri sürülmektedir ki, bu eser basılmış halde mevcuttur.[16]

e) *Tefsîru'l-Kur'ân*: Tefsirinin önsözü, Fâtiha sûresi ve Bakara'nın baş tarafları ile birliktedir. Ahmet Ferhât'ın tahkîki ile Kuveyt'te Dâru'd-Da'vâ tarafından basılmıştır.[17] Bununla birlikte giriş, Fâtiha ve Bakara sûreleri Muhammed Abdulazîz Bisyûnî tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır.[18] Tefsirin Âl-i İmrân sûresinin başından Nisâ sûresinin 113. âyetine kadar olan kısmı, Şiddî tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır.[19] Bu tefsirin Nisâ sûresinin 114. âyetinden Mâide sûresinin sonuna kadar olan kısmı ise Serdâr tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır.[20]

f) *Muhâdârâtu'l-Udebâ ve Muhâverâtu'ş-Şuarâ ve'l-Buleğâ*: İsfehânî'nin edebiyatla ilişkili eserlerinden birisi olan bu eser, onun isim belirtmeksizin "efendimiz" dediği kişinin istekleri doğrultusunda hazırladığı, ediplerin sözleri ile şair ve belâgatçıların diyaloglarını içermektedir.

g) *Mecmûu'l-Belâğa*: Râğıb'ın *Muhâdârâtu'l-Udebâ* adlı eserine benzer bir tarzda yazdığı bu eser, tahkîk edilmiş olarak elimizde mevcuttur.[21] *Muhâdârât* adlı eserinde olduğu gibi, konu başlıkları "had" olarak isimlendiril-

---

14. Fîrûzâbâdî (ö. 817), bu eseri "anlamlarında dengi olamayan" olarak nitelemektedir. Bkz. Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *a.g.e.* s. 122; Bu eser hakkında bazı araştırmalar mevcuttur. Bkz. Hudvâre, Ömer, *el-Bahsu's-Dilâlî Inde'r-Râğıb el-İsfehânî min Hilâli Kitâbihî el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'l-Cezâyir, 2005-2006.
15. Hatîb el-İskâfî'nin asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-İsbehânî'dir.
16. İskâfî, Hatîb, *Durretu't-Tenzîl ve Ğurretu't-Te'vîl*, thk.: Muhammed Mustafa Aydın, Mekke 2001.
17. Mehmet Yolcu, "Râgıb el-İsfehani", s. 117; Onun bazı konulardaki görüşlerini inceleyen Nâhî, çalışmasının ekinde bu girişe yer vermektedir. Nâhî, Salahuddîn b. Abdullatîf, *el-Hâvâlid min Ârâi'r-Râğıb el-İsfahânî*, s. 79-134.
18. İsfehânî, Râğıb, *Mukaddime ve Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*, thk.: Muhammed Abdulazîz Bisyûnî, Külliyetu'l-Âdâb bi-Câmiati Tantâ, Tantâ 1999.
19. İsfehânî, Râğıb, *Min Evveli Sureti Âli İmrân Hatta'l-Âyeti 113 min Sureti'n-Nisâ*, thk: Adil b. Alî eş-Şiddî, Dâru'l-Vatan, Riyâd 2003.
20. İsfehânî, Râğıb, *Mine'l-Âyeti min Sureti'n-Nisâ ve Hatta Âhiri Sureti'l-Mâide*, thk: Hind binti Muhammed b. Zâhid Serdâr, Külliyetu't-Da'va ve Usûli'd-Dîn, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, Dâru'l-Vatan, Mekke 2001.
21. İsfehânî, Râğıb, *Mecmuu'l-Belâğa*, thk.: M. Abdurrahmân es-Sârîsî, Mektebetu'l-Aksâ, Ürdün 1986.

mekte ve başlıklar benzerlikler arz etmektedir. Eseri tahkîk eden Sârîsî, iki eser arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir.[22]

h) *el-İtikâdât*: Bu eser, farklı kişiler tarafından tahkîk edilmiştir. İlk olarak Muhammed Lukmân tarafından *Kitâbu'l-İ'tikâd* adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkîk edilmiştir.[23] Diğer bir tahkîk ise Şimrân el-Iclî tarafından *el-İ'tikâdât* adıyla yapılmış ve yayımlanmıştır.[24]

ı) *Risâletu'n fî Zikri'l-Vâhidi ve'l-Ehad*: İsfehânî, bu risâlesinde "vâhid" ve "ahad" sözcükleri arasındaki anlam farklılığını ve Allah hakkında kullanılmaları durumundaki anlamlarını açıklamaktadır.

i) *Risâletu'n fî Âdâbi'l-İhtilâti bi'n-Nâs*: İsfehânî, birlikte yaşamın gerekliliği ve kurallarına ilişkin yazdığı bu risâleyi, diğer eserlerinde de şeyh olarak söz ettiği Büveyhîler Vezîri İbrahîm ed-Dabbî'nin meclisinde gerçekleşen, insanlardan uzak hayatın mı, yoksa insanlarla birlikte hayatın mı daha fazîletli olduğu tartışmasının, kendisine gelmesi üzerine yazdığını belirtmektedir.[25]

j) *Fazîletu'l-İnsân bi'l-Ulûm:* İsfehânî, "üstâz" olarak nitelediği İbrahîm ed-Dabbî'nin ilimlere olan sevgisi ve teşvîki sebebiyle, olgun fazîletin ve sonsuz saâdetin insanın faydalı ilimleri elde etmesine ilişkin doğru ilkeleri içeren bir risâle yazma arzusundan hareketle bu risâleyi yazdığını belirtmektedir.[26] İsfehânî, bu risâlede incelediği bazı konulara *ez-Zerîa* adlı eserinde de değinmektedir.

k) *Risâletu'n fî Merâtibi'l-Ulûm ve'l-A'mâli'd-Dünyeviyye*: İsfehânî'ye göre, dinî ilimler (*Ulûmu'd-diyâne*) genel olarak, aracısız elde edilen zorunlu bilgiler, inceleme yoluyla elde edilenler, aklın yardımı ile birlikte nübüvvet aracılığıyla elde edilenler ve kendisine "mevhibî ilimler" de denilen gerçeklikler ilmidir (*Ulumu'l-Hakâik*). Gerçeklikler ilmi de yakîni elde etmek olarak; dünya işleri ise kötülüklerden kaçınmak, iyilikler

---

22. İsfehânî, Râğıb, *Mecmuu'l-Belâğa* (Muhakkikin önsözü), s. 21. Râğıb'ın bu eserinde kullandığı bazı tasvirler, Joseph Sadan tarafından konu edinilmiştir. (Sadan, Joseph, "Bakirelerin Şaçları ve Yıldızlı Gökler", trc.: Ömer Kara, *Nüsha*, Yıl: III, Sayı: 10, Yaz 2003, s. 63-81 ve Yıl:III, Sayı: 11 Güz 2003, s. 65-82).
23. İsfehânî, Râğıb, *Kitâbu'l-İ'tikâd*, thk.: Muhammed Lukmân, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, h. 1406.
24. İsfehânî, Muhammed b. Hüseyin, *el-İ'tikâdât*, thk.: Şimrân el-Iclî, Beyrut 1988.
25. İsfehânî, Râğıb, "Risâletun fî Âdâbi'l-İhtilâti bi'n-Nâs", *Resâilu'r-Râğıb el-İsfehânî*, thk.: Abdurrahmân es-Sârisî, Âlemu'l-Kütübu'l-Hadîse, Ürdün 2005, s. 71-148, 71. Sârisî, İsfehânî'nin "şeyh" olarak söz ettiği kişinin Büveyhîler veziri İbrahîm ed-Dabbî olabileceğini söylemektedir.
26. İsfehânî, Râğıb, "Risâletu'n fî Fazileti'l-İnsân bi'l-Ulûm", *Resâilu'r-Râğıb el-İsfehânî*, thk.: Abdurrahmân es-Sârisî, Âlemu'l-Kütübu'l-Hadîse, Ürdün 2005, s. 159-195, 159.

yapmak, fiilin insan için zevkli hale gelmesi için iyilikleri yapmaya devam etmek ve zâhir yerine bâtın ile tasarrufta bulunmak olarak belirlemektedir.[27]

İsfehânî'nin bunların dışında bazı eserlerinden de söz edilmektedir ki, bu eserleri hakkında isimleri dışında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu eserleri arasında *Kitâbu Ahdâki Uyûni'ş-Şi'r*,[28] *Efânînu'l-Belâğa*,[29] *Kitâbu'l-Ahlâk*,[30] *Şerefu't-Tasavvuf*,[31] *Edebu's-Satranc*[32] sayılabilir.

RÂĞIB İSFEHÂNÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Bir âlimin düşünce sistemi, kendisini tanımladığı mezhebî kimliği ile paralellik arz etmektedir. İsfehânî'nin mezhebi konusunda, çeşitli fikirler ileri sürülmektedir. Bunun sebebi bazı kaynaklarda onun Mu'tezile kelâm ekolüne mensup olduğuna ilişkin ileri sürülen fikirlerdir. Suyûtî, İsfehânî'yi Mu'tezilî zannettiğini, fakat Fahruddin Râzî'nin *Te'sîsu't-Takdîs* adlı eserinde, onun Ehl-i Sünnet imamlarından olduğuna dair bir bilgiye rastlamasından ötürü zannının değiştiğini söylemekte; pek çok kişinin onu Mu'tezilî zannetmesi sebebiyle, bu bilginin önemli olduğuna değinmektedir.[33] Suyûtî'nin bu görüşü, onun eserlerini incelemek sûretiyle ulaştığı bir görüş değildir. Çünkü o, İsfehânî'nin eserlerini incelediğinden söz etmemekte, sadece onun üç eserine ulaştığını belirtmekte; fakat *el-Muzhir* adlı eserinde onun Ehl-i Sünnet imamlarından olduğunu belirtmektedir.[34]

İsfehânî'nin Şîa'ya mensup olduğuna ilişkin iddiâlar, doğru değildir. Bir kimsenin Şîî oluşu, her şeyden önce onun imâmet konusundaki görüşlerinde ortaya çıkar. İmâmet konusunda o, bir Müslüman'ın Allah'ın, "*Allah sizden iman edenleri ve yararlı işler yapanları yeryüzünde halîfe kılacaktır.*" sözünde var olduğu üzere onlar içerisinden özel halîfeler çıkardığına inanması gerektiğini; Allah'ın, elçisi dünyadan çıktıktan sonra halîfeler çıkarmayı va'd ettiğini; Hz. Muhammed'in, "*Hilâfet benden sonra otuz senedir. Sonra kral-*

27. İsfehânî, Râğıb, "Risâletu'n fî Merâtibi'l-Ulûm ve'l-A'mâli'd-Dünyeviyye", *Resâilu'r-Râğıb el-İsfehânî*, thk.: Abdurrahmân es-Sârisî, Âlemu'l-Kütübu'l-Hadîse, Ürdün 2005, s. 209-236.
28. Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, III, 1156.
29. Edirnevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I, 169; Ziriklî, *A'lâm*, II, 255.
30. Ziriklî, *A'lâm*, II, 255; *Brockelmann, a.g.e. V, 211.*
31. İsfehânî, bu eserinden tefsirinde söz etmektedir. Bkz. İsfehânî, *Tefsîr*, 1/169, 185.
32. *Brockelmann, a.g.e. V, 211.*
33. Suyûtî, *Buğye*, II, 297.
34. Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 201.

lık olur." dediği vârid olmasaydı, ondan sonra Müslümanların işlerini idare edenlerin halîfe olması anlamına geleceğini[35] belirtmektedir. Ancak İsfehânî, Hz. Muhammed'den sonraki otuz yıl içerisinde bu göreve gelenlerin hilâfetlerinin sıhhatini doğrulamak, onlardan sonrakiler hakkında ise susmak ve durumlarını Allah'a havâle etmek gerektiğini de söylemektedir.[36] Hadislerde bildirilen ilkelere bağlılığı sebebiyle İsfehânî, onların halîfe olarak isimlendirilmesine karşı çıksa bile, "*Allah'a itâat ediniz, elçiye itâat ediniz ve sizden yetki sahiplerine itâat ediniz*" âyeti ve "*Siyah başlı Habeşli bir köle bile olsa emirinize itâat ediniz*" hadisine göre, onların hükümlerini ve antlaşmalarını doğrulamak ve onlara itâat etmek gerektiğini de belirtmektedir.[37] Dolayısıyla İsfehânî, Hz. Muhammed'den sonra imamların nas ve tayin yoluyla yönetime gelmesine inanmak şeklinde bir imâmet öğretisini kabul etmemektedir. İsfehânî, kendi döneminde yaşayan bir gruptan söz ederken, "Reisleri kendisini gizlemeyen bir grup, mü'minlerin emirinin destekçisi olduğunu açıktan söylemekte; ancak mü'minleri onunla sapıklığa götürmekte; mü'minlerin emîrini övmekte ve onu sevdiklerini açıkça söylemekteyken, sahâbe ve elçinin hanımlarını yermektedirler."[38] demektedir. Hz. Ali'yi ve ev halkını (Ehl-i Beyt) sevmek (*tevellâ*) ve onları sevmeyenlerden uzaklaşmak (*teberrâ*) Şîa'nın temel inançları arasında yer almaktadır. Aynı şekilde Şîa, Ehl-i Beyt'e karşı tutumlarını dikkate alarak, bazı sahâbîler hakkında yergi ifadelerini de kullanmaktadır. İsfehânî, eleştirdiği bu grubun ismini vermese de onun Şîî bir gruba işaret ettiği açıktır. Dolayısıyla o, Şîa ekolüne mensup olmak şöyle dursun, Şîî grupların söz ve eylemlerini eleştirmektedir.

Râgıb el-İsfehânî'nin Şîî olduğuna ilişkin iddiâlar arasında, onun Hz. Ali'yi "mü'minlerin emîri" olarak nitelemesi ve onun sözlerine atıfta bulunması yer almaktadır. İsfehânî eserlerinde Hz. Ali'nin sözlerine çokça atıfta bulunmakta ve onun sözlerinden nakiller yapmaktadır. Sözgelimi tevhîd konusunda Hz. Ali'nin, "*Tevhîd; O'nu vehm etmemendir.*" ve "*Ta'tîlden ayrılmak ve teşbîhi reddetmekle kalbin doğrultulması, ta'tîle yöneldiğinde durması ve teşbîhe yöneldiğinde de inkâr etmesidir.*" sözlerine atıfta bulunmaktadır.[39] Hz. Ali'nin sözleri, Şerîf Râdî tarafından *Nehcu'l-Belâğa* adıyla bir eserde toplanmıştır. Şîî âlimler, onun sözlerinin şerhlerini yaptıkları gibi, Mu'tezilî âlimlerinin de bu eseri şerh etmeleri, Hz. Ali'ye nisbet edilen sözlerin yaygınlığını beraberinde getirmiştir. Onu nitelerken de bazen "mü'minlerin emîri Ali" demekte ve bazen de "mü'minlerin emîri" diyerek onun sözlerine atıfta bulunmaktadır. Ancak İs-

35. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 30.
36. İsfehânî, *a.g.e.* s. 30.
37. İsfehânî, *a.g.e.* s. 31.
38. İsfehânî, *a.g.e.* s. 14.
39. İsfehânî, *a.g.e.* s. 76.

fehânî'nin, Hz. Ali'nin sözlerine atıfta bulunması, onun Şîî olduğuna işaret etmez. İsfehânî, genel olarak Hz. Ali'yi mü'minlerin emîri olarak nitelediği gibi, diğer halîfeleri de mü'minlerin emîri olarak nitelemiştir.

İsfehânî'nin, Mu'tezile kelâm ekolüne bağlı olduğu iddiâsı da doğru değildir. Çünkü o eserlerinde, Mu'tezile'nin çeşitli konulardaki görüşlerini olumsuzlamaktadır. Sözgelimi Allah'ın âhirette görülmesi, insan fiillerinin yaratılması, büyük günah işleyen bir kimseden mü'min isminin olumsuzlanması ve onun âhiretteki durumu gibi temel konularda Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmektedir. Bunun da ötesinde bazı yerlerde, Mu'tezile âlimlerini küçümseyici ifadeler de kullanmaktadır. Meselâ Allah'ın âhirette görülmesi konusunda, Mu'tezile'nin duyumsananların bilgisinden, akledilenlerin bilgisine geçemediğinden Allah'ın âhirette görülmesini inkâr ettiğini belirtmekte,[40] benzer nitelemeyi misâk âyetini Mu'tezile'nin mecâz olarak yorumlamasında da yapmaktadır.[41]

İsfehânî'nin Eş'arîlik mezhebine bağlı bir âlim olduğu görüşü de tutarlı değildir.[42] Râğıb'ın, Eş'arî'nin görüşlerini eleştirdiği yargısı doğrudur. O, pek çok konuda Eş'arîlerin görüşlerini Ehl-i Eser'in görüşünden ayrı olarak vermekte ve kendisinin Ehl-i Eser'in görüşünü kabul ettiğini açıklamaktadır. Sözgelimi dünyadaki kötülükler konusunda, ekollerin görüşlerini açıklarken, Eş'arîlere göre Allah'ın kullarına dilediğini yapacağı ve bunu gerektiren bir hikmetin olmasının da gerekli olmadığı görüşlerine yer vermekte ve Ehl-i Eser'in görüşünü ise Allah'ın fiillerinde hikmetin gerekli olduğu şeklinde açıklamaktadır.[43] Ayrıca insan fiillerinin insana nisbeti konusunda Eş'arî ile özdeşleşen edinim / *kesb* teorisinin savunuculuğunu yapmamakta ve hatta hiç söz etmemektedir. Bunun da ötesinde, kabir azâbının ruhsal ve Kur'ân'ın âhiret hakkındaki bazı anlatımlarının simgesel oluşu vs. konularında, Eş'arîlik ekolünün görüşlerinden farklı görüşleri benimsemektedir. Eş'arî âlimlerinin yer aldığı tabakât kitaplarında ona yer verilmemesi de onun Eş'arî olduğu savını yadsımaktadır. Sözgelimi İbn Asâkir (ö. 571) Eş'arî'nin görüşlerini benimseyen âlimler arasında İsfehânî'ye yer vermemektedir.[44]

İsfehânî'nin, inanması durumunda bir Müslüman'ın kurtuluşa ereceğini, söylediği genel ilkelerin Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Evzâî, Süfyân-ı Sevrî, İbn

40. İsfehânî, *a.g.e.* s. 102.
41. İsfehânî, *a.g.e.* s. 198.
42. Sârîsî, onun Eş'arî olduğunu ifade etmektedir. Bkz.Sârîsî, *er-Râgıb el-İsfehanî*, s. 48; Kara da itikadî bakımdan Ehl-i Sünnet olduğunu beyân eden Râgıb'ın, bazı konularda kendilerini eleştirse de Eş'arî mezhebine bağlı olduğunun anlaşıldığını söylemektedir. Bkz. Kara, "Râgıb el-İsfehânî", XXXIV, 398.
43. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 252.
44. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nusibe'l-İmâmi Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut 1991.

Uyayne, Şafiî, Ahmet b. Hanbel ve diğer imamlar gibi, İslâm imamlarından geldiğini belirtmektedir.[45] Ancak yolunu takip ettiği âlimler arasında, Ebû Hanîfe'yi zikretmemesi dikkat çekicidir. İsfehânî'nin, kelâm konularını incelerken sadece naslara bağlı kalmaması ve aklî çıkarımlarda bulunması, görüş */re'y* taraftarı olan Ebû Hanîfe'yi izlemesini de gerektirirdi. Ancak Ebû Hanîfe'nin Mürcie ekolüne mensup bir âlim olarak tanımlanmasının,[46] İsfehânî'nin ona atıfta bulunmasına engel oluşturduğu söylenebilir. İsfehânî'nin bu âlimleri birlikte zikretmesi, asıl olarak onda uzlaştırma düşüncesinin etkili olmasındandır. Çünkü bu âlimlerin ortak özelliği, farklı eğilimlere sahip olsalar da Ehl-i Sünnet kelâm ekolü içerisinde olmalarıdır. İsfehânî, genel olarak eserlerinde ve özel olarak da kelâm konularını incelediği eserinde, kendisinin *Ehlu'l-Eser*'in görüşlerini kabul ettiğini belirtmektedir. Eser Ehli isimlendirilmesinin, bir ekolün ismi olmanın ötesinde, nakli yani Kitap, Sünnet, Sahâbe sözlerini tek delil olarak kabul eden eğilimlerin genel adı olduğu söylenebilir.

İsfehânî kelâm sisteminin bölümleri, kazanılmış Allah bilgisi, mevhibî Allah bilgisi, elçilik/nübüvvet, genel olarak ruhsal varlıklar ve özel olarak melekler, cinler, şeytanlar, Allah'ın Kitabı, Âhiret günü, kader, iman, İslâm, va'd ve vaîd şeklindedir. Allah bilgisinin, kazanılmış Allah bilgisi ve mevhibî Allah bilgisi olarak ayrıştırılması, onun mevhibî Allah bilgisini kabul etmesi ve önemsemesinden kaynaklanmaktadır.[47] Diğer kelâm eserlerinde olduğu gibi, İsfehanî'nin kelâm sisteminde de insanı inceleyen bir bölüm bulunmamaktadır. Kelâm ilminde Allah'ın zâtı konusu, Allah'ın varlığının incelendiği bir bölüm olarak bütün konulardan önce yer alır. Bunun sebebi, diğer bütün varlıkların O'na dayanması ve ancak Allah'ın varlığının isbâtından sonra bir anlam kazanmasıdır. İsfehânî, Allah'ın varlığı ve sıfatları konusundaki bütün görüşlerini, Allah bilgisi/*ma'rifetullâh* alanı içerisinde kabul etmektedir.[48] Buna ek olarak o, varlık ve bilgi kuramlarına da bu konunun açıklanmasında gereksinim duyulan konular bağlamında yer vermektedir.

İsfehânî, insandaki Allah bilgisinin bedîhî, kazanılmış ve mevhibî olmak üzere üç mertebede olduğunu belirtmektedir.[49] Bu, genelden özele doğru yapılan bir sıralamadır. Bedîhî bilgi, her insanda mevcutken; kazanılmış bilgi, akıl yürütme yetkinliği olanlara ve mevhibî bilgi ise elçilere özeldir. Bu sınıflandır-

45. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 79.
46. İtikadî mezheplerin tasnîfi ve görüşlerinin yer aldığı milel ve nihal türü eserlerde Ebû Hanîfe, Mürcie fırkalarına mensup biri olarak gösterilmektedir. Bkz. Eş'arî, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990, I, 219-220.
47. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 32-33.
48. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 32.
49. İsfehânî, *a.g.e.* s. 32.

maya göre bedîhî bilgi, Allah'ın varlığına ilişkin bir bilgidir ki, insanın bu bilgisi Allah'ın varlığı hakkındaki genel bilgisidir. O, bu bilgi ile her insanın inkârcılıktan kurtulması ve inanan ismini kazanması için gerekli olan bilgiyi kasd etmektedir. Diğer Kelâmcıların iman kısımlandırmalarında yer alan tahkîkî imana değil de icmâlî imana işaret etmektedir. Çünkü Allah'ın varlığı hakkındaki bu bilgi, en alt bilgi seviyesindeki insanda vardır. Bu bilginin bedîhî olmasının anlamı da budur. İkinci mertebede ortaya çıkan bilgi kazanılmış bilgidir. Bir kimse kazanılmış bu bilgi ile O'nun zâtı, soyutlanan sıfatları, yani *münezzihe*, birliği ve övgü, yani *mümeccide* sıfatları hakkında bilgi sahibi olur ve muattıla, müşrik, benzetmeci ve mülhid olmaktan kurtulur.[50] İsfehânî'nin üçüncü mertebede zikrettiği mevhibî/bahşedilmiş bilgi ise onun tanımlamasına göre hidâyet yoluyla ulaşılan bilgidir.[51]

Kelâmcıların, Allah'ın kendisinde çokluk ve bölünme olamayan bir olduğunu ifade etmek için, sözcüklerin semantik anlamlarını incelemeleri, Allah'ın birliğini insan zihnindeki birlikten ayırmak içindir. İnsanın "bir" sözcüğünü kullandığı nesneler, gerçekte çokluğu veya bölünmeyi ifade etmektedir. Allah hakkında kullanılan birlik ise insanın nesneler hakkında kullandığı birlikten farklıdır. O'nun hakkında kullanılan birliğin, dış dünyada O'ndan başka bir varlıkta olmamasından ötürü, bu birliğin insan tarafından kavranılması, bu semantik çözümlemelere gereksinimi ortaya çıkarmaktadır. Bu çözümlemeleri gerekli kılan diğer bir sebep ise felsefenin İslâm dünyasına girmesinden sonra, filozofların düşüncelerindeki birlik hakkındaki çözümlemelerdir. Hatta Tanrı'nın birliğinin, kelâm ilminden çok felsefede, tartışıldığı söylenebilir. Sözgelimi Fârâbî, bir ve birlik hakkındaki risâlesinde, birin anlamlarını çözümlenmektedir ki, bu çözümlemelerin bir kısmı, İsfehânî'nin çözümlemelerinde de yer almaktadır.[52]

İsfehânî, filozoflardan bir grubun Allah'ın isbât sıfatlarıyla değil de ancak selbî, yani olumsuz sıfatlarla nitelenebileceğini, söylediklerini belirtmektedir. Onlar bu dili kullanırken "O, cevher değildir.", "O, duyumsanan değildir.", "O, hareketli değildir.", "O'nun şekli yoktur." şeklinde önermeler kullanmaktadırlar. İsfehânî, onların olumlu dil değil de olumsuz dil kullanmalarının gerekçesini, isbât sözcüklerinin bileşikliği vehm ettireceği, bunun da Allah'ın, değişmesine göre değişen bazı anlamlar için, bir yer olmasını gerektireceğini, Al-

50. İsfehânî, *a.g.e.* s. 32.
51. İsfehânî, *a.g.e.* s. 33.
52. Bkz. Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahdet*, thk.: Muhsin Mehdî, Mağrib 1990. Aynı şekilde Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin birin anlamı hakkındaki çözümlemeleri de İsfehânî'nin çözümlemelerine benzemektedir. Bkz. Tevhîdî, Ebû Hayân, *el-Mukâbesât*, thk.: Hasan es-Sendûbî, Mısır 1929, s. 286-289.

lah'ın da bunlardan yüce olduğu[53] şeklinde açıklamaktadır. İsfehânî, filozofların Allah hakkında "salt inniyyet", "gerçek hüviyet" gibi terimleri kullanmalarının da O'na ortak koşmamak amaçlarıyla ilişkili olduğunu belirtmektedir.[54] Ancak İsfehânî, filozofların Allah hakkında olumsuz bir dil; Allah ve varlıklar arasında ortaklık oluşturmamak için özel terimler kullanmalarını, şerîata aykırı bir görüş olarak nitelemektedir. Çünkü kendisi de Allah'ın zatı hakkındaki görüşlerinde, genel olarak filozofların delillerini ve terimlerini kullanmaktadır. Onun filozofların bu konudaki görüşleri konusunda, bu şekilde bir nitelemede bulunmasının, asıl olarak onun hadis taraftarlarının görüşlerini kabul etmesinden, kaynaklandığı söylenebilir.

İsfehânî'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımı, benzetmeci ve yadsımacı tavırların dışında, orta yol olarak tanımlanabilir. Benzetme tavrını benimseyen ekoller, kullandıkları dil yönünden insan biçimci Tanrı tasavvurunu benimsemekteyken, sıfatları inkâr eden ekoller açısından da Tanrı tasavvuru zorlaşmaktadır. İsfehânî'nin uyulmasını gerekli gördüğü Hz. Ali'nin "*Ta'tîlden ayrılmak ve teşbîhi reddetmekle kalbin doğrultulması, ta'tîle yöneldiğinde durması ve teşbîhe yöneldiğinde de inkâr etmesidir.*" sözü[55] her ne kadar onun anlayışını desteklese de sıfatlar konusunda belirgin bir anlayışı içermediği de söylenebilir. Zât-sıfat ilişkisi, Allah'ın zâtı üzerinde bir anlam ifade eden subûtî sıfatlar için söz konusudur. Çünkü birlik gibi sıfatlar, zât üzerine artık */zâit* bir anlam ifade etmemektedir. Tanrı'nın sıfatlarının zâtıyla ilişkisi; aynılık, başkalık veya ne aynılık ne başkalık şeklinde kelâmcıların öğretilerinde yer almaktadır. Zât-sıfat ilişkisinin bir kelâm problemi olarak ortaya çıkışının, asıl olarak Müslümanların felsefî kavram ve öğretileri tercüme ederek kelâm ilminde kullanmalarından sonra olduğu bilinmektedir. Somut varlıkları madde ve sûret, cevher ve ârâz olarak tanımladıktan sonra, benzer bir ilişki Tanrı hakkında konuşma sırasında da ortaya çıkmıştır. Zât sözcüğü Kur'ân'da, Arap dilinde var olduğu şekliyle *zû* ismi eril ve dişil olarak kullanılır ve anlamı kullanıldığı yere gö-

---

53. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 79. Sözgelimi Kindî, ezelî olanın kâim oluşunun başkasından olmadığı, cinsi olmadığı, fesâdı olmadığı vs. şeklinde olumsuz ifadeler kullanmaktadır. Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk.: Muhammed Abdulhâdî Ebû Reyde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950, s. 113-114.

54. İsfehânî, *a.g.e.* s. 98. Allah hakkında olumsuz dilin kullanımı, filozoflar tarafından tercih edilmektedir. Sözgelimi Müslüman filozoflardan İbn Miskeveyh, Allah'ın olumlu/*îcâb* yoluyla değil de olumsuz/*selb* yoluyla bilineceğini belirtmekte ve Allah'ın varlıkların ilki, yaratıcısı, fâili olduğu bilindikten sonra onun özsel vasfının veya özsel olmayan vasfının olmayacağını, bu nedenle de O'nun hakkında olumlu dil kullanılamayacağını ve bunun da ondan bütün nedenleri ve anlamları olumsuzlamayı gerektirdiğini söylemektedir. Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l-Fevzi'l-Asğar*, Beyrut 1319, s. 26-27.

55. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, 80.

re farklılaşır.[56] Fakat hiçbir şekilde, sıfatlardan ayrı olarak Tanrı'nın özüne işaret eder bir şekilde kullanılmamıştır. Aynı şekilde, sıfat sözcüğü de Kur'ân'da Allah hakkında kullanılmamaktadır. Sadece bir âyette *vasf* sözcüğü isim olarak kullanılmakta, diğer âyetlerde ise insanın Allah'ı nitelemesi olarak fiil kipinde geçmekte ve çoğunlukla da Allah'ın inkârcı ve müşriklerin nitelemelerinden uzak olduğu açıklanmaktadır.[57] Dolayısıyla İsfehânî'nin eserlerinde vurgu yaptığı, Allah hakkında sadece Kur'ân ve hadiste geçen niteleme ve isimlerin kullanılması ilkesine bağlı kalarak, zât ve sıfat sözcüklerini de Allah hakkında kullanmaması gerekirdi. Ancak Kur'ân'da Allah hakkında *nefs* sözcüğü kullanılır ki, bunun anlamı da onun kendisinden ayrı bir nefsinin olduğu değil, dönüşlü zamir olarak kendisi anlamında olduğudur.[58]

İsfehânî, sıfatların zâtın aynısı veya başkası olması konusunda konuşmanın bid'at olduğunu belirtmekle birlikte, bu konudaki görüşlere yer vermektedir. Ona göre bu sıfatların O'nun aynısı mı veya başkası mı olduğu veya O'nun aynısı olmadığı gibi başkası da olmadığı konusunda söz söylemek de terk edilmelidir. Bütün bunlar bid'attir ve Sahâbe ve Tâbiîn bu konularda susmuşlardır. Bunun da ötesinde bu konularda fikir söylemek Allah'ın, "*O'nun isimleri konusunda ilhâda düşenleri terk ediniz*"[59] âyetinde ifade edildiği üzere isimler konusunda ilhâddır.[60]

Her ne kadar İsfehânî, bu konuda söz söylemeyi Sahâbe ve Tâbiîn'in yolundan sapma ve hatta ilhâd olarak değerlendirse de ondan önce yaşayan kelâmcıların ihtilâf ettikleri konuların başında sıfatların zâtın aynısı veya başkası olması gelmektedir. Eş'arî, sadece çeşitli kelâm ekolleri arasında değil, aynı zamanda aynı ekole mensup âlimler arasında da bu konuda çok sayıda ihtilâftan söz etmektedir.[61] İsfehânî, sıfatların zâtın aynısı veya başkası olması konusunda fikir ileri sürmeyi bid'at olarak nitelendirdiği gibi, sıfatların kadîm olduğu görü-

---

56. Hasan Hanefî, zât sözcüğünün Kur'ân'da; 1. Bilincin kapsamı ("*Allah zihinlerde olanları bilir*" (3/Âl- İmrân, 119 vd.) 2. Varlıkların sıfatları için vasıf ("*Burçlar sahibi gök*" (Burûc 85/1) 3. Hareket ve bir yerdeki yöneliş ("*Onları sağa ve sola çeviriyorduk.*" (18/Kehf, 18) anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Bkz. Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akîde İla's-Savra*, Kâhire trs., II, 76.

57. Vasf sözcüğü "*Dediler ki: "şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız erkeklerimize aittir. Kadınlarımıza ise haram kılınmıştır. Şâyet ölü doğarsa o zaman hepsi onda ortaktır. Allah bu nitelemelerinin/vasf cezâsını verecektir.*" (6/En'âm, 139) âyetinde yer almaktadır. Bu sözcüğün fiil kipinde kullanımları için bkz. 6/En'âm, 100; Zuhrûf 43/86; Saffât 38/159 vd.

58. Nefs sözcüğü Allah hakkında şu âyetlerde kullanılmaktadır: 3/Âl-i İmrân, 28; 6/En'âm, 54; 20/Tâhâ, 41; 5/Mâide, 116.

59. 7/A'râf, 180.

60. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 28.

61. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, 230-237.

şünü de eleştirmekte ve bu konuda araştırma yapmama tavrını benimsemektedir.[62] Bununla birlikte o, Eser Ehli'nin görüşlerini savunmakta, fakat onların, sıfatların kadîm olduğu görüşlerini ise tutarlı bulmamaktadır. Sıfatların zâtla ilişkisi bağlamında ileri sürülen anlayışları İlim, Kudret ve Hayat sıfatı bağlamında sınıflandırmaktadır. O, Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmeyenler, zâtıyla bildiğini söyleyenler, sıfatların bizim için kullanıldığında ve Tanrı için kullanıldığında anlamlarının değişmeyeceğinden hareketle bu sıfatların anlamlarını, tevhîd sıfatının gereği olarak bileşik olmama; çokluk içermeme ve benzetmeyi ifade etmeme noktasında eleştirmektedir. O bu görüşleri eleştirirken, asıl olarak tevhîd sıfatının anlamlarında odaklaşmaktadır.

İsfehânî'nin sıfatlar konusunda, Ehl-i Sünnet'in görüşünden ayrıldığı en önemli nokta, sıfatları kadîm olarak nitelemekten kaçınmasıdır. Çünkü o, anlamı nitelik, zaman, mekan veya edilgi olan bir şeyi gerektiren her lafızla, O'nu nitelemekten akıllarımızın geri durması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre şerîatta, O'nun ilminin kadîm olduğu var olmadığına göre, bu konuda susmak gerekir.[63] Fakat özellikle onun, sıfatların kadîm olarak nitelenmesi durumunda, ortaya çıkacak kadîmlerin çokluğu/*teadddu'l-kudemâ* ilkesini gerektirmesi şeklinde bir anlayışla karşı çıkmaması ve sadece naslarda sıfatların bu şekilde nitelenmemesi sebebiyle sıfatların kadîm olarak nitelenmesine karşı çıkması dikkat çekicidir. İsfehânî'nin bu tavrının, Mu'tezile'nin sıfatların kadîm olduğu görüşünü eleştirirken başvurduğu kadîmlerin çokluğu delilini kullanmaktan sakınmasından ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte o, sıfatların kadîm olduğunda icmâın var olduğu görüşüne de karşı çıkmakta ve icmâın varlığının gerçekleşmediğini ileri sürmektedir.[64] Ancak Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğuna ilişkin icmâ, pek çok Ehl-i Sünnet kelâmcısı tarafından ifade edilmektedir. Bağdâdî, "Hayat, Kudret, İlim, İrade, Semî', Basar ve Kelâm olmak üzere bu yedi sıfatın ezelî olduğunda ve kadîm olarak adlandırılmasında ashâbımız icmâ etmiştir."[65] demektedir.

Kur'ân'ın ilkelerinin odağında insanın olduğu görülmektedir. İnsanın tarihteki seyri anlatılmakta, yaşadığı zamana ilişkin ilkeler belirlenmekte ve geleceği hakkında bilgiler verilmektedir. Onun yeryüzündeki yaratılışı anlatılırken, onun görevi tanımlanmakta ve dünyada kurması istenen uygarlık hakkında yönlendirmelerde bulunulmaktadır.[66] İsfehânî, insanı kelâm sisteminin

62. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 28.
63. İsfehânî, *a.g.e.* s. 89.
64. İsfehânî, *a.g.e.* s. 89.
65. Bkz. Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 90.
66. 2/Bakara, 30-37; 38/Sâd, 26; 27/Neml, 62.

bölümlerinden birisi olarak oluşturmasa da onun eserlerinde insanın temel bir konu olarak incelendiği görülmekte ve hatta *Tafsîlu'n-Neş'eteyn* adlı eseri tamâmen insanı konu edinmektedir. İnsanın varlık cinsi ve birey olarak yaratılışı, Kur'ân'ın pek çok âyetinde yer almaktadır. Ancak Kur'ân'daki bu anlatımların yorumu, çeşitli asırlarda yaşayan kelâmcılar arasında farklılaşmaktadır. İsfehânî, Kur'ân'daki anlatımları dikkate aldığımızda ilk insanın yaratılışının yedi evrede olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu evreler de ilk ilke olarak toprak */turâb*, toprak ve suyun bileşiminden oluşan çamur */tîn*, en düşük bir değişimle havada değişen çamura işaret edilerek kuru çamur */hemein mesnûn*,[67] biçimi kabul edecek kıvama gelmiş olmasına işaret edilerek yapışkan çamur/*tînun-lâzib*, ondaki sesin işitilmesi ve kuruluğuna işaret edilerek kuru çamur balçığı */salsâlun min hemein mesnûn*, ateşin etkisine elverişliliğinden ötürü pişmiş çamur balçığı */salsâlin ke'l-fahhâr* ve ruh üflenmesi/*nefhu'r-rûh* şeklindedir.[68]

O, ilk insanın yaratılışı ile paralellik kurarak, diğer insanların yaratılışının yedi evresinden de bahseder ki, bu evreleri de; süzülmüş çamur, nutfe, alaka, mudğa, kemik, kemiklere et giydirilmesi ve farklı bir yaratılış şeklinde açıklamaktadır.[69] Onun bu evreleri belirlemesinde dikkat çeken şey, birey olarak insanın yaratılışını da süzülmüş çamurdan başlatmasıdır. O bunu şu şekilde savunmaktadır: "Bu iki şekilde açıklanabilir. Birincisi Âdem süzülmüş çamurdan yaratıldığı gibi, onun çocukları da süzülmüş çamurdan yaratılmışlardır. İkincisi ise insan nutfeden oluşur ve o da hayız kanıyla gelişir. Bu ikisi de gıdadan oluşur. Gıda hayvandan, hayvan bitkiden ve bitki de süzülmüş çamurdandır."[70]

Merkezine tabiatı değil de insanı alan anlayışlar açısından insan, âlemin özü, özeti, seçkinidir ve âlemdeki bütün güçleri kendisinde bulundurur.[71] Bu anlayışa göre, âlemde insanın bir şekilde benzemediği hiçbir varlık yoktur. O, sıcaklığı, soğukluğu, ıslaklığı ve kuruluğu yönünden dört unsur; cisim olması sebebiyle madenler; beslenmesi ve gelişmesi yönünden bitkiler; duyumsaması, hayal etmesi, tat ve acı alması yönünden hayvanlar; kızgınlığı yönünden yırtıcılar; saptırması ve aşırılığa iletmesi yönünden şeytan; Allah'ı bilmesi, O'na

---

67. İsfehânî'nin, Âdem'in yaratılışının yedi evresinden birisi olarak zikrettiği kuru çamur/*hemein mesnûn* evresi Kur'ân'da yer almamaktadır. Bu ifade *salsâl* sözcüğü ile birlikte kullanılmaktadır ki, İsfehânî bu evreyi de farklı bir evre olarak belirlemektedir. (Bkz. İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn*, s. 26).
68. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 25.
69. İsfehânî, *a.g.e.* s. 26. İsfehânî, insanın birey olarak yedi evredeki yaratılışı hakkında 23/Mü'minûn, 14 (Krş. 22/Hacc, 5) âyetine atıfta bulunmaktadır.
70. İsfehânî, *a.g.e.* s. 26-27.
71. İsfehânî, *a.g.e.* s. 28.

ibadet etmesi yönünden melekler; çeşitli hikmetlerin toplamı olması yönünden korunmuş levha/*el-levhu'l-mahfûz*; sözüyle varlıkların sûreti insanın kalbinde var olması yönünden kalem/*el-kalem* gibidir.[72] İsfehânî'nin bu düşüncelerini Kur'ân âyetleriyle ilişkilendirmesi dikkat çekidir. O, "*O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı.*"[73] âyetini, her şeyin yaratılmasının tamamlanmasından sonra insanın yaratılması, insanın küçük âlem ve âlemin de büyük insan olmasından ötürü, "*Yaratılmanız ve öldükten sonra diriltilmeniz, ancak bir tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir.*"[74] âyetinde ifade edilen tek nefis ile bu âlemin zâtına işaret edildiği, "*Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan yarattık.*"[75] âyetindeki karışımdan kasdın da insanın çeşitli varlıkların güçlerinden yaratılması olduğu şeklinde yorumlamaktadır.[76] Ancak bu anlatımlarda, bu yorumlara imkân verecek işaretler ve anlamlar mevcut değildir.

İnsanın, olgun insan oluncaya kadar geçirdiği evreler hakkındaki İsfehânî'nin görüşü, insanın evriminden yana bir görüşü benimsediği izlenimi çağrıştırmamaktadır. Ona göre insan, ilk olarak ölü cansız/*cemâd*, sonra gelişen bitki, sonra hayvan ve olgunluk evresinde de beşerî fiillerin kendine özel olduğu insan olmaktadır.[77] Onun bu görüşü, evrim teorilerinin dayandığı türler arası geçişi ifade etmemekte; birey olarak insanın gelişim evrelerini açıklamaktadır. O, insanın cansız yani âyetlerde ifade edilen toprak, çamur vb. durumuna ilişkin, "*sizi ölüyken dirilten*"[78] âyetine atıfta bulunmaktadır. İnsanın bitki haline ilişkin olarak atıfta bulunduğu "*Allah, sizi yerden bitki olarak bitirdi.*"[79] âyetini; insanın nutfe, alaka ve mudğa hali, hayvan halini insanın yaratılışı itibarıyla kendisine fayda veren şeyleri alması ve zarar veren şeylerden uzaklaşması ve insan halini de onda düşüncenin oluşması olarak yorumlaması, onun bu görüşüyle bireyin gelişim evrelerini açıklamayı hedeflediğini göstermektedir.

İsfehânî'nin de zikrettiği gibi, insanın kendisi hakkındaki bilgisini önceleyenler, hadis olarak veya yaygın bir söz olarak tanımladıkları, "*Kim kendisini bilirse, Rabb'ini bilir.*"[80] sözüne gönderme yapmaktadırlar. İsfehânî, bu sözü

72. İsfehânî, *a.g.e.* s. 28-29.
73. 32/Secde, 7.
74. 31/Lukmân, 28.
75. 76/İnsân, 2.
76. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 29.
77. İsfehânî, *a.g.e.* s. 29.
78. 2/Bakara, 28.
79. 71/Nûh, 17.
80. Bu sözün hadis olarak yer aldığı kelâm eserleri için bkz. İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'l-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, Beyrut 1988, s. 162.

nitelerken, Allah'ın, içerisinde, "*Ey insan! Kendini bil ki Rabb'ini bilesin.*" sözünün olmadığı hiçbir kitap indirmemiştir." şeklinde bir rivâyete atıfta bulunmaktadır.[81] İsfehânî, insanın kendisi hakkındaki bilgisi ile kazanımlarının; insanın kendisi hakkındaki bilgisi aracılığıyla kendisi dışındakilerin bilgisini elde edeceği; insanın varlıkların toplamı olması dolayısıyla bu bilgi ile diğer varlıkların bilgisine erişeceği; kendisini bilenin âlemi bileceği ve âlemi bilenin de Allah'ın onu yaratmasına tanıklık edeceği; kendi ruhunu bilmesiyle ruhsal varlıkları ve onların bakâlarını bileceği ve bedenini bilmesiyle de maddî varlıkları ve onların bozuluşlarını bileceği; nefsini bilenin onu yönetmeyi bileceği; onu en iyi şekilde yönetenin âlemi yöneteceği ve böylece Allah'ın halîfesi olacağı; kendi nefsini bilenin başkasında gördüğü kusurların kendi nefsinde gizli veya açık olarak var olduğunu bileceği ve böylece kimseyi ayıplamayacağı ve son olarak da kendisini bilenin Allah'ı bileceği şeklindedir.[82]

İnsanın ruh ve beden olarak iki unsurdan oluştuğunu savunan kelâmcılar açısından, bedenin neliği genel olarak tartışma konusu edinilememektedir. Beden, kendisinde değişim ve bozulmanın geçerli olduğu bir unsur olarak tanımlanmıştır. İnsanın ruh ve beden olmak üzere iki şeyden oluştuğu anlayışı, genel olarak kelâmcıların ve filozofların görüşlerinde mevcuttur. Bu ikici/*düalist* bakış açısına göre insan, iki unsurdan oluşmaktadır. Ancak ruhun cisim veya cevher oluşu, kelâmcılar arasında tartışmalıdır ki, bu tartışma asıl olarak duyularla işaret edilmeyen varlıkların kabul edilip edilmemesiyle ilişkilidir. Duyularla işaret edilmeyen varlıkların varlığını kabul edenler, ruhu cisim değil de cevher olarak kabul etmişlerdir. Bu özellikte varlıkların varlığını kabul etmeyenler ise ruhu soyut cevher olarak kabul etmişlerdir. İsfehânî'ye göre insan; duyumsanan beden ve akılla bilinen ruhtan oluşan bir varlıktır.[83] Filozoflar genel olarak insan hakkındaki bu ikici bakışlarını, aklî olarak temellendirirken; kelâmcılar bu görüşlerini, Kur'ân âyetlerine dayandırmaktadırlar. Râzî de eserlerinde, ruhu soyut cevher olarak kabul eden kelâmcılardan söz ederken, İsfehânî ve Gazâlî'ye atıfta bulunmaktadır.[84]

İsfehânî'ye göre ruhun varlığı delile gereksinim duymayacak kadar açıktır.[85] Bu sebeple o, filozofların aksine nefsin varlığı hakkında sistematik bir kanıtlama faâliyetine girmemiştir.[86] İsfehânî, ruh ve nefsi aynı anlamda kullan-

81. İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn*, s. 20.
82. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 17.
83. İsfehânî, *a.g.e.* s. 35.
84. Râzî, Fahruddin, *Esâsu't-Takdîs*, thk.: Ahmet Hicâzî es-Sekâ, Mektebatu Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 16-17; Râzî, Fahruddîn, *el-Erbaûn fî Usûli'd-Dîn*, Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, II, 27.
85. İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 72.
86. Anar Gafarov, "Râğıb el-İsfehânî", *DİA*, İstanbul 2008, XXXIV, 401.

maktadır. Felsefenin insan anlayışının kelâmcılar tarafından kabul edilmesinden sonra, insan hakkındaki ikici/*dualist* anlayışlar, dinî metinlere atıfta bulunularak temellendirilmek istenmektedir. Ancak ruhun cisim değil de cevher olarak tanımlanması, filozoflara ait iken; kelâmcılardan çok az sayıda kişi, ruhu soyut cevher olarak kabul etmiştir. Bunların ilkinin de İsfehânî olduğu söylenebilir. Ondan sonra da bu görüş Gazâlî tarafından dillendirilmiştir.[87] İsfehânî'nin ruhu soyut cevher olarak kabul etmesinde, genel olarak filozofların ve özel olarak da İbn Miskeveyh'in etkisi olduğu söylenebilir. İbn Miskeveyh'e göre ruh; cisim, ârâz ve mizâc olmayıp, kendi özüyle kâim cevherdir. Onun zâtı ölümsüzdür.[88]

Kelâm ilminde bu konu; kader, kazâ ve kader, insan fiillerinin yaratılması vs. farklı isimlerle anılmakla birlikte, insanın fiillerini incelediğimizden konuyu doğrudan insan fiilleri olarak isimlendirdik. İsfehânî bu konuyu "kader ve kaderin sırrına vâkıf olmanın zorluğu" olarak isimlendirmektedir. Bu isimlendirme, aynı zamanda İsfehânî'nin, kader hakkındaki yaklaşımını da îmâ etmektedir. Hâlbuki kader hakkındaki zorluk, insan fiillerinin yapısının karmaşıklığından ve açıklanmasındaki zorluktan değil, kaderin bir inanç nesnesi haline getirilmesinden sonra, kelâmcıların açıklamalarında ortaya çıkmaktadır. İsfehânî, kader sorunu hakkında "Bil ki, kader sorunu son derece tehlikeli, çok söz söylenebilecek ve sonuca ulaşmanın zor olduğu bir konudur. Onunla insanların çoğu dalâlete düştüler, bazı topluluklar onun sebebiyle bütün dinlerden uzaklaştılar, genel olarak kader inancında veya ayrıntılarındaki görüşleriyle hak yoldan çıktılar."[89] demektedir. Gazâlî de insanların kavrayışının noksanlığı sebebiyle, bir sır olan kaderin insanlara ifşâ edilmemesini önermektedir.[90]

İsfehânî, 'Asıl olarak bu âlemde mutlak kötülük var mıdır?' sorusunu, filozofların, bu âlemi incelediğimizde ve araştırdığımızda, bir yönden orada bir mutlak kötülüğün olmadığı, bir yönden kötülük sayılan şeylerin, diğer yönden veya yönlerden iyilik olduğu yolundaki görüşleri doğrultusunda cevaplamaktadır. O, bu konuda inceleme yapmak isteyen bir kimsenin, varlıkların başlangıçlarını değil de sonuçlarını; görünen yönlerini değil de iç yönlerini incelemesi gerektiğini; bir yönden kötülük ve diğer yönlerden iyilik olan şeyler hakkında, onun kötülük olduğu yargısında bulunulamayacağını belirtmektedir.[91] Bu bakış açısına göre, âlemde kötülük olduğu yargısında bulunanların, âleme öznel baktıkları ve nesnel bakmadıklarına vurgu yapılmaktadır. Çünkü İsfehânî,

87. Gazâlî, Ebû Hâmid, *Meâricu'l-Kuds*, Kahire trs, s. 14-15.
88. İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asğar*, s. 33.
89. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 249.
90. Gâzâlî, Ebû Hâmid, *Kavaidu'l Akaid*, thk.: Musa Muhammet Ali, Beyrut 1985, s. 124.
91. İsfehânî, *a.g.e.* s. 254.

ilâhî inâyetin, sadece bir bireye özel değil; yaratılmışların tamâmına genel olduğu düşüncesindedir.

İsfehânî, insanların ilim ve amelde farklılaşmasını, hikmet temelinde açıklamaktadır. Ona göre, "Allah, var ettiği her şeyi, başkasının ona özel olanı tam anlamıyla yapmak için yerine geçemeyeceği, ona özel bir fiil ile yaratmıştır. Bu şeyin keski ve mağaza gibi üretilmiş olması veya at ve katır gibi doğal olması arasında fark yoktur. İnsan da Allah'ın "*Cinni ve insanı ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"[92] sözünde ifade edildiği gibi, Allah'a ibadeti yerine getirmek üzere yaratılmıştır."[93] Bu durumda herhangi bir varlık, ister Tanrı tarafından yaratılmış ve isterse insan tarafından üretilmiş olsun, kendine özel bir fiil için vardır. Fakat insan dışındaki diğer varlıklar, iradeleri olmadığından, ne için var edildilerse o sebebe uygun olarak varlıklarını devam ettirmektedir. İnsandan ise istenen, kendi irâdesiyle ibadet etmesidir. Ona göre, Allah'ın insanlardan ibadet etmelerini istemesi, onun ibadete ihtiyacı olmasından ötürü değildir. Allah, âlemlerden ganîdir. Onların kendi yurtlarının yararlarına ve onlardan hiç birinin bağımsız olmaması için, birbirleriyle ilişkili ihtiyaçları gibi, onlara dönen yararları içindir.[94] İsfehânî'nin, ibadetin insana dönen bir yarar için yaratıldığı yargısı; ibadetin, insana dönük yararları sebebiyle tutarlı gözükmektedir.

İsfehânî, insanların yaratılıştaki farklılığı öğretisini, asıl olarak Kaderiyyeye atfettiği, "Allah'ın insanları ilim ve başarı elde etme gücünde eşit yarattığı ve onlardan birini diğerine üstün kılmadığı" şeklindeki görüşlerini olumsuzlamak için geliştirdiği söylenebilir. Fakat onun yaratılıştaki farklılık anlayışını, âyetlerle temellendirmesi, tutarlı gözükmemektedir. Çünkü insanların ilim ve işte farklılaşmalarında, asıl olarak Tanrı'nın bilgiyi ve o işi, o kişiye özgü olarak yaratması değil, insanların ihtiyaçları ve şartlar rol oynamaktadır. Bu sebeple de bir toplumda veya farklı toplumlarda, insanların rızık yönünden farklılaşmasına, bu toplulukların yönetildiği politikaların etkisi yadsınamaz. Öyleyse farklılık, ilâhî irâdeden değil, beşerî irâdeden kaynaklanmaktadır. İnanan kimsenin zihnini genişletmesi ve onu başarıya ulaştırması; inkârcı kişinin zihnini daraltması ve başarısız kılması bir hikmete göredir. Mu'tezile'den insanların yaratılıştaki eşitliği ilkesini vurgulayanlar da asıl olarak Tanrı'nın adaletine gönderme yapmaktadırlar.

İnsan fiilleri de dâhil olmak üzere var olan her şeyin Allah'ın dilemesine uygun olarak gerçekleştiği öğretisi, çeşitli dönemlerde Müslümanlar arasında kabul gören bir öğreti olarak varlığını sürdürmüştür. Çünkü bu söz, insan fiillerinin önceden belirlendiği ve bu belirlemeye uygun olarak bu fiillerin gerçekleş-

92. Zâriyât 51/56.
93. İsfehânî, *a.g.e.* s. 256.
94. İsfehânî, *a.g.e.* s. 256.

tiği yargısını desteklemektedir. Mâturîdî, bu sözü Müslümanların nesilden nesle aktardıkları bir söz olarak nitelendirmektedir.[95] Eş'arî ise Mu'tezile'nin olmayan şeyi dilediğini ve onun dilemediği şeyin de olduğunu iddiâ ettiğini ve bu sözün Müslümanların icmâ ettikleri, "Allah'ın dilediği oldu, dilemediği olmadı." sözüne aykırı olduğunu belirtmektedir.[96] Ancak Tûsî bu sözün, Allah'ın kafirden iman etmesini istemesi ve inkâr etmesini istememesini engellemesi sebebiyle, doğru olmadığı görüşündedir.[97] Bu ifadeyi İsfehânî, "Allah'ın mülkünde O'nun istemediği bir şeyin olması muhaldir. O'nun mülkünde eğer O'nun istemediği bir şey olursa; bu ya O'nun bilgisizliğinden, ya gafletinden, ya da onu uzaklaştırmadaki güçsüzlüğündendir. Bunları Allah ile ilişkilendiren bir kimse, sınırı aşmış olur. Allah, hikmet sahibi, güçlü, yönetici, kâhir olarak bilindiğine göre, bu âlemde sadece O'nun irâde ettiklerinin olması ve hikmetinin gerektirmediğini de irâde etmemesi imkân dâhilinde olur."[98] şeklinde açıklamaktadır. O, buna ek olarak, ilâhî otoritenin fiillerinin, beşerî otoritelerin fiillerini bir analojiyle anlatarak, "Hikmet sahibi bir yönetici, kendi yönetim alanında, halkından önde gelen bazı kişilerin o konudaki bilgisizlikleri sebebiyle kötü gördüğü bir şeyi yapabilir. Belki de onlar, onun fiillerinin hikmete dayanan sonucunu bekleselerdi, onun yaptığı şeyi kötü görmeyeceklerdi. Yönetilenler, yöneticilerinin yönetimleri konusunda kendilerini suçlamalıdırlar. Bu durum, onlarda var olan noksanlık yönünden beşerin yönetiminde gerekli olursa, insanların, onun yönetiminde kendileri için gizli olan şeyler konusunda gaybı ve şahadeti bileni suçlamamaları; onu hükmünde zalimlikle nitelememeleri; onlara hikmetin gizli kalması sebebiyle onun sözünü de yalanlamamaları gerekir."[99] demektedir.

Kader ve kazâ sözcüklerinin, genellik ve özellik yönünden farklılıkları, kader öğretisi açısından önemli değildir. İsfehânî, kaderin kazâdan daha genel olduğunu, onun ölçülebilen şeyler için bir ölçüt olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre kader, varlık alanına çıkması veya çıkmaması mümkün olan şeydir. Kazâ ise onun ölçülmesi emri ve onun hakkında yargıda bulunma,[100] yani onun ölçülene uygun olarak gerçekleşmesi halidir. Kazâ ve kader sözcükleri arasındaki bu ayrım, İsfehânî'nin insan fiillerinin yaratılması konusundaki görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Kader ölçülen anlamına geldiğinden, onun hakkında yargıda bulunmak veya bulunmamak mümkündür.[101]

---

95. Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: Fethullâh Huleyf, Kahire trs., s. 291.
96. Eşarî, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kâdirî, Beyrut 1991, s. 22.
97. Tûsî, Muhammed b. Hasen, *el-İktisâd fimâ Yetaallaku bi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1986, s. 93.
98. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 265.
99. İsfehânî, *a.g.e.* s. 265.
100. İsfehânî, *a.g.e.* s. 266.
101. İsfehânî, *a.g.e.* s. 267.

Diğer bir deyişle, onun varlık alanına çıkması veya çıkmaması mümkündür. Kazâ ise gerçekleştikten sonra, ondan dönüş yoktur. Hatta İsfehânî, Müslümanların, Allah'ın kazâsından geriye dönüşün mümkün olmadığında icmâ ettiklerini söylemektedir.[102]

İsfehânî'nin kader ve kazâ sözcükleri hakkındaki görüşleri şu örnekte daha belirginleşmektedir. Ona göre; "Allah'ın, olabilirli olanları varlık alanına çıkardığı veya çıkarmadığı bilinmektedir. Bu şuna benzer. Bir hurma çekirdeği, bi'l-kuvve hurmadır. Belki de Allah'ın emri ile birinin ekmesi, sulaması ve bakması ile hurma olacaktır. Onu eken ve sulayan olmazsa, o olabilirlikten varlığa geçmez. Bir kimse onu ekerse, fakat onun hurma olmasını engelleyen bir afet gelirse, yine o varlık alanına çıkmaz. İnsanın kendisine iyilik verilmesi için duâsı, olabilirli olanın varlık alanına çıkmasını istemesi; bir şeyin uzaklaştırılması için duâ ise olabilirli olanın varlık alanına çıkmamasını istemesidir."[103]

Kelâmcılar irâde ve meşîet arasında ayrım gözetmeseler de İsfehânî, bu sözcüklerin anlamları arasında ayrım gözetmektedir. Bu ayrımda o, "irâde" ve "meşîet" sözcüklerinin kökenlerindeki anlamlarından hareket etmektedir. Ona göre, "meşîet, bir şeyi var etmek ve onu doğruya iletmektir. Buradaki "şey" varlıktan ibarettir. O, asıl olarak *şâe*nin masdarıdır. Onunla Allah nitelendiğinde, dileyen/*şâî* kasd edilir. Onun dışındakiler için kullanıldığında ise anlamı istenendir/*meşâe.*"[104] Allah'ın "*O, her şeyin yaratıcısıdır.*"[105] sözü bu ikinci anlamdadır.[106] İsfehânî'ye göre, irâde; istenilenin varlığını kesin olarak gerektirmez. O, bazı âlimlerin, Allah'ın, "*Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.*"[107] ve "*Allah kulları için zulüm istemez.*"[108] sözlerinin bu anlamda olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Çünkü zorlukların ortaya çıktığı, çokça zulümlerin olduğu bilinmektedir.[109] Meşîet ise; dilenenin var olmasını gerektirir. Bu sebeple Müslümanlar, "Allah'ın dilediği oldu." ve "Dilemediği olmadı." demektedirler.[110] Bu durumda meşîet, Allah diledikten sonra insanda ortaya çıkar. İnsanın irâdesi ise öncesinde Allah'ın irâdesi olmadan gerçekleşir. Bu sebeple Allah, "*Allah sizin dilemenizi diledi.*"[111] demektedir.[112]

---

102. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 267.
103. İsfehânî, *a.g.e.* s. 268.
104. İsfehânî, *a.g.e.* s. 270.
105. 13/Ra'd, 16.
106. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 270.
107. 2/Bakara, 2/158.
108. 40/Mü'min, 31.
109. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 271.
110. İsfehânî, *a.g.e.* s. 271.
111. 81/Tekvîr, 29.
112. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 271

İnsan fiillerinin çözümlenmesinde önemli konulardan birisi de varlıkların kitap, *el-levhu'l-mahfûz* ve *imâm*da var olduğu şeklinde inançlardır. İsfehânî'ye göre, "Kitabın aslı, bir şeyi elde etmek bazısını bazısına eklemektir." İsfehânî, varlıkların kitap, korunmuş levha ve imamda var oluşunu açıklamak için, bu sözcüklerin çözümlemelerini yapmaktadır." Ona göre, lafız olarak düzenlenmiş olana "kitap" dendiği gibi, yazılarak düzenlenmiş olana da "kitap" denilir. Allah'ın, "*Elif lam mim. Bu kitap...*"[113], "*Bu, âyetleri genişçe açıklanmış bir kitaptır.*"[114], "*Onlar Allah'ın kalplerine iman yazdıklarıdır.*"[115], "*Bizi şâhitlik edenlerle beraber yaz.*"[116] "*Allah, "Şüphesiz ben ve peygamberlerim gâlip geleceğiz." diye yazmıştır.*"[117] sözlerinde de bu durum vardır.[118]

İnsan fiilleri konusunda kelâmcıların benimsediği genel olarak üç eğilimden söz edilebilir. Bunlar da; zorlama/*cebr*, seçim/*ihtiyar* ve her ikisinin olumsuzlanmasından hareketle ikisinin arasında bir görüştür. Ancak İsfehânî'nin biçimlendirdiği bu önerme, "Zorlama ve kader yoktur." veya "Zorlama ve seçim yoktur." şeklinde değildir. İsfehânî, söz konusu bu eğilimi, "Zorlama ve havâle etme yoktur." şeklinde ifade etmektedir.[119] Bu önermede zorlama, kulların fiillerinde onu fâil olarak göstermeyen eğilimi; havâle etme de kulların fiillerinin fâilini insan olarak gösterme eğilimini ifade etmektedir. Zorlamanın Cebriyye'ye ve havâle etmenin de Kaderiyye'ye nisbet edilmesinden sonra, üçüncü bir eğilimin bu şekilde isimlendirilmesi, daha çok Şîî âlimler tarafından yapılmaktadır. Hatta onlar bunu "Zorlama ve havâle yoktur, iş bu ikisi arasındadır." şeklinde ifade etmektedirler.[120] İsfehânî'nin kader anlayışını bu şekilde ifade etmede, önceki Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşüne dayanma arzusu ile birlikte, Şîî âlimlerinden etkilendiği de söylenebilir. Fakat bu düşünce, varlığı yönünden zorlama ve havâle etme görüşlerine gereksinim duyduğu gibi; her iki görüşün olumsuzlanmasına dayanması yönünden de diğer iki düşünceye gereksinim duymaktadır. Bu düşünce insan fiilleri hakkındaki görüşün, bu ikisi arasında bir şey olduğu anlayışına dayanmaktadır.

---

113. 2/Bakara, 1-2.
114. 41/Fussilet, 3.
115. 58/Mücâdele, 22.
116. 3/Âl-i İmrân, 53.
117. 58/Mücâdele, 21.
118. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 274.
119. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 285; İsfehânî, başka bir eserinde bu ifadeyi hadis olarak nakletmektedir. Bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 120.
120. Eş'arî, bu görüşü Râfızîlerin insan fiilleri hakkındaki görüşleri bağlamında onlardan bir fırkanın görüşü olarak zikretmektedir (Eşarî, *Makâlât*, I, 114). Şehristânî, bu şekildeki bir görüşü Şiî fırkalarından olan Bâkıriyye ve Câferiyye'ye nispet etmektedir (Şehristânî, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 1990, 1/167).

Bir fiilin, birden fazla yönleri itibarıyla birden fazla fâile nisbetinin olabilirliği, her ne kadar kader sorununu açıklamada yetersiz kalsa da; bir fiilin, birden fazla fâilinin olduğu ve fiilin, bu fâillerin her birine nisbet imkânının varlığı, ara bir çözüm sunmaya yardımcı olan açıklamadır. İsfehânî, "Çoğu Kelâmcılar, fiile bir yönden bakınca, bir fiilin bir veya daha fazla fâile nisbetinin doğru olmadığını düşündüler. Fakat fiillerin gerçekliklerini dikkate alsalardı ve Kur'ân'daki sözcükleri ve hatta insanların âdetlerinde ortaya çıkan şeyleri inceleselerdi, farklı bakış açılarıyla, bir fiilin iki ve daha fazla fâile nisbetinin doğru olduğunu anlamada zorlanmazlardı."[121] demekte ve bir fiilin birden çok fâile nisbetini imkânsız görenleri, fiilin anlamını ve Kur'ân'daki kullanımlarını çözümlememekle nitelemektedir.

İnsan fiilleri açısından çözümlenmesi gereken sorun, güç için kullanılan sözcükler ve bunların anlamlarının ötesinde, gücün fiilden önceliği veya birlikteliğidir. Fiile ilişkin gücün, fiilden önce insanda var olması durumunda insan, bu gücüyle yapmak istediği fiili gerçekleştirmektedir. Ancak gücün fiilden önce var ve fiil ile birlikte var olması durumunda, güç de bir yaratıcıya gereksinim duymaktadır. Bununla bağıntılı olarak insan fiillerinin yaratıcısının, Allah olduğunu söyleyenler, gücün fiil ile birlikte var olduğunu söylemekte ve insan fiillerinin yaratıcısının kendisi olduğunu ifade edenler de gücün fiilden önce var olduğunu söylemektedirler. Mu'tezile, fiil için gerekli gücün fiilden önce var olduğunu,[122] Ehl-i Sünnet ise fiil ile birlikte var olduğunu söylemektedir.[123] Cehm b. Safvân'ın, insanın hiçbir şeye gücünün ve istitâatının olmadığını iddiâ ettiği de belirtilmektedir.[124] İsfehânî ise gücün fiilden önceliği ve sonralığı konusuna değinmemektedir.

Kulların fiillerinin Allah'a nisbet edilmesi ve onun Allah'ın kazâ ve kaderi ile olduğunun belirtilmesi olgusu, kader anlayışının temelini oluşturmaktadır. İsfehânî, "hangi lafızla ifade edilirse edilsin, kul tarafından gerçekleştirilen bir fiil için, "O, Allah'ın kazâ ve kaderi iledir." denilir ve bu fiil, "yedi" ve "içti" sözlerinde olduğu gibi, Allah'a nisbet edilmeyen özel bir lafız olsa da değişmez."[125] derken, insanın bütün fiillerinin O'na nisbet edilmesinin olabilirliğinden söz etmektedir. İsfehânî bu görüşüne, Kur'ân'da, fiillerinde Allah'ın rızâsını gözeten elçilerin ve velîlerin bazı fiillerinin Allah'a nisbet edilmesini de-

121. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 285.
122. Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk.: Abdulkerim Osman, Kahire 1988, s. 390.
123. Eşarî, *el-Lüma'*, s. 56; Bâkıllânî, Ebû Bekr, Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîdu'l-Evâili ve Telhîsu'd-Delâil*, thk.: Imâdu'd-Dîn Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 324-325; Nesefi, *Temhîd*, s. 53.
124. Şehristâni, *el-Milel*, I, 73.
125. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 287.

lil olarak sunmaktadır. Ona göre, sözgelimi, "*Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.*"[126] ve "*Onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü.*"[127] âyetlerinde söz konusu durum vardır. Bu âyetlerde insanların fiillerinin, Allah'a nisbet edilmesi; fiilin fâili olarak değil, insanın savaşta düşmanlarına üstün gelme ve onları öldürmek sûretiyle varlıklarına son verme fiilini, tanrısal emirlere uygun olarak yapmasından dolayıdır. Onları öldürme fiilinin, fâilinin Allah olarak kabul edilmesi, öldürmenin sebebi olan savaşmak fiilinin fâili olarak da Allah'ı göstermek anlamına gelir. Bu âyetin dışında öldürme/*katl* sözcüğünün fâili olarak Allah'ın gösterildiği bir âyet mevcut değildir.

İsfehânî, kazâ ve kader olarak gerçekleşenlere teslim olmayı, şerefli bir tutum olarak nitelemekte ve insanın ulaştığı mertebelerin en büyüğünün âlemde küçük veya büyük her şeyin Allah'ın kazâ ve kaderi ile olduğuna inanmak; böylece teslim olmak, âlemde ortaya çıkan kötülükleri bâtinî olarak inkâr etmemek ve şerîatta emredilmesi sebebiyle zâhirî olarak inkâr etmek olduğunu söylemektedir.[128] Fakat onun bu tavrı desteklemek için atıfta bulunduğu naslar, gerçekte bu tavrı olumlamamaktadır. O, teslim olma tavrına, "*Allah'a temiz kalp ile gelenler hariç.*"[129] âyetine ve "*Kim benim kazâma rızâ göstermez ve belâlarıma sabretmezse, kendisine başka bir Rab arasın.*"[130] hadisine atıfta bulunmaktadır.[131] Fakat bu âyet ve hadiste, teslim olmanın olumlu bir tutum olduğuna herhangi bir işaret yoktur. Bu âyetin öncesinde, kıyâmet gününde mal ve çocukların fayda vermeyeceği, ifade edilmekte ve ancak kişinin kendi fiili olarak arınmış bir zihnin insanı kurtaracağına işaret edilmektedir. Söz konusu hadisin ise anlam yönünden de sahih olması düşünülemez. Eğer Allah tarafından belirlenmiş bir kazâ varsa, buna rızâ göstermemek, en genel anlamda inkârcıların tavrı olarak kabul edilebilir. Halbuki Allah, inkârcılar da dâhil, âlemdeki bütün varlıkların da Rabb'idir.[132] Bu hadisin ise kader ve kazâya karşı teslim olma tavrını desteklemek üzere üretildiği, söylenebilir. Kazâ ve kadere teslim olma tavrı da siyasî irâdenin isteklerine boyun eğmeyi ifade etmektedir.

---

126. 8/ Enfâl, 17.
127. 8/Enfâl, 17.
128. İsfehânî, *a.g.e.* s. 290.
129. 26/Şuarâ, 89.
130. Bu hadise, sahih kabul edilen hadis kaynaklarında rastlanılmamaktadır. Ancak kaza ve kadere teslim olmayı bir tutum olarak benimseyen Hadis Taraftarları'nın eserlerinde mevcuttur. İsfehânî, "*Kazama rızâ göstermez ve belâlarıma sabretmezse*" şeklinde hadise yer vermekte iken, bazı rivâyetlerde "*Kazama rızâ göstermez ve kaderime teslim olmazsa*" şeklindedir. (Bkz. Bkz. Beyhâkî, Ebû Bekr, *Şuabi'l-İmân*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 2003, s. 377; Tûsî, *el-iktisâd*, s. 96; Haysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VII, 207).
131. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 290.
132. Allah kendisinin "*âlemlerin Rabb'i*" olduğunu söylemektedir. Bkz. Fâtiha 1/1.

Kelâm ekollerinin ihtilâf ettikleri temel konulardan birisi olan, iman-amel ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan, mü'min ve fâsık isminin kime verileceği konusunda İsfehânî, iki tanıklığı inkâr etmediği sürece bir kimseden mü'min isminin kaldırılamayacağını söylemektedir. İsfehânî, bu görüşünü iki temele dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi onun iman tanımıyla ilişkilidir. Mü'mini iki yönlü olarak açıklayınca, -bunlardan birisi bir kimsenin iki tanıklığı açıklaması ve diğeri de nefsi inancı ile özelleşendir- birinci yönden bu kişiye mü'min denileceğini belirtmektedir. İkinci olarak ise o, şerîatın ondan iman ismini olumsuzlamayı yasakladığı şekilde açıklamakta ve bazı âyetlere atıfta bulunmaktadır. Bu atıflarda, kendi görüşünü destekleyen âyetlerin tercih edildiğini söylemek mümkündür. Bunun dışında âyetlere atıfta bulunarak iman isminin büyük günah işleyenden olumsuzlanmasını ileri süren Hâricîler ve Mu'tezile'ye karşı, onların atıfta bulundukları bu âyetleri tevil etmektedir. İsfehânî'den önce, büyük günah işleyen iman etmiş kişilerin isimlendirilmesi için kullanılan dindar fasık/*el-fâsuku'l-millî* terimini, o kullanmamaktadır. Bunun sebepi, onun, din ve millet sözcükleri arasında anlam farklılığı olduğu görüşüdür. Bu kavram; iman eden bir kişinin haram olduğuna inanmakla birlikte, bu fiilleri yapan kişiye verilen bir isimdir. Buna ilaveten, yine büyük günah işleyen imanlı bir kimseyi nitelemek için kullanılan kıble ehli/*ehlu'l-kıble* terimini de kullanmamaktadır. Kıble ehli terimi, her ne kadar namaz ibadeti için kıbleye yönelme eylemi dikkate alınarak kullanılsa da asıl olarak İslâm dinini kabullenen kişileri ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Eş'arî de Müslümanları ifade etmek için *musallîn* terimini kullanmıştır.[133] Bu terim de en genel anlamda, sadece namaz kılanları değil, kendisini Müslüman olarak açıklayanları ifade etmektedir.

İsfehânî'nin nübüvvet/elçilik öğretisinde, felsefî elçilik öğretilerinde görülen fakat kelâmcıların öğretilerinde görülmeyen, insan türü içerisinde elçinin varlıksal üstünlüğü anlayışının olduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre, elçi olarak seçilen kişinin meleklerin de üstünde derece bakımından şerefli ve mertebe bakımından da üstün olması gerekir. O, bu öğretiyi şu şekilde açıklamaktadır: "Allah varlıkları iki kısım olarak yaratmıştır. Bunlar da; cisimsel olanlar ve cisimsel olmayanlardır. Cisimsel olanlar; cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insan olmak üzere dört türdür. Her tür kendi altındaki türden üstün olarak yaratılmıştır. Bitkiler cansızlardan; hayvanlar bitkilerden; insanlar hayvanlardan ve melekler de insanlardan üstündür. Bu türlerde, türün en üst sınırında yer alan varlıklar vardır. Cansızlar içerisinde mercanda, büyüme izleri görülmek-

133. Eşarî'nin kendisinden önceki Müslümanların görüşlerini içeren bir eserine koyduğu, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* ismi, özenle seçilmiş bir isimdir. Onun, bu ismin, görüşlerini açıkladığı bütün Müslümanları kapsamasına dikkat ettiği söylenebilir.

te ve onun dalları vardır. Bu sebeple o, bitkisel cansızdır. Bitkiler içerisinde de hayvanlar sınırında olanlar vardır. Hurma ağacında erkeklik ve dişilik vardır; hayvandaki saçlar ve kıllar gibi, onun da lifleri vardır; onun başı kesildiğinde gövdesi kurur. Bu sebeple hurma, kendisi ile hayvan arasındaki benzerlikten ötürü, hayvansal bitkidir. Hz. Muhammed, *"Halanız hurmaya hürmet ediniz."*[134] demiştir. Maymun, at ve fil gibi bazı hayvanlar da insan sınırına yaklaşırlar. Bu hayvanlar, çeşitli sanatları öğrenmekte ve bilgi yönünden medenî insana yaklaşmaktadırlar.[135]

İnsanlar arasında, hem ilim ve irfanının çokluğu yönünden ve hem de Rabb'ine olan ibadeti yönünden, melekler sınırında yer alanlar vardır. Bunlar, meleksel insandır. Nitekim Allah, *"Bu insan değil, ancak şerefli bir melektir."*[136] demektedir. Bu sebeple şair, *"Sen insan değil, bir meleksin, göğün içerisinden bir sesle inen."* demektedir. Her türün sonunun, üstündeki türün ilki olduğu söylenemez. Allah, *"Rahman'ın yaratmasında bir düzensizlik göremezsin."*[137] demektedir. İnsanlar kısım kısımdır. Yaptıkları kötülükler dolayısıyla hayvanların üst mertebesinde yer alanlar vardır ki, bu *"Onlar ancak hayvanlar gibidir."*[138] âyetinde nitelenmiştir. İnsanlardan bazıları da yaptıkları iyilikler dolayısıyla meleklerin mertebesinde yer alırlar. Bu ikisi arasında yer alan orta bir kısım daha vardır ki, bunlar da yaptıkları iyilikler dolayısıyla meleklere yaklaşır; yaptıkları kötülükler dolayısıyla da hayvanlara yaklaşır. Allah, Kur'ân'da *kendine zulmeden*, *muktasid* ve *sâbık*[139] nitelemeleriyle buna işaret etmektedir. Nebînin, Allah'tan aldığı vahyi insana iletmesi için, melekler sınırında olması gerekir ki, seçilmiş olsun. Allah (c.c.) *"Andolsun size kendinizden öyle bir elçi gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir."*[140] sözüyle buna dikkat çekmiştir.[141]

---

134. İsfehânî'nin hadis olarak naklettiği bu söz, sahih kabul edilen hadis kitaplarında geçmemektedir. Ancak bazı hadis eserlerinde, hurma hakkındaki hadisler içerisinde zikredilmektedir. Bu hadisin devamında hurmanın Âdem'den geri kalan topraktan yaratıldığı ve onun başkası tarafından döllendirildiğine dikkat çekilmiştir. (Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevdûât*, Medine 1966, I, 184).
135. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 120.
136. 12/Yusûf, 31.
137. 67/Mülk, 3.
138. 25/Furkân, 44.
139. İsfehânî, bu görüşü için, *"Biz, bu ilâhî vahyi kullarımızdan seçtiklerimize mîrâs olarak bahşettik. Onlardan bazısı kendilerine zulmeder, bazısı ara yolu tercih eder, bir kısmı da Allah'ın izniyle iyilikte başı çekenlerden olur. Bu en büyük fazîlettir"* (35/Fâtır, 32) âyetine atıfta bulunmaktadır.
140. 9/Tevbe, 128.
141. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 120-121; İsfehânî, *ez-Zerîa* adlı eserinde de insanın hayvanlara olan üstünlüğünün hem bedenî ve hem de nefsî olduğunu belirttikten sonra ba-

Elçinin insan türü içerisindeki üstünlüğünü temellendirmek için ileri sürülen bu görüşün amacı, konunun çözümlenmesinde etkili olacaktır. Bu öğreti, ondan önce İhvân-ı Safâ[142] ve İbn Miskeveyh[143] felsefesinde de görülmektedir. İhvân-ı Safâ'da bu anlayış genel olarak varlık mertebelerinin belirlenmesinde; İbn Miskeveyh felsefesinde olduğu gibi, İsfehânî'nin öğretisinde ise elçinin ruhlar âlemine tanıklık etmesi ve vahiy almasının temellendirilmesinde yer almaktadır. Fakat İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh, bu öğretiyi temellendirmek için âyetlere ve hadislere atıfta bulunmazken, İsfehânî, naslara atıfta bulunmaktadır. İsfehânî'nin atıfta bulunduğu *"Halanız hurmaya hürmet ediniz."* hadisi, insan ile hurma ağacı arasında maddesel bir ilişki içermektedir; ancak bu hadisin, hurmanın Arapların hayatındaki öneminden ötürü, hurmanın elde edildiği ağacın da saygınlığına işaret etmek için üretilmiş olması olasıdır. Kur'ân'ın, *"Bu insan değil, ancak şerefli bir melektir."* ifadesi, bir mertebeyi değil, insanın, fiziksel ve aklî güzellikleri meleklere benzetmesini, *"Onlar ancak hayvanlar gibidir."* ifadesi ise insanın ayırt edici bir özelliği olarak aklını kullanmamak sûretiyle, kötü fiiller yapanların fiilleri yönünden hayvanlara benzetilmesini ifade etmektedir ki, bu benzetmeler ilk olarak insan tarafından yapılmıştır. Kur'ân'da yer alan kendine zulmeden, muktasid ve sâbık isimleri ise insanların davranışları yönünden sınıflandırılmasını ifade etmektedir. Bu sebeple bu öğreti, dinî temellerden yoksundur.

İsfehânî'nin elçinin bir niteliği olarak gördüğü, onun kötü ahlâktan temizlenmiş ve güzel ahlâkla donatılmış olmasının gerekliliği, diğer kelâmcılar tarafından geniş olarak incelenmemiştir. Onun, bunu elçi için bir gereklilik olarak görmesi ve ayrıntılı olarak incelemesinin, ahlâk ile ilgilenmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Ona göre "Güzel ahlâk dört fazîletten ortaya çıkar ve yirmi özelliği kendisinde bulundurur. Bütün bunlar bir araya gelince, insan gerçek anlamda güzel ahlâka sahip olur. Bu dört fazîlet de; iffet, şecâat, hikmet ve adalettir. İffetten emânet, hayâ ve vakar ortaya çıkar. Şecâatten; doğal afetler anında şükür ile birlikte cömertlik; insanlar arası olaylarda meydana gelen musîbetler anında ise sabır ile birlikte orta yolda olma davranışı gelişir. Bu sıfattan kanâat, rızâ ve belâ ânında sebât, dünya işleriyle az uğraşma, akla uygun olarak şehveti kamçılamak ortaya çıkar. Hikmetten ezberleme, anlama, düşünme, dilde kalp ile zikretme gücü ortaya çıkar ki, neredeyse o gördüğünü ve işittiğini unutmaz. Adaletten de hikmet, rahmet, yumuşak davranış, kolay anlaşma doğar. Bir kim-

---

zı hayvanların bazı sanatları öğrenmeleri bağlamında fil ve maymunu zikretmektedir. İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 78.

142. İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde ay altı ve ay üstü varlıkları içeren varlık kategorisi yer almaktadır. (İhvânu's-Sefâ, *Resâil*, IV, 273-282).

143. İbn Miskeveyh'in varlık mertebeleri ve bu mertebede yer alan varlıkların özellikleri İhvânu's-Sâfâ'daki gibidir. (Bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asğar*, s. 85-92; *Tehzîbu'l-Ahlâk fi'l-Edeb*, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 58-60).

sede bu mânâlar oluşunca o kimsede hürriyet, zarf, mürüvvet ve cömertlik erdemleri oluşur. Hürriyet; insanın kendisine egemen olması ve onu hevâ ve onun sebep olduğu kötülüklerden özgürlüğe çıkarmasıdır. Hz. Peygamber, "*İnsanlar iki çeşittir. Bunlar da nefsine uyarak onun kölesi olan ve nefsini kendine uydurarak onu köle edendir.*"[144] demektedir. Zarf; bütün güzelliklerin içerisinde olduğu kap demektir. Bu, kap anlamına gelen zarfa benzerliğinden ötürü böyle isimlendirilmiştir. Mürüvvet ise iyilikleri kendisinde bulundurmasıdır."[145] İsfehânî, elçiler için gerekli gördüğü ahlâkî özellikleri, genel olarak insanın nefsî fazîletlerinden ortaya çıkan özellikleri olarak da görmektedir.[146]

Elçinin kendisinde bulunması gereken haller ile birlikte, teblîğ ettiği ilkelerde bulunması gereken özellikler de vardır. İsfehânî, elçinin davet ettiği şeylerin akla uygun olması gerektiğini, bunun aksine, yani onun akla uygun olmayan şeye davet etmesi durumunda insanların ona eğilim göstermeyeceğini[147] söylemektedir. O, akla uygun olmayan şeylerin teblîği ve toplumun buna olumsuz tepkisi bağlamında Zerdüşt, Mani ve Mazdek'in iddiâ ettiği şeylere, onları çağırmasını örnek vermektedir. Mani'nin insanların faydasına olan imar etme ve kazanç elde etme gibi şeyleri yasaklaması ve Mazdek'in de soyun bozulmasına sebep olan zinâ vb. eğilim gösterilmeyen ve iltifât edilmeyen fiilleri mübah kılmasını[148] zikretmektedir. Ancak ilâhî kaynakla ilişkilendirilen sözlerin, bu kaynağın toplumlardaki yüceliği sebebiyle kabul edildiği görülmektedir. Sözgelimi tevhîd/Tanrı'nın birliği, aklî olarak kabul edilmesi gereken bir ilke iken; teslis/üçleme gibi bir inancın, dinî temele dayalı olarak Hıristiyanlar tarafından kabul edildiği görülmektedir.

Elçinin nitelikleri konusunda, kelâmcılar arasında en önemli problemin, ismet sıfatında olduğu görülmektedir. İsfehânî, "Elçinin gönderilmiş olduğu insanları kendisinden daha büyük olana yöneltmemesi için, kendisinden affedilmesi kolay olsa bile, herhangi bir zellenin ortaya çıkmaması gerekir."[149] derken, bunu onların güzel ahlâka sahip olmalarıyla ilişkilendirmekte ve ismetin onların günahlara güç yetirmeyecek şekilde engellenmiş oldukları görüşünü yadsımaktadır. İsfehânî'ye göre, onların günahlara güç yetiremeyecek şekilde günahlardan engellenmiş olduklarını söyleyenlerin görüşü hatâlıdır. Çünkü Allah insanı diri, düşünen, ayırt edici ve seçen olarak yaratmıştır. Allah, "*Şüphesiz biz onu yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.*"[150]

---

144. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 332; Beyhakî, *Şuabi'İmân*, VII, 506.
145. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 124.
146. İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 116-118.
147. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 125.
148. İsfehânî, *a.g.e.* s. 125.
149. İsfehânî, *a.g.e.* s. 126.
150. 76/Dehr, 3.

ve "*Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu göstermedik mi?*"[151] demektedir. İnsanı bu yapıdan çıkarmak, onu insanlıktan çıkarmaktır. Çünkü bu, insan olmanın özelliklerindendir. Bu sebeple Allah, elçisine "*De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana, 'Sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır." diye vahyolunuyor.*"[152] buyurmaktadır. Kendisinde günahın gerçekleşmesi mümkün olmayandan, tâatın gerçekleşmesi de mümkün olmaz. Çünkü bu ikisi karşıttır. Kim kendisinin itâatkâr olarak nitelenmesini gerektiremeyecek uygun bir fiil işlerse, o kimse sevabı da hak etmez. Muhammed (a.s.)'in gücü günah işlemeye yetmeseydi, "*Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar.*"[153] denmez ve diğer vaîd ifadeleri söylenmezdi. Bu sebeple onun kötülük işlemekten çevrildiğini söylemek de doğru değildir. Çünkü bu onu, sevabı hak etmekten de çıkarır. Allah'ın "*Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı.*"[154] sözü, Rabbinin burhânını hatırlaması için ona isteğinin olmamasını gerektirir. Allah elçisine, "*Eğer biz sana sebât vermiş olmasaydık, az kalsın onlara meyledecektin.*"[155] demektedir. Öyleyse ismet, daha önce zikrettiğimiz pek çok hasletin bir araya gelmesiyle gerçekleşir.

Ölümden sonra diriliş ve hayatı ifade etmek üzere, Kelâmcılar tarafından farklı terimler kullanılsa bile, genel olarak meâd terimi tercih edilmektedir. İsfehânî de bu konuyu meâd teriminin odağında açıklamaktadır. Bununla birlikte o, haşr günü, ba's günü, neşr gününün de kıyâmet günü anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bu yaratılış düzlemine "âhiret günü" denmesi, hem Kur'ân'daki kullanıma ve hem de sözcüğün kendi anlamına dayanmaktadır. *Âhir*, ilk anlamındaki *evvel* sözcüğünün karşıtı; *âher* de bir anlamına gelen *vâhid*in karşıtıdır. İkinci yaratılış "âhiret yurdu" olarak isimlendirildiği gibi, ilk yaratılış da "dünya yurdu" olarak isimlendirilmektedir.[156] İsfehânî, meâd teriminin anlamının dönüş olduğunu, kendisine dönülen zaman veya kendisine dönülen mekan için kullanıldığını belirtmektedir.[157] İkinci yaratılış için kullanılan *ba's* sözcüğünün aslı, bir şeyi hareket ettirmek ve yönlendirmektir. Araplar *baastu'l-baîr* dediklerinde, devenin yürütülmesi ve hareket ettirilmesini ifade ederler. Allah'ın ölüleri diriltmesinin anlamı ise onları çıkarması ve kıyâmete doğru yürütmesidir.[158]

İsfehânî'nin aklın imkân alanında kabul ettiği şey, sadece dirilişin olacağıdır. Ona göre akıl, ba's ve nüşûrun olacağını gerekli görse bile, onun halleri konu-

151. 90/Beled, 7-9.
152. 18/Kehf, 110.
153. 39/Zümer, 65.
154. 12/Yusûf, 24.
155. 17/İsrâ, 74.
156. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 14.
157. İsfehânî, *a.g.e.* s. 525.
158. İsfehânî, *a.g.e.* s. 68.

sunda karar verememektedir. O, "Gerçekten de aklın bu konuda karar vermesine imkân yoktur ve bu konuda yaratma ve emrin kendisine ait olduğu varlığın, elçilerin diliyle ortaya çıkan sözlerine uymaktan başka yol da yoktur."[159] demektedir. İbn Sînâ da meâdı, şerîat yolu ile isbât etmekten ve peygamberin verdiği haberi doğrulamaktan başka yol olmadığını söylemektedir.[160] İsfehânî'ye göre buradaki zorluk, iki şeyden kaynaklanmaktadır. Birincisi; iâde/*meâd* bilgisinin başlangıç/*mebde'* bilgisine bağlı olması sebepiyle başlangıç bilgisinin zorluğudur. Bu sebeple Allah, "*Şüphesiz O, başlangıçta yaratmayı yapan sonra da onu tekrarlayacak olandır. Bu ona göre daha kolaydır.*"[161] demektedir. İkincisi ise; bütün kavranılan varlıkların oluş ve bozuluş, yani *el-kevnu ve'l-fesâd*la ve gelişme ve daralma içerisinde olduğu görülmektedir. Hatta dünyadaki her şeyin, bir göz kırpması süresince dahi, kendi hali üzere kalmadığı söylense bu doğrudur. Bu sebeple Allah onu çöldeki serâba[162] ve rüzgarın savurduğu çerçöpe[163] benzetiyor. Âhiret ise kalma yeridir. Bunu, Allah'ın, "*Sizin yanınızdaki tükeniyor, Allah katında olan ise kalıcıdır.*"[164] sözü açıklamaktadır."[165]

Ölümün bir kimseye geldiği zamanı İsfehânî, âhiretin ilk hali olarak isimlendirmekte; tövbenin dünyaya ait bir eylem olması sebebiyle onun tövbesinin geçerli olmadığı ve dünyaya tekrar dönmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir.[166] Fakat Kur'ân'da çok sık olarak anlatılan ve insan psikolojisi olarak vurgulanan şey, ölüm geldiği anda insanın iyi ameller yapmak için hayatına devam etmeyi arzulaması şeklindedir. İnsanın hayatı boyunca, daha önce yaşadığı dönemlere, daha kaliteli hayat için dönme arzusu ve en son olarak da yaşlılık halinde gençliğine dönme arzusu vardır. Allah, cennette hayat süren insanların değil de cehennemde kötü şartlarda hayat süren insanların, imkânsız olmasına rağmen, tekrar dünyaya dönme arzularının olacağını da belirtmektedir.[167]

Kabir hakkındaki belirlemelerde, kabrin belirli bir mekân olmasının ötesinde, insan bilgisinde var olan çeşitli ölüm biçimlerini içine almasına dikkat

---

159. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 192.
160. İbn Sinâ, Hüseyin Ebu Alî, *Kitâbu'n-Necât*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs., s. 326.
161. 30/Rûm, 27.
162. "*Onlara dünya hayatının örneğini ver: O, gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner. Allah, her şey üzerinde kudret sahibidir.*" (18/Kehf, 39).
163. "*İnkâr edenlere gelince; onların amelleri ıssız bir çöldeki serâp gibidir. Susamış kimse onu su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz.*" (18/Kehf 18/45).
164. 16/Nahl, 96.
165. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 192.
166. İsfehânî, *a.g.e.* s. 209.
167. 35/Fâtır, 37.

edilmektedir. Bu sebeple de sadece toprağa defin edilenler hakkında azâbın geçerli olmadığı, ölümden sonra herkes için geçerli olduğu belirtilmektedir. Buna işaret eden İsfehânî, kabir azâbı ifadesi ile yanma, boğulma, yırtıcıların ve balıkların yediklerinden arda kalanlar gibi, diğer ölüm şekillerinin dışında, sadece defin edilen kişiye özel bir durum kasdedilmemekte; bütün bunların hepsi kasdedilmekte ve ölünün bütün hallerini kapsayan genel bir sözcük olarak kullanıldığını[168] söylemektedir. Bu sebeple kelâmcılar, her ne kadar ölen bir kimsenin konulduğu yer olarak kabre izâfeten azabı isimlendirmiş olsalar da bununla insanın ölüm ve diriliş arasındaki zaman ve mekânı kasd etmektedirler.

İsfehânî, kabir azabı inancını kanıtlamak için âyetleri delil olarak kullanmamakta; hadisleri kullanmaktadır. Bu hadisler, kabir azâbı inancını kabul eden diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da kabir azâbının varlığı için delil olarak kullanılmaktadır ki[169], bu hadisler kabir azâbını bir inanç olarak belirlemekten çok, insanları bazı kötü fiillerden arındırmak için kabir azâbının engelleyici olarak kullanılmasını içermektedir. Bu hadisler, içerik olarak kabir azâbına sebep olan kötü fiilleri ve Hz. Muhammed'in bu azaptan Allah'a sığınmasını anlatmaktadır. İsfehânî'nin, Kur'ân'dan herhangi bir âyeti bu inancın delili olarak, tevil etmek sûretiyle dahi olsa, göstermemesi ve tamâmen hadislerle sâbit olmuş bir inanç olarak ele alması dikkati çekmektedir.

İsfehânî'nin kabir azâbı inancı, hakkındaki yaklaşımında dikkat çeken ikinci özellik, onun kabir azâbının mâhiyetine ilişkin herhangi bir açıklama ve tartışmayı dillendirmemiş olmasıdır. Halbuki bu azâbı inkâr eden ekoller, bu inancı delillerinin yokluğu ve mâhiyeti yönünden çözümlemeye tâbi tutmaktadırlar. İsfehânî'nin kelâm eserinde, kabir azâbının açıklanması bağlamında şehitlik hakkında ayrıntılı açıklamaları, şehitlere "ölüler" denilmemesini anlatan âyetle ilişkili olarak yer almamakta; şehitliğin tanımı, çeşitleri ve hükmü anlatılmaktadır.[170] Ancak tefsirinde, şehitlerin ölümlerinden diriltilecekleri güne kadar zamandaki hayatları ayrıntılı olarak yer almaktadır. Ona göre, âyetteki şehitlere "ölüler" denmemesi, aksine onların "diriler" olduğu ifadesini, Mu'tezile'nin, onlar için hesap gününde ölümün olmaması ve hayatın olması şeklinde yorumlaması doğru değildir. Onun bu âyetle ilişkili olarak doğru kabul ettiği yorum; bazı müfessirlerin görüşü olarak da aktardığı, onlara dinî bir yargı olarak ölüler denilmemesi; müşriklerin dediği gibi, onlara ölüler denilmemesi; aksine onlar dinde diridirler denilmesidir.[171] Bu yorum, şehitlerin diğer insanların ölüm sonrası hallerinden farklı bir hayat biçimine sahip olmadıkları-

168. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 219.
169. Örneğin bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 247-248; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 136.
170. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 220-223.
171. Tefsir, I, 347.

nı anlatmakta ve onlar hakkında ölüler denilmesinin dinî bir yargı olarak yasaklanmasını içermesini ifade etmesi bakımından tutarlıdır. Dolayısıyla onların ölüm sonrası varlıksal durumları, diğer insanlardan farklı değil; onlar bu isimlendirmeyi sadece fiilleri dolayısıyla hak etmektedirler.

İsfehânî, ölümden sonra kabirde herhangi bir biçimde ve seviyedeki bedensel bir hayatdan söz etmemekte; ruhun bedenden sonra varlığını devam ettirmesi anlamında ruhsal bir hayatdan bahsetmektedir. Onun, filozofların ve hadis taraftarlarının görüşü olarak da aktardığı, tanıklık edilen ölümün, ruhun bedeni terk etmesi olduğu; iyilik yapanların ruhları ile nimet gördüğü ve kötülük yapanların da ruhları ile azap gördüğü yargısının delillere dayandığı şeklindeki görüşüne göre, kabir azâbı ve nimeti ruhsaldır. Bu görüşünü o, "Ruhların varlığını kabul edenler ve onu dikkate alanlar, ruhun bedeni terk etmesinden tekrar ona iâde edilinceye kadar Allah'ın da haber verdiği gibi *illiyyin*de veya *siccin*de olacağını, ruh için bedenin bir elbise, kalıp, ev veya binek olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda Kur'ân'da ve haberlerde vârid olan gerçeklikleri anlamada zorlanmayız."[172] demektedir.

Kelâmcılar arasında, kabir azâbının ruhsal olacağı düşüncesini ifade edenler bulunmaktadır. Sözgelimi İbn Hazm (ö. 457), kabir fitnesi, azâbı ve sorgulamasının bedeni terk etmesinden sonra sadece ruh için olduğunu ve kişi kabre konulsun veya konulmasın herhangi bir farklılığın bulunmadığını söylemekte ve bu görüşüne Kur'ân'dan deliller sunmaktadır.[173] Ancak genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri, kabirde ruhun bedene iâdesi ile azâbın ve nimetin gerçekleşeceği görüşündedirler.[174]

Dirilişin ruhsal, bedensel veya her ikisi ile birlikte olacağı anlayışları, kelâmcılar ve filozoflar arasında taraftar bulmuştur. İsfehânî'nin de işaret ettiği gibi filozoflar, insanın bedensel değil de sadece ruhsal olarak varlığını devam ettireceği görüşündedirler. İsfehânî, Bâtınîlerin de ruhsal dirilişi kabul ettiklerini belirtmektedir.[175] Ancak İsfehânî, ruhun bedene iâde edilmesi şeklinde dirilişin gerçekleşeceğini belirtmekle birlikte, ruhsal dirilişi savunan filozoflar ve Bâtınîler için herhangi bir nitelemede bulunmamaktadır. Ondan sonra gelen Gazâlî, filozofları bu konudaki görüşlerinden ötürü tekfîr etmektedir. Gazâlî'ye göre filozoflar çoğunlukla ilâhiyat konularında hatâ etmişlerdir ki, bu hatâları-

172. İsfehânî, *el-İtikadât*, s. 220.
173. İbn Hazın, *el-Fasl*, 4/67.
174. Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 132; Nesefî, Ebu'l-Mûîn Meymûn b. Muhammed, *et-Tembîd fi Usûli'd-Dîn*, thk.: Habibullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986, s. 350; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 5/117; Îcî, Abdurrahman b. Ahmet, *el-Mevâkıf fî Ilmi'l-Kelâm*, Kahire, trs., s. 382; Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 323.
175. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 224.

nın toplamı da yirmi temel konudadır. Bu konulardan üç tanesinde onları tekfîr etmek ve geri kalan on yedi konuda da onların bid'at ehli olduklarını söylemek gerekir. Bu üç konu; a. bedenlerin diriltilmeyeceği, sevâb ve cezâ görenin soyut ruh olacağı, cezâların ve acıların ruhsal olacağı, b. Allah'ın cüz'îleri değil de küllîleri bileceği, c. Âlemin kadîm ve ezelî olduğu şeklindeki görüşleridir.[176]

Ehl-i Sünnet ekolüne bağlı kelâmcılar, ruhun bedene iâdesi ile dirilişin gerçekleşeceğini söylemektedirler. Hatta İsfehânî, "İnsan kesin olarak ruhu ve bedeni ile birlikte yaratılır ve haşr olunur." demekte ve Kur'ân'ın pek çok âyetinde kendi görüşlerine işaret edildiğini belirtmektedir. O, ruhun bedene iâdesiyle dirilişin gerçekleşeceğine delil olarak, "*Evet bizim, onun parmaklarını bile düzenlemeye gücümüz yeter.*"[177] ve "*Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?*"[178] âyetlerini delil sunmaktadır.[179] Ancak bu âyetlerde parmakların düzenlenmesi veya kemiklerin toplanması, bedensel bir diriliş için delil olsa bile, ruhun bedene iâdesi için delil olmazlar. Çünkü diriliş sonrası bedenin inşâsında en önemli sorun, inşâ edilen bedenin daha önce dünyada oluşmuş beden ile aynîliğidir. Eğer kişisel kimliğin taşıyıcısı olarak ruh kabul edilir ve bedende kişisel aynîlik aranmazsa, bu durumda beden herhangi bir bedene dönüşür. İnsan iskeletinin kemiklerden oluşması sebebiyle, insanların soruları kemiklerin inşâsı üzerine olmuş, en kısa kemiklerin insanın parmaklarında yer alması sebebiyle de parmak kemiklerinin dahi âhirette yaratılacağı belirtilmiştir. Dirilişi inkâr edenlerin sorularının, kemiklerin nasıl yaratılacağı ile ilişkili olması, bedenin kemikler dışındaki parçalarının toprağa dönüşmesi ve kemiklerin duyularla kavranılır şekilde var olmasındandır.

İsfehânî'nin ruhun bedene iâdesi şeklindeki diriliş öğretisini, aklın da gerektirdiği bir biçim olarak görmesi dikkat çekicidir. O, "akıl da bunun böyle olmasını gerektirmektedir" dedikten sonra bu anlayışı şu şekilde temellendirmektedir: "Allah insanı ıslah edici olarak yaratmıştır. Allah, ulvî âlemde varlıklar yaratmıştır ki, bunlar meleklerdir. Süflî âlemde varlıklar yaratmıştır ki, bunlar da hayvanlardır. Bir de bu iki âlem için varlık yaratmıştır ki, o da insandır. Allah, bu iki âlemin güçlerini insana vermiştir. Bunlar da; Allah'a kulluk ve kendi hilâfeti konusunda akıl, bilgi, düşünce ve marifedir. Hayvansal güçler ise; şehvet, savunma, beslenme ve eğitimdir. İnsan bu güçleriyle her iki âlem için de elverişlidir. Bir kimse, 'zamânâ bağlı olarak değişen ve bozu-

176. Gâzâlî, Ebu Hâmid, *el-Munkizu mine'd-Delâl*, thk.: Cemîl Salîba-Kâmil Iyâd, Dâru'l-İnâs, Beyrut 1967, s. 83-84.
177. 75/Kıyâmet. 4.
178. 36/Yâsîn, 78.
179. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 224.

lan dört unsurdan bileşik olan beden için devamlı kalış yani *bakâ* nasıl elverişli olur?' derse, ona Allah'ın bedenleri kendisinde bozulma, değişme, erime ve yok oluş olmayacak şekilde iâde edeceği şeklinde cevap verilir" demektedir.[180] İsfehânî'nin bu görüşleri, âhiretteki bedenin dünyadaki bedenden başkalığını gerektirmesi sebepiyle çelişiktir. Çünkü aklın, ruhun bedene iâdesi ile dirilişin gerçekleşeceği şeklindeki bir yargıda bulunması, ancak bu dünyadaki bedenle ilişkili olarak gerçekleşebilir. Fakat âhirette var edilecek bedenin bu dünyadaki bedenden özellikleri yönünden farklılığı da aynı kişiler tarafından ileri sürülmektedir.

İsfehânî'nin, "*Sizi bilmediğiniz bir şekilde yaratacağız.*"[181] âyeti hakkındaki değerlendirmeleri ise bu görüş paralelindedir. Ona göre, "Burada Allah'ın bedenleri dünyada alışık olduğumuz değişimlerden koruyacağına ve bizim de bu dünyada korunmuş bedenlere tanıklık etmediğimize dikkat çekilmektedir."[182] Buna ilâveten o, "Allah'ın gücünü bilen bir kimse, onun birinci yaratmada yorulmadığını da bilir. Nitekim Allah "*Biz ilk yaratılışta güçsüz mü düştük? Hayır, onlar bir kuşku içindedirler.*"[183] demekte ve bedenin güçlerini değiştirmeye gücünün yettiğini ve onu yok oluşun değil de kalışın geçerli olduğu şekilde yaratacağını reddetmemektedir." demektedir.[184] Dolayısıyla cennet ve cehennemin özellikleri dikkate alınarak biçimlenmiş beden, dünyada tanıklık ettiğimiz bedenden farklı olacaktır. Bedenin bu özellikte yaratılması ise yine Allah'ın mutlak gücüne vurgu yapılarak çözümlenmek istenmektedir. Bu durumda dirilişe iman, nasıllığı açıklanmış, naklî ve aklî temelleri inşâ edilmiş bir varoluşa iman yerine; her şeye gücü yeten, mutlak bir güce imana indirgenmektedir.

İsfehânî'nin, âhiretteki dirilişin ruhun bedene iâdesi ile gerçekleşeceği yargısından sonra, Kur'ân'da kıyâmet günü ile ilişkili olarak anlatılan; organların konuşturulması, yüzlerin beyazlatılması ve karartılması ifadelerinin gerçek veya mecâzî olarak algılanmasının imkânından söz etmektedir. O, "Allah, kıyâmet gününde organların insan aleyhinde tanıklık edeceğini bildiren şeyleri zikretmektedir. Allah, "*O gün biz onların ağızlarını mühürleriz. Elleri bize konuşur, ayakları da kazândıklarına şahitlik eder.*"[185] ve "*Nihâyet cehenneme vardıklarında, kulakları, gözleri ve derileri, yapmış oldukları işler hakkında, kendileri aleyhine şahitlik ederler.*"[186] buyurmaktadır."[187] şeklinde bu görüşünün dinî

180. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 224.
181. 56/Vâkıa, 61.
182. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 224-225.
183. 50/Kâf, 15.
184. İsfehânî, *a.g.e.* s. 225.
185. 36/Yâsîn, 65.
186. 41/Fussilet, 20.
187. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 233.

temellerini zikretmekte ve bazı âlimlerin bunu, duyumsanan şekilde tasavvur ettiklerini ve duyumsanan işitmenin oluşması için bu organlarda konuşmanın olması gerektiğini söylediklerini belirtmektedir.[188] İsfehânî'ye göre bu görüşte olanlar, bunu söylerken ifadelerin zâhirlerini ve dünyada alışık olduğumuz şekli dikkate almışlardır.[189]

İsfehânî'nin, cennet ve cehennem ile ilgili bazı anlatımların gerçek anlatımlar olmadığı görüşü, cehennemin bekçileri olduğunu ifade eden, "*Derileri kavurur. Üzerinde on dokuz vardır. Biz, cehennemin görevlilerini ancak meleklerden kıldık.*"[190] âyetini ve sırat hakkındaki hadisi yorumunda da açıktır. O, bu âyeti cehennemdeki görevli meleklerin yedi yıldız ve on iki burç sayısı olan on dokuz adet olduğu şeklinde yorumlamakta ve sırat hakkındaki hadisi de Hz. Muhammed'in onu somutlaştırması olarak değerlendirmektedir.[191] Halbuki Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sırat hakkındaki hadislerde yer alan anlatımları gerçek anlatımlar olarak yorumlamaktadırlar. Ona göre, "Allah cennet ve cehennemi, kulların bazı kavrayışları ile anlayışlarını oluşturmaları için somut örnekler ve görüntü lafızlar ile farklı şekillerde anlatmıştır. Bütün bunlar, kendisi ile kasdedilen anlamla çelişmeyen işaretler ve temsillerdir."[192] İsfehânî, bu temsillerin anlaşılması için savaş hakkındaki nitelemeleri kullanmakta ve "Bir kimse savaşı nitelediği zaman; onun öğüten bir değirmen, kızgınlaştığı zaman tutuşmuş bir ateş, süslenmiş gelin, konuşan yaşlı, düşük yapan gebe, kısır döngü gibi zâhirî olarak birbiriyle çelişen nitelemeler kullanır. Fakat bunların misaller ve işaretler olmaları sebebiyle, gerçekte aralarında bir çelişki yoktur. Bu da belâgatlar ve istiâreler konusunda uğraşanlar için açıktır."[193] demektedir.

İsfehânî'nin, Kur'ân'da yer alan âhiret hakkındaki anlatımların gerçekliği veya simgeselliği konusundaki tavrını, net olarak ortaya koymak mümkün olmamaktadır. Sözgelimi, "*De ki: Size, onlardan daha hayırlısını haber vereyim mi? Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah'ın rızâsı vardır.*"[194] âyetinin yorumunda, bu âyette âhirette olanların dünyada olanların türünden olmadığına dikkat çekildiğini belirtmektedir. Buna ilâveten, "*Onlar orada bevl etmezler ve dışkılamazlar. O, sadece derilerinden misk kokusu saçarak dışarı çı-*

188. İsfehânî, *a.g.e.* s. 233.
189. İsfehânî, *a.g.e.* s. 233.
190. 74/Müddessir, 29-31.
191. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 240.
192. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 241.
193. İsfehânî, *a.g.e.* s. 241.
194. Âl-i İmrân 3/15; Bu âyetin tefsirinde İsfehânî, burada Allah'ın, en aşağı düzeyde olan dünya nimetleri, ortada olan cennet ve nimetleri ve en üst seviyede olan O'nun rızasına olmak üzere üç nimetine dikkat çektiğini belirtmektedir. İsfehânî, *Tefsîr*, II, 457.

kar." şeklindeki bir hadisi ve İbn Abbas'a nisbet edilen, "*Cennette olanların dünyada sadece isimleri vardır.*" sözünü de nakletmektedir. Söz konusu hadiste, yeme ve içmeden kaynaklanan artıkların, dünyada alışık olduğumuz biçimden farklı olarak bedenin dışına atılacağına dikkat çekilmekteyken, cennette olanların dünyada sadece isimleri olduğu görüşü de âhiretteki yiyecek ve içeceklerle birlikte diğer nimetlerin de dünyada sadece isimlerinin olduğuna vurgu yapmaktadır. İsfehânî'ye göre "Bunları uzak gören bir kimse, ancak bedenleri, değişen ve yiyecekleri de bozulan olarak tasavvur eder ve böylece onların içlerinde artıkların olmamasını inkâr eder. Fakat bir kimse basîreti ile bu şeylere baksa, ağırlığı olmayan kokusu olan misk kokusu veya tanıklık etmek için ondan daha üstünü olan edebiyat ve gerçek ilimler gibi, dünya gıdalarını incelese, çünkü yiyecekler bedenlerin gıdası olduğu gibi bunlar da ruhların gıdasıdır, isim olarak bu ikisini bir araya getirir."[195]

DEĞERLENDİRME

İsfehânî, dinî ilimlerin pek çok alanında eserler vermiştir. Tefsir alanında telif ettiği eserinde, Kur'ân sözcüklerinin anlamlarını açığa çıkarmak için çaba harcaması, onun dil bilimlerine olan hâkimiyetinin bir neticesidir. Tefsir çalışmasında sözcüklerin anlamlarına ilişkin yaptığı çözümlemeleri, Kur'ân sözcüklerinin anlamlarına yer verdiği eserinde de görmek mümkündür. Tefsirinde yaptığı çözümlemeler, sonraki pek çok müfessir için yol gösterici olma özelliğini taşımaktadır. Ahlâk alanında yazdığı eserinde, kendisinden önce yaşamış âlimlerin ahlâk öğretilerinden de etkilenerek, dinî ahlâk ile felsefî ahlâkı birleştirmiştir. Edebiyat alanındaki eserlerinde ise kendinden önce yaşamış filozof, kelâmcı, sûfî ve zâhitlere ait, edebî ve hikmetli sözleri toplamak sûretiyle, bu alanda eşsiz örnekler sunmuştur. İsfehânî'nin, ihmâl ettiği ve kendisine ait bir yönteminden söz edemeyeceğimiz tek alan ise hadis ilmidir. Onun hadis alanına ilişkin bir eseri olmadığı gibi, eserlerinde kullandığı hadislere herhangi bir doğruluk ölçütü de geliştirmemiş olduğu görülmektedir.

İsfehânî, naklî delillere önem verdiği gibi, aklî delillere de önem vermektedir. Akla verdiği önem, onun felsefî bilgiyi kullanmasında da görülmektedir. Onun dönemine kadar gelişen Ehl-i Sünnet ekolü, genel olarak naklî delilleri kullanmaktayken, o, aklî delilleri de naklî deliller derecesinde kullanmaktadır. Bunun da ötesinde o, aklın, iyiliği konusunda yargıda bulunduğu emirleri ve kötülüğü konusunda yargıda bulunduğu yasakları, aklî emir ve yasaklar olarak isimlendirmektedir. Şer'î emir ve yasakları da; aklın, iyiliğini ve kötü-

195. İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, s. 246.

lüğünü bilmede noksan kaldığı emir ve yasaklar olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda aklı ölçüt olarak kabul etmektedir. İsfehânî'ye göre, aklî emir ve yasaklar ile dinî emir ve yasaklar arasındaki ayrım, aklî olanın zamanın değişmesiyle değişmemesi ve onun için neshin geçerli olmamasıdır. Kur'ân'ın anlamları konusunda belâgatçıların fesâhati, fakihlerin hükümleri, kelâmcıların aklî delilleri, Eser Ehli'nin de kıssaları konusunda bilgi sahibi olacaklarını söylemektedir. Ayrıca o, kelâmcıların aklî delilleri ortaya koymalarının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Kur'ân'ın yorumlanması konusunda, bir müfessirin aklî delilleri bilmesi gerekliliğine dikkat çekmektedir. Nübüvvet anlayışında ise elçilerin getirdikleri mesajın aklın ilkelerine uygun olmasının gerekliliğini savunmaktadır.

Râgıb İsfehânî, kelâm düşüncesinde ve tefsirinde hadisleri delil olarak kullanmakta, ancak bu hadislerin doğruluklarını araştırmamaktadır. O, aklî emir ve yasaklamalarda aklî delillere; şer'î emir ve yasaklamalarda ise muhkem bir âyete ve açıklayıcı bir sünnete başvurmanın gerekliliğine inanmaktadır. Aklın alanına giren kelâm konularında felsefî bilgiyi önemsemekte iken, vahyin alanına giren konularda hadisleri şer'î delil olarak kullanmıştır. Kelâm ilminin ele aldığı çoğu konunun, Hz. Muhammed'in vefâtından sonra ortaya çıkan tartışmalarla ilgili olduğu düşünüldüğünde, O'nun bu tartışmalarla ilişkili sözlerinin olması gerçekçi değildir.

İsfehânî'nin inançlara dair yazdığı eseri ise önceki kelâmcılarda görülmeyen bazı farklılıklar içermektedir. Kelâm sisteminin bölümleri olarak kitap ve melek konularını zikretmesi, bu konuların bağımsız alanlar olarak incelenmesinin bir örneğini oluşturmaktadır. Bu konuların bağımsız bölümler şeklinde oluşturulması, bu alanlarda sistematik düşüncelerin geliştirilmesine katkı yapmış olsa gerektir. Bununla birlikte, mezheplerin kelâm sistemlerinden bağımsız bir kelâm düşüncesi geliştirmek, Kur'ân kelâmı olarak isimlendirilecekse, İsfehânî'nin kelâm yöntemi örnek teşkîl edecek bir niteliktedir. Çünkü kitap ve melek, Kur'ân'da bir iman nesnesi olarak yer almaktadır.

İsfehânî'nin, Tanrı'nın zât ve sıfatlarını; sıfatların, zâttan ayrı olarak ezelî olduklarının kabul edildiği bir dönemde, Tanrı bilgisinin kısımlarıyla ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Onun, Tanrı'nın zâtı hakkındaki bilgiyi zorunlu bilgi ve sıfatları hakkındaki bilgiyi de kazanılmış bilgi ile açıklaması, Tanrı hakkında sistematik bir düşünce geliştirmek adına önem arz etmektedir. Tanrı hakkında konuşmanın dili olarak, olumsuz dili tercih etmesinde, filozoflar ve sûfîlerden etkilenmiş olduğu düşünülebilir. O, bu tavrına uygun olarak Tanrı hakkında olumlu dili, sadece dinî metinlerde mevcut olması sebebiyle kullanmış; olumlu ifadelerin dahi gerçekte soyutlamacı dilin özelliklerini taşıdığına, özel vurgu yapmıştır. Buna ek olarak, çeşitli dönemlerde tartışma konusu olarak çeşitli fırkaların ayrışma noktalarından birisini oluşturan zât ve sıfat ilişkisine de-

ğinmemiş ve ilgilenmemiş olması; onun bu tartışmaların dışında kalmak arzusunu taşıdığını göstermektedir.

İsfehânî, kendi dönemine kadar kelâm ilminin konusu olmayan insanı, kelâm sisteminin bağımsız bir konusu olarak incelememişse de insanı konu alan bağımsız eserler vermiş olması, bu konuyu önemsediğinin göstergesidir. İnsan fiillerinin ölçütü olarak ahlâkî değerleri incelemiş olması, insan fiillerini kelâmcıların tartıştığı alanın dışında inceleme imkânı vermiştir. O, tür ve birey olarak insanın yaratılışını incelemekle birlikte, insanın yeryüzündeki görevini belirlemek için daha çok çaba göstermiştir. Diğer bir deyişle o, insanın mâhiyetinden çok fiilleriyle ilgilenmiştir. Onun, insanın fiilleri konusunda geleneksel Ehl-i Sünnet öğretisini, sistematik bir hale getirdiği söylenebilir. Bir fiilin birden çok fâile nisbetine ilişkin öğretisinin aklî ve naklî temellerini inşâ etmesi, kendisinden önceki dönemlerde oluşan kesb anlayışına yeni bir biçim ve açılım getirmiştir. Büyük günah işleyen bir kimsenin mü'min olarak isimlendirilmesi şeklindeki geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışı, onun tarafından da dillendirilmiştir.

İsfehânî'nin elçilik öğretisi, önceki öğretilere göre farklılıklar içermektedir. O, Allah'ın elçi olarak seçtiği kişiyi varlıksal olarak insan türünün en üstünü görmekte ve melekler âlemiyle ilişkisini açıklama çabası içerisine girmektedir. Bununla bağıntılı olarak, çeşitli felsefî öğretilerde varlık bulan, elçinin varlıksal üstünlüğüne ilişkin görüşlerin dinî temellerini inşâ etme çabasına girmiştir. Elçilerin gönderildikleri mesaj ile birlikte, yer ve zamanın niteliklerini de dikkate alarak, elçinin niteliklerinden çok elçinin halleri öğretisini geliştirmiştir. Bu öğretiyle, elçinin gönderildiği yer ve zamanın özelliklerine dikkat çekilmiş, elçinin nitelikleri ahlâkî temelde açıklanmıştır. Elçilerin korunmuşluğu öğretisini de elçileri insan olmaktan çıkaracağı gerekçesiyle eleştirmiş ve onların korunmuşluklarını ahlâkî değerlere bağlılıklarıyla açıklamıştır.

İsfehânî'nin kabir azâbı inancına kelâm eserinde yer vermemesinin sebebinin, bu konuda kendi düşüncesinin geleneksel düşüncelerden ayrı olması olduğu söylenebilir. Çünkü kabir azâbının ruhsal, yani ruhun bedenin bir parçasına iâde edilmeksizin olması, âhirette dirilişin de ruhsal olacağı düşüncesini çağrıştıracaktır. Nitekim ondan sonra Gazâlî, azâbın ve nimetin duyusal değil de aklî, yani ruhsal olacağı görüşlerinden dolayı filozofları tekfîr etmiştir. Onun, kabir hayatında azap ve nimetin varlığı konusunda kendi döneminde var olan rivâyetlerin etkisinde kaldığı, ruhsal olarak yorumlamasında ise bu konuda nasların olmaması ve aklın da dağılmış olan bedene ruhun iâdesini imkânsız görmesi olabilir. İnsanın defin edildiği yer olarak kabir, insan tarafından duyu organları ile algılanmaktadır.

İsfehânî'nin, diriliş konusundaki bazı düşünceleri de geleneksel Ehl-i Sünnet düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Kabir azâbının varlığına inanmakla birlik-

te, kabir azâbının ruhsal olduğu görüşü, bu farklılıklardan en önemlisidir. Bunun da ötesinde o, âhiretle ilgili Kur'ân'ın anlatımlarının bazı simgesel öğeler içerdiğini de düşünmektedir. Bu görüşleriyle o, filozofların ölüm sonrası ile ilişkili olarak tatların ve acıların aklî olduğu yargılarından etkilenmiş gözükmektedir. Nitekim kabir azâbının ruhsal olduğu düşüncesi de tat ve acıların sadece duyumsanan tat ve acılardan ibaret olmadığını desteklemektedir. O, her ne kadar aklî tat ve acıların, duyumsanan tat ve acılardan daha üstün olduğunu kabul etse de cennet ve cehennemle ilişkili olarak Kur'ân'ın anlatımlarında yer alan duyusal tat ve acıların varlığını kabul etmiş; ancak bunların dünyadakilerle aynılığı konusunda geleneksel anlayışlardan ayrışmıştır. Bununla bağıntılı olarak o, cennet ve cehennemde olanların dünyada sadece isimlerinin olduğu görüşünü benimsemiştir.

KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk.: Abdulkerim Osman, Kahire 1988.

Bâkıllânî, Ebû Bekr, Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîdu'r-Revâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk.: Imâdu'd-Dîn Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyin b. Ali, *Şuabu'l-İmân*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 2003.

Brockelmann, Carl, Târihu'l-Edebi'l-Arabi, trc.: Abdulhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Mearif, trs.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thd. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Suudi Arabistan 1997.

Eşarî, Ebû'l Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990.

el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne, Dâru'l-Kâdirî, Beyrut 1991.

Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahdet*, thk.: Muhsin Mehdî, Mağrib 1990. Bu eser Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. Fârâbî, "Bir ve Birlik", trc.: Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), s. 441-466.

Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Bulgâ fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvî ve'l-Lügâ*, thk.: Muhammed el-Mısrî, Dımışk 2000.

Gafarov, Anar, "Râğıb el-İsfehânî", *DİA*, c. 34, İstanbul 2008.

Gâzâlî, Ebû Hâmid, *Mîzânu'l-Amel*, thk.: Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Meârif, Mısır 1964.

———, *Kavâidu'l-Akâid*, thk.: Musa Muhammet Ali, Beyrut 1985.

———, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, thk.: Cemîl Salîba-Kâmil Iyâd, Dâru'l-İnâs, Beyrut 1967.

Hamevî, Yakut b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ, İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk.: İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.

Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akîde İla's-Savra*, Kâhire, trs.

Hudvâre, Ömer, *el-Bahsu'd-Dilâlî Inde'r-Râğıb el-İsfehânî min Hilâli Kitâbihi'l-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'l-Cezâyir, 2005-2006.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah ed-Dımışkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nusibe'l-İmâmi Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut 1991.

İbn Hazım, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fasl fi Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1986.

İbn Miskeveyh, Kitâbu'l-*Fevzi'l-Asğar*, Beyrut h.1319.

———, *Tehzîbu'l-Ahlâk fi'l-Edeb*, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

İbn Sinâ, Hüseyin Ebû Alî, *Kitâbu'n-Necât*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevdûât*, Medine 1966.

Îcî, Abdurrahman b. Ahmet, *el-Mevâkıf fî Ilmi'l-Kelâm*, Kahire, trs.

İsfehânî, Râğıb, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, thk.: Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 2007.

———, *el-İ'tikâdât*, thk.: Şimrân el-Iclî, Beyrut 1988.

———, "Risâletun fî Âdâbi'l-İhtilâti bi'n-Nâs'i", *Resâilu'r-Râğıb el-İsfehânî*, thk.: Abdurrahmân es-Sârisî, Âlemu'l-Kütübu'l-Hadîse, Ürdün 2005, ss. 71-148.

———, "Risâletun fî Fazîleti'l-İnsân bil'l-Ulûm", *Resâilu'r-Râğıb el-İsfehânî*, thk.: Abdurrahmân es-Sârisî, Âlemu'l-Kütübu'l-Hadîse, Ürdün 2005, ss. 159-195.

———, "Risâletun fî Merâtibi'l-Ulûm ve'l-A'mali'd-Dünyeviyye", *Resâilu'r-Râğıb el-İsfehânî*, thk.: Abdurrahmân es-Sârisî, Âlemu'l-Kütübu'l-Hadîse, Ürdün 2005.

———, "Risâletun fî Zikri'l-Vâhid ve'l-Ehad", *Resâilu'r-Râğıb el-İsfehânî*, thk.: Abdurrahmân es-Sârisî, Âlemu'l-Kütübu'l-Hadîse, Ürdün 2005, ss. 24-45.

———, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986. (İsfehânî, Râğıb, *Müfredat/Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, trc.: Mehmet Yolcu-Abdulkadir Güneş, Çıra Yayınları, İstanbul 2006.)

———, *Mecmuûu'l-Belâğa*, thk.: Muhammed Abdurrahmân es-Sârîsî, Mektebetu'l-Aksâ, Ürdün 1986.

———, *Tefsîru'l-Kur'ân, (Mukaddime ve Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*, thk.: Muhammed Abdulazîz Bisyûnî, Külliyetu'l-Âdâb bi Câmiat'i Tantâ, Tantâ

1999. İsfehânî, Râğıb, *Min Evvel'i Sûreti Âlû İmrân Hatta'l-Âyeti 113 Min Sûreti'n-Nisâ*, thk: Adil b. Alî eş-Şiddî, Dâru'l-Vatan, Riyâd 2003. İsfehânî, Râğıb, *Mine'l-Âyeti min Sûreti'n-Nisâ ve Hatta Âhiri Sûreti'l-Mâide*, thk: Hind binti Muhammed b. Zâhid Serdâr, Külliyetu't-Da'va ve Usûli'd-Dîn Câmiat'u Ummu'l-Kurâ, Dâru'l-Vatan, Mekke 2001)

İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'l-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikin*, Beyrut 1988.

İskâfî, Hatîb, *Durretu't-Tenzîl ve Ğurretu't-Te'vîl*, thk.: Muhammed Mustafa Aydın, Mekke 2001.

Kara, Ömer, "Râğıb el-İsfehânî", *DİA*, c. 34, İstanbul 2008.

Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk.: Muhammed Abdulhâdî Ebû Reyde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.: Fethullâh Huleyf, Kahire, trs.

Nâhî, Salâhuddîn b. Abdullatîf, *el-Hâvâlid min Ârâi'r-Râğıb el-İsfahânî*, Dâru Ummâr, Ammân 1987.

Nesefî, Ebû'l-Mûîn Meymûn b. Muhammed, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, thk.: Habibullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986.

Râzî, Fahruddin, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

———, *Esâsu't-Takdîs*, thk.: Ahmet Hicâzî es-Sekâ, Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

Sadan, Joseph, "Bakirelerin Şaçları ve Yıldızlı Gökler", trc.: Ömer Kara, *Nüsha*, Yıl: III, Sayı: 10, Yaz 2003, s.63-81 ve Yıl: III, Sayı: 11 Güz 2003, s. 65-82.

Sârîsî, Abdurrahmân, *er-Râğıb el-İsfehânî ve Cuhûduhû fi'l-Lüğati ve'l-Edeb*, Mektebetü Ammân, Ürdün 1987.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabâkâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Basım yeri mevcut değil, 1969.

———, *el-Muzhir fî Ulûmî'l-Luğati ve Envâihâ*, Kahire trs,

Şehristânî, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Tahrânî, Aga Bozorg, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi'ş-Şîa*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1983.

Tevhîdî, Ebû Hayân, *el-Mukâbesât*, thk.: Hasan es-Sendûbî, Mısır 1929.

———, *Kitâbu'l-İmta' ve'l-Muânese*, Basım yeri ve yılı mevcut değil.

Tûsî, Muhammed b. Hasen, *el-İktisâd fi mâ Yetaallaku bi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1986.

Zebîdî, Muhammed Muteza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Ârûs min Zevâhiri'l-Kâmus*, thk.: Mustafa Hicâzî, Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1985.

Ziriklî, Hayru'd-Dîn, *A'lâm Kâmâsu-Terâcim*, Dâru'l-İlm'i li'l-Melâyîn, Lübnan 2002.

TÂCÜ'L-KURRÂ EL-KİRMÂNÎ

Hasan Keskin*

HAYATI

Ebu'l-Kâsım Tâcu'l-Kurrâ Burhâneddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî (ö. 505/1111 dolayları), hicri V. asır ile VI. asrın başlarında yaşamış mümtaz şahsiyetlerden biridir. Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi hakkında kesin bir bilgi yer almamaktadır. Ancak bazı kaynaklarda onun, günümüzde İran'ın güneyinde yer alan eyâletlerinden birinin ve aynı zamanda o eyâletin merkezinin adı olan Kirmân'lı olduğu, orada yaşadığı ve ölünceye kadar da oradan hiç ayrılmadığı şeklinde verilen bilgiler, bizi Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî'nin Kirmân'da doğmuş olabileceği kanâatine götürmektedir. Ailesi hakkında da kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Yaşadığı dönemde hayatını geçirdiği Kirmân'da yerli halkın çoğunluğunu Tâciklerin oluşturduğuna dair bazı kaynaklardaki bilgilerden hareketle Kirmânî'nin Tâcik bir aileye mensup olabileceği söylenebilir. Yaşadığı dönemin önemli ve meşhur kırâat âlimlerinden olması sebebiyle kendisine "Tâcu'l-Kurrâ" ünvanı verilmiş ve daha çok bu ünvanla tanınmıştır.

Hakkında bilgi veren kaynaklar, Kirmânî'nin tahsil hayatından ve hocalarından hiç söz etmemiştir. Ancak kaynaklardaki vatanından hiç ayrılmadığına dair bilgilerden hareketle, tahsilini de Kirmân'da yaptığı söylenilebilir. Tabakât müelliflerinden İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1430), "Kirmânî'nin kimden okuduğunu

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

bilmiyorum." diyerek hocalarını bilmediğini açıkça söylemektedir. Tefsirinde sadece iki hocasının ismini verir. Bunlar Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman Ebu'l-Fazl en-Nîsâbûrî (ö. ?) ve Şeyhülislâm Kâdî Cemâleddin Ebu'l-Meâlî (ö. ?)'dir. Kirmânî'nin bu hocalarından ne kadar ve nasıl istifâde ettiği konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun yetiştirdiği talebeler hakkında da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sadece İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1430), Nasr b. Ali (565/1169'da hayatta idi)'nin el-Kirmânî'den ders aldığını zikretmektedir Kirmânî'nin Kirmân'da ikâmet ettiği, seyâhatte bulunmadığı ve vefat edinceye kadar da oradan hiç ayrılmadığı belirtilmektedir. Tâcu'l-Kurrâ, Kirmân Selçukluları Sultanı Arslanşah (495-537/1101-1142)'ın hükümdarlığının 11. yılı (505/1111) dolaylarında vefat etmiştir.

Kıvrak zekâlı, ince anlayışlı, araştırmacı ve güvenilir bir ilim adamı olan Kirmânî'nin, Tâcu'l-Kurrâ ünvanı ile şöhret bulması, kırâat ilmi sahasında büyük otorite olması sebebiyledir. Müelliflerin çoğu, ihtisasının kırâat, dil ve tefsir sahalarında yoğunlaştığını belirtilmektedirler. Başta tefsiri olmak üzere te'lîf ettiği eserlerinin, sözü edilen sahalarda oluşu, tabakât müelliflerinin bu sözlerini te'yîd etmektedir. Kirmânî, yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden olmasına rağmen, fazla bir şöhrete sahip değildir. Bu durumun en önemli nedeni, onun ilim merkezlerinden uzak bir bölge olan Kirmân'dan hiç ayrılmayışıdır.

Kirmânî'nin itikâdî mezhebi hakkında hiç bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte tefsirinde, ehl-i bid'at olarak bilinen mezheplerin görüşlerini reddedip Ehl-i Sünnet'tin görüşlerini savunması, onun itikâdî hususlarda Ehl-i Sünnet yolunu takip ettiğini göstermektedir. İtikâdî konulardaki açıklamaları, Mâturîdî Mezhebi'nin görüşleri çerçevesindedir. Buradan onun Mâturîdî Mezhebi'nin prensiplerini benimsediği anlaşılmaktadır. Yine hakkında bilgi veren bazı müellifler, Kirmânî'nin amelde Şâfiî Mezhebi'ne tâbi olduğunu söylemektedir. Ancak tefsirinde fıkhî meseleleri -mezhep ismi zikretmemekle beraber- Hanefî Mezhebi görüşleri doğrultusunda yapmasından, onun Hanefî Mezhebi'ne bağlı olduğu anlaşılmaktadır.[2]

---

2. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 125; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XXV, vr. 77b; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 291; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, II, 277; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 312; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, II, vr. 237a; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I, 241, II, 1541; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, s. 715; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 402; Ahmed Atıyyetullah, *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 422; Kirmânî, *Lübâb, I, vr. lb, vr. 41a, vr. 60a-b, 112a-b, 115b*; Kays Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî*, I, 278; Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 171; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 168; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, II, 662; Bilmen, *Tefsir Târihi*, II, 460; Hasan Keskin, *Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-Tefâsîr Adlı Tefsiri*, s. 28-31.

YAŞADIĞI DÖNEMİN DİNÎ, İLMÎ VE SİYASÎ DURUMU

Tâcu'l Kurrâ el-Kirmânî'nin yaşadığı hicri V. asır, Abbâsî halifelerinin kudret ve nüfuzlarının zayıf olduğu bir zamana rastlar. İslâm dünyasının siyasî birlikten mahrum kaldığı bu asırda, Mısır'da Fâtımîler (298-567/910-1171)'in; Irak ve İran'ın bir bölümünde Büveyhîler (334-447/945-1055)'in kurdukları Şiî devletler, Müslümanların siyâsî ve dinî birliğini sarsıcı faaliyetler gösteriyorlardı. Abbâsî İmparatorluğu'nun sınırları içinde bunlardan başka, birçok küçük devlet kurulmuştu. Bütün bu siyâsî ve dînî parçalanmalar sonucunda İslâm âlemi, tam bir buhrânın içine düşmüştü. Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulmasıyla (420/1038) İslâm âlemi derin bir nefes almıştır.[3]

Dönemin en önemli sosyal olaylarından birisi de Sünnîlerle Bâtîniler ve müfrit Şiîler arasındaki mezhep kavgalarıdır. Selçuklu Devleti'nin hâkim olduğu ve özellikle de Sünnîlerin bulunduğu bölgede sinsi bir faaliyet yürüten ve bu sebeple hem dinî hem de siyâsî bakımdan büyük tehlike arzeden Bâtınîlik, etklili olmaya başlamıştı. Selçuklu Devleti, Bâtınî fedâilerin dehşet verici cinâyetleri yüzünden çok huzursuz olmuştu. Bu sebeplerle Bâtınîliğin etkisini ortadan kaldırmak; müfrit Şiîlerle mücâdele etmek; Selçuklu İmparatorluğu'nun ana siyâset çizgilerinden birisi idi. Bu maksatla Büveyhîleri ortadan kaldıran Selçuklular, yine aynı maksatla hâkim oldukları yerlerde medreseler açıyorlardı. Sünnîlerle Şiîler arasında olduğu gibi, Sünnî mezheplerin kendi arasında da taassup yüzünden münâkaşalar oluyordu. Selçuklu sultanları, içtimâî nizâmı korumak ve mücâdeleleri yatıştırmak amacıyla, bu mezhepler arası kavgalara nâdiren de olsa müdâhale etmişlerdir.[4]

Tâcu'l-Kurrâ Kirmânî'nin yaşadığı dönem, özellikle İran ve havâlisinde, ilmî hayatın da canlı olduğu bir zaman dilimine rastlamaktadır. Bu dönemde Bağdad, İsfahân, Nîsâbûr, Rey, Merv, Belh, Herat, Basra, Musul, Âmül gibi büyük merkezlerde; hatta kasaba ve köylerde, başta fıkıh olmak üzere, dinî ilimlerin okutulduğu "Nizâmiye Medreseleri" diye bilinen pek çok medrese kurulmuştur. Bu medreselerde ders veren meşhur âlimlerden bazıları şunlardır: İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), el-Kiyâ el-Herrâsî et-Taberî (ö. 505/1110), İmam Gazâlî (ö. 505/1111).[5]

Kirmânî'nin yaşadığı dönemde İran ve havâlisindeki meşhur ilim adamlarından bazılarını şöyle sıralayabiliriz: İbn Sînâ (ö. 436/1044), İmam Mâverdî (ö. 450/1058), İmam Kuşeyrî (ö. 495/1072), Vâhidî (ö. 468/1075), Ebû İshâk

---

3. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 407-408.
4. Osman Turan, *a.g.e.* s. 319-323; Kafesoğlu, "Selçuklular", *İslâm Ansiklopedisi*, X, 393; Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 111-112.
5. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 132, 484.

eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Serahsî (ö. 490/1097), Râgıb el-İsfahânî (ö. 503/1109), Ebû Muhammed el-Beğavî (ö. 516/1122), Cârullâh Zemahşerî (ö. 538/1143).[6]

Kirmânî'nin yaşadığı yıllar Kirmân'da, Kirmân Selçuklu Devleti'nin hüküm sürdüğü bir döneme rastlar. Halkın ekseriyetini Tâciklerin oluşturduğu Kirmân'da askerî sınıf ve devlet erkânının genelini ise Türklerin oluşturduğu belirtilmektedir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, itikâdî bakımdan Ehl-i Sünnet olan halk, amelde Hanefî Mezhebi'ne bağlıdır. Ancak bir miktar da Şâfiîlerin bulunduğu, kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.[7]

Bu dönemde Fâtımîlerce, Selçuklu İmparatorluğu dâhilinde, Şiîliği yaymakla görevlendirilen Hasan Sabbâh (ö. 518/1124)'ın, Kirmân'a giderek bir süre davette bulunmasıyla burada bir ara Bâtınîlik cereyanı baş göstermiş; Bâtıniyye propagandası, Melik Sultanşâh ve I. Tûranşâh'ın devirlerinde yayılmıştır. Hatta Melik I. Tûranşâh'ın oğlu olan Melik Îrânşâh bu mezhebe girmiş; bu sûretle Bâtınîler Kirmân'da kendilerine kuvvetli bir destek bulmuşlardır. Bu çerçevede Bâtıniyye Mezhebi'ni benimsediği, günlerini işretle geçirdiği, din büyükleri ve ilim adamlarını öldürttüğü için halkın nefretini kazanan Kirmân Meliki Îrânşâh, din adamlarının verdiği fetvâ ile öldürülmüş, böylece Kirmân'da Bâtınîliğin yayılması önlenmiştir. Bu çerçevede Kirmânî de Kirmân'da Bâtınîliğin yayılmasını önleme faâliyetlerinde aktif rol almış ve Bâtınî fikirlerle mücâdele etmiştir. Hatta bu sebeple, Kirmân Meliki Îrânşâh'ın tahttan indirilip öldürülmesine fetvâ veren din adamlarının önde gelenlerinden olmuştur. Îrânşâh'ın öldürülmesinden sonra, Kirmân Selçukluları tahtına Arslanşah geçmiştir.[8]

Kirmân, oradaki Selçuklu Meliklerinin de gayretleriyle önemli ilim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bu dönemdeki Melikler, Kirmân'da dinî ilimlerin okutulduğu birçok medrese yaptırmıştır. Kirmân'da önemli ilim adamlarının başında Kirmânî'nin de hocası olan Şeyhülislâm Kâdî Cemâleddîn Ebu'l-Meâlî gelmektedir. Şeyhülislâm Burhâneddîn Ebû Nasr Ahmed el-Kûbânânî de bu dönemin meşhur bilgin ve din adamlarındandır. Melik I. Tûranşâh (477-490/1085-1097) zamanında yaşamış diğer bir ilim adamı da Ebu'l-Hüseyin Cemâleddin Ahmed'dir. Îrânşâh (490- 494/1097-1101) zamanında yaşamış halk tarafından da çok sevilen Ahmed b. Hüseyin el-Belhî (494/1101) de dö-

---

6. İbrâhim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 68; Osman Turan, *a.g.e.* s. 257.
7. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 100; Köymen,"Kirmân Selçukluları Tarihi", *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, II, Sayı I, 133-134; Merçil, *Kirmân Selçukluları*, s. 145, 184-185.
8. Nâsırüddin Munşî Kirmânî, *Sımtü'l-ulâ li'l-Hazreti'l-ulyâ*, s. 17; Hasan b. Şihâbüddin Yezdî, *Câmiu't-tevârîh-i Hasenî*, vr.197a; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-düvel*, s. 4; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 256; Merçil, *Kirman Selçukluları*, s. 53-54, 185.

nemin önemli Hanefî fakîhlerindendir. Bu fakîh, Îrânşâh tarafından öldürtülmüştür.[9]

Kirmânî'nin yaşadığı dönemde hayatlarının bir bölümünü Kirmân'da geçiren ilim adamlarından bazıları şunlardır: Ebû Sa'd İsmail b. Ahmed b. Abdülmelik b. Ali b. Abdüssamed en-Nîsâbûrî el-Kirmânî (ö. 532/1138); Rükneddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrûye b. İbrahim el-Kirmânî (ö. 543/1149); Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. el-Hâfız Ebû Sâlih Ahmed b. Abdülmelik en-Nîsâbûrî (ö. 547/1153); Kâdî Ebu'l-Alâ Ali b. Ebu'l-Kâsım Ali b. Mansûr Muhammed b. Abdülcebbâr es- Sem'ânî.[10]

ESERLERİ

Tâcu'l-Kurrâ Kirmânî, kıraât, tefsir, ulûmu'l-Kur'ân ve nahiv ilimlerinde hem sayı hem de kıymet bakımından oldukça önemli eserler telif etmiştir. Eserlerini ilim dallarına göre şu şekilde tasnif edebiliriz:

Kıraât

1. *el-Hidâye fî Şerh-i Gâyeti îbni Mihrân*

Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Mihrân el-İsfahânî (381/991)'nin kıraât konusunda kaleme aldığı *el-Gâye fi'l-kıraâti'l-aşr* adlı eseri üzerine Tâcu'l-Kurrâ tarafından yazılan bir şerhtir. Bu eserin h. 607 yılında yazılmış bir nüshası, Tahran Ali Asgar Hikmet Kütüphanesi'nde yazma olarak bulunmaktadır.[11]

Tefsir

1. *Lübâbü't-Tefâsîr.*
2. *Garâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl.*

---

9. İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, X, 321; Nâsırüddin Münşî Kirmânî, *a.g.e.* s. 17; Hasan Yezdî, *a.g.e.* vr.197a; Efdaluddin Kirmânî, *Bedâyiu'l-Ezmân*, s. 20; Merçil, *a.g.e.* s. 185-186, 214-216, 220-225.
10. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, 1277; ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XIX, 626-627; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 138-139; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazami*, X, 149.
11. İbnü'l-Cezeri, *Ğâyetü'n-nihâye*, II, 291; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 312; Fuad Sezgin, *Tarihü't- Türâsi'l-'Arabî (GAS)*, I, 31; Kays Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî*, I, 278, I, 278; Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 461.

Bu iki eserin mahiyeti ve Kirmânî'nin tefsir metodu hakkında aşağıda teferruatlı bilgi verilecektir.

Ulûmu'l-Kur'ân

el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân

Tekrar edilen âyetler konusunun ele alındığı bu eserde, tekrarın sebep ve hikmetleri üzerinde durulmuştur. Kirmânî bu eserini *Lübâbü't-Tefâsîr; Garâibü't-tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl* ve *Hattu'l-Mesâhif* isimli eserlerinden sonra kaleme almıştır.[12] Eserin isminde 'Müteşâbihi'l-Kur'ân' ifadesinin bulunması, ilk bakışta muhtevâsının 'muhkem'in karşıtı olan 'müteşâbih'ten bahseden bir eser olduğu kanâatine götürmektedir. Bu sebeple, bazı müellifler, bu eseri yanlışlıkla muhkem ve müteşâbih'ten bahseden eserler arasında zikretmişlerdir.[13] Halbuki eser, 'muhkem'in karşıtı 'müteşâbih'i konu edinen bir çalışma olmayıp, müellifin kendisinin de belirttiği üzere, Kur'ân'daki benzer âyetleri ve bu âyetler arasındaki ilişkileri konu edinen bir kitaptır. Eserin ismindeki 'müteşâbih' lafzı, 'benzer' anlamında kullanılmıştır.

Kirmânî, bu eserinde birbirine benzer âyetleri zikrederek onlar arasında, özellikle lâfzî yönden münâsebet kurmaya çalışmıştır. Bu âyetlerin tekrâr olup olmadığını; tekrarsa niçin tekrarlandığını; bir yerde veya birçok yerde tekrarlanmışsa neden bu kadar tekrarlandığını; anılan eserinde cevaplandırmaya çalışan müellif, ayrıca benzer âyetler arasında noksan, ziyâde, takdîm, te'hîr, ibtâl, hazf varsa bunları da belirterek böyle olmalarının hikmetlerini zikretmeye çalışmıştır.[14] *el-Burhân*'ın muhtevâsıyla ilgili bu husus, eserin baş tarafındaki şu ifâdelerden de anlaşılmaktadır:

> "Kur'ân-ı Kerîm'de lafızları aynen tekrar eden benzer âyetlerin bazılarında ziyâde veya noksanlık, takdîm veya te'hîr, bir harfin yerine başka bir harfin gelmesi gibi durumlar bulunmaktadır. Bu âyetlerde tekrar, ziyâde, noksan, takdîm, te'hîr, ibtâli gerektiren sebeb ve hikmetlerin neler olduklarını bu kitabımda açıklayacağım."[15].

---

12. Kirmânî, *el-Burhân*, s. 20, 96.
13. İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1979, s. 133; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1982, s. 259; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 151-152.
14. Keskin, *Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-Tefâsîr Adlı Tefsiri*, s. 39-43.
15. Kirmânî, *el-Burhân*, s. 19-20.

Kirmânî, eserinin yazılış maksadıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Bu eserimi, müteşâbih (benzer) âyetleri açıklamak maksadıyla yazdım. Zira âlimler, benzer âyetler konusunda bir takım eserler yazmışlardır. Fakat onlar, bu çalışmalarında sadece benzer âyetler ve bunların nazîrelerine yer vermişler; ayrıca bu âyetlerdeki vecihler, illetler, farklılık ve benzer yönleri beyân etmemişlerdir. Bu da sadece Allah'ın muvaffak ettiği kimselerin altından kalkacağı müşkil bir iştir."[16]

el-Burhân'da konuları her sûrede ayrı ayrı ele alan müellif, Kur'ândaki mevcut tertibe riâyet etmiştir. Ancak, el-Hadîd, Abese ve el- Burûc sûrelerine yer vermemiştir. Müellif, her sûrede açıklamayı gerekli gördüğü benzer âyetleri zikrederek konuları bu âyetler etrafında işlemeye çalışmış; ayrıca tefsir ve te'vîllerini ele almamıştır. Bununla beraber konuyu işlerken az da olsa, doğrudan veya dolaylı nahiv, kırâat, belâgat, kelâm, fıkıh gibi konulara yer vermiştir. Müellif, eserinin baş tarafını, son tarafına nisbetle, daha geniş tutmuştur. Baş taraflarda ele aldığı bir meseleyi, son taraflarda artık tekrarlamamış, bunu da قد سبق tabiriyle belirtmiştir.

O, bu eserini te'lîf ederken Ebû Müslim Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Mihrâyezd en-Nahvî el-İsfehânî (ö. 459/1066)'nin *Tefsîrü'l- Kur'ân*, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-İskâfî (ö. 420/1029)'nin *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*, Ebü'l-Hasan Ali b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994)'nin *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Ebu'l-Kâsım Haşan b. Muhammed b. Hasan b. Eyyûb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016)'nin *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797)'in *el-Vâdıh fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserlerinden istifâde etmiştir. Bunların dışında, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) gibi Sahâbe; ed-Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/728) gibi Tâbiûn; Ebû İshâk ez- Zeccâc (ö. 311/923), Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh (ö. 180/796), Saîd Mes'ade el-Ahfeş (ö. 221/843) gibi lügat ve nahivci; Ebû Ammâre Hamza Habîb ez-Zeyyât el-Kûfî (ö. 156/773), el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi kırâatçilerin de görüşlerine yer vermiştir.[17]

Bu kitap Abdülkâdir Ahmed Atâ tarafından tahkîk edilerek önce *Esrârü't-Tekrâr fi'l- Kur'ân* adı altında (Kahire 1978); daha sonra yine aynı muhakkik tarafından *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân* şeklinde orijinal ismiyle (Beyrut 1986) neşredilmiştir. Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur. Nâsır b. Süleyman el-Ömer, eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır.

ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), es-Suyûtî (ö. 911/1504), Atıyye el-Uchûrî (ö. 1190/1776), Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), İsmâil Hakkı el-Bursevî (ö. 1137/1724) gibi müellifler *el-Burhân*'dan istifâde etmişlerdir.

---

16. Kirmânî, *a.g.e.* s. 20.
17. Keskin, *Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-Tefâsîr Adlı Tefsiri*, s. 39-43.

Hattü'l-Mesâhif

Kirmânî bu çalışmasını, *el-Burhân*'dan önce kaleme almıştır. Eser, mushafların yazım şekli (*resmü'l-mushaf*) konusunda yazılmıştır. Yapılan araştırmalarda, bu eserin mevcûdiyetine dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.[18]

Lübâbü't-Te'vîl

Yapılan araştırmalarda bu eser ile ilgili olarak ismi hâricinde herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

el-Müsteşhed bi'l-Âyât

Bu eseri, tabakât müelliflerinden sadece es-Safedî (ö. 764/1363) zikretmiştir. Araştırmalarda eserin mahiyeti ve mevcûdiyeti hakkında herhangi bir bilgi elde edilememiş; ancak ismi göz önünde bulundurularak Kur'ân ilimleriyle ilgili bir çalışma olduğu kanâatine varılmıştır.

et-Teysîr fi't-Tefsîr

Bu eserden, sadece Muinüddîn eş-Şîrâzî bahsetmiştir. İsminden Kur'ân ilimleri ile ilgili bir çalışma olduğu anlaşılan eserin, muhtevâsı ve mevcûdiyeti hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Muinüdüddîn eş-Şîrâzî, Ebû Abdullah Nasr b. Ali'nin bu eseri bizzat müellif olan Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'den rivâyet ettiğini zikreder.[19]

Nahiv

el-Îcâz fi'n-Nahv

Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987)'nin nahiv konusunda yazdığı *el-Îzâh fi'n-Nahv* adlı eserin Tâcu'l-Kurrâ tarafından yapılan ihtisârıdır.[20] Eserin mevcûdiyeti hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

---

18. Keskin, *a.g.e.* s. 43.
19. Bkz.: *Şeddü'l-İzâr*, s. 406.
20. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 213.

el-İfâde fî'n-Nahv

Tâcu'l-Kurrâ'nın nahiv konusunda yazdığı bu eser, başlı başına müstakil bir te'lîftir.[21] Fakat eser ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

en-Nizâmiyyü fî'n-Nahv

Bu eser hakkında, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî (ö. 392/1002)'nin *el-Lum'a fi'n-Nahv* adlı kitabının Tâcu'l-Kurrâ tarafından yapılan ihtisârı olduğu dışında bir bilgi yoktur.

Şerhu'l-Lüm'a

Kirmânî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî'nin *el-Lüm'a fi'n-Nahv* adlı eseri üzerine bu isimle bir şerh yazmıştır. Fakat hakkında fazla bilgi yoktur.

el-'Unvân fi'n-Nahv

Bu eserin te'lîf mi, şerh mi; yoksa ihtisâr mı olduğu ve muhtevâsı hakkında bir bilgi edinilememiştir.

Müellife nisbet edilen *Risâletü'l-Besmele* isimli bir eserden bahsedilse[22] de doğruluğu hakkında kesin bir sonuca varılamamıştır.

KİRMÂNÎ'NİN TEFSİRİ VE TEFSİR ANLAYIŞI

Lübâbü't-Tefâsîr

Kur'ân-ı Kerim'in başından sonuna kadar yapılmış bir tefsir olup, Kirmânî'nin günümüze ulaşan eserleri arasında, en geniş ve en hacimli olanıdır. Bu eser, hem rivâyet ve hem de dirâyet tefsiri özelliğini taşımakla beraber, dirâyet yönü ön plandadır. İsminden ve mukaddimesindeki bazı ifadelerden de anlaşılacağı gibi, kendisinden önce yazılmış olan dirâyet ve rivâyet tefsirlerinin bir

21. Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, s. 715.
22. el-Mecme'u'l-Melîki li-Buhûsi'l-Hazarâti'l-İslâmiyye, *Fihrisü'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-'Arabî, 'Ulûmu'l-Kur'ân Mahtûtâti't-Tefsîr*, Amman 1987, II, 251.

tür özetidir. Kirmânî bu tefsirinde metod olarak, bilinen klasik tefsir anlayışının dışına çıkmamıştır.

Kirmânî'nin tefsir kaynaklarının çoğunluğunu, dirâyet metodu ile kaleme alınmış tefsirler oluşturmaktadır. En çok istifâde ettiği iki müfessirden biri, Ebu'l-Hasan Ali b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994), diğeri ise Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/933)'dir. Tefsirinde çoğunlukla bu iki müfessire ve tefsirlerine mürâcaat etmiştir. Her iki müfessir de Mu'tezile ekolüne mensuptur. Bu hususta hareketle, *Lübâbü't-Tefâsîr*'in dirâyet tefsir kaynaklarının önemli bir kısmını, Mu'tezile tefsirlerinin oluşturduğu söylenilebilir.

Kirmânî'nin Sahâbe, Tâbiûn ve Etbau't-Tâbiîn'den yaptığı nakiller oldukça çoktur. *Lübâbü't-Tefâsîr*'deki rivâyet tefsir kaynaklarının başında, Taberî (ö. 311/923)'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân,* Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî (ö. 427/1035)'nin *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058)'nin *en-Nüket ve'l-Uyûn fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirleri gelmektedir. O, bunların dışında da birçok tefsire mürâcaat etmiştir. Ayrıca o, âyetlerin gerek lügat, gerek sarf ve gerekse nahvî yönü ile ilgili açıklamalarda bulunurken de çok sayıda dil kaynaklarından istifâde etmiştir.

Tefsir biçimi ve yöntemine bakacak olursak, şunları söyleyebiliriz: Âyetleri tefsir ederken yerine göre âyetleri âyetlerle, hadislerle, Sahâbe ve Tâbiûn'un sözleriyle tefsir etmeye gayret etmiştir. Kirmânî, bazı kelimelerin mânâlarını daha iyi açıklamak; âyetlere verdiği mânâyı te'yid etmek; mücmel âyetleri tafsîl etmek için, âyetlerle tefsire başvurmuştur. Aynı şekilde yeri geldiğinde verdiği anlamı kuvvetlendirmek; âyetlerdeki garip kelimeleri açıklamak; âyetlerden mücmel olanları tafsîl, müşkil olanları izah etmek ve bazı şer'î hükümleri beyân için, sünnete mürâcaat etmiştir. Tefsirinde yer alan hadislerin bir kısmında râvî ismi zikrederken, bir kısmında ise zikretmediği görülür. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinin dışında hadis kaynağı ismi zikretmemiştir. Sûrelerin fazîletleri ile ilgili olarak birçok tefsirde sûre sonlarına yazılan ve çoğu uydurma ve zayıf hadislere, tefsirinde pek yer vermediği görülmektedir.

Kirmânî'nin *Lübâbü't-Tefâsîr*'deki açıklamalarından, Kur'ân'da neshin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. O bu konudaki bilgileri, genellikle nakille vermektedir. Yaptığı nakiller arasında, zaman zaman tercihte bulunan Kirmânî, bazen de âyetin nâsih veya mensûh olduğunu bizzat kendisi söylemektedir. Neshin sadece emir ve yasaklarda olduğu görüşünü benimseyen Kirmânî, âyetin âyetle neshini kabul ederken, sünnetin Kur'ân'la ve Kur'ân'ın sünnetle neshi konusundaki görüşünü açıkça belirtmemiştir. Tefsirindeki ifadelerinden anlaşılan, mensûh âyetlerin sayısı, ne beşyüzlere çıkaranların dediği kadar çok, ne de beşe indirenlerin dediği gibi azdır. O bu konuda müfessirlerin çoğunluğunun benimsediği orta yolu takip etmektedir.

Kirmânî'nin *Lübâbü't-Tefâsîr*'deki açıklamalarından müteşâbih âyetleri, halef âlimleri gibi, te'vîl ettiği anlaşılmaktadır. O bu tür âyetleri, Allah'ın zâtına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Hurûf-u mukattaanın bir kısmına mânâ verirken, diğer kısmını ise başlarında bulundukları sûrelerin isimleri olarak kabul etmiştir. Bu husus ile ilgili açıklamalarının çoğunu, nakillerle yaparken asılsız ve saçma te'vîlleri reddetmiştir.

Lübâbü't-Tefâsîr'de dil konularına oldukça geniş yer verilmiştir. Denilebilir ki bu tefsirin en önemli husûsiyetlerinden biri, içinde lügat, sarf ve nahiv ile ilgili meselelerin fazlaca bulunmasıdır. Bu yönüyle o, âdeta bir dil tefsiri niteliğindedir. Tefsirde kelimelerin lügat anlamlarının belirtilmesine, asıllarının açıklanmasına önem verildiği gibi, âyetlerin nahvî tahlillerine de oldukça yer verilmektedir. Gerek kelimelerin lügat anlamları verilirken ve gerekse sarf ve nahiv konularının açıklanmasında, eski Arap şiirinin de önemli ölçüde delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Nahvî izahların önemli bir kısmını, müfessirin bizzat kendi açıklamaları oluştururken, diğer kısmını ise çeşitli dil ve nahiv âlimlerinden yapılan nakiller oluşturmaktadır. Ancak Kirmânî, nahiv ile ilgili görüşleri zikrederken, zaman zaman tercih veya tenkidde de bulunmaktadır. Ayrıca Hicaz lügatinin dışındaki lügatlara yer verilmesi ve aslı Arapça olmayan kelimelerin belirtilmesi *Lübâbü't-Tefâsîr*'in farklı yönlerindendir. Çok sık olmamakla birlikte, âyetlerin kapsadığı edebî sanatlara da işaret eden Kirmânî, derin edebî tahlillere girmeksizin, belâgat ile ilgili kısa açıklamalar yapmış; yeri geldikçe Kur'ân'ın i'câz yönünü göstermeye çalışmıştır. Kur'ân'daki harf, edat, lafız ve âyetlerin tekrarlanması üzerinde de önemli ölçüde duran Kirmânî, buradaki tekrarın sebep ve hikmetlerini açıklamaya odaklanmıştır.

Lübâbü't-Tefâsîr'de, kırâat ile ilgili konulara da geniş yer verilmektedir. Birçok âyette kırâat farklılıklarına yer veren ve doğacak anlamları da belirtmeye çalışan Kirmânî, tefsirinde meşhur on kırâati esas almakla birlikte, bazen bunların dışında Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın Mushaflarındaki kırâatlare ve hatta önemli ölçüde şaz kırâatlere de yer vermiştir.

Bu tefsirde, itikâdî konularla ilgili âyetlerin yorumu, Ehl-i Sünnet mezheplerinden Mâturidiyye'nin benimsediği görüşlere uygun olarak yapılmıştır. Yer verilen kelâmî izahlar azımsanmayacak kadardır. Kelâmî izahların önemli bir kısmını, bizzat müfessirin kendi açıklamaları oluştururken, zaman zaman çeşitli eserlerden de nakiller yapıldığı görülmektedir. *Lübâbü't-Tefâsîr*de Kirmânî'nin en çok Mu'tezilî müfessirlerden istifâde etmesine rağmen, onların i'tizâlî görüşlerinden pek etkilenmediği görülmektedir. O hep Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunmuş; bunun karşısında olan Mu'tezile, Râfıza, Mürcie, Kerrâmiyye vb. bid'at mezheplerinin görüşlerini reddetmiş; ancak bunlarla da pek münâkaşaya girmemiştir.

Ahkâm ile ilgili âyetlere gelince, onların Hanefî Mezhebi'nin görüşleri doğrultusunda tefsir edildiği görülmektedir. Onların önemli bir kısmının izahı, bizzat Kirmânî tarafından yapılmış, fakat bu izahlar bir fakihten beklenen ölçüde gerçekleşmemiştir. Sahâbe ve Tâbiûn fakihlerinin, fıkhî görüşlerine önemli ölçüde yer verilirken, mezhep imamlarının görüşlerine oldukça az yer verilmiştir.

Lübâbü't-Tefâsîr'de az da olsa, bir kısım İsrâilî haberler yer almaktadır. Bunlardan bir kısmı müellif tarafından tenkit edilirken, bir kısmı ise tenkide tâbi tutulmaksızın nakledilmiştir.

Bu tefsir, birçok müellifin istifâde ettiği önemli bir tefsir olmasına rağmen, birkaçı hâriç müfessirler tarafından, pek değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır. Ömer Nasuhi Bilmen, *Lübâbü't-Tefâsîr*'i tanıtırken şunları söylemektedir:

> "Tâcu'l-Kurrâ'nın *Lübâbü't-Tefâsîr* adındaki tefsiri, sağlam, açık, tenkîh edilmiş, müfessirlerin görüşlerini ana hatlarıyla toplayan bir tefsirdir. Bu tefsirde âyetler çok güzel açıklanmış ve tahlil edilmiştir. Kâdî Beyzâvî'nin tefsirinden bir hayli geniştir. Daha çok dirâyet metoduyla yazılmış, şer'î hükümlerin hikmetlerine işaret edilmiştir."[23]

Lübâbü't-Tefâsîr'den istifâde eden müfessirler içinde ilk sırayı, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin aldığı söylenebilir. O *el-Bahrü'l-Muhît* adlı tefsirinde başta nahiv, âyetlerin izahı, lügat ve sebeb-i nüzûl olmak üzere birçok hususta, bu tefsirden nakilde bulunmuştur. Ebû Hayyân, bu tefsirden bazen aynen, bazen üslûp değiştirmek sûretiyle önemli ölçüde nakilde bulunmuştur.

Lübâbü't-Tefâsîr'den istifâde eden müfessirlerden biri de Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355)dir. O, *Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-Tenvîr* adlı tefsirinde, bazen isim zikrederek, bazen de zikretmeksizin nakilde bulunmuştur. Yaptığı nakillerin önemli bir bölümünü; âyet izahları, âyetlerin tekrarlarındaki hikmetler ve nüzül sebepleri oluşturmaktadır,

Eserlerinde *Lübâbü't-Tefâsîr*'den istifâde eden bazı müellifler ve eserleri şunlardır: Celâleddîn es-Süyûtî *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân;* Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl;* İsmâil Hakkı el-Bursevî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân;* Atıyye el-Uchûrî *İrşâdu'r-Rahmân li-Esbâbi'n-Nüzûl ve'n-Nesh ve'l-Müteşâbih ve Tecvîdi'l-Kur'ân;* Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi mâ Yeltebisü fi'l-Kur'ân;* Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1853) *Rûhu'l-Meânî;* Bedred-

23. Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 460.

dîn ez-Zerkeşî (ö. 749/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân;* Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1332/1914) *Mehâsinü't-Te'vîl.*

Kirmânî'nin *Lübâbü't-Tefâsîr* adlı eserinin çeşitli kütüphanelerde yazmaları vardır.[24]

Garâibü't-Tefsîr ve 'Acâibü't-Te'vîl

Kirmânî'nin *Garâibü't-Tefsîr ve 'Acâibü't-Te'vîl* adlı tefsir ile ilgili bu eseri, *Acâibü'l-Kur'ân; Acâibü't-Te'vîl; Acâibü't-Tefsîr ve Garâibü't-Te'vîl; el-Acâib ve'l-Garâib* adlarıyla da ma'rûftur. O, bu eserini *Lübâbü't-Tefâsîr* adlı tefsirinden sonra, *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân* adlı eserinden önce, kaleme almıştır. Müellif, *Lübâbü't-Tefâsîr*'de yer vermediği önemli bazı nüktelere, bu eserinde yer vermiştir. Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle sona eren bu eserinde, bütün âyetlere yer vermemiş; sadece açıklama yapmayı gerekli gördüğü âyetleri ele alarak konuyu bunlar etrafında işlemeye çalışmıştır. Ele aldığı âyetin bütünü üzerinde değil de çoğunlukla bir cümlesi veya bir kelimesi üzerinde açıklama yapmıştır. Müellifin açıklamaya çalıştığı hususların çoğunu, nahvî nükteler oluşturmakla beraber; zaman zaman sarf, lügat, kıraât ve âyet izahlarına da yer verilmiştir. Bunların yanı sıra, az da olsa fıkıh ve kelâm ile ilgili bazı hususlara da işâret edilmiştir. Bu durumda onun, daha çok âyetlerin lâfzî yönü üzerinde durduğu söylenebilir. Bunların da önemli bir kısmını, benzer âyetler arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır ki, Kirmânî, bu nüktelerin çoğunu, konusu benzer âyetler arasındaki ilişkiler olan *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân* isimli eserinde aynen nakletmiştir.

Kirmânî ele aldığı âyeti; bazen önce kendi anladığı şekilde açıklarken, bazen de âyeti sadece Sahâbe, Tâbiûn ve diğer müfessirlerin görüşleriyle açıklamıştır. Mânâ üzerinde de durmakla beraber, daha çok âyete dair müfessirler tarafından yapılan ve kendisinin garîb bulduğu dilsel yorumlar üzerinde değerlendirmede bulunmuştur.[25] Bu çerçevede o, bir âyetin tefsiriyle ilgili olarak (*kîle*) tabirini kullanmak sûretiyle naklettiği görüşlerden bazılarını "el-garîb" ve "el-acîb" tâbiriyle nitelendirmektedir. Ele aldığı âyetlerin tefsirlerinin çoğunda, bu tâbirler bulunmaktadır. Bu tâbirlerle o, kendi tefsir anlayışına ters düşen, üzerinde düşünülmesi gereken, zayıf ve yanlış olan görüşleri belirttiği gibi; aklın ve naklin çirkin gördüğü, aslı olmayan bâtıl görüşleri de belirt-

24. *Lübâbü't-Tefâsîr* hakkındaki bilgiler şu çalışmadan alınmıştır: Keskin, *Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-Tefâsîr Adlı Tefsiri*, s. 51-61, 130-143, 150-285, 307-321.

25. Kirmânî, *Garâibü't-Tefsîr*, Nuruosmaniye Ktp. No: 583, I, vr. 1b.

mektedir ki, bunların naklinden hemen sonra *"Gerçekten bu, hakikatten çok uzak bir görüştür."*, *"Bu görüş icmaya aykırıdır."*, *"Bu, cumhurun reddettiği bir görüştür."*, *"müfessirlerin görüşü bu görüşün hilafınadır."*, *"Bu, gerçekten uzak acip bir görüştür."*,*"Bu, diğer müfessirlerin görüşünün hilafına bir görüştür."* gibi tabirler kullanmaktadır.[26] Suyûtî, bunları ilm-i hadisteki münker ve garîb'e benzetmiştir.[27] Kirmânî, tefsirde aklın ve şer'in çirkin bulduğu, gayr-i ma'kûl ve nakledilmesi doğru olmayan bir takım asılsız rivâyet ve görüşleri, tehlikesini göstererek sakındırmak maksadıyla bu eserinde nakletmiştir. Bundan dolayı da kendisinden sonra gelen bazı müellifler tarafından tenkit edilmiştir.[28] Kâtib Çelebi (1068/1658) bu eser ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî *el-'Acâib ve'l-Garâib* isminde iki ciltlik bir eser te'lîf etmiş, âyetler hakkında inanılması ve *sakındırmak maksadıyla olmaksızın zikredilmesi helal olmayan*, aklın ve şer'in çirkin saydığı bir takım asılsız görüşleri nakletmiştir."[29] Taşköprüzâde ise Kirmânî'nin bu görüşleri zikretmesindeki maksadın, onların tehlikelerinden sakındırmak olduğunu belirtmiştir.[30] Suyûtî *el-İtkân*'da bu tür asılsız görüşlerin tehlikesini göstermek sûretiyle zikredilebileceğini söylerken[31] *et-Tahbîr* adlı eserinde ise bu görüşünün aksine, bu tür sözleri, sakındırmak maksadıyla da olsa, zikretmenin câiz olmayacağını söylemektedir.[32]

Kirmânî bu eserini hazırlarken Sîbeveyh, Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/803), Yahyâ b. Ziyâd b. el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), Saîd el-Ahfeş (ö. 221/823), Taberî, Zeccâc, Ebû Ali el-Cürcânî (ö. 312/924), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934), Ebû Müslim el-İsfahânî, Ebû Bekir en-Nakkâş (ö. 335/946), Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338/349), Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Mihrân el-Isfahânî (ö. 381/991), Rummânî, Ebu'l-Kâsım Nîsâbûrî (ö. 406/1016), Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035), Ebu'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû Müslim b. Mihrâyezd (ö. 459/1066) gibi müelliflerin eserlerinden istifâde etmiştir.

Bu eserin birçok yazma nüshası vardır.[33]

---

26. Kirmânî, *a.g.e.* I, vr. 9a-b; 13a; 14a; 27a-b; 50b; 64a-b; 91b; 95a, vr. 252a.
27. bkz.: *et-Tahbîr*, s. 333.
28. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 202; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 432; *el-A'lâm*, VII, 168.
29. bkz.: *Keşf*, II, 432.
30. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, II, 87.
31. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 238.
32. bkz.:Süyûtî, *et-Tahbîr*, s. 333.
33. Detaylı bilgi için bkz.: Keskin, *Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-Tefâsîr Adlı Tefsiri*, s. 30-39.

KAYNAKÇA

Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatte'l-Asri'l- Hâzır*, I-II, Beyrut 1983.

Ahmed Atıyyetullah, *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I-V, Kahire 1963.

Ali Şevâh İshâk, *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-IV, Riyad 1984.

el-Bağdâdî, İsmâil Paşa b. Muhammed Emîn, *Hediyyetü'l-'Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Muṣannifîn*, thk.: Kilisli Rifat Bilge, İbnüTemin Mahmud Kemal İnal, I-II, İstanbul 1951-1955.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II, İstanbul 1973-1974.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-1949.

———, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, I-Leiden 1937-1942.

Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1979.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1982.

Çelebi, Ahmet, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, trc.: Ali Yardım, İstanbul 1976.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1983.

ed-Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Ṭabaḳâtü'l-Müfessirîn*, I-II, Beyrut ty.

el-Hânsârî, Muhammed Bâkır, *Ravzâtü'l-Cennât fi'l-Aḥvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, yy. 1367.

———, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, I-II, Beyrut 1402/1982.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XIII, Beyrut 1402/1982.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, I-X, Beyrut ty.

Kafesoğlu, İbrahim, "Selçuklular", İslâm Ansiklopedisi, (İA).

Kâtib Çelebi, Haci Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat, Şerefeddîn Yaltkaya, ITI, İstanbul 1941-1943

———, *Süllemü'l-Vüṣûl ilâ Tabaḳâti'l-Füḥûl*, I-III, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa böl. No: 1887.

Kays Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-Edebul-Arabî*, I-III, Tahran 1984-198VI.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemul-Müellifîn Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye,* I-XV, Beyrut ty.

Keskin, Hasan, *Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-Tefâsîr Adlı Tefsiri,* (Doktora Tezi), İstanbul 1993.

Kirmânî, Efdaluddîn Ebû Hâmid Ahmed b. Hâmid, *Bedâyiu'l-Ezmân fi Vakâyii'l-Kirmân,* nşr.: Mehdî Beyânî, Tahran 1326 hş.

Kirmânî, Nâsirüddîn Münşî, *Sımtu'l-Ulâ li'l-Hazreti'l-Ulyâ,* nşr.: Abbas İkbâl, Tahran 1328. hş.

el-Kirmânî, Tâcü'l-Kurrâ Burhaneddîn Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Harnıa el-Kirmânî, *Lübâbü't-Tefâsîr,* I-II, Hacı Selim Ağa Ktp. Nurbânu Sultan böl. No: 28-29.

———, *el-Burhân fi Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân,* Süleymaniye Ktp. Ayasofya böl. No: 0178.

———, *el-Burhân fi Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân,* thk.: AbdülkâdirAhmed Atâ, Beyrut 1986.

———, *Garâibü't-Tefsîr ve 'Acâibü't-Te'vîl,* Süleymaniye Ktp. Yeni Câmî böl. No: 60.

Köymen, Mehmet Altay, "Kirman Selçukluları Tarihi", *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,* II, Sayı. I, Ankara 1943.

el-Mecme'u'l-Melîki li-buhûsi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye, Fihrîsü'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-'Arabi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût, *Ulûmü'l-Kur'ân Mahtûtâti't-Tefsîr,* I-XII, Amman 1987.

Merçil, Erdoğan, *Kirmân Selçukluları,* Ankara 1989.

Müneccimbaşı Şeyh Ahmed b. Lütfullah el-Mevlevî, *Câmiu'd-Düvel,* (Doktora Tezi), thk.: Ali Öngül, İstanbul 1986.

Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme,* trc.: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul ty.

es-Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybeg, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât,* I-XXVII, Top kapı Sarayı Müzesi Ktp. No: A. 2920.

———, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât,* nşr.: İhsan Abbas-Şükrî Faysal, I-XXII, Wiesbaden 1981-1982.

es-Sem'ânî, Ebû Saïd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et- Temîmî, *el-Ensâb,* thk.: Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî el Yemânî, I-X, Beyrut 1400/1980.

Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî (Geschichte des arabischen Schrifttums),* Arapça'ya çeviren, Mahmûd Fehmi Hicâzî, Fehmî Ebü'l-Fazl, I-II, Kahire 1977-1978.

es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât,* thk.: Muhammed Ebü'1-Fazl İbrahim, I-II, yy. 1399/1979.

———, *el-İtḳân fî Ulûmi'l-Ḳur'ân*, I-II, Beyrut ty.

———, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk.: Fethi Abdülkâdir Ferîd, Riyad 1982.

Tenâsüku'd-Dürer fi Tenâsübi's-Süver, thk.: Abdülkâdir Ahmed Ata, Beyrut 198VI.

Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk.: Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Beyrut 1963.

eş-Şîrâzî, Mu'inuddîn Ebu'l-Kâsım Cüneyd el-Ömerî, *Şeddü'l-İzâr fi Haṭṭı'l-evzâr an Züvvâri'l-Mezâr*, nşr.: ve açıklamalar Muhammed el- Kazvînî ve Abbas İkbâl, Tahran 1328.hş.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Miftâḥu's-Saâde ve Miṣbâḥus-Siyâde*, thk.: Kâmil Kâmil Bekri, Abdülvehhâb Ebü'n- Nûr, I-III, Kahire 1968.

Tûran, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980.

Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, I-XX, Beyrut ty.

Yezdî, Hasan b. Şihâbüddîn, *Câmiu't-Tevârîhi Ḥasenî*, Süleymaniye Ktp. Fatih böl. No: 4307.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-Huffâẓ*, I-IV, Haydarâbâd 1955-1958.

———, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk.: Şuayb el-Arnaût ve dğr., I-XXIII, Beyrut 1981-198V.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-II, yy. 197VI.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Ḥaḳâiḳi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, Beyrut ty.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulumi'l-Ḳur'ân*, I-II, yy, 1372 h.

ez-Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, {thk. Muhammed Ebul-Fazl İbrahim, I-IV, Beyrut 1972.

ez-Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm Kâmûsü Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müstafâbîn ve'l-Müsteşriḳîn*, I-X, Kahire 1954-1959.

GAZÂLÎ'Yİ ANLAMAK VE ELEŞTİRMEK

Gürbüz Deniz*

GİRİŞ

Gazâlî, 1058'de (hicri 450) İran'ın Horasan bölgesi, Tûs (bugünkü Meşhed) şehrinde doğdu, 505/1111 yılında yine bu şehirde vefat etti. Babasının vefatı üzerine henüz çocuk denecek yaşta, babasının sûfî arkadaşı tarafından Cürcân'a İslâmî ilimleri tedrîs için gönderildi. Cürcân'da beş yıl eğitim gördükten sonra memleketine dönerken kervanı soyan soyguncular, Gazâlî'nin de ders notlarını (*ta'lîkât*) elinden alırlar. Gazâlî soyguncuların başı ile görüşerek, beş yıllık emeğinin karşılığı olan bu notların onların işlerine yaramayacağını belirtir ve notlarını geri ister. Soyguncu başının Gazâlî'ye söylediği; "Kağıtların elinden gidince âlimliğin bitiyor mu?" meâlindeki alaylı sözleri, Gazâlî'nin utanmasına sebep olur. Tûs'a dönünce üç yılını bu notları ezberlemeye ayırır. Onun özgünlüğü biraz da bu bilgileri özümsemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü zihinde yeterli bilgi birikimi ve ilmî kavramanın usûlü olmayınca bilginin üzerinde şekilleneceği zemin de istikrar kazanamıyor.

Gazâlî'nin felsefî ve kelâmî düşünceyle tanışması, hocası ve kelâmın Eş'arî ekolünün büyük üstadı İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cuveynî (ö. 1084) dolayısıyladır. Bunun yanında büyük sûfî Kuşeyrî'nin öğrencilerinden Ebu Ali Fârmedî'den de ders almıştır.

---

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Cuveynî'nin ölümünü müteâkib Gazâlî, Nizâmülmülk'ün sarayında henüz 28 yaşında iken siyasî danışman olarak görevlendirilmiştir. Bu görevinin amaçları şunlardır:

1. Hasan Sabbah'ın başkanlığını yaptığı, siyasî cinâyetler işleyen Bâtınîliği düşünce düzeyinde durdurmak. Bu hususta Gazâlî *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı eseri yazmıştır.
2. Mısır'da el-Ezher'i kuran Ezher Şiası'nın kültürel gelişmesiyle rekâbet etmek.
3. Nîşâbûr'da insanlara inançlarından dolayı zulmeden Mu'tezile'ye cevap vermek.

Gazâlî, zikri geçen grupların görüşlerinin kaynağı olarak, filozofların yorum-te'vîl anlayışlarını sebep gördüğünden, Müslüman filozofların görüşlerini eleştirerek işe başlamıştır. Ancak saraydan ayrıldıktan sonra, yönteminin pek uygun olmadığını kendisi ifade etmektedir. Bu görevleriyle birlikte, 1091 yılında vezîr Nizâmülmülk (1017-1096) tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir.

1092'de vezîr Nizâmülmülk'ün, 1093'de Sultan Melikşah'ın Bâtınîler tarafından öldürülmesi, Gazâlî üzerinde derin etkiler bırakır. Siyasî olayların karmaşası ve hakikati arayış serüvenin yorgunluğu, onu iç dünyasında çelişkiler ve çıkmazlarla karşı karşıya getirir. Sultan Berkyaruk'dan hacca gitmek için izin alır. Ancak hacca gitme niyetinde değildir. Bu sebepten dolayı medreseden ayrılması, bazı tarihçiler tarafından siyâsî bir ayrılış olarak kabul edilmiştir.[1] Yerine Bağdat Nizâmiye Medreseleri'ne hoca olarak kardeşi Ahmet el-Gazâlî'yi bırakarak ayrılır.

Şam'a giderek tasavvuf felsefesi ve halk eğitimini ön plana çıkaran kitaplar yazar. Daha sonra Kudüs'e ve oradan da Hicaz'a gidip hac yaptıktan sonra, 1106 yılında tekrar Nîşâbûr'a döner. Nizâmiye Medresesi'nde, yeni vezîrin ısrarları üzerine, üç yıl eğitim öğretim işiyle uğraşır. Birinci dönem hocalığı için, "mevki kazandıran ilim hayatı" derken, ikinci dönem hocalığı için ise "mevki terk ettiren ilme çağrı" adını vermiştir.

Nitekim 1109'da bu görevi tekrar bırakıp evinin yanında bir hankâh (tekke) yaptırarak sûfî dostlarıyla muhabbet, öğrencileri ile de ilmi faâliyetine devam eder. Son eserlerinden *İlcâmu'l-Avâmm*'ı burada yazdığı bilinmektedir. Lakapları *Ebâ Hâmid, İmam, Hüccetü'l-Hak, Hüccetü'l-İslâm* şeklindedir. 18 Aralık 1111'de Tûs'ta vefat eder. Mezarı İranlı ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yanındadır.

---

1. Bkz.Abdurrahman Acar, "İmam Gazzâlî'nin Bağdad'ı Terketmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşenceler", *İslamî Araştırmalar Dergisi, (Gazzâlî Özel Sayısı)*, c. 13, Sayı 3, 4, Ankara 2000, s. 495-503.

Bu metin, iki ana bölümden müteşekkildir. Birincisi bütüncül olarak Gazâlî düşüncesini anlamaya yöneliktir. Burada elden geldiğince bütün eserleri dikkate alınarak anlatılmaya çalışılacaktır. İkinci bölüm ise çok popüler olduğu *Tehâfüt*'teki tartışmalar bağlamında Gazâlî'yi takdîm etmek olacaktır. Bu bölümde gerektiğinde filozoflardan da nakiller yapılarak *Tehâfüt*'teki iddialara az da olsa eleştiri kapısı aralanmış olacaktır.[2]

GAZÂLÎ'Yİ ANLAMANIN USÛLÜ

Bütünsellik

Gazâlî, kendisinden sonra yaşamış hemen her Müslüman düşünürün, gölgesinde serinlendiği bir ağaç gibidir. Bu ağaç hiç kurumadı, dün olduğu gibi bugün de İslâm ve Müslümanların düşünce mrâsı hakkında yazı yazan Doğulu ve Batılı araştırmacılara gölgesini sunmaktadır. İslâm düşünce geleneğinde her müellifin (özellikle Müslüman mütefekkirlerin) kendisini bir şekilde onunla ifade etmeye heveslenmesi ne ile açıklanabilir? Bu soruya bulacağımız mâkûl cevap, Gazâlî'nin düşünsel mânâda kim olduğunu bize gösterecektir.

Gazâlî, hem avâma, hem vasat seviyedeki bilginlere, hem de kendisinin özel vurgusuyla râsih ulemâya (yüksek seviyedeki bilginlere) hitap eden eserler vücûda getirmiştir. Bu özelliği ile Müslüman toplumun hemen her kesiminden okuyucu kitlesi bulmuş ve büyük kabul görmüştür. Bu arada Gazâlî yorumcuları, genel olarak beğendikleri, kendilerine yakın buldukları, anlayabildikleri ve bazen de işlerine gelen 'Gazâlî' hakkında konuşmuş, yazmış, onun düşüncelerini kendi kanâatlerini desteklemek için delil/dayanak olarak kullanmışlardır. Bu itibarla Gazâlî hakkında yazı yazmak, hem çok kolay hem de çok zordur. Böyle bir işin kolaylığı, bir kitabına göre veya onun tasnif ettiği bir ilimdeki ilmin konumuna göre onu değerlendirmektir. Böyle bir yaklaşım, konu hakkında yazı yazanın net sonuçlara ulaşmasını kolaylaştırmaktadır. Ancak Gazâlî bir bütün olarak anlaşılmak istendiğinde, iş zorlaşmaktadır. Çünkü o, her zaman ve her mekânda Müslüman bireylerin tamamına zihinsel ve birikimsel seviyelerine göre, ayrı ayrı hitap edebilmeyi başarmış bir düşünürdür. Bu sebeple, onu düşüncelerine bir yönüyle zemin yapan her kişi veya grup, belli bir yere kadar doğru zemin üzerinde yürüse de Gazâlî düşüncesinin bütünselliğini ve doğru-

2. Gazzâlî hakkında oluşturduğumuz bu metin, daha önce hazırladığımız bir makâle ("The Method of Understanding Ghazzali", *Journal of Islamic Research*, Vol 3, No 2, December 2010) ve bir de ilahiyat öğrencileri için bir kitâbın (B. Ali Çetinkaya (ed.) *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Y., Ankara 2012) bölümünden oluşmuştur.

luğunu yakalamak noktasında çoğu zaman eksik kalacaktır. Böyle bir eksikliği gidermek için, Gazâlî'yi, ön şartsız, bütün cepheleriyle okumak gerekir. Bu okumada başarılı olabilmek, onun kendi tanımlamaları, tasnifleri ve görüşleri doğrultusunda, kendisini konumlandırmakla mümkün hale gelecektir. Bunun için tekçi bir Gazâlî değil, her sorun ile ilgisi olan, her mevzuda farklı ilim dallarına göre fikir beyan eden Gazâlî'yi anlamak gerekir ki, bu noktada aşağıdaki soruların cevaplandırılması önem arzetmektedir. Gazâlî,

1. Temel İslâm bilimleri âlimi (ulum-ı âliye mütehassısı) midir?
2. Kelâmcı (mütekellim) mıdır?
3. Filozof (hakîm) mudur?
4. Mutasavvıf mıdır?

Yoksa bu ilimlerin sıralanışına göre Müslüman toplumun her bireyine mi konuşmuştur?

Bize göre Gazâlî, yukarıdaki bütün ilimleri bir Müslüman için zarûrî görmüş; ancak insanların birikim ve seviyelerine göre, bunlarda birinci aşamada kalan olacağı gibi, ikinci, üçüncü aşamada kalanların da olacağını düşünmüş ve insanları bu perspektiften anlamaya çalışmıştır. Bazılarının son aşamaya kadar ilmî seviyelerini geliştirebilecek yeteneklere sahip olacaklarını da -ki kendisini bu seviyede görmektedir- özellikle vurgulamaktadır. Gazâlî bir aydın, bir mütefekkir sorumluluğu bağlamında her seviyedeki insanı, kendi fikirleri çerçevesinde samîmî kabul etmiş ve sanki onlardan biri imiş gibi davranmıştır. Aşağıdaki âyet yorumu, onu bütünsel anlamamızda önemli miktarda malzeme sağladığı gibi düşünce yöntemini ortaya koymamızda da büyük katkıda bulunacaktır:

> "Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır. Onlarla mücâdeleni en güzel yol ile yap. Rabbin, yolundan sapanı en iyi bilendir. Hidâyete erenleri de en iyi bilen O'dur." (16/Nahl/125). O halde insanların Allah'a çağrılmaları üç şekildedir: Hikmet ile va'z ve nasîhat ile mücâdele ederek. Eğer va'zla hakka davet edilmesi gereken kişilere hikmet sunulursa yani hikmet ile hakka davet edilirlerse bu onlara zarar verir. Tıpkı henüz süt emen çocuğa kuş etinin zararlı olması gibi. Aynı şekilde mücâdele ehline hikmetle davette bulunmak da onlara zarar verir. Mücâdele ehliyle iyi ve yumuşak olmayan bir şekilde mücâdele etmek ise hatâlıdır."[3]

Nasîhatla hayatını düzenleyecek seviyedeki bir insana, yaptığının hikmetini, arkaplanını açıklamak, şahsın zihninin karışmasına, kalbinin bozulmasına, kişi-

3. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*, thk.: Victer Chelhot, Beyrut 1991, s. 41-42.

liğinin parçalanmasına sebep olur. Avâm seviyesindeki böyle bir şahsın kapasitesi bu kadar teferruâtı ve açıklamayı bir bütün olarak taşımaya müsait değildir.

Bir sorunu bütün cepheleriyle bilen bir şahsa, tek cihetten açıklama yapıp, "Bu sorunun çözümü böyledir." demek, o şahsı gereksiz ve lüzumsuz işlerle meşgul etmek demektir. Hikmet ehlini, Gazâlî'nin zikrettiği üzere, onu bebek gibi emzirmeye kalkışmak olur.

Mücâdele ehline ise yumuşak bir şekilde davranmak, şahsı üzerinde fikir yürüttüğü konu hakkında daha akl-ı selîm bir çizgide gitmesini temin eder. Böylece düşmanlıktan ziyâde faydalı bir durumun ortaya çıkmasına vesîle olunur. Bununla beraber hikmet ehli, ayrıca Hz. İbrâhim gibi güzel ahlâka sahip olup, sunacakları delillerinin iknâ ediciliğine önem vermelidir.[4]

Gazâlî'nin yukarıda zikrettiği âyetin son kısmı olan, "Hidâyete erenleri de en iyi bilen O'dur." ifadesi, her insanın kendi kapasitesi nisbetinde sorumlu olacağının zımnî işaretidir.

Gazâlî'nin kitapları, düşünceleri ve hayatı, yukarıda çerçevesi çizilen üç seviyedeki insan grubu arasında, ünsiyet oluşturma mücâdelesiyle geçmiştir. O, her zaman seviyesi yüksek olanın, seviyesi düşük olana karşı merhametli ve yumuşak olmasını istemiştir. Ancak va'z ile hakikati kendince yaşayacak adama, mücâdele veya hikmet yolu ile hitap etmek, eğer zarar doğuracak ise bu insanları bu yola girmekten men etmek gerekir. Hatta gerekirse çok sert söylemlere bile başvurulmalıdır. Gazâlî de zaman zaman, va'z ile yoluna devam edenin yanında durup mücâdeleciyi eleştirmiş, çoğu zaman da mücâdelecinin yanında durarak hikmet ehline hücum etmiştir. Bununla beraber o, birini çok sert eleştirse de aslında eleştirdiği şahısla gönül birliği içerisinde olduğunu ifade etmekten de çekinmemiştir: "Aşağılanmayan, haset edilmeyen, hakîr, kâfîr ve sapık olmakla ithâm edilmeyen kimseleri küçük görürüm."[5] diyecek kadar bu hususlarda ileri gitmektedir. Bu ifadeler, onun tanımladığı gruplardan yalnızca birini bilen veya tâbi olan insanı şaşkına çevirmektedir. Hakikat yolunda; avâma, vasat ulemâya, kınayanın kınamasından korkmayan hakikat arayıcılarına nihâî anlamda nasıl baktığının muhteşem ifadesidir. Fikri olan ve fikrine sadâkat gösterenlere bu şekilde yaklaşan ve vasat ulemâ nazariyle baktığında kendisi de dâhil olmak üzere Gazâlî'ye göre, bazılarının birilerini küfürle ithâm etmesi, o kadar kayda değer değildir. Anlaşılamayan, egemen toplum ideolojisi tarafından makbul görülmeyen görüşlere sahip düşünürlerin, küfürle ithâm edilmeleri, aslında o görüş sahiplerinin fikirlerinin gücüne ve yüceliklerine yorumlanmasının daha uygun olduğunu

4. Gazâlî, *a.g.e.* s. 42.
5. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, thk.: Semih Duğeyin, Beyrut 1993, s. 47.

ifade etmiştir. Çünkü hakikat her zaman ilk ortaya çıktığında, yetimdir, yani henüz velîsi yoktur.

Yukarıdaki bağlam doğrultusunda Gazâlî'nin düşüncelerini bütünsel olarak ortaya koymanın birkaç yöntemi vardır. Bunlar;

1. Yazdığı eserlerin hayatının hangi dönemine tekabûl ettiğinin tesbît edilmesi.[6]
2. Hayat serüveninde nasıl bir fikrî ve siyâsî oluşum ve gelişim içerisinde olduğunun tesbît edilmesi.
3. Eserlerine mürâcaatla fikirlerini tasnif etmek ve bu doğrultuda onu konuşmak.

Gazâlî'nin eserlerini kendi ifadelerinden hareketle üç şekilde tasnif edebiliriz:

a) Avâm için yazdığı eserler: Bunları halka va'z ve nasîhat etmek için kaleme almıştır; ilmihal bilgileri, cennetle müjdeleme, cehennemle korkutma ve bireysel nefs tezkiyesinin yöntemi şeklindeki konuları ihtiva etmektedir. Bunların en önemlisi, *İhyâu Ulûmi'd-din* adlı eseridir. *Kîmyâ-yı Saâdet* ve bu içeriğe sahip diğer eserleri de bu grupta sayılabilir.

b) Orta sınıf ulemâ için yazdığı eserler: Bunlar, genellikle soru-cevap şeklinde veya birilerini eleştirmek tarzındaki Kelâmî mevzûların işlendiği eserlerdir. Muhâtapları vasat seviyedeki âlimlerdir. Bunlar, kendi ifadesi ile hakikati aramak veya açıklamak adına değil, hakikatin vasat seviyede anlaşılmasını engelleyecek görüşlere karşı yazılan eserleridir. Ona göre bu tür eserler, kişiyi imanında tatmîne ulaştırmadığı gibi, hakikatin tecellî etmesine de aracı olamamaktadır.[7] Başta *Tehâfûtü'l-Felâsife* olmak üzere Kelâmî yöntemlerle yazılan eserlerinin tamamı bu kapsamda mütâlaa edilebilir.[8] Esasen bu eserler, bir konu hakkında sistemli, tutarlı olmaktan çok, ya bilinen veya farazî olarak ortaya atılabilecek sorulara cevap şeklinde yazılmışlardır.

c) Bu sınıftaki eserlere özel önem vermektedir. Bunları, "Benim hakikat anlayışım ve bizâtihî ulaştığım görüşlerim bu eserlerdedir." dediği yüksek ulemâ (*râsihûn*) için kaleme almıştır. İçerikleri, felsefe ile tasavvuf arasında veya bu iki zeminde bulunan fikirler üzerine inşâ edilmiştir. Bu

---

6. Bu hususta bkz.: George Hourani, "The Chronology of Ghazâli's Writtings", *JAOS*, vol. 79 No: 4, October-December 1959, pp. 225-233; Hourani, "A.Revised Chronology of Ghazali's Writings", *JAOS*, 104, New Haven, pp. 289-302.
7. Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, tah.: Semih Değim, Beyrut 1993, s. 61, 62.
8. Gazâlî, *Kur'ân Cevherleri*, çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 41, 42.

> inşâda, Gazâlî'nin ilmî özgünlüğünü görmekteyiz. Her ne kadar bahsi geçen eserler, felsefeden ve kendisinden önceki sûfîlerden fikrî anlamda etkilenmiş olsa da bunların yeniden yorumlanması ve yeni bir düşünce sistemi oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Bu mânâda en önemli eserleri, *el-Madnûn bih alâ Gayri Ehlihî*, *Faysalü't-Tefrika*, *Mişkâtü'l-Envâr*, *Kıstâsü'l-Müstakîm* ve diğerleridir.

Gazâlî sonrası, Müslümanlar tarafından çokça okunan ve meşhur olan eserleri, avâm ve orta sınıf ulemâ adına yazdıklarıdır. Yüksek ulemâ adına yazdığı eserler ise çok küçük bir azınlık tarafından takip edilmiştir. Bununla beraber onun bu mânâda zirve eseri sayılan *Mişkâtü'l-Envâr*'ın özellikle üçüncü bölümünün Gazâlî'ye âidiyeti hususunda oryantalistler, ciddî kuşkular uyandıracak iddialarda bulunmuşlardır.[9] Bu iddialara cevap ise Abdurrahman Bedevî tarafından detaylı bir çalışmayla verilmiştir.[10]

Gazâlî'nin ilk dönem eserleri fıkhın bilinen meselelerinin özeti veya yeniden düzenlenmesi hakkındadır. Nizâmülmülk tarafından Nizâmiye Medreselerine tayininden sonra ise onun eserleri, kelâmî yöntemlerle yazılan eserlerdir. Bu eserlerinde, filozofları ve Bâtıniyye'nin görüşlerini hedef alması ön plana çıkmaktadır. Onların yazımı, zımnen saray tarafından ona verilen görev neticesindedir. Nizâmiye Medresesi'ndeki müderrislik döneminde telif ettiği bu eserleriyle ilgili şu ifadeleri kullanır:

> "Eğer halkı, kendi yollarından Hakk'a davetle meşgul olursan, zamâne insanlarının hepsi sana düşman olur. Bunlara karşı nasıl mücâdele edersin ve onlarla nasıl geçinirsin? "Bu, ancak müsâit zamanda, mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir." diyordum. Ancak daha sonraları Hakk'ı delille ortaya koymaktan âciz olduğumu bahâne ederek kendi kendime uzlete devam etmeği kararlaştırdım."[11]

Hayatına ilişkin bu ifadeleri, Gazâlî'nin düşünce dünyasının neye göre şekillendiğini göstermesi açısından önemlidir. Birinci olarak, insanları Hakk'a hakikate davet etmek için başkalarının kınamasından, eleştirisinden kurtul-

---

9. Montgomery Watt, "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat", *JRAS*, 1949, p. 5-22.
10. Abdurrahman Bedevî, *Müellifâtu Gazâlî*, Kuveyt 1977, s. 196. İddiaların temelinde üçüncü bölümdeki bilgilerin Gazâlî'nin diğer eserlerindeki görüşleriyle uyuşmadığı ve en önemlisi ise *Mişkât*'ın en eski yazma nüshasının onun vefatından 70 yıl sonraya ait olduğudur. Ancak Bedevî'nin (s. 196 vd.) *Mişkât*'ın, müellifin vefâtından dört yıl sonraki nüshasına ulaşması ve o nüshada da *Mişkât*'ın üç bölüm olduğu ve ayrıca kitâbın girişinde Gazâlî'nin bu eseri, üç bölüm olarak yazacağını ifade etmesi, oryantalist iddiâları ciddi bir şekilde temelsiz bırakmıştır.
11. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk.: Semih Değim, Beyrut 1994, s. 92-93.

mak için bir sultana sığınmak, onun himâyesi altında görüş beyanında bulunmak, Gazâlî tarafından hayatının önemli bir zaman diliminde kabul gören bir tutumdur. Ancak metninden de anlaşılacağı üzere, hayatının son dönemlerinde bu durumdan rahatsızdır. Kanâatimizce bu rahatsızlığı, istediği şekilde ve tarzda hakikati ifade etme ve yaşama sıkıntısından kaynaklanmaktadır. Yani tamâmen kendisine ait, hiçbir baskı altında kalmadan görüşlerini beyân ve ifade edebilmek için, bağımsız birey olma durumuna önem verdiği ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber, hayatının hangi döneminde olursa olsun, yazdığı hiçbir eserinden pişmanlık duymuş değildir. Aksine yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız üzere o, bütün yazdıklarını bir bütünsellik oluşturmak ve toplumun her kesimine hitap etmek maksadıyla yazmıştır. Fakat avâm ve özellikle de orta sınıf ulemâ adına yazarken, asıl yazmak istediklerini yazamamanın sıkıntısından dolayı Nizâmiye'den ayrılmıştır.

Gazâlî her sınıfa, her gruba hitap etmeyi başardığı gibi, hiçbir düşünceyi okumaktan, o düşüncelerin doğurduğu zor sorunlarla mücâdele etmekten de kaçınmamıştır. O, ilim hayatına başladığı andan hayatının sonuna kadar, bu tutumundan vaz geçmemiştir. Ona göre, bilinen her şey öğrenilmelidir. Onun için denilebilir ki, herhangi bir ilimden korkmak veya onları seviyesi müsait birisine öğretmeyi yasaklamak, onun kişiliği ile uyuşmaz. Kendi özelinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Buluğ çağından ömrümün sonuna kadar, ilmin engin denizlerinin dalgalarıyla mücâdele etmiş, çekingen ve korkak değil, hep cesur ve derinliklere dalmayı, karanlıklarla uğraşmayı, zorlukları yenmeyi, uçurumlardan atlamayı kendime hedef seçmiştim."[12]

Hakikat Arayıcıları

Her düşünürün kendi birikimi ve tecrübesine göre, insanları ve ilimleri konumlandırması, değerlendirmesi ve o ilimlere atfetmesi önemlidir. Bu durum, hangi ilmin ve hangi ilim adamının ne işe yaradığını bilme ve ona göre tavır geliştirme meselesiyle ilgili olduğundan, ilim adamlarının açık veya gizli merak alanlarından olmuştur. Gazâlî bu işe özel önem vermiş ve özellikle *el-Munkız*'da Kelâm eksenli hakikat arayıcılarının sınıflamasına gitmiştir. Bu sınıflama kendisinin ilim anlayışının usûlü olarak kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Yine bu eserde o, bu ilimleri nasıl konumlandırdığını da ortaya koymaktadır.

İlimleri konumlandırmak ve özellikle insanları hakikate ulaştırmaları itibari ile Gazâlî'nin yüksek ulemâ için yazdığı eseri olan *Mişkât*'ta da bir tasnif görmekteyiz. Fakat bu tasnifin değerlendirilmesi ve konumlandırılması *Mun-*

12. Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 50.

kız'dakinden oldukça farklıdır. Bu eserde o, *Munkız*'da kayda değer görmediği filozofları hakikat arayıcılarının çok önemli bir aşamasına yükseltmektedir. Zâten *Munkız*'daki hakikat arayıcıları sınıflaması, döneminin âlimlerinin ortak kanâati iken[13] *Mişkât*'taki sınıflandırma ise özgündür. Biz de Gazâlî düşüncesinin bütünselliğini ve ilminin sınırlarını anlamanın önemli parametresi olan hakikat sınıflandırmalarını, *Munkız* ve *Mişkât* bağlamında sunarak, onu yakînen anlamanın önemli bir usulüne işaret etmiş olacağız. Bu usûl, kanâatlerimizin önemli bir kanıtı olacaktır. Çünkü orta sınıf ve yüksek sınıf ulemâ adına bir meseleye bakış tarzındaki önemli farklılık, bu tasniflerle ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız düşünce seyrini örneklemek için, düşüncelerinin ana fikrini oluşturan hakikat arayıcılarının konumlandırılması ile Kelâma bakıştaki görüşlerinin farklılığını ortaya koymak, burada öne sürülen kanâatlerin (iddiaların) sağlamasını yapacaktır. Çünkü Gazâlî'nin bu tasnifleri ve Kelâma bakıştaki değişiklikler dolayısıyla; avâma, orta sınıf ulemâya (Kelâmcılara) ve havâssa bakış farklılıklarının belirlenmesi, kişilerin kendi düşüncesine göre konumlandırdığı 'Gazâlî'yi değil, kendi kendisini konumlayan 'Gazâlî'yi görme imkânı doğuracaktır.

Munkız'a Göre Hakikat Arayıcıları

1. Kelâmcılar: Bunlar re'y ve istidlâl sahibi olduklarını iddiâ edenlerdir.
2. Bâtınîler: Tâlim mezhebinden olduklarını ve hakikatleri, masum imamdan öğrendiklerini sananlardır.
3. Filozoflar: Bunlar mantık ve burhan sahibi olduklarını zannedenlerdir. Gazâlî'ye göre filozoflar üç meselede küfre düşmüş, on yedi meselede ise bid'at içindedirler.
4. Sûfîler: Bunlar Allah'ın huzurunda bulunduklarını, müşâhede ve mükâşefe sahibi olduklarını iddiâ edenlerdir.[14]

O, bu tasnifi yaparken Bâtınîleri ve filozofları tenkit etmektedir. Kelâmcılar ve sûfîlerin görüşleri için 'iddiâda bulunuyorlar (*yedde'ûne*)' derken Bâtınîler ve filozoflar için 'zanda bulunuyorlar (*yez'umûne*)' demektedir. Bu ifade tarzı cedelcidir; yani eleştirmeyi hedefe koyduğu görüşlere her yerde ve her zaman taarruz etmektir.

---

13. Gürbüz Deniz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2003, Sayı 10, s. 147-158.
14. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 57.

Bilindiği üzere Gazâlî, zâten Bâtınîleri ve filozofları eleştireceğini beyân ederken, sûfîlerin yolunun ise kendisinin de benimsediği hakikat yolu olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda onun gözüyle tam belirginliğe kavuşturulması gereken grup Kelâmcılardır. Çünkü özellikle Gazâlî sonrasında Müslüman filozoflar, onun bu Kelâmî yaklaşımla yaptığı tasnif ve eleştiriler bağlamında değerlendirilmişlerdir. Bu itibarla onun filozofları eleştirmek için kullandığı Kelâmî görüşlere, nasıl bir değer atfettiği bizce önemlidir. İlk olarak gerçekten o, bu Kelâmî yöntem ve içerikleri ne kadar benimsemektedir. İkinci olarak Gazâlî nazariyle ortaya konacak Kelâmî görüşlerin değerlendirilmesi, onun bu yöntemle söylediklerinin değerini, yani bu görüşleri ne kadar dikkate almamızı sağlayacaktır. Kelâmcılar Gazâlî'nin metinlerinde,

a) Gazâlî dönemine kadar Kelâmcılar.

b) Gazâlî ile beraber Kelâm ve Kelâmcılar.

c) Felsefî mânâda Kelâm, olmak üzere üç anlam içeriğine sahiptir. Genel mânâda Gazâlî'ye göre Kelâm, "Bu ilmi, kendi maksadını ifadeye yeter, fakat benim gâyem için yetersiz buldum. Kelâmın maksadı, Sünnet Ehli'nin akîdesini muhafaza ve bunu bid'at ehlinin tehlikesinden korumaktır. Bu hususta hasımlarından (filozof ve diğerleri) aldıkları öncüllere dayanmışlardır ki sonunda bunları (hasımlarını) kabule mecbûr kılmışlardır."[15]

Gazâlî'ye göre Kelâm öğrenmek gereklidir, hatta farz-ı kifâye olan bir ilimdir. Çünkü Ehl-i Sünnet akîdesine bid'at olan şeyleri sokmak isteyenlere karşı mücâdele edecek Müslümanlara ihtiyaç vardır. Yukarıdaki açıklamalarından anlaşıldığı üzere, Kelâmcılar, dinin bizâtihî ne olduğu değil, ne olmadığı üzerindeki tartışma zemini üzerinde bulunduklarından, hakikati keşfetme gibi bir gâyeleri yoktur. Bu sebeple o, Kelâmcıların kendisini tatmîn etmediğini belirtmektedir. Yine çok yerinde ifade ettiği üzere, Kelâmcıların dini savunmak için kullandıkları malzemenin çoğu da kendileriyle tartıştıkları karşıt görüşlülerin delilleridir. Karşıtın iddiâ ettikleri ile hem dini savunmak ve hem de dine saldıranları susturmak, Kelâmcının hareket noktasıdır. İşte bize göre Kelâmcıların muârızlarından alıp dini savunmak ve dine bid'at karıştırmak isteyenlere cevap vermek için kullandıkları birçok öncül zamanla, ne yazık ki, Kelâmcıların din anlayışı haline gelmiştir. Hatta Stoacılardan ve Demokritos'tan aldıkları malzeme de bu kabildendir.[16]

Gazâlî kendi dönemine kadar gelen Kelâmcı ve Kelâmî görüşleri şöyle değerlendirir:

---

15. Gazâlî, *a.g.e.* s. 59.
16. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1999, s. 56-57.

> "Evet Kelâm ilmi ortaya çıktıktan ve çalışmalar çoğalıp üzerinden bir müddet geçtikten sonra, Kelâm âlimleri, Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını müdâfaadan başka eşyânın hakikatini de araştırmaya başladılar. Cevherleri, arazları ve bunların özelliklerini derinlemesine araştırdılar. Ancak ilimlerinin maksadı bu olmadığından, eşyânın hakikatinin asıl maksadına ulaşamadılar. Bu sebeple halkın ihtilâflarındaki mübhem ve karanlık tarafları izâle etmede sonuç elde edilemedi."[17]

Kelâmcının Kelâm ile felsefe arasında bulunması, kendisinin gâyesi olmayan şey hakkında araştırma yapmış olmasıdır. Gazâlî, Kelâmcıları filozofların işlerine karıştıkları noktalarda da yetersiz görmektedir. Bu değerlendirmeye istinâden şöyle bir soru sormak önemlidir: Eğer Kelâmcı, felsefeye ait meselelerde, felsefeyle uğraşmasına rağmen felsefe yapmayı beceremiyorsa, böyle bir Kelâmcının dini ve dinî değerleri filozoflara karşı onların metodunu kullanarak, savunma yapması ve filozoflara tatmîn edici cevaplar vermesi ne kadar mümkündür? Ayrıca eşyânın hakikatine, onu kendisine gâye edinenden başkasının ulaşması zâten zordur. Böylece Gazâlî, zımnen eşyânın yüce hakikatine ulaşanların, o işle uğraşan filozoflar olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.

Gazâlî, Kelâmî geleneği neredeyse kabul edilmez görmektedir: "Kelâm âlimlerinin kitaplarında, sadece filozofları red sadedinde, mütenâkız (çelişik) ve ehemmiyetsiz ifadeler vardır. Bunlarla ilimlerin inceliklerine vâkıf olduklarını iddiâ etmeleri şöyle dursun, avâmdan birini bile -kendi düşüncesinden- caydırmaları düşünülemez."[18] Görüldüğü üzere o, aslında Kelâm ilminin felsefeye cevap vermede çokça yetersiz olduğunu düşünmekte, bu sebeple de filozoflarla mücâdele etmek için onların eserlerini ciddî bir şekilde okumanın gerekliliği üzerinde durmaktadır.[19] Aslında o, kendi zamanına kadar gelen Kelâmcılardan ümidini kestiğinden, filozoflara hücum için kendisine Kelâmî metodu seçmiştir. Bununla beraber anlamaktayız ki, onun meşrû gördüğü Kelâmî görüşler kendisinin Kelâmî usullerle ortaya koyduğu kendisine ait görüşleridir.

Gazâlî, hakikati ifade etmede başlangıçta yetersiz gördüğü Kelâm ilmini ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserlerde farklı bir konumda görmektedir. Biz buna, onun gözünde, felsefeleşen Kelâm demekteyiz. Bu hususta şu kayda değer değerlendirmede bulunmaktadır:

> "Kelâm ilmi, dinî ilimler içerisinde küllî ilim, diğerleri ise cüz'î ilimlerdir. Çünkü müfessir sadece Kitab'ın mânâsı, muhaddis sadece hadisin sübût

17. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 59-60.
18. Gazâlî, *a.g.e.* s. 61.
19. Gazâlî, *Makasıdü'l-Felasife*, thk.: Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 31.

> yolu, fakih yalnızca mükelleflerin fiillerinin hükümleri, usulcü sadece hükümlerin delilleri, mütekellim ise en genel şey, yani varolan (mevcûd) üzerinde düşünür ve incelemede bulunur."[20]

Onun Kelâm ilmine verdiği bu anlamı, diğer eserlerinde göremeyiz. Özellikle *Munkız*'da, Kelâm'ı İslâmî ilimler hakkında araştırma yapan, usul üreten bir ilim değil, İslâm'a yönelik eleştirilere cevap veren bir ilim olarak tanımlamaktadır. Eşyâ üzerinde (*mevcudât*) düşünmek ve onları incelemek ise felsefenin ve filozofların işidir. Zâten el-*Müstesfâ*'dan önceki eserlerinde, Kelâm için yaptığı konumlandırma, Kelâm'ın bir savunma ilmi olduğu şeklindedir. Öyleyse neden el-*Müstesfâ*'daki gibi Kelâm'ı tanımlamıştır. Bizce bu onun büyük evrilmesidir. Her ne kadar isim olarak felsefeye ve filozoflara karşı çıksa da felsefenin fonksiyonunu Kelâm'a vererek, büyük bir açılım göstermiştir. Okurlarının bu evrilmeyi görebilmeleri için dikkatli birey olmaları gerekiyor. Aksi halde her şey birbirine karışmış gibi görünebilir. Hatta Gazâlî, daha da ileri giderek şöyle der: "Mütekellimin inceleme ve araştırması öncelikle en genel şeyden yani mevcûdâttan başlayıp detaya doğru iner. Bu detay içerisinde, diğer dinî ilimlerin kitap, sünnet ve peygamberin doğruluğu gibi ilkeleri ortaya koyar."[21]

Bu metnin özellikle baş tarafı yani varlığı genel olarak inceleme işi, işin ehli olan herkesin bildiği üzere, filozoflara ait bir çalışma alanıdır. Kitap, sünnet ve peygamberin gerekliliği ise hem felsefenin ve nisbeten de Kelâm'ın ilgi alanıdır. İşte o, bu aşamada felsefî bir Kelâm yapmıştır. Şu ifadeleri ile Kelâm'ı felsefeye iyice yaklaştırdığı söylenebilir: "... Kelâm ilmi bütün dinî ilimlerin ilkelerini (*mebâdî*) isbat görevini yüklenmiştir: Bütün dinî ilimler Kelâm ilmine nisbetle cüz'îdir. Kelâm ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Zira bu cüz'î ilimlere Kelâm ilminden inilmektedir."[22] "Cüz'î ilimlerden biriyle uğraşan her âlim, uğraştığı ilmin prensipleri noktasında tabiî olarak mukalliddir."[23]

Bilindiği üzere her ilmin varlık sebebini, ilkelerini, eğitim tarzını ortaya koyup isbat etmek, her zaman felsefenin işi olmuştur. Tümelden tikele gidiş, Aristotelesci metafizik yöntemin adıdır. Hatta Gazâlî, filozofları ve bazı görüşlerini eleştirdiği *Tehâfüt*'te metafizik meselelerin filozoflar tarafından akıl yoluyla isbatını imkânsız görerek bu iddiâları kendisine en önemli hareket noktası yapmıştır. Buna rağmen onun Kelâm'a böyle bir görev yüklemesi, dikkate değerdir. Kanâatimizce bu durum, avâm ve havâs üzerindeki değerlendirme-

---

20. Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, takdim ve hk.: İ. Muhammed Ramazan, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ty., s. 18.
21. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 19-20.
22. Gazâlî, *a.g.e.* s. 20.
23. Gazâlî, *a.g.e.* s. 21.

lerinin sonucunda ortaya çıkmaktadır. O, vasat ulemâ için yazdığı eserlerinin çoğunda, Kelâm ilminin iman ve tatmîn noktasında yetersiz olduğunu; çünkü tartışmadan, kavgadan, hakikatin ortaya çıkmayacağını iddiâ ederken, burada ise tam aksi bir tutum içerisinde görülmektedir. Bizce bu son eserinde o, daha önceki eserlerinde az da olsa, aklî ilimler noktasında meşrûiyet tanıdığı bir ilme (felsefeye) daha önce isim zikrederek zemmettiği için, bu ilmin fonksiyonelliğini Kelâm'a vererek vasattan, yüksek seviyeye geçiş yolu bulmaya çalışmaktadır. *Mustasfâ*'da felsefeleşen Kelâm'ı, *Mişkât*'te ise aydınlığa (nura) ulaşan filozofları görmekteyiz.

Mişkât'ta Hakikat Arayıcıları

Gazâlî, *el-Munkız* adlı eserinin başında hakikate götürecek ve insanı rûhen tatmîn edecek yolun tasavvuf olduğunu beyân etmiştir. Sûfîlerin yolunun ise "ilim ve amelle kemâle erme"[24] olduğunu ifade etmektedir. Ancak ona göre; "nihâî mânâda hakikate varmak, öğrenmeyle değil, zevk, hal ve sıfatların değişmesiyle"[25] mümkündür. O, öngördüğü hakikat hedefine varmak için, ilmi öncelemekle beraber, bu ilmin gereklerince yaşamayı da çok önemsemektedir. Yani câhil sûfîliğin kadir ve kıymeti olmadığı gibi, amelsiz bir ilmin de kıymet-i harbiyesi yoktur. İşte *Mişkât*'ta hem ilim ehlini ve hem de tasavvuf ehlini, nihâî hakikat yolculuğunu birikim ve tecrübelerine dayanarak sınıflamıştır. Bunu yaparken, çoğunlukla meşhur olmuş isimleri zikretmeden, meşreplerinin içeriğine atıf yapmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Gazâlî, insanların dine yaklaşımları ve kendi ifadesi ile dindeki derecelerini belirlemek hususuna çok önem vermektedir. Bu tasniflerinden meşhur olanı daha önce üzerinde durduğumuz *Munkız*'daki tasnifleridir. Orada insanları, hakikati arayanlar olarak tasnif ederken, bu sınıflar hakkındaki olumsuz kanâatlerini belirtmeyi daha çok önemsemekte ve öncelemektedir. Bu durum Kelâmî bakış açısına uygundur. Ancak *Mişkât*'ta insanlardan hakikate ulaşanları tasnif ederken, onları nura ulaşanlar bağlamında değerlendirmekte ve olumlu durumlarını ortaya çıkarmak üzere sınıflamaktadır. Bu da bir meseleyi tartışma zemininde değil, olduğu gibi ve delilli olarak ortaya koyma tarzıdır. Bu yaklaşım, hikmet ehlinin tutumuna uygun bir duruştur.

Gazâlî'ye göre, "Allah Teala zâtında, zâtı ile zâtı için tecellî eder."[26] Allah'ın zâtında, zâtı ile tecellî ettiği şey O'ndan sâdır olan varlığa ilişkin ilâhî nurlar-

24. Gazâlî, *Mişkât*, s. 79.
25. Gazâlî, *a.g.e.* s. 79.
26. Gazâlî, *a.g.e.* s. 89.

dır. Bu ilâhî İlk Nur'a kavuşma, onunla ittisâlde bulunma hususunda insanlar üç sınıfa ayrılmaktadırlar:

1. "Bunlar zulmetle perdelenmiş olanlardır. Bunların içinde, mülhidler, nefsini ilâh edinenler, insanlardan avâm seviyesinde olanların çoğu bu sınıf içerisindedir. Ancak avâm içinde, kötü iş yaptığında üzülecek, iyi iş yaptığında sevinecek kadar tevhîd kelimesinin tesir ettiği kimseler, günahları çok olsa da yine de sırf karanlığın dışındadırlar."[27] Yani tevhîde samîmiyetle sarılan bir insanın günahları çok olsa da Allah'ın inâyetiyle zulmetten kurtulma imkân ve ümidi bulunmaktadır.
2. Bu grupta iki sınıf öne çıkmaktadır:
   a) Karanlıkla beraber nurla perdelenmiş olanlar. Bunlar sırf güzelliği sevenlerdir: Bu grup muayyen bir şahsa değil güzelliğe tapar. Bunların içinde güce, yıldızlara tapanlar da vardır.[28] Gazâlî, bu sınıf hakkında iyimser olmakla beraber, dinî bir hükümde bulunmamaktadır.
   b) Bu grup, Allah'ı şerri yaratmaktan tenzîh edenlerdir. Bunların içinde Kerrâmiyye ve selef ulemâsı bulunmaktadır. Gazâlî'ye göre bunlar, bozuk, aklî mukâyeselerin karanlığı ile beraber bulunan bir takım nurlara da muhâtaptırlar.[29]
3. Bu sınıfa dâhil olanlar sırf nurla perdelenmiş (*mahcûb*)lerdir.[30] Kendi içlerinde birçok sınıfı bulunmaktadır. En önemlileri şunlardır:
   a) Allah'ın sıfatlarının, beşerin sıfatları gibi olmadığını, bundan dolayı da (Allah'ı beşere benzeyen) sıfatlarla sıfatlamanın uygunsuz olacağını, yani Allah'ı sıfat ile tavsîf etmekten kaçınanlardır.[31] Bilindiği üzere bu yaklaşım tarzı, İslâm düşünce tarihinde Müslüman filozofların ve Mu'tezile'nin yaklaşımlarını ifade etmektedir. Bu grup alt seviyede olsa da nura ulaşan, hakikati hak olarak anlayanlardır.
   b) Bu kısımda yer alanlar şu görüşleri ileri sürenlerdir: "Göklerde çokluk olduğu, bunların, Allah'ın nurlarına nisbetinin yıldızların görülen nurlara nisbeti gibi olduğu, kendilerince kabul edilenlerdir. Sonra bunlar anladılar ki bu gökler başka bir feleğin içindedir, hepsi o feleğin hareketiyle gece ve gündüzde bir defa hareket eder. O halde Rab, bütün felekleri kaplayan yüksek feleğin muharrikidir. Çünkü O'nda çokluk yoktur."[32] Allah'tan çokluğu nefyetmesi, varlığı ilk felek ve nurdan

27. Gazâlî, *a.g.e.* s. 90.
28. Gazâlî, *a.g.e.* s. 93-94.
29. Gazâlî, *Mişkat*, s. 94-95.
30. Gazâlî, *a.g.e.* s. 96.
31. Gazâlî, *a.g.e.* s. 96.
32. Gazâlî, *a.g.e.* s. 96.

sâdır olarak kabul etmesi, Allah'ın Muharrik-i Evvel diye isimlendirilmesi ile Gazâlî'nin bu iki kısım tasnifle filozofları kastettiğini anlamaktayız. Burada problem gibi görülen husus, filozoflardaki "akıl" terimi yerine onun "nur" terimini kullanmış olmasıdır. Ancak onun, *Mişkât*'in başka yerlerinde, nur terimini en iyi ifade edecek olan terimin akıl olduğunu defaâtle ifade etmiş olması kayda değerdir.[33]

Netice olarak Gazâlî, *Munkız*'da eleştirdiği, küfürle ithâm ettiği filozofları *Mişkât*'taki tasnif ve değerlendirmeleri ile çok önemli bir konuma yükseltmekte ve onları aslâ din dışında görmemektedir. Bu durum, onun vasat ulemâ gözüyle bir meseleye yaklaşımı ile yüksek ulemâ için yazdığı eserlerindeki aynı meselelere yaklaşımının önemli bir farkıdır. Bu usûl, hemen hemen her sorunun çözümünde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Gazâlî'de tecrübe ve ilim arttıkça, insanlara karşı yaklaşımı da daha olgun bir zemine doğru gitmektedir.

c) Gazâlî bu kısmı sûfîlere ayırmaktadır ki, nura ulaşanların zirvesini bu kısım insanlar teşkîl etmektedirler. Ona göre sûfîlerin görüşleri şöyledir. "... Allah'ın vücuda nisbeti, Güneş'in sırf nura nisbeti, yahut közün sırf ateş cevherine nisbeti gibidir. Bu sınıf, gökleri hareket ettirenden ve onları hareket ettirmeyi emredenden geçip, bakanların gözlerinin ve basiretlerinin idrak ettiği bütün varlıklardan münezzeh bir varlığa ulaşanlardır."[34] Görüldüğü üzere burada, her şeyin nur olduğu, nurdan başka hakîkî hiçbir varlığın olmadığı ifade edilmektedir ki, bu görüş Gazâlî'nin Vahdet-i Vücûd kanâati olup sûfîlerin görüşleri olarak belirginleşmiştir. Bu kısma ait olan insanlar, felsefenin öngördüğü (ilk muharrik) fikirlerden daha ilerisine ulaşanlardır.

Her ne kadar Gazâlî, nihâî mânâda sûfîleri hakikate ulaşan en yüksek tabaka olarak görse de Kelâm içerikli kitaplarındaki filozoflara yaklaşımı, bu eserindeki görüşleriyle uyuşmayan bir durum arz eder. Orada dalâlette gördüklerini, burada nura kavuşanlar, hakikati İlâhî nur ile görenler, olarak vasıflandırılmaktadır. Şu ifadeler bu kanâati daha da sağlamlaştıracak niteliktedir: "Aklı, filozofların sözleri (görüşleri) tembîh eder (uyarır). İnsan bilkuvve idrâk edici iken, hikmet nuru çıkınca bilfiil idrak edici olur. Hikmetin en büyüğü Allah'ın sözüdür. Sözleri arasında da bilhassa Kur'ân-ı Kerim'dir. Binaenaleyh zâhir göze göre güneş ne derece bir nur ise akıl gözüne göre de Kur'ân o derece bir nurdur."[35] Filozofların akla yaklaşımları Gazâlî'de nur şeklinde belirmektedir: Filozofların akıl hakkında ileri sürdükleri fonksiyonları o, nur için kul-

33. Gazâlî, *a.g.e.* s. 44, 46, 50.
34. Gazâlî, *a.g.e.* s. 97.
35. Gazâlî, *Mişkat.*, s. 51.

lanmaktadır. *Mişkât*'te filozofların akıl yürütmelerini Hz. İbrâhim ile; sûfîlerin nur metafizik anlayışlarını ise Nûr-ı Muhammedî olarak Hz. Muhammed'e izâfe etmektedir.[36] Daha önce ifade ettiğimiz üzere, aynı yaklaşım *Kıstâsü'l-Müstakîm*'de de mevcuttur. Bu eserinde açıkça hikmet ehlini, isim olarak zikredip, onların Hz. İbrâhim'in yöntemine sahip olduklarını belirtmiştir.

Gazâlî, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, metafizik meselelerin sebeplilik kuralına istinâden açıklanmaya çalışılmasından dolayı, filozofları sert bir dille eleştirmiştir. Buna rağmen bu eserinde, sebeplilik anlayışını Hz. İbrâhim'in akledişine atfetmesi, onun, bir sûfî olarak ve siyâsî bağlardan bağımsız, belki de hakikati arayanların en üst aşamasında kendisini görmesinden dolayı, filozofları oldukları gibi ve onlara merhametli bir şekilde bakarak konum vermektedir. Bununla beraber onun bu konumunu, filozoflardan aldığı bilgilerin etkisiyle geliştirdiğini düşünmekteyiz.

Gazâlî'ye göre, "veliler arasında neredeyse peygamberlerin yardımına muhtaç olmadan nuru parlayan kimseler vardır. Peygamberler arasında da hemen hemen meleklerin yardımına muhtaç olmayan nebîler bulunmaktadır."[37] Bu fikir, filozof-peygamber anlayışını çağrıştırıyor. Fârâbî'nin savunduğu bu görüş, filozofun Faâl Akıl ile olan ittisâlinden doğmaktadır. Gazâlî ise veli-peygamber karşılaştırmasında, "istîdâdı sâf ve kuvvetli olanın yağının, ateş değmese de neredeyse yanıp ışık vereceği" şeklinde yorumlamıştır. Filozofların, istîdâdı sâf ve kuvvetli olan ile yetenekli olanın akıl gücünü saflaştırıp, Faâl Akıl ile ittisâli neticesinde, vahye ilişkin yetkinliklere ulaşabilecekleri şeklindeki yorumları ile Gazâlî'nin yukarıdaki yorumu arasında bâriz benzerlikler bulunmaktadır.

Üç Meselenin Evrilmesi

Gazâlî, avâm ve vasat ulemâ tarafından *Munkız* ve *Tehâfüt*'te filozoflara karşı yaptığı eleştiriler doğrultusunda tanınmaktadır. *Munkız* ve *Tehâfüt*'teki Gazâlî'nin filozoflara ilişkin iddiâları, bu kesim tarafından detaylı okumalardan ziyâde, üstün körü kabul edilen iddiâ ve kanâatlerden oluşmaktadır. Biz ise onun üç mesele hakkında, avâm ve orta sınıf ulemâ adına yazdığı eserlerindeki değerlendirmelerinin yanında özellikle yüksek ulemâ için yazdığı eserlerindeki farklı görüşlerine göre de bu üç meseleyi ortaya koymaya çalışacağız. Gazâlî filozofları;

1. Âlemin kadîm oluşu,
2. Allah'ın cüz'iyyâtı külliyyât ciheti ile bilmesi,

36. Gazâlî, *a.g.e.* s. 98.
37. Gazâlî, *a.g.e.* s. 86.

3. Dirilişin bedensel değil yalnızca rûhânî olacağını söylemeleri dolayısıyla küfür ile ithâm (tekfîr) eder. *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *el-Munkız* adlı eserleri bu hususta oldukça nettir. Filozofların küfre düşmelerinin ve küfürle ithâm edilmelerinin sebebi olarak o,

   a) Filozofların görüşlerinin Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmasını,

   b) Üç meselede bütün Müslümanlarla ihtilâfa düşmüş olmalarını göstermektedir.[38] Filozofları Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini inkâr edecek tarzdaki görüşleri sebebiyle küfürle ithâm etmesi, kendine ait bir te'vîli olmasına rağmen, mâkûl karşılanabilir. Ancak filozofların görüşlerinin bütün Müslümanlarla (yani Müslümanların dini yorumlamalarına uygun olmaması sebebiyle) ihtilâfa düşmüş olmaları sebebiyle küfürle ithâm ediliyor olmaları, mâkûl karşılanacak bir durum değildir. *Munkız*'da zikrettiği bu gerekçe, dinî olmaktan çok ictimâî bir sıkıntıdan doğmuş olabilir. Aynı gerekçeyi, yani Müslümanlardan hiçbir mezhebin görüşlerine uymamaları sebebiyle filozofların küfürle ithâm edilmelerini, *Tehâfüt*'ün III. Mukaddimesi'nde de zikretmektedir. Bizce, İbn Rüşd'ün de üzerinde durduğu gibi, Gazâlî'nin bu kitabının yazılış gâyesi, döneminin siyâsî kargaşasından kaynaklanmıştır. Dinî olmaktan çok siyâsî hedefleri esas alarak düzenlenmiştir.[39]

Gazâlî'nin filozofları küfürle ithâmı, fikirlerinin, bedenlerin haşrinin inkârı dışında tamâmen Kelâm geleneğine uygun düşmemesi sebebiyledir. Bedenlerin haşrinin inkârı dışındaki diğer iki meselede Gazâlî, yer yer filozofların sözlerini değiştirerek nakleder. Böylece filozofların bu meselelerde de nassın açık hükümlerine muhâlif oldukları iddiâsını güçlendirmek için böyle yanlış bir yola girer. Meselâ İbn Sînâ, "Allah cüziyyâtı, külliyyât cihetiyle bilir."[40] derken Gazâlî bu sözü şöyle nakleder: "Allah külliyyâtı bilir, cüz'iyyâtı bilmez."[41] ve peşi sıra bu konuda Allah'ın her şeyi bildiğini beyân eden şu âyeti zikreder: "Ne göklerde ne de yerde hiç bir zerre O'nun ilminden uzak değildir."[42] (34/Seb'e, 3). Doğrusu Gazâlî'nin filozoflardan ve Kur'ân'dan aktardığı bu görüşler, İbn Sînâ'nın metinlerini bilen birisi için oldukça hayret vericidir. Çünkü Gazâlî'nin, "İslâmî olan, âyetin belirttiği şekildedir." deyip zikrettiği âyet, ondan önce İbn Sînâ tarafından *en-Necât*'da aynı mevzû ile ilgili olarak zikredilmiştir.[43]

---

38. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 67.
39. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* , çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986, s. 58.
40. İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyat*, Darü'l-Celil, 1992, s. 103.
41. Gazâlî, *Mişkât*, s. 68.
42. Gazâlî, *a.g.e.* s. 68.
43. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 103.

Gazâlî'nin yüksek ulemâ için yazdığı bir başka eseri olan *Faysalû't-Tefrika*'da ise filozofların küfre düşüş gerekçelerini, diğer iki madde üzerinde durmaksızın neredeyse sadece bedenî dirilişi inkâr ile sınırlı tutmaktadır. Bununla beraber ona göre, "Zındıklığın bu derecesi[44] bu nevi teviller yapmaktır. Mutlak zındıklık ile Mu'tezile arasında bulunan zındıklık mertebesi budur. Şu husus müstesnâdır ki Mu'tezile ile felsefenin yöntemleri birbirine yakındır."[45] Yine Gazâlî'ye göre "Hissi olan zevk ve elemleri reddetmekle beraber bir nevi rûhânî ve aklî haşrin varlığını kabul etmek, teferruâtı bilmediği kabul edilen bir Sânî'nin varlığına inanmak olduğundan nisbî ve mukayyed bir zındıklıktır. Zira burada Peygamberlerin söylediklerini bir nevi kabul ediş mevcuttur."[46] Görüldüğü üzere, bedenlerin dirilişini inkâr bile, *Faysal*'da mutlak zındıklık veya küfür olarak tavsîf edilmemektedir.

Gazâlî'ye göre, "Söylenen sözün dine ne derece zararlı olduğuna bakılmalıdır. Eğer söylenen sözün dine verdiği zarar büyük değilse, söylenen söz bâtıl ve çok yakışıksız da olsa iş çok basittir... Bâtıl olduğu açıkça belli olsa da her hezeyân sahibini tekfîr etmemek lâzımdır."[47] Bu durumda söylenen sözün, söylendiği ortam itibari ile değerlendirilmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca her te'vîl, te'vîl kurallarına uyuldukça meşrû ise[48] o zaman din hakkında yorum yapanları uluorta küfürle ithâm etmek, aslâ doğru bir tutum değildir. Te'vîl çoğu zaman maslahat sebebiyle, nassın zâhirî anlamını değil de nassın hedeflediği amacı dikkate alarak yapılan yorumlardır. Bu sebeple Gazâlî'nin de yerinde ifade ettiği üzere "İnsaf edilirse, anlaşılır ki, Hakk'ın yalnızca bir görüş (te'vîl) ile sınırlandırılmasına inananlar küfre ve çelişkiye düşmeye en yakın olan kimselerdir."[49]

Dinî yorumun tekil değil çoğul olduğunu ve hiçbir dinî yorumun din olmadığını, bireysel yorumların imkânının kendi bağlam ve usûlü içerisinde mümkün olduğunu, yukarıdaki ifadeler açıkça ortaya koymaktadır. Ancak teorik mânâda doğruyu ifade etmek ile o teoriyi pratiğe aktarmak konusunda ve özellikle de Gazâlî Kelâmcı kisvesine büründüğünde pek mümkün görünmemektedir.

Ona göre; "Bir kişinin dinden dönmüş olmasının mânâsı, o kimsenin malının elinden alınması, öldürülmesinin mübah sayılması ve âhirette cehennem-

---

44. Bu dereceden kasıt, dirilişin bedenî değil, ruhanî olduğunu yorumlayan filozoflar kastedilmektedir.
45. Gazâlî, *Faysal*, s. 71.
46. Gazâlî, *a.g.e.* s. 71.
47. Gazâlî, *a.g.e.* s. 78-79.
48. Bkz. Gazâlî, *a.g.e.* s. 65.
49. Gazâlî, *a.g.e.* s. 52-53.Ayrıca Gazâlî'ye göre,"te'vîl, bir lafzı zâhir manasını yok etikten sonra beyan etmektir" (*İlcâmü'l-avâm*, çev.: N.Yılmaz, İstanbul 1987, s. 34). Gazâlî'ye göre dinî metinlerde te'vîl yapmak caiz bir yöntemdir.

de ebedi kalacağına hükmedilmesi demektir."[50] *Faysal*'da ifade ettiği ve inancının esası saydığı bu kanâati, bu konuya ilişkin başka açıklamalarıyla mukâyese edildiğinde, ilginç sonuçlara ulaşmamıza kapı aralamaktadır. Şöyle ki, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin sonuç bölümünde, sanki birisi kendisine filozoflar hakkında bir soru sorar ve cevaplar. Soru ve cevap onun üç mesele hakkındaki nihâî kanâatini belirlememiz için kayda değer niteliktedir. Soru şöyledir: "Filozoflar bu zikrettiğim üç mesele hususunda küfre düşmüşler midir? Küfre düşmüşlerse onların mürted kabul edilip, mallarının müsâdere edilmesi ve öldürülmeleri câiz midir?"[51]

Gazâlî sorunun birinci bölümüne, "Evet onlar küfre düşmüşlerdir." der. Ancak filozofların mallarının müsâdere edilmesi ve öldürülmelerinin gerekliliği hususunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu soruyu kendi kendine sorduğu halde cevap vermemesi, onun Kelâmî bir yöntem ile yazdığı bir eserinde bile, yazdıklarının inceliklerine dikkat ettiğimizde, filozoflara karşı çok sert bir tutum içerisinde olmadığını görebilmekteyiz. Bu da onun filozofları şer'î mânâda değil de siyâsî ve ictimâî mânâda küfürle ithâm ettiği anlamına gelmektedir. Çünkü yukarıda *Faysal*'dan yaptığımız mürtedin hükmüyle ilgili, Gazâlî'nin, katılmadığımız açıklamaları bir bütün halinde düşünüldüğünde bu sonuca varmak kolaylaşmaktadır.

Gazâlî'nin filozofları küfürle ithâm ettiği üç meseleden biri olan, âlemin kıdemi probleminin, nassla doğrudan hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır. Diğeri, "Allah cüz'iyyâtı külliyyât cihetiyle bilir." ifadeleri ise filozofların (özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî'nin) felsefî sistemleri dikkate alındığında, bize göre; Allah'ın cüz'iyyâtı bilmediği mânâsına gelmez. En azından filozofların, Gazâlî'nin filozoflar adına naklettiği, "Allah cüz'iyyât olmaksızın külliyyâtı bilir." şeklinde asla değildir. Bu hususta söylenecek en ileri söz, filozofların bu konuda te'vîl'de bulundukları şeklinde olabilir. Ancak bu üç mesele içinde doğrudan nassın zâhirî mânâsının görmemezlikten gelindiği nokta, bedenlerin haşrinin inkarı meselesidir ki, bu hususlarda nisbeten *Faysal* ve özellikle de *Mîzânu'l-Amel* adlı eserlerinde, filozofların bu kanâatleri hakkında oldukça ilginç yorumlar ortaya koymaktadır. Bu konu ile ilgili *Faysal*'da şöyle yazmaktadır:

> "Hissî (duygusal) hazları küçük görenlere yaraşan, hırs ve arzularına şifâ kaynağı olan neşe ve sürûr veren latîfeler, anlamlı hoş sözler ve aklî hazlar, yani lezzetler tadan ihsan gelir. Zira cennette her bir kişinin nefsinin arzuladığı şeyin orada var edilmesi, cennetin tanımını, sınırını oluşturur. Nefsin arzuladığı şeyler çeşit çeşit olunca, akılla zevkine varılan aklî lezzetle-

50. Gazâlî, *a.g.e.* s. 75.
51. Gazâlî, *Tehafüt*, çev.: Bekir Sadak, İstanbul 2002, s. 243, 244.

> rin de diğer lezzet türlerinin de çeşitli olması akıl ve mantıktan uzak değildir. (İlâhî) kudret geniştir."[52]

İbn Sînâ'nın bedenlerin haşrini, rûhî dirilişi esas alması itibari ile kabul etmemesi, uhrevî cezâ ve mükâfâtın aklî olmasına olan inancından ve aklî çıkarımlarından kaynaklanmaktadır. Eğer âhirette hissî olmayan cezâ ve mükâfât, Gazâlî'nin belirttiği üzere, aklî de olabiliyor ise ve dirilişin ahvâlinin neliği çeşitli ise bu çeşitlilikten bir tanesini İbn Sînâ veya filozoflar genelleştirmişler ise onların küfürle ithâm edilmeleri gerekmez. Fakat ne yazık ki Gazâlî'nin yüksek ulemâ için yazdığı eserleri, orta sınıf ulemâ tarafından rağbet görüp anlaşılma cihetine gidilmediğinden, onun fikirleri de düşüncesinin bütününü yansıtma niteliğine sahip olamamıştır. Bedenlerin haşri meselesinde *Mîzânü'l-Amel*'de söyledikleri ise üzerinde çokça düşünmeyi hak eder cinstendir. Bu eserinde dirilişin mâhiyetinin nasıl olabileceği ile ilgili olarak, dirilişe inananlar olmaları itibari ile insanları üç gruba ayırmaktadır. Bunlar;

1. Öteki dünyanın varlığı olan dirilişe, hissî ve rûhî olarak inanan Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler.[53]
2. Bu grupta Müslüman ilâhiyatçı filozoflar vardır. Bunlar, hissî (bedenî) lezzetlerin dıştan varlığını inkâr edip, hakikat yolu ile değil de hayal yolu ile (hissî lezzetleri) kabul edip isbat edenlerdir.[54]
3. Bu gruba dâhil olanlar, hem hissî ve hem de hayâlî olarak duyumsal (bedensel) dirilişi kabul etmeyenlerdir. Bunlara göre asıl haz ve acı rûhânî olandır. Hissî olan duyumsallar avâmî isteklerdir. Bu gruba dâhil olanları şöyle konumlandırmaktadır:

> "İşte böylece -eğer onlar (bedensel dirilişi kabul etmeme hususundaki) sözlerinde sadık iseler, âhiret için inançlarına bir zaafiyet gelmediği gibi orası için daha ciddî çalışmaları gerekmektedir. Bu ciddiyetle çalışmaya yönelenlerden, tasavvuf ehli ve bazı ilâhiyatçı filozoflar vardır. Şu kadar ki, tasavvuf ehlinin mürşidleri açıkça şu sözleri dillendirdiler. Korkmadan ve hatta daha da ileri giderek dediler ki, 'Kim ki cenneti arzulayarak Allah'a ibadet ve tâatte bulunur veya cehennem ateşinden korunmak isterse, o kimse aşağı (avâmî) bir kimse olduğu gibi, pek cimri bir insandır. Çünkü ibadetin ve tâatın gâyesi Allah'a doğru kasdedilen hedeflerin yanında onlardan daha şerefli bir hedeftir'."[55]

---

52. Gazâlî, *Faysal*, s. 356.
53. Gazâlî, *Kitâbu Mîzânu'l-Amel*, tab.: Muhyiddin Sabri, Mısır 1328, s. 5.
54. Gazâlî, *Mîzân*, s. 6.
55. Gazâlî, *a.g.e.* s. 8. Süleyman Dünya, Gazâlî'nin *Mîzânü'l-Amel*'ine yazdığı önsözde filozofların âlemin kıdemi, ruhânî diriliş ve Allah'ın cüz'iyyâtı külliyyât cihetiyle bilme

Gazâlî, Kelâmî tarzda kaleme aldığı el-*Munkız*'dan farklı olarak yüksek ulemâ için kaleme aldığı kitaplarında (*Faysalü't-Tefrika* gibi) filozofların küfre düşmelerinin en belirgin özelliği olarak onların cismânî haşri inkârlarını ileri sürer. Bu eserinde ise bedensel (tensel) haşri kabul etmeyen ve fakat dirilişi rûhânî bir tarzda kabul edenleri, neredeyse övecek bir şekilde takdîm etmektedir. Doğrusu onun da vurguladığı gibi, eğer cennet ve cehennem kazancı ve korkusundan daha yüce olan Allah rızâsını hedefleyerek insanlar meâda, âhirete hazırlanırlarsa bu, istenen daha yüce bir gâye olur.

Gazâlî, *el-Munkız*'da özet olarak, *Tehâfüt*'te ise teferruâtlı şekilde filozofları üç mesele ile küfürle ithâm ederken, *Faysal*'da bu ithâmı neredeyse tek meseleye yani bedensel haşrin inkârına indirgemektedir. *Mîzânu'l-Amel*'de ise bedensel haşri inkâr edenlerin yalnızca filozoflar değil, sûfîlerin de bu kanâatte olduklarını belirterek, bu mâhiyette dirilişe inananların âhiret konusunda sıkıntı duymayacaklarını, aksine yüce hedefleri gözettikleri için hak üzerinde durmaktadırlar. Kanâatimizce o, *Tehâfüt*'te belirttiği üzere bedensel dirilişi inkâr edenleri yalnızca filozoflar olarak biliyordu. Ne zamanki (Nizâmiye'den ayrıldıktan sonra) bir kısım sûfîlerin de bu kanâatte olduklarını öğrendi, işte o zaman bu meseleye daha insaflı bakmaya başladı. Çünkü kendisinin de belirttiği üzere filozofların ve sûfîlerin sözlerinde âhireti, âhiretin yöneldiği, yönlendirdiği gâyeyi inkâr değil; dirilişin mâhiyetinin nasıl olabileceği ile ilgili te'vîlleri bulunmaktadır. Zâten *Kânûnu't-Te'vîl*'de belirttiği üzere gayba ilişkin te'vîllerde (kuramsal meselelerde) insanları küfürle ithâm etmek doğru değildir. Onun te'vîl anlayışına uygun bir şekilde, filozoflar hakkında hüküm vermediğini ilk fark eden kişi İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd'e göre de zâten Gazâlî bu görüşünü *Faysal*'da yumuşatmıştır.[56]

KELÂMÎ DÜŞÜNCENİN KAYNAĞI OLARAK TEHÂFÜT

Gazâlî'nin tarih sahnesine çıktığı döneme kadar Müslümanlar, bir yandan felsefî eserlerin tercümesiyle uğraşırken, aynı zamanda yabancısı oldukları yeni düşünce ve inançlarla da tanışıyorlardı. Bu düşünce ve inançlara ait ilk eserlerin tercümeleri, devlet desteğiyle yapıldı ve tercümeler saray çevresinde büyük rağbet gördü. Ancak zamanla bu tercümeler içerisinde yer alan bazı düşüncelerin, İslâm'ın inanç esaslarına aykırı olduğu kanâati ortaya çıkmaya başladı. Bundan dolayı felsefeye bireysel düzeyde (özellikle Mu'tezilî Kelâmcılar ta-

hususlarındaki kanâatlerinin daha sonraları Gazâlî tarafından kabul edildiğini ifade etmektedir (Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1978, s. 251).

56. İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl)*, çev.: B. Karlığa, İstanbul 1999, s. 92.

rafından) eleştiriler yöneltildi. Bu eleştiriler, felsefenin İslâm dünyasında yaygınlaşmasına engel olmadığı gibi, kendini yeniden ifade ettiği bir alan olarak varlığını sürdürdü.

İslâm düşüncesi başlangıçtan günümüze, bu türden eleştiriler ortamında bazen gelişmiş, bazen susturulmuş ve bazen de düşünce dinamizmi pasifize edilmiştir. Bu bağlamda felsefeye karşı başlangıçta sistematik olmayan, dağınık ve yetersiz eleştiriler yapılmış ve bu eleştiriler çoğu zaman filozoflar tarafından dikkate bile alınmamıştır.

Şîî Bâtınîliği'nin gelişmesi ve Selçuklu Devleti'nin siyâsî gücünü zayıflatan bir tarza dönüşmesinin, başta Selçuklu Vezîri Nizâmülmülk olmak üzere, birçok devlet erkânını rahatsız ettiğini ve bu sebeple Gazâlî'nin, bu fikirlerin kaynağı olan görüşleri eleştirmek için saray tarafından görevlendirildiğini başta ifade etmiştik. O da bazı sebeplerden dolayı, bir kısım felsefî fikirleri kendisine hedef seçmiş; buna karşın Eş'arîliği güçlendirmeyi hedeflemiş ve felsefeye karşı en sert eleştirilerinin kaynağı olarak görülen *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme almıştır.

Tehâfüt geleneğinin nasıl bir siyâsî ve kültürel ortamda başlayıp geliştiğini yakından inceleyecek olursak, bu geleneğin özellikle eleştirel niteliği daha da netleşecektir. İslâm dünyasında IX. yüzyılın sonlarına doğru Abbâsî hükümdarlığının siyâsî otoritesi zayıflamış; İspanya, Mısır ve İran'da müstakil yönetimler ortaya çıkmıştır. XI. yüzyılın sonları ve XII. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise pek çok müstakil devlet oluşmuştu. Bu siyâsî ayrışmalar, beraberinde düşünce alanında da farklılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Nizâmiye Medreselerinin kuruluş amaçlarının başında, bazı fikir akımlarıyla mücâdele etmek gelmektedir.

Gazâlî, *Tehâfüt*'ünü yazarken, siyâsî çalkantıları, İslâm kültür ve medeniyetinin bütün imkânlarını, pek çok fikir mücâdelelerini, eleştirileri ve bunların sonuçlarını görüp değerlendirebilecek bir konumda bulunuyordu. Yapılması gereken en önemli şey, özellikle avâmın (geniş halk kitleleri) inançlarını, onları tehdit eden fikirlerden korumaktı. Bu sebeplerle o, kendisine Müslüman toplumu yeniden diriltme görevi vermiş ve bütün kesimlere hitap etmeyi görev sayarak adını tarihe 'ihyâcı' olarak yazdırmıştır.

Tekrar edelim ki, her ne kadar *Tehâfüt*'te Müslüman filozofları metafiziğe ilişkin konularda, kendince yanlış görüşleri sebebiyle küfür ve bid'atle ithâm etmişse de buradaki 'küfür' kavramı, dinî anlamından çok, felsefeyle ilgilenen bu Müslümanların, mevcut geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle İslâm toplumunun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam taşımaktadır. Bu kısımda onun filozofları eleştirdiği 20 meseleyi ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü o *Tehâfü'l-Felasife*'deki görüşleriyle, tasavvuf hariç, diğer bütün görüşlerini öyle veya böyle ifade etmiştir.

Tehâfüt'te Gazâlî Düşüncesi

Tabiata Dâir Meseleler

Mûcize

Filozoflara göre; yapılan gözlemler göstermiştir ki tabiata etki eden ve bu etkiyi kabul eden mahaller bulunmaktadır. Bu etki ve sonunda ortaya çıkan durumlar tabiîdir. Meydana gelen şeyler, bir irâdeden dolayı değil, bir ilkeden, bir sebepten tabiî olarak meydana gelmiştir. Etki edici prensiplerin (*mebâdî*), tesir ettikleri yerler farklı olduğundan, bu mahallerden kendilerine gelen tesirlerin de bu mahallerin yetenek ve tabiatlarına göre farklı şekillerde tezahür etmesi tabiî görülmüştür. Her bir tesir edici ilke ve mahallin bir tabiatı ve bir vasfı bulunmaktadır. Bu itibarla bu mahallerin vasıflarının gerektirdiği şeylerin meydana gelmesi zorunludur. Meselâ; ateş yakar, pamuk yanar, birinin yanıp diğerinin yakması zorunludur. Ateş ihtiyarî olarak değil, tabiatından kaynaklanan fâildir ve yanmanın sebebidir.[57]

Gazâlî, filozofların yukarıda özet olarak sunduğumuz görüşlerinin mûcizeyi inkâr anlamına geldiğini iddiâ ederek onlara şöyle cevap verir: Filozofların ilke, tabiat ve tabiatın kabulleri hususunda ortaya koydukları kanâatleri, matematikte varılan sonuçlar gibi zorunlu değildir. Çünkü yakmanın fâili (ilkesi, tesir edicisi) ateş değil, ancak doğrudan doğruya veya melekler vâsıtasıyla, pamuğu karartarak, cüzlerini ayırarak onu kül haline getiren Allah'tır. Ona göre, yine eşzamanlı olaylar arasında her zaman illet-eser ilişkisinden bahsedilemez. Ateşin Hz. İbrâhim'i yakmaması, ya doğrudan Allah'ın müdâhalesi ile veya melekler aracılığıyla, ateş ile Hz. İbrâhim arasına bir engel konmuş olmasındandır.[58]

Bu yorumlar, mûcizenin sebepsiz, zaman ve mekân üstü olarak meydana geldiğini isbat etmek içindir. Esasında filozofların görüşlerini tahlîl ettiğimizde de aynı neticelere varmamız mümkündür. Şöyle ki, filozoflara göre tabiat, tabiatın ilkesi ve bu ilkenin neticelerinden meydana gelen durumların tamamı Allah'tandır, Allah'ın kudretiyledir. Ancak Gazâlî'den farklı olarak filozoflar,

---

57. Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara 1956, s. 65. Bundan sonraki kısım, Mübahat Türker'in *Tehâfüt*'ün özet tercümesi dikkate alınarak oluşturulacaktır. *Tehâfüt*'ün sistematiği, Türker tarafından okuyucunun anlayabileceği bir sistematiğe dönüştürülmüştür.

58. Türker, *a.g.e.* s. 65, 66. İbn Sînâ'ya göre; mûcize illiyet ile çelişmez (Bkz.: Hammude Guraba, *İbn Sînâ, Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 141; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Kahire 1992, s. 473). Gazâlî yukarıda görüldüğü üzere sebepliliğe karşı çıkmasına rağmen, başka eserlerinde filozoflara yakın görüşler beyân etmektedir: "Allah'ın âdetullahın aksini yapması kudreti dâhilindedir. Ancak bu, ilm-i ezelînin cehle dönüşmesine sebep olduğu için muhâldir." (Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 38).

Allah'ın bu müdâhaleleri, insanlar tarafından akledilebilir sebepler zinciri içerisinde olabilecek tarzda yarattığına inanırlar. Ayrıca sebepler üzerinde yoğunlaştıkça, bu sebeplerin zamanla keşfinin de mümkün olduğuna kânîdirler. Bizim sebebini bilmediğimiz îcâz durumları (mûcize), sebep-sonuç ilişkisinin çok seri olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa bu olayların sebepsiz meydana geldikleri anlamına gelmez.[59]

İnsan Ruhu (Nefs-i Nâtıka) Kendi Kendine Kâim midir?

Gazâlî'ye göre filozofların, insan, hayvan ve bitkiler hakkındaki görüşleri şerîata aykırı değildir. Bu meseleyi *Tehâfüt*'e alıp tartışması, filozofların insan ruhunun kendi kendine kâim bir cevher olduğunu iddiâ edip, bu iddiâlarını aklî delillerle isbat etmeye uğraşmış olmalarının burhânî olmadığını ortaya koymak içindir. Ona göre; filozofların insan ruhunun kendi kendine kâim bir cevher olduğuna dâir delilleri özetle şöyledir:

1. İlim birdir, bölünmez; cisim ise bölünebilir. Böylece bölünmeyen bir şey bölünen bir şeyde olmaz. O halde ilim, cisimde olmaz. Gazâlî'ye göre, filozofların bu açıklamaları hayvanlardaki idrâk hâdisesini açıklamaları ile çelişkilidir. Koyunda, kurdun düşmanlığını idrak eden vehmiye kuvveti, maddeye hulûl ettiği halde, koyun; düşmanlığı tek bir şey olarak algılar. Yani mahallin (cismin) bölünmesiyle ilmin de bölünmesi gerekmez.[60]

   Bize göre insan nefsinden bahsedilen bir yerde, hayvan nefsi üzerinden meseleyi örnekleyip cevaplamak tam bir cevap değildir. Ruh meselesinde Gazâlî, sürekli bu türden örneklere mürâcaat etmektedir.
2. Filozoflara göre, eğer ilim, cisimlerden bir cüz olsaydı, insanın diğer cüzleri yerine bir cüzü âlim olurdu. Gazâlî'ye göre, bu delil yalnızca bir hevestir. O yine koyun örneğine atıf yaparak filozofların bu açıklamalarını geçiştirir.[61]
3. Filozoflara göre, eğer akıl cisim olsaydı kendi kendisini idrak edemezdi, meselâ, görüş görülmez, işitme işitilmez. Halbuki akıl hem kendini hem de başkasını idrak eder. Gazâlî'ye göre, aklın cismânî duyulardan olması mümkündür. Yalnız, aklın, diğer duyulardan farklı olması ve ken-

---

59. Bkz.: İbn Sînâ, *el-Fi'l ve'l-İnfiâl* (*Mecmu'u Resâilli'ş-Şeyh er-Reis* içinde), Dakka 1354, s. 5; *Hayy b. Yakzân*, şrh.: Cüzcânî (*İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler* içinde), çev.: Derya Örs, İstanbul 1997, s. 39).
60. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 85.
61. Türker, *a.g.e.* s. 85.

di kendisini idrak etmesi niçin câiz olmasın? Gazâlî'nin bu cevabı isbat değil kendi iddiâsını bir ön kabul olarak benimsemesinden ibarettir.[62]

4. Filozoflara göre, bedenin ilerlemiş yaşlarda, belki de bütün cismânî cüzleri değişmiş olacaktır. Buna rağmen o beden sahibi aynı insan olarak kalmaktadır. Bu durumda nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğu ortaya çıkar.[63] Gazâlî'ye göre, hayvanlar ve ağaçlar da dâimâ değişmelerine rağmen, aynı ağaç veya aynı hayvan olarak kalmaktadırlar. Ancak bu durum, onların birer ruhu olduğu anlamına gelmez. Üstelik mutlak bir değişme de olmayabilir.[64]

Görüldüğü üzere Gazâlî, diğer cevaplarında olduğu gibi burada da yine asıl üzerinde yorum yapması gereken varlıkla (insanla) ilgili değil, kendi fikrine uygun başka bir varlık üzerinden cevap vermeye çalışmıştır.

Cesetlerin Haşri (Dirilişi)

Gazâlî'ye göre, filozoflar; cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere dönmesi, cennet ve cehennemin varlığı gibi âhirete ait hakikatleri, "Halkın anlaması için yapılmış/ifade edilmiş sembollerdir." diyerek reddetmişlerdir. O'na göre filozofların bu görüşleri dinin aslî kaynakları ve Müslümanların yoluna tamâmen aykırıdır.[65]

Gazâlî önce filozofların bu hususstaki görüşlerini şu şekilde ortaya koyar: Bedenin ölümünden sonra temiz ruhlar zevki/hazzı, kirli/günahkar ruhlar ise elemi hak etmişlerdir. Ruh için zevk; mâkûlâtı (aklî olan şeyleri) idrâk etmektir. Dünyadayken beden buna engeldir. Yetkinlik/kemâl; ilimle ve amel ile yani ibadetle elde edilir. Bu iki yol, ruhu hem dünyada ve hem de âhirette temizler; işte filozoflara göre cennet budur.

Gazâlî'ye göre bu görüşler, şerîata aykırıdır. Ona göre neden cismânî ve rûhânî zevkler birleşmesin? Hatta böyle bir birleşmedeki zevk daha yetkindir.[66]

Filozoflar, dirilişin mâhiyeti hakkında şu görüş ve anti tezleri dillendirmişlerdir: Ruh, bedene üç yoldan biri ile dönebilir. a) Ya hem beden ve hem de ruh beraberce ölür, sonra tekrar beraber dirilirler. Filozoflara göre bu muhal-

---

62. Türker, *a.g.e.* s. 86.
63. Bkz.: İbn Sînâ, *er-Risâle fi'l-Hudûd* (*Tis'a Resâil* içinde), Mısır 1908, s. 81, 82. Gazâlî de ruhun soyut olduğunu, bedenin herhangi bir uzvunda bulunmadığını ifade etmektedir (*Kîmyâ-yı Saâdet*, çev.: Faruk Meyan, İstanbul ty, s. 31, 39-40).
64. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 87.
65. Türker, *a.g.e.* s. 107.
66. Türker, *a.g.e.* s. 108.

dir. Çünkü bu hal aynı şeye dönüş değil, bir benzere dönüştür. b) Beden dağıldığı halde ruh bâkîdir. Sonra ruh gelir bu dağılmış bedeni toplar. Bu da filozoflara göre imkânsızdır. Çünkü bedenin her zerresi başka bir şeye dönüşmüştür. Allah bu zerreleri toplamaya kâdir olduğuna inanılsa da vücuddaki uzuvların noksanlığı ve hastalık sebebiyle zayıflamış olan kimselerin o halleri ile dönmeleri gerekir. Bu ise cennetlikler arasında hoş olmayan bir duruma sebep olur. Ayrıca her bir farklı varlığa dağılmış bir insanın durumunda kimin parçası kime iâde edilecek? c) Yukarıdaki iki itiraza rağmen ruh, her halûkarda kendi bedenine girdiğini söylesek, bu da iki bakımdan imkânsızdır:[67] 1) Ay feleğinin altındaki cisimler sonludur. Halbuki ruhlar sonsuzdur. 2) Ruh kendisine daha uygun olan bir bedene girer. Bu ise bizi tenâsühe götürür.

Gazâlî'nin Cevapları

Gazâlî'ye göre, ruhların kendi kendilerine kâim cevherler olmalarına delâlet eden âyetler, aynı zamanda bedenlerin dirilmesine de delâlet eden âyetlerdir. Bu itibarla ruhların bedenlerine dönmeleri ilâhî buyruk çerçevesinde mümkündür. Tenâsüh meselesinde ise Gazâlî, çok radikal bir tutum takınarak; isim önemli değil, önemli olan şerîatin dediğini kabul etmektir. O'na göre, tenâsüh bu âlemde meydana gelmese de âhirette meydana gelmesi mümkündür.[68]

Filozoflara göre, toprağa "ol" demek suretiyle, toprağın insan haline gelmesi muhâldir. Toprağın insan haline gelebilmesi için insanın insan olma süreçlerinin hepsini yeniden yaşaması gerekir. Gazâlî'ye göre, bu insan olma aşamalarından geçme zorunlu değildir. Ancak Allah'ın bunu yapması O'nun kudretinin fevkinde bir iş değildir. Allah bu dirilmeyi bizim bilmediğimiz bir sebeple de yapabilir.[69]

Diriliş meselesi hem filozoflar açısından ve hem de Gazâlî'nin itirazları noktasında her zaman tartışma götürecek bir konudur. Bilindiği üzere Gazâlî, rûhânî diriliş dolayısı ile filozofları nassın açık ve zâhirî hükmünü yorumladıkları için küfürle ithâm eder. Aynı Gazâlî, *Mîzânu'l-Amel* adlı eserinde ise; "Cennet herkesin istediğini elde ettiği yerdir." inancından hareketle, rûhânî dirili-

---

67. Türker, *a.g.e.* s. 109. "Meâdın yalnızca beden için olduğu, beden ve ruh ile olduğu çürütüldüğüne, ruh için tenâsuhun bâtıl olduğu isbatlandığına göre meâd yalnız ruh içindir." (İbn Sînâ, *Risâletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, Mısır 1949, s. 93. Ayrıca bkz.: *en-Necât*, s. 297, 298; *Risâle fî Sırri'l-Kader*, Haydarabad, 1353, s. 4; *Tefsîru Sureti A'lâ (et-Tefsiru'l-Kur'ânî ve'l-Lugati's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde), thk.: Hasan Asî, Beyrut 1983).
68. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 109.
69. Türker, *a.g.e.* s. 110.

şi isteyenlerin de bu şekilde dirilebileceklerini ifade ile ruhsal dirilişin imkânını kabul eder.[70]

İlahiyata Dâir Meseleler

Allah'ın Birliği

Filozoflara göre Allah her cihetten birdir. İki Vâcibu'l-Vucûd (Zorunlu Varlığın)'un beraberce var olmaları imkânsızdır. Eğer iki Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı kabul edilir ise bunların varlıkları bir illet (var edici sebeb) sebebiyledir. İlletli olan bir varlık ise Vâcibu'l-Vucûd olamaz. Bu durumda Allah, Vâcibu'l-Vucûd olduğundan onun aslâ illeti olamaz. O halde O, birdir; varlığı kendindendir, varlığının zorunluluğu zâtına aittir.[71] Gazâlî'ye göre, "İlleti olmayan bir şeyin, illetinin olmaması bir sebepledir veya değildir." şeklinde ifade edilmesi hatâlıdır. Çünkü, illet yoktur sözü, sırf selbdir (yokluktur); selbin bir sebebi de olamaz.[72]

Filozoflara göre, eğer iki Vâcibu'l-Vucûd kabul edilmiş olsa, bunlar ya tamâmen birbirinin aynıdır, bu durumda bir sorun yoktur, çünkü ikisi de aynı şey demektir. Veya ikisi birbirlerinin aynı değildir; bu durumda zaman ve mekân bakımından birbirlerinden ayrı olmaları söz konusu edilemeyeceği için, zât itibari ile bir ayrılığa konu olurlar. Bu ayrılık (ihtilâf) şöyle temellendirilir: İki Vâcibu'l-Vucûd ya her noktadan ayrılırlar, bu mümkün değildir veya her noktada birbirlerinden ayrılmazlar, aksine bazı noktalarda birbirlerinden ayrılırlar. Bu durum ise Vâcibu'l-Vucûd'da terkîb (birleşiklik) meydana getirir ki bu Vâcibu'l-Vucûd'a uygun değildir.[73]

Gazâlî'ye göre de Vâcibu'l-Vucûd'un iki olmasının değişim gerektireceği hükmü doğrudur. Fakat "Allah'ta terkîb muhâldir." şeklindeki filozofların hükümleri ise burhânî olmayıp sırf dayatmadır. Terkîbe karşı bu sert tavrı, Allah'ın sıfatlarının Zâtının aynı olmadığı anlayışını korumak içindir.[74] Filozoflar, Allah'ta çokluğu (terkîbi) şu şekilde kaldırma iddiâsındadırlar:

---

70. Gürbüz Deniz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı 47, c. 3, s. 23-25.
71. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 118. "Her bakımdan maddesiz varlığa sahip Allah, basittir. Bu sebeple Cevheri, keyfiyet ve kemiyet türünden herhangi bir bölünme kabul etmez." (Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, çev.: A. Aslan, s. 2, 6) "İki Zorunlu Varlığın Varlığı İmkânsızdır." (Fârâbî, *Daa'va-l-Kalbiyye*, Haydarabad 1346, s. 4).
72. Türker, *a.g.e.* s. 118.
73. Türker, *a.g.e.* s. 118.
74. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 119. "Sıfatlar zatın aynıdır." (İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşiyye*, Haydarabad 1353, s. 9; *eş-Şifâ*, Tahran ty, s. 367-368).

1. Fiilen, yani Allah fiilinde tektir.
2. Vehmen, meselâ cismin aklî olarak heyûlâ (formsuz madde) ve sûrete bölünmesinde olduğu gibi meydana gelen çokluk gibi Allah'a bir terkîb izâfe edemeyiz.
3. Allah; cins ve nev'î terkîbden münezzehtir.
4. Allah bir mâhiyet ve bu mâhiyete bir varlık (vucûd) takdîr edilmek sûretiyle meydana gelen çokluktan da münezzehtir. O'nun varlığı mâhiyeti; mâhiyeti de varlığıdır. Yani Allah'ın varlık ve mâhiyeti aynıdır.
5. Allah sıfatlar yoluyla da meydana gelecek terkîbden münezzehtir.[75]

Allah'ın Tanımı Yapılamaz

Bu bölüm, filozofların Allah'ın birliği bölümündeki iddiâlarının açılımı ve cevâbıdır. Hatırlanacağı üzere Gazâlî orada filozofların iddiâlarını beş madde halinde sıralamış ve fakat cevap vermemişti. İşte o maddelerin cevapları:

Filozoflara göre tanım (had); cins ve faslın birleşimidir. Bu durumda tanım, terkîb yapmak demektir. Böylece terkîbi olmayan bir şeyin tanımı da yapılamaz. Allah varlık ve cevher olmak bakımından veya başkasının illeti olma yönünden Ma'lûl-ı Evvel (ilk illetlenmiş olan) ile bir cins teşkil etmez.[76]

'Cins nedir?' sorusuna verilen cevap olup, tarifi yapılan şeyin mâhiyetine dâhil değildir ve kendiliğinden kâimdir. Eşyâ, lâzımlarının yardımı ile tanımlandığı zaman tanımı değil, fakat resmi yapılmış olur. Meselâ bir üçgeni; "Üç kenarın çevrelediği bir şekildir." diye tanımlamak bir tanımdır. "İç açıları toplamı iki dik açı olan şekildir." diye tarif etmek ise bir resmdir. Buradan hareketle Vâcibu'l-Vucûd'a gelince; Vâcibu'l-Vucûd hakîkî bir tabiat, kendiliğinden bir mâhiyettir. Yani Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı sırf kendine aittir. Vâcibu'l-Vucûd başkasından bir fasılla ayrılmaz. O halde O'nun bir tanımı yoktur.[77]

Gazâlî'ye göre filozofların bu iddiâlarına iki cepheden bakılarak konuşulabilir. Birisi, onların delillerini yetersizleştirip yeniden delil istemek ve ikincisi onları ilzâm etmek.

Delil İsteme: Gazâlî, filozoflara, "Allah'ta terkîb imkânsızdır dememiz, neden imkânsızdır?" sorusunu sorar. Ona göre, Vâcibu'l-Vucûd hakkında filozofların getirdikleri deliller, yalnızca illetler zincirini kesmeye yarar; bu delil baş-

75. Türker, *a.g.e.* s. 119.
76. Türker, *a.g.e.* s. 131.
77. Türker, *a.g.e.* s. 131.

ka bir durumu açıklamaya elverişli değildir. Bir şeyin zât ve sıfata ayrılması cins ve fasla ayrılmasından daha keskin bir ayrımdır. Çünkü zât, her yönden sıfatın gayrıdır, ama cins, her yönden faslın gayrı değildir. Şöyle ki: Aynı mahalde bulunan kırmızı renk ile sıcaklığı ele alacak olursak, bu ikisi anlamca farklıdırlar; buna rağmen kendilerinde, cins ve faslın meydana getirmiş olduğu bir çokluk (kesret) yoktur. Demek ki çokluk, cins ve fasıldan bağımsız olarak da söz konusu edilebilmektedir.[78]

Doğrusu Gazâlî'nin cins ve fasıl hususunda, renkten hareketle ortaya koyduğu argüman tutarlı gibi görünmektedir. Fakat bu, meselâ Allah'ın cins ve faslı ile özdeşliği veya benzerliği ise her zaman tartışma götürecektir. Çünkü burada, görülmeyeni görülene kıyaslama vardır ki, bu kıyaslama her zaman problemlidir. Ayrıca Gazâlî'nin Allah için zât-sıfat ayrımını kendisine delil kılması ise sıfatlar bahsinde geçtiği üzere filozoflarca kabul edilen bir durum değildir.

İlzâm meselesine gelince, Gazâlî'ye göre filozoflar, Allah'ın başkası ile cins teşkîl etmediği iddiâlarına rağmen, Allah'ı mücerret bir akıl farzetmek sûretiyle O'nu diğer mücerret akıllarla aynı sınıfa dâhil etmiş olduklarını ifade ile filozofların ilzâm edilmeleri gerektiğini beyân etmektedir.[79] Filozofların, Allah'ı akıl kabul etmeleri ile mücerret akılların Allah ile aynı olduğunu söylemek filozofların felsefî anlayışına uygun değildir.

Evvel (Allah) Basittir

Filozoflara göre, Allah'ın varlığı basit olduğu için O, sırf varlıktır (vucûddur). Allah'ın ayrıca bir mâhiyeti yoktur. Allah'ın varlığının bir mâhiyeti olsa idi o zaman vücut mâhiyete tâbi olur ve böylece de Vâcibu'l-Vücûd illet değil ma'lûl olurdu.[80] Gazâlî'ye göre Allah'ın Vâcibu'l-Vücûd olarak kabul edilmesi, filozofların kastettiği mânâda bir zorunluluk değildir. Ona göre Allah'ın Vâcibu'l-Vücûd olması, mümkün varlıkların ilânihâye (sonsuza kadar) birbirlerine illet olamayacakları, başkasının ma'lûlü olmayan bir illette durmaları dolayısı

78. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 132.
79. Türker, *a.g.e.* s. 133. Gazâlî, terkîb meselesinde filozofları eleştirir iken, aslında kendisi de Kelâm kitaplarının dışındaki eserlerinde bu durumu kabul etmektedir. İhlâs sûresinin tefsirinde "Vahid ile Ahad" kavramları arasında fark olduğunu belirttikten sonra, parçalarına muhtaç olacağı sakıncasını doğuracağı için Allah'ın zâtının bir terkîbten oluşmadığını söyler (Gazâlî, *el-Madnûn bihî alâ gayri Ehlihî* (*Mecmuu Resâil* içinde), Beyrut 1996, s. 339).
80. Türker, *a.g.e.* s. 146. "Allah'ın cinsve faslı yoktur." (Fârâbî, *Daa'va*, s. 22). İbn Sînâ'nın, "Allah'ın basitliği ve birden ancak bir çıkar." kanâatleri çin bkz. İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşiyye*, s. 15.

ile Allah, zorunlu illettir. Yoksa Allah'ın varlığının zorunluluğu O'nun, mâhiyet ve varlık izâfiyetlerinin zorunluluğu değildir.[81]

Gazâlî'ye göre; el-Evvel'in hakikati ve mâhiyeti vardır. Bu hakikatin varlığı, mâhiyetine izâfe edilmiştir. Fâil, sözü ile sebep kastediliyor ise Gazâlî'ye göre varlık mâhiyetin, mâhiyet de varlığın sebebi değildir. Ona göre; "mâhiyet ile vücûdun birlikte çokluk gerektirdiği" şeklindeki filozofların görüşü mücerret bir iddiâdır.[82]

Gazâlî'nin bu cevaplarında, "el-Evvel'in hakikati yoktur." sözünü filozoflara izâfe etmesi doğru değildir. O, kendi yorumunun sonucunda mâhiyet ile hakikati aynı gördüğü için, başka bir yorumla, filozofların Allah'ın hakikatini reddettiklerini söylüyor. Filozoflar, Allah'ın basitliğiyle hakikatini aynı görürler. Onlara göre, Allah ile sıfatları veya mâhiyeti arasındaki ayrımın zamansız olduğu, bu itibarla da Allah'ta zamâna bağlı bir süreç dolayısı ile bir terkîbin olamayacağı esastır. Zamana bağlı bir ayrım olmayınca; bilmek, yaratmak, irâde etmek ve hepsi tek bir şey olarak Allah'ın zâtını ifade ederler ki, bu da Allah'ın hakikatidir. Allah bu anlamda basittir.

Gazâlî'ye göre, mâhiyeti ve hakikati olmayan bir varlık, mâkûl değildir; böyle bir şeyi akıl kabul etmez. Ona göre vucûd da ancak bir hakikate nisbetle idrâk edilir.[83] Netice itibari ile o, bir yorum olarak; mâhiyetin nefyi hakikatin nefyi demektir, diyerek kendi yorumu dolayısı ile mâhiyet-hakikat aynîliğine gider ve bunu da filozofların görüşü olarak takdîm eder.

el-Evvel Cisim Değildir

Filozoflara göre; cisim, mürekkeptir, halbuki Vâcibu'l-Vücûd basittir. Cisim fiilen parçalara ayrıldığı gibi, vehmen, sûret ve heyûlâya da bölünür; fazladan cisim, sıfatlara da bölünür. Böyle olunca cisim niteliğinde olan şeylerin el-Evvel olmaları imkânsızdır.[84] Gazâlî ise filozofları; "Onlar, mûcidi olmayan bir mevcut kabul ettikten sonra mürekkebi olmayan bir terkîb de tasavvur edebilirler." der. Ona göre filozofların sözleri yalnızca bir kabul olup burhân ifade etmez.[85] Yine filozoflara göre, cismin fâil olması için bir nefiste bulunması gerekir, aksi halde cisim fâil olmaz. Yani cisim fâil olmadığına ve Allah da fâil olduğuna göre ikisi arasında varlık olarak bir benzerlik olmadığı için el-Evvel'in cisim olması imkânsızdır.[86]

---

81. Türker, *a.g.e.* s. 146.
82. Türker, *a.g.e.* s. 147.
83. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 147.
84. Türker, *a.g.e.* s. 153.
85. Türker, *a.g.e.* s. 153.
86. Türker, *a.g.e.* s. 153.

Gazâlî'ye göre, "Cisim cisim olmak hasebiyle, ne başka bir şeyi yaratabilir ne de bu hususta nefs için bir araç olabilir." denilse bile, bu iddiâ, burhân oluşturmaz. Çünkü bu hükmün esası sadece, böyle bir şeyi müşâhede etmemeye dayanır. Halbuki bir şeyi müşâhede etmemek o şeyin yokluğuna delil sayılmaz.[87]

Allah'ın Sıfatları

Filozoflara göre; Allah'ın sıfatları, insanlarda olduğu gibi, zâta sonradan ilâve edilmiş değildir. Bu sıfatların mânâsı ya sadece zâta izâfeti veya zâttan izâfeti nefyi/olumsuzlamayı ifade ederler. Filozoflara göre, eğer sıfatlar zâta eklenmiş olsaydı zâtta kesret olurdu, sıfatlar kadîm bile olsalar sıfatların zâta ziyâdesi sebebiyle zâtta kesret ortadan kalkmaz. Filozofların bu iddiâlarının temellendirmesi şöyledir:[88] Sıfatlarla mevsûf ya tamâmen birbirlerinden bağımsızdırlar (müstağnî) veya böyle değildirler. Filozoflara göre iki ihtimal de Allah için mümkün değildir. Birinci duruma iki Vâcibu'l-Vücûd gerekir ki, bu muhâldir. İkinci şıktaki durum ise Vâcibu'l-Vücûd sözüne uygun düşmez. Çünkü zorunlu varlığın başkasıyla paylaşımı zorunluluk durumunu zedeler.[89]

Gazâlî'ye göre, akıl için kadîm bir varlığı tasavvur etmek mümkün olduktan sonra, zâtı gibi sıfatları da kadîm olan bir mevcûdu kabul etmek mümkündür. Eğer, "Zât, sebep; sıfat, müsebbep olduğuna göre sıfat, Vâcibu'l-Vücûd olmaz." şeklinde bir cevap gelir ise zâtın sıfat için fâil illet olmadığını söylemek yeterlidir. Bununla beraber ona göre zât, sıfat için mahal olabilir. Ona göre böyle bir durum, Allah'ın Ganî sıfatına aykırı değildir.[90]

Doğrusu Gazâlî, kendi kabul ettiği doğrular üzerinden, filozoflar adına doğrular ortaya koymakta ve cevaplar üretmektedir. Allah için zâtından ayrı sıfat kabul etmeyen bir kimseye zâtı sıfata mahal kabul ettirip cevap vermek tatmîn edici olmaktan uzaktır. Eğer zât, sıfata mahal ise böyle bir durumda sıfat ârâz hükmündedir ki, ârâz da her zaman sıfattan sonra geldiğine göre, sıfata kadîm demek mümkün olmamaktadır.

---

87. Türker, *a.g.e.* s. 153.
88. Türker, *a.g.e.* s. 161.
89. Türker, *a.g.e.* s. 161.
90. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti,* s. 161-162. Filozoflara göre, Allah'a Cevvad denmesinin anlamı, karşılık beklemeden, övülmek veya yerilmekten kurtulmak gibi bir gayesi olmaksızın Allah'ın varlık vermesidir. (İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbîhât*, Kahire 1992, s. 127).

Filozofların; "Mevsûf ve sıfatın, mevsûfa hulûlü kesret gerektirir ve terkîbin bir terkîb ettiricisi gerekir." şeklindeki ifadelerine şöyle cevap verir: Eğer, sıfat, mevsûf ve hulûlün üçü de kadîm kabul edilirse, bu durumda bir terkîb edici gerekmez.[91]

Gazâlî, filozoflar hakkında bilinmeyen bir iddiâyı şu şekilde dillendirir: "Filozoflar, Allah'ın ilmini onun zâtına zait (ek) olarak açıkladıkları için kendi kendileriyle tutarlı değildirler." der.[92] Gerçekten filozoflar eğer böyle bir şey söylemişlerse, ortaya koydukları felsefî sistemi dikkate almadıkları gibi, Gazâlî'nin de dediği gibi bir çelişki içerisindedirler. Eğer filozoflar (özellikle İbn Sînâ), Gazâlî'nin ifade ettiği gibi bir yoruma sahip ise Gazâlî neden bu meseleyi gündemine alıyor/almıştır? Çünkü filozofların böyle bir kabulü Gazâlî ile zâten paralellik arz etmektedir ve onun da böyle bir ifadeye baş vurmasına gerek yoktur.

Allah Zâtını Bilir

Allah, âlemi irâde ile yarattığı için, irâdeden ilme, ilimden hayata geçer, oradan da kendini bilir. Oysa filozoflara göre, âlem irâde ile yaratılmış değildir. Âlem zorunlu olarak meydana gelmiştir. Fâilin, kendisinden zorunlu olarak çıkan fiili bilmemesi câizdir.[93] Gazâlî'nin filozoflara eleştirisi filozofları aşağılamak şeklinde devam eder.

Önce bilmek, sonra irâde etmek ve sonra da yaratmak bir süreci ifade eder. Eğer Allah, bilirken neyi irâde edeceğini de bilmiyorsa, bu durumda Gazâlî'ye hak verebiliriz. Ancak Allah'ın Zâtı gibi sıfatları da zaman ve mekândan münezzeh ise o zaman bilmek ile irâde etmek arasına nasıl bir ayrım koyacağız? Bu sebeple filozoflara göre bilmek, irâde etmektir; bilmek, yaratmaktır. Bilmek, yaratmak, irâde etmek ayrı ayrı umdeler değil, zâtî/bilginin kendisidir ve bu sıfatî mânâların hepsi, Allah'ın zâtî ilminde bilfiildir. Allah'ın fiilinin zorunluluğu, Allah'ın vadinden asla caymadığı/caymayacağı anlamındadır. Ayrıca filozoflar, "Allah'ın fiili zorunludur." derken Allah'ı dışarıdan zorlayan/icbâr eden bir fâili kabul ediyor değiller; aksine Allah'ın ezelî ilminin gereğini yapmasını, O'nun kemâli olarak görmektedirler. Onlara göre, Allah va'dinden asla dönmez.

---

91. Türker, *a.g.e.* s. 162.
92. Türker, *a.g.e.* s. 162.
93. Türker, *a.g.e.* s. 198-199. "Ezelî irade ve ihtiyar, ilk varlıktan beri Zât-ı Evvel ile beraberdir. Onun ilmi mefhum olarak kudretine, iradesine hikmetine ve hayatına muhalif değildir. Bilakis bu zikri geçen şeylerin hepsi tektir." (Fârâbî, *Kitâbu'l-Fusûs*, Haydarabad, 1345, s. 17; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, Tahran 1963, s. 19).

Allah Cüzleri Bilmez

Gazâlî'ye göre, "Allah'ın cüz'îleri değil küllîleri bildiği" iddiâsı, İbn Sînâ'ya aittir. Allah, meselâ, güneş tutulmasını bir izleyenin izlemesinde olduğu gibi zaman içinde geçen safhalarıyla bilmez. Sadece genel anlamda güneş tutulmasını bilir. Aynı şekilde birey olan insanı değil, fakat küllî (tümel) insanı bilir. Gazâlî bu kanâatın şerîatı kökünden sökmek olduğunu iddiâ eder. Onun İbn Sînâ'dan aktardığı bu şartlar altında, Allah'ın hangi kulunun günahkâr, hangisinin nebi olduğunu bilmemesi gerekir. Çünkü Allah tümel olarak kulluğu ve nebîliği bilmektedir, ama meselâ Hz. Peygamber'in peygamberliğini bilmez. Gazâlî'ye göre, filozoflar, "Allah cüz'îleri bilirse değişim olur, halbuki Allah değişimden münezzehtir." inancındadır.[94]

Gazâlî'nin filozoflar adına zikrettiği bu delile verdiği cevap şöyledir: Güneş tutulmasındaki izâfet, değişmeleri bilen zâtta değişme meydana getirmez. Bir insan mekândaki yerini değiştirdiği ve sağdan sola geçtiği vakit değişen o insandır. Yoksa ona dâir olan bilgi değişmemektedir. İşte buradan hareketle o, cüz'îler değişse de Allah'ta bir değişim olmaz sonucuna varmaktadır. Bu mesele dolayısı ile filozofları küfürle ithâm etmektedir.[95]

Gazâlî'nin bu meselede filozoflara, özellikle de İbn Sînâ'ya atfettiği görüşler, tam doğru değildir. Küçük kaydırmalar, meselenin kendi temelleri üzerine inşâsını engellemektedir. Öncelikle İbn Sînâ'ya göre; "Allah cüz'iyyâtı külliyyât cihetiyle bilir." Yani Gazâlî'nin dediği gibi, "Allah cüz'iyyâtı değil külliyyâtı bilir." şeklinde İbn Sînâ'da bir ifade bulmak imkânsızdır. İkinci olarak, İbn Sînâ'nın küllî (tümel) temellendirmeleri, Gazâlî'nin öne sürdüğü gibi, Aristotelesçi gelenekten değildir; Yeni Platoncu geleneğe daha yakındır. Bu itibarla Aristotelesçi gelenekte tümel; genel olup tikelin bilgisini içermez. Ancak İbn Sînâ'nın sudûrcu yaratma anlayışında bütün varlıklara formunu, yani tikelliğini veren Faâl Akıl'dır. Faâl Akl'ın bütün bilgi ve varlık kaynağı ise Allah'ın zâtî bilgisidir. Ayrıca İbn Sînâ, *Şifâ*'da açık açık, tümelin tikeli içerdiğini belirttiği gibi,[96] Allah'ın düşen her yaprağı bildiğini de *en-Necât*'da ifade etmektedir. Yine İbn Sînâ; "Allah cüzi'yyâtı külliyyât cihetı ile bilir." derken, "Bütün kül-

---

94. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 202. "Allah ezelî bilgisi ile âlim, bu ilmi değişmez, bilmesi ise yaratmasıdır." (İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşiyye*, s. 9).
95. Türker, *a.g.e.* s. 202. Gazâlî'nin, bir şeyin sağındaki veya solundaki şeyin değişmesi ile o şeyin zâtı değişmez, şeklinde filozoflara verdiği cevabı İbn Rüşd tarafından çok ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ed. Damima).
96. "Tümelin tümelliği (külliyetü'l-külliye) cüz'iyyâtın da sûreti olmaktadır. Sûret bazen hareket gibi eksik olur, bazen de dörtgenlik ve dâirelik gibi tam olur." (İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, çev.: E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul 2005, s. 29. Ayrıca bkz.: Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul 2010, s. 85-104.

liyyât ve cüz'iyyâtın yaratıcısı Allah olduğundan, Allah'ın kendisinin yarattığı şeyi bilmemesi imkânsızdır." der. Bizim bilgimiz ise sonradan zaman ve mekâna bağlı olarak meydana gelmektedir. Bu bilgi, felsefî literatürde "kabul edilen bilgi" ya da ilmin mâlûma tâbi olması olarak ifadelendirilir. Halbuki, zamanı, mekânı yaratan Allah'ın yaratıcı bilgisi, bizim gibi değildir, her şeyin kaynağıdır. O sebeple Gazâlî'nin özellikle İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisi hususundaki iddiâları, İbn Sînâ'nın görüşlerini tam yansıtmamaktadır.

Allah, Gayrını Bilir

Gazâlî'ye göre, filozofların Allah'ın kendi dışındakileri kesinlikle bildiği konusunda delilleri yoktur. İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, "Allah maddeden münezzehtir, sırf akıldır, o halde mâkûller O'na açıktır." demek Allah'ın gayrını bildiğine yeterli delil olamaz.[97] Gazâlî'ye göre, aklın mânâsının kendi kendini idrak etmek olduğu kabul edilse bile, aklın maddeden münezzeh olmasının delâlet ettiği kıyâsın öncüllerinden bu husus çıkmamaktadır.[98] Ona göre, filozofların Allah'ın gayrını bildiği hususundaki ikinci delilleri de şudur: Allah, âlem kadîm olmakla beraber âlemin fâilidir, fâil mef'ûlünü (eserini) bilir, o halde Allah mef'ûlünü, yani gayrını bilir.[99] Fâil ya irâdî olur veya tabiî. Ancak irâdî olarak fiil yapan fâiller, mef'ûllerini bilebilirler. Halbuki filozoflara göre âlem, irâdî bir fiil neticesinde meydana gelmiş değildir. Bu durumda Gazâlî'ye göre, filozofların Tanrısı gayrını bilmez.[100] Halbuki filozofların Tanrısı, kendi zâtını akletmesiyle/bilmesiyle varlık bir anda O'ndan sudûr etmektedir. Zâtını akleden Allah'ın bu akletmesi, varlığın meydana gelmesinin gerekçesi ise Allah'ın kendinden sudûr eden varlığı bilmemesi mantıksız olur.

Âlem Kadîmdir

Filozoflara göre, nasıl güneş ışığı güneş ile beraber bulunuyorsa, aynen bunun gibi âlem de dâimâ (zamansal olarak) Allah ile beraber bulunmuştur. Allah âleme zaman bakımından değil; zât, rütbe, mertebe bakımından öncedir. Filozoflar bu iddiâlarını temellendirmek üzere şu delilleri sunarlar:

---

97. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 188. "Fârâbî'ye göre irade, Allah'ın kendi zâtını akletmesidir." (Fârâbî, *Daa'va'l-Kalbiyye*, s. 4).
98. Türker, *a.g.e.* s. 188.
99. Türker, *a.g.e.* s. 188.
100. Türker, *a.g.e.* s. 188.

1) Âlem sırf imkân ile mümkündür. Eğer âlem sonradan meydana gelmiş (hâdis) olur ise onun hâdis olmasına sebep olan bir müreccihin, yani onu varlığa çıkarmak isteyen bir tercih edicinin (müreccih) bulunması gerekir. Bu durumda soru yenilenir. Bu tercih edicinin tercih edicisi kimdir? Neden bu tercih edici daha önce tercihte bulunmamış da şimdi tercihte bulunmuştur? Bu sorular karşısında: a) Bu durum Allah'ın kudretsizliğine atfedilemez. Çünkü bu Allah'ın kudretsizlikten kudretliliğe geçtiğini gösterir. Bu ise Allah'ın şanına yakışmaz. b) Âlemin sonradan varlığa gelmesinin imkânsızlığına da bağlanamaz. Çünkü âlem imkansız iken (müstahil), mümkün olmuş olur. Yani bilgiye konu olmayan bir şey, irâde ve kudrete de konu olamaz. c) "Allah, âlemin varlığını istemez iken sonradan irâde ile istedi." cevabı uygun gibi görünmektedir. Bu durumda ise irâde önce var değil iken sonradan bilfiil olacağından bu durum da Allah'a uygun görünmemektedir. Bunun yanında böyle bir şey kabul edilse bile, bu durum kadîm irâdenin değişmesine sebep olur ki, bu da Allah için câiz değildir.[101]

Bütün bu açıklamaların sonucu olarak âlem; zaman açısından, zamanı öncelemiş olması itibariyle kadîmdir. Çünkü ilk varlık veya sudûr sistematiğinin gereği olarak ilk varlık Allah'tan sudûr eder iken o varlıktan önce, zaman da dâhil olmak üzere bir varlık geçmiş değildir. Ayrıca zaman, hareketin birimi; hareket, varlıkla varlığı kabul edilen bir ârâz olduğundan, ârâzın gerektirmesi olan bir ârâz varlığın (zamanın) ilk varlıktan önce olması mantıkî olarak da mümkün değildir.

Gazâlî, filozofların bu görüşlerine, doğrudan Allah-varlık, varlık-zaman ontik öncelik, zamansal öncelik meselelerine girmeden filozofların feleklerin kadîm oluşları hakkındaki görüşleri üzerinden, onlara itiraz edip onları eleştirir. Âlem kadîm olamaz, çünkü bu durum felek devirlerinin sonsuz olmasını ve feleğin bir devrinin sayı ile sınırlanmamasını gerektirir. Bu devirlerin 1/4, 1/6 gibi nisbetleri vardır. Nisbeti olan her şeyin ise bir ölçüsü, bir sınırı vardır. Bu durumda ölçüsü ve sınırı olan şey, kadîm olamaz.[102]

Gazâlî'nin feleği cismânî bir varlık gibi kabul edip bu haliyle de ona teklik veya çiftlik izâfesi, doğru bir eleştiri değildir. Çünkü filozoflara göre felekler, soyut varlıklardır. Soyut bir varlığa, matematiksel isnadlar ne kadar doğru olur? Felek, gezegenlerin dönüş yeri olarak kabul edilen bir ârâzdır. Yani varlığı itibârî olan bir durumun rakamsal nisbeti olmaz.

---

101. Türker, *a.g.e.* s. 210. Filozoflar; Allah'ın ilminde bulunan imkânın, imkânıyla beraber, eş zamanlı olarak varlık sahasına çıktığını öne sürerler. Aksi halde Allah'ın ilim ve kudreti farklı şeyler olacaktır ki, filozoflar bunu kabul etmezler. (Bkz.: İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249). "Vâcibu'l Vucûda göre mümkün, iki taraftan biri ile mâlûm olandır." (İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşiyye*, s. 9). Yani Allah için, olmak ile olmamak, diye tanımlanan bir imkân söz konusu değildir. Yaratılan ne ise o Allah'ın kadîm ilminde kesin olarak bilinen bir kadîmdir.

102. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti,* s. 211.

Gazâlî, filozofların âlemin zaman açısından kıdemine, şu şekilde de itirazda bulunmaktadır: Filozofların, Allah'ın küllîleri, kesret gerekmeksizin bildiğini iddiâ etmeleri, onların kadîmde çokluk ve değişme kabul ettiklerini gösterir. Değişim var ise irâde neden değişmiş olmasın?[103] Halbuki Allah'ın âlemi hâdis olduğu vakitte, ihdâs etmesinin sebebi irâdesidir. İrâde bir şeyi benzerinden ayıran sıfattır. Kudret iki zıdda aynı şekilde taalluk ettiğinde (onları var kılmak istediğinde) onlardan birini seçerek bir varlık gerekir, işte o irâdedir.[104]

Gazâlî'ye şöyle bir soru sormak her zaman mümkündür: İrâdenin tercih ettiği durumları, irâde tercih etmeden önce, var kılan ve o varlıkları daha önce tercih eden bir irâde var mıdır yok mudur? Eğer iki şey varsa ve bunlar imkân halinde iseler, o zaman da mümkünün Allah'ın ilminde bulunması demek, Allah'ın ilminin bu iki imkândan hangisini bilfiil olarak bilmesi, irâde ve kudret tarafından bunlar yeniden belirleneceği için, Allah'ın ilmi bunların hangisinin yaratılacağını bilmiyor olması gerekiyor. Eğer Gazâlî'nin kudret ve irâde anlayışında olduğu gibi ilim, irâdeyi ve kudreti önceliyor ise biraz önce bahsettiğimiz gibi (hâşâ) Allah'ın kadîm ilmi mutlaklık ifade edemez.

2) Filozofların ikinci delilleri (zaman): Allah, zaman bakımından, âlemden önce gelemez. Çünkü içinde yokluğun varlıktan önce geldiği, sonu olan ve başı bulunmayan uzun bir müddetin zamandan önce gelmesi lâzımdır. Halbuki zamandan önce bir zamanın gelmesi imkânsızdır. Zamanın kadîmliği gerekince, onu harekete getiren (âlemin de) kıdemi gerekir.[105]

Gazâlî bu iddiâlara cevap verirken Allah'ın âlemden önce olmasının anlamını şöyle açıklar: Âlem var değil iken, Allah vardı; sonra Allah, âlemi ve zamanı yarattı. "Allah vardı âlem yoktu; Allah vardı âlem vardı." Bu iki önerme arasına zaman koymak vehmin işi olduğundan böyle bir zaman tasavvuruna gerek yoktur, boşluk da giremez. Çünkü boşluk iki boyut arasında var olur.[106] O halde, "Allah vardı, âlem yoktu; Allah vardı âlem vardı." ön kabulünde, zamansal ve boşluğa ait bir durum yoksa; Gazâlî'ye şu soru sorulabilir: Âlemin veya zamanın ilk var oluşuna nasıl zamansal bir öncelik tanınabilir ki, âlem ve zaman muhdes (zaman açısından) olsun. Gazâlî'nin bu cevabı, kendisinden çok filozofların işine yarayacak bir cevaptır. O da şöyledir: Allah ontik olarak, zâtından zorunlu ve kadîmdir. Âlem ise Allah dolayısı ile zorunlu, zamansal olarak ise kadîmdir.

3) Filozofların âlemin kıdemi ile ilgili getirdikleri üçüncü delilleri: Önce imkânsız (*müstahil*) olanın sonradan imkâna dönmesi mümkün olmadığı için,

---

103. Türker, *a.g.e.* s. 211. İbn Sînâ'nın, kadîm bi'z-zât ve kadîm bi'z-zamân hakkındaki açıklamaları için bkz.: İbn Sînâ, *en-Necât*, Mısır, 1938, s. 218, 219.
104. Türker, *a.g.e.* s. 211.
105. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 212.
106. Türker, *a.g.e.* s. 212.

âlem imkânsız olmadan, dâimâ mümkün olmuştur. Âlemin imkânsız olduğu bir an tesbît edilemez: Eğer âlemin ebediyen mümkün olduğu çürütülebilir ise o zaman imkânın bir başlangıcının tesbîti mümkün olabilir. Bu durumda âlemin, içinde mümkün olmadığı bir ân; yani Allah'ın yaratmaya kâdir olmadığı bir ân tesbît edilmiş olur. Bu ise Allah'ın mutlaklığına halel getirir.[107]

Gazâlî'nin bu iddiâlara cevabı şöyledir: Âlemin hâdis olma imkânı ezelîdir. Âlemi ezelden beri mevcut, yani hâdis olmamış kabul etmek, onun imkânına değil zorunluluğuna hükmetmektir.

Bu cevap, imkânın Gazâlî ve filozoflar açısından tanımını gerektirir. Filozoflara göre, âlem; kendisi dolayısı ile mümkün, varlığı ise Allah'ın kadîm ilmi dolayısı ile yani başkası sebebiyle, Allah sebebiyle zorunludur (*li-gayrihî vâcib*). Gazâlî'ye göre ise mümkün, olmakla olmamağın eşit olduğu bir haldir. Bu itibarla Gazâlî'nin eleştiri olarak söylediği şey, filozofların zâten kabul ettikleri şeydir. Bu hususta yani imkâna verilen anlam itibarı ile Gazâlî'nin filozofları yanlış anladığını ilk söyleyen şahıs, Fahreddîn-i Râzî'dir. Gazâlî'nin bundan sonra da söylediği şeyler, yine imkân çerçevesinde devam etmektir.

Tehâfüt'ün dörtte birini oluşturan bu mesele dolayısı ile filozofları küfürle ithâm etmesi şaşılacak bir şeydir. Çünkü filozoflar, hiçbir zaman âlem ile Allah'ı varlık olarak (kıdem demeleri dolayısı ile) birbirlerine eş değer veya aynı kabul etmemişlerdir. Özellikle de Allah'ın zâtından kadîm, âlemin ise zaman itibari ile kadîm olduğunu söylemeleri, zâten Allah ile âlem arasına ontik, epistemik bir ayrım koydukları mânâsına gelmektedir. Buna rağmen, Gazâlî'nin filozofları en azından bu mesele dolayısı ile küfürle ithâm etmesi, dinî olmaktan çok mezhebî ve siyâsî bir durumdur. Çünkü âlem, Kadîm'in fiili olması sebebiyle kadîmdir. Yoksa âlem zâtından kadîm değildir.

Gazâlî'nin Allah'ın irâde sıfatından hareketle filozofları küfürle ithâm etmesi de yine mezhebî bir tepkidir. Eş'arîlik, Allah'ın varlıkta tabiî olarak yarattığı sebeplilik ve mantıkîlik ilkesinden çok, Allah-âlem bağlamında, Allah'ın doğrudan irâde ve kudretine vurgu yapar. İlk yaratılış ile bilfiil varlığa sudûr eden ilâhî irâde ve kudret, zamanı gelince varlığın tabiatında bilkuvve iken bilfiil haline gelir. Filozofların anlayışına göre bu durum zaman ve mekân tenzîhini gerektirdiği gibi kaynağı itibari ile de ilâhîdir.

Âlem Ebedîdir

Gazâlî'nin anlatımıyla filozofların âlemin ebedîliğine dâir delilleri şunlardır:

---

107. Türker, *a.g.e.* s. 212. "Muhâl olana (ademiyete) İlâhî kudret terettüp etmez." (İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 219).

1. Âlemin illeti, ezelî ve ebedî olduğundan âlem de ebedîdir. Aksi halde kadîm irâdede değişim (*tağayyur*) meydana gelir.
2. Âlem eğer yok olursa, içinde yokluğun meydana geldiği bir zaman gerekir.
3. Âlemin varlık imkânı ebedîdir.
4. Her yok olan şey, üzerinde yok olacağı bir şeye muhtaçtır. Onun için âlem ebedîdir.[108]

Gazâlî, filozofların âlemin kıdemiyle ilgili bu görüşlerini Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Şafiîlere göre tutarsızlıklarını ortaya koyarak çürütmeye çalışır.[109] Filozofların âlemin ebediyyeti hususunda zikrettikleri delillerine Gazâlî'nin eleştirileri şöyledir: "Yok etme (*i'dâm*) ve var etme (*îcâd*) Allah'ın irâdesi ile meydana gelmiş fiillerdir. Allah, istedi mi var eder; istedi mi yok eder. Kudretinin yetkin (*mutlak*) olmasının mânâsı budur. Fâilden sudûr eden şey, evvelce var olmayan, bu adem (yokluk)dir.[110]

Gazâlî'ye göre filozofların "Vukû bulan (ademiyyet) nedir?" tarzındaki soruları yersizdir. Meydana gelen şeyin kadîm irâde ile vukû bulduğu kabul edildikten sonra vâki olan şeyin vucûd veya âdem olmasının bir anlamı yoktur.[111]

Gazâlî'nin ve takipçilerinin, âlemin imkânı ve bu imkânın yokluktan meydana geldiği; yine bu yokluktan meydana gelen şeyin de yokluğa gideceği/gidebileceği şeklindeki itirazları kendi içinde tutarlıdır. Ancak eğer âlem yoktan gelmişse; yokluk bilginin konusu olmadığından, âlemin illeti olan Allah'ın ilminin de önce yok, sonra var olması gerekir ki, bu durum Gazâlî'nin Allah'ın ilmi kadîmdir şeklindeki metafizik tanımına aykırıdır. Eğer âlem yok oluyorsa, yani ebedî değilse insanın dirilişle bedensel olarak ebedî kalacağı iddiâsı nasıl açıklanabilir? Gazâlî bu hususta hassastır. Yine eğer âlem yoktan yaratılmış ise yani âlem için böyle bir imkân mümkün ise âlemin yokluğa gitmesi bir realite olarak kabul edilmelidir. Yoktan gelip yoka gitme imkânı; insanın öyle veya böyle nihilistliğe gitmesine kapı aralar.

Âlemin Bir Yapıcısı (Sânii) Vardır

Bu mesele; fâil, fiil ve fâil-fiil nisbeti bakımından incelenmektedir.

1) Fâil denildiğinde, mürîd (irâde eden) ve muhtâr (seçen), yani istediği şeyi bilen ve yapan hatıra gelmektedir. Bu sebeple; "Tabîî olarak yaptı." sözü

108. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 265.
109. Türker, *a.g.e.* s. 265.
110. Türker, *a.g.e.* s. 266.
111. Türker, *a.g.e.* s. 266.

Gazâlî'ye göre çelişiktir. Ona göre eğer fiil yapılmışsa, irâdî olarak yapılmıştır. Eğer fiil tabiî olarak yapılmışsa; bu meydana gelen, hakikatte fiil değil; ancak mecâzen fiil olur. Ateşin ısıtmasında olduğu gibi.[112]

Gazâlî'ye göre hakîkî fâil, ancak irâde ile fiil yapandır. Filozoflar ise sadece fâil ismini telaffuz etmekle yetinmişlerdir.[113] Gazâlî'nin bu cevabına şu soru ile cevap vermek gerekir ki, filozofların da maksadı budur: Allah bir şeyi irâde ederken, yani isterken daha önce o şeyi neden istememiş veya Allah'ın istediği/irâde ettiği bir şey ise bu şeyi Allah'ın irâdesine, bu ihtiyacı hangi fâil sunmuştur? Onun cevabı üzerinde gittiğimizde irâde edenin, irâdesinin bağlı olduğu başka mutlak bir irâdeye yine ihtiyaç duyulacaktır. Aslında filozofların "Allah tabiî fâildir." demeleri Allah'a mutlaklık izâfe etmeleri sebebiyledir.

2) Gazâlî'ye göre hakîkî fiilin mânâsı ihdastır, yoktan yaratmadır. Filozoflara göre âlem kadîm olduğu için yani dâimâ varlıkta bulunduğu için, sonradan yaratılmış değildir. O halde âlem, Allah'ın hakîkî fiili olamaz. Filozoflara göre; fâilin fiili, ancak varlığa taalluk eder; yokluğa taalluk etmez. Var kılmadan gâye, îcâdedenle edilen arasında bir nisbetin olmasıdır. Bu nisbet ve bağ (*irtibât*) devam ettiği müddetçe varlık (*vücûd*) devam eder, irtibât kesildiğinde varlık yok olur.[114]

Gazâlî fâilliği, yalnızca yoktan yaratmakla temellendirmektedir. Eğer varlık yoktan meydana gelmişse, filozofların ifade ettiği üzere, orada bir fâilin olmasına gerek yoktur. Çünkü fiil bir varlık üzerinde vukû bulmadığından, fâile ihtiyaç yoktur. Fakat filozoflara göre, Allah'ın bilmesi yaratmak olduğundan, Allah'ın ilmi varlık olarak tabiî bir şekilde (sudûrda olduğu üzere) Allah'ın fiili, Allah da varlığın fâili olmaktadır. Ayrıca var olan varlık üzerinde fiilde bulunmak, neden hakîkî mânâda fâil olmasın. Meselâ, bir sineği, sineğin sahip olduğu potansiyel varlık unsurları, tabiatta bulunduğu halde sineği sinek olarak Allah'tan başka eğer bir kimse yaratamıyorsa, sineğin bu form ve tarzda yaratılması, en az Gazâlî'nin yoktan yaratmada iddiâ ettiği, fâilliğinden daha güçlü fâilliği iltizâm eder.[115]

---

112. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 274.
113. Türker, *a.g.e.* s. 274. İbn Sînâ'da fâil, en yaygın anlamıyla Allah'la ilgili olarak İlk Neden, bütün varlıkların zorunlu ve yeter şartıdır. (Marmura Michael, *The Conflict Over The World's Pre-Eternity in the Thafut's of al-Gazâlî and İbn Rushd*, Michigan 1959, s. 12).
114. Türker, *a.g.e.* s. 274.
115. Fârâbi'ye göre, "Âlemin sebebi (illeti) Allah ile O'ndan varlık alanlar arasında, zamana bağlı bir öncelik ve sonralık bağı değildir." (Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medenî*, Haydarabad, 1346, s. 19). "Madde ve suretten meydana gelen âlemin bütünü iki basit gerçeklikten oluşur. Bunlardan biri sırf madde, diğeri sırf sûrettir. Âlemin oluşması (terkîbi) bir defada ve zamansız olmuştur." (Fârâbî, *Daa'va*'l-Kalbiyye, s. 5).

3) Filozoflara göre, "Birden ancak bir çıkar." Varlıklar, bir üstteki bir alttakinin sebebi olacak şekilde bir şerit meydana getirir. Bu şerit aşağı doğru artık, ma'lûlü olmayan bir ma'lûle; yukarıya doğru da illeti olmayan bir illete ulaşır.

Gazâlî filozoflar adına zikrettiği bu iddiâdan sonra, şöyle bir itiraz ortaya koyar: Filozoflar, meselâ, ruh ve bedenden mürekkep olan insan, heyûlâ ve sûretten meydana gelen cisim gibi bir takım terkîbler kabul ederler. Bu terkîbler nasıl olmuştur? Tek illetten denirse, birden ancak bir çıkar, hükümleri bâtıl olmuş olur. Mürekkep bir illetten derlerse, bu takdîrde soru bu mürekkep illete çevrilir, basit bir illet bulununcaya kadar soru sorulur.[116]

Öncelikle Gazâlî'nin filozofların sudûr sistematiğinde ifade ettikleri, "Tanrı basittir, birden bir çıkar." prensipleri doğrultusundaki ifadeleri doğru olmakla beraber, "Her üst varlık bir alt varlığın sebebidir; yani onun fâilidir." ifadeleri kanâatimizce doğru değildir. Filozoflara göre, sudûr eden birinci akıl, Allah'ı aklettiği zaman kendisinin Allah'ın ilminin/aklının bir gereği olduğu için vâcib li-gayrihî (yani başkası sebebiyle zorunlu) ve yine Allah'ı akletmesi sebebiyle de ikinci akıl birinci akıldan doğmaktadır. Bu itibarla fâillik, Allah'a aittir. Bununla beraber Allah'ın mutlak akıl olması, O'ndan sudûr eden şeyin tekliğini ifadede şu yorum rahatlıkla sudûr eder. O da aklî olan varlığın tekli veya tek yönlülüğünün nasıl olduğu, sayılara ve şekillere konu olan cismânî varlıkların tekliği veya çokluğu gibi değildir. Aklın mutlak birliğinin, kendinden doğuşuyla varlık meydana gelmektedir. Burada çokluğun hiçbir anlam boyutundan bahsedilemez.[117]

Gazâlî, basitlik bağlamında Allah'ın ilminin mürekkep olacağını ifade ile hem filozofları, kendi görüşleri bağlamında ilzâm eder ve hem de Allah'ın zâtının sıfatlarının aynı olmadığını isbat ettiğine inanır.

Âlemin Bir Yaratıcısı Vardır

Filozoflara göre, âlemdeki hâdiselerin sonsuz olarak devam etmeleri imkânsız olduğundan, bu hâdiselerin, illeti bulunmayan bir varlıkta durmaları gerekir. İşte bu Varlık âlemin yapıcısı Allah'tır.

Gazâlî'ye göre sonsuz illetlerin varlığı imkânsız (müstahil) değildir. Bilakis bu husus mümkündür.[118] O, bu meseleyi yalnızca bir eleştiri olsun diye ele almıştır. Çünkü Zorunlu İllet, Gazâlî'nin de kabul ettiği üzere (âlemin kıdemi

116. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 275.
117. Bkz.: Fârâbî, *Kitâbu Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk.: Elbir Nasri Nadir, Beyrut ty, s. 21, 22.
118. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 311.

meselesinde), mümkünün zorunlu da son bulması olarak Allah'ın Vâcibu'l-Vücûdluğudur.

Âlemin Bir İlleti Var Mıdır?

Gazâlî'ye göre; filozoflar âlemi kadîm farzettikten sonra, âlem için bir yaratıcı isbatına çalışmaları uygun değildir. Çünkü onlar bu görüşleriyle Dehrîlerin içinde yürümektedirler.

Filozoflara göre illeti olmayan, kendi kendisinin illeti olan varlık'ın Vâcibu'l-Vucûd olması gerekir. Gazâlî'ye göre, filozofların "Birden fazla Vâcibu'l-Vucûd olmaz." demeleri, âlem için bir illetin varlığını kanıtlamaya yetmez. Gazâlî; cisimlerin hâdis olduğunu kabul etmeyen bir kimsenin, bir yaratıcının varlığına inanmasının aslı yoktur. Ona göre böyle diyen filozofa dehrî ve mülhid demek gerekir.[119]

Göğe Dâir Meseleler

Göğün Canlı Oluşu

Filozoflara göre, gök canlıdır. Canlı olması onun ruhunun olduğu mânâsına gelir. Göğün hareketinin sebebi de Allah'a ibadettir.[120] Gazâlî'ye göre bu görüşün imkânsız olduğu iddiâ edilemez. Ancak bu mevzûyu ele almasının sebebi, "Bu konunun aklî olarak isbâtının imkânsız olduğunu ortaya koymaktır." Böyle bir şeyi, ancak Allah'tan gelen bir vahiy veya ilhamla, nebîler bilebilir.[121]

Gazâlî burada Eş'arîci bir ağızla konuşmaktadır. Eğer bir şey bilinecekse, bu ancak vahiy ile bilinir. Ancak yine Eş'arîlere göre; Allah'ı veya hakikati bilmek aklen zorunlu olmasa da aklen bilmek mümkündür ve bu imkân da aklî yeterliliğe sahip olanlar için gereklidir. Özellikle doğrudan Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi bir meselede değil de mümkün âleme ilişkin bir durumu, bir hali, mümkün bir varlığın (insan/filozof) bilmesi gâyet doğal olmalıdır.

---

119. Türker, *a.g.e.* s. 319. Filozoflar, Allah'ın âlemi var etmesindeki fâilliğini, 'Fâil İllet' olarak kabul ederler. Yani bu var etmede yoktan varlığa çıkarma söz konusu değildir. Fiili başlatma vardır. Ancak Kelâmcılar, Allah'ın fâilliğini fâil-i îcâd (yoktan yaratma) olarak görmektedirler. (Muhsin Gerviyânî, *İslâm Felsefesine Giriş*, (*Bilgi ve Varlık*), çev.: Hasan Almas, İstanbul 1998, s. 161-163.
120. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 323.
121. Türker, *a.g.e.* s. 324.

Göğün hareketinin irâdî olduğu ile ilgili Gazâlî, filozoflardan şu bilgileri nakleder: Hareket, ya kasrîdir (zorunlu), ya tabîîdir; yani hareket edenin tabiatı bu harekete zorlar, ya da hareket irâdîdir.

a) Gök kasrî veya tabîî olarak hareket edemez. Çünkü kâsır (zorlayıcı) hareket ettiricinin (muharrik) hareketi, ya irâde ile hareket eden bir cisimde veya kasrî hareket eden bir cisimde son bulacaktır. Allah'ın başka cisimleri değil de yalnızca göğü zorlayarak hareket ettirmesi uygun değildir.

b) Gök tabîî olarak hareket edemez, çünkü döngüsel (*devrî*) hareket yapmaktadır. Tabîî olarak kaçınılan bir yere tabîî olarak dönmek mümkün değildir. Bu durumda gök için, kasrî ve tabîî hareket bâtıl olduğuna göre, demek ki, gök, irâdî olarak hareket etmektedir.[122]

Gazâlî'ye göre, filozofların kasrî ve tabîî hareket hakkında söyledikleri yalnızca hitâbî ifadeler olup aklî isbat (*burhân*) değildir.

Göğün Hareketinin Maksadı

Filozoflara göre, irâde ile meydana gelen bir hareketin bir maksadı/gâyesi vardır. Göğün hareket etmesinin maksadı, Allah'a yakınlaşmaktır. Bu yakınlaşma Allah'ın sıfatlarına benzeme şeklinde anlaşılmalıdır. İnsanın hareketlerinin gâyesi de budur. İnsan için Allah'a olan bu yakınlaşmada ilk örnek meleklerdir. Bu yakınlaşmanın temini için eşyânın hakikatini öğrenmek gerekir.[123]

Semâvî melekler, gökleri hareket ettiren ruhlardır, nefislerdir. Semâvî meleklerde bilkuvve (potansiyel) olan bir taraf bulunur. Bu da mümkün olan bütün durum ve yerlerin (yani yönlerin) alınmamış olmasıdır. İşte bundan dolayı göğün hareketi, bir yerden sonra başka bir yere yönelir. Filozoflara göre ecrâm-ı semâviyye'nin (göksel cisimlerin) hareketinin mânâsı işte bu tarzda Allah'a itâat etmektir. Bu felek hareketlerinden meydana gelen nisbetler de Ay-Altı küresinde (yani yaşadığımız varlık alanında) hâdiseler meydana getirir.[124]

Gazâlî'ye göre filozofların yukarıdaki delillerine birçok itiraz yöneltilebilir:

1. Bir yerden başka bir yere hareket, itâat değil; bir budalalık olabilir. Böyle bir şeyde kemâl olmayabilir.
2. Allah'a benzemenin maksadı hareket ile olmaz.

---

122. Türker, *a.g.e.* s. 324.
123. Türker, *a.g.e.* s. 329.
124. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 330. Ecrâmu's-Semâviyyenin Ay-Altı âlemdeki olay ve oluşumları bildikleri ile ilgili bkz. Fârâbî, *Ta'lîkât*, Haydarabad, 1346, s. 17.

Ona göre, melekler ve göklerin (*Melekûtu's-semâvât*) sırlarına bu gibi hayallerle ulaşılamaz. Allah o bilgilere nebî ve evliyâsını, istidlâl yolu ile değil; vahiy ve ilhâm yolu ile ulaştırır.[125]

Gazâlî'nin göğün canlı oluşu bölümünde filozofların aynı iddiâları için, "Bu görüşler imkânsız değildir." demesine karşılık bu bölümde, filozofların görüşleri daha hakîmâne olmasına karşın, eleştirileri daha da sertleşmektedir. Doğrusu filozofların Melekûtu's-semâviyye ve insan odaklı açıklamalarının neden budalalık olduğu yeterince temellendirilmiş değildir. Yine bir Eş'arî inancı olarak vahyi engel göstermesi ilginçtir. Çünkü mutlak değil mukayyet gâib hakkında (feleklerin hareketine anlam vermek gibi) aklî çıkarımda bulunmak, Gazâlî'nin yöntemiyle söyleyecek olursak, bir emirdir. Çünkü Yüce Kitap, göklere, yere ve yaratılmış her şeye bakarak ibret almayı; yani Allah'ın varlığının delillerini görmeyi tavsiye etmektedir. Özellikle İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eseri bu türden içerikleri temellendirmesi açısından tetkîke değerdir.

Gök Ruhlarının İlmi

Mukarreb (Yakın) Melekler, Mücerred Akıllardır ve yaratılmışların en şereflisidir. Bu melekler, gök ruhları üzerine cüz'î sûretleri feyezân ettirirler. Felek, irâde ile hareket eder, böylece her cüz'î hareket için bir irâde meydana gelir. İrâde ile hareket eden her şey, murâdını ve kendisine lâzım olan bütün sonuçları bilir.[126]

İnsanlar geleceği bilmezler. Ancak bazı insanların uykuda, geleceğe ait olaylar (vâkıalar) görmesi, onların Levh-i Mahfûz ile temasa gelip oradakileri mütâlaa etmeleri sonucudur. Temas sonunda, muhayyile kuvveti onu hızlı bir şekilde sembolleştirip, onu görenin hayâline nakşeder. Nebîlerin ruhları ise o kadar kuvvetlidir ki, uyanıkken bile Levh-i Mahfûz ile temâsa gelirler. Nebînin görmüş olduğu şeyler, bazen olduğu gibi hatırda kalır, bazen ise sembolleri kalır. Semboller olarak kaldığı zaman, o vahyin te'vîli gerekir. Filozoflara göre, eğer bütün oluş levh-i Mahfûz'da sâbit olmasaydı, nebîlerin gaybı bilmesi mümkün olmazdı.[127]

Gazâlî'ye göre filozofların bu görüşleri mümkündür, fakat imkânları onların (kesinlikle) öyle olduğuna delâlet etmez. Ona göre bu hususta bilgi sahibi olmanın tek yolu vahiydir, aklî diğer yollar kabul edilmez. Yine ona göre, filo-

125. Türker, *a.g.e.* s. 329-330.
126. Türker, *a.g.e.* s. 334.
127. Türker, *a.g.e.* s. 334.

zofların, "Mukarreb Melekler cüz'î hareketleri tasavvur ettiği vakit, onun gereklerini de tasavvur eder." sözleri de bir tahakkümdür.[128]

Gazâlî'nin, 'Bu meseleler ancak vahiy ile bilinir.' ifadesinde şu mânâ çıkmaktadır: Bu hususların mâhiyeti/içeriği de ancak vahiy ile bilinir. Peki vahiy böyle bir durumun imkânının varlığına işaret ediyorsa, o zaman bu tür meselelerde açıklama/yorumlama imkânımız olmayacak mı? Filozoflara göre, Mukarreb Melekler, varlığa cüz'î (tikel) sûretleri verdiğine göre, bu tikel bilgiyi sudûr sistematiğinde olduğu gibi Allah'tan alır. Böylece İlâhî Kitab'ın açıklamalarında olduğu gibi, Mele-i a'lâ ifadeleri filozofların dilinde Mukarreb Melek olur. Murarreb Melekler, Mele-i a'lâ gibi melekût âlemine ait, varlık âlemleridir. İlâhî Kitab'ın ifadesi ile aynı zamanda varlık alanına ait bütün bilgileri içeren alanlardır. Peygamber veya bir kişi, bu alanlarla iletişim kurduğunda, varlık alanına ait, geçmiş veya gelecek olarak, tikel bilgilere de ulaşabilmektedir. Burada Mukarreb Meleklerin, yaratılmış varlık alanlarının cüz'î bilgisine sahip oldukları şeklindeki filozofların görüşlerine, Gazâlî, itiraz sebebi olarak; "Filozofların görüşlerine göre, Allah tikeli bilmez tümeli bilir." şeklindeki iddiâsını nakzettiği için karşı çıkmış olabilir.

Filozoflar, Mukarreb Melek veya Levh-i Mahfûz'un sahip olduğu bilginin kaynağı olarak Allah'ı görürler. Aynı zamanda Levh-i Mahfûz cüz'î sûretleri feyezân ettirdiğine göre, Allah varlık hakkındaki tikel bilgiye de sahiptir. Bu durumda filozofların tümel anlayışı ile Gazâlî'nin tümel anlayışının çatışması veya Gazâlî'nin filozoflara atfettiği tümel anlayışla uygun olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu hususta, "Allah kendisinin dışındakileri bilir mi?" bölümünde ifade ettiklerimiz ile bu bölüm mukâyeseli olarak okunursa daha doğru neticelere varabiliriz.

Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde olup da diğer kitaplarında farklılaşan temel görüşleri şöyledir:

1. *Tehâfüt*'te varlık; yoktan, Allah'ın irâde ve meşîeti dolayısı ile varlığa gelmiş iken, tasavvufî görüşlerini serdettiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde ise "Nûr Metafiziği" denen başka bir varlık anlayışına tekâbül etmektedir.[129]
2. *Tehâfüt*'te bilgi; yalnızca duyusal ve vahyi muhtevâlara sahip iken, sûfî görüşlerini açıkladığı kitaplarında, vahyin yanında, mükâşefe ve ilhâm yoluyla da elde edilebilir imkâna sahiptir.
3. *Tehâfüt*'te ruh anlayışı Eş'arî metafiziğine uygun bir şekilde şeffaf maddî bir varlık iken, *Kîmya-yı Saâdet*'te, soyut ve cismin bölünmesiyle bölünmez bir varlıktır.
4. *Tehâfüt* ve *Munkız*'daki hakikat sahiplerinin tasnîfi ile *Mişkâtü'l-Envâr*'daki tasnîf çok ciddî farklılıklar içermektedir.

---

128. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 334.
129. Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Kahire 1904, s. 15-16; *el-Madnûnu's-Sağir*, s. 359-360.

KAYNAKÇA

Acar, Abdurrahman. "İmam Gazzâlî'nin Bağdad'ı Terketmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşenceler", *İslamî Araştırmalar Dergisi, (Gazzâlî Özel Sayısı)*, c. 13, Sayı 3, 4, Ankara 2000, s. 495-503.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1999

Bedevî, Abdurrahman, *Müellifâtu Gazâlî*, Kuveyt 1977.

Deniz, Gürbüz, "Gazâlîyi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı 47, c. 3, s. 23-25.

———, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2003, Sayı 10, s. 147-158.

———, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul 2010.

Fârâbî, *Kitâbu Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk.: Elbir Nasri Nadir, Beyrut ty.

———, *Daa'va'l-Kalbiyye*, Haydarabad 1346.

———, *Kitâbu'l-Fusûs*, Haydarabad, 1345.

———, *es-Siyâsetü'l-Medenî*, Haydarabad, 1346.

———, *Ta'lîkât*, Haydarabad, 1346.

el-Gazâlî, Ebu Hâmid, *Faysalu't-Tefrika*, thk.: Semih Duğeyin, Beyrut 1993.

———, *İlcâmü'l-avâm*, çev.: N.Yılmaz, İstanbul 1987.

———, *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*, thk.: Victer Chelhot, Beyrut 1991.

———, *Kîmyâ-yı Saâdet*, çev.: Faruk Meyan, İstanbul ty,

———, *Kitâbu Mîzânu'l-Amel*, tab.: Muhyiddin Sabri, Mısır 1328

———, *Kur'ân Cevherleri*, çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006.

———, *el-Madnûn bihî alâ gayri Ehlihî* (*Mecmuu Resâil* içinde), Beyrut 1996.

———, *Makasıdü'l-Felasife*, thk.: Süleyman Dünya, Mısır 1961.

———, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk.: Semih Değim, Beyrut 1994.

———, *Mişkâtü'l-Envâr*, Kahire 1904.

———, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, tah.: Semih Değim, Beyrut 1993.

———, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, takdim ve hk.: İ. Muhammed Ramazan, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ty.

———, *er-Risâle fi'l-Hudûd* (*Tis'a Resâil* içinde), Mısır 1908.

———, *Tehafütü'l-Felâsife*, çev.: Bekir Sadak, İstanbul 2002.

Gerviyânî, Muhsin, *İslâm Felsefesine Giriş*, (*Bilgi ve Varlık*), çev.: Hasan Almas, İstanbul 1998.

Guraba, Hammude, *İbn Sînâ, Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*,

———, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Kahire 1992.

Hourani, George, "A.Revised Chronology of Ghazali's Writings", *JAOS*, 104, New Haven, pp. 289-302.

———, "The Chronology of Ghazâli's Writtings", *JAOS*, vol. 79 No: 4, October-December 1959, pp. 225-233.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ed. Damima.

———, *Felsefe - Din İlişkileri (Faslu'l-Makal)*, çev.: B. Karlığa, İstanbul 1999

———, *Tehâfütü't-Tehâfüt* , çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986.

İbn Sînâ, *el-Fi'l ve'l-İnfiâl (Mecmu'u Resâilli'ş-Şeyh er-Reis* içinde), Dakka 1354.

———, *Hayy b. Yakzân*, şrh.: Cüzcânî (*İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler* içinde), çev.: Derya Örs, İstanbul 1997.

———, *el-İşarât ve't-Tenbîhât*, Kahire 1992.

———, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, Tahran 1963.

———, *Metafizik*, c. II, çev.: E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul 2005.

———, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, Darû'l-Celil, 1992.

———, *en-Necât*, Mısır, 1938.

———, *Risâle fî Sırri'l-Kader*, Haydarabad, 1353.

———, *Risâletü'l-Arşiyye*, Haydarabad 1353.

———, *eş-Şifâ*, Tahran ty,

———, *Tefsîru Sureti A'lâ (et-Tefsiru'l-Kur'ânî ve'l-Lugati's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde), thk.: Hasan Asî, Beyrut 1983.

İslam Felsefesi Tarihi, editör: B. Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Michael, Marmura, *The Conflict Over The World's Pre-Eternity in the Thafut's of al-Gazâlî and İbn Rushd*, Michigan 1959

The Method of Understanding Ghazzali", *Journal of Islamic Research*, Vol 3, No 2, December 2010.

Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara 1956.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1978,

Watt, Montgomery, "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat", *JRAS*, 1949, p. 5-22.

GAZÂLÎ VE TANRI TASAVVURU

Ömer Bozkurt*

GAZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, hicri 450, miladi 1058 yılında İran'ın Horasan bölgesindeki Tûs'ta (bugünkü Meşhed) doğmuştur. "Hüccetü'l-İslâm" ve "Zeynüddîn" lakaplarının yanı sıra "Ebu Hâmid" künyesiyle de bilinir. Ortaçağ Batı skolâstikleri, onu "Abuhamet" ve "Algazel" diye tanırlar. Yün eğirici veya iplikçi anlamına gelen "gazzâl"a nispetle Gazzâlî; Gazale köyüne nispetle ise Gazâlî şeklinde isminin yazımı konusundaki tartışmalar sürüp gider.

Gazâlî, 1073'te ileri düzeydeki ilk öğrenimine Ahmed b. Muhammed er-Râzkânî (Râzekânî) adlı âlimden fıkıh dersleri alarak Tûs'ta başlamış, sonra Cürcân'a giderek İsmâilî birinin öğrencisi olmuştur. Burada fıkıhla birlikte hadis okuma imkânı da bulan Gazâlî, ilmi imkânlar ve Nizamülmülk'ün öğrencilere olan ilâve katkıları nedeniyle 1080'de Tûslu bir grup gençle birlikte Nîşâbûr'a giderek buradaki Nizâmiye Medresesi'ne girmiş ve dönemin en meşhur kelâm âlimi olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1086) öğrencisi olmuştur.

Gazâlî'nin, Nîşâbûr'a gitmeden önce geçirdiği en az on iki yıllık öğrenimi boyunca, başta fıkıh olmak üzere hadis, akâid, gramer gibi geleneksel bilgi dallarında oldukça yetişmiş olduğunu söylemek mümkündür. O, Nîşâbûr'da da

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü. İlahiyat Bilimleri Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Böl.

bu alandaki öğrenimine devam etmiştir. Ayrıca burada mantık ve çeşitli tartışma disiplinleriyle kelâm ilmi yanında felsefenin bazı konularında başlangıç düzeyinde bilgiler edinmiş olma ihtimali vardır. Onun tasavvufî kişiliğinin oluşumunda, Nîşâbûr'daki öğrenimi sırasında, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) öğrencilerinden olup Tus ve Nîşâbûr sûfîlerinin meşhurlarından biri haline gelen Ebû Ali el-Fârmedî'den öğrenim görmesi etkili olmuştur. Fârmedî'nin 1084'te vefatı üzerine Gazâlî, kelâm ve felsefe gibi alanlarla uğraşmayı sürdürmüştür. 1085'te Cüveynî'nin vefatı üzerine, Nizâmülmülk'ün nerede olduğu bilinmeyen karargâhına gitmesi, Gazâlî'nin hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira bu karargâh, ilim için birçok imkânı barındırıyordu. Gazâlî'nin burada, önemli bazı çalışmalarını telif ettiği kaynaklarda ifade edilmiştir. O, böyle bir ortamda geçirdiği altı yıl içinde bu entelektüel çevreden, ilim ve fikir ehlinden faydalanma, ayrıca yaptığı ilmî müzâkere ve tartışmalarla başarısını ve ününü arttırma imkânı bulmuştur.

Temmuz 1091'de Nizâmulmülk tarafından Bağdad Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazâlî, buradaki çalışmaları sırasında Halîfe Muktedî-Biemrillâh'ın ilgi ve desteğine mazhar olmuştur. Kaynaklarda, Gazâlî'nin dört yıl süren Nizâmiye'deki müderrislik dönemi, aynı zamanda onun kitap telifi bakımından da en verimli devresi olarak gösterilir. Fakat bu dönemde hocalık, felsefeye ve Bâtınîliğe dair incelemeleri gibi başkaca ciddi işlerinin olduğunu unutmamak gerekir. Bu bağlamda o, felsefeyle ilgili olarak Meşşâî-İşrâkî felsefeyi iki yıl süreyle öğrenmeye, bir yıl da öğrendiklerini değerlendirme ve filozofları eleştirmeye ayırmıştır. Sonra Bâtınîliği incelemiş ve onun ne olduğunu ortaya koyduktan sonra, eleştirilerde bulunmuştur. Son araştırma alanı ise tasavvuftur. Tasavvufa yönelmesinde, küçükken babası tarafından bırakıldığı baba dostunun sûfî olması, Tus'ta gördüğü bir rüyaya oradaki bir hocasının yaptığı yorum ve Ebû Ali el-Fârmedî ile olan ilişkisi gibi unsurların etkili olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Gazâlî için tasavvufa yönelmek, hakikati arama kararının bir gereği olarak ilmî ve tenkitçi düzeyde yürütülen fikrî bir çalışmadır. Bu süreçte o, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si başta olmak üzere önde gelen tasavvuf büyüklerinden intikâl eden mîrâsı incelemiş ve bu alanın derinliğine vâkıf olmuştur. Sonuçta Gazâlî, tasavvufun en derin noktalarına ulaşmanın, nazarî öğrenimle değil; zevk ve hâl ile mümkün olacağı kanaatine varmıştır.

Gazâlî'nin kelâm, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf hakkındaki çalışmalarının kendisini ulaştırdığı sonuç, onun zihin ve ruh dünyasında bir bunalıma yol açmıştır. Kendisinin belirttiğine göre onun şüphesi metafizik ve bilgi problemleriyle ilgili olduğu kadar ahlâkla da ilgiliydi. Bu sebeple o, kendini sorgulamış ve dünya işlerine dalmış; faâliyetlerinin en güzeli olan eğitim ve öğretim çalışmalarında bile önemli olmayan, âhiret yolu için faydası bulunmayan ilimlere yönelmiş olduğunu; öğretimdeki niyetinin tamamıyla Allah rızası olmadığı-

nı; bunda makam ve şöhret arzusunun da bulunduğunu fark etmiştir. Bu yüzden defalarca Bağdad'dan ayrılmaya niyetlenmişse de ününü ve mevkiini terk etmeye râzı olmayan nefsiyle, altı ay mücâdele etmek zorunda kalmıştır. Temmuz 1095'te başlayan bu şüphe krizi, giderek psikolojik depresyonlara, hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açmıştır. Ders anlatmakta zorlanmış; iştahsızlık ve hazımsızlık çekmiş; tâkatten düşmüştür. Tabipler, bir süre uyguladıkları ilâçlı tedâvinin sonuç vermediğini görünce, hastalığın psikolojik sebeplerden kaynaklandığı, tedâvisinin de o yolla olması gerektiği kanâatine varmışlardır.

Gazâlî sonunda, Bağdad'la olan bütün ilişkilerini kesmeye karar vermiştir. Ailesine yetecek mikdardan fazla olan bütün malını, muhtaçlara dağıtmıştır. Aslında Şam (Suriye-Filistin) yöresine gitmek üzere hazırlık yaptığı halde, ayrılmasına rızâ göstermeyeceklerini düşündüğü halîfenin ve diğer ileri gelen dostlarının, kendisinin gerçek niyetini öğrenmelerini istemediği için, Mekke'ye gideceğini açıklamıştır. Medresedeki mevkiini kardeşi Ahmed el-Gazâlî'ye bırakarak, Kasım 1095'te Bağdad'dan ayrılmıştır. Bağdad'ı terk etmesini siyâsî, sosyal ve daha başka sebeplere bağlayanlar da olmuştur. Onun Bağdad'dan ayrılması on yıldan fazla sürmüştür. Bu dönemde önce Şam'a gitmiş ve orada iki yıla yakın bir süre kalmıştır. Bu sırada Emeviyye Camii'ne çekilerek nefis terbiyesiyle meşgûl olmuş; sonra Mekke ve Medine'ye gitmiştir. Kendisinin ifade etmediği, daha başka birçok yere gittiği, farklı kaynaklarda kaydedilmiştir. Bu da on yıldan fazla süren bu dönemle ilgili, çok da net bilgilere sahip olmadığımızı göstermektedir. O bu inzivâ döneminde, önemli eserler yazmıştır.

Gazâlî, Temmuz 1106'da Nîşâbûr'a dönmüş ve buradaki Nizâmiye Medresesi'nde tekrar öğretim görevine başlamıştır. Bu dönemde verdiği dersler, yaşadığı tasavvufi yaşamla oldukça ilgilidir. Ancak bu ikinci eğitim sürecine pek yoğunlaşamamış ve bu süreci üç yıl sürdürebilmiştir. Sonra 1109'da Tus'a dönmüş, bu arada telif çalışmalarını da devam ettirmiştir. Tûs'a döndükten sonra evinin yanına fukahâ için bir medrese, sûfiyye için de bir hânkâh yaptıran Gazâlî ömrünün sonlarını ders okutmak; gönül ehlinin sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirmiştir. Ayrıca o zamana kadar yeterince birikim sahibi olmadığını belirttiği hadis ilmiyle de meşgûl olan Gazâlî, 14 Cemâziyelâhir 505 (18 Aralık 1111) tarihinde vefat etmiştir. Tûs'ta ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yakınına defnedilmiştir. Günümüzde burada bulunan yapı, halk arasında Hârûniyye adıyla anılmakta ve bahçede yer alan bir kabir Gazâlî'nin mezarı olarak gösterilmektedir. Bütün çini ve alçı tezyînâtı harap olmakla birlikte, tuğladan âbidevî bir eser halinde ayakta duran bu yapının, Gazâlî'nin türbesi olması kuvvetle muhtemeldir.[1]

---

1. Gazâlî'nin hayatıyla ilgili bu özet için bkz. Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), XIII, 489-494; Sabri Orman, "Gazâlî'nin Hayatı

Gazâlî İslâm düşünürleri arasında en çok eser veren müelliflerden biridir. Ayrıca ona nisbet edilen eserler de çoktur. Burada sunulan eserler dışında, Gazâlî'ye ait olan ama daha çok, telhîs veya seçmeler şeklinde telif edildikleri anlaşılan başkaca eserleri de bulunmaktadır. Burada eserlerinin en meşhur olanlarını belirtmekle yetiniyoruz:

Fıkıh: 1) *el-Menhûl fi'l-Usûl (el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl)*, 2) *el-Basît fi'l-Furû'*, 3) *el-Vasît*, 4) *el-Vecîz*, 5) *el-Fetâvâ*, 6) *el-Mustasfâ*, 7) *Hulâsatu'l-Muhtasar ve Nikâvetu'l-Mu'tasar*, 8) *Gayetu'l-Gavr fî Dirâyeti'd-Devr*, 9) *et-Ta'lîka fi Furûi'l-Mezheb*, 10) *Meâhizu'l-Hilâf*, 11) *Tehzîbu'l-Usûl*.

Metodoloji ve Mantık: 1. *Mi'yâru'l-İlm*, 2. *Mihakku'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık*, 3. *Şifâu'l-Galîl*, 4. *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, 5. *Lubâbu'n-Nazar*, 6. *Tahsînu'l-Meâhiz*, 7. *el-Mebâdî ve'l-Gâyât*.

Kelâm: 1) *el-Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 2) *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 3) *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmillâhi'l-Husnâ*, 4) *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka*, 5) *el-Kânûnu'l-Kullî fi't-Te'vîl*, 6) *Risâle ilâ Ebi'l-Feth Ahmed b. Selâme (er-Risâletu'l-Vaz'iyye)*, 7) *ed-Durretu'l-Fâhire*, 8) *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 9) *Kavâidu'l-Akâid*, 10) *Huccetu'l-Hak*, 11) *Mufassılu'l-Hilâf*, 12) *ed-Dercu'l-Merkûm bi'l-Cedâvil*, 13) *el-Muntehal fi İlmi'l-Cedel*.

Felsefe: 1) *Makâsıdu'l-Felâsife*, 2) *Tehâfutu'l-Felâsife*, 3) *el-Madnûn bih 'alâ Gayri Ehlih*, 4) *el-Madnûn bih alâ Ehlih*, 5) *er-Risâletu'l-Ledunniyye*, 6) *Mişkâtu'l-Envâr*, 7) *el-Munkız mine'd-Dalâl*.

Tasavvuf-Ahlâk: 1) *Mîzânu'l-Amel*, 2) *el-Maârifu'l-Akliyye*, 3) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 4) *Bidâyetu'l-Hidâye*, 5) *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 6) *Kîmyâ-yı Saâdet*, 7) *Eyyuhe'l-Veled*, 8) *Nasihatu'l-Mülûk*, 9) *el-İmlâ alâ Muşkilâti'l-İhyâ*, 10) *Sırru'l-Âlemîn*, 11) *Minhâcu'l-Âbidîn*.[2]

GAZÂLÎ'NİN TANRI TASAVVURUNUN İNCELENİŞ ÇERÇEVESİ VE GEREKÇELERİ

Gazâlî'nin Tanrı tasavvurunu felsefî temelleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmak, bir bakış açısı veya çerçeve oluşturmayı gerektirmektedir. Bu çerçeve şu ya da bu şekilde çizilebilir ve önceki çalışmalarda yazarların zihinlerinde

---

ve Eserleri", *İslâmî Araştırmalar*, c. 13, Sayı 3-4 (Gazâlî Özel Sayısı), 2000, ss. 237-248; Hüseyin Ünal, "Gazâlî Hakkında Yazılmış, Eserler ve Tezler Bibliyografyası", *İslâmî Araştırmalar*, c. 13, Sayı 3-4 (Gazâlî Özel Sayısı), 2000, ss. 540-551.

2. Gazâlî'nin eserleri hakkında bkz. Bekir Karlığa, "[Gazzâlî'nin] Eserleri", "Gazzâlî" maddesi içinde, *DİA*, XIII, 518-524; Orman, "Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri", ss. 237-248.

oluşmuş bir çerçeveyle, Gazâlî'nin Tanrı tasavvuru ortaya konmuş olabilir. Ancak bunlardan farklı olarak -ve belki de biraz iddiâlı bir şekilde- biz, Gazâlî'nin Tanrı tasavvurunu İbn Sînâ (ö. 1037)'nın Tanrı meselesini ele alış tarzından hareketle, oluşturacağımız bir çerçeveye göre yapmayı amaçlıyoruz. Bu çerçeve Fârâbî'ye göre de belirlenebilirdi. Zira İbn Sînâ'nın Tanrı konusunu ele alış biçimi Fârâbî'yle (ö. 950) benzerlik göstermektedir.[3] Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın Tanrı konusunu ele alış biçimi, daha sistemli ve onunkini de içermek açılarından Fârâbî'den ayrılmaktadır. Bu durum İbn Sînâ'yı esas almamızda önemli bir etkendir. Yine Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te, filozofları kasdederek yaptığı eleştirilerin, esas itibariyle İbn Sînâ'ya yönelik olması, onu ölçüt almamızda önemli bir diğer faktördür. Ayrıca çoğu İslâm filozofunun Tanrı ve O'nun zorunluluğu konusundaki düşünceleri ve bu konuyla ilgili tartışmalarda İbn Sînâ'nın çizdiği sınırlarda dolaşması da ona dayalı bir çerçeveyi benimsememizde etkili olmuştur. Bununla birlikte Gazâlî'nin Tanrı anlayışını İbn Sînâ'ya dayalı bir çerçeveyle ortaya koymak, Gazâlî'nin Tanrı anlayışının felsefî temelleri hakkında da bir bilgi verecektir. Konuyu bu bağlamda ele almak, elbette Tanrı meselesiyle ilgili olarak vâcip, mümkün, muhâl, Vâcibu'l-Vucûd, basit, mürekkep, zât, sıfat, varlık, mâhiyet, cevher, arâz gibi birçok kavram ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri de karşımıza çıkaracaktır. Bunlar da İbn Sînâ'yı esas almamızda önemli etmenler arasında yer alır. Bu sebeplerle önce İbn Sînâ'nın konuyu ele alış biçimiyle ilgili bir çerçeve çizecek, ardından Gazâlî'nin bakışını bu çerçeveye göre inceleyeceğiz.

İbn Sînâ'nın eserlerine baktığımızda onun, zorunlu varlığı (Tanrı) aşağıdaki dört ilkeyle ortaya koyduğunu görmekteyiz:

1. Zorunlu Bir Varlığın Varlıksal Gerekliliği veya Zorunluluğu:[4] İbn Sînâ, zorunlu bir varlığa ve onun varlıksal gerekliliğine dair açıklamalarda bulunurken farklı yöntemler kullanmaktadır. Bazen zorunlu ve mümkün, bazen de illet-ma'lûl ilişkilerinden yararlansa da illet-ma'lûl ilişkisine daha fazla önem verdiği görülmektedir.[5]

   İbn Sînâ'ya göre, varlık kazanan şeyler aklen iki kısma ayrılır: Birincisi, zâtı dikkate alındığında, varlığı zorunlu olmayandır. Bunun varlığı imkânsız da değildir, aksi takdirde var olmazdı. Bu şey imkân sahasında-

3. İbn Sînâ'nın görüşlerini Fârâbî'nin görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetu'l-Fâzıla)*, çev.: A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 38-39, 40-46; *Zenon Risâlesi*, *Fârâbî* içinde, çev.: H. Z. Ülken, K. Burslan, Kanaat Ktb., yer ve yıl yok, s. 109, 111-112; *Ta'likât*, *Fârâbî* içinde, s. 84; *Deâvîi Kalbiyye*, *Fârâbî* içinde, s. 116; *Kitâbu'l-Fusûs*, Dâru'l Meârif, Haydarâbâd 1345, s. 4-5.
4. İbn Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, (*İbn Sînâ Risâleler* içinde), çev.: A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 45-46; Metafizik, *Kitâbu'ş-Şifâ*, çev.: E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005, II, 70 vd.
5. İbn Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 45.

dır. İkincisi ise zâtı dikkate alındığında, varlığı zorunlu (*Vâcibu'l-Vucûd*) olandır.[6] Zorunlu ve mümkünün belirlenmesinde bunların bir sebebinin bulunup bulunmaması önemlidir. İbn Sînâ'ya göre, bir şeyin sebebi varsa mümkün, yoksa zorunludur.[7]

İbn Sînâ'ya göre vâcip önceliklidir; tasavvur edilmeye her şeyden önce lâyık olandır. Vâcip, varlığın pekişmesi demek olup yokluktan daha iyi bilinirdir. Çünkü varlık kendisiyle, yokluk ise herhangi bir şekilde varlık vâsıtasıyla bilinebilir.[8] İbn Sînâ'yı vâciple ilgili bu yaklaşıma götüren etken, mümkün, vâcip ve muhâlin tariflerinde gördüğü problemlerdir. Ona göre, bu kavramlardan biri diğeriyle tanımlanmaktadır. Meselâ, "Mümkün, vâcip olmayandır."; "Vâcip, yokluğu farz edilemeyecek veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olandır."; "İmkânsız, yokluğu vâcip olandır." gibi.[9] İbn Sînâ bu sorunu, vâcibi öncelikli kılmakla çözer. Bu sebeple o, önce vâcibi ve onun vücûbunu ele alır. Onun bu yaklaşımı ontolojik delilin ilk biçimlerinden kabul edilmiştir.[10]

2. Sebepsizlik: İbn Sînâ'ya göre varlığı zâtı gereği zorunlu olanın, illeti yoktur. Onun bu zorunluluğu bütün yönlerdendir. Eğer onun illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başka bakımdan değil, zâtı bakımından düşünüldüğünde, varlığı zorunlu olmaz. Böyle bir varlık, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Dolayısıyla zorunlu varlığın illeti yoktur. Bir şeyin hem zâtı gereği, hem de başkası sebebiyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü başkası sebebiyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Zâtı gereği zorunlu olan, varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur.[11]

---

6. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 35; *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 127; *Uyûnu'l-Hikme*, *İbn Sînâ Risâleler* içinde, s. 86; Fârâbî, *Müfârikât*, *Fârâbî* içinde, s. 101; *Deâvîi Kalbiyye*, s. 115-116.
7. İbn Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 45.
8. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 33-34.
9. İbn Sînâ, *a.g.e.* I, 32-33.
10. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İİFV Yayınları, İzmir 1999, s. 31-32. Geniş bir tartışma ve yorumlar için bkz.: Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 175-188. Fârâbî'de ontolojik delilin bir biçimi vardır. Bkz. Mehmet Bayrakdar, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK, Ankara 1984, s. 461-472; Fârâbî, *Deâvîi Kalbiyye*, s. 116; *Uyûnu'l-Mesâil*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev.: M. Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 118.
11. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 36; *el-İşârât*, s. 127, 130. Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 33-35; *Deâvîi Kalbiyye*, s. 116-117.

3. Teklik (Ortaklığı Kabul Etmemek): İbn Sînâ, zorunlu varlığın ortağının olmaması gerektiğini, uzun ihtimaller çerçevesinde değerlendirerek ortaya koymaya çalışmıştır.[12] Bu değerlendirmelerin temelinde, zorunluluğun tekliği gerektirdiği anlayışı yatar. İbn Sînâ'nın teklik konusundaki geniş açıklamalarını Gazâlî'nin açık ve öz cümleleriyle şöyle özetleyebiliriz: Eğer zorunlu varlık iki tane olsaydı, zorunlu varlık kavramı, her biri için söz konusu olurdu. Kendisine zorunlu varlık denenin zorunluluğu ya kendi özünden kaynaklanır, başkasından geldiği düşünülemez; ya da varlığının zorunlu oluşunun bir sebebi vardır. Bu takdirde bir sebep onun varlığını zorunlu kılmış, böylece varlığı zorunlu olan özü bakımından sebepli olmuş demektir. Hâlbuki zorunlu varlık denince, varlığının hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisinin bulunmaması kasdedilir.[13]

   İbn Sînâ'da zorunlu varlığın denginin olmaması demek, onun tek olması demektir. Zorunlu varlık bir tek zât olmalıdır; aksi takdirde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi.[14]

4. Birlik veya Basitlik (Çokluğu Barındırmamak): İbn Sînâ'ya göre zorunlunun varlığı hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zâtı sırf, mahzâ ve gerçek birlik sahibidir. O, burada zorunluyu diğer varlıkların durumlarından ayırdığımızda, herhangi bir izâfenin anlaşılmaması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü zorunlu, hiçbir şeye izâfeten var olan bir varlık değildir.[15] İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğini, bu birliği bozacak durumları ondan tenzîh ederek izah etmiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

   a) Mâhiyeti yoktur sadece inniyeti vardır.[16]

   b) Cinsi yoktur. Mâhiyeti olmayanın cinsi de yoktur.[17]

   c) Tamdır, sırf iyidir.[18]

---

12. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 35-36, 38-40.
13. Gazâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev.: M. Kaya-H. Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 85. Krş. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 38-39.
14. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 41-44, II, 94-99; *el-İşârât*, s. 130, 131; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 89. Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 33-35, 36-37; *Deâvîi Kalbiyye*, s. 117; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; *Zenon Risâlesi*, s. 111.
15. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 35-36; II, 88; *el-İşârât*, s. 130-131, 132, 133; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 90-91. Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 38-40; *Deâvîi Kalbiyye*, s. 116-117; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; *Zenon Risâlesi*, s. 111; *Ta'likât*, s. 93.
16. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, II, 89-92.
17. İbn Sînâ, *a.g.e.* II, 92-93.
18. İbn Sînâ, *a.g.e.* II, 100-107.

d) Cevherdir, birdir, âkil, akıl ma'kûldür.[19]

e) Cisim veya cisimsel değildir.[20]

İbn Sînâ'nın birlikle ilgili belirlediği bu başlıkları biz şu üç maddeye indirgeyebiliriz:

a) Cisimsellik problemi.

b) Varlık-mâhiyet ilişkisi.

c) Zât-sıfat ilişkisi.

İbn Sînâ'nın konuyu ele alış tarzı doğrultusunda belirlemiş olduğumuz bu çerçeve bağlamında Gazâlî'nin Tanrı anlayışını ortaya koymaya geçebiliriz:

GAZÂLÎ'NİN TANRI TASAVVURU

Gazâlî varlığı ikiye ayırır: Bunlardan ilki, "varlığı kendi zâtından varlık" olan Allah'tır. Diğeri ise "varlığı başkasından olan" mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar, kendisiyle kâim olmayan ve varlığını Allah'a borçlu olan varlıklardır. Gerçek ve mutlak anlamda varlık ise Allah'tır.[21] 'Allah nasıl bir varlığa sahiptir?' sorusuna Gazâlî, "O'nu hakikî mânâda bilmek imkânsızdır." şeklinde cevap verir. Ancak bunun yanında Allah'ı gerçek mânâda sadece Kendisi'nin bilebileceğini de söyler.[22] Bu noktada onun sûfî bir tavır sergileyerek muhtemelen Allah'ı Allah'la bilmeye dikkat çekmek istediğini söyleyebiliriz.

Gazâlî, Hz. Muhammed'in hadislerine dayanarak, Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu söylese de O'nun isimlerini bu sayıyla sınırlamaz. Allah'ın bu isimlerinin bütün ilâhî sıfatları içerdiğini, bu sıfatların sonuçta yedi sıfata döndüğünü ama hepsinin de nihâyetinde "Allah" isminde toplandığını, "Allah"ın da zâta delâlet ettiğini" söyler. "Allah" ismi teşbihle de olsa başkasına verilemez.[23]

"Vâcibu'l-Vucûd" kavramının Allah için kullanılması konusunda Gazâlî, farklı ifadeler sarf eder. Her ne kadar bu kavramın kapalı olduğunu söylese de

---

19. İbn Sînâ, *a.g.e.* II, 108-115.
20. İbn Sînâ, *a.g.e.* II, 99, 102, 111; *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 60; *İlahiyât, Necât*, Mektebetu'l Murtadaviyye, Tahran, tarihsiz, s. 227-228.
21. Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev.: S. Ateş, Bedir yay, İstanbul 1994, s. 29-30.
22. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, *Resâilu Gazâlî* içinde (İkinci Böl.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tarihsiz, s. 49, 53.
23. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ*, çev.: M. Ferşat, Ferşat Yayınları, İstanbul 1972, s. 74-76, 211-212.

onu kullanmaktan kaçınmadığını birçok eserinde görmekteyiz.[24] Gazâlî'ye göre Allah'ın sadece zâta delâlet eden ismi, "Allah" ve buna yakın olan "Hakk" ismidir. Ancak bu isimleri "Vâcibu'l-Vucûd" olması açısından, zâtı kasd ederek söylemek, ona göre bir ön şarttır.[25] Ona göre "vâcib" kavramı, felsefî anlamda Allah için kullanılır. Bu doğrultuda vâcib, muhâl olan bir şeye ilişmez. Bir şeyin vâcib olması, o şeyin zıddının muhâl olması anlamına gelir. Gazâlî'ye göre, varlığı bilinen bir şeyin var olmaması; ilmin cehle, bilginin bilgisizliğe dönüşmesi anlamına gelir ki, bu da muhâldir.[26] Dolayısıyla O'nun yokluğundan söz edilemez.

Gazâlî'ye göre vâcibin varlığı, zâtını gerektirir.[27] O, illete ihtiyaç duymayan ve değişmeyen bir varlıktır.[28] O, ezelîdir. Zira zorunluluk ile imkân birbirine aykırı olan iki kavramdır. Dolayısıyla zâtı vâcib olan bir şey, imkânla vasıflanamaz.[29] Zorunluluğa (vücûb) gelince, Gazâlî onu bir kavram olarak görür. Ona göre "vücûb"; "imkân" ve "imtinâ" kavramları gibi tümel bir kavramdır. Tümeller çerçevesinde bakıldığında, zorunluluk, kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı olmayan aklî bir yargıdır. Dolayısıyla onun, dışarıda dayandığı bir dayanağı yoktur.[30]

Gazâlî'nin zorunlu varlığı (Tanrı), ana hatlarıyla tanıtan bu düşüncelerinden sonra onun Tanrı'yla ilgili düşüncelerinin ayrıntılarına geçebiliriz.

a) **Varlıksal Zorunluluk:** Gazâlî varlık konusunu her ele alışında, sözüne Allah'la başlar. Bunda onun, İbn Sînâ gibi, varlığı yokluktan (adem) daha öncelikli görmesi etkendir. Varlık ilme, yokluk cehâlete;[31] varlık nura, yokluk karanlığa benzediğinden, asıl olan varlıktır. Gazâlî'ye göre, gerçek mânâda tek bir varlık vardır: O da Allah'tır. O'nun dışındakiler ise hakikî mânâda varlık değillerdir. Çünkü bunların varlığı, zâtlarından değil; Allah'tan dolayıdır.[32] Öyleyse varlık ismine en lâyık olan, elbette zorunlu varlıktır.[33] Ona göre, zorunlu, "aklın yokluğunu kabullenemediği şey"dir.[34]

---

24. Gazâlî, *a.g.e.* s. 211-212.
25. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 49, 53.
26. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev.: K. Işık, Ankara Üniversiteri İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 119.
27. Gazâlî, *a.g.e.* s. 23.
28. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 39.
29. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 105.
30. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 42, 44 -45.
31. Gazâlî, *Risâletu'l-Ledünniyye*, çev.: Serkan Özburun, Semerkant Yayınları, İstanbul 2006, s. 26.
32. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 73.
33. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 49, 53.
34. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 42.

Bu düşünceleriyle Gazâlî, şüphesiz olarak, zorunlu bir varlığın zorunluluğunu ortaya koymuş olmaktadır. Ona göre, akıl, kendisinden önce hiçbir şey bulunmayan, bir ilk var olanın bulunmasına engel değildir. Böylece o, varlığın zorunluluğunu aklen ortaya koymuş olmaktadır.[35] Bu noktada onun, İbn Sînâ'yla benzerlikler gösterdiğini ve varlık fikrinden hareketle, Allah'ın zorunluluğunu ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Diğer yandan Gazâlî, zorunlu varlığın zorunluluğunu ortaya koyarken, takip edilmesi gereken en iyi yolun kelâmî bir kanıtlama biçimi olan hudûs delili olduğunu da belirtir. Hudûs delilini ana hatlarıyla şöyle özetler: Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır. Âlem hâdistir. O halde hudûsunun bir sebebi olması gerekir. O sebep de Allah'tır.[36]

Bunlara ek olarak, onun, Kur'ân'dan ilhâm alarak tasavvufî sembollerle de bir vâcibin zorunluluğunu ortaya koyduğunu şu cümlelerinde görmekteyiz:

> "Şimdi sen nurların bir tertip üzere olduklarını bildinse, şunu da bil ki, bu tertip sonsuzca devam etmez. Bir ilk kaynakta durur. Bu kaynak zâtı için ve zâtıyla nurdur. Nur, kendisine (Allah'a) başkasıyla gelmez. Aksine derece derece bütün nurlar bu kaynaktan doğarlar. Şimdi düşün bakalım, nur ismine, nurunu başkasından alan mı daha lâyıktır, yoksa zâtında aydınlatıcı olup bütün mâsivâyı da aydınlatan ilk kaynak mı? Bu gerçeğin sana gizli kalacağını zannetmem. Böylece nur isminin, kendisinin üstünde hiçbir nur olmayan, bütün nurların kendisinden çıktığı en yüksek nura daha lâyık olduğunu iyice anlamış olursun."[37]

Böylece Gazâlî, varlığın zorunluluğunu hem burhânî, hem de cedelî delillerle isbât etmektedir. Zorunlu varlığı ortaya koymada, İbn Sînâ kadar olmasa da kısmen ontolojik delili kullandığı söylenebilir. Bunun yanında, kozmolojik delillerden olan hudûs delilini en çok kullanan düşünürlerden biri olduğu da karşımıza çıkmaktadır. Yine tasavvufî bir yol takip ederek Tanrı'nın varlıksal zorunluluğunu ortaya koyduğunu da görmekteyiz. Neticede Gazâlî'ye göre, zorunlu varlığın var olması bir zorunluluktur ve bu, aklın bir gereğidir.

b) Sebepsizlik: Gazâlî'ye göre zorunluyu anlamada, "mümkün" ve "imkânsız" kavramları önemli bir yere sahiptir. Çünkü ilim, zorunlu, mümkün ve imkânsız olana ilişir. Zorunlu, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını; mümkün, bütün mümkünleri veya var olabilenleri; imkânsız ise varlığı mümkün olmayan veya aslâ

35. Gazâlî, *a.g.e.* s. 36.
36. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 22-23.
37. Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s. 28.

var olamayanları ifade etmektedir.[38] Mümkünün en bâriz özelliği, onun değişebilen ve bir sebebe ihtiyaç duyan olmasıdır.[39] Zorunlu, hem mümkün hem de imkânsıza; ya da zorunluluk, hem imkân hem de imkânsızlığa zıddır. Zorunlu, bu sebeple hem imkân, hem imkânsızlıktan farklıdır. Çünkü O'nun varlığı zâtının gereğidir.[40] O, illete ihtiyaç duymaz ve değişmez. O, sebeplerin sebebidir.[41]

Gazâlî'ye göre, zorunlu varlık sebepsizdir; zâtının, sıfatının, sıfatının özüyle var olmasının bir sebebi de yoktur.[42] Gazâlî, zorunlu varlıktan, sebepleri öylesine uzak tutmuştur ki, tanımlarının büyük bölümünü vâcibin mutlak sebepsizliği etrafında toplamıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir: Zorunlu varlık, bir sebebi olmayandır.[43] Zorunlunun, sebebin inkârı dışında hiçbir anlamı yoktur.[44] Vâcib, sebebinin olmaması anlamına gelir.[45] Kendisinden önce yokluk bulunmayan varlık, süreklidir; dolayısıyla da bir fâilin fiili olamaz.[46]

Gazâlî'nin zorunlu varlığın sebepsizliğini ve varlığının kendinden olduğunu ifade eden bu açıklamaların benzerini, onun tasavvufî nitelikteki eserlerinde de görmekteyiz. *Mişkâtu'l-Envâr*'da şunları söyler: Allah'ın nurunun, üstünde faydalanacağı bir nur yoktur. Bu nur kendisi içindir, zâtındadır, zâtındandır, zâtı içindir, başka hiçbir nurdan kendisine ışık gelmiş değildir.[47] O, göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru diğer nurlara benzemez. Çünkü Allah, mutlak nur olup; O'nun nuru, sebeplilerdeki nur gibi değildir.[48]

Gazâlî, sebepsizliği Allah'ın "Kayyûm" ismiyle de ifade eder: Onun şu cümleleri bu durumu göstermektedir:

---

38. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 53; *el-İktisâd*, s. 23.
39. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 39.
40. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 23.
41. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 39. Gazâlî'nin imkân, imkânsızlık ve zorunluluk konusundaki düşünceleri için bkz. Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkân İmkânsızlık ve Zorunluluk*, s. 13-77.
42. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 102.
43. Gazâlî, *a.g.e.* s. 113.
44. Gazâlî, *a.g.e.* s. 118.
45. Gazâlî, *a.g.e.* s. 124.
46. Gazâlî, *a.g.e.* s. 64; *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev.: A. Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1993, I, 229.
47. Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s. 33, 34, 35.
48. Gazâlî nurları şu şekilde sınıflandırır: 1. Ateşin ışığı gibi olan nur. 2. Varlıkları görmeye yarayan gözün nuru gibi olan nur. 3. Güneşin nuru gibi olanı ki, bu nur bileşik değildir. 4. "Nurun Mahz" ki, bu, kendisiyle kâimdir, eşyayı olduğu hal üzere idrak eder, bu nur akıl ve nefstir. 5. Kur'ân'ın ifadesiyle Hz. Peygamber de bir nurdur. Fakat bu istiareyledir. Bu bağlamda ilme de nur denir. 6. Mutlak Nur: Bu ise Allah'tır. Akıl ve nurdan (ruh olmalı) ruhaniyet açısından daha yücedir (Gazâlî, *Mi'râcu's-Sâlikîn*, *Resâilu Gazâlî* içinde, s. 95-96).

> "Kendi zâtı ile kâim olmasında, hiçbir yere, hiçbir şeye muhtaç olmayana *kâimun bi-nefsihî mutlakâ* denir. Kendi nefsiyle kâim olmasında hiçbir şeye muhtaç olmayan, bununla beraber, her mevcud kendi sayesinde ayakta durabilen, Onsuz eşyâ için varlık tasavvur edilemeyene de *Kayyûm* denilir. (...) İşte bu vasıf ancak Allah'a lâyıktır."[49]

Gazâlî'de zorunluluk için belirlenen "sebepsizlik" kuralı, zorunlunun ezelî (kadîm) ve ebedî olmasının izahında da önemli bir yer alır. O, bu durumu *el-İktisâd*'ın ikinci ve üçüncü ilkelerinde (dâva) açıklamıştır. Birinci ilkede, Allah'ın varlığını ortaya koyan ve bunu hudûs deliliyle isbâtlayan Gazâlî, ikinci ve üçüncü ilkelerde, ezelîlik ve ebedîliği ele almıştır. İkinci ilkede Allah'ın ezelî olmasını şöyle izah eder: Eğer Allah hâdis olsaydı, bir sebebe muhtaç olurdu. Bu da teselsülün sonsuzluğa varmasına sebep olurdu ki, bu imkânsız bir şeydir. Öyleyse kesin olarak bir kadîmde son bulması gerekir. Üçüncü ilkede ise ebedîliğe vurgu yapmaktadır: Kıdemi sâbit olanın yokluğu muhâldir. Eğer yok olsaydı, başka bir sebebe muhtaç olurdu.[50]

Dolayısıyla Gazâlî, Allah'ın kıdem ve ezelîliğini izah ederken, sebepsizlik prensibini esas almıştır. Bu sebeple Allah'ın kadîm ve ezelî olması demek, aslında sebepsiz olması demektir.

Zorunluluktaki sebepsizlik kuralıyla Gazâlî, İbn Sînâ'yla büyük bir benzerlik göstermiştir. Aslında zorunluluğun ele alınacağı diğer boyutlar da sonuçta dönüp dolaşıp illet meselesine gelir. Vâcib'in tek ve bir olması, hep illet-ma'lûl ilişkisi temel alınarak düzenlenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu sebeple Gazâlî'de vâcibin zorunluluğu, illetsizlikle belirlendiği gibi; illetsizlik de zorunluluğun temel unsuru olmuştur.

Bu konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'ya yönelttiği bir eleştirisinde Gazâlî, onun zorunlu varlık altındaki varlığı bir yönüyle vâcib bir yönüyle de mümkün (vâcib li-gayrihî mümkin bi-zâtihî) görmesini,[51] zorunluluğun sebepsizliği ilkesine ters bulur. Gazâlî'ye göre, zorunlu varlık birdir. Bire eklenen şey, mümkün olduğu ve mümkün de bir sebebe muhtaç olduğundan, zorunlu, mümkün olamaz. Diğer yandan da sebepli, yani mümkün varlığa da özü dolayısıyla zorunlu denemez; yoksa zorunlu varlık tek olmaz.[52]

Gazâlî'ye göre İbn Sînâ'nın varlık ayırımı net değildir. Gazâlî, bu tanımın ancak şu şekilde netleşebileceğini söyler: Eğer İbn Sînâ vâcib varlıktan, bir se-

---

49. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 175.
50. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 29.
51. İbn Sînâ'nın bu görüşü için bkz. İbn Sînâ, *İlahiyât, Necât*, s. 224-225; Fârâbî'de de benzer görüş vardır. bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 120; *Deâvîi Kalbiyye*, s. 118-119; *Zenon Risâlesi*, s. 112.
52. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 73.

bebi bulunmayanı; mümkün varlıktan da kendisi dışında bir sebebi bulunanı kabul ederse, sebep-sebepli ilişkisi ile bir ilk ilkede durabilir. Aksi takdirde bu tanımın dışına çıktığında, birden fazla ilkede durma olasılığı yüksektir.[53]

Görüldüğü üzere, burada Gazâlî'nin yaptığı itirâzın özünde, sebepsiz tek bir varlığın kabul edilmesi zorunluluğu vardır. Sebepsizlik derken de bunu mutlak mânâda görmek gerektiğini vurgulamıştır. Eğer sebepsizlik ilkesi, mutlak mânâda kabul edilmezse; "teklik" (ortaklığı kabul etmemek) ve "birlik" (çokluğu barındırmamak) ilkelerine zarar verebilir. Dolayısıyla "Vâcibu'l-Vucûd"un zorunluluğunun en temel alâmeti "mutlak sebepsiz" olmasıdır.

c) Teklik (Ortaklığı Kabul Etmemek): Gazâlî, Allah'ın dengi veya ortağını kabul etmez. Zira "vâcib bi-zâtihî", birbirine illet olacak şekilde başka bir şeye ilişmez. Çünkü bu muhâldir. Gazâlî iki "Vâcibu'l-Vucûd"un bulunmasını, kesinlikle reddeder. Nasıl ki bir bedende ancak bir tane ruh bulunuyorsa, aynı şekilde kâinâtın da bir Rabb'i olmalıdır. Bütün varlıkları O yaratmış; bütün varlıklar var olmakta ve bâkî kalmakta O'na bağlıdır. Yine eğer iki "Vâcibu'l-Vucûd" olsaydı, biri diğerinden her hangi bir husûsiyetle ayrılacaktı: Eğer bir ârâzla ayrılacak olursa, bu durumda onların her biri sebepli olacaktır. Eğer bu husûsiyetleri zâtî olursa onların her biri bileşik olacak ve "Vâcibu'l-Vucûd" olmamış olacaktır.[54]

Gazâlî Tanrı'nın tekliğini "vâhid" kavramıyla ifade eder. Bu kavramın iki anlamı içerdiğini, bu anlamlardan birinin, ortaklığı kabul etmemek; diğerinin ise bileşikliği ve çokluğu barındırmamak olduğunu söyleyen Gazâlî, bu durumu şöyle açar: Tam anlamıyla gerçek "vâhid", Allah'tır. O'nun, zât ve sıfatlarında ortağı yoktur. Bütün kavlî, aklî ve takdirî terkipler, O'ndan uzaktır. O'nun dışındaki her şey terkipledir. "Mübdeu'l-evvel" olan akıl bile, sırf "vâhid" olamaz. Zira onun iki yönü vardır. İşte bunun için birden, çok sudûr etmiştir.[55]

Gazâlî'nin *Meâricu'l-Kuds*'taki bu ifadelerinin benzerini, başka eserlerinde de görmekteyiz.[56] Buna rağmen onun "vâhid" kavramından, esas olarak ortaklığı kabul etmemeyi anladığını; çokluğu barındırmama anlamını ise "ahad" kavramına verdiğini söyleyebiliriz. Buna en güzel delil, onun şu izahıdır: "Vâhid", kendisinde bir ortaklığın meydana gelmesi anlamının imkânsız olduğu

---

53. Gazâlî, *a.g.e.* s. 82.
54. Gazâlî, *Meârîcu'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev.: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 136; teolojik ve yalın bir izah için bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 276, 229; benzer açıklamalar için bkz. *el-İktisâd*, s. 55-59.
55. Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 56; vâhid ve vahdaniyet ile ilgili benzer fikirler için bkz. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 276.
56. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 176-177.

bir şeydir. Buna göre "vâhid", O'nun ortağı ve benzerinin olmaması demektir. O'nda çokluğun olmadığı anlamını veren ise "ahad"dir.[57]

Buna ek olarak, Gazâlî'nin *el-İktisâd*'daki yorumlarını da verebiliriz: Allah'ın zâtıyla ilgili onuncu ilkede, "vahid"in iki anlamı olduğunu, bunlardan birinin Allah'taki kemiyetin olmadığına; diğerinin ise onun denginin ve ortağının olmadığına delâlet ettiğini belirtir.[58] Ancak bu açıklamadan sonra, o, sadece Allah'ın ortağının ve denginin olmadığı, iki Tanrı'nın her ihtimal düşünülse de söz konusu olamayacağı fikrini anlatıp durmuştur. Dolayısıyla Gazâlî'nin "vâhid"i Allah'ın tekliği (ortaklığı kabul etmemek) anlamında kullandığını söyleyebiliriz.[59]

Aynı durum "tevhîd" kavramında da söz konusudur. Ancak ağırlıklı anlamıyla "tevhîd", "vâhid"in lâzımı olan bir sıfattır. Gazâlî'ye göre "tevhîd", kıdemi hudûstan ayıran ve hâdis olandan uzaklaştıran, başkasını kabullenmeden kıdeme götüren bir niteliktir. Zira Allah, tevhîd'de başkasını kabullenirse, çift olur; tek olmaz. Allah, hâdis varlıkların özellikleriyle sıfatlanamaz; O'na eksiklik verilemez. Nerede, ne zaman, nasıl, kaç gibi sorular O'na sorulamaz. Zira bunların cevapları olan, mekân, zaman, keyfiyet, ölçü ve mikdârı yaratan O'dur. Bunların hepsi hâdislerin vasfıdır ve bunlar varlıklarını O'na borçludurlar.[60]

Gazâlî burada akla gelebilecek muhtemel bir soruyu da ele alır. Bu doğrultuda her ne kadar vâcibin, varlık ve sıfatlarını izah ederken teşbihlerden yararlandığını söylese de Allah'ın bunlardan münezzeh olduğunu belirtir. Burada temel gayenin O'nu, dışındakilerden tenzîh etmek olduğunu ve bunun "menfî mümâsil" anlamında başvurulan bir yol olduğunu söyler. "Bütün vasıfların ortaklığı, iki varlığın benzer olduğunu göstermez." diyen Gazâlî, hiçbir şeyin zât, sıfat ve fiil itibariyle Allah'ın ortağı olamayacağını vurgular.[61] Bu konuyla ilgili olarak, Kur'ân'dan bir âyeti de kanıt olarak sunar:[62] *"Eğer yer ve göklerde Allah'tan başka bir ilâh olsaydı, bütün kâinât fâsit olur hiçbir şey kalmazdı."*[63]

Dolayısıyla Gazâlî'ye göre, zorunlu varlığın tek olması gerekir. Tek olması demek, ortaklığı kabul etmemesi demektir. Biz bunu Tanrı'nın zorunluluğunun

---

57. Gazâlî, *el-Maznûnu bihi 'alâ Gayri Ehlihî*, çev.: M. Esen, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 42, 46-47.
58. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 54 -55.
59. Bu açıklamalara için bkz. Gazâlî, *a.g.e.* s. 55-59.
60. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 21-23.
61. Allah'a benzerlik ile ilgili izah için bkz. Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 150; *Kitâbu'l-Erbain fi Usuli'd-Dîn*, çev.: Yaman Arıkan, Eskin Mtb., İstanbul 1970, s. 7.
62. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 276.
63. 21/Enbiyâ, 22.

üçüncü ilkesi olan "teklik" şeklinde belirliyoruz. Gazâlî'de böylece aydınlatılan bu ilkenin İbn Sînâ'nın benimsediğinden çok da farklı olmadığı ortadadır.

d) Birlik veya Basitlik (Çokluğu Barındırmamak): "Birlik" ilkesi, İslâm felsefesinde ve özellikle din felsefesinde "basitlik" olarak da ifade edilir. Ancak burada Gazâlî'nin kullandığı kavrama karşılık gelebilecek en iyi Türkçe kavram "birlik" olmaktadır.

Gazâlî, "vâhid" kavramını daha çok teklik anlamında kullanır; ama aynı zamanda bu kavramın, Allah'ın birliğine (çokluğu barındırmamak) de işaret ettiğini kabul eder. Ancak o, "birlik"i en iyi karşılayan kavramlar olarak çoğunlukla "tevhîd" ve "ahad"ı gösterir: Gazâlî'ye göre "ahad", kendisinde bir bileşimin ve kendisine ait bir parçanın hiçbir sûrette bulunmadığı bir şeyi ifade eder. "Ahad", zâtında kesretin bulunmaması demektir.[64] "Tevhîd" ise tekliği ifade etmekle beraber, bu teklikteki çokluğu da ortadan kaldırmaktadır. "Tevhîd", ayrışmanın ve toplamı barındırmanın kaldırılmasıdır.[65] Bir ilim olarak "tevhîd ilmi" ise Allah'ın zâtı ve sıfatlarını araştırır.[66]

Bu kavram tahlilleri gösteriyor ki, Gazâlî'ye göre, Allah'ın zâtı, zâtından ayrı değildir. Kesreti, parçalanmayı, ikiliği kabul etmez. Bu sebeple O, kendi zâtıyla âlimdir, var ettiği her şeyden haberdardır. Uyku ve uyuklama O'na ilişmez. Kemiyet ve mikdârı yoktur. Allah'ı insan gibi görmekte olan Müşebbihe mezhebinin nitelemelerinden uzaktır. Allah, zıtları kabul eden bir cevher olmadığı için değişmez.[67]

Dolayısıyla çokluğu barındırmaması açısından Tanrı'nın bir olması, O'nun olmazsa olmaz bir niteliğidir. Tanrı'nın zorunluluğunda birlik şarttır. Tanrı'nın zâtının her bakımdan bir olmasının kanıtı, her bakımdan çokluğun reddinden geçer.[68] Bu doğrultuda Gazâlî, filozofların Allah'ı bu çerçevede hakkıyla tenzîh edemediklerini ve onların sudûr anlayışlarının, tevhîd anlayışına ters olduğunu düşünmektedir. O, bu nazariyenin ilkelerinin, Allah'ta çeşitli açılardan çokluğa sebep olduğunu ileri sürmüştür.[69]

Gazâlî gibi, filozoflar da Allah'ı çokluk gibi kötü bir durumdan tenzîh etme gayretine girmiştir. Ancak Gazâlî, filozofların zorunlu varlığın "bir" olduğu konusundaki delillerinin yetersiz olduğunu ve onların tenzîhçi anlayışlarının Tanrı'da çokluğu ortadan kaldırmaya yetmediğini düşünmektedir. Filozoflara

---

64. Gazâlî, *el-Maznûn*, s. 42.
65. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 21-23.
66. Gazâlî, *Risâletu'l-Ledünniyye*, çev.: Serkan Özburun, Semerkant Yayınları, İstanbul 2006, s. 41.
67. Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 137; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 7; *Maksadu'l-Esnâ*, s. 174.
68. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 88.
69. Gazâlî, *a.g.e.* s. 66.

göre zorunlu varlığın; ilke, ilk, var, töz, bir, kadîm, bâkî, âlim, akıl, akıl sahibi, ma'kûl, fâil, yaratıcı, iradeli, kudretli, diri, seven, sevilen, tatlı, tat alınan, cömert ve salt iyilik olduğunu[70] belirten Gazâlî, onlar bütün bunların onda çokluk oluşturmadığını ve hepsinin tek bir anlam taşıdığını iddiâ ederler ama "Bunu kabul etmek gerçekten tuhaftır." der.[71]

Gazâlî bu çerçevede İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın altındaki varlığı "vâcib li-gayrihî mümkin bi-zâtihî" olarak görmesinin bazı problemleri doğuracağını iddiâ eder. Ayrıca İbn Sînâ'nın "varlık"ı hem zorunlu varlığa, hem de mümkün varlığa eklenmiş bir vasıf olarak görmesini de benzer problemler doğuracağı endişesiyle, şiddetle eleştirir. Buradan hareketle Gazâlî, ilk akıldan yola çıkarak, ilk ilke için de bazı şeylerin gerekeceğini ortaya koymaya girişir: Bu sebeple vâcib li-gayrihî olan ilk aklın mümkün olması, varlığının aynı ise bu varlıkta çokluk olmaz. Dolayısıyla çokluğun bu varlıkla başlaması söz konusu değildir. Eğer ilk aklın mümkün olması; varlığından ayrı ise çokluk meydana gelir ve bu durum zorunlu varlıkta da çokluğu gerektirecektir. Gazâlî bu sonuca, İbn Sînâ'nın varlığa bakışından hareketle ulaşmıştır. Gazâlî der ki: Çünkü varlık, zorunlu ve mümkün kategorilerine ayrılsa da varlık olmak bakımından zorunlu ve mümkün varlığın arasında fark yoktur. Zorunlu varlığın zorunluluğu, varlığının aynısı olduğu gibi (ki bu İbn Sînâ'nın fikridir) mümkünün imkânı da varlığının aynısıdır.[72]

Sonuç itibariyle Gazâlî'ye göre zorunluluk, çokluğu barındırmaz, barındırmamalıdır. Eğer Allah, zorunluluk vasfına sahipse, O'nda çokluk olmamalıdır; aksi takdirde zorunlu varlık olmaz.

Gazâlî, zorunluluğun çokluğu barındırmaması gerektiğini çeşitli açılardan ele almaktadır. Bu konuda onun selbî sıfatlar ile ilgili görüşleri, bize çokça bilgi vermektedir. Onun bu çerçevedeki görüşlerine baktığımızda, filozoflara yönelttiği eleştirilerin, aslında beyin fırtınasının -buna felsefe yapmak da denebilir- ötesine geçmediği görülecektir. O, temelde filozoflarla aynı sonucu kabul ederken, bu sonuca ulaşmada farklı yollar takip etmekte ve filozofların hakikatin kendilerinde olduğunu iddiâ etmelerine karşı çıkmaktadır.

Gazâlî'nin Allah'ı tenzîh için belirlediği bu özellikler; ister kavramsal açıdan olsun, ister ortaya konuş açısından olsun, büyük oranda filozoflardan mülhem

---

70. Filozofların bu görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 130-133; *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, II, 100-107, 113-114; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 89-91; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 40-46; *Ta'lîkât*, s. 97-98; *Zenon Risâlesi*, s. 111-112; *Deâvîi Kalbiyye*, s. 117; *Uyûnu'l-mesâil*, s. 119.
71. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 90-96.
72. Gazâlî, *a.g.e.* s. 70-71; Gazâlî'nin bu bağlamdaki eleştirileri için bkz. Kemal Sözen, "Gazâlî'nin Sudûr Teorisine Eleştirileri", *İslâmi Araştırmalar*, Ankara 2000, C. XIII, Sayı. 3-4, s. 400-408.

olup, kimi zaman kelimesi kelimesine aynıdır. Bu durumu sadece *Mekâsıd* gibi filozofların görüşlerini aktardığı veya *Meâric* gibi kendisine aidiyeti konusunda şüphelerin olduğu eserlere dayanarak söylemiyoruz. Kaldı ki bunlarda bile olsa, onun filozoflardan aktardıklarının bütününü reddettiğini söyleyemeyiz. Nitekim *Tehâfütü'l-Felâsife*'de bu konularla ilgili, filozofların görüşlerini uzun uzun anlatan Gazâlî'nin[73] sonuç cümleleri dikkate değerdir:

> "İşte filozofların görüşlerini anlatmanın yolu ve yöntemi budur. Bu hususlar iki kısma ayrılır: Birincisi inanılması mümkün olanlar ki, biz bunların filozofların kendi ilkelerine göre doğru olmadığını açıklayacağız; diğeri de inanılması doğru olmayanlardır ki biz bunların da yanlış olduğunu ortaya koyacağız."[74]

Bu ifadelere baktığımızda, Gazâlî, filozoflara ait görüşlerin bir kısmının inanılabilir olduğunu; ancak onların bu inanılabilir hususları söylediklerinde, başka fikirleriyle çelişkiye düşeceklerini belirtmek istemiştir. Dolayısıyla birinci gruba giren inanılabilir görüşler, Gazâlî'nin eleştiri oklarına maruz kalsa da buradaki eleştirinin gayesi, ilgili konularda filozofların yetersizliğini göstermeye yöneliktir. Aslında ana fikir olarak bu konular, Gazâlî tarafından da benimsenmiştir. Bunları onun *İhyau Ulûmi'd-Dîn* dâhil birçok eserinde bulmak mümkündür. Şimdi Gazâlî'nin Tanrı'nın "birlik" ilkesini hangi açılardan izah ettiğine bakalım:

1. Cisimlik Meselesi: Gazâlî'ye göre, Allah cisim değildir. Çünkü cisim, nicelik bakımından parçalara ayrılabilir. Dolayısıyla bütün, parçalarla ilişki içerisindedir. Yani bütünün varlığı, parçaların varlığına bağlı olmuş olur. Böylece bütün, parçaların sebeplisi haline gelir. Yine aynı şekilde, cisim, madde ve sûretten meydana gelir. Madde ve sûretin her biri de birbirine bağlıdır.[75] Allah; yer değiştirmez, değişmez, fesâda uğramaz, yok olmaz. Bunlar cisme özgü durumlardır. Cisimsel özellikler olan ayrılmak, toplanmak, hareket, sükûn, şekil ve mikdâr gibi şeyler, çokluğa ve değişime sebep olduğundan Allah'a cisim denmez. Eğer Allah'ı cisim olarak görmek mümkün olsaydı, ay, güneş vb. diğer cisimlerin de İlâh olabilmesi gerekirdi.[76]

---

73. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife,* s. 90-96.
74. Gazâlî, *a.g.e.* s. 96.
75. Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 135-136; *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 102; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 8.
76. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 272, 229; Benzer ifadeler için bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 31-32, 23; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 7, 9; *Kavâidu'l-Akâid fi't-tTevhîd*, *Resâilu Gazâlî* içinde (İkinci Bölüm), s. 95-96. Bu konuda filozofların benzer görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, II, 99, 102, 111; *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 60; *İlahiyât, Necât,* s. 227-228; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 39.

Gazâlî; cevherlik, ârâzlık, zaman, mekân ve yönle ilişiklik gibi durumları, cisimsel durumlar olarak görmekte ve bu sebeple Allah'ın bu durumlardan münezzeh olduğuna inanmaktadır. Çünkü zorunluluk "vasfı" bu durumları barındırmamalıdır. Şimdi bunları kısaca ele alalım:

a) *Cevher Olmama*: Gazâlî'ye göre, Allah'a cevher denemez. Her ne kadar cevher, mekâna muhtaç olmayıp kendi nefsiyle kâim olsa ve bir mevzûda bulunmasa da kendisinde bulunması şart olan bazı şeylerden uzak değildir. Bu sebeple cevhere tam anlamıyla kendi nefsiyle kâim diyemeyiz. Çünkü o, var olmasında başkasına muhtaçtır. Bu sebeplerden dolayı, Allah'a cevher denemez.[77]

   Gazâlî, cismi ve cismi oluşturan parçaları cevher olarak görmektedir. Ona göre cevher, yer kaplamazsa cisim de olmaz. Çünkü her cisim, boşluğu dolduran cevherlerden meydana gelmiştir. Ona göre hacmi (hayyiz) olan her cevher, o boşluğa bağlı olduğu gibi; hareket veya sükûndan da hâlî değildir. Hareket ve sükûnun ikisi de hâdistir. Hâdislerden hâlî olmayan her şey de hâdistir. Eğer yer kaplayan bir cevherin kıdemi düşünülürse, bütün cevherlerin kadîm olması gerekir. Eğer cevheri, hacim ve onu gerektiren şeylerden uzak tutarak, kadîm olana nisbet edersek, bu, sadece sözel bir hatâ olur.[78]

   Dolayısıyla Gazâlî, cevheri, cisim anlamında düşündüğü, cisimlik de çokluğu gerektirdiği için "Vâcibu'l-Vucûd"a cevher demez. O'nu cevher kabul edersek O'nda çokluk oluşur. Dolayısıyla zorunluluk bu açıdan çokluğu barındırmamalıdır.

   Diğer taraftan Gazâlî'ye göre, filozoflar da Tanrı'nın cevher olmadığı kanâatindedir. *Mekâsıd* eserinde ileri sürdüğü bu görüşe dair ifadeleri, içerik olarak yukarıda belirtilen cümleleriyle büyük benzerlikler göstermektedir.[79]

b) *Ârâz Olmama*: Ârâzlık cisimle ilgili bir durumdur. Gazâlî'ye göre ârâz, zâtıyla kâim değildir; cisimde bulunur ve cisim ondan önce olmalıdır. Cisim ise hâdistir. Dolayısıyla Allah'ın cisme hulûl eden bir ârâz olması imkânsızdır. Ayrıca cismin yok olmasıyla, ârâzın yok olduğunu düşü-

---

77. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 174-175; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 7; *Meâricu'l-Kuds*, s. 137. Filozoflar ise cevher ismini Tanrı için kullanırlar, ancak cisimlere verilen cevherlik anlamını kast etmezler. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 47. Bazı araştırmacılar, Fârâbî'nin cevher ismine dair bu istisnâsından hareketle, onun Tanrı'ya cevher demeyi uygun bulmadığını ileri sürer. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 93-96. İbn Sînâ da Fârâbî'ye benzer ifadeler sarf eder. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, II, 92-93.

78. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 272, 229; *el-İktisâd*, s. 31; *Kavâidu'l-Akâid*, s. 95-96.

79. Gazâlî, *Mekâsidu'l-Felâsife*, çev.: C. Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 169-170.

nürsek; Allah'a ârâz demenin imkânsızlığı daha net görülür. Diğer yandan Allah âlimdir, kâdirdir, irâde sahibi ve yaratıcıdır. Bu vasıfların bir ârâzda bulunması imkânsızdır. Bunlar ancak, kendi zâtıyla kâim ve müstakil olan bir varlık için düşünülebilir. Ayrıca Allah ârâzlar için bir yer (mahal) de olmaz.[80]

c) *Zaman, Mekân ve Yönden Münezzeh Olma*: Zaman, mekân ve yön, cisimle ilgili şeylerdir. Gazâlî'ye göre yön ve mekân, ârâz ve cevherlere isnâd edilir. Bir şeye yer isnâd edildi mi, ona yön de isnâd edilir. Zorunlunun mekânı ve yeri yoktur.[81] Bu nitelik cisme ait olduğu ve cisim de çokluğu barındırdığı için, çokluk bakımından bu özellik, zorunluluğun dışında kalan bir durum olmalıdır. Zorunlu varlık, zamanda bulunmaz; mekân onu kuşatmaz. O, zaman ve mekân yaratılmadan önce vardı.[82]

d) *Arşın Üzerine Kurulmakla Vasıflandırılmama*: Gazâlî, arşın üzerine kurulmayı, açık âyet ve hadislere[83] rağmen, Allah'tan tenzîh etmektedir. Çünkü ona göre bu âyetler, müteşâbih olup zâhirî mânâlarıyla anlaşılmamalıdır. O, Allah'ı bu nitelikten tenzîh etmeyi şöyle temellendirir: Belli bir cismin üzerine, ancak belli bir cisim yerleşir. Cisme de ârâzdan başkası girmez (hulûl etmez). Allah da ne cisim ne de ârâzdır.[84]

Arşa istivâyı mekânla alakalı bir durum olarak gören Gazâlî, mekânı da cisimle ilişikli bir durum olarak kabul ettiğinden, arşa istivâyı bu anlamın dışına çıkarmıştır. Ona göre arşa istivâ etmenin mâhiyetini, Allah bilir. Allah, arşın da ötesindedir. Bu ötesinde olma durumu, bir yakınlığı veya uzaklığı da ifade etmez. Ama buna rağmen Allah, her şeye yakındır. Kullara şah damarından daha yakındır. Ancak bu yakınlığı hulûl gibi düşünmemek gerekir.[85]

e) *Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah) Meselesi*: Gazâlî bu konuyu uzun uzadıya ve kelâmî tartışmalar çerçevesinde etraflıca inceler. Bu konuda söylediklerinin özü şudur: Görmek bir nevi keşif ve ilimdir. Hatta bilgiden daha açıktır. Yönde olmamasına rağmen Allah'ın bilinmesi câiz olduğu

---

80. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 272-273, 229-230. Benzer ifadeler için bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 32, 33; *Meâricu'l-Kuds*, s. 135; *Kavâidu'l-Akâid*, s. 95-96; *Maksadu'l-Esnâ*, s. 174; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 8-9. Filozoflar da aynı fikirdedir. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 47-48; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 89.
81. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 33-38; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 273-274, 230; *Kavâidu'l-Akâid*, s. 95-96. Filozofların benzer fikirleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 42; İbn Sînâ, *Metafizik*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, II, 99.
82. Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 9.
83. 20/Tâhâ, 5, 9.
84. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 38-44; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 274-275, 230.
85. Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 8-9.

halde, yine yönde olmayarak görülmesi de câizdir. Yine O, yönden münezzeh olduğu halde yarattıklarını gördüğü gibi, aynı şekilde mahlûkatın da O'nu görmesi mümkündür. Gazâlî'ye göre, mantıkî ve dinî izahları olabilen ru'yetin nasıl gerçekleştiği konusunun idrak edilmesinde, şerîattan başka bir yol yoktur.[86] Gazâlî'nin bu görüşlerine baktığımızda, ru'yeti, cisimsellikten uzak bir mânâda anladığını ve bu açıdan zorunlu varlığı cisimlikle ilişkilendirmediğini görmekteyiz.

2. Varlık-Mâhiyet İlişkisi: Gazâlî'ye göre Allah, "mevcûd"dur ve zâttır, O'nun bir subûtu ve hakikati vardır.[87] Bir hakikati olmakla beraber onun mâhiyeti de vardır.[88] Öyleyse ona göre İlk İlke'nin (Tanrı) bir hakikati ve bir de mâhiyeti vardır. Bu hakikat yok olmayıp vardır ve varlığı da Tanrı'ya aittir. Hakikat ve mâhiyetin, tâbi' (bağlı olan) ve lâzım (zorunlu nitelik) olduğu şeklindeki itirazları, Gazâlî bu kavramların, sırf isim farklılıklarından olması sebebiyle kabul etmez. Ona göre bu kavramlarla, zorunlunun bir etkin sebebi anlaşılmamalıdır. Böylece Gazâlî, filozofların "İlk İlke'nin mâhiyeti yoktur." iddiâsını[89] yanlış bulmaktadır. Ona göre, akıl var olan bir tek mâhiyeti düşünebilir. Filozoflara göre mâhiyet, çokluğu gerektirir. Onlar bunun bir taraftan mâhiyet, diğer taraftan da varlıkla meydana gelen ikilikten dolayı olduğunu söylerler. Gazâlî bunu kabul etmez. Ona göre tek bir varlık, her durumda kavranabilir. Hakikati olmayan hiçbir varlık yoktur. Hakikatin varlığı, birliğini ortadan kaldırmaz.[90]

Gazâlî'nin bu anlayışı, mâhiyet ve hakikatten yoksun bir varlığın düşünülemeyeceği fikrinden kaynaklanır. Ona göre, nasıl ki salt yokluğu, yokluğu var sayılan bir varlığa nisbet etmeden düşünemiyorsak; salt varlığı da belirli bir hakikate nisbet etmeden düşünemeyiz. Mâhiyeti reddetmek, hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince de varlık düşünülemez. Bu noktada İbn Sînâ'yı eleştiren Gazâlî, onun zorunlu varlıktan mâhiyeti kaldırarak âdeta var olmayan varlıktan söz ettiğini ileri sürer.[91]

Bunların yanında Gazâlî, zorunlu varlığın cins ve faslının olmadığını, çünkü dışındaki ile herhangi bir ortaklığı olmayanın, onu başkalarından ayıracak bir faslının da söz konusu olmayacağını söyler.[92]

---

86. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 47-54; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 275-276, 230.
87. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 46.
88. Gazal, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 114.
89. Bu iddia, Gazâlî'nin filozofların ifadelerinden ulaştığı sonuçtur. Aslında filozoflar bunu kast etmese de ifadeleri, bu yorumu yapmaya müsaittir. Onların Tanrı'da mahiyeti inkâr eder görünen bu ifadeleri için bkz. Fârâbî, *Deâvîi Kalbiyye*, s. 116; İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, II, 89, 91, 92, 99.
90. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 116-117.
91. Gazâlî, *a.g.e.* s. 117-118.
92. Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 138.

Mâhiyet ve hakikatin zâtla ilişkisi konusuna gelince, Gazâlî, "Vâcibu'l-Vucûd"un hakikatinin vucûdu, vucûdunun da hakikati olduğunu söyleyerek, zâttaki çokluğu ortadan kaldırmak istemiştir. Aynı şeyi mâhiyet için de söyleyen Gazâlî, vâcibin varlığının, mâhiyetinin gayri olamayacağı kanâatindedir. Bu noktada birini diğerinin sebebi kabul etmenin, zorunlu varlığın zorunluluğuna uygun düşmediğini belirtir. Mâhiyeti, âdeta onun zorunluluğudur.[93]

Gazâlî sonuçta, zorunlu varlığın mâhiyetini kabul etse de bu kabulün onda çokluğu gerektirmediğine inanmaktadır. Bu, varlık ve mâhiyetin aynılığı anlamına gelmektedir.

3. **Zât-Sıfat İlişkisi:** Zâttan kasıt Allah; sıfatlardan kasıt ise yaygın isimlendirmeyle subûtî sıfatlardır. Bu sıfatlar, Allah'ın doksan dokuz isminin, sonuçta birleştiği sıfatlar olup O'nu diğer varlıklardan ayırt eden sıfatlar değildir. Subûtî sıfatların benzeri, diğer varlıklarda da bulunur. Allah'ta sınırsız olan subûtî sıfatlar, diğer varlıklarda sınırlıdır. Bu sebeple Allah'ın doksan dokuz ismi, kula subûtu itibariyle verilebilir. Merhametli kişiye rahîm demek gibi.[94] Gazâlî'ye göre Allah'ın yedi subûtî sıfatı vardır. Bunlar; hayat, ilim, irâde, kudret, semî', basar ve kelâm sıfatlarıdır. Ona göre bu sıfatların hepsinin hayat sıfatıyla bir bağlantısı vardır; çünkü hayat sıfatı, olgunluğun kaynağıdır.[95] Hayat sıfatı da dâhil olmak üzere, bütün sıfatlar sadece Allah'a özgü olan "Allah" isminde toplanır ve bu isim de O'nun zâtına delâlet etmektedir.[96]

Gazâlî'nin bu sıfatların içeriğine dair genel görüşleri, şöyle özetlenebilir: Allah vardır ve diridir; diri olmazsa diğer bütün sıfatlardan söz etmenin bir anlamı yoktur. Allah varlıkların nevi ve cinslerinin hepsini bilir. Zerre kadar ne varsa, küllî ve cüz'î her şeyi bilir.[97] Mevcut olmayan mümkün varlıkları îcâd edip etmeyeceğini de sonu olmayan şeyleri de bilir.[98] Böylece o, filozofların sudûr teorisiyle belirledikleri, Allah'ın bilgisi anlayışını kabul etmemiş olur. Ona göre filozofların anlayışında, ilk sebepli ilk ilkeden daha çok bilgili olmaktadır. Çünkü ilk sebepli üç, ilk ilke bir bilgiye sahiptir. Gazâlî ayrıca onların Allah'ın cüz'iyyâtı bilme konusunda tamamen yanlışlık içinde olduklarını da belirtir.[99]

Allah'ın irâde sıfatı konusunda Gazâlî, O'nu irâde ederek, seçerek ve irâde edileni bilerek fiilinin kendisinden çıktığı varlık olarak kabul eder. Gerçek

---

93. Gazâlî, *a.g.e.* s. 137.
94. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 74-75, 211-214.
95. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 53; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 276-279; *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 99; *Maksadu'l-Esnâ*, s. 211.
96. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 74, 211.
97. Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 139.
98. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 74.
99. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 71-72.

fâil, inceleme ve seçme sayesinde bir iş yapandır. Allah, bu fâil çeşidinin en üstünüdür. Bu sebeple, tabiatı dolayısıyla iş yapanın da fâil olduğu konusunda filozoflardan ayrılır. Zira ona göre, fâilin fâil olma şartı, bilgisinin, irâdesinin ve kudretinin olmasıdır. Mutlakâ onun eseri olmalıdır diye bir şey olamaz.[100] Allah, kudret sahibidir; O'nun kudretinin sınırı yoktur.[101] O, her şeyi işitir ve görür.[102]

Gazâlî'nin sıfatları nasıl tanımladığı ve bunlar hakkındaki açıklamaları açık ve net olarak eserlerinde geçmektedir.[103] Burada asıl önemli olan bu sıfatların, Allah'ın zorunluluğunun temel ilkelerinden olan birlik ilkesiyle nasıl bağdaşacağıdır. Bu önemli bir konudur. Onun bu konudaki fikirlerini zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerinde bulmak mümkündür: Her şeyden önce o, bu sıfatların izahında insanı örnek göstermenin bir sakınca doğurmayacağı kanâatindedir. Allah'ın sıfatlarını belirtirken, kendisinin de insandan yararlandığını, bunun sadece meseleye delil getirmek için olduğunu, yoksa Allah'ın mahlûkatın sıfatlarının bütününden münezzeh olduğunu belirtir.[104] Bu sebeple sıfatlar konusunda insanı örnek olarak kullanmaya karşı çıkanların, "misâl" (örnek) ile "misl" (benzer, denk, aynı) arasındaki farkı ayırt edemediklerini belirtir. Onların bu konuda insanı örnek almanın, Allah ile insan arasında bir benzerlik doğuracağı şeklindeki itirazlarına karşı çıkan Gazâlî, Allah'ın benzerinin olmadığını vurgulayarak böyle bir itirâzı anlamsız bulur[105]

Zât-sıfat ilişkisi konusunda Gazâlî, genel olarak üç görüş belirler:

Birinci görüşe göre bütün bu sıfatları ifade eden tek bir şey vardır. O da Allah'tır. Sadece O'nun zâtını kabul etmek yeterlidir. Bu görüş filozoflara aittir.[106]

---

100. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife,* s. 57-58, 64.
101. Gazâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 53.
102. Bu sıfatların ayrıntıları için bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 276-280; *el-İktisâd*, s. 60-95; *Meâricu'l-Kuds*, s. 138-141. Gazâlî, filozofların sudûr bağlamındaki sıfatlar anlayışını kabul etmez. Özellikle de ilim sıfatı ile ilgili yönlerini... Sudûrdaki irâdesiz ve "Birden bir çıkar." kuralına itiraz ederek der ki: İlk İlke, bilen, irâde sahibi, gücü yeten, dilediğini yapan, dilediği gibi hükmedendir. Farklı ve aynı cinsten varlıkları dilediği zaman ve dilediği gibi yarattığını söylemeye ne engel olabilir ki?! Bunlar aklî zorunlulukla ve akıl yürütmeyle bilinmese de peygamberler tarafından bildirilmiştir. Biz peygamberlerin ortaya koydukları gibi inandık. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 78. Sudûrda sıfatların izahı, mufârıktan maddeye geçiş ve zorunlu bir çizgideki yaratma gibi konuları Gazâlî kabul etmemektedir. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 77.
103. Bu bağlamda *Maksadu'l-Esnâ, el-İktisâd, İhyâu Ulûmi'd-Dîn* ve *Kitâbu'l-Erbaîn* eserlerine bakılabilir.
104. Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds,* s. 140.
105. Gazâlî, *el-Maznûn*, s. 45-47, 48; *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 48.
106. Fârâbî ve İbn Sînâ, eserlerinde Tanrı'ya ait bazı sıfatlar sayarlar; ancak bunları O'nun zâtından ayrı görmezler. Onlara göre bu sıfatlar, Tanrı'da çokluk oluşturmamalıdır.

İkinci görüşün Mu'tezile ve Kerrâmiyye'ye ait olduğunu söyleyen Gazâlî, bu görüş sahiplerinin Allah'ın Kelâm, Kudret ve İlim gibi sıfatlarının her birini sonsuz bireyler olarak gördüğünü belirtir. Ona göre bu iki görüş de aşırı uçları ifade eder.

Üçüncü görüş ise orta yoldur ve Gazâlî'nin görüşüdür. Yukarıdaki iki görüşün ortasında yer alan bu görüşü[107] Gazâlî dört prensiple ortaya koyar:

a) Birinci prensibe göre, sıfatlar zâtın kendisi olmayıp zâtın dışında olan sıfatlardır. Allah, İlim ile Âlim; Hayat ile Hayy ve Kudret ile Kâdirdir. Diğer bütün sıfatlar da böyledir.[108] Bu durumdan Allah'ın sıfatlarının Allah'tan başka bir şey olduğu sonucunu çıkarmayı uygun bulmayan Gazâlî[109] şöyle der:

> "Biz Allah dediğimiz zaman bununla aynı zamanda zâtla beraber sıfatları da kasd ediyor, sadece zâtı kasd etmiyoruz. Zira Allah'ın isminin ilâhî sıfatlardan hâlî olduğu takdîr olunan bir zâta ıtlâk olunması doğru değildir."[110]

Yine bu doğrultuda Gazâlî, Allah'ın sıfatlarında birbirine uymama ve zıt olmanın söz konusu olamayacağına da vurgu yapar. Dolayısıyla sıfatların çokluğundan hareketle, Allah'ın zâtında çokluk düşünmek yanlıştır. Bu sebeple sıfatlar konusunda "Sıfatlar ne O'dur ne de O'ndan başkasıdır." diyenin sözünü doğru bulur. Öyleyse Gazâlî'ye göre zât ve sıfatın birbirinden tamamen ayrı olmadığı; sıfatın, zâta zait olmasının söz konusu edilmediği söylenebilir. Ancak zât ve sıfatın aynı şeyler olduğu, ona göre ileri sürülemez.[111] Ona göre zât ve sıfatın, hem aynı hem de farklı olmaması durumu, zâta zarar vermez; onu sebepli, mahal vs. de yapmaz. Sıfatların bu biçimle zâtta olması normaldir.[112]

b. Sıfatlar konusundaki ikinci prensipte Gazâlî, sıfatların Allah'ın zâtiyle kâim olduğunu iddiâ eder. İster bir mahalde olsun ister olmasın, bu sıfatlardan hiçbiri Allah'ın zâtı olmaksızın var olmaz.[113] Bu ilkeyi *Tehâ-*

Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 40-50; *Deâvîi Kalbiyye*, s. 117; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 90-91; *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, II, 100-107.

107. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 100; Gazâlî bazı eserlerinde filozoflarla Mu'tezile'nin sıfatları inkâr etme ve tek bir zâtı kabul etme noktasında hemfikir olduklarını söylemiştir. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 215-217.
108. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 96; bu konunun örnekle izahı için ise s. 98, 100.
109. Gazâlî, *a.g.e.* s. 99-100.
110. Gazâlî, *a.g.e.* s. 102.
111. Nitekim Gazâlî buna örnek de verir. Bkz. Gazâlî, *el-Maznûn*, s. 44-45; *Meâricu'l-Kuds*, s. 138.
112. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 100-101.
113. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 103; *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 54.

füt'te filozofları eleştirirken çok güzel bir şekilde formülleştirmiştir. Buna göre sıfat (nitelik) ve mevsuf (nitelenen), bir an için birbirinden ayrı olarak düşünülmektedir. Bu durumda bunların her ikisi için, üç ihtimal olacaktır: Bunlar varlığı bakımından, (A) Ya karşılıklı birbirlerine muhtaç değildir. (B) Ya karşılıklı birbirine muhtaçtır. (C) Ya da sadece biri ötekine muhtaç olmadığı halde öteki ona muhtaçtır. Bu ihtimallere göre A'da sıfat da mevsuf da zorunlu varlık olacak ve bu, mutlak ikiliği ifade edecektir. Bu, filozofların görüşü olup kabul edilemez. B'de hiçbiri zorunlu varlık olmayacaktır ve ikisi de mümkün olacaktır. Çünkü muhtaç olan, zorunlu varlık olmaz. C'de ise muhtaç olan hangisi ise o sebeplidir, muhtaç olmayan da zorunlu varlık olacaktır. Gazâlî bu ihtimallerden sonuncusunun (C) kabul edilmesi gerektiğini söyler. Sonuçta Gazâlî şu kanâatini ifade eder: "Zât kendi kendine yeterli oluşu bakımından sıfatlara muhtaç olmadığı halde, kendi durumumuzda olduğu gibi, sıfatlar nitelenene muhtaçtır." Başkasına muhtaç olan ise zorunlu varlık olamaz.[114]

Bu sebeple Gazâlî'ye göre sıfatlar, zâtı yetkinleştiremez. Çünkü sıfatlar, bir açıdan da zâttan ayrı değildir ve zât sayesinde kâimdir. Ayrıca zât, ezelî ve ebedî olarak yetkindir. Bu şekilde yetkin olan bir varlığın sonradan yetkinleşmesi söz konusu değildir.[115]

c. Üçüncü prensipte ise Gazâlî, bütün sıfatların kadîm olduğunu iddiâ eder. Eğer hâdis olsaydı, kadîm olan Allah'ın da hâdis varlıkların bir mahalli olması gerekecekti. Dolayısıyla bu sıfatların hâdis olması muhâldir.[116]

d. Gazâlî dördüncü prensipte Allah için bu yedi sıfattan türeyen isimlerin, O'nun hakkında ezelî ve ebedî isimler olduğunu ileri sürer. Allah ezelde Hayy, Âlim, Kâdir, Semî', Basîr ve Mütekellim idi. Bu ilke doğrultusunda o, Allah'a verilen isimlerin dört grupta değerlendirildiğini söyler:

i. Allah'ın zâtına delâlet eden isimler: Ezelî ve ebedî gibi.

ii. Selbin ziyâdesiyle zâta delâlet eden isimler: Kadîm, bekâ gibi.

iii. Varlığa ve bunun dışında kalan mânâ sıfatlarından birine delâlet eden isimler: Hayy, Kâdir, Âlim gibi.

iv. Allah'ın fiillerinden birine izâfet edilmek sûretiyle varlığa delâlet eden isimler: Cevâd, Râzık, Muîz gibi.[117]

---

114. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 98.
115. Gazâlî, *a.g.e.* s. 101.
116. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 105; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 280-281.
117. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 115-116.

Gazâlî'nin isimler bağlamında sıfatları, gruplandırması en ayrıntılı şekilde onun *Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ* adlı eserinde ele alınmış ve burada on grupta isimlerin zâtla ilişkisi incelenmiştir. Ancak dile getirdiğimiz üzere, bütün isim ve sıfatların, sonunda "Allah" ismine döndüğünü ve "Allah" isminin de zâta delâlet ettiğini ileri sürmüştür.[118]

Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisi bakımından Gazâlî, zorunlu varlıkta herhangi bir çokluğu kabul etmez. Onun sıfatlara dair fikirleri, her ne kadar çokluğu gerektiriyor gibi gözükse de yaptığı izahlar böyle bir sonucu kabul etmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu sebeple ulaşılan sonuç açısından onun filozoflardan çok da farklı olmadığını söyleyebiliriz.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Gazâlî'ye göre Allah'ın varlığı kendi zâtındandır. Gerçek ve mutlak anlamda tek varlık O'dur. Diğer bütün varlıklar mümkündür ve var oluşlarını O'na borçludur. Allah'ı gerçek mânâda sadece Kendisi bilebilir. Allah'ın doksan dokuz ismi varsa da O'nun zâtına delâlet eden ismi "Allah" ve buna yakın olan "Hakk" ismidir. Allah için "Vâcibu'l-Vucûd" ismi de kullanılabilir. Ona göre Allah, aklen ve naklen varlığı gerekli olandır. Bu bağlamda o, Allah'ın varlıksal zorunluluğunu, burhânî (ontolojik delil), cedelî (hudûs delili) ve dinî deliller (tasavvufî deliller) kullanarak isbatlamaya girişmiştir. Allah'ın herhangi bir sebebi olamaz; zâtının, sıfatının, sıfatının özüyle var olmasının bir sebebi yoktur. Allah'ın Kayyûm ismi, kıdem ve ezelîliği, sebepsizliğiyle anlam bulur. O'nun sebepsizliği, mutlak bir sebepsizlik olmalıdır; aksi takdirde "tek" (ortaklığı kabul etmemek) ve "bir"/"basit" (çokluğu barındırmamak) olması açıklanamaz.

Allah, ortağının olmaması bakımından tektir. "Vâhid" kavramı ve İslâm'ın temel ilkelerinden biri olan "tevhîd" bu tekliği ifade etmektedir. Yine Allah, çokluğu barındırmaması açısından birdir, yani basittir. Allah "Ahad"tır. Bu bağlamda Allah'ın zâtı, zâtından ayrı değildir. Kesreti, parçalanmayı, ikiliği kabul etmez. O, cisim değildir; cevherlik, ârâzlık, zaman, mekân ve yönle ilişiklik gibi cisim durumları O'na atfedilemez. O, varlık-mâhiyet ilişkisi bakımından da çokluğu barındırmaz. Gazâlî, Tanrı'nın mâhiyetini kabul etse de bu kabulün O'nda çokluğu gerektirmediğine inanır. Ona göre varlık ve mâhiyet ayrı değil; aynıdır; Allah'ın sıfatları vardır; bu sıfatlar, zâtın kendisi değildir; zâtın dışında olan sıfatlardır. Sıfatlar zâtı yetkinleştirmez; sıfatlar, zât ile kâimdir. Bununla birlikte sıfatlar, hâdis değildir, ezelîdir. O'nun sıfatlarından türeyen isimler

118. Gazâlî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 74, 211-214.

de ezelî ve ebedîdir. Gazâlî sıfatların zâtla ilişkisi konusunda ise "Sıfatlar ne O'dur ne de O'ndan başkasıdır." düşüncesini doğru bulur. Nihâyetinde onun zât ve sıfatlara dair düşüncelerinde, bir çokluk varmış gibi gözükse de o, böyle bir çokluğu aslâ kabul etmez.

Sonuç itibariyle Gazâlî'nin Tanrı meselesini, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının konuyu ele alış biçimiyle irdelediğini ve incelediğini söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, varlıksal zorunluluk, sebepsizlik, teklik ve birlik gibi temel ilkelerin esas alındığı göze çarpmaktadır. Bu ilkelerden varlıksal zorunluluk, temel ilke; diğerleri ise bu ilkeyi tamamlayan yan ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı bu ilkelerin izahı konusunda eksik bularak eleştirmişse de her üçünde de konunun dinî kaygılardan kaynaklanan tenzîhçi bir yaklaşımla ele alındığı, ortak bir nokta olarak dikkat çekmektedir. Aralarındaki başka bir ortak nokta da hepsinin bu dört ilkenin sonucunda ittifak etmiş olmalarıdır. Yani her üçü de Tanrı'nın varlığının gerekliliğini, O'nun sebepsiz, tek ve bir olduğunu kabul etmişlerdir. Aralarındaki fark ise bu ilkelerle ilgili sonuçlara ulaşırken, takip ettikleri yol ve açıklama biçimlerinde gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİFV Yayınları, İzmir 1999.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Bayrakdar, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK, Ankara 1984, ss. 461-472.

Bozkurt, Ömer, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkân İmkânsızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü, Ankara 2009.

Çağrıcı, Mustafa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 489-505.

Fârâbî, *Deâvîi Kalbiyye*, *Fârâbî* içinde, çev.: H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, Fârâbî içinde, Kanâat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.

———, *Zenon Risâlesi*, *Fârâbî* içinde, çev.: H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, Kanâat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.

———, *Ta'lîkât*, *Fârâbî* içinde, çev.: H. Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, Kanâat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.

———, *İdeal Devlet (el-Medinetu'l-Fâzıla)*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

———, *Müfârikât, Fârâbî* içinde, çev.: H. Z. Ülken-K. Burslan, Kanâat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.

———, *Uyûnu'l-Mesâil, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

———, *Kitâbu'l-Fusûs*, Daru'l Mearif, Haydarabad 1345.

———, *Kitâbu't-Tenbîh, Fârâbî* içinde, çev.: H. Z. Ülken-K. Burslan, Kanâat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.

Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, çev.: Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

———, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev.: Yahya Pakiş, Umran Yayınları, İstanbul 1998.

———, *Mekâsidu'l-Felâsife*, çev.: Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001.

———, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1993.

———, *Mişkâtu'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev.: S. Ateş, Bedir yay, İstanbul 1994.

———, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev.: K. Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971.

———, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn, Resâilu Gazâlî* içinde (İkinci Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.

———, *el-Maznûnu bihî 'alâ Gayri Ehlihî*, çev.: M. Esen, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

———, *Meârîcu'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev.: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

———, *Risâletu'l-Ledünniyye*, çev.: Serkan Özburun, Semerkant Yayınları, İstanbul 2006.

———, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd, Resâilu Gazâlî* içinde (II.Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.

———, *Kitâbu'l-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn*, çev.: Yaman Arıkan, Eskin Mtb., İstanbul 1970.

———, *Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ*, çev.: M. Ferşat, Ferşat Yayınları, İstanbul 1972.

———, *Mi'râcu's-Sâlikîn, Resâilu Gazâlî* içinde (Birinci Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tarihsiz.

İbn Sînâ, *Metafizik, Kitâbu'ş-Şifâ*, (I-II), çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

———, *Necât*, Mektebetu'l Murtadaviyye, Tahran, tarihsiz.

———, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

———, *Risâletu'l-Arşiyye, İbn Sînâ Risâleler* içinde, çev.: Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

———, *Uyûnu'l-Hikme, İbn Sînâ Risâleler*, çev.: A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

Karlığa, Bekir, "[Gazzâlî'nin] Eserleri", "Gazzâlî" maddesi içinde, *DİA*, XIII, 518-530.

Orman, Sabri, "Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri", *İslâmi Araştırmalar*, C. 13, Sayı 3-4 (Gazâlî Özel Sayısı), 2000, ss. 237-248.

Sözen, Kemal, "Gazâlî'nin Sudûr Teorisine Eleştirileri", *İslâmi Araştırmalar*, Ankara 2000, C. XIII, Sayı 3-4, ss. 400-408.

Ünal, Hüseyin, "Gazâlî Hakkında Yazılmış, Eserler ve Tezler Bibliyografyası", *İslâmî Araştırmalar*, C. XIII, Sayı 3-4 (Gazâlî Özel Sayısı), 2000, ss. 540-551.

GAZÂLÎ'NİN İKİ DÖNEMİNDE DEĞİŞENLER VE DEĞİŞMEYENLER

Cağfer Karadaş*

GİRİŞ

Tus'ta doğan, Nîşâbûr'da eğitim gören, bir müddet Nizamülmülk'ün maiyetinde çalıştıktan sonra Bağdad Nizâmiye Medresesi'ne müderris olarak atanan ve orada dört yıl kadar görev yapan Gazâlî, siyâsî gerilimlerin tetiklemesiyle geçirdiği mârifet planındaki tereddüdün ardından, anılan görevini bırakıp Şam, Hicaz ve Tus üçgeninde geçen ve on yıl süren bir seyâhat sürecinin sonunda yeni bir fikrî kişilik ve kimlikle kamuoyunun önüne çıkmıştır. Bu süreç sonunda çekildiği münzevî denilebilecek Tus hayatı, Nizümülmülk'ün oğlu ve dönemin Selçuklu Vezîri Fahrulmülk'ün teşvik ve ısrârı ile Nîşâbûr Nizâmiye Medresesi'nde yeniden tedrîs hayatına başlamasıyla sona ermiştir. Dört yıl kadar süren medresedeki bu yeni tedrîs hayatı esnâsında tarihler 505/1111'i gösterirken hayata gözlerini yummuştur.

Birinci dönemde devlet adamlarından Selçuklu Vezîri Nizâmülmülk ve Abbâsî Halîfesi Muztazhirî ile yakın ilişki ve iletişim içinde olmuştur. Özellikle *Fadâihu'l-Bâtıniyye*, *Makâsidü'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* kitaplarının yazılmasında, anılan halîfe ve vezîrin telkin, talep ve Sünnîliği güçlendirme siyâsetlerinin önemli ölçüde etkili olduğu anlaşılmaktadır.[1] Dönemin siyâsetinin

---

* Prof. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. bk. *el-Mustazhirî fî Fadâihi'l-Bâtıniyye*, nşr.: Abdurrahman Bedevî, Dar Byblion, Paris 2006, s. 22-25.

önemli aktörlerinden halîfenin değişimi, Vezîr Nizâmülmülk'ün öldürülmesinin ardından Sultan Melikşah'ın ölümü, Sultan'ın hanımı Terken Hâtun'un hırslı ve etkili aktör olarak siyâset sahnesinde yer alması, siyâsî ve sosyal ortamda büyük çaplı bir değişime yol açmıştır. Bu ânî ve tepeden inme gelişmeler, kuvvetle muhtemeldir ki, Gazâlî'yi derinden etkilemiş ve kendisinin, "mârifet düzeyinde tereddüt" diye nitelediği bir halin meydana gelmesinde tetikleyici bir sebep olmuştur.

Öncelikle fıkıhla meşgûliyeti, ardından hocası Cüveynî'nin etkisiyle Kelâma yönelmesi, Bağdad Nizâmiyesi'ndeki tedrîs hayatı esnâsında yukarıda anılan şartların da zorlamasıyla Bâtınîlik ve felsefe ile ilgilenmesi onda fikrî değişim ve dönüşümün yolunu açmıştır. Özellikle felsefecilerin zekâ ve kurgu düzeyindeki üstünlüklerini yansıtışlarının, onda felsefeye karşı büyük bir hayranlık uyandırdığı söylenebilir. Bâtınîlerin etkili propagandaları da muhtemelen benzer bir etki oluşturmuştur. Öyle görünüyor ki Gazâlî iki şeyi hedeflemiştir: Birincisi, etkili iletişim kurmak; ikincisi ise sağlam bir ilmî ve fikrî yapı oluşturmaktır.

Fikrî ve rûhî noktadan bakıldığında gelişen siyâsî ve sosyal olayların tetiklemesiyle geçmişe yönelik ciddî bir muhâsebe içine giren Gazâlî'nin, geleceğini nasıl şekillendireceği konusunda kaygılarının bulunduğu açıktır. Onun bu kaygılarının, şahsıyla sınırlı olmayıp bütün bir toplumu içine alan genişlikte olduğunu da vurgulamak gerekir. Çünkü onun, bütün makam-mansıp ve aile efradını terk ederek bir arayış içine girmesi, bunun en açık ve kesin delilidir. Söz konusu fikrî arayışındaki ekseninin ne olduğunun tesbiti ise ancak onun iki dönemi arasında yapılacak bir karşılaştırma ile ortaya çıkabilir. Bu karşılaştırma yapılırken onun hayatını ve zihin dünyasını şekillendiren ilimlere birinci ve ikinci dönemde nasıl baktığı ve onları nasıl konumlandırdığı önemlidir. Özellikle birinci ve ikinci döneminde ilimlere nasıl baktığından hareketle, Gazâlî'nin düşünce dünyasında nelerin değişip değişmediğinin tesbiti yapılabilir.

DEĞİŞMEYENLER

Kelâm

Gazâlî'nin *el-Munkız*'da ele aldığı dört ilimden ilki Kelâm olduğuna göre, bu ilmin onun önceki ve sonraki döneminde zihin dünyasında nasıl bir yer işgal ettiğini tesbitte fayda vardır. Ancak bu şekilde Kelâm ilmi konusundaki düşüncesinin ve bakışının değişip değişmediğini anlama fırsatımız olur. Bunun için de yöntem olarak tarihî hiyerarşi doğrultusunda ilk eserlerinden başlayarak bir sıralama takip etmek, işimizi bir hayli kolaylaştırır kanâatindeyim. Onun ilk eserlerinden olan ve Nîşâbûr'da öğrenciliği sırasında ve hocası Cü-

veynî hayattayken kaleme aldığı *el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl* adlı kitabında şer'î üç ilim bulunduğu ve bunların da kelâm, usûl-i fıkıh ve fıkıh olduğu kaydını düşer. Buna göre Kelâm'ın konusu, ilim ve itikâd arasındaki fark ile aklın kavrama ve tıkanma noktalarının tesbitidir. Kelâm'ın amacı ise âlemin hudûsu, Allah'ın vâcip sıfatlarla muttasıf, muhal sıfatlardan münezzeh olması; peygamber göndermeye ve mûcize ile desteklemeye kâdir bir müessir yaratıcıya/sânia ihtiyacı kavramaktır. Usûl-i fıkha değindiği yerde ise bu ilmin Kelâm ilmine ihtiyaç duyma yönüne dikkat çeker. Buna göre, usul ilminde hüküm elde etmek için ortaya konulan delillerin temelinde şer'î hükümlere inanmak ve peygamberi tasdîk etmek vardır.[2] Onun açıklamalarından Kelâm'ın merkezî bir konuma sahip olduğu; fıkhın ve usulünün Kelâma dayandığı ve Kelâmdan destek aldığı açıkça belirtilir. Fıkıh ilmi de fıkıh usûlüne dayandığına göre neticede bu açıklamalar doğrultusunda, şer'î ilimler sınıfına giren bütün ilimlerin dayandığı ve ihtiyaç duyduğu alan Kelâm ilmidir.

Birinci döneminde Bağdad Nizâmiye Medresesi müderrisi iken ve büyük ihtimalle *Makâsıdü'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerinden önce kaleme aldığı *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*[3] adlı eserinde Kelâm ilminin amacını, "Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberi tasdîk için delil ikâme etmek" olarak tesbit eder. Onun bu tesbiti bir önceki eseri *el-Menhûl*'deki tesbitleri ile büyük ölçüde paralellik arz eder. *el-İktisâd,* diğerinden farklı olarak, Kelâm alanına hasredildiği için burada Kelâm'ın işlevi gibi daha detay konulara da yer verildiği görülür. Buna göre Kelâm'ın temel amacı, dinin îzâhının ötesinde dine yönelik ortaya çıkan şek ve şüpheleri ortadan kaldıracak tedbirler almak ve İslâm milletini bu tür gelişmelere karşı korumaktır.

---

2. Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, nşr.: Muhammed Hasan Hiytu, Beyrut 1419/1998, s. 59-60.

3. Kanâatimizce Gazâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eseri, *Makâsıdü'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerinden daha öncedir. Çünkü bu eserinde Gazâlî, onlara dair hiçbir mâlûmât vermemekte ve atıfta bulunmamaktadır. Eğer daha öncesinde felsefeye dair bu iki eser bulunsaydı, felsefecileri konu edindiği tekfir bahsinde bir göndermede bulunurdu. Zira Gazâlî diğer eserlerinde yeri geldikçe ilgili eserlerine göndermede bulunmaktadır. Öte yandan *Tehâfüt*'te, felsefeyle ilgili meşgûliyeti bittikten sonra hak mezhebi desteklemek için *Kavâidü'l-Akâid* adında bir eser yazacağı bilgisini vermektedir. Naşir Cirâr Cihâmî'nin dipnotta belirttiği gibi (Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr.: Cirâr Cihâmî, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993, s. 69) şayet bu eser *İhyâ*'nın içindeki *Kavaidü'l-Akâid* adlı bölüm ise yukarıdaki kanâatimiz pekişmiş demektir. Bunun anlamı Gazâlî, *el-İktisâd*'ı daha önce kaleme almış, ardından uzun tartışmalara girmeden, doğrudan hak mezhebin esaslarını asbat edecek bir eser olarak *İhyâ*'nın içine derc ettiği *Kavâidü'l-Akâid* adlı eserini yazacağını bildirmiştir. Zaten *Kavâidü'l-Akâid* adlı eserinin içinde, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'a göndermede bulunmaktadır (bk. Gazâlî, *İhyâ,* I, 169).

Ancak Gazâlî, bu durumun bir takım yapay, yersiz ve gereksiz endişelerle abartılmasını doğru bulmaz. Çünkü kişiye ya da topluma şek ve şüphe ârız olması, biyolojik anlamda hastalık meydana gelmesi gibidir. Nasıl ki bir hastalığın tedâvîsi için herkesin tabip olmasına gerek yoksa, bu türden dinî aksaklıkların veya ârızaların meydana gelmesi ihtimali doğrultusunda, bütün fertlerin Kelâmcı olması gerekmez. Ancak ortaya bir ârıza çıkmış ve bunun giderilmesi zarûret arz ediyorsa, bu takdirde Kelâm ilmiyle uğraşılması farz konumuna gelir. Bunun nihâî çözümü de İslâm coğrafyasının her bölgesinde bu işi görecek bir Kelâmcının bulunmasıdır. Bu takdirde görev, farz-ı kifâye olur ve bir veya birkaç kişinin bu görevi yerine getirmesiyle maksat hasıl olur. Fert ve toplum faydası açısından sıralama söz konusu olduğunda, ona göre şer'î ilimler içinde ilk sırada fıkıh ilmi gelir. Ancak sıralama, asıl olma veya diğer ilimlerin kendisine istinat etmesi noktasından yapıldığında kuşkusuz Kelâm ilmi temel ilimdir. Çünkü dinde sahih inanç ve inançta kesinlik önemlidir.[4]

İkinci döneminin en önemli ve ilk eserlerinden olan *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de eskiye nazaran, Kelâm ilmi konusunda nisbeten orta bir yol takip etmeye çalışan ve ilimler arasındaki sıralamada sanki kendisine hakem görevi biçen bir Gazâlî ile karşılaşırız. Ancak o, bu tavrının işaretlerini büyük ölçüde *el-İktisâd*'da vermiştir. Nitekim orada kullandığı tabip-Kelâmcı benzetmesini/karşılaştırmasını burada da sürdürür. Bir farkla ki, orada Kelâm'ın zararından değil, diğer ilimlere göre önceliği hususundan, yani faydasından bahsederken, burada faydasının yanında zararlı olabileceğine de dikkat çeker. Bu döneminde o Kelâm'ı meselâ bir bıçak gibi, yani bir alet şeklinde değerlendirir ve faydalı yanlarıyla birlikte zararlı taraflarının olabileceği kaygısını dile getirir. Faydalı olacağı ortamda Kelâm'ın helâl olması, hatta yerine göre öğretilmesi ve öğrenilmesinin farz düzeyine çıkmasının yanında, yine yerine göre haram olması durumu da söz konusudur. Nitekim toplum içinde şüphelerin yayılmasına zemin oluşturması ve insanların kesin inançlarını sarsması gibi durumlara sebebiyet verdiği yer ve zamanda Kelâm ilmi zararlıdır.

Burada Gazâlî, toplumun gözlenmesi ve fertlerin seviye tesbitine tâbi tutulması ve buna göre bir tasnîfe gidilmesi görüşündedir. Onun yaptığı tasnîfe göre, insanlar genel itibariyle üç seviyede yer alır: Birinci seviyede bulunanlara delillerden arındırılmış mücerret itikâd esaslarının öğretilmesi yeterlidir. Bunun yeterli olmadığı yerde, sözgelimi toplum içinde şüphelerin yayıldığı ve etkilenmelerin olduğu durumlarda, ikinci seviyede bir bilgilendirme söz konusudur ve bunun için *er-Risâletü'l-Kudsiyye* derecesinde bir Kelâm kitabı yeterlidir. Zekâ düzeyi yüksek ve meraklı bir zihne sahip kişiler ile içlerinde şüphenin tortu oluşturduğu fertlere karşı, daha ileri düzeyde bir Kelâm bilgisi öğretmek

4. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 7, 11-12.

gereklidir. Bunun da fazla abartılmaması gerekir, meselâ *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* hacminde bir kitap bunun için yeterlidir. Gazâlî, burada da Kelâm ilmini fıkıhla karşılaştırmayı sürdürür. Ona göre Kelâm, ancak hastalık söz konusu olduğunda ihtiyaç duyulan ilaç gibidir; fıkıh ise hem hastalık hem sağlıkta sürekli alınması gereken gıda konumundadır. Öte yandan Kelâm ilmine talip olanlarda, başta zekâ olmak üzere, ilim öğrenme hırs ve merâkının bulunmasının yanında, din ve takvâ yönünden kusurlu olmamak şartı vardır.[5]

Gazâlî, birinci döneminde yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserine şöyle bir not düşmüştür: "Bu kitabı bitirdikten sonra Allah izin verirse, hak mezhebi isbât etmek için, müstakil bir kitap tasnîf edeceğiz. İsmini de *Kavâidü'l-Akâid* koymayı düşünüyoruz. Nasıl ki, bu kitapta yıkmaya odaklandıysak, o kitapta da yapmaya gayret edeceğiz"[6] Bahsettiği bu eseri daha sonra aynı isimle kaleme almış ve bir bölüm olarak ikinci dönemi eseri olan *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'e eklemiştir. Bu bilgi, onun birinci dönemindeki düşüncelerini, ikinci döneminde de koruduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Zaten yukarıda ifade edildiği gibi yine *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de önceki kitaplarına göndermede bulunması ve hatta onları tavsiye etmesi bu tesbiti doğrular ve destekler mâhiyettedir.

Bir nevi otobiyografisini ve fikrî mâcerâsını anlattığı ve kendi ifadesi ile elli yaşından sonra kaleme aldığı *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde, dinin ve özellikle Ehl-i Sünnet inancının savunması için, Kelâm ilminin önemine atıf yapar ve Kelâm'ın varlık amacının bu olduğuna dikkat çeker. Ancak bu ilimde kendi arayışı ve taleplerine cevap bulamadığını belirttikten sonra, kendisi için devâ olmayan bir ilacın başkaları için pekala devâ olabileceği itirafında bulunur. Burada Kelâm'a yönelik çekinceleri *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de ortaya koyduğu çekinceler ile örtüşmektedir. Ancak yukarıda da değinildiği gibi, Kelâm'ı bir ilaç gibi görme anlayışı burada da sürmektedir.[7]

Son te'lîfâtından olan ve Nîşâbûr Nizâmiyesi müderrisliği sırasında kaleme aldığı fıkıh usûlüne dair *el-Mustasfâ* adlı eserinde ise Kelâm'a yaklaşımı, aslında yukarıdakilerin tekrarı, ama üslup ve ifade itibariyle daha olgundur. Gazâlî, burada Kelâm'ı küllî ilim olarak değerlendirir ve aynı zamanda onu, şer'î ilimlerin aslı sayar. Bu durumda diğer ilimler, bu aslın fer'î konumundadır. Buradan hareketle o, bütün ilimlerin Kelâm'a dayandığı iddiâsında bulunur. *el-Mustasfâ*'daki sözleri şöyledir: "Kelâm, dinî ilimlerin tamamının temel ilkelerini tesbit etmeyi ve onları savunmayı tekeffül etmiştir. Bu yüzden diğer ilimler Kelâm'a göre cüz konumundadır. Bu özelliği ile Kelâm ilmi en üst rüt-

5. Gazâlî, *el-İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut ts. Daru'l-Kütübi'l-Arabî, I, 167-170.
6. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 69.
7. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, nşr.: Cemil Saliba-Kamil İyâd, Daru'l-Endelüs, Beyrut ts., s. 91-93.

beyi hâizdir ve bunu hak etmiştir. Buna göre ilimlerin sıralamasında Kelâm'dan diğerlerine doğru bir hiyerarşi gözetilir."[8] Bu ifadeler lafız farklılığı dışında ilk eseri olan *el-Menhûl*'deki görüşleri ile örtüşmektedir.

Felsefe

Gazâlî'nin felsefeye bakışı ve konumu, her iki döneminde te'lîf ettiği eserleri incelenerek ortaya konabilir. Felsefeden bahsettiği ilk eseri öyle görünüyor ki, Kelâm alanında yazdığı *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'dır. Kitabının sonunda "Tekfir Edilmeleri Vâcip Olan Fırkalara Dair Açıklama" başlığı altında, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyenlerin hepsini bir kefeye koyup haksızlık yapmamak için, belli bir sınıflandırmaya tâbi tutarak ele alır.

Gazalî'nin sınıflandırmasına göre, peygamberliği kabul etmeyenlerin ikinci mertebesinde Berâhime ve Dehriyye yer almaktadır. Dehrîler, *el-Munkız*'daki felsefeciler içinde birinci sırada yer almaktadır. Her iki kitaptaki Dehrîler hakkındaki bilgiler birbirleri ile örtüşmektedir. Nitekim *el-İktisâd*'da Dehrîler için, hem evrenin bir yaratıcı tarafından var edilmesini hem de peygamberin gönderilmesini inkâr ettikleri için, diğerlerine göre tekfir edilmeyi daha çok hak eden bir topluluk olduğu yargısına varırken; *el-Munkız*'da bu grubun düzenleyen ve güç yetiren bir yaratıcının varlığını inkâr ettiklerini kaydeder. Dehrîler dışında kalan ve Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte, dinin önemli hususlarına karşı muhâlif tavır ortaya koyan felsefecilerin ise cismânî haşri ve öte dünyanın cismânî olacağını reddetmeleri; Allah'ın cüz'îleri bilmesini kabul etmemeleri; âlemin kadîm olduğuna inanmaları şeklinde üç noktadan tekfir edilmelerinin gerektiğini söyler. Onun *el-İktisâd*'da 'felsefeciler' diye söz ettiği bu grup, aslında *el-Munkız*'daki İlâhiyyûn ismini verdiği gruptan başkası değildir.[9]

Felsefeye dair müstakil ilk te'lîfi olan *Makâsıdü'l-Felâsife* adlı eserinde, tarafsızlığı ilke edindiğinden, felsefeciler hakkındaki değerlendirmelerini ve yargılarını *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı ikinci kitabına bırakmıştır.[10] Gazâlî, *Tehâfüt*'ün sonunda felsefeciler hakkındaki kanâatini ve yargısını öz ve özet olarak ver-

---

8. Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır 1322, I, 6-7; ayr. bk. I, 4-8.
9. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 156-157; a.mlf. *el-Munkız*, s. 96-99.
10. Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Amacımız, onların kıdeme dair iddialarını çürütmektir. Hak görüşü/mezhebi asbat etmek için, Allah izin verirse, bu kitabı bitirdikten sonra müstakil bir kitap tasnif edeceğiz. İsmini de *Kavaidü'l-Akâid* koymayı düşünüyoruz. Nasıl ki, bu kitapta yıkmaya odaklandıysak, o kitapta yapmak/asbat etmeye odaklanacağız." (s. 69.)

mektedir. Buna göre, âlemin kıdemini savunmaları, Allah'ın cüz'îleri bilmeyeceğini iddiâ etmeleri ve cismânî haşri inkâr etmeleri sebebiyle felsefeciler tekfir edilmelidir.[11] Bu üç görüş onun *el-İktisâd*'da sıraladığı görüşlerin neredeyse aynısıdır. Dolayısıyla bu iki kitabı te'lîfi arasında geçen zaman zarfında, felsefecilerin din karşısındaki konumu hususunda, Gazâlî'de bir görüş farklılığı söz konusu değildir. Öyle görünüyor ki, *el-İktisât*'ta ortaya koyduğu görüşlerini *Tehâfüt*'te detaylandırmış ve kendi ifadesiyle bir takım yeni delillerle desteklemiştir.[12] Öte yandan son kitaplarından olan *el-Munkız*'da anılan üç meseledeki görüşlerini teyit etmesi,[13] Gazâlî'nin birinci dönemi ile ikinci dönemi arasında felsefe konusunda aynı yerde durduğunun açık göstergesidir. Nitekim onun, riyâziyyât, mantıkiyyât, tabîiyyât ve ilâhiyyât şeklinde dört grup olarak tasnîf ettiği felsefe ilimlerine dair *Makâsidü'l-Felâsife* ve *el-Munkız*'daki değerlendirmeleri örtüşmekte; hatta ilâhiyât alanı ile ilgili olumsuz değerlendirmesini aynen sürdürdüğü görülmektedir.[14]

Bâtınî Düşünce

Gazâlî, Bâtıniyye konusunda yoğun ve uzun soluklu bir çalışma yürütmüştür. Bağdad'da felsefeye dair çalışmasını sonlandırmasının akabinde, Bâtınî düşünceyi ele almayı bizzat kendisinin planladığı, tam da o sırada Halîfe Mustazhirî'den benzer bir talebin gelmesi üzerine çalışmaya derhal karar verdiğini dile getirir. Öyle anlaşılıyor ki, araştırmaya girişmeden önce ve devamında etrafındaki insanlarla sürekli bu konuyu tartışmış; çalışmasının metodu, çerçevesi ve hedefleri konusunda her kesimden insanla görüş alışverişinde bulunmuştur. Hatta şartlar ve imkânlar çerçevesinde, yüz yüze bir kamuoyu yoklaması gerçekleştirmiştir. Bu araştırma ve çalışmaya olumlu bakanların yanında, bu girişimin Bâtıniyye'nin şüphelerinin/tezlerinin düzenlenmesine ve yaygınlaşmasına yol açacağı endişesiyle karşı çıkanlar dahi olmuştur. Onun kanâati bir olgu veya olay, problem haline gelmişse onun çözümü için öncelikle tanınmasında ve bilinmesinde fayda vardır. Bu, olayı tedâvî öncesinde teşhis etmek anlamına gelir. Daha önce bu konuda yazılan kitaplar, deyim yerindeyse masa başında, uzaktan ve zayıf argümanlar üzerinden gerçekleştiğinden, bu mezhep mensuplarınca, çoğu zaman yazılanlar alay konusu edilmiştir.

---

11. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 219.
12. Gazâlî, *a.g.e.* s. 69.
13. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 106-109.
14. Gazâlî, *Makâsıdü'l-Felâsife*, nşr.: Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahirets. s. 31-32; *el-Munkız*, s. 100-109.

Gazâlî, Bâtıniyye ile ilgili araştırmasını, ilkin bizzat mensuplarınca kaleme alınan eski ve yeni bütün eserleri incelemek; ardından eskiden bu mezhebe mensup iken onlardan ayrılmış kişilerin mezhebin mantalitesine ve iç işleyişine dair aktardıkları sözlerden elde ettiği tecrübeleri değerlendirmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Bu çaba ve çalışma sonunda o, beş kitaptan oluşan bir set ortaya koymuştur. Kendisinin verdiği sıraya göre bu kitaplar, Bağdad'da *el-Mustazhirî* ve *Huccetü'l-Hak*, Hemedan'da *Mufassalü'l-Hilâf*, Tus'ta şemalarla îzâh ve ifade ettiği *ed-Derec* ile bu alanda son te'lîfi olan *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'dir. Be eserlerin yazılış yeri ve zamanı dikkate alındığında Bâtınîlik konusu, her iki döneminde de onun ilgi odağı olmuştur. Diğer bir değişle Gazâlî, her iki döneminde de Bâtıniyye konusunu öncelikli görmüştür. Rakamsal olarak vermek gerekirse, konuyla ilgili beş eserden, kesinlikle ilk ikisi birinci döneminde; diğerleri ise ikinci döneminde kaleme alınmıştır. Nitekim onun Bâtıniyye konusundaki ilk kitabı Bağdad Nizâmiyesi'nde, son kitabı ise muhtemelen Nîşâbûr Nizâmiyesi'nde te'lîf edilmiştir. *el-Munkız*'da verdiği bilgilerden, iki dönem arasında Bâtıniyye ile ilgili ciddi bir fikir değişikliği görünmediği gibi, belli ve kararlı duruş söz konusudur. Diğer bir deyişle onun ilk kitabındaki fikirleri ve bakış açısı, büyük ölçüde, her iki dönemde de korunmaktadır. Bu durumda denilebilir ki, Gazâlî'nin Kelâm ve felsefe konusundaki istikrarlı duruşu, Bâtıniyye konusunda da geçerlidir.

DEĞİŞENLER

Tasavvuf

Hem *el-Munkız* hem de diğer eserlerini incelememiz sonucunda edindiğimiz izlenim, tasavvufun Gazâlî'nin gündemine girmesi, birinci döneminin sonu itibariyledir. Ancak işin başında o, tasavvufu bir bilgi alanı, yani salt okumayla elde edilecek bir mâlûmât yığını olarak görmüştür. Nitekim kendisinin, "Bana ilim amelden daha kolaydı ve ben de tasavvuf erbâbının kitaplarını okuyarak bilgi elde etmeye yöneldim." ifadesi bu yargıyı tesbit ve teyid etmektedir. Ancak tasavvuf ile ilgili okumalarını derinleştirdikçe, arzu edilen veya beklenilen neticeyi elde etmenin sadece bilgiyle değil; zevk, hâl ve bir takım özelliklerinin değiştirilmesi/iyileştirilmesi ile mümkün olacağı kanâatine varmıştır. Başka bir ifadeyle uzaktan izleme veya teorik öğrenme ile değil; konunun içine dâhil olma, içselleştirme, içeriğini kavrama ve bizzat yaşama (zevk) ile matlûba ve maksûda ulaşılabileceği sonucuna varmıştır. Böylece onda, tasavvufun bir ilim alanı değil; davranış ve tavır alanı olduğu kanâati yerleşmiştir. Bu kanâat aynı zamanda onda bir strateji değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Deyim yerindeyse, söylem boyutundan ey-

lem boyutuna geçmiş ve bunun için neler yapılması gerektiği üzerinde kafa yormaya başlamıştır.

Ona göre bu alanda başarılı olmak için, öncelikle nefsin arzularını geri çevirmek; kalbi dünyevî zevklerden alıkoymak; aldatılmışlık yurdundan uzak durmak; ebedî âleme yönelmek ve bütün varlığıyla Allah'a dönmek vazgeçilmez ilkeler olmalıdır. Zihninde oluşan bu kanâat sonucu tasarladığı ilkeler çerçevesinde Gazâlî, niyetini ve iç âlemini sorguladığında, kendisinde Allah'ın rızâsı değil, unvan ve şöhret arzusunun ağır bastığını fark etmiş; mevcut hâl, hareket ve tavırlarının kendisini, sonu cehennem olan uçurumun kenarına sürüklediği gerçeği ile yüz yüze gelmiştir.[15]

Bütün bu anlatılanlar onun birinci döneminin sonunda gerçekleşmiştir. Nitekim tasavvufî eserleri okuyup onun teorik düşünce değil, derûnî bir tecrübe (zevk) alanı olduğunu fark ettiği sırada o, henüz Bağdad Nizâmiyesi'nde derslerine devam eden müderrisdi.

Bu bilgilerden hareketle, birinci döneminin büyük bir kısmında Gazâlî'nin gündeminde tasavvufun yerinin olmadığı tesbiti de yapılabilir. Nitekim bu dönemindeki önemli eserlerinde, tasavvufa dair bir ipucu bulunmamaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi, onun zihninde tasavvufla ilgili ilk oluşan imaj, bunun bir bilgi ve öğrenme konusu olduğu; bu alanın önde gelenlerinin yazdığı kitaplar okunduğunda, yeterli ve gerekli mâlûmâtın elde edilebileceği şeklindedir. Başka bir deyişle ona göre tasavvufu bilmek/öğrenmek, Kelâm veya felsefe kitabı mütalaa etmekten çok da farklı değildir. Kendisinin *el-Munkız*'da çizdiği tablo, bu kanıyı teyit eder mâhiyettedir. Ancak okuması belli bir derinliğe ulaştığında, işin rengi değişmiş ve bu sahanın bir Kelâm veya felsefe gibi teorik değil, pratik niteliği baskın bir alan olduğunu fark etmiştir. Fikrî/psikolojik gerilim yaşama hâli bundan sonra başlamış ve 488/1095 tarihinde, ciddi anlamda gelgitlerin yaşandığı altı aylık zorlu bir dönem geçirmiştir. Zaten birinci dönemi ile ikinci dönemi arasındaki kırılma da işte bu tarihte gerçekleşmiştir.

Bu gelgitler içinde Gazâlî, Bağdad Nizâmiye Medresesi ile bütün bağlarını koparmış ve kendisini Bağdad'ın dışına atmıştır. Onun bu kopuş ve ayrılışında yukarıda sayılanların yanı sıra, önemli destekçilerinden, Halîfe Muztazhirî'nin ölmesi, ardından Büyük Selçuklu Devleti'nin âdetâ kurumsal mimarı ve istikrar sigortası olan Nizâmülmülk'ün öldürülmesi ve daha sonra da Melikşah'ın kuşkulu bir biçimde hayata vedâ etmesi ile Sultanın karısı Terken Hatun'un tatmin olmaz devlete hâkim olma hırsının yol açtığı, devletin iç işleyişinin bozulması ve bir karmaşa ortamının oluşmasının da payının büyük olduğu bir gerçektir. Çünkü Gazâlî'nin fikrî bir herc ü merc içine düşmesini, sade-

15. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 130-134.

ce şüpheye, arayışa veya fikrî tatminsizliğe bağlamak doğru değildir. Onda değişmeyen şeyler, değişenlerden daha fazladır; üstelik düşüncesinin eksenini teşkil eden inançları hususunda bir şüphe hali de hiç olmamıştır.[16]

Şam'dan başlayıp Hicaz yoluyla Tus'ta son bulan ve on yıl süren bir yolculukta Gazâlî'nin arayışı, yeni bir Kelâm, yeni bir felsefe veya yeni bir fıkıh değil; yeni hâl, hareket ve derûnîliktir. Ondaki değişim, dönüşüm ve gelişme de özellikle bu alandadır. Bu da önceden kafasında bir ilim gibi tasavvur ettiği tasavvufun, bir hayat tarzı ve derûnî kavrayış olduğunu keşfetmesidir.[17] Bunları elde etmek için kendisini uzlete çekmiş, riyâzete başlamış, ahlâkî olgunlaşmaya ve kalbî arınmaya önem vermiştir. Ancak o, bunları bir sûfînin veya mürşidin gözetim ve denetiminde değil; tamâmen güvendiği ve seçtiği tasavvuf kitaplarındaki bilgiler doğrultusunda gerçekleştirmiştir. O, nasıl ki felsefe ve bâtınî düşünceyi herhangi bir muallime başvurmadan öğrenmiş ise tasavvufu da aynı yöntemle öğrenmeyi ve uygulamayı tercih etmiştir. Bu, ya onun kendisine son derece güveninden ya da dönemindeki sûfîlere ve irşât erbâbına itimat etmediğinden ileri gelmektedir. Tasavvuf alanında okuduğu kitaplar içerisinde, çağdaşı hatta bir önceki nesilden hiçbir isme yer vermemesi; buna karşın Ebû Tâlib el-Mekkî ve Hâris el-Muhâsibî gibi neredeyse kendisinden üç asır önceki zatların eserlerine başvurması; sanki ikinci ihtimali, yani çağdaşı olan sûfîlere çok güvenmediği ihtimalini güçlendirmektedir. Tabi ki onun bu tavır alışında, birinci ihtimal olan kendine güvenin de mutlaka önemli bir payı vardır.

Sonunda Gazâlî'nin ulaştığı nokta tasavvuf zevkinden bir pay almadan hakikatü'n-nübüvveye/peygamberlik hakikatine ulaşılamaz gerçeğidir. Diğer bir deyişle peygamberlik gerçekliği, ancak tasavvuf zevki ile elde edilebilir. Nitekim ona göre, burhân ile ilim; hâl ile zevk; tasdîk ve tecrübe neticesinde de iman meydana gelir.

DÜŞÜNCE EKSENİ

Nübüvvet Gerçeği

'Nübüvvet gerçeği' ifadesi, Gazâlî'nin düşünce ekseninin 'hakikatü'n-nübüvve = peygamberlik gerçeği' olduğu şeklinde kesin bir yargıyı ifade etmektedir. Aslında onun *el-Munkız* adlı eseri dikkatle okunduğunda, böyle kesin ve keskin bir yargının, açık bir gerçek olarak orada bulunduğu görülür. Gazâlî bu yargısını temellendirirken, öncelikle insandan ve insanın hâricî ve dâhilî im-

16. bk. Cağfer Karadaş, *Gazâlî*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 41-54, 88-97.
17. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 136-139.

kânlarından bahseder. İnsana bakıldığında ilk olarak onun beş duyudan oluşan hâricî bilgi alma ve dış dünya ile iletişim kurma, ardından akıl yoluyla yargı oluşturma ve keşf/zevk yoluyla duyu ve akıl dışı bir nevi gâib alan ile ilgili bilgi sahibi olma imkânının bulunduğu görülür. Ancak duyularıyla evrene bakanlar ve sadece aklın verdiği hükümleri geçerli sayanlar, zevk yoluyla gâib alanın kavranmasını imkânsız görürler ve hatta inkâr ederler. Halbuki gâib alan da şâhid alan gibi bir gerçekliktir. Sözgelimi bir şahıs baygınlık geçirir gibi bir hale girse ve neticesinde bazı gaybî bilgiler aktarsa, kendisini duyulur âlem ile sınırlamış olan kişinin bunu inkâr etmesi; tıpkı görme engelli bir şahsın, renkleri inkâr etmesi anlamına gelir. Bu takdirde kişinin kendisinde bulunmaması veya açığa çıkarılmamış olması sebebiyle, bir alanı bilmekten aciz kalması, o gerçekliğin olmadığı anlamına gelmez.

Peygamberlik, Allah'ın insana ihsan ettiği yeni bir 'göz'dür. Bu gözün ışığı ile peygamberler, ilâhî iradenin müsaade ettiği çerçevede, akıl vasıtasıyla bilinemeyen gaybî hususları bilme imkânına kavuşurlar. Ancak bazı kişiler, peygamberliğe ve bununla hasıl olan bilgiye şüphe ile yaklaşırlar. Onların bu şüpheleri ya doğrudan bilginin imkânına ya vukûuna ya da şahsa yöneliktir. Diğer bir deyişle, peygamberlik ile hâsıl olan ilim, onlara göre ya aklen imkânsızdır, ya bu şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir veya bütün insanlarda değil de tek ve belli bir insanda gerçekleşiyor olması, akıl ve duyu yoluyla bilginin doğal meydana geliş biçimine aykırıdır. Çünkü dönemin felsefecileri, ilmin meydana gelişini akla ve duyulara indirgemektedirler. Üst düzey bilgi elde etme yolu da onlara göre, yine aklın, faal akıl ile irtibata geçmesi sâyesindedir. Burada da etkin olan yine akıldır, halbuki peygamberin bilgi elde etme şekli olan vahiyde, akıl aktif değil, pasif konumdadır.

Gazâlî bu durumu temellendirirken, sık sık başvurduğu tıp ilmine ve fıkıh ilmine kıyas yapma ve aradaki benzerlikten yararlanma gereği duyar. Ona göre bir kişinin, kimin gerçek tabip veya fakîh olduğunu bilmesi, ancak tıp ve fıkıh ilimlerini belli ölçüde bilmesine bağlıdır. Aksi takdirde bir şahsın, gerçek anlamda fakîh veya uzman bir tabip olduğunu tesbit etme imkânı yoktur. Bunun gibi peygamberlik iddiâsında bulunan bir kişinin doğru söylediğini tesbit de yine bu alanda bir takım verileri bilmeyi gerektirir. Sadece mûcizeden yola çıkılarak peygamberlik iddiâsının doğruluğunu tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü normal bir kişinin, mûcize ile büyüyü ayırt etmesi çok kolay değildir. Bu yüzden gördüğü bir mûcizeye, kolaylıkla büyü yakıştırmasında bulunabilir. Mûcizeyi büyüden ayırt etmek için, muhâkeme gücüne ve bilgi alt yapısına ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Mûsâ'nın getirdiği mûcizeleri, Fir'avun kolay yoldan büyü olarak nitelemiştir. Ancak büyücüler, aradaki farkı anladıkları için, Hz. Mûsâ'nın getirdiğinin hak ve hakikat olduğunu görmüş ve kabullenmişlerdir. Peygamberlik, akıl ve duyu yoluyla kavranamayan bir alandır. Bu

yüzden akıl yoluyla veya duyular yoluyla peygamberlik gerçeğini kavramak ve bununla elde edilen bilgileri test etmek mümkün değildir.

"Öyleyse bu bilgiye ulaşmanın yolu nedir?" sorusuna Gazâlî cevap olarak tasavvufu adres gösterir. Aslında onun zihninde peygamberlik gerçeği, hiçbir döneminde önemini ve değerini yitirmiş değildir. Ancak bu gerçeğe kesin ve kestirme bir yoldan nasıl ulaşılacağı konusunda zihninde tereddütler ortaya çıkmış ve bunu aşmanın yolu olarak tasavvufu görmüştür. Çünkü ona göre bir özelliğin tasdîki ve kabulü, ancak o özelliğe belli ölçüde sahip olmakla mümkün olur. O, kendisinde bu özelliğin rüya yoluyla gerçekleştiği kanâatindedir. Çünkü rüyada iki husus önemlidir: Birincisi rüya akıl ve duyu dışı bir bilgi edinme aracıdır ve bu yolla insanlar, bir takım bilgilere ulaşabilmektedirler. İkincisi ise rüya peygamberler için de söz konusudur.

Bu îzâhlardan sonra 'Peygamberi bilmenin yolu nedir?' sorusuna "Peygamberi bilmek onun hallerini/özelliklerini bilmekle mümkün olur, bu ise ancak müşâhede, tevâtür ve işitme yollarından biriyle gerçekleşir. Sözgelimi bir tabibin veya fakîhin ehil olduğunu bilmek; ya onun tıbbına ve fıkhına şâhit olmakla, ya da sözlerini dinlemekle mümkün olur. Burada Gazâlî 'müşâhede' derken göz tecrübesini yani gözlemi, 'işitme' ile de bizzat duymuş olmayı, yani dinleme tecrübesini kasdeder. İmam Şafiî'nin fakihliği ile Galinus'un tabipliğini bu konuya örnek olarak getirir. Sözgelimi İmam Şafiî döneminde yaşayan insanlar, bizzat müşâhede ederek onun fakihliğini kavrarken, sonraki insanlar öncekilerin naklettiği sözler ile bu gerçeği bilmektedirler.

Bu genel kaideyi verdikten sonra, Hz. Muhammed'in peygamberliğini özel olarak ele alan Gazalî'ye göre, O'nun peygamberliğinin hakikatine vâkıf olmanın yolu, getirdiği Kur'ân ile sünnetini derinliğine incelemek ve düşünmektir. Bu inceleme ve düşünme eylemi, bin kere tekrar edilse bile, sonuç değişmez. Çünkü kullanılan yöntem doğru ve niyet halis olduğu için, birinci ameliyede çıkan kesin sonuç, diğerlerinde de aynı şekilde çıkacaktır. Nitekim Gazalî, mûcizelerle değil, bu yol ve yöntemle peygamberlik hakkında kesin bilgi talep ettiğini ve kesin sonuca ulaştığını ifade ve itiraf eder. Çünkü sadece anılan mûcizelere bakılacak olsa, onların mûcize değil de bir büyü olduğu sonucuna varmak aklen mümkündür. Onun, nübüvvetin gerçekliği bölümünün sonunda, tasavvufa niçin bu kadar önem verdiğinin cevabı da yatmaktadır. Çünkü ona göre tasavvuf, teorik bir bilgi değil; bizzat görmek, duymak ve dokunmak gibi zevk halidir. Dolayısıyla onunla hakikat âdetâ müşâhede edilmekte ve sonuçta kişide içsel bir kanâat/tecrübe hâsıl olmaktadır.

Gazâlî, *el-Munkız*'ın sonunda, deyim yerindeyse, hem o ana kadar yazdıklarının hem de hayatının bir muhâsebesini yapar. Zaten anılan kitap son yıllarında yazdığı bir eser olduğundan, bu değerlendirmeye de uygundur. Yaşadık-

ları ve geldiği konum hakkındaki değerlendirmesi ile hayatının sonuna doğru yaklaştığını hissetmesi, onu böyle bir muhâsebe yapmaya sevk etmiş olabilir.

el-Munkız'daki bu muhâsebesinin her harfinde ve her noktasında kendisinin ve hayat tecrübesinin izlerini görmek mümkündür. İnsanın iki temel özelliği beden ve ruh ile bunların hastalıkları, tedâvîleri, ilaçları onun ilk konusudur. Bedenin hastalığı bellidir ve herkesçe bilinmektedir; bundan kurtuluş yolu, bir tabibe başvurarak onun önerdiği ilaçları almak ve tavsiyelerini tam bir itâatkarlıkla/taklit ile yerine getirmektir. Ruhun hakikati olan kalbin hastalıkları ise cehâlet ve günah bataklığına düşmektir; bundan kurtuluş ise ancak bu alanın tabibi olan peygamberin tavsiyelerini tam bir itâatkarlık/taklit ile yerine getirmekle mümkün olur. Çünkü insanın hem kalbin hastalıklarından kurtuluşu, hem de mânâ âleminde yüksek özelliklere erişmesi, akıl ile değil, ancak peygamberlik nûru iledir. Akıl insanı bir noktaya kadar götürebilirse de zan ve tahmin sınırlarını aşıp hakikate eriştirmesi mümkün değildir; bunu ancak ilâhî sırra vâkıf olan peygamber sağlayabilir. Çünkü peygamber, kalbin hastalıklarının yegâne tabibidir.

Gazâlî'nin temel kaygısı; dönemin insanının, yaşadığı dinî, ahlâkî ve toplumsal sorunlar ile bu sorunlar karşısında sergilediği acziyet ve daha da önemlisi bir takım gerekçelerle/bahânelerle sanki hiçbir problem yokmuş gibi yaşıyor olmasıdır. İyi bir tasnîf ustası olan Gazâlî, yaşadığı dönemin sorunlu insanlarını dört gruba ayırır: Felsefe ile uğraşanlar, tasavvuf yolunda gidenler, bâtınî/ta'lîmî düşünceyi benimseyenler ve kendilerini âlim diye niteleyenler.

Onun aktardığına göre, dönemindeki felsefeci, nübüvvetin hakikatini kabul etmekle birlikte, akl-ı faal ile doğrudan ilişki kuran filozof, peygamberden bir kademe öndedir ve "taklit düzeyinden tahkik düzeyine eriştiği için de dinî inanç ve ibadetleri yerine getirmesi gerekli değildir" düşüncesini seslendirmektedir. Dönemin sûfîsi de benzer şekilde, ibadete ihtiyaç duymayacak bir mertebeye eriştiği iddiâsındadır. Bâtınî/Ta'lîm erbâbı ise akılların uyuşmazlığından, mezhepler arasındaki ihtilaflardan hareketle, daha güvenli bulduğu ta'lîm yoluna gittiğini dile getirmiştir. Bunların dışında zamanın âlimlerinin bozuk ve dine aykırı yaşantılarına bakarak, kendilerine gerekçe oluşturanlar da yok değildir. Sözgelimi, âlimlerin içki içmesi; ibadetlere yönelik gevşek tutumları; ahlâkî bir takım zayıflıkları ile mahkemede hüküm veren kadıların, rüşvet ve iltimâsa başvurmaları; normal insanları, günah işlemenin kötü olmadığı sonucuna götürmektedir. Çünkü onlara göre, anılan işler kötü olsaydı bu âlim ve kadı sıfatına sahip insanlar bunları işlemezlerdi. Öte yandan peygambere inanıp ibadetlerini de yerine getiren başka bir şahıs ise içki içmenin haramlığının, kavga ve saldırganlığa sebep olmasından yola çıkarak, kendisi için böyle bir tehlikenin söz konusu olmadığını ve hatta İbn Sînâ'nın alkolün ilaç olduğunu söylediğini de delil getirerek, alkol almakta sakınca görmediğini ileri sürer.

Bütün bu örnekler, aslında Gazâlî'nin de isâbetli bir şekilde tesbit ettiği gibi, ahlâkî zayıflıklar ve kişilik kusurlarından kaynaklanmakta ve bu iki olumsuzluk birbirini beslemektedir. Kişilikteki tutarsızlık, ahlâkî zaafları artırmakta; bu da toplumsal bozukluklara ve kitlesel karmaşaya yol açmaktadır. Bütün bunlardan kurtuluş yolu, *nübüvvetin hakikatine* sığınmaktır. Çünkü iş akla bırakıldığında, iki ucu keskin bıçak gibi, her türlü duruma ve eyleme göre akıl, bir gerekçe uydurmakta, günahı ve cehâleti âdetâ meşrûlaştırmaktadır.

Gazâlî'nin o dönem Bağdad ve çevresinde tasvîr ve tesbit ettiği olumsuz ortam, Bağdad Nizâmiye Medresesi'nden ayrılmasına ve kendi ifadesi ile 488-499/1095-1105 tarihleri arasına tesâdüf eden, yaklaşık on yıllık bir uzlet hayatına çekilmesine yol açmıştır. Bu dönemde *değişmeyen* hususların yanında, özellikle bakış açısında diğer bir deyişle zihniyet dünyasında önemli bir *değişim* gerçekleşmiştir. Hayatında değişmeyen şey, ilim öğrenmek ve yaymak iken; değişen şey ise ilme ve insana bakışı olmuştur. Nitekim birinci döneminde ilmi, makam ve ünvan kazanmanın bir aracı olarak görürken; ikinci döneminde makam ve mevki düşkünlüğünden kurtulmanın bir aracı kılmıştır. Denilebilir ki, Gazâlî'nin görevinde bir değişiklik yoktur, ama görev sâiki ve sorumluluk mercii hususunda ciddî bir değişim gerçekleşmiştir. Eskiden sultan veya vezîrin görevlendirmesi ve onlara karşı sorumluluk ile yaptığı işi, yeni dönemde Allah'ın vâcip kılması ve O'nun rızâsı için yerine getirmeye dönüştürmüştür. Kısaca ifade etmek gerekirse eskiden dünyevî sâiklerin yönlendirdiği Gazalî, uhrevî sâiklerin yön verdiği Gazalî'ye dönüşmüştür.

SONUÇ

Gazâlî'nin düşünce dünyasında, değişenlerin yanında değişmeyenler de vardır. Onun birinci ve ikinci dönemini âdetâ birbirinin tersi gibi görmek, her şeyinin değiştiğini varsaymak, onun ilimlere ve hayata bakışının bütünüyle alt üst olduğunu söylemek mümkün değildir. Felsefeye ve Bâtınî anlayışa karşı, mesâfe koyduğu bir gerçektir; ancak bu mesâfe koyma işi, her iki döneminde de vardır ve koyduğu mesâfede bir farklılık bulunmamaktadır. Bunun yanında Kelâm ve fıkhın hayatındaki önemi hiçbir zaman azalmamış/değişmemiştir. Hatta ikinci döneminde özellikle Kelâm'ın fonksiyonu ve önemi noktasında daha ileri düzeyde bir görüşe varmış ve Kelâm için, bütün ilimlerin aslı şeklinde bir konum zihninde oluşmuştur. Fıkhın, insan hayatındaki gıdânın önemine denk düşen önemi hususunda hiçbir değişiklik söz konusu olmamıştır.

Onun hayatında değişen, düşünce sisteminde ilimlerin ağırlıklarının yanı sıra, onlara biçtiği görev ve bakış açısıdır. Ona göre *ilmin görevi insanın mutluluğudur*. Ancak bu mutluluk dünya ile sınırlı değil, bunu aşan ve öte dünya-

yı da içine alan bir genişlikte olmalıdır. Bu dünyadaki hayatımız da öte dünyayı gözeten ve hesaba katan bir anlayışla tanzim edilmelidir. Bundan dolayı Gazâlî, bu tür anlayış ve kaygıyı taşıyan, yani âhireti hesaba katan âlimler için *ulemâü'l-âhira (âhiret kaygısı taşıyan âlimler)* ifadesini kullanır.

Görünen o ki, onun hayatında üç değişiklik söz konusudur: 1. İlimlerin kapsam alanı ve işlevi, 2. İslâm âliminin bakış açısı, yani zihniyeti, 3. Dünya hayatının amacı.

Birincisi yani ilimlerin işlevi insana faydası ile ölçülmelidir. Bu da sadece dünyevî fayda değil; uhrevî fayda da hesâba katılarak tanzim edilmelidir. Bunun yanı sıra zararı olmayan, aksine bir şekilde faydası olacağı düşünülen mantık ve matematik gibi ilimler de faydalı ilim kapsamına alınmalıdır. Bu doğrultuda olmak üzere ilimlerin amacı, insanın dünya ve âhiret saâdetini temin etmeye yönelik olmalıdır. Bunun için ilim adamının bakış açısı/zihniyeti çok önemlidir. Zihniyet, âlimin ilimleri nasıl kullanacağını belirler. Meselâ dünyevî kaygıyla hareket eden bir ilim adamı, ilimleri dünya menfaati için bir araç gibi görürken; âhiret kaygısı taşıyan bir ilim adamı, ilimleri bu yolda bir araç olarak düşünür. Bunun için İslâm âlimi, geçici dünya hayatının, ebedî olan âhiret hayatını elde etmek için bir ara dönem olduğunu unutmamalıdır.

Özet olarak Gazâlî'nin hayatını şekillendirenler, değişeni ve değişmeyeni ile yukarıda sıralanan hususlardır. Aslında o, bu yeni şekillenmeye râzı ve gönüllü görünmektedir. Çünkü hayatındaki kemâli böyle yakaladığını ifade ve itiraf etmektedir. Ancak bu kemâle ulaşmak için bir eksen gerekmektedir ki, bu da nebevî hakikattir. Bu hakikati keşfetmenin/tesbit etmenin kesin ve kestirme yolu, kalbin mârifeti olan tasavvuf yoludur. Öyleyse tasavvuf, diğer ilimlere bir nevi mânevî payanda veya onların zâhire bakan yüzünün gerisinde bâtına bakan bir yüz işlevi görmektedir. Böylelikle kişi her iki yöne bakabilen bir kabiliyet kazanır; eskilerin deyimi ile zülcenâheyn/iki kanatlı vasfına erişir.

KAYNAKÇA

Gazâlî, *el-İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut ts.

———, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.

———, *Makâsıdü'l-Felâsife*, nşr.: Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.

———, *el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl*, nşr.: Muhammed Hasan Hiytu, Beyrut 1419/1998.

———, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, nşr.: Cemil Saliba-Kamil İyâd, Daru'l-Endelüs, Beyrut ts.

———, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır 1322.

———, *el-Mustazhirî fî Fadâihi'l-Bâtıniyye*, nşr.: Abdurrahman Bedevî, Dar Byblion, Paris 2006.

———, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr.: Cirâr Cihâmî, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993

Karadaş, Cağfer, *Gazâlî*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.

GAZÂLÎ VE TE'VÎL

Mesut Okumuş*

GİRİŞ

İslâm dünyasında, Gazâlî'nin doğumuna kadar geçen dört buçuk asırlık zaman diliminde, bir kısmı devrini tamamlayarak tarihe karışan, bir kısmı ise etkin bir biçimde hayatiyetini sürdüren, çok sayıda siyâsî, itikâdî ve amelî düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Bu farklı düşünce akımları ve mezheplerin hemen tamamı, temel doktrinlerini yayma, meşrûiyetlerini insanlara kabul ettirme gibi değişik niyet ve amaçlarla, din dilinde yer alan konu ve kavramlarla ilgili bazı tasarruflarda bulunmuşlardır. Sonuçta hemen her akımın, kendi haklılığını veya meşrûiyetini isbâtlamak için tefsîr ve te'vîl yöntemlerine başvurdukları söylenebilir. Bu başvuru ihtiyacı, gerek kişilerin ve gerekse toplumların hayatında, kadîm zamanlarda, modern zamanlara oranla, dinin daha etkileyici ve belirleyici bir faktör olmasından kaynaklanmıştır.

Bazı araştırmacıların ifadesine göre, hangi sâiklerle vücut bulmuş olursa olsunlar, İslâm tarihinde ortaya çıkan fırkaların hemen tamamı, Kur'ân-ı Kerim'deki müteşabihâttan faydalanma yoluna gitmişler ve müteşâbih âyetleri, iddiâları istikâmetinde yorumlayıp te'vîl ederek, kendilerine Kur'ân'dan deliller bulduklarını ileri sürmüşlerdir.[1] İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan Eş'arîlik, Mâturîdîlik, Havâriç ve Mu'tezile gibi itikâdî; Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî gibi amelî mezheplerin kurucuları ve müntesipleri, Kelâmcılar, Mutasavvıflar

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 18.

ve Filozoflar şeklinde nitelenebilecek muhtelif düşünce ekollerine mensup bilginler, din diline ait kavramları az ya da çok, şu veya bu oranda, kendi düşünce sistematiklerine uyacak şekilde te'vîl etmişlerdir. İmam Gazâlî, Kur'ân müteşâbihâtı konusunda en hassas olan ve nassları görünür/zâhirî anlamları üzere kabul etmek gerektiğini söyleyen Ahmed b. Hanbel'in bile, üç hadisi te'vîl etmek zorunda kaldığını belirtmektedir.[2]

Önemine ve hassâsiyetine binâen İmam Gazâlî de dinî nassların te'vîli meselesini son derece ciddiye almış; muhtelif eserlerinde te'vîlle ilgili müstakil konu başlıkları ve bölümler halinde açıklamalar yapmış; bunlara ilâveten doğrudan dinî nassların te'vîli sorununu işleyen *Faysalu't-Tefrika, Kânûnu't-Te'vîl* ve *İlcâmu'l-Avâm* gibi bağımsız eserler de vücûda getirmiştir.[3] Gazâlî'nin te'vîl konusuna önem vermesi ve bu konuda duyarlılık göstermesinin bir sebebi de gerek devrindeki aşırı tasavvufî akımların ve özellikle İbâhiyye'nin, gerekse siyâsî ve itikâdî bir mezhep olan Bâtınîliğin de bu yola tevessül etmiş olmasıdır. Nitekim onun döneminde çok etkili olan Nizârî-İsmâiliyye mezhebine mensup Bâtınîler, sözde aynı yöntemi kullanma, ama özde Kur'ân âyetlerini ve dinin zâhirî emirlerini geçersiz kılacak veya işlevsiz hale getirecek şekilde gûyâ te'vîl yöntemine başvurma iddiâsındadır.[4] Gazâlî'nin, Selçukluları yıkmak için yetiştirdiği dâîler aracılığıyla siyâsî suikastler tertip eden ve dinî nasların zâhirî değil bâtinî mânâsının geçerli olduğunu iddiâ eden ve gerçek mânânın da akıl ve mantıkla değil mâsûm imama bağlanmakla bilinebileceğini ileri süren aşırı Şiî-Bâtınî anlayışa reddiye tarzında yazdığı eserler de dinî nasları yorumlama yetkisi ve yorumun sınırları ile kısacası bir şekilde te'vîlle alakalı çalışmalardır.

TEFSÎR VE TE'VÎL KAVRAMLARI

Aslında tefsir tarihinin gelişim sürecinde, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması faâliyetiyle ilgili olarak bakıldığında, başlangıçta "tefsîr" ve "te'vîl" kavramları arasında pek fazla fark gözetilmediği görülür.[5] "F-s-r" veya "s-f-r" kö-

2. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* Dâru Nehru Nil, Mısır t.y, I, 95; *Faysalu't-Tefrika*, s. 243. (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazâlî* içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
3. Gazâlî, *İlcâmu'l-a'vâm*, s. 301; *Faysalu't-tefrika*, s. 237, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 280.
4. Gazâlî, Batınîlerin yaptıkları sapkın te'vîllere âhiret ahvâline dair âyetleri sembol ve rumuzlardan ibaret olarak görmelerini; gusül abdestini ahdi yenileme olarak yorumlamalarını; zinâyı, Bâtınî ilmi ehil olmayanlara açıklama olarak anlamalarını; beş vakit namazı Bâtınîliğin dört usulü ve imama delâleti şeklinde izahlarını; orucu da sır tutmak olarak te'vîl etmelerini örnek verir. Bkz. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 55, 56-66.
5. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, II, 162-164, es-Suyûtî, *el-İtkan*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993, II, 1189-1191.

küden türediği söylenen, sözlükte "keşfetmek, açmak ve açıklamak" mânâlarına gelen "tefsîr" kavramı, Kur'ân'da bir tek âyette (33/Furkân, 25) yer alır. "E-v-l" kökünden türediği kabul edilen ve sözlükte "dönmek, döndürmek, âkıbet ve sonuç" mânâlarına gelen "te'vîl" kavramı ise yaklaşık on yedi yerde zikredilmektedir. Bu sayıya kelimenin aynı kökten türemiş diğer türevleri dâhil değildir.[6] Erken dönem tefsir eserlerinde "te'vîl" kavramı ile "tefsîr" arasında ayırım gözetilmediğini ve te'vîlin daha mâsûm bir kavram olduğunu, klasik dönem tefsir âlimlerinin bu iki kavramı kullanma tarzlarından da anlamak mümkündür. Meselâ rivâyet tefsir geleneğinin en önde gelen simalarından biri olan İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/911), tefsirinde daha çok ikinci kavramı kullanmayı yeğlemiş, eserini isimlendirirken "te'vîl" kavramını tercih etmiştir. Yazdığı eser, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adını taşımakta ve müfessir, her âyetin yorumuna "te'vîlü kavlihî teâlâ" ifadesini kullanarak başlamaktadır.

Zaman içerisinde Kur'ân müfessirleri, eserlerini adlandırırken daha çok "tefsîr" kavramını tercih etmeye başlamışlardır. Tefsir tarihi sürecinde daha sonra gelen müfessirler arasında tefsîr ifadesinin te'vîle tercih edilerek yaygın olarak kullanılmaya başlanması, biraz da te'vîl kavramının, tarihî süreçte mezhepler arasında yaşanan siyâsî ve fikrî kavgalarda veya bazı sapkın fırkaların elinde istismâr edilmesinden; aşındırılmasından ve sonuçta kısmî bir anlam kötülemesi yaşamasından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla "tefsîr"in "te'vîl"e tercih edilmesi, bu kavramın bazı kötü niyet ve amaçlar için âlet edilmesinden kaynaklanmıştır.[7]

Bu durum, Ehl-i Sünnet ulemasının bu konu üzerinde hassâsiyetle durmasını; "te'vîl"in neliği, nitelikleri, te'vîl yetkisi ve yorumun sınırları konularında bazı ilkeler belirleme arayışlarını doğurmuştur.

Çağdaş Kur'ân yorumcularından Muhammed Esed, Kur'ân üzerine araştırma yapanların sık sık "anahtar ibâre" olarak tanımlanabilecek bazı ifadelerle karşılaştıklarını vurgulamaktadır. O, Kur'ân'da çok sayıda ve çeşitli şekillerde rastlanabilecek bu ibârelerden birinin, İlâhî Kelâm'ın tamamında yalnızca bir defa zikredilmesine karşın "bütün anahtar ibârelerin anahtarı" olan "müteşâbihât" kelimesi ve dolayısıyla da "te'vîl" kavramının yer aldığı ibâreler olduğu kanâatindedir.[8] Esed'in bahsettiği ibâre, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette yer almakta ve bu âyette bütün Kur'ân âyetleri muhkemât ve müteşâbihât şeklinde iki ana ayırıma tâbi tutulmaktadır.[9]

---

6. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 19.
7. Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Tevili Sorunsalı", *İslâmî Araştırmalar*, s. 24.
8. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, İşâret Yayınları, İstanbul 1999, s. 1329.
9. Suhbi es-Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, y.y. s. 281; Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 1329.

Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette Allah, Kur'ân âyetlerinin büyük bir kısmının muhkem olup kitabın anası olduklarını belirtirken, diğer bir kısmının da müteşâbih olduklarını vurgulamaktadır: "*Kitabı sana O indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir ki, onlar Kitab'ın anasıdır; diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, uyardığı sonuca uğramak için onun müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te'vîlini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde derinlik sahipleri: "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler. Sağduyu sâhiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz.*"

Âyetteki 'muhkemât' ve 'müteşâbihât' lafızlarıyla neyin ve hangi âyetlerin kastedildiğini tesbit; bu tesbite bağlı olarak da Kur'ân âyetlerini anlama, anlamlandırma ve yorumlama faâliyetinin nasıl olması gerektiği meselesi, İslâm ulemâsının ihtilaf ettiği konular arasındadır. Genelde İslâm âlimleri, özelde de müfessirler, bu konuda birbirinden farklı görüşler ortaya atmışlardır. Çağdaş Kur'ân yorumcularından M. Reşîd Rızâ da adı geçen âyetteki muhkem ve müteşâbihâtın ne olduğuna dair İslâm ulemâsının görüşlerini on madde halinde özetlemiştir:[10]

1. Muhkem, En'âm Sûresi 151-152. âyetler olup bu âyetlerde Yahudilerin uymakla yükümlü oldukları On Emir'e işaret edilmektedir. Müteşâbih ise sûre başlarındaki hurûf-u mukattaa harfleridir. Yahudiler bu harflere ebced hesabını uygulamak sûretiyle İslâm ümmetinin ömrünü belirlemek istemişlerdir. Bu görüş İbn Abbas'tan nakledilmiştir.
2. Muhkem nesheden (nâsih), müteşâbih ise neshedilen (mensûh) âyetlerdir. Bu görüş de Abdullah İbn Mes'ûd ile İbn Abbas'tan nakledilmiştir.
3. Muhkem, Allah'ın birliği ve kudreti gibi delili açık olan hususlar; müteşâbih ise mânâsını anlamak için tedebbür ve teemmüle gerek duyulan hususlardır.
4. Muhkem açık veya kapalı olsun herhangi bir delile dayanılarak bilinebilecek hususlardır. Müteşâbih ise kıyametin ne zaman kopacağı, amellere ne kadar sevap ve günah verileceği gibi, bilinmesi mümkün olmayan hususlardır.
5. Muhkem, helâl ve haramla ilgili âyetlerdir; bunlar dışındaki âyetler müteşâbihtir. Bu görüş de Tâbiûn devri müfessirlerinden Mücâhid'den nakledilmiştir.
6. Muhkem tek, müteşâbih ise birden çok yoruma müsait olan âyetlerdir. Bu görüş Muhammed b. Ca'fer b. ez-Zübeyr'den nakledilmiştir. Burada muhkem "nass" anlamında müteşâbih ise onun karşılığında kullanılmıştır.

---

10. Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr,* Dâru'l-Menâr, Mısır 1366, III, 163.

7. Muhkem detaylı olarak anlatılan âyetler, müteşâbih ise muğlak ifadelerin kullanıldığı Kur'ân kıssalarıdır.
8. Muhkem açıklanmaya ihtiyacı olmayan, müteşâbih ise açıklanmaya ihtiyaç duyulan âyetlerdir. Bu görüş de Ahmed b. Hanbel'den nakledilmiştir.
9. Muhkem amelle ilgili olan, müteşâbih ise imanla ilgili olan âyetlerdir. Bu görüş de İbn Teymiyye'ye aittir.
10. Müteşâbihâtla kastedilen Allah'ın sıfatları ile ilgili olan âyetlerdir. Bu görüşü de İbn Teymiyye zikretmiştir.[11]

GAZÂLÎ'YE GÖRE MUHKEMÂT, MÜTEŞÂBİHÂT VE TE'VÎL

Yukarıda sıralanan maddelerde de görüldüğü üzere mezkûr âyette yer alan ibârelerin delâletleri konusunda, oldukça farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu maddelere daha başka ilâveler de yapılabilir. Konuya İmam Gazâlî'nin yaklaşımları bağlamında bakacak olursak şunları söyleyebiliriz: O, söz konusu âyette geçen "müteşâbihât" lafzının sûrelerin başındaki hurûf-u mukattaa olup "muhkemât"ın ise bunların dışındaki âyetler olduğunu belirten görüşü doğru bulmamaktadır. Yine zikredilen görüşler arasında muhkemin va'd, vaîd, helâl ve haramla ilgili; müteşâbihin ise kıssalar ve emsallerle ilgili âyetler olduğunu belirten görüşü de uygun bulmadığını ifade etmektedir.[12] Bu bağlamda İmam Gazâlî'ye göre, din dilinde kullanılan anlamlı bir lafzın (*el-kelâmu'l-müfîd*) üç çeşidi bulunmaktadır:

1. Anlamlı söz delâlet ettiği anlama nisbetle kesin olup alternatif başka anlamlara ihtimali yoksa 'nass' olarak adlandırılır. Meselâ Kur'ân âyetlerinde yer alan "at, katır ve 100 değnek" lafızları gibi.[13] Bu lafızların anlama delâletleri belirsiz değil, açık ve kesindir.
2. Lafzın anlamı iki veya daha fazla anlam arasında biri diğerine tercih edilmeksizin dönerse "mücmel ve mübhem" olarak adlandırılır. Arapçada kullanılan ve "göz, terazi, güneş, altın" gibi farklı anlamlara gelen 'ayn' veya aynı anda "hayız hali ve temizlik vakti" gibi iki farklı anlama gelen 'kur' gibi lafızlar, mücmel ve mübhem lafızlardır.[14] Bu lafızların mânâ-

11. Reşîd Rızâ, *a.g.e.* III, 163-165; Hayri Kırbaşoğlu, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", (*I. Kur'ân Sempozyumu* içinde), Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 364-365.
12. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 85.
13. Gazâlî, *a.g.e.* s. 185, *el-Menhûl*, s. 165.
14. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 187.

ya delâletini, bağlam belirler ve kullanıma göre bu anlamlardan yalnızca birine mi yoksa birden fazla mânâya mı delâlet ettikleri, fukahâ indinde ayrı bir ihtilaf konusudur.

3. Lafzın birden fazla anlamı olup da ilk bakışta ihtimallerden biri diğer(-ler)ine ağır basarsa, ağır basan ihtimale zâhir, uzak düşen ihtimale nisbetle de "müevvel" adı verilir.

Sonuç olarak Gazâlî'ye göre din dilinde kullanılan anlamlı lafızlar, karşımıza nass, zâhir, ya da mücmel olarak çıkabilirler.[15] Bu sebeple de muhkem ve müteşâbihâtın tesbiti noktasından dikkatli olunması ve sınırların iyi belirlenmesi gerekmektedir. Müellifin *el-Mustasfâ* adlı eserinde "muhkemât"a dair yaptığı açıklamalardan "nass"la "muhkem"i aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Gazâlî orada "muhkem"in iki şekilde tanımlanabileceğini belirtmektedir:

1. "Hiçbir şekilde kendisinde işkâl ve ihtimal söz konusu olmayacak kadar anlamı açık olan lafızlar muhkemdir. Müteşâbih ise anlamında ihtimallerin söz konusu olduğu lafızlardır."
2. "Muhkem, zâhire ya da hiç kimsenin karşı çıkmadığı ve çelişiğini savunmadığı bir te'vîle göre düzgün bir anlam ifade edecek şekilde düzenlenmiş sözdür. Fakat bu anlamdaki "muhkem"in karşılığı müteşâbih değil 'müsebbec' (karışık) ve 'fâsid'dir."[16]
3. Müşterek isimlerin de müteşâbih olarak tabir edilmesi mümkündür. "*Nikah bağını elinde tutan kişi...*" (2/Bakara, 237) âyeti böyledir. Bu âyetteki "nikah bağını elinde tutan" sözü, hem "koca" hem de "velî" anlamına gelebilir. Yine hem "dokunma" hem de "cinsel ilişki" anlamına gelen "lems" sözcüğü de böyledir.
4. Müteşâbih sözcüğü Allah'ın sıfatları hakkında vârid olup, zâhiren cihet ve teşbîh izlenimi uyandıran ve te'vîline gerek duyulan sözcükler için de kullanılır.[17]

Yukarıda yapılan tanımlardan Gazâlî'nin "müteşâbihât" denilince "anlamında ihtimallerin söz konusu olduğu lafızları; çok anlamlı (müşterek) sözcükleri ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyetleri" anladığı sonucu çıkmaktadır. Buna göre Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette zikri geçen muhkem ve müteşâbih kavramlarıyla neyin kasdedildiği ve o kasda göre de müteşâbihin ne olduğu belirlendikten sonra, Gazâlî'ye göre te'vîlin ne olduğu ve söz konusu lafızların yer aldığı âyetlerin te'vîlinin nasıl yapılması gerektiği meselesi gündeme gelmektedir.

---

15. Gazâlî, *a.g.e.* s. 196.
16. Gazâlî, *a.g.e.* s. 85; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 6; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III,79.
17. Gazâlî, *a.g.e.* s. 85.

Gazâlî bir yerde te'vîli, "bir delilin desteklediği ihtimalden ibâret olup, bu delil sayesinde zâhirin delâlet ettiği anlamdan daha ağır basarak zanna galip gelen anlam" olarak tanımlamaktadır.[18] Düşünür, son dönem eserlerinden biri olan *İlcâm*'da ise te'vîli, "Anlamlı bir lafzı, zâhirî mânâsını giderdikten sonra açıklama" olarak tanımlamaktadır.[19] Bu yapılan tanımlardan te'vîlin, anlamlı bir lafzın görünür anlamının ötesinde farklı bir mânâda anlaşılması ve açıklanması anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca da müteşâbihâtın anlaşılmasında devreye mecâz, istiâre ve başka anlamlar girmektedir. Bu sebeple olsa gerek düşünür, *el-Mustasfâ*'da her te'vîli, bir anlamda lafzı hakîkî anlamdan alarak mecâza çevirme olarak kabul etmektedir.[20]

Gazâlî'nin *İlcâm* adlı eserinde yaptığı te'vîl tanımı, Türkçede aynı sözcüğe yüklediğimiz anlamla paralellik arz etmektedir. Türkçe sözlüklerde de te'vîl, "Bir sözü veya davranışı, görünür anlamından başka bir anlamda kabul etme" şeklinde tanımlanmaktadır.[21] Buna göre bir sözü veya davranışı 'te'vîl etmek' demek, söylenen söz veya yapılan davranışa, görünür anlamından başka bir anlam vermek; onda görünürün ötesinde başka bir anlam aramak ve ona göre yorumlamak demektir. Bu cümleden olarak Türkçede 'Zırva te'vîl götürmez.' sözü meşhur olmuştur ki, bu "Saçma sapan lafların altında her hangi bir gizli mânânın yattığını düşünmeye gerek yoktur." demektir.

el-Mustasfâ adlı fıkıh usulüne dair eserinde lafzın anlamındaki ihtimalleri yakın ve uzak ihtimal olmak üzere iki kısma ayıran Gazâlî, ihtimal yakınsa yeterince kuvvetli olmasa da yakın bir delili yeterli görmektedir. İhtimal uzak olduğunda ise te'vîl için üç çeşit delil önerir. Önerdiği üç delil de karîne, kıyâs veya kendisinden daha kuvvetli bir başka zâhirdir. Bu durumda yapılan te'vîlin geçerliliği için delilin yeterince güçlü olması gerektiğini belirten düşünür, akıl deliline muhâlefetin hiçbir şekilde mümkün olmadığını vurgulamaktadır.[22] Te'vîlle ilgili olarak İslâm fıkhıyla alakalı bazı örnekler de veren Gazâlî, fıkıhta yapılan bazı te'vîllerin fâsidliğinin karînelerle anlaşılabileceğini anlattıktan sonra, bazı usulcülere göre nassı veya nassın bir kısmını ortadan kaldıran her te'vîlin bâtıl olduğunu vurgular.[23] Düşünüre göre, nassı veya nassın bir kısmını ortadan kaldırdıktan sonra artık üzerine basılacak sağlam zemin kaybolmuş, kaygan bir zemin ve oranı değişiklikler gösterebilecek bir keyfilik baş göstermeye başlamış demektir.

---

18. Gazâlî, *a.g.e.* s. 196.
19. "Ve hüve beyânu ma'nâhu ba'de izâleti zâhirîhi." Gazâlî, *İlcâm*, s. 307.
20. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 196.
21. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDKY, Ankara 1988, II, 1467.
22. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 196.
23. Gazâlî, *a.g.e.* s. 198.

Allah Resulü bir hadisinde, "*Her kırk koyunda bir koyun zekât vardır.*"[24] diye buyurmuştur. Bu hadisi Ebû Hanîfe'nin te'vîl ederek, zekât verirken hadiste zikredilen "koyun" yerine onun "kıymetinin" verilmesinin vâcip (?) olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Gazâlî, mezkûr hadise dayanarak İmam Şâfiî'nin koyun vermenin "nass" olduğunu kabul ettiğini, Ebû Hanîfe'nin "kıymeti" caiz sayan te'vîlinin ise nassın zâhirini ortadan kaldırdığı için bâtıl olacağı görüşünü benimsediğini belirtmektedir. Konuyu uzun uzun irdeleyen Gazâlî, İmam Şâfiî'nin yaklaşımını makbul bir yaklaşım olarak kabul etmemekte ve konunun ictihâdî bir mesele olduğunu belirterek hadisteki lafzın vücup için nass olduğu, yoksa verilecek malın cins ve tayininin tesbiti noktasında nass olmadığı şeklinde Ebû Hanîfe'yi haklı çıkaran bir yaklaşım sergilemektedir.[25]

Yine Gazâlî, kimi âlimlerin Allah Teâlâ'nın keffâret konusunda "*Altmış miskini doyurmak.*"[26] gerektiğini belirten âyetindeki 'altmış miskin' sayısına riâyetin nass olduğunu belirttiklerini ve 'bir miskini altmış gün doyurma'nın caiz olacağını kabul eden diğer görüş sahiplerinin te'vîllerinin bâtıl olduğuna kesin gözüyle bakarak, mutlaka altmış miskini doyurmayı vâcip saymalarını da doğru bulmamaktadır. Gazâlî, âyette altmış miskini doyurma ifadesinin zikredilmesinin, gereken miktarı açıklamak için olabileceğini ve dolayısıyla anlamının "altmış miskini doyuracak oranda yemek yedirmek" şeklinde olup Arap dilinin kullanım genişliğinde bu anlamın çıkarılmasının pek de zor olmadığını vurgulamaktadır.

Allah Teâlâ'nın "*Sadakalar; Allah'ın bir farzı olarak fakirler, miskinler, o işle görevli olanlar, müellefe-i kulûb, köleler, borçlular, Allah yolunda savaşanlar ve yolcular içindir.*"[27] âyetinde zikrettiği zekâtın verileceği yerleri belirten ifadelerin te'vîlini de örnek veren Gazâlî, bazı usûlcülerin âyette sıralanan zekât yerlerinin "ortak kılma" hususunda nass olduğunu belirttiklerini, dolayısıyla bütün zekâtın âyette sayılan gruplar içinde yalnızca bir tek gruba verilebileceğini belirtenlerin görüşlerinin nassı iptal ettiğinden dolayı bâtıl olduğunu söylediklerini de nakletmektedir. Gazâlî, onların bu şekildeki anlayışlarını yanlış, bütün zekâtın âyette sayılanlar içinde bir tek gruba verilebileceğini söyleyenlerin kanâatini doğru bulmaktadır.[28]

Yukarıda sıralanan İslâm fıkhıyla alakalı te'vîl örneklerinin sayısını çoğaltmak mümkün olmakla beraber, Gazâlî düşüncesinde merkezî bir yer işgâl eden

---

24. Tirmizi, *Sünen*, Zekât 4; Nesâî, *Sünen*, Zekât 5, 10, İbn Mace, *Sünen*, Zekât 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 35.
25. Gazâlî, *a.g.e.* s. 198.
26. 58/Mücâdele, 4.
27. 9/Tevbe, 60.
28. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 199.

müteşâbihât ve te'vîli meselesi, daha çok Allah'ın sıfatları, cennet, cehennem, melekler, cinler vs. gibi ontolojik açıdan farklı bir varlık düzleminden bahseden âyet ve hadislerle ilgili olduğundan, mütefekkirin doğrudan te'vîl konusunu ilgilendiren diğer eserlerinde, daha çok zikri geçen konular üzerinde durduğu görülmektedir. Tarihî süreçte ortaya çıkan İslâm te'vîl ekollerinin ilgi alanları ile Gazâlî'nin te'vîle dair eserleri de fizik ötesi âlem dediğimiz insan kavrayışının ötesindeki gaybî alanla ilgili dinî ifadeler üzerinde odaklanmaktadır.

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE TE'VÎLİN İMKÂNI

Gazâlî muhkem ve müteşâbihâta konu olan âyetteki durak yeri konusunda yaşanan tartışmada tercihini, mütekelliminden yana yapmaktadır. İslâm ulemâsına göre söz konusu âyet iki farklı şekilde okunabilir. Bunlardan ilki âyeti lafza-i celâl üzerinde durarak okumak, diğeri de 've'r-rasihûne fi'l-ilm' ifadesi üzerinde durarak okumaktır. Birinci okumaya göre âyetin meâli 'Müteşâbihâtın te'vîlini yalnızca Allah bilir, ilimde derinleşenler biz ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır derler.' şeklindedir. İkinci okumaya göre de meâl 'Müteşâbihâtın te'vîlini Allah ve ilimde derinlik sahibi olanlar.' bilir şeklindedir.

Selef-i sâlihîn vakfın lafza-i celâl üzerinde olması gerektiğini savunarak müteşâbih âyetlerin mânâsını yalnızca Allah'ın bildiği şeklindeki görüşü doğru kabul etmekte ve ilimde derinlik sahiplerinin müteşâbihâtın te'vîlini bilemeyeceğini ileri sürmektedir.[29] Âyetteki 'te'vîl'e sonuç ve âkıbet mânâsını vererek ve bu mânânın kasdedildiğini kabul eden selef, bu anlamıyla müteşâbihâtın te'vîlini yalnız ve ancak Allah'ın bilebileceğini savunmaktadır. Âyetteki 'te'vîl'i "tefsîr ve açıklama" şeklinde anlayan halef ulemâsı ise müteşâbih âyetlerin te'vîl ve tefsîrinin âlimler tarafından bilinebileceğini kabul etmişler ve müteşâbih âyetlerin muhkemâta uygun olarak anlaşılıp yorumlanabileceğini benimsemişlerdir. Allah'ın kitabında mahlûkât için mefhûmu olmayan şeyleri îrâd etmesini uygun görmeyen mütekellimûn, bu hususdaki tezlerini âyet, hadis ve aklî delillerle de desteklemeye çalışmışlardır.

Eserlerinde müteşâbihâtın te'vîli ile ilgili olarak yaptığı açıklamalardan Gazâlî'nin, mütekellimînin, diğer bir deyişle, halefin kanâatini paylaştığı anlaşılmaktadır. Buna göre müteşâbih âyetlerin te'vîl edilebileceği ve mânâlarının bilinebileceğini savunan Gazâlî'nin anlayışı, fukahâ, muhaddis ve sûfîlerin çoğunluğunun, Kur'ân'da anlaşılmayacak lafızların varlığını câiz gören kanâatle-

29. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1990, VII, 152; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 12-13.

riyle değil, Kur'ân'da anlaşılmadık lafız bulunmadığını savunan Kelâmcılarla paralellikler arz etmektedir.[30]

İşte Gazâlî, âyetteki durak yerinin tesbiti ve dolayısıyla müteşâbihâtın te'vîli konusunda tercihini, mütekellimînin tercih ettiği ikinci görüşten yana yapmaktadır. Bu, onun müteşâbih lafızların anlaşılabilir, belli esaslara ve kurallara bağlı olarak te'vîl edilebilir olduğunu benimsediğini gösterir. Son eserlerinden birinde düşünür, âyetin iki farklı şekilde okunması ve yorumlanması konusunda kendi tercihi ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Her ikisi de muhtemeldir. Eğer te'vîl konusunda kasdedilen kıyâmetin kopması ise "Bunun te'vîlini sadece Allah bilir." okuyuşu doğrudur ve orada durmak uygun olur. Yok, bununla kasdedilen kıyâmetin kopma zamanı değilse, o zaman "Allah ve ilimde derinlik sahibi olanlar bilir." şeklindeki okuma daha uygundur. Çünkü Allah, Araplara hiç kimsenin anlayamayacağı bir şeyle hitap etmez."[31]

Kur'ân'da anlaşılmadık lafızların bulunmasını câiz gören fukahâ, muhaddis ve sûfîler, bu konuda genellikle 27'si Mekkî, 2'si Medenî olmak üzere 29 sûrede geçen ve toplamı 14 harften müteşekkil olan Hurûf-u Mukattaa harflerini örnek vermektedirler. Onlara göre Kur'ân'da yer alan mezkûr harflerle neyin murâd edildiği tam mânâsıyla bilinmemektedir. Bu da Kur'ân'da anlaşılmadık lafızların bulunabileceğini göstermektedir. Oysa Gazâlî'ye göre, Kur'ân'da ilimde derinlik sahipleri için anlaşılamayacak lafız yoktur. Allah, Araplara onların lisanlarıyla ve anlayacakları şekilde hitap etmiştir ve Cenâb-ı Hakk'ın insanlara hiç kimsenin anlamayacağı ve mânâsını bilemeyeceği bir şeyle hitap etmesi söz konusu değildir. Hurûf-u Mukattaa'ya gelince, onların anlamı da bilinebilir. Hurûf-u Mukattaa konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır ve bu konuda birçok şey söylenmiş, hatta yirmiden fazla görüş ortaya atılmıştır. Ancak bunlar arasında doğruya en yakın olanı şu üç görüşten ibârettir. Bu da onların anlamlarının bilinebileceğini göstermektedir:

1. Bu harfler sûrelerin isimleridir. Tâhâ ve Yasîn gibi.
2. Allah bu harfleri Kur'ân'da Arapların dikkatini çekmek ve kulak vermelerini sağlamak amacıyla zikretmiştir. Zira bu harflerle başlayan hitap, onların konuşma alışkanlıklarına aykırı olduğu için, onlar böyle bir başlangıca kulak kabartmışlardır.

---

30. Konuyla ilgili olarak bkz., İbnu'z-Zubeyr, *Mellâku't-Te'vîl*, I,173-174; er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 211; *Mefâtîhul-Gayb*, III, 3-4; Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, III,172; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II,85.

31. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 85; Benzer anlayış için bkz., el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 374; el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 8; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 82.

3. Allah, bunları Arap kelâmını oluşturan alfabenin diğer harflerinden kinâye olarak kullanmış; onlara kendi dilleriyle ve kendi harfleriyle hitap ettiğini hatırlatmak amacıyla zikretmiştir.[32] Buna göre adı geçen harfler, Kur'ân'ın indiği dönemde söz sanatlarında ve şiirde zirveye çıkmış olan Araplara yönelik bir tür meydan okumadır.

Hülâsa Gazâlî, hurûf-u mukattaa da dâhil olmak üzere, Kur'ân'da Arab'ın anlayamayacağı bir şeyin olmadığı kanâatindedir. Gazâlî'nin bu yaklaşımı, çağdaşı Râgıp el-Isfahânî'nin (ö. 502/1108) müteşâbih âyetlerin mânâsına vukûf yönünden üç kısımda incelenebileceğini ifade eden yaklaşımına benzemektedir. er-Râgıb'a göre müteşâbih âyetler, birincisi ancak Allah'ın bildiği insanların bilmesinin mümkün olmadığı müteşâbihler; ikincisi insanoğlunun sebeplere tevessül ederek mânâsını bilebilecekleri müteşâbihler; üçüncüsü de ancak ilimde derinlik sahiplerinin bilebileceği müteşâbihler olmak üzere üç kısma ayrılır. Kıyâmetin kopma vaktinin bilinmesi, birinci kısım; garip kelimelerle mânâsı kapalı olan âyetlerin mânâsını bilme, ikinci kısım; Hz. Peygamber'in İbn Abbas için "*Allah'ım, onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret.*" şeklindeki duası da üçüncü kısım müteşâbihâtın mümkün olabileceğini göstermektedir.[33]

Müteşâbih âyetlerin te'vîl edilmesinin câiziyeti ve Âl-i İmrân sûresi 7. âyetindeki durak yerinin nerde olması gerektiği konusunda eş-Şâtıbî, meselenin ictihâdî bir konu olduğunu belirttikten sonra Gazâlî'ye atıfla şu ifadeleri kullanmaktadır: "Ancak bu noktada doğru olan selefin tutumudur. İmam Gazâlî de *İlcâmu'l-Avam* adlı kitabında zikrettiği umurla bu mezhebin doğruluğunu delillendirmiştir. Oradan mütalaa et!"[34] eş-Şâtıbî'nin Gazâlî'nin müteşâbihât konusundaki tavrı ile ilgili yaptığı değerlendirmenin, ne derece doğru ve yerinde bir tesbit olduğunu belirlemek için, düşünürün yalnızca *İlcâm* eserine değil, diğer eserlerine de bakmak gerektiği kanâatindeyiz. Kaldı ki düşünürün *İlcâm*'da selefin takındığı tutumun doğruluğunu ifade eden yaklaşımı da belli oranda göreceli bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Çünkü Gazâlî, *İlcâm*'da selefin tutumunu, avâm için öngörmekte; havâss için, te'vîlin bir anlamda kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir. Ancak *İlcâm*'da te'vîl meselesini zorlaştırmaya yönelik bir eğilimin olduğu ve selefin tutumuna yönelik bir özendirmenin varlığı da dikkati çekmektedir.

Gazâlî'nin selefin müteşâbihât konusunda takındığı tavrı özendirme çabasına rağmen, *İlcâm*'da da te'vîle taraftar olduğunu görmek için eserin yazılış gayesine, orada yapılan açıklamalara ve yer verilen somut te'vîl örneklerine bakmak yeterlidir. Mütefekkir, *İlcâm*'ı, Haşviyye'nin tecsîmi meşrûlaştır-

32. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 85; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 5.
33. Ragıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, Kahraman Yay., İstanbul 1986, s. 374-375.
34. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994, III, 91, 94.

mak için kendi yanlış telakkîlerini selefin görüşü olarak takdim etme çabalarına cevap verme gayesiyle yazdığını belirtmektedir. Bilindiği üzere selef, teşbîh endişesiyle te'vîlden kaçınmış ve müteşâbihâtı zâhir üzere bırakmaya çalışmıştır. Ancak bunu yanlış anlayan ve yorumlayan bazı zümreler, ifrattan kaçınalım derken tefrite düşerek, teşbîh yolunu tutmuşlardır. İşte Haşviyye ekolüne uyanlar, 'te'vîlden kaçınalım' derken tecsîme kâil olmuşlardır ki, bunun anlamı yağmurdan kaçalım derken doluya tutulmaktır. Bu tür ekoller, düşünce tarihinde Haşviyye ve Müşebbihe olarak adlandırılmışlardır. İşte düşünürün temel amaçlarından biri, eserinde bu fırkaların iddiâlarına cevap vermek ve halkı Kelâmî tartışmaların dışında tutmaktır. Bu sebeple düşünür, adı geçen eserinde te'vîl konusunda daha titizdir ve meselenin zorluğunu ortaya koyarak ve selefin tutumunu netleştirerek sıradan insanların te'vîle yeltenmelerine mâni olmaya çalışmaktadır. Ancak orada da avâm ve ârifler (havâss) şeklinde tasnifler yaparak müteşâbihât konusunda her iki grup için farklı tavır ve tutumların varlığına dikkat çekmektedir.[35] Bu konuya ileride daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

GAZÂLÎ'YE GÖRE AVÂM VE TE'VÎL SORUNU

Gazâlî'ye göre insanlar, ilgileri gibi zihinleri ve bilgileri bakımından da farklı farklı yaratılmışlardır. Bu sebeple dinî nasslar konusunda herkesin eşit bir şekilde te'vîl ehlinden olduğu söylenemez. Herkes te'vîl ehlinden değildir, olamaz, olması da beklenemez. Her insan te'vîl makamına ulaşabilecek düzeyde olsaydı, Hz. Peygamber, hasseten İbn Abbas için dua sadedinde "*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret.*" diye buyurmazdı.[36] Yüce Allah diğer insanlar arasında da te'vîle ehil olanları seçmiş; hatta diğer kardeşleri arasından yalnızca Hz. Yûsuf'u seçmek sûretiyle rüyaların yorumunu ve olayların gerçek yüzünü (*te'vîl-i ahâdîs*) bilhassa ona öğretmiştir. Te'vîli bir yerde rüya tabirine benzeten Gazâlî, rüyaların yorumu ve delâlet ettiği şeyle değil de bizâtihî rüyanın kendisi ile ilgilenen müfessirleri, kabukta dolaşıp öze ulaşamamakla suçlamıştır.[37] Böylece o, müevvillerle müfessirler arasında bir ayırım yaparak, birincileri yeğ tutmuş ve her müfessirin müevvil olamayacağını ifade etmiş, dolayısıyla herkesi te'vîl ehline dâhil görmemiştir.

Gazâlî, şer'î bir nassın zâhirînden vazgeçerek te'vîline yeltenmenin, te'vîle ihtimali olan lafzın ihtimalinin uzak mı yoksa yakın mı olduğunu tesbit etmenin,

---

35. Gazâlî, *İlcâmül-Avâm*, s. 301.
36. Buhârî, *Sahîh*, Vudû', 10, 40, Müslim, *Sahîh*, Fedâilu's-Sahâbe, 138; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 266, 314-328; Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 7.
37. Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 7; *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 35.

kolayca çözülecek bir mesele olmadığı kanâatindedir. Dolayısıyla te'vîl yapma ehliyetini hâiz olan bir kişinin, dilbilim ve yöntembilim (usûl) konusunda mâhir bir uzman olması; dahası Arap geleneğini ve Arap dilindeki istiâreleri, tahammül sınırlarını, darb-ı meselleri ve onların kullanım metotlarını bilmesi gerekir.[38] Çünkü Gazâlî düşüncesinde te'vîl, murâd-ı İlâhî'yi belirleme konusunda bir tür hüküm verme olarak kabul edilir. Allah'ın murâdının ne olduğuna karar verme konusunda son derece dikkatli ve titiz davranma zorunluluğu vardır. Çünkü ne kasdettiğini açıkça belirtmediği sürece, konuşanın murâdını ortaya çıkarmak zordur. Bu noktada birçok ihtimal, tahmin ve hatta zan söz konusu olacaktır.[39]

Yukarıdaki mülâhazalar muvâcehesinde Gazâlî, din diline ait meselelerin anlaşılması bazında Müslümanları iki ana gruba ayırmaktadır. 1-*Avâm*, yani *genel kitle*. 2-Tevârüse dayalı inançları sarsılan *ehl-i nazar*. Gazâlî'ye göre dinî nasların te'vîli konusunda genel kitlenin temel görevi *ittibâ*dır. Düşünür bu konuda son derece hassâs ve ciddîdir. Şöyle ki, ona göre te'vîl konusunda avâma kendi başlarına soru sorma kapıları kapanmış; tehlikeli konulara dalmaları, kitap ve sünnetin müteşâbihâtının peşine düşmeleri ve kendi kendilerine bile olsa te'vîl yapmaları haram kılınmıştır.[40] Nitekim kaynaklarda Hz. Ömer'in, Medine'ye gelerek Kur'ân müteşâbihleri hakkında sorular soran Sabîğ adlı birini hurma dallarıyla başını kanatacak şekilde dövdüğü rivâyet edilmektedir.[41] Yine İmam-ı Mâlik'in, kendisine 'istivâ' hakkında sorular soran birisine, "İstivâ malum, ancak keyfiyeti meçhuldür, bu konuda sorular sormak ise bid'attir." diyerek yanından kovduğu rivâyet edilmektedir. İşte Hz. Ömer'in dayak hadisesi ile İmam-ı Mâlik'in "istivâ" konusunda sergiledikleri tavır, bunun en güzel örnekleridir.[42]

Avâmın te'vîl konusunda takınması gereken tutumu, benzetmeler yoluyla da açıklamaya çalışan düşünür, onları bu hususta cüretkâr tutum ve tavırlar sergilemekten sakındırmaya çalışmaktadır. Düşünüre göre avâmın te'vîlâta dalması, yüzme bilmeyen kişilerin derin deryâlara dalmasına benzer. Yüzme bilmediği halde pervâsızca denize dalanların âkıbeti de malumdur. Tıpkı bunun gibi Mârifetullah konusu da derin bir deryâdır ve bu deryâ normal denizlere nazaran daha derin ve daha da tehlikelidir.[43]

Gençlik dönemine ait eserlerinde herkesin gücü oranında dini ve Kur'ân'ı anlamasının, ondan istinbâtta bulunmasının câiz olduğunu ve te'vîlde işitmenin şart olmadığını vurgulayan düşünür, ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserle-

38. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 249.
39. Gazâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 583.
40. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 307.
41. Dârimî, *Sünenu'd-Dârimî*, I, 66.
42. Gazâlî *İlcâmu'l-Avâm*, s. 307; *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 584; *Faysalu't-Tefrika*, s. 244-245.
43. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 307.

rinde bu hususta daha dikkatli ve ihtiyatlı görünmektedir.[44] En son eserlerinden biri olan *İlcâm*'da, te'vîl konusunu oldukça sıkı tutmaya ve istisnâ düzeyindekiler hâriç, te'vîl yapmayı hemen herkese yasaklamaya çalıştığı gözlenmektedir. Bu yargıya varmak için düşünürün yaptığı "avâm" konusundaki tanımına bakmak kâfidir. Düşünür "avâm" kelimesiyle neyi ve kimleri kasdettiğini açık ve net bir şekilde şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> "Şüphesiz avâm kelimesinin ifade ettiği anlama, *edebiyatçı, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih, kelâmcı,* mârifet deryâsında yüzmeyi öğrenen, ömürlerini bu yolda harcayan, dünyadan ve dünya zevklerinden yüzünü çeviren; malmülk, makam ve sair lezzetlere aldırış etmeyen; ilim ve amelde Allah için ihlâslı olan; itâati emredilen her şeyi yapmak ve yasaklananlardan da kaçınmak sûretiyle şerîatın hükümlerini yerine getiren; Allah'ın sevgisi yanında dünyayı, âhireti ve hatta Firdevs-i A'lâ'yı dahi hakîr görenlerden başka herkes dâhildir. Mârifet deryâsına dalanların onda dokuzu da yine tehlike içindedir."[45]

Görüldüğü üzere Gazâlî, kendisi gibi birkaç kişi ve muhtemelen ileri gelen mutasavvıflar hâriç, neredeyse herkesi avâm kategorisinde görerek te'vîlden sakındırmaya çalışmaktadır. Düşünüre ait yukarıdaki ifadeler, müteşâbihâtın te'vîli konusunda son derece daraltıcı ve sınırlayıcı bir tutumu benimsediğini göstermektedir. Nitekim bu tutumun sonucu olsa gerek, *el-Menâr* müellifi Reşîd Rızâ, büyük değer verdiği düşünürün dinî nasslarda yer alan müteşâbih lafızların te'vîli konusunda selef mezhebine döndüğünü belirtmektedir.[46] Reşîd Rızâ, Gazâlî'nin *İlcâm*'da selefin tutumuna dair anlattığı ifadeleri, tefsirinde uzun uzun nakletmekte ve yaptığı uzunca naklin sonunda, selef mezhebinin safvetinin böylece ortaya çıktığını vurgulamaktadır.[47]

Ancak biz Reşîd Rızâ'nın ve daha önce değinilen eş-Şâtıbî'nin değerlendirmelerine pek katılamıyoruz, zira Gazâlî, *İlcâm*'da ve ona çok yakın bir dönemde, belki de eşzamanlı olarak yazdığı *el-Mustasfâ*'da te'vîle taraftar gözükmektedir. Kanâatimizce bu konuda daha mâkûl ve tutarlı yaklaşım Zerkeşî'ye ait olandır. Zerkeşî, Gazâlî'nin son eserlerinden biri olan *İlcâm*'da tamâmen selef mezhebine döndüğünü değil, selefi ve ona tâbi olanları teşvik ettiğini belirtmektedir. Düşünürün yaptığı "avâm" tanımı, eş-Şâtıbî ve Reşîd Rızâ'yı haklı çıkarıyor gibi gözükse de Zerkeşî'nin yaklaşımının daha doğru ve kabul edilebilir olduğu kanâatindeyiz.[48]

---

44. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I,256.
45. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 307-308.
46. Reşîd Rızâ, *et-Tefsîru'l-Menâr*, III, 207.
47. Reşîd Rızâ, *a.g.e.* III, 208-230.
48. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 90.

Gazâlî'nin kendisini âriflerin/seçkinlerin (havâss) arasında saymakta olduğunu, *İlcâm*'da Kur'ân'ın hakikati, onun mahlûk olup olmadığı meselesindeki ifadelerinden anlamaktayız. Düşünür orada şöyle bir yargıda bulunmaktadır: "Onlara (avâma) bu konulara dalmamalarını tavsiye etmemiz bu işlerin hakikatini ve künhünü, tafsîlâtlı bir şekilde bilmediğimizden değildir." Bu ve benzeri beyânlardan, onun derin meselelere vâkıf ve havâssa dâhil olduğunu anlamaktayız. "İnsanlara akılları mikdârınca konuşunuz." sözünü kendisine ilke edindiğinden olsa gerek ki düşünür, avâma daha çok itâat ve ibadeti önererek onları tehlikeli tartışmalardan uzak tutmaya çalışmaktadır.[49] Selefin ileri gelenlerinin de aynı ölçüyü esas aldıklarını belirten Gazâlî, onları da kendi aralarında bir ayırıma ve derecelendirmeye tâbi tutmaktadır:

> "Selefin büyüklerinden maksadım onların mevki (*câh*) ve şöhret yönünden büyük olanları değildir. Benim kasdettiğim, derin mânâlara vâkıf ve ince sırlara muttalî olan büyüklerdir. Zira avâm, büyükler sözünden çoğunlukla meşhur olup herkesçe bilinenleri anlar... Oysa yanılgıya (dalâlet) düşme sebeplerinden biri de budur."[50]

Peki, selef kimdir? Düşünürün bu kavrama farklı bir anlam yükleyip yüklemediğine de dikkat etmek gerekir. 'İlk âlimler ve geçmiş İslâm büyükleri' mânâsına gelen 'selefiyye' veya 'sıfatiyye' terimleri, akâid kaynaklarında nasslarda varid olan müteşâbihâtı aynen kabul edip teşbîh ve tecsîme düşmemekle beraber, te'vîle de kalkışmayan Ehl-i Sünnet mensupları şeklinde tanımlanmaktadır. Sonraları Resûlullah ve Ashâb-ı Kirâmın akâidde takip ettikleri yolu izleyenlere de 'selefiyye' denmiştir. Yine Tâbiûn'un, mezhep imamlarının, büyük fukahâ ve muhaddislerin selefiyye olduğu ve ilk asırlarda İslâm dünyasına selef akîdesinin hâkim olduğu belirtilmektedir. Hicretin ikinci asrından itibâren bid'at ehli fırkalar, ilmî mânâda teşekkül etmeye, üçüncü asırdan sonra Ehl-i Sünnet'in kelâm fırkaları zuhûr ederek İslâm âlemine yayılmaya başlayınca, selef akîdesini benimseyenlerin azalmaya başladığı görülmüştür. Sonuçta Sahâbe ve Tâbiûn'dan sonra gelen ve müteşâbih lafızların te'vîli konusunu Allah'a havâle ederek bu konuda yorum yapmayan fukahâ ve muhaddislere de *selefiyye* veya *eseriyye* adı verilmiştir. İmam Gazâlî de 'selef-i sâlihîn' ifadesi ile Sahâbe ve Tâbiûn'u kasdetmekte ve bir yerde bunu açık ve net bir biçimde ifade etmektedir.[51]

Bilindiği üzere selef, diğer adıyla selefiyye Mu'tezile'nin aksine müteşâbih lafızlar konusunda özellikle de Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarının hepsi-

---

49. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 328.
50. Gazâlî, *a.g.e.* s. 328-329.
51. Gazâlî, *a.g.e.* s. 301.

ni nasslarda vârid olduğu gibi te'vîle tâbi tutmaksızın aynen kabul etmiş ve bu konuda tefvîzi benimsemiştir. Onlar söz konusu lafızların mânâlarını Allah'a havâle ederek bu lafızların te'vîli üzerinde pek durmamıştır.[52] Gazâlî'ye göre avâmın selefin tavrını terk etmesi ve dinî emirler konusunda asıl gaye olan amel etmeyi bırakarak Kur'ân müteşâbihâtına dalmaları ve Allah'ın sıfatları ile ilgili sorular sormaları büyük bir âfettir. Hatta âfetlerin en büyüğüdür. Din konusunda en önemli unsur ameldir. Onların Kur'ân'ın emirleriyle amel etmeyip de onun harflerine dalmaları; hükümdârın fermânında yer alan emirleri dinlemeyip fermânın yazılı olduğu kâğıdın kalitesiyle, eskiliği veya yeniliği ile uğraşarak zaman kaybetmelerine benzer.[53]

TE'VÎLDE AVÂMA GEREKLİ OLAN VECÎBELER

İmam Gazâlî avâmın müteşâbihât karşısında takınması gereken tavır ve tutum konusunda kendine has bazı ilke ve kurallar da ortaya koymuş ve bunlara uyulmasını istemiştir. Buna göre müteşâbih haber ve hadislerden herhangi birini duyan avâma yedi şey vâciptir. Gazâlî'nin tesis ettiği ve uyulmasını istediği yedi ilke daha sonra gelen müellifler tarafından da aynen nakledilmiştir.[54] Genelde dinî metinler özelde de âyet ve hadislerde müteşâbih ifadelerle karşılaşan avâmın uyması gereken kurallar şunlardır:

1. *Takdîs:* Kutsal ve yüce olan Yüce Allah'ı cismiyet veya cisimlerde bulunan bütün özelliklerden tamâmen tenzîh etmek gerekir.
2. *Tasdîk:* Hz. Peygamber'in buyurduklarının hak ve kendisinin de o sözde sâdık olduğuna, o şeyin aynen Hz. Peygamber'in haber verdiği gibi olduğunu kabul etmek ve buna peşinen inanmak demektir.
3. *Aczini İtiraf:* Müteşâbih hadislerle Hz. Peygamber'in murâdının ne olduğunu bilmenin kendi gücü dâhilinde olmadığını ve onunla ilgilenmenin kendisine düşmediğini kabul etmek.
4. *Sükût:* Müteşâbih haberlerin mânâsını sormamak ve bu konulara dalmamak demektir. Avâm bunların mânâsını sormanın bid'at olduğunu, dini için tehlikeler doğurabileceğini, belki de farkında olmadan küfre düşme ihtimalinin bulunduğunu bilmelidir.

   Emzirme dönemindeki çocukların et, ekmek vs. gibi büyüklere mahsus gıda maddeleriyle beslenmemesi gerekir. Küçüklere mahsus bu beslen-

52. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 89; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 287.
53. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III, 155.
54. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 61-62.

me tarzı, onların bünyelerinin farklılığından ve kuru gıdalar için elverişli olmamasından dolayıdır. Emzirme dönemindeki bir çocuğa et, ekmek vs. gibi gıda maddeleri yedirmeğe kalkışan kişi, çocuğun ölümüne sebep olabilir. Avâm için müteşâbihât da tıpkı bunun gibidir. Avâm kuru gıda isteyen çocuk gibi müteşâbihât konusunda ısrâr ederse menedilmelidir. Vazgeçmez de ısrarcı olursa engellenmeli, son tahlilde gerekirse Hz. Ömer'in yaptığı gibi kırbaçlanmalıdır.[55]

5. *İmsâk:* Kendini tutmak ve müteşâbihât üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmamaktır. Müteşâbih lafızlar olduğu gibi bırakılmalıdır. Bu hem câhil hem de âlim herkes üzerine vâciptir.

   Müteşâbih lafızlar üzerinde yapılabilecek tasarruflar altı şekilde olabilir. Bunlar da tefsîr, te'vîl, tasrîf, terfî', cem' ve tefrîktir. Mütefekkir sıraladığı maddelerin her biriyle neyi kasdettiğini de tek tek açıklamaktadır:

   a) Tefsîr: Müteşâbih bir lafzı aynı dilde kendi yerine kullanılan başka bir lafza veya o lafızların mânâsını Farsça, Türkçe vs. gibi başka bir dildeki karşılığına çevirmektir. Müteşâbih lafızlar üzerinde bu şekilde tasarrufta bulunmak câiz değildir.

   b) Te'vîl: Müteşâbih bir lafzı zâhirî mânâsının ötesinde başka bir mânâ ile açıklamaktır. Avâm için böylesi bir teşebbüs, yüzme bilmeyen birinin engin denizlere açılmasına benzer ki, bu haramdır. Avâmın kendi kendine te'vîl yapması haram olduğu gibi, âriflerden te'vîl öğrenmesi veya öğrenmeye çalışması da haramdır. Zira hasta ve yüzmekten âciz olan birine denizde yüzme öğretmek de yasaktır.

   c) Tasrîf: Müteşâbih lafızları tasrîf etmemek, başka bir deyişle Arap dilindeki diğer türevlerine çevirerek kullanmamak gerekir. Meselâ, "*Allah arş üzerine istivâ etti.*"[56] âyetinde geçen "istevâ" kelimesini, "müstevin", "yestevi" gibi diğer kalıplara sokmamak lazımdır. Zira lafzın değişmesi ile birlikte mânâ da değişebilir. Türevler değiştikçe lafızların delâletleri, işâret ve ihtimalleri de değişir. Bu sebeple müteşâbih lafızlara bir kelime ziyâde etmekten nasıl kaçınmak gerekiyorsa, aynı kelimeyi çeşitli kalıplara sokmaktan da aynı şekilde kaçınmak gerekir.

   d) Terfî': Bu bir kelimenin muhtevâsındaki diğer detayları ve alt kavramları kullanmaktır. Meselâ Allah için "yed" kelimesi vârid olduğunda, onun unsurlarından olan kol, bilek, avuç, parmak vs. gibi diğer kelimeleri de isbât etmek ve dallandırmak câiz değildir.

---

55. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 305, *Faysalu't-Tefrika*, s. 244-245
56. 7/Araf, 54; 10/Yunus, 3.

e) Cem': Bu da dağınık olan müteşâbih lafızları bir araya toplamak ve onlardan bir terkip oluşturmaktır. Bu tavırdan da kaçınmak gerekir. Gazâlî bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: "Özellikle bu tür haberleri bir araya toplayarak bir kitap yazmak isteyen ve her uzuv için bir bâb ayırarak 'bu başın isbâtı bâbı, bu göz'ün isbâtı, bu el'in isbâtı bâbı vs' diyen ve yazacağı bu kitaba da "Kitâb's-Sıfât" diye isim vermek isteyen kimseyi, Allah muvaffak etmesin."[57]

f) Tefrîk: Bu da toplu olan müteşâbih lafızların dağıtılmaması ilkesidir. Her müteşâbih lafız olduğu yerde bırakılmalıdır. Çünkü bir kelimeden önce veya sonra gelen her kelimenin başka bir deyişle bağlamın, o kelimenin mânâsının anlaşılmasında büyük etkisi vardır.

6. *Keff:* Avâmın kalbini, müteşâbih nassların lafız ve mânâlarını düşünmekten menetmesi demektir. Müteşâbihât konusunda soru sormaktan kaçınmak ve tasarrufta bulunmamak vâcip olduğu gibi, bâtınını kontrol etmek ve kendine hâkim olmak da vâciptir. Hatta bâtınını menetme ve kendine hâkim olma ilkesi, avâma düşen görevlerin en ağır ve şiddetlisidir. Bundan kendini alıkoyamayanların, nefsini namaz kılma, Kur'ân okuma ve zikir yapma gibi ibadetlere teşvik etmesi gerekir.

   Gazâlî Kur'ân'daki delillerin gıda gibi olduğunu belirtir. Ondan hem süt çocuğu hem de güç ve kuvveti yerinde olanlar faydalanabilir. Dolayısıyla avamın müteşâbihatla uğraşma yerine, Kur'ân tilâvetiyle meşgûl olması gerekir. Zira kelâmî deliller onlara zarar verir ve bu, tecrübe ve gözlemlerle de sâbittir.[58]

7. *Teslîm:* Avamın, her ne kadar aczinden dolayı mânâları kendisine gizli ise de müteşâbih lafızların Resul'e, diğer nebîlere, sıddîklara ve Allah'ın velî kullarına gizli olmadığını bilerek ilim ehline teslim olmasıdır. Gazâlî avamın kendilerini başkalarıyla mukâyese etmelerinin uygun olmadığını; meleklerle demircilerin mukâyese edilemeyeceğini söyler. İnsanlar da tıpkı madenler gibidir; nasıl ki altın, gümüş vb. madenler farklı iseler insanlar da birbirlerinden farklı özellik ve niteliklerle yaratılmışlardır.

Özetleyecek olursak yukarıda sayılan yedi vazîfe, müteşâbihât konusunda avamın uyması ve uygulaması gereken vazîfelerdir. Sayılan esasların her birinin bütün avâm üzerine vâcip olduğuna selefin tamamı itikâd etmiştir. Bunlardan herhangi birine selefin muhâlefet ettiğini zannetmek ve ihlâle yeltenmek kesinlikle doğru değildir.[59]

---

57. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 312.
58. Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 315.
59. Gazâlî, *a.g.e.* s. 302; *Faysalu't-Tefrika*, s. 244.

HAVÂSS VE VARLIK MERTEBELERİNE GÖRE TE'VÎL YÖNTEMİ

Gazzalî terminolojisinde ârif, özellikle *İlcâm*'da yer aldığı şekliyle avamın karşıtı olarak kullanılmaktadır. Mütefekkir, eserlerinde "ârif" kavramının yanı sıra "ehl-i nazar", "havâss" gibi ifadeleri de kullanmaktadır. Ancak özelikle *İlcâm*'da "ârif" sözcüğünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Maamâfîh düşünürün ârif kavramıyla kimi, ârifler ifadesiyle de kimleri kasdettiğini, avâm tanımından hareketle anlayabiliriz. Dolayısıyla Gazâlî düşüncesine göre ârifi, yukarıda yer verilen avâm tarifi dışında kalanlar şeklinde anlamak yanlış olmasa gerektir.

Te'vîl girişimini avâma yasakladıktan sonra ârifler durumuna geçen düşünür, onların yapması muhtemel olan te'vîli de iki kısma ayırmaktadır: 1- Ârifle avâm arasında yaşanması muhtemel olan te'vîldir. 2- Ârifle Allah arasında gerçekleşen te'vîldir.

Avâm ile ârif arasındaki te'vîl, âlimin avâma te'vîl konularını açması şeklinde tezâhür eder ki, avamın te'vîle yeltenmesi gibi ârifin avâma te'vîl yapması da yasaktır. Düşünür, ârifle avâm arasındaki te'vîl ilişkisini, daha önce de değinildiği üzere, yüzme örneği ile açıklamaktadır. Buna göre yüzme bilen birinin, âciz ve bedenen hasta birisini denize götürüp yüzdürmesi, nasıl doğru değilse; ârifin de avamı te'vîl yoluna çekmesi ve onunla meşgûl etmesi aynı şekilde haramdır.[60]

Ârifin yapması muhtemel ikinci te'vîl şekli de kendisi ile Rabbi arasındaki te'vîldir. Bu tür bir te'vîl üç şekilde tezâhür edebilir. Başka bir deyişle müteşâbih lafızlarla kasdedilen mânâ, ârifin kalbine üç şekilde keşf olunabilir. a) Kesin, b) Şüpheli ve c) Zann-ı gâlib. Müteşâbihin mânâsı ârifin kalbine kesin bir şekilde keşf olunursa, kesin olan mânâya inanmalıdır. Kesin değil de şüpheli olarak keşf olunursa, o mânâdan da kaçınmalıdır. Çünkü bir konuda şüpheye düşene gerekli olan duraklamaktır. Ârifin kalbine doğan mânâ, zann-ı gâlib ile olursa, bu durumda ârif o zannettiği mânâya şuursuz bir şekilde kendini bırakıp kesin diye de inanmamalıdır. Aynı şekilde zannettiği mânâyı başkalarına söylerken de kesin ifadeler kullanmamalıdır. "Allah'ın istivâsından murâd şudur, fevkten maksat da budur." şeklinde mutlak ve kesin ifadeler kullanmamalıdır.

Üçüncü maddede yer alan ârifin içinde meydana gelen zann-ı gâlibe dayalı te'vîl de dört farklı şekilde tezâhür edebilir: 1-Ârifin kendi kendine yaptığı te'vîl, 2-Kendisi ile aynı seviyede olana yaptığı te'vîl, 3-Basîret ehli olma yeteneği olana yaptığı te'vîl, 4-Avâmma yapabileceği te'vîl. Ârif, müteşâbih lafız-

60. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 307-308.

larla ilgili gönlünden geçen mânâları, sayılan bu dört sınıftan yalnızca üçüne söyleyebilir. Başka bir deyişle o, zann-ı gâlibe dayalı te'vîli, ancak kendi kendine, bilgi ve basîrette kendi seviyesinde olana, yahut da zekâ ve yeteneği basîret ehli olmaya müsait olanlara söyleyebilir. Dördüncü seçenekte bulunan avâmma asla söylememelidir. Zira ilmi, ehlinden gizlemek zulüm olduğu gibi, ehli olmayana anlatmak da zulümdür.[61] Sonuçta ârif kendisine soru soran kimselerin veya dinleyenlerin durumuna ve seviyesine bakmalı, en uygun olan yöntemi izleyip ona göre cevap vermelidir.[62]

İlcâm'dan önceki eserlerinde te'vîl konusunda farklı bir tutum sergileyen ve farklı te'vîl ekollerinin nasslar karşısındaki tutumları ve te'vîl yöntemleri ile ilgili özel bir tasnîf yapan Gazâlî, dinî nassları yaptığı bu varlık kategorilerine göre te'vîl eden ekollerin te'vîllerinin meşrû olduğunu ileri sürerek onlaların tekfîr edilmemesi gerektiğini savunmuştur. O, *Faysalu't-Tefrika*'da yer verdiği tasnîfe göre te'vîl bağlamında varlığı beş farklı kategoriye ayırmaktadır:

1) *Zâtî varlık*, 2) *Hissî varlık*, 3) *Hayâlî varlık*, 4) *Aklî varlık* ve 5) *Şibhî varlık*.

Gazâlî, ilk sırada yer alan *zâtî varlık*la, his ve aklın dışında herhangi bir varlığın gerçek ve kendinde varlığını kasdetmektedir. İkinci sıradaki *hissî varlık* ise beş duyu dediğimiz duyu organlarının hissettiği ve canlandırdığı varlıktır. Üçüncü sıradaki *hayâlî varlık* ise herhangi bir nesnenin duyulan varlığının tahayyül gücünde mevcut olan sûretidir. Atın veya filin dışarıda olmadığı halde, insan zihninde/hayâlinde canlanması hayâlî varlıktır. Dördüncü sıradaki *aklî varlık* ise bir şeyin ruhu ve mânâsıdır. Aklın bir şeyi hayâl, his veya dışarıdaki sûretine itibar etmeksizin mücerred olarak mânâsını idrâk etmesi, aklî varlık kategorisine girmektedir. *Şibhî varlık* ise sayılan dört tasnîfin dışında kalan varlık türüdür ki, bu da bir şeyin bazı özellik ve sıfatları ile başka bir şeye benzemesi demektir.[63]

Gazâlî'nin dinî nassların te'vîli bağlamında yaptığı bu beşli varlık sınıflamasını ve bunlara göre yapılan te'vîlleri, örneklerle açıklamaya çalışırsak daha net ve anlaşılır bir tablo ortaya çıkacaktır.

1) Zâtî Varlık: Gazâlî, zâtî varlık için örnek vermeğe gerek olmadığı kanâatindedir. Zira dinî nasslardaki zâtî varlıklarla ilgili ifadeler, zaten zâhir üzere alınıp te'vîl edilmezler; çünkü onların varlıkları hakîkîdir. Hz. Peygamber'in arş, kürsî, yedi kat göklerle ilgili haberleri gibi. Bunlar zâhire hamledilir ve te'vîl edilmezler. Çünkü bunlar, his ve hayâl ile idrâk edilse de edilmese de zâtında

61. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 309; *Mîzânu'l-Amel*, s. 175.
62. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 311.
63. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 240-241.

mevcut olan cisimlerdir.[64] Dolayısıyla Gazâlî düşüncesinde beş kategoriden ilki, gerçek (zâhirî) anlam olmakta ve te'vîl sayılmamaktadır.

Gazâlî'nin zâtî varlık bağlamında zikrettiği bazı kavramlarla ilgili, tefsir geleneğinde bazı te'vîllerin yapıldığını da belirtmek gerekir. Dahası düşünürün mezkûr eserde arş, kürsî ve yedi kat gök ifadelerini zâhirî anlamlarıyla kabul etmesi ve te'vîl etmemesi de oldukça mânîdâr gözükmektedir.

2) Hissî Varlık: Gazâlî hissî varlıkla ilgili te'vîller konusunda çok sayıda örnek olmasına karşın iki misâlle yetinmemizi istemektedir. "*Kıyâmet günü ölüm, güzel bir koç sûretinde getirilir, cennetle cehennem arasında kesilir.*"[65] Burhâna dayalı olarak ölümü bir ârâz veya ârâzın yokluğu olarak bilen; ayrıca ârâzın da cisme dönüşmesinin imkânsız olduğunun farkında olan için, bu haberin te'vîli gerekir. Çünkü burhâna dayalı olarak bunu bilen birisinin, "ölümün koça dönüşmesine" inanması zordur. Dolayısıyla hadiste ifade edilen koçun kesilmesi, olayın hâriçte değil, onların hislerinde mevcut olacağı ve sonuçta cennettekilerin kesilen koçun dirilmesinden ümit kesmeleri gibi, ölümün de artık olmayacağına kesin olarak inanmalarını sağlayan bir sebep olacağını vurgulamaktadır. Sonuç olarak hadiste ifade edilen var oluş, hissî bir var oluştur ve mezkûr hadis ona göre te'vîl edilmelidir.

Hissî varlık kategorisine göre yapılan te'vîle ikinci örnek de Hz. Peygamber'in "*Cennet bana şu duvarın yüzeyinde arz olundu.*" hadisidir.[66] Burhâna dayalı olarak cisimlerin birbirine girmelerinin imkânsız olduğunu ve küçük bir nesnenin kendinden büyük bir şeyi kapsamasının mümkün olmadığını bilen birisi, cennetin duvara intikâl etmeyeceğini de bilir. Dolayısıyla hadisi te'vîl eder ve cennetin sûretinin, duvarda temessül edecek şekilde Rasûl'ün hissinde canlandığını, sanki onu seyrediyormuş gibi olduğunu bilir ve zikri geçen hadisi ona hamlederek hissî varlık kategorisine uygun olarak anlar ve yorumlar. Bu durum, gökyüzünü küçük bir aynada görmeye benzer. Gökyüzünün aynada görülmesi, bizzat olabileceği gibi, gözlerin kapatılıp gökyüzünün aynadaki şeklinin hayâl edilmesi şeklinde de olabilir.

Hz. Meryem'e Cebrail'in görünmesinden bahseden âyet de hissî varlık kategorisine göre yapılan te'vîle örnek verilebilir: "*O'na düzgün bir beşer şeklinde temessül etti.*"[67] âyetinde de böyle bir görme söz konusudur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Cebrail'i iki kez asli sûretiyle görmesi hâriç farklı şekillerde görmesine dair rivâyetler de bu kategoriye uygun olarak anlaşılıp yorumla-

64. Gazâlî, *a.g.e.* s. 241.
65. Hadisin farklı şekillerde rivâyeti için bkz: Buhârî, *Sahîh*, Tefsir 19; Müslim, *Sahîh*, Cennet 40, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 377, 423, 513, III, 9.
66. Buhârî, *Sahîh*, Salat 51, Mevakit 11; Müslim, *Sahîh*, Fazâil, 134, 135, 136.
67. 19/Meryem, 17.

nabilir.[68] Buna göre iç dünyalarının çok arınmış olmalarından dolayı peygamberler ve velîler, başkalarının uykuda gördükleri melekî cevherlere benzeyen güzel sûretleri, uyanıkken de görebilirler. Böylece onlar vahiy ve ilham aracılığıyla gaybî emri elde ederler.

3) *Hayâlî Varlık:* İmam Gazâlî, Hz. Peygamber'in Hz. Yûnus'u görmesinden bahseden bir hadisi de buna örnek olarak vermektedir. Rivâyete göre Allah Rasûlü, "*Üzerinde yünden cübbesiyle Yûnus'u telbiye yaparken ve dağlar kendine icâbet edip Allah da "Lebbeyk! Ey Yûnus!" diye cevap verirken görür gibiyim*"[69] demiştir. İşte bu hadis hayâlî varlık kategorisine göre anlaşılıp te'vîl edilmelidir.

Düşünüre göre, yukarıdaki hadisi zâhirî mânâda anlamak mümkün değildir. Kendinden çok önce yaşadığı ve olay da olmuş bitmiş olduğu için Hz. Peygamber'in, Hz. Yûnus'u görmesi artık mümkün değildir. Buna göre hadisin, Allah Rasûlü'nün hayâlindeki temsîlî sûretten haber verdiği açıktır. Burada uyumakta olan kişinin bazı sûretleri görmesi gibi, Hz. Peygamber'in hissinde de böyle bir misâlî canlanma olduğu söylenebilir. Ancak hadiste yer alan "Sanki bakıyorum." cümlesindeki "sanki" kelimesi, olayın bakma değil de bakmaya benzer şekilde olduğunu göstermektedir. Ancak burada asıl gaye, Allah Rasûlü'nün gördüğü değil, verdiği misâlle anlatmak istediğidir. Sonuçta "sanki ben (keennî)" ifadesi, naklin gerçek değil hayâlî bir tecrübe olduğunu vurgulamaktadır.

4) Aklî Varlık: Gazâlî, aklî varlık kategorisi için çok sayıda örnek vermektense iki misâlin yeterli olacağını belirtmektedir. "*Cehennemden en son çıkan kişiye, bu dünyanın on misli verilecektir.*"[70] Düşünüre göre, bu hadisin zâhirî anlamı, uzunluk, genişlik ve saha olarak âlemin on misli bir cenneti işaret etmektedir. Bu ise hissî ve hayâlî bir tefâvüttür. Hadisin zâhirine bakan kişi, şaşırır ve cennete dair haberlerin zâhirinde de belirtildiği gibi, "Cennet göktedir." der. O halde, gök dünyanın on misli genişliğinde nasıl olabilir, semâ da âleme dâhil değil mi? Ayrıca Ehl-i Sünnet'e göre cennet ve cehennem el'ân mevcut ve mahlûk değil mi? O halde bu dünyanın on misli cennet de ne demektir? Düşünüre göre, işte bütün bu şaşkınlık ve karışıklık durumunu müteevvil keser

---

68. Gazâlî, Hz. Peygamber'i rüyada gören kişinin onu gerçekte görmüş gibi olduğu, çünkü şeytanın onun suretine giremeyeceği meâlindeki bir hadisi de bu kategoriye göre te'vîl etmektedir. Buna göre, rüyada Hz. Nebî'nin görülmesi, onun ravzasından kalkarak görünmesi değil; suretinin, uyuyanın hissinde canlanması şeklinde anlaşılmalıdır (Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 240).
69. Hadisin değişik rivâyetleri için bkz., Müslim, *Sahîh*, Îmân, 269; İbn Mâce, *Sünen*, Menâsik, 2891; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 216.
70. Buhârî, *Sahîh*, Rikâk 6571; Müslim, *Sahîh*, İ'lâm, 83, 186, 187.

ve şöyle der: "Buradaki farklılık hissî ve hayâlî değil; gerçekte mânevî ve aklî bir farklılıktır. Bu farklılık "Şu mücevher, atın şu katı kadardır." demeye benzer. Buradaki farklılık maddî değil mâlî ve mânevî bakımdandır; yani değer ve kıymet farklılığı açısındandır. Burada mânâ esastır; yoksa his ve hayâl ile idrâk edilen saha ve büyüklük değil.[71]

Gazâlî, bazı hadislerde zikredilen "yedullah" tabirini de aynı kategoride değerlendirerek yorumlamaktadır. Bir hadiste "*Allah, Âdem'in çamurunu eliyle kırk sabah yoğurmuştur.*"[72] diye buyrulmuştur. Bu hadiste Allah'a el isnâdı vardır. Burhâna dayalı olarak Allah Teâlâ için el tasavvurunun imkânsız olduğunu kabul eden kişi, Allah için "rûhânî/aklî bir el"in varlığını kabul eder. Bununla elin şeklinin değil, mânâsının, yani hakikat ve ruhunun kasdedildiğini anlar. Elin ruhu ve mânâsı ise "tutmak, iş yapmak, vermek ve engellemektir." Allah, melekleri aracılığı ile verir ve engeller. Nitekim Hz. Peygamber, "*Allah'ın ilk yarattığı akıldır ve şöyle demiştir: Seninle veririm, seninle engel olurum.*"[73] Dolayısıyla hadisteki akılla murâdın, kelâmcıların inandığı gibi, ârâz olması mümkün değildir. Çünkü ilk yaratılmışın, ârâz olamaz; aksine o öğretmeye ihtiyacı olmaksızın zâtı ve cevheriyle nesneleri akleden ve "akıl" olarak adlandırılan, meleklerden bir meleğin zâtından ibârettir.[74] Bu akıl, vahiy ve ilham yoluyla peygamber, velî ve diğer meleklerin kalp levhalarına ilmî hakikatleri nakşetmesi yönüyle, bazen "kalem" olarak da adlandırılır. Muhtelif hadislerde bu varlık için, "kalem, akıl, yed, melek" gibi ifadelerin kullanılması bir çelişki değildir. Çünkü farklı işlevleri sebebiyle, bir nesnenin birden çok ismi olabilir. Cebrâil'in farklı isimler alabilmesi gibi...

5) *Şibhî Varlık:* Gazâlî bu varlık kategorisi ile ilgili te'vîllere de Allah için kullanılan gazap, şevk, sevinç, sabır ve benzeri nitelikleri örnek vermektedir. O'na göre öfkenin hakikati, çözüm bulmak veya intikam almak amacıyla kalp kanının kaynamasından ibârettir. Bu ise eksiklik ve acı duymaksızın olmaz. Dolayısıyla burhâna dayalı olarak Allah için öfkenin zatî, hissî, hayâlî ve aklî olarak mevcûdiyetinin imkânsız olduğunu anlayan kimse, buradaki öfkeyi "cezâlandırma iradesi" gibi kendinden sadır olan bir tür öfkeye benzer bir sıfat olarak kabul edecektir. İrade aslında zâtı itibariyle, gerçekte öfkelenmeden farklıdır; ancak sıfatlardan bir sıfat olması, ona eşlik etmesi, ondan sadır olan etkilerden bir etki olması söz konusudur ki, o da "acı verdirmektir." Dolayısıyla sonuç olarak Allah'a nisbetle "gazab" kavramının kulla-

71. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 242; Ayrıca bkz: *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 27, (T. ç. IV, 51-52).
72. Buhârî, *Sahîh*, Enbiyâ 3; Müslim, *Sahîh*, Kader, 15.
73. Aynı hadisin "ilk akıl" olduğu şeklinde yorumu için bkz., Gazâlî, *Mîzânu'l-Amel*, s. 139.
74. Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 243; *Mîzânu'l-Amel*, s. 139.

nılması, "cezâlandırma iradesi" olarak yorumlanmalı ve şibhî bir varlık olarak te'vîl edilmelidir.[75]

Görüldüğü üzere Gazâlî, son maddede dinî nasslarda Allah'a izâfetle yer alan "Allah'ın gazabı, şevki, sevinmesi, sabırlı" oluşuna dair ifade ve özellikleri, bir tür şibhî-mecâzî varlık kategorisine dâhil etmek sûretiyle te'vîl etmektedir. Düşünürün bu te'vîl kategorisine, Allah'a izâfetle kullanılan ve dille ifade edilen insana özgü niteliklerin tamamını dâhil edebiliriz.

Dil insânî bir olgu olup dille ilgili ifadeler, öncelikle insanların kendi aralarında ve diğer varlıklarla iletişim sağlamaları amacıyla konulmuş; daha sonra bunlar, anlam genişlemesi, başka bir ifadeyle istiâre, tecevvüz (mecâz) ve nakil yoluyla yaratıcı varlık için de kullanılır hale gelmiştir. Bu sebeple onun düşünce sisteminde "Allah'ın sevmesi, varlığı, ilmi, kudreti, iradesi vs."den bahseden ifadeler, insanlardaki niteliklere yalnızca isim ve dilsel gerçeklik yönünden benzer; bu sebeple söz konusu ifadelerin ontolojik olarak aralarında mâhiyet farkı bulunan insanlarla Allah arasında aynı anlamda kullanılması mümkün değildir.[76]

Düşünür, Allah hakkında kullanılan isim ve sıfatları iki ana kısma ayırmaktadır:

1. Allah için kullanıldığında müevvel, kullar için kullanıldığında gerçek (hakîkî) olan isim ve sıfatlar: Sabır, şükür, rahim ve müntakim gibi.
2. Allah için kullanıldığında hakîkî, onun dışındaki varlıklar için kullanıldığında da mecâz olanlar. Buna göre "*vahdaniyet*" Allah için zât ve Rablıkta hakîkîdir. Allah için müevvel olmayan "vahdaniyet", başkaları için kullanıldığında mecâz ve müevveldir. "*Hay*" sıfatı da aynı şekildedir. "*Kayyum*" da Allah için hakîkî olup başkaları için müevveldir. Zira başkalarının varlığı ve varlıklarının bakâsı kendileriyle değil Allah'la kâimdir.[77] Aynı şey çok anlamlı (*müşterek*) bir sözcük olan "*vücûd*" kavramı için de geçerlidir. İsimlerin en kapsamlısı olan "*Vücûd*", hakikatte Yaratanı (Hâlık) ve yaratılanı (mahlûk) aynı oranda kapsamaz. Allah'ın dışındaki bütün varlıkların varlığı, O'na tâbi olduğuna göre, tâbi olanın varlığı ile tâbi olunanın varlığı da bir olamaz.

Gazâlî'ye göre "*Allah onları onlar da Allah'ı sever*."[78] âyeti ve buna benzer âyetlerdeki Allah'ın insanları sevmesini belirten ifadeler müevveldir. Zira sevgi, insan için kullanıldığında hakîkî olup mecâzî anlamda değildir. Çünkü sevgi sözlükte genellikle, uygun olan şeye kalbin meyletmesi; aşk ise gönlün aşı-

75. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 243.
76. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 301.
77. Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 38.
78. 5/Fetih, 54.

rı derecede temâyül göstermesi şeklinde tanımlanır. Oysa böylesi bir durum ve kalbin varlığı, Allah için gerçek anlamda olamayacağına göre, söz konusu ifadeler Allah için kullanıldıklarında hakîkî değil, müevvel olurlar.

İlcâm'da Allah'a izâfetle kullanılan insan biçimci ifadeler olan "yed, vecih, sûret, istivâ" sözcüklerinin çok anlamlı lafızlar olduğunu belirten düşünür, bunları Arap dilindeki kullanımlarına ve bulundukları bağlama bakarak te'vîl etmek gerektiğini vurgular. Te'vîl edilecek lafzın, Allah için sübûtunun kesin olup olmadığına bakmayı öneren Gazâlî, meselâ "fevk/üst" lafzının iki anlama geldiğini belirtir. Bunlardan biri mekân anlamında, diğeri de rütbe bakımından yükseklikliktir. "*O kullarının üstünde kahredicidir.*"[79] âyetinde ifade edilen üstte oluş, mekân anlamında anlaşılamaz; zira bu şekilde anlaşılması bâtıldır. Dolayısıyla bu sözü "Sultan vezirin üstündedir." sözünde olduğu gibi "rütbe üstünlüğü" şeklinde te'vîl etmek gerekir. Bu ölçüden hareketle Arapçada ikiden fazla anlamı olan "istivâ" ve benzeri çok anlamlı lafızlarla karşılaşıldığında, eleme yoluna giderek bir te'vîle ulaşmak gerekir.[80]

Gazâlî'nin yaptığı beşli varlık derecelendirmesi bağlamında te'vîl değerlendirmelerini sürdürelim. Düşünür yaptığı varlık derecelendirmesinden sonra okuyucular için şunu önerir:

> "Şerîat sahibinin sözlerini bu beş varlık düzeyinden herhangi birine göre kabul eden mü'mindir. Bu kategorilerden hiçbirini kabul etmeyip yalanlayan, anlamsız olduklarını iddiâ eden, peygamberin gayesinin karışıklık ve dünyevi maslahat olduğunu iddiâ eden ise kâfir ve zındıktır."[81]

Varlık kategorilerine göre te'vîl yönteminde dikkate değer son derece önemli bir diğer nokta da onun her yüksek te'vîl düzeyinin otomatik olarak daha aşağıdaki te'vîl düzeylerini de içermekte olduğunu iddiâ etmesidir. Yine en az bu kural kadar önemli bir diğer ilke de düşünürün anlaşma sağlanamaması ve ihtilafın devamı durumunda karar mercii olarak *burhânları* kabul etmesidir. Gazâlî daha sonra, güvenli te'vîlin ilkelerini ve te'vîlde varlık derecelerinin sırayla izlenmesi gerektiğini şu ifadelerle açıklar:

> "Şimdi te'vîlin kanununu dinle! Te'vîl konusunda fırkaların bu beş derecede ittifak ettiklerini öğrendin. Bunlardan herhangi birinin yalanlamasının ancak zâhiren imkânsız olduğuna dair burhân bulunduğu durumda olabileceğinde ittifak vardır. Zâhir olan birinci mânâdır, o da zâtî varlıktır. Bu ge-

79. 6/En'âm, 18.
80. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 300-301.
81. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 243.

> çerli olduğunda hepsini ihtivâ eder. O mümkün olmazsa hissî varlık devreye girer. Bu geçerliyse sonrasını da ihtivâ eder. Bu da imkânsız ise (taazzur) hayâlî ve aklî varlık devreye girer. Bu da taazzürlü ise artık şibhî-mecâzî varlık devreye girer. Burhânın zorunlu kılması dışında bir üst dereceden diğerine geçişe ruhsat yoktur. Anlaşmazlıklar, âlet tahkik burhânlara havâle edilir."[82]

Düşünürün te'vîl yöntembilimi konusunda ortaya koyduğu ilkeleri ve yaptığı ayrıntılı açıklamaları maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz: 1- Zâhirî, zatî mânânın imkânsız olduğuna dair apaçık burhânı (*apodeictic proof*) olmayan kişi, kesinlikle dinî metni te'vîl etmeye kalkışmamalıdır. 2- İmkânsız olmadığı sürece te'vîle en yüksek düzey olan hissî te'vîlden başlanmalıdır. Hissî te'vîl imkânsız ise bir sonraki düzey olan hayâlî varlık tev'iline geçilmeli ve bu te'vîlin imkânsız olduğu isbâtlanmadan da bir sonrakine geçilmemelidir. Te'vîlde esas alınması gereken bu sıra böylece devam etmelidir.

Yukarıda zikredilenlerle birlikte Gazâlî, te'vîlin kanun ve kurallarına dair yazmış olduğu bir eserinde te'vîl yapacak olanlara genel anlamda başka önemli tavsiyelerde de bulunmaktadır.

1. Her meselede akıl ve nakli uzlaştırabileceğini ve te'vîle muktedir olduğunu sanmamak. "*Size, ilimden ancak az bir şey verilmiştir.*"[83] âyetini hatırlamak. İleri gelen ulemâ için geçerli olan bu ilkeler, orta düzeyde olanlar için evleviyetle geçerlidir. Bu konularda Hz. Peygamber'in murâdını bildiğini iddiâ edenler, akıl noksanlığı ile ma'lûldür.[84]
2. Aklî burhânı asla yalanlamamak.[85] Bu Gazâlî'nin en fazla üzerinde durduğu hususlardan biridir. *Mi'yaru'l-İlm*, *el-Kıstâsu'l-Müstakîm* ve *Mihekku'n-Nazar* adlı eserler, sırf bu maksatla yazılmıştır. Düşünüre göre akıl, şerîatı isbât eden kaynaktır; bu sebeple de asla yalanlanamaz; akıl yalanlanırsa şerîat da isbât edilemeyeceği için, sonuç itibariyle şerîat da yalanlanmış olur.[86] Dolayısıyla, aklın imkânsız gördüğü konularla ilgili vârid olan nassları, te'vîl etmek zorunludur. Zira nassların akla uygun olmayan hükümleri ihtivâ etmesi, kesinlikle düşünülemez.
3. Te'vîlde ihtimaller çoğalıp birbirleriyle çelişince, hüküm vermekten kaçınmak. Zira Allah ve Rasûlü'nün murâdını belirlemede zan ve tahminle hüküm vermek tehlikelidir. Konuşanın murâdı, ancak kendisi açık-

82. Gazâlî, *a.g.e.* s. 244.
83. 17/İsra, 85.
84. Gazâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 582.
85. Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, s. 100-102, 110; *Mi'yârü'l-İlm*, s. 34; *Mihekku'n-Nazar*, s. 102.
86. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 133.

larsa bilinir. Biz ancak, ihtimalleri sınırlayabilir veya biri kalıncaya kadar diğerlerini burhânlarla çürüterek belirleyebiliriz.[87]

4. Arapçanın mânâ ve kullanmadaki zenginlik yönünden geniş bir anlam alanı olduğunu bilmek, zan ve tahmine ancak içtihatla bilinebilecek amelî konularda ruhsat verildiğini hatırda tutmak gerekir.

İSLÂM TE'VİL EKOLLERİNİN GENEL TASNİFİ

Te'vîl konusunu bir kurala ve belli esaslara bağlamaya çalışan Gazâlî, bu amaçla *Kanûnu't-Te'vîl* isimli müstakil bir risâle de yazmış ve bu kısa risâlede isimlerini açıkça zikretmeden, genel mânâda bütün İslâm fırkalarının, dinî nassların te'vîli konusundaki tutumlarını maddeler halinde sıralamıştır. Buna göre düşünür, akıl ve nakil ilişkileri bağlamında muhtelif dinî ekolleri aşağıda sıralanan tasnîfin içine dâhil etmiştir:

1. Yalnızca nakli esas alarak te'vîlden son derece kaçınan ve "Allah her şeye kâdirdir." diyerek hiçbir yorum yapmayan *müfrit nakilciler.*
2. Yalnızca aklı esas alan ve akla uymayan dinî nassları, peygamberin avâma hitap şekli olarak görüp maslahat için peygamberin yalan dahi söyleyebileceğini kabul eden *müfrit akılcılar.*
3. Aklı esas alarak naklî inkar edenler. Bunlar akla aykırı gelen nassların râvîlerini yalancılıkla itham ederek inkâr edenlerdir. Bunlara göre böylesi nassları uzak mânâlara zorlayarak te'vîl etmektense, kabul etmemek daha uygundur. Gazâlî'ye göre, burada birçok sahih hadisin reddedilmesi tehlikesi olduğundan bu tutum doğru değildir.
4. Nakli esas alarak, aklı ona tâbi kılanlar. Bunlar aklî konulara fazla dalmadıkları için, aklen muhâl olan şeyleri bilmezler ve aklen muhâl olan nasslara mümkün diyerek hatâya düşerler.
5. Hem aklı hem de nakli önemli birer esas olarak kabul edip, akılla şerîatın çatışabileceği ihtimalini reddedenler.[88]

İmam Gazâlî beşinci grubun düşüncesini ve yaklaşım tarzını daha doğru bularak aklın yalanladığını şerîatın da yalanlayacağını ifade etmektedir. Ona göre, şerîatın doğruluğu akılla bilinebilir. Aklın yol göstericiliği olmasaydı, gerçek peygamberle yalancı peygamber; doğru ile yalancı birbirinden ayırt edilemezdi. Şerîatla akıl nasıl yalanlanabilir ki, şerîat ancak akılla isbât edilebilir.

87. Gazâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 582-583; *İlcâmu'l-Avâm*, s. 307-309.
88. Gazâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 580-582.

Dolayısıyla aklın isbâtına muhtaç olan şerîat, bindiği dalı kesemez; aklı ortadan kaldırarak kendisini de lağvedemez.[89]

Sayılan beş grup arasında te'vîl konusunda izlenen yöntemler arasında en sağlamı beşinci fırkanın izlediği yöntemdir. Ne var ki bu grup, dinî nassların te'vîli konusunda bazı zorluklarla da karşı karşıyadır. İlim konusunda emek sarf ederek derinlik sahibi olanlar, akıl ve naklin uzlaştırılması konusunda çoğunlukla yakın te'vîllerle başarıya ulaşırlar; ancak iki yer hâriç: Bunlardan birincisi neredeyse anlayışlarla çelişecek kadar uzak te'vîller yapmak zorunda kalacakları yerler; ikincisi de bazı sûrelerin başlangıcında yer alan ve nakil yoluyla da anlamları açıklanmadığı için aslâ te'vîl yapamayacakları hurûf-u mukattaa diye adlandırılan harflerdir. Gazâlî bu iki durumdan kurtulabileceğini sanan birinin, ya aklî olanın neliğini bilmediği, ya da nazarî olarak muhâlin ne olduğundan haberdar olmadığı; dolayısıyla bu haliyle imkânsızı bile mümkün görebileceği yahut da akılla çelişen nasslardan fazla haberdar olmadığı için, sonuçta te'vîl hususunda yetersiz kalacağı sonucuna varmaktadır.[90]

FARKLI EKOLLERE GÖRE TE'VÎLİN ALANI VE KAPSAMI

Endülüslü büyük filozof ve fakih İbn Rüşd (ö. 595/1198) te'vîl konusunu ele aldığı bir eserinde, dinî nassların te'vîli konusunda, şerîat lafızlarının tamamını zâhirî mânâda anlamanın zarurî olmadığı hususunda, bütün Müslümanların ittifak ettiklerinin altını çizmektedir. Aynı şekilde düşünür, dinî nassların hepsini zâhirî mânâlarının dışına çıkararak te'vîl etmenin de câiz olmadığını ifade etmektedir. Buna göre Müslüman bilginler arasında meselenin dönüp dolaşıp en son geldiği ve düğümlendiği nokta, heple hiç arasındaki sınırın tesbitindedir. İbn Rüşd, İslâm bilginleri arasındaki bütün ihtilafın te'vîl edilen nasslarla te'vîl edilmesi gerekmeyen nassların tayini, sayısı ve sınırı konusunda olduğunu vurgulamaktadır.[91]

İbn Rüşd'le aynı dönemlerde yaşayan büyük kelâmcı ve müfessir Fahreddîn-i Râzî (ö. 606/1209) de bütün İslâmî fırkaların öyle ya da böyle, şu ya da bu oranda, zâhirî bir kısım Kur'ân âyetleri ile bazı hadislerin te'vîl edilmeleri gerektiği konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir.[92] Aynı düşünceyi onlardan önce, İmam Gazâlî'nin de dile getirdiğine yukarıda değinilmişti.

---

89. Gazâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 582.
90. Gazâlî, *a.g.e.* s. 126.
91. İbn Rüşd, *Din-Felsefe İlişkileri*, s. 114.
92. er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 98-99.

İbn Rüşd ve Fahreddîn-i Râzî'den yaklaşık bir asır önce Gazâlî, İslâm düşünce tarihinde dinî nassların te'vîline yönelen ekoller arasında farklı grup ve derecelenmelerin ortaya çıktığını belirterek, bunlar hakkında fırka adları da vermek sûretiyle, hangi fırkanın hangi konulara dair nassların ne kadarını te'vîl ettiğine değinmiş ve bu hususta detaylı bilgiler vermiştir.

İmam Gazâlî'nin açıklamasına göre, İslâm düşünce tarihinde bir kısım müfritler, zâhirî delillerin hepsini veya çoğunu bozacak kadar te'vîlde ileri gitmişlerdir. Bunlar, te'vîl konusunu âhireti de içine alacak kadar genişletmişler; kıyâmette ellerin konuşup ayakların şâhidlik yapacağından bahseden; münker, nekir, mîzân, sırât, hesap, cennet ve cehennem ehli arasındaki konuşmalara yer veren âyetlerin hepsini te'vîl ederek bunların gerçek olarak değil lisân-ı hâl ile olduğunu zannetmişlerdir. Gazâlî'ye göre, bu hareketin karşı kutbunda yer alan diğer bir ekol de te'vîl kapısını kapamakta çok ileri gitmiş ve kapıyı tamâmen kapatmıştır. Düşünüre göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onlardan biridir. Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'da yer alan ve Cenâb-ı Hakk'ın yaratmasından bahseden "*O bir şeyi murâd ettiğinde ona 'ol' der, o da hemen oluverir.*"[93] âyetinin bile te'vîlini kabul etmeyerek, gerçekte Allah'ın kudretine vurgu yapan âyetteki hitâbın Allah'ın ses ve harften oluşan bir hitâbı olduğunu kabul etmiştir. Gazâlî, Ahmed b. Hanbel'in ashâbından onun yalnızca üç sözde te'vîli kabul ettiğini duyduğunu belirtmektedir. Bu üç sözün de Hz. Peygamber'in üç hadisi olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, "*Haceru'l-Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir.*" hadisi; ikincisi "*Mü'minin kalbi Rahmân'ın iki parmağı arasındadır.*" hadisi; üçüncüsü de "*Rahmân'ın nefesi Yemen tarafından gelmektedir.*" hadisidir. Düşünür, Hanbelî ekolüne mensup âlimlerden, zâhir üzere kabul etmesi mümkün olmadığından, Ahmed b. Hanbel'in yalnızca mezkûr üç hadisi te'vîl etmek zorunda kaldığını duyduğunu, ifade etmektedir.[94]

Bazı eserlerinde dinî nassların te'vîline yönelen ekollerin adlarını da tasrîh eden Gazâlî, dinî nasslar konusunda te'vîlden en uzak olanların Hanbelîlerle Kerrâmiye fırkası olduğunu belirtmektedir. O'na göre bu iki fırka, iki bakımdan ifrat ve tefritten kurtulamamıştır. Mezkûr iki ekol, bir yandan dinî nassların te'vîline topyekun karşı çıkmada aşırıya kaçmış, diğer yandan da aksi tutum takınan muhâliflerini tekfîr etmede ileri gitmişlerdir.[95] Mütefekkir, başka bir eserinde, Ahmed b. Hanbel'in te'vîl kapısını tamâmen kapatmaya yönelik son derece katı ve tavizsiz tutumu karşısında hüsn-i zan beslemek gerektiğini söylemekte; onun bu yaklaşımının kapı açıldığında gediğin genişleyip haddin daha da aşılacağı ve artık te'vîllerin önü alınamaz bir hal alacağı

93. 36/Yâsîn, 82.
94. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 95.
95. Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 240; *el-Madnûnu's-Sağîr*, s. 362.

endişesinden kaynaklandığını, nitekim selefin tutumunun da bunu gösterdiğini belirtmektedir.

Gazâlî, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan ekoller arasında bir grubun, orta yolu tutarak Allah'ın zât ve sıfatlarıyla alakalı her şeyde te'vîl kapısını açtıklarını, ancak bu grubun âhiret ile alakalı olan dinî nassları zâhiri üzere terk ederek bu konuda açılmak istenen te'vîl kapısını kapadıklarını belirtmektedir. O, Eş'arîleri de bu gruba dâhil etmektedir. Bu da onun, Eş'arîleri merkeze aldığını ve orta yolu onların temsîl ettiğine inandığını göstermektedir. O'na göre Eş'arîlerin tutumu, yalnızca âhirete taalluk eden meselelerde te'vîlden kaçınmaktan ibârettir. Dolayısıyla bu gruba göre, âhiretin dışındaki konulara dair dinî nassların te'vîli yapılabilir.[96]

İmam Gazâlî'ye göre dinî nassların te'vîli konusunda orta yolu temsîl eden Eş'arîler'den bir derece sonra Mu'tezile gelmektedir. Mu'tezile ekolüne mensup âlimler, bir kademe daha ileri gitmişlerdir. Düşünür, bu ekolün tutumu için şöyle demektedir:

> "Mu'tezile biraz daha ileri giderek Allah'ın sıfatları olan işitme (Semî'), görme (Basîr) vesâireyi te'vîl etmişlerdir. Mi'râcı da te'vîl ederek, bunun ceset ile değil, yalnız ruh ile olduğunu zannetmişlerdir. Bedenlerin dirilmesi, cennet, oradaki yeme-içme, evlilik gibi nimetleri; cehennem ve orada cesetlerin yanmasını kabul etmişler, ancak kabir azabı, mîzân, sırât ve bazı âhiret hükümlerini te'vîl etme yoluna gitmişlerdir."[97]

Görüldüğü gibi orta yolu temsîl eden Eş'arîler'den sonra gelen ekollerde, te'vîl edilen nassların sayısı giderek artmakta ve bir sonraki fırkada kapsam biraz daha genişlemektedir. Gazâlî'nin tasnîfinde, Mu'tezile'den bir derece sonra İslâm filozofları gelmektedir. Ona göre te'vîl konusunda en ileri giden İslâm ekolü, İslâm felsefecileridir:

> "Mu'tezile'nin bu düzeyinden sonra felsefeciler daha da ileri giderek âhiret ile alakalı bütün hükümleri te'vîl etmişlerdir. Cesetlerin haşrini inkâr ederek yalnızca ruhun bâkî kalacağına hükmetmişlerdir. Âhiretteki elem ve lezzetleri, aklî-ruhânî elem ve lezzetler olarak te'vîl edip oradaki elem ve lezzetlerin duyularla idrâk edilemeyeceğine hükmetmişlerdir. Bunlar aşırı gidenlerdir."[98]

Burada Gazâlî'nin İslâm filozofları için *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'den önce yazdığı *Tehâfüt*'te kullanmış olduğu "kâfir" ithamının yerine "aşırı gidenler/müsrifler"

---

96. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 95; Özervarlı, "Gazâlî", *DİA*, XIII, 508.
97. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 95; *Faysalu't-Tefrika*, s. 243.
98. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I,95.

ifadesini kullanmasının ve onları da İslâm te'vîl ekolleri dairesi içinde zikrederek çemberin dışında değerlendirmemiş olmasının, dikkat çekici olduğunu belirtmemiz gerekir. Yine düşünürün mezkûr tasnîfin içinde Bâtınîliği zikretmemiş olması, onları çemberin dışında saydığı anlamına gelmektedir. Ayrıca *Faysalu't-Tefrika*'da te'vîle yeltenen fırkaların en aşırısını Mu'tezile, olgunluk dönemine ait *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de ise İslâm filozofları olarak kabul etmesi, bazı düşünür ve düşünce ekollerine yönelik yaklaşımlarında, yaptığı değerlendirmelerde bir takım değişikliklerin olabildiğini de göstermektedir.[99]

Düşünüre göre dinî nassların te'vîli konusu, bir ucu katılık ve donukluğa, diğer ucu ise çözülme ve işlevsizliğe varan, dolayısıyla üzerinde dikkatli ve gönül gözü açık bir şekilde yürümeyi gerektiren, ince ve hassâs bir çizgiye benzer. İşte te'vîlde asıl olan yalnızca kuru kuruya rivâyetlere ve nakillere bağlanıp kalmak değil, orta yolu izlemek ve dengeyi tutturmaktır.

> "Bu çözülme ile Hanbelîlerin donukluğu arasındaki i'tidâl ve denge, o kadar kapalı ve incedir ki buna, işitme (rivâyet) ile değil, ancak eşyânın hakikatini nur-ı ilâhî ile idrâke muvaffak olanlar muttalî olabilir. İlâhî nur ile kendilerine bu hakikatler olduğu gibi keşfolunan kişiler, rivâyete ve kullanılan lafızlara bakarlar, yakin nuru ile gördüklerinden uygun olanları kabul, aykırı olanları da te'vîl ederler. Bu işlerin hakikatini yalnızca işitme yolu ile bilmeye çalışan kişinin ayağı sağlam basmaz, bir noktada karar kılamaz."[100]

Gazâlî, yalnızca işitme ile yetinenlere en uygun olan yolun, Ahmed b. Hanbel'in bulunduğu makam olduğunu ifade etmektedir. Te'vîl konusunda orta düzeyin ötesinde perdeyi kaldırmanın ise ilm-i mükâşefenin alanına gireceğini ifade etmekte ve *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de şimdilik o alana girmeyeceğini belirtmektedir.

Ancak burada ve diğer eserlerinde zaman zaman yaptığı göndermelerle te'vîlin hakikatini dilsel delâletin ötesine taşıması ve meselenin hakikatinin ilm-i mükâşefenin alanına girdiğini söyleyerek bir anlamda nesnel olmayan tasavvufî sezgiye ve mutasavvıfların ilhamına yönelik kayırmacı bir tutum takınması, eleştiriye açıktır ve yanlış yönlendirme özelliği taşımaktadır. Nitekim bazı çağdaş düşünürler ve Kur'ân araştırmacıları da haklı olarak onun bu tutumunu tenkîd etmişlerdir.[101] Meselâ Nasr Hamîd Ebû Zeyd, düşünürün bu göndermelerine ve dili delâlet alanından çıkararak, mânâ ve ruhlar âlemi olan misâl âlemindeki gizli ve örtülü bulunan hakikatlere yönelik sembollere dönüştürme girişimine, itirazlar ve eleştiriler yönelterek, cevaplaması zor bazı ciddi sorular tevcih etmektedir:

---

99. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 244.
100. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 95.
101. el-Câbirî, "Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", s. 408-410.

"Birisi Gazâlî'ye şu şekilde karşı çıkabilir: 'Vahyin maksatlarının dilsel delâlet itibariyle açık olması zorunludur. Çünkü dilsel delâlet, insanların anlayacağı genel ortak bir delâlettir. Vahiy de bütün insanlığı hidâyete erdirmeyi hedeflemektedir. Sen niye Kur'ân'ın maksat ve mânâlarını ancak az sayıda kimsenin anlayabileceği sembollere dönüştürüyorsun? Bu durumda, ideler âlemine ulaştığını, bizim idrâk edemediğimiz şeyleri kavradığını ileri sürerek, vahyin sembollerine dair ortaya koyduğun te'vîle nasıl katılabiliriz? İddiâ ettiğin üzere, her sülûk erbâbının bir yöntemi olduğuna ve Allah Teâlâ da her bir kalbe o kalbin temizliği ölçüsünde tecellî ettiğine göre, niçin kendi ruhsal yükselişin aracılığıyla idrâk ettiğin şeyi, 'hakikat'in bizâtihî kendisi olduğunu iddiâ ediyorsun? Bu 'hakikat'i senin dışındakilerin doğrulaması mümkün değilse, o halde onun doğruluk kriteri nedir?"[102]

TE'VÎL VE TEKFÎR, TE'VÎL EKOLLERİ ARASINDA TEKFÎR SORUNU

İslâm düşünce geleneğinde te'vîl sorunundan bahsedildiğinde, konunun doğası gereği, tekfîr konusu da gündeme gelmektedir. Zira tarihî süreçte muhtelif itikâdî mezhepler, genelde din anlayışı, özelde de dinî nassların yorumunun sınırları konusunda birbirlerini küfre ve inkâra düşmekle ithâm etmişlerdir. Yorum konusunda konulan sınırların ihlâli ve te'vîlin yol açtığı tahrîbâtın dinin işlevsiz hale gelebileceği veya imhâsına yol açacağı kaygısıyla, bazı ekoller muhâliflerini din dışına çıkmakla ithâm ederek tekfîr etmişlerdir. Yine çeşitli mülâhazalarla, tekfîrin zaman zaman bir silah olarak kullanıldığı da bilinmektedir.

Din olgusu son tahlilde, Kur'ân ve sünnet gibi sonraki nesillere intikâl eden dinî metinlerin başka bir deyişle nassların, yorumuna dayanır. Yorum olgusunun belli oranda okura ve metni anlayan ve yorumlayan kişiye dayanıyor olması, bu alanda "Ne olsa gider." anlamında bir keyfîliğin var olduğu anlamına gelmez. Nassları dilsel delâletlerinin de ötesine taşıyarak hiçbir ilke, ölçü ve sınır tanımadan tamâmen kişilerin hevâ ve heveslerine göre yorumlama çabası, sonuçta büyük bir kargaşa, karmaşa, keyfîlik ve keşmekeşe yol açacaktır. Bu gerçekten hareketle İslâm uleması, dinî nassları anlama ve yorumlama konusunda, belli ilkeler ve esaslar tesbit etme ihtiyacı duymuşlardır. Bu konuda belli sınırlar ve ölçüler vazederek, onların dışına çıkılmamasını istemişlerdir. İslâm toplumunu merkezden çevreye doğru genişleyen bir çember olarak düşünürsek, âlimlerin dinin imhâ ve ilgâsına yol açacak aşırı yorumları çember

102. Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 325.

dışına iterek, din dışı saydıklarını söyleyebiliriz. Sınırları zorlayanlar ve ihlâl edenler, İslâm toplumunu çevreleyen çemberin dışına atılarak, İslâm toplumu içine dâhil edilmemişlerdir.

İmam Gazâlî, fırkaların birbirlerinin yorumuna nasıl yaklaşmaları gerektiği konusu üzerinde de durmuş ve bazı fırka ve grupların te'vîl tartışmalarında yapılan yanlış te'vîlden dolayı, birbirini tekfîr etmeye kalkışırken dikkate almalarını istediği bazı tavsiyelerde bulunmaktadır:

1. Zâhirinden vazgeçilen şer'î nassın te'vîl ihtimali olup olmadığını; te'vîl ihtimali varsa, bu ihtimalin yakın mı yoksa uzak mı olduğunu iyi bilmek. Yine te'vîlin esaslarını ve te'vîl yapılacak nassların özelliklerini iyi tanımak. Bütün bunların sağlanması da çok zor bir iş olup, mahâretli ve zekî olmayı, ayrıca dili, Arapları ve onların geleneğini, dili nasıl kullandıklarını iyi bilmeyi gerektirir.
2. Şer'î nassın yapısına, ne şekilde nakledildiğine, mütevâtir mi, müstefid mi, yoksa ahad mı olduğuna bakmak.
3. Şer'î nass şâyet hadis ise onu nakleden söz sahibinin naklettiği haberin mütevâtir mi yoksa icmâ yoluyla mı ulaştığını bilip bilmediğine bakmak.
4. Şer'î nassı, zâhire muhâlif bir şekilde anlamayı gerektiren delili inceleyerek, söz konusu delilin burhânın şartlarına uyup uymadığına bakmak.
5. Nassın te'vîli ile ilgili olarak zikredilen görüşün, dine zararının büyük olup olmadığına bakmak.[103]

İmam Gazâlî, te'vîl ekollerinin birbirlerine bakışı ve birbirlerini tanımlamaları ve son tahlilde tekfîr etmeleri ile ilgili olarak bazı ilkeler de ortaya koymaktadır. Mütefekkir, öncelikle mümkün mertebe, kelime-i tevhîdi söyledikleri ve peygamberin özürlü veya özürsüz yalan söyleyebileceğini tecvîz etmedikleri sürece, ehl-i kıbleden hiç kimsenin tekfîr edilmemesi gerektiği kanâatindedir. "Te'vîl'de hatâ etmek tekfîri gerektirmez. Bu konuda kesin delil gerekir. Zira aslolan kelime-i tevhîdi söyleyenin imanıdır."[104]

İmam Gazâlî'ye göre esasında nazarî konular, iki ana kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri usûle diğeri de furûa taalluk eden konulardır. Usûl konuları, Allah'a, rasûle ve âhirete imandan ibârettir. Bu üç esasın dışındakiler ise furûâttır. Diğer bir deyişle İslâm inancının kökünü ve esasını tevhîd, nübüvvet ve meâd oluşturur. Diğer inanç konuları bu üç aslî esasın detayları altında toplanırlar.[105] Tevhîd, nübüvvet ve meâdın dışında kalan meleklere, kitaplara, kazâ ve kadere iman ve inanç esaslarını ilgilendiren diğer konular, usûlü

103. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 249-250.
104. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 158.
105. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 13.

oluşturan üç temel esasın furûâtıdır. Bu sebeple İmam Gazâlî'ye göre, furûa ait konularda tekfîr yoktur. Ancak bir konuda tekfîr olabilir, o da Rasûlullah'tan tevâtür yoluyla gelen dinî bir esası (aslı) tamâmen inkâr etmektir. Ancak bunların bazısında hatâ, bazısında bid'at ithâmı yapılıp, tekfîr yoluna gidilmez. Meselâ İbn Keysân'ın imâmetin vücûbiyetini, Mu'tezile ulemâsından Nazzâm'ın icmâın kesin hüccet oluşunu reddetmesi bu kabildendir. Fakat bu inkâr, peygamberi ve Kur'ân'ı yalanlama şeklinde tezâhür ederse, artık tekfîr gerekli olur. Meselâ Kâbe'nin Allah Teâlâ'nın haccı emrettiği Beytullah olduğunu inkâr etmek veya Kur'ân'da berâeti ve mâsûm olduğu ifade edilmesine rağmen Hz. Âişe'yi zinâ ile ithâm etmek küfrü gerektirir.[106] Çünkü bu tür iddiâ ve ithâmlarda, Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı yalancılıkla ithâm etme ve suçlama söz konusudur.

İmam Gazâlî, muhtelif fırkaların birbirinin te'vîli konusundaki tenkitlerine dair bazı örnekler de vermektedir. Buna göre meselâ "*O kulları üzerinde kâhirdir.*"[107] âyetinde geçen "fevk/üstte olma" ifadesinin te'vîline yanaşmayan Hanbelîler'in Allah'ın "üstte" olduğunun imkânsızlığını gösteren burhân olmadığı, Eş'arîler'in de Allah'ın görmesi konusunda, "görme"nin imkânsızlığını gösteren burhân bulunmadığını iddiâ ederek, her birinin hasımlarının zikrettiğine râzı olmayıp, diğerinin tezini kesin delil kabul etmedikleri sonucunun çıktığını, durum böyle olunca da her bir fırkanın, burhânındaki yanlışlıktan dolayı hasmını tekfîr etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Düşünür, tekfîrden ziyâde bir fırkanın diğerine "dall/sapkın" veya "bid'at ehli" (mübtedi) demesini câiz görmektedir:

> "Dall diyebilir zira kendinin yolundan ayrılmıştır. Bid'atçi diyebilir zira selef-i sâlihinin açıklamadığı yeni bir görüş ortaya atmıştır. Selef, "Allah görür." demiş olmasına rağmen onun "görmez" demesi, "görmeyi te'vîl ederek açıklaması bir bid'attir (yenilik). Ancak bu, görmenin anlamının kalbî müşâhede olduğu ortaya çıkarsa, bunu açığa çıkarmayıp zikretmemesi gerekir. Çünkü selef böyle yapmış ve zikretmemiştir."[108]

Te'vîle ihtimali olmayıp tevâtüren gelen ve aksini gösterecek burhânın varlığı da düşünülemeyen konulara muhâlefet ise artık te'vîl değil sırf tekzîbdir. Düşünüre göre cesetlerin haşrini, cenneti, cehennemi ve Allah'ın cüz'iyyâtı bildiğini inkâr etmek gibi anlayışlar bunlar arasındandır. Ancak bunlarda da uzak mecâzla (*mecâz-ı baîd*) da olsa te'vîl ihtimali varsa, burhâna bakmak gerekir. Şâyet burhân kesinse, artık o kabul edilmelidir. Ancak açıklanınca halka ve top-

106. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 247.
107. 6/En'âm, 18.
108. Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 244.

luma zarar verecekse, bunun halka izahı bid'attir. Burhân kesin değil de zann-ı gâlib ifade ediyorsa ve dinde zararlı olduğu biliniyorsa, küfür değil bid'attir. Mu'tezile'nin Allah'ın rü'yetini inkâr etmesi de bu kabîldendir.[109]

Bazı erken dönem eserlerinde İmam Gazâlî'nin te'vîl konusunda özellikle filozoflara ve Bâtınîlere hiç mi hiç müsâmaha etmediği anlaşılmaktadır. Ona göre, dinin önemli akâid ilkeleriyle ilgili konularda kesin delile (*apodeictic proof*) dayanmadan, zâhirî mânâyı değiştirip, cesetlerin haşrini, âhiretteki hissî cezâların inkârını, burhândan uzak bir şekilde zan ve evhâma dayanarak iddiâ etmek küfrü ve tekfîri gerektirir. Çünkü ruhların bedenlere dönüşünü imkânsız kılacak bir burhân yoktur. Bunları anlatmanın dine zararı büyük olup buna taalluk eden hususlarda tekfîr gerekir. Filozoflarının çoğunun görüşü bu yöndedir. Yine onlardan, Allah yalnız kendini bilir veya yalnız kelimeleri bilir, fertlerle ilgili cüz'î şeyleri bilmez diyenlerin de tekfîri gerekir. Çünkü bu, peygamberi yalancılıkla ithâm etmek demektir. Düşünüre göre, bütün bu sayılanlar bahsettiği te'vîl derecelendirmelerine dâhil değildir.

Kur'ân ve hadislerde (*ahbâr*) yer alan deliller, cesetlerin haşrini, Allah'ın her şeyi detaylarıyla bildiğini belirtmektedir. Zaten felsefecilerin kendileri de bunun bir te'vîl olmayıp insanların aklî ve rûhânî haşri anlamadaki yetersizliklerinden dolayı, peygamberin onlara toplum yararını gözeterek kalplerinde korku uyandırarak günahlardan sakındırma veya cenneti kazanmaya teşvîk etme amacıyla kullandığı bir "taktik" olarak kabul ederler. Onlara göre, insanların maslahatına olduğu için böylesi bir tavır ve tutum yalan da sayılmaz. Gazâlî'ye göre bu görüş, kesinlikle bâtıldır ve apaçık bir yalanlamadır. Sonra da felsefeciler bunun yalan olmadığını göstermek için bir takım mâzeretler buluyorlar. Düşünüre göre, peygamberlik makamının bu gibi rezillikten iclâl edilmesi gerekir. Zira insanları doğrulukla ıslah etmeye çalışmak, yalancılıktan daha şık ve tercihe şayan bir tutumdur.[110]

İmam Gazâlî'nin filozofların din dili ve nübüvvet meselesine dair görüşleri içinde en fazla rahatsızlık duyduğu ve aslâ tahammül edemeyerek tekfîre kalkıştığı nokta, onların genelde dinin ve özelde onu teblîğ eden peygamberlerin, bütün bir kitleyi hedeflemesi, dolayısıyla her seviyeden insana hitap ederken, hakikati kapalı ve temsîlî bir dille ifade etmek zorunda kaldığını, nebîlerin toplum ve kamu yararına, başka bir deyişle maslahat gereği, zaman zaman hilâf-ı hakîkat şeklinde yalan dahi söyleyebilecekleri şeklindeki düşünceleridir. Ona göre maslahat gereği, insanlara hakikatin hilafını söyleme anlayışı, peygamberlerin "sıdk ve teblîğ" sıfatlarıyla çelişen bir tutumdur. İnsanlığı teblîğ ve irşâdla mükellef olan birinin yalan söylemesi, başarıdan çok başarısızlığı intâç ede-

109. Gazâlî, *a.g.e.* s. 248.
110. Gazâlî, *a.g.e.* s. 246, 247.

cek hatâlı bir tavırdır. Oysa teblîğde doğruluk, yalancılıktan daha verimlidir; insanlarla iletişimde daha güvenilir ilişkilerin doğmasını sağlar.[111]

İmam Gazâlî, benzeri sert tavrını, bazı aşırı sûfî akımlara karşı da göstermektedir. Şer'î sözleri anlaşılan mânâlarından alıp da hiçbir mânâsı olmayan anlamlara nakletmek olarak tanımladığı bazı aşırı sûfî akımların "tammât"ını da Bâtınîlerin te'vîli kabilinden görmekte; bunu haram saymakta ve dinî açıdan çok büyük zararları olduğunu kabul etmektedir. Sâhib-i şerîatten bir haber almaksızın ve akıl delâletinin îcâb ettirdiği bir zarûret, bulunmadan lafızların mânâlarını değiştirmek, Allah ve rasûlünün kelâmına olan itimadı sarsar ve onları yararsız hale getirir. Gazâlî'ye göre "*Fir'avun'a git, şüphesiz o azmıştır.*"[112] âyetindeki 'Fir'avun' kelimesini, Hz. Mûsâ'nın düşmanı olan Mısır melîki Fir'avun değil de insanın içindeki "kalp" olarak yorumlamak; "*Ey Mûsâ! Asanı at.*"[113] âyetindeki 'asayı atma' emrini, elindeki zâhirî değneği değil de "Allah'tan başka dayandığın her şeyi bırak" şeklinde te'vîl etmek; "*Sahura kalkın çünkü onda bereket vardır.*" hadisindeki "'sahura kalkın' (*tesehherû*) ifadesini, "geceleri tevbe edin" şeklinde te'vîl etmek, bu türden haram ve dinî açıdan zararı büyük te'vîllerdir. Zira Mısır melîki Fir'avun, tarihî bir insan olduğu tevâtüren sâbittir. Hz. Peygamber'in sahura kalktığı da bilinmekte ve bu başka hadislerle de desteklenmektedir. Dolayısıyla bu tür te'vîllerin, bâtıl oldukları tevâtür, duyular ve nakil yoluyla bilinmekte; duyularla alakalı olmayanlar da zann-ı gâlib ile bilinebilmektedir. Hülâsa ona göre, bazı sûfîlerin yaptıkları mezkûr te'vîllerin hepsi haram ve sapıklık olup insanların dinini ifsat etmektedir.

İmam Gazâlî, insanları Allah'a davet ediyorum diye, bilerek lafızları murâd olunmayan bu tür mânâlara çekmeyi câiz gören "ehl-i tammâtı" hadis uyduranlara benzetmektedir. Bu bağlamda bilerek hadis uyduranların, cehennemdeki yerlerine hazırlanmalarını belirten hadisi naklederek "ehl-i tammât"a yönelik uyarılarda bulunmaktadır. Bu tür te'vîllerin son derece kötü ve çirkin, hadis uydurmaktan daha büyük bir zulüm olduğunu, çünkü Kur'ân lafızlarına güveni sarsarak, onu anlama ve istifâde etmeye engel olacağını vurgulamaktadır. Fir'avun ve sahur yemeğinin, gözle görülmeyen şeytan veya melekler gibi fizik ötesi alanla ilgili varlıklar olmadıklarını, bu sebeple de onlar için bir takım te'vîl yolları aramanın gereksizliğini vurgulamaktadır.[114]

Te'vîl konusuna değinirken dinin "usûl"üne, başka bir deyişle Allah, nübüvvet ve meâd konularına taalluk etmeyen meselelerde, zann-ı gâlible yapılan te'vîllerde, küfrün gerekmeyeceğini belirten Gazâlî, sûfîlerin Hz. İbrâ-

111. Gazâlî, *a.g.e.* s. 246-247.
112. 20/Tâhâ, 24.
113. 28/Kasas, 31.
114. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 38.

him'in yıldız, ay ve güneşe bakmasını anlatan âyetlerde geçen "yıldız, ay, güneş" kavramlarını, "melekî / nurânî cevherler" olarak te'vîl etmelerini ve onların bilinen "yıldız, ay ve güneş" gibi "hissî" (duyularla algılanan) varlıklar değil aksine "aklî" varlık olduklarını kabul etmelerini örnek vermektedir. Düşünür, sûfîlerin adı geçen âyetle ilgili yaptıkları te'vîllerde şu delilere dayandıklarını belirtmektedir:

1) Hz. İbrâhim, cisimlerin ilâh olduğuna inanmayacak kadar yüce bir insandır. 2) Yıldız, ay ve güneş batmasaydı; cisimlerin ilâh olmasının imkânsız olduğunu da bilmeseydi, Hz. İbrâhim onları ilâh edinecek miydi? 3) Hz. İbrâhim niçin önce güneşi değil de yıldızı görmüştür, güneş daha parlak değil mi? 4) Allah Teâlâ kıssayı anlatmaya "*İbrâhim'e göklerin ve yerin hükümranlığını (melekût) gösteriyorduk.*"[115] diyerek başlamakta, daha sonra Hz. İbrâhim'in gökyüzüne baktığını ve o sözleri söylediğini belirtmektedir. Kendisine hükümranlık keşfolunduktan sonra Hz. İbrâhim için yıldız, ay ve güneşin ilâhlığını kabul etme şeklinde bir hadisenin varlığı nasıl vehmedilebilir?[116]

Gazâlî, devamla sûfîlerin te'vîllerine gerekçe olarak sundukları, yukarıdaki delillerinin burhân değil de zannî deliller olduğunu belirtmekte ve birinciye "Bu olay çocuklukta olmuştur." diye cevap verilebileceğini belirtmektedir. İkinci soruya da Hz. İbrâhim için cisimlerin ilâh olamayacağına dair delilin, "Batanların hâdis olduğuna dair delilden daha zayıftı." diye karşılık verilebileceğini; üçüncü soruya ise "mağarada hapsolduğu için gece dışarı çıktığı ve bu sebeple önce yıldızı gördüğü" şeklinde bir cevap verilebileceğini; dördüncü soruya da "Allah önce olayın sonucunu anlatıp, sonra kendisini hikâye etmiştir." şeklinde bir cevap verilebileceğini belirtmektedir.[117]

Yukarıdaki örnek, Gazâlî'nin aslında bazı yerlerde sûfîlerin te'vîllerini eleştirmesine ve zann-ı gâlibe dayandığını belirtmesine karşın, kendisinin de aynı yorum ve yaklaşımları, işârî yorum şemsiyesi altında yaptığını göstermektedir. Nitekim Hz. İbrâhim olayı ile ilgili, kendisinin hem de *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de yapmış olduğu yorumları daha önce görmüştük. Bu onun te'vîlle işârî yorumu birbirinden farklı bir kategoride mütâlaa ettiğini, ancak sufîlerin te'vîllerini farklı bir tarzda işâret yoluyla bizzat kendisinin de yaptığını ortaya koymaktadır. Yoksa aksi büyük bir çelişki olurdu.

Gazâlî, burhâna değil de zann-ı gâlibe dayanarak te'vîl yapma konusunda da şâyet böylesi bir te'vîl akâid ilkelerine taalluk etmiyorsa tekfîrin gerekmeyeceği, ancak kesin burhân olmadığı halde zâhiri değiştirerek akâid ilkelerini yıkıyorsa bu durumda da tekfîrin gerekeceğini vurgulamaktadır. Birin-

115. 6/En'âm, 75.
116. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 245.
117. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 245-246.

ciye mutasavvıfların "*Ey Mûsâ, ayakkabılarını çıkar.*"[118] âyetini ve diğer bazı âyetleri te'vîl etmelerini örnek vermektedir. İkinciye misâl olarak da cesetlerin haşrini inkar eden, Allah'ın cüz'iyyâtı bilmeyip külliyâtı ve kelimeleri bildiğini iddiâ eden felsefecileri veren düşünür, bunların te'vîle dâhil olmayıp dinin esaslarını yıktıklarını iddiâ ederek tekfîr edilmelerinin gerekli olduğunu belirtmektedir.[119]

İmam Gazâlî, müfrit mutasavvıflara ve onların aşırı yorumlarına karşı da son derece sert ve katı bir tutuma sahiptir. Ona göre müfrit mutasavvıflar arasında, Allah'la kendi arasında artık namazların düştüğü, şarap içme, günah işleme ve sultanın malını yeme gibi fiillerin helâl olduğu bir mertebeye ulaştıklarını iddiâ edenlerin tekfîrleri vâciptir.[120]

Gazâlî'nin müteşâbihât ve müteşâbih nassların te'vîli konusundaki çabalarına baktığımızda, onun asıl gayesinin kendinden önce ardına kadar açılmış olan ve yaşadığı dönemde de varlığını hâlâ sürdürmekte olan, İslâm'ın özüne ve nassların ruhuna ters düşen bâtıl te'vîllerin tahrîbâtından Müslümanları korumak; te'vîl kapısını belli bir seviyede aralık tutarak, mü'minleri yanlış ve bâtıl te'vîllerin yol açacağı şüphe ve tereddüdlerden korumak olduğunu görebiliriz.

Gazâlî'nin te'vîl konusundaki görüşlerine bütüncül bir bakışla yaklaştığımızda, onun eklektik bir tutum sergileyerek, değişik düşünce ekollerinden farklı boyutlarıyla aldığı unsurlar vâsıtasıyla, bir sistem oluşturmaya çalıştığı; yer yer birbirinden farklı tutumlar takındığı, ilk dönem eserlerinde özgürlükçü; son dönem eserlerinde ise kısıtlayıcı görünerek yer yer tutarsız görünen tavırlar da sergilediği görülmektedir. Te'vîl konusunda insanları *İlcâm*'da "avâm ve ârifler" olarak ikiye ayırırken, önceki eserlerinde "avâm, ehl-i cedel ve havâss" şeklinde üçe ayırdığı görülmektedir. Düşünürün yaptığı üçlü tasnîfte yer alan ve mutasavvıfları kasdeden havâss kavramı, sonradan İbn Rüşd tarafından değiştirilerek başka bir gruba havâle edilmiştir. İbn Rüşd yaptığı üçlü tasnîfte ilk sırayı "hatabe ehli"ne (avâm), ikinci sırayı "ehl-i cedel"e, üçüncü ve en üst makam da "burhân ehli"ne (hükemâ) vermiştir.[121]

Hadis ilmi konusundaki yetersizliğinin bir sonucu olarak *İlcâm* öncesi eserlerinde, metafizik varlıkların özellikle meleklerle ilgili nassların, aklî varlık kategorisinde değerlendirilerek te'vîl edilebileceğini kabul eden Gazâlî'nin, en son eserlerinden biri olan *İlcâm*'da müteşâbihât ve te'vîlini Allah hakkında kullanılan insan-biçimci ifadelere tahsîs ederek, söz konusu nassların anlaşılabilir-

118. 20/Tâhâ, 12.
119. Gazâlî, *a.g.e.* s. 246.
120. Gazâlî, *a.g.e.* s. 248.
121. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 153.

liğini, dil ve dilin kullanımı bağlamına ircâ etmiştir. Bu eserde te'vîl ehliyetini havâs olarak gördüğü âriflere ve mükâşefe ehline tahsîs etmiştir.

SONUÇ

İmam Gazali, "te'vîl"i, "bir ifadeyi zâhirî mânâsının ötesinde bir mânâ ile açıklamak" şeklinde tanımlamış ve her te'vîli, bir yönüyle mecâza hamletme olarak görmüştür. Şiî-Bâtınîlerin dinî nasların zâhirî mânâsını ret ve inkâr ederek zâhirî değil bâtınî mânâlarının geçerli olduğunu, bu mânâları da yalnızca mâsûm imamın bildiği şeklindeki anlayışlarını şiddetle reddetmiştir. Dinî nasları anlama ve yorumlama konusunda akıl ve mantığa çağrı yaparak, mü'minlerin mâsûm imamının Hz. Peygamber olduğunu savunmuştur. Salt zâhirde kalarak bâtını inkârın haşvîlik; salt bâtını kabulle zâhiri inkârın da ilhâd ve zındıklığa yol açacağını ifade etmiştir. Zâhire aykırı bâtının bâtıl olduğunu ifade ederek, doğru yaklaşımın zâhirle bâtının uzlaşmasından ibâret olduğunu kabul etmiştir. Bu sebeple Mutasavvıfların zâhirî mânâyı kabul etmekle beraber, onun altında yatan işârî bir mânânın bulunduğuna dair anlayış ve kabullerine itiraz etmemiştir.

Gazâlî'nin te'vîl konusundaki görüşlerine, bütüncül bir bakışla bakıldığında, genel olarak onun eklektik bir tutum sergilediği görülür. O değişik düşünce ekollerinden farklı boyutlarıyla aldığı unsurlarla bir te'vîl metodolojisi kurmak istemiş ve bu konuda bir sistem oluşturmaya çalışmıştır. Te'vîl yapma konusunda ilk dönem eserlerinde daha özgürlükçü, son dönem eserlerinde ise özellikle yaptığı avâm tanımının genişliği itibariyle, daha ihtiyatlı ve kısıtlayıcı bir tavır takınarak te'vîl'den kaçınma noktasında selefin tutumunu teşvik edici bir tutum sergilemiştir.

Gazâlî, erken dönem eserlerinden *Faysalu't-Tefrika*'da kendine özgü zâtî, hissî, hayâlî, aklî ve şibhî diye adlandırdığı özgün bir beşli varlık tasnîfi yaparak, te'vîl konusunda bu ölçülerin esas alınmasını önermiştir. İslâm mezheplerinin onun geliştirdiği bu yöntemi esas alarak yaptıkları te'vîllerin, küfrü gerektirmediğini ifade etmiştir. *Kânûnu't-Te'vîl*'de ise te'vîl konusunda muhtelif fırkaların konumlarını ve yaptıkları te'vîl alanlarını ortaya koyarak, bunlar arasında kendi konumunu belirtmiştir. Müfrit nakilciler, müfrit akılcılar, nakli esas alıp aklı inkâr edenler, aklı esas alıp nakli inkâr edenlere karşı beşinci yolu savunanların, yani aklı ve nakli birer esas alıp, birinin diğerini inkâr ve reddetmediğini benimseyenlerin görüşünü daha isâbetli olarak görmüştür.

Te'vîl'e dair hayatının sonlarına doğru yazdığı *İlcâmu'l-Avâm*'da ise avamın yani halkın kelâmî meselelerden ve te'vîlden uzak tutulmasını istemiş ve

selefin tefvîz ve teslîmi esas alan tutumunu teşvîke çalışmıştır. Mezkûr eserde avâm kelimesinin karşısına "ârif" kavramını yerleştirmiş; te'vîl hakkını ve yetkisini yalnızca ârîflere tanımıştır. Ancak yaptığı avâm tarifinin kapsamını çok geniş tutarak edebiyatçıları, dilcileri, muhaddisleri, fıkıhçıları, müfessirleri ve hatta kelâmcıları da avâm sınıfına dâhil etmiştir. Böylece yaptığı tanımın muhtevâsı dikkate alındığında, onun te'vîl anlayışının, gelişim ve değişim seyrinin tasavvufa doğru evrildiği ifade edilebilir. Düşünüre özgü bu öznel yöneliş, onun *el-Munkız*'da yaptığı kendi düşünsel mâcerâsının tasavvufta noktalandığı şeklindeki beyânlarıyla uyumludur.

Gazâlî'den sonra gelen fakih ve filozof İbn Rüşd ise onun te'vîl hakkını mutasavvıflara devreden bu tutuma itiraz ederek te'vîl yetkisini avâm kabul ettiği kelâmcılar ve mutasavvıflardan alarak, burhân ehli saydığı filozoflara vermiştir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin aksine, mutasavvıfların tecrübelerinin öznel olup herkesi bağlamadığını ileri sürmüştür. Te'vîlle ilgili âyette yer alan "ilimde derinleşenler" ifadesini Gazâlî ârifler, yani kendisi gibi ileri gelen âlim-mutasavvıflar olarak anlarken; İbn Rüşd, kendisi gibi fıkıhta da derinleşmiş ilim/burhân ehli felsefeciler olarak anlamıştır. Sonuçta Gazâlî'nin te'vîl anlayışındaki gelişim ve değişim seyri irfâna, İbn Rüşd'ün vardığı nokta ise beyân ve burhân ehliyetini hâiz hükemâya yönelik olmuştur.

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE İYİMSERLİK

Metin Özdemir*

GİRİŞ

Kötülük olgusu çerçevesinde, ateizm ve düalizm olmak üzere iki önemli problem ortaya çıkmıştır. Her iki problemin temelinde, en yüksek sıfatlara sahip olan bir yaratıcıya, kötü şeylerin varlığına izin vermesinin ya da bizzat onları yaratmasının yakıştırılamaması yatmaktadır. Bu bakış açısı, bazılarında her şeyin varlık sebebi olan yaratıcı bir varlık inancını bütünüyle reddetme eğilimine yol açarken; bazılarını ise iyi ve kötünün farklı yaratıcıları olduğu şeklindeki düalist bir yaklaşımı benimsemeye götürmüştür. Her iki yaklaşımda da ortak olan nokta, iyi olanın yalnızca iyi olana kaynaklık edebileceğidir. Bu bakış açısının doğal sonucu, "Âlemde kötülükler vardır; o halde ya bir bütün olarak onu yaratan iyi bir yaratıcının varlığından söz edilemez, ya da en iyimser yaklaşımla iyinin ve kötünün farklı yaratıcıları olduğunu kabul etmemiz gerekir." şeklinde olacaktır.

Varoluşa ilişkin bu aşırı karamsar tutumun karşısında, her şeyin olabilecek en üst derecede iyi olduğu tutum ve anlayışı geliştirilmiş; böylece söz konusu iyimserlik görüşü üzerine, bütün kötülüklere rağmen ilâhî adaletin en ufak bir yara almadan devam ettiğini savunma esasına dayalı bir *teodise* anlayışı kurulmuştur. Bu anlayışın temel yaklaşımı, inkârcı ve düalist anlayışların aksine, varlığın bizâtihî iyi olduğudur. Bu yaklaşıma göre kötülük, varlığın aslî bir unsu-

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.

ru olmayıp ona sonradan ilişen ârızî/geçici bir niteliktir. Allah'ın yaratışı, salt iyidir. Ancak O'nun yaratmış olduğu yaratıklara, maddenin tabiatı gereği eksik olması ya da özgür varlıkların iradelerini kötüye kullanması gibi bir takım dâhilî ve hâricî sebeplerden dolayı, kötülük ârızî olarak ilişmiştir. Bu ilişmeye rağmen âlem, mümkün olan âlemlerin en iyisidir. Bu dünya görüşünde, fiillerin ve hâdiselerin anlık durumlarına değil, ortaya çıkışlarındaki amaçlara ve doğurdukları sonuçlara itibar edilir. Yani bu sistemde sürece değil, amaçlar ve sonuçlara itibar edilir. Allah, yaratışında daima hayır olanı murâd eder. Dolayısıyla Allah'ın yaratıklarına ilişen geçici ve görece kötülükler, doğrudan O'nun irâdesine atfedilemez. Çünkü bir takım varlıklar, kötülük niteliğini sonradan ortaya çıkan bazı şartlar ve sebeplerden dolayı, geçici olarak almışlardır. Kısacası Allah, doğrudan varlığın sonradan ortaya çıkan ârızî ve yokluk türünden olan/ademî niteliklerini değil, bizzat kendisini yaratır. O halde yaratışın bizzat kendisi iyidir. Yaratıklara ilişen söz konusu ârızî ve yokluk türünden olan kötü niteliklere gelince, onlar da ilâhî adalet, hikmet ve rahmetin tezâhür etmelerine vesîle olmaları yönünden iyidirler. Sonuç olarak varlığın aslî unsuru, ârızî ve yokluk türünden/ademî olan kötülükler değil, bizâtihî iyiliklerdir. Gazâlî (ö. 505/111) bu iyimser anlayışın önemli temsilcilerinden birisidir.

Gerçekten de İslâm düşüncesinde iyimserlik konusunda, Gazâlî'nin çok önemli bir yeri vardır. O, bu konuda kendisinden çok sonra Leibniz (1646-1716) tarafından hararetle savunulacak olan[1] ve İslâm düşünce tarihi içerisinde orijinalliğiyle önemli bir yer tutan, oldukça tartışmalı bir söylemi dile getirmiştir. Bu, onun, "Mevcut olandan daha iyi, daha tam ve daha mükemmel olanı imkân dâhilinde değildir."[2] şeklinde formüle ettiği oldukça iddialı bir söylemdir.

Gazâlî'nin bu sözü, kendisinden sonra büyük fırtınalar koparmış ve geniş tartışmalara yol açmıştır. Onun sâdık savunucularından birisi olan Semhûdî, onun bu sözüyle isimlendirdiği eserinin girişinde şunları söyler: "Gazâlî'ye atfedilen şeyle ilgili çok sayıda sorular vardır ve pek çok kimse onun bununla neyi kasdettiğini anlamakta güçlük çekmesinden dolayı halk geçmişte ve şimdi bütün dikkatini onun karmaşıklığına vermiştir."[3]

Ancak Eş'arî Kelâmı'nın iyi bir takipçisi ve sıkı bir savunucusu olan Gazâlî'nin, mensubu olduğu ekolün en hassas olduğu noktalardan birinde fire

---

1. John Hick, *Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion*, by prentic-Hall, London 1964, s. 68-77.
2. *Leyse fi'l-imkân aslen ahsen minhu ve lâ etemm ve lâ ekmel* (bkz.: Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994, IV, 398).
3. Semhudî, *Kitâbu İzâhi'l-Beyân limâ Erâdehu'l-Huccetu min Leyse Fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661, vr. 2b.

veren bu çıkışı, onun düşünce yapısının bütünlüğü göz önüne alındığında yadırganacak bir husus değildir. Bununla birlikte, bu noktayı göz önünde bulundurmayan İbni Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480) gibi düşünürler, onu açık bir şekilde ve acımasızca eleştirmekten çekinmemişlerdir. Bu tartışmaların ortaya çıkış sebeplerini net bir şekilde görebilmek için, iyimserliğin Gazâlî düşüncesinde ne anlama geldiğinin iyi bilinmesi gerekir.

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE İYİMSERLİK

Gazâlî, *Kitabu'l-Erbaîn Fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde, "Kazâ'ya Rızâ" başlığı altında şunları söyler: "Sonuçlar sebeplerine en mükemmel ve en güzel şekilde bağlanmışlardır. *İmkân dâhilinde bundan daha güzeli ve daha mükemmeli yoktur.* Eğer olsaydı bu cömertlik değil, cimrilik veya kudretin aksine âcizlik olurdu."[4]

O, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin "Tevekkül" bahsinde de benzer şekilde şu açıklamaları yapar: "Allah'ın, rızık, ecel, sevinç, hüzün, acziyet, iman, küfür, itaat ve ma'siyetten kulları arasında paylaştırdığı her şey salt adalettir, bunlarda haksızlık yoktur ve bunlar, içersinde hiçbir zulüm bulunmayan sırf haktır. Bunlar, bilakis gerektiği şekilde gerektiği gibi ve gerektiği ölçüye uygun olarak var olan *zorunlu hak düzene* göredir."[5] *İmkân dâhilinde bundan daha güzel, daha mükemmel ve daha tam olan hiçbir şey yoktur.* Eğer (Yaratıcı için böyle bir imkân) olsaydı ve bunu yaratma kudretine sahip olduğu halde esirgeyip böyle yapmaya tenezzül etmeseydi, bu, ilâhî cömertliğe zıt düşen bir cimrilik ve ilâhî adaletle çelişen bir haksızlık olur; ya da başaramasaydı, bu, ilâhlığa ters düşen bir âcizlik olurdu... *Eksik yaratılmadıkça mükemmel bilinmez.* Hayvanlar yaratılmasaydı, insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Zira mükemmellik ve eksiklik görecelidir. İlâhî cömertlik ve hikmet, mükemmeli ve eksiği birlikte yaratmayı gerektirir. Nasıl ki, kangrenli elin, canı muhafaza etmek için kesilmesi adalet ise -zira bu eksiği mükemmel olana feda etmeyi gerektiren bir husustur- halkın dünya ve âhiretteki paylarında farklılık olması da aynen onun gibidir. Bunların hepsi adalettir, zulüm değildir; içerisinde boş şeylerin bulunmadığı bir haktır."[6]

---

4. Gazâlî, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1988, s. 202. Kezâ, bkz.: Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 398; Bikâî, *Tehdîm*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661, vr. 3a; Semhûdî, *İzâh*, vr. 5a; Ebu Hamid el-Kudsî, *Teşdîdu'l-Kalb*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661, vr. 10b, 11a.
5. Gazâlî, *a.g.e.* IV, 397. Krş.: Semhûdî, *a.g.e.* vr. 5a, 6b; Bikâî, *a.g.e.* vr. 3b; Ebu Hamid el-Kudsî, *Teşdîdu'l-Kalb*, vr. 11a; ez-Zebidî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1311, IX, 430.
6. Bikâî, *a.g.e.* vr. 3a, 3b, 4a. Krş.: *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 397-398. Zıtlık ve karşıtlıkların öğretici ve eğitici olduğu konusundaki değerlendirmeler için, bkz.: Semhûdî, *a.g.e.*

Gazâlî, İhyâ'sına yöneltilen eleştirilere cevap olarak yazdığı bir diğer eserinde de aynı fikri tekrarlayarak bu görüşünü teyit eder.[7]

Bu metinlerden rahatlıkla görülebileceği gibi, Gazâlî'nin iyimserliği, insan merkezli/antroposantrik değil; daha sonra Leibniz (1646-1716)'in dillendirdiği türden, Tanrı merkezli/Teosantrik bir iyimserliktir. Burada insanın, varlığın daima iyi yönlerini görmesinden ziyâde, Allah'ın evreni mümkün olan en iyi tarzda yarattığına güven duyması gerektiği telkîn edilmektedir. Ancak bu telkînin hedefinin, söz konusu meşhur ifadenin "tevekkül" bahsinde geçtiğini dikkate alırsak, bir iddiânın ispatının ötesinde, tasavvuf yolunun yeni sâliklerine, dünyada karşılaşabilecekleri bütün olumsuzlukları hoşnutlukla karşılamalarını sağlayabilecek bir tevekkül anlayışını benimsetmek olduğunu söyleyebiliriz.

Gazâlî'nin savunduğu bu iyimserlik anlayışının dayandığı bazı temel unsurları vardır. Onun iyimserlik anlayışı, bu unsurların hepsi bir arada düşünüldüğünde daha doğru ve tutarlı bir biçimde anlaşılabilir.

İYİMSERLİĞİN AKLÎ TEMELLERİ

Gazâlî, yukarıda ana hatlarıyla ifade ettiğimiz, iyimserlik anlayışını bir takım aklî temeller üzerinden hareketle haklı göstermeye çalışır. Aşağıda bunların önemli olanlarını sunmaya çalışacağız.

İlâhî Cömertlik

Gazâlî, en yalın biçimiyle, dünyanın *ilâhî cömertliğin bir gereği olarak*, mümkün olan en iyi tarzda tertip edildiğini kabul eder. Ona göre, eğer Allah

---

vr 62b vd.; Suyûtî, *Teşyîdu'l-Erkân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661, vr. 7a,7b. Bikâî, bu görüşe, Allah'ın bize, tıpkı Hz. Âdem'e şu anda mevcut olan eşyayı öğrettiği gibi zıtları icat etmeden de bütün şeyleri öğretmeye kâdir olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Bkz.: Bikâî, *a.g.e.* vr. 28a.

7. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (*Kitâbu'l-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*), V, 252. Gazâlî'den önce yaşayan Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) ise aynı düşünceyi şöyle dile getirir: "Allah, bunları rasyonel ilkelere, bilinen ve alışılmış olayların ruhuna, rasyonel sebeplere ve akılların ve akledilir olanların yaratıldıkları ölçülere ilişkin meşhur olan vâsıtalara uygun olarak yapmıştır. Sonra, O bunların sonuçlarını gizledi, sırlarını örttü ve sevaplarını sakladı. Bunların gizli kalmasından dolayı da tedbîrin ve takdîrin güzelliği kusurlu görüldü. İnsanların çoğu bunlardaki hikmetleri anlayamadılar; dış görünüşe bakarak yargıda bulundular ve bu yüzden asıl dikkat edilmesi gereken noktaları unuttular. Sadece âlim olanlar bunlarda âlemler için âyetler bulunduğunu düşündüler. İşte tevekkül sahiplerinin ve peygamberlerin makamları budur (Bkz.: ez-Zebidî, *İthâf*, IX, 430).

daha iyi bir dünyayı yaratmaya muktedir olduğu halde yaratmamış olsaydı, cimrilik etmiş olurdu ve bu da ilâhî cömertliğe ters düşerdi. Bu sebeple, "imkân dâhilinde bu dünyadan daha iyisinin var olduğu" ifadesi, Allah'ın onu yaratmaktan âciz olduğunu ima eder. Çünkü Allah'ın ilâhî cömertliğin gereğini yapmaktan geri durması, O'nun ulûhiyetine aykırı bir durumdur. Dolayısıyla bunu yapmaktan geri durduğu iddiâ edilirse, o zaman zımnen, bunu gücü yetmediği için yapmadığı iddiâ edilmiş olur ki bu, ulûhiyetle çelişir.

Gazâlî, bu düşünceye yöneltilebilecek muhtemel itirazlardan birisini, *İmlâ*'sında şöyle zikreder: "Kendi seçimiyle (*ihtiyâran*) yaratmadığı bir şeyden dolayı O'na nasıl âcizlik atfedilebilir? Çünkü bu O'na âlemi yaratmadan önce atfedilmemiştir. Nitekim buna göre âlemin yokluktan varlık alanına getirilişini geciktirmek de âcizlik olurdu. O halde, bu ikisi arasında ne fark vardır?"[8]

Gazâlî'nin buna cevabı şöyledir: "Allah'ın, âlemin yaratılışından önceki yokluk halinden varlık alanına gelmesini geciktirmesi, mümkün bir seçimin kontrolü altında gerçekleşir. Nitekim özgür bir fâil (*el-fâilu'l-muhtâr*), yapması da yapmaması da mümkün olandır. Ancak O, bir şeyi yaparsa, şüphesiz bize tanıttığı hikmetinin gerektirdiği, imkân dâhilindeki en son şeyden başkasını yapmaz. O bunu, bize sadece fiillerinin işleyiş tarzını ve işlerinin kaynağını bilmemiz; yaratıklarından ilmi, irâdesi ve kudretiyle gerektirdiği ve hükmettiği her şeyin nihâî hikmete, sağlamlığa ve sanat güzelliğine göre olduğunu kavramamız, dolayısıyla da yarattığı şeyleri yüce zâtının yüceltilmesini gerektiren sıfatlarındaki kemâline kesin bir delil ve burhân kılması için öğretmiştir."[9] Şayet diyor Gazâlî, "Onun yarattığı şeylerde, yaratmaya güç yetirdiği halde yaratmadığı diğer şeylere nisbetle bir eksiklik bulunsaydı, söz konusu bu eksiklik, tıpkı başkasına tercih ederek yarattığı şeylerde olduğu gibi, yaratmadığı bu şeylerde de ortaya çıkardı. Dolayısıyla bunların hepsi, kesinlikle O'nun yarattığı şeylerin eksikliğine ve kudretin var olandan daha mükemmeline hamledildiği şeylerin bir varsayımdan ibaret olduğuna delalet eden türden şeylerdir."[10] Çünkü bu varsayıma göre, sanki Allah, yaratıklarına kemâlini bilmeleri için verdiği akıl ve anlayışı, noksanlığını göstermesi için vermiş, bu maksatla, gizlediği şeyleri bildirmiş, örtüp sakladığı şeyleri açığa çıkarmış ve hatta onlara kudretini bildirdiği halde aczini göstermiştir. Hâlbuki Allah, bu tür eksikliklerden münezzehtir.[11]

---

8. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (*Kitâbu'l-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*), V, 252. Krş.: Bikâî, *Tehdîm*, vr. 4a; Semhûdî, *İzâh*, vr. 8a.
9. *A.g.y.*
10. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (*Kitâbu'l-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*), V, 252-253; Bikâî, *Tehdîm*, vr. 4a-4b; Semhûdî, *İzâh*, var. 8a.
11. Bkz.: Gazâlî, *a.g.e.* V/253; Bikâî, *a.g.e.* vr. 4b.

Gazâlî, bu argümanında, söz konusu yaklaşımların yeni sorunlar çıkardığına işaret eder: İmkân dâhilindeki "daha iyinin" sınırsız olduğunu var saymak, Allah'ın yarattığı her bir şeyin yaratmadığı daha iyi bir şeye nisbetle eksik olduğu, sonuçta O'nun yarattığı her şeyin eksik olarak kalacağı anlamına gelir. Çünkü en azından mantıkî açıdan, "daha iyinin" bir "en mükemmel"de durmadığı sonsuz "daha iyi"ler zincirlemesi; her bir "daha iyi" kendisinden sonraki "daha iyi"ye nisbetle eksik olacağından, "sonsuz eksikler" zincirini de beraberinde getirir. Bu meseleyi şöyle ifade etmemiz de mümkündür: Var olan, var olmayan herhangi bir şeye nisbetle eksik ise; Allah var olandan daha mükemmel olan bu var olmayanı yarattığında, o da var olmayan herhangi diğer bir şeye nisbetle eksik olacağından bu zincirleme sonsuza kadar gider. Bu durumda ise Allah'ın var ettiği her şey, sürekli olarak eksik kalacaktır. Ancak bu, hikmetli bir yaratıcı için düşünülemeyecek bir husustur.

Bu bakımdan, Gazâlî, Allah'ın mahlûkatını bilenlerin, O'nun eserleri hakkında doğru düşünenlerin, dünyanın planlanmasında ve âhiretin düzenlenmesinde esas alınan ölçüyü ve O'nun özelliklerini bilenlerin ve O'nu eksiksiz görenlerin, kalp gözüyle melekûtu mülâhaza edenlerin ve nihâyet anlayışı gözünün ve aklının ötesine geçenlerin... bu görüşüne itiraz etmeyeceklerini düşünür.[12] Çünkü böyle kimseler, bu âlemdeki her şeyin yerli yerinde olduğunu, hiçbir şeyin mânâsız ve hikmetsiz olmadığını bilirler. Yalnızca böyle kimseler, Allah'ın, "bu âlemi bütünüyle salt olumsuzluk olan yokluktan, tam olumluluk olan varlık alanına çıkardığını, ona menziller (*çeşitli yörüngeler*) takdir ettiğini, diri ve ölü, hareketli ve sakin, âlim ve câhil, mutlu ve mutsuz, yakın ve uzak, küçük ve büyük, şerefli ve alçak, zengin ve fakir, yöneten ve yönetilen, mü'min ve kâfir, hamd ve şükreden, erkek ve dişi, yer ve gök, dünya ve âhiret ve daha sayılamayacak pek çok şey için, belli bir zaman ve mekân tayin ettiğini görürler. Yine onlar, bunların hepsinin O'nun sayesinde ayakta durduğunu, varlığını O'nun kudretiyle devam ettirdiğini, varlıklarının devamının ve sonunun O'nun ilmine göre olduğunu ve O'nun irâdesiyle evirilip çevrildiklerini ve nihâyet bunların hepsinin O'nun yüce hikmetine delâlet ettiğini" kavrarlar.[13] Gazâlî'ye göre var olandan daha mükemmelini, sadece kendilerini eşyâdan önce var olmuş gibi farz eden kimseler tahayyül edebilir. Bu durumda da kul, Rab; mülk, mâlik ve Allah'ın yaratığı olan mahlûk, Hâlık konumuna yükseltilmiş olur.[14] Zira muhdes (*sonradan olan*) eşyânın, sonsuz kere daha iyisini tahayyül etmek, eşyâyı var olmadan önce öngörmeyi gerektirir. Sonradan olan varlıkların böyle bir şansı olmadığına göre, onların eşyânın da-

12. Bikâî, *a.g.e.* vr. 4b, 5a.
13. Bikâî, *a.g.e.* vr. 5a.
14. *A.g.y.*

ha iyisinin varlığını öngörmeleri mümkün değildir. Bu yüzden, daha iyi dünya tahayyül edenler, farkında olmadan kendilerini ezelî bir varlık konumuna yükseltmiş olmaktadırlar.

İlâhî Hikmet

Hikmet, her şeyi kendisine uygun olan yere koymak, her hakkı hak sahibine ulaştırmak, her şeye evrende bulunduğu konuma uygun olan gerçek tabiatını vermektir. Bu yüzden bazı filozoflar hikmeti şöyle tanımlamışlardır: "Hikmet, eşyânın kendisine uygun olan yerlere konulması hususunda bilgi sahibi olmak ve bu bilgiye göre hareket etmek; her hak sahibini hak ettiği şeye ulaştırmaktır." Bir başka tanıma göre ise hikmet, "İşleri muhkem ve sağlam yapmaktır." Bu, hikmetin, zıddı olan 'sefeh'e nisbetle yapılan tanımıdır. Sefeh, "eylemlerin tutarsız, işlerin ise karışık ve düzensiz olması" halini ifade eder.[15]

Gazâlî'ye göre ilâhî hikmet, var olan her şeyde ilâhî kudret tarafından öylesine yüksek bir düzeyde yansıtılmıştır ki, içinde şüphe ve za'fiyet bulunmayan tam bir kesinlikle, Allah bütün insanları en akıllılarının aklında ve en âlimlerinin ilminde yaratsaydı; nefislerinin kaldırabileceği bütün bilgileri yaratıp üzerlerine tarif edilemeyecek kadar hikmeti yağdırsaydı; sonra onlardan her birine hepsinin sahip olduğu ilim, hikmet ve aklı verseydi; sonra, onlar için işlerin neticelerini ortaya çıkarsaydı ve onlara aşkın âlemin (*melekût*) sırlarını öğretseydi; onlara lütfun inceliklerini ve nihâî cezânın gizliliklerini, iyi ve kötünün, fayda ve zararın iyice farkına varacakları şekilde bildirseydi; sonra onlara kazanmış oldukları ilim ve hikmetle bu dünyayı ve aşkın âlemi düzenlemeyi emretseydi; (o zaman bile) birbirlerine yardım ederek ve birlikte çalışarak yaptıkları bu düzenleme işinde, onların hepsinin payına, zorunlu olarak Allah'ın bu dünyada ve âhirette düzenlediği tarza bir sivrisinek kanadı kadar ne bir artış ne de bir düşüş kaydedebilirlerdi; bundan ne bir zerreyi kaldırabilirler ne de bir zerreyi alçaltabilirlerdi; (düzenlemeleriyle) ne bir hastalığa, ne bir hatâya, ne bir eksikliğe, ne bir yoksulluğa ve ne de kötülüğe mârûz kalan birinin derdini uzaklaştırabilecekleri gibi; kendisine sağlık, yetkinlik, zenginlik veya üstünlük bahşedilen kimseden de bunları kaldırabilirlerdi. Ancak insanlar, bakışlarını Allah'ın gökte ve yerde yarattığı her şeye yöneltip uzun uzun düşünürlerse, orada ne bir uygunsuzluk ve ne de bir çat-

15. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Tahkîk: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul 2005, II, 188-189. *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkîk: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 152; Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2002, s. 124.

lak görebilirler. Allah'ın insanlara paylaştırdığı, rızık, ecel, mutluluk, keder, kudret, âcizlik, iman, küfür, itaat ve isyan gibi şeylerin hepsi, katıksız bir adalettir. Bunlarda hiçbir haksızlık yoktur ve bunlar tamamen doğru olup kendilerinde hiçbir yanlışlık yoktur. Gerçekten de o, zorunlu hak düzene göredir, olması gereken şeye uygun olarak, olması gerektiği gibi ve olması gerektiği ölçüdedir; imkânda ondan daha güzel, daha mükemmel ve daha tam olan herhangi bir şey yoktur.[16]

Bu yaklaşım tarzında, en küçük olandaki şaşırtıcı ve hayret uyandırıcı hikmetlere işaret edilerek, daha büyük olanların ihtişam ve çarpıcılığının insanın zihin ve gönül dünyasında yankılanmasına çalışılır. Bu, Gazâlî'nin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Onun yazılarında, rasyonellik, etkileyici bir retorikle harmanlanarak okuyucuların dikkatlerine sunulur.

Izdırâbların Mümkünlerin En İyisiyle İlişkisi

Gazâlî düşüncesinde ızdırâbların hem insanın mânevî hastalıklarını iyileştirici hem de şükre vesîle olmaları gibi iki önemli fonksiyonu vardır. Aşağıda bunları sırasıyla sunmaya çalışacağız.

Izdırâbların Mânevî Hastalıkları İyileştirici Yönü

Izdırâblar, hastalığın iyileşmesi için verilen acı reçeteler gibidir. Nasıl ki ölümcül bir hastalığa yakalanmış olan birisi, kurtulma ümidi ile en acı ilaçları bile, hiç tereddüt etmeden içerse; nihâî iyiliği hedefleyen birisinin de ızdırâb veren hâdiseleri, aynı inanç ve ümitle kabullenmesi gerekir. Hiç kimse mesleğinde yetkin olan bir tabibi, tedavi edici olduğu bilinen acı bir ilacı veriyor diye kınayamazsa; insanların ızdırâb veren hâdiselere mârûz kalmalarını da yadsıyamaz. Çünkü onlar, bizlere ebedî mutluluğu kazanmamız için sunulmuş fırsatlardır.

Gazâlî'nin ifadesiyle, "Nasıl ki, kangrenli elin canı kurtarmak için kesilmesi adalet ise -zira bu eksiği mükemmele feda etmeyi gerektiren bir hususturdünya ve âhirette, yaratıkların paylarında farklılık bulunması da aynen bunun gibidir. Bunların hepsi adalettir, zulüm değildir; içerisinde boş şeylerin bulunmadığı bir haktır."[17]

---

16. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 398.
17. *A.g.y.* Aynı düşünceyi, Suyûtî de hararetle savunur. Bkz.: *Teşyîdu'l-Erkân*, vr. 6b vd.).

Gazâlî'den önce yaşayan Ebû Tâlib el-Mekkî ise bu mevzûu şöyle dile getirmiştir: "Allah, bunları rasyonel ilkelere, bilinen ve alışılmış olayların ruhuna, rasyonel sebeplere ve akılların ve akledilir olanların yaratıldıkları ölçülere uygun olarak yapmıştır. Sonra, O bunların sonuçlarını gizledi, sırlarını örttü ve sevapları sakladı. Bunların gizli kalmasından dolayı da tedbîrin ve takdîrin güzelliği kusurlu göründü. İnsanların çoğu bunlardaki hikmetleri anlayamadılar; dış görünüşe bakarak yargıda bulundular ve bu yüzden asıl dikkat edilmesi gereken noktaları unuttular. Sadece âlim olanlar, bunlarda âlemler için âyetler bulunduğunu düşündüler. İşte tevekkül sahiplerinin ve peygamberlerin makamları budur."[18] Bu ifadelerle Gazâlî'nin ifadelerini karşılaştırdığımızda, onun büyük ölçüde Ebû Tâlib el-Mekkî'den etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz.[19]

Sonuçta Allah, bütün işlerini hikmetle yapar. Hikmetle örülmüş bu sistem içerisine atılan ızdırâb ilmekleri ise sadece sonunda bizi iyileştiren acı ilaçlar gibidir. Tabibin karşısında yer alan kimseler, kısmî bir kötülük sayesinde genel bir iyiliğin ortaya çıkabileceğini görememektedirler.[20]

Izdırâbların Şükür Vesîlesi Olması

Felâketlerin ibret verici bir yönü vardır. Bu felâketlere mârûz kalmayan kimseler, kendileri açısından onları Allah'ın lütfunun belirtileri ve şükre teşvik eden vesîleler olarak görebilirler. Belaya mârûz kalan bir kimse, kendisinden daha kötü bir durumda olan başka birisinin bulunduğunu gördüğünde, bununla tesellî bulabilir ve haline şükredebilir. Bir kimsenin felâketi, diğerinin hayata bağlanmasına katkıda bulunabilir. Tıpkı cennette bulunan kutlu kimselerin durumunda olduğu gibi... Nitekim onların mutluluğu, azaba uğrayanların kıvranışını seyretmek suretiyle daha da artar. Gazâlî, bu duruma şöyle işaret eder: Kâfirlerin cehennemde çektikleri acı, aynı zamanda bir rahmettir, fakat kendileri açısından değil, başkaları açısından bir rahmettir, zira bir grubun felâketleri, diğerlerinin yararınadır. (*Mesâibu kavmin inde kavm fevâid*).[21]

Hatta en şiddetli belalara mârûz kalan birkaç kişi bile, kâfirlerin ve Allah'ı tanımayanların kötü durumunu düşündükleri takdîrde müteşekkir olabilirler: Hz. Îsâ, kör, cüzzamlı ve her iki tarafına felç inmiş kötürüm bir adamın yanın-

18. Zebidî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn*, IX, 430; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 73-74.
19. Özdemir, *a.g.e.* 74.
20. Tıbbî açıklama yaygın bir hususdur. Kezâ bkz.: Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 86; *el-Erbaîn*, s. 268.
21. Gazâlî, *a.g.e.* IV, 111.

dan geçti. Bedeni cüzzamın etkisiyle pul pul dökülüyordu. O şöyle dedi, "Yaratıklarından birçoğuna verdiği bu belâlardan beni koruduğu için Allah'a hamd olsun!" Ardından, Hz. İsa şöyle nidâ etti: "Hey sen! Sana isâbet etmediğini düşünebileceğim belâ nedir?" Adam şöyle cevap verdi: "Ey Allah'ın ruhu (*Mesih*), ben, Allah'ın benim kalbime yerleştirdiği şeyi, yani Allah bilgisini, kalplerine yerleştirmediği kimselerden daha iyiyim!"[22]

Kısacası, bu bakış açısına göre, her kötüden daha kötüsü vardır. Dolayısıyla bu derecelendirmenin herhangi bir basamağında bulunan birisi, kendisinden daha aşağıdaki basamakta bulunan kimsenin halini gördüğünde, kendi durumu için yaratıcısına hamd ve şükürde bulunabilir

GAZÂLÎCİ İYİMSERLİĞİN SOSYAL İLERLEMEYE KATKISI

Gazâlîci iyimserlik, bireyin, ilâhî takdîrin karşısına çıkaracağı sürprizlere hazırlıklı olmasını, onun başına gelen iyi ve kötü bütün olaylara râzı olup tahammülsüzlük göstermemesi anlayışı üzerine kuruludur. Bu iyimserliğin kalbinde, tevhîdin gereği olan tevekkül anlayışı yatar. Burada birey, kendi fiillerinin doğurduğu sonuçlara karşı değil, tamâmen, ilâhî takdîr tarafından karşısına çıkarılan ya da çıkarabilecek sürprizlere karşı bir tutum ve tavır belirlemek durumundadır. Gazâlî, *el-Erbaîn*'de tevekkülün ilkelerinden söz ederken şunları söyler:

> "Tevekkülün hakikati, tevhîdden doğan bir durumdan ibârettir. Onun etkileri eylemler üzerinde görülür ve bunlar da mârifet, hâl ve amelden ibâret olan üç temel prensiptir: Birincisi, asıl olan mârifettir; onunla tevhîdi kasdediyorum. Çünkü Allah'a, sadece O'ndan başka fâil tanımayan güvenebilir..."[23]

Görüldüğü gibi, Gazzalî'ye göre tevhîd inancı, insanın sadece yegâne fâil olarak Allah'ı görmesiyle doğru, saf ve tam olur. Tevekkül halinin ortaya çıktığı asıl da ancak bu takdîrde kişinin kalbinde iyice yerleşir. Burada, insanın kendi fiillerinden hareketle kendisine bir pay biçmesi demek, tevhîd inancının bir anlamda şirke bulaşarak saflığını kaybetmesi ve hatta yok olması demektir.[24] Çünkü bütün sonuçların yegâne fâili Allah'tır.

---

22. Gazâlî, *a.g.e.* IV, 298-299.
23. Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 180-181. Krş.: Semhûdî, *İzâh*, vr. 6a.
24. Bkz.: Gazâlî, *a.g.e.* s. 181.

Gazâlî, fiil ve zât tevhîdine imanı açıklarken bu prensibe ilginç bir şekilde rahmete, cömertliğe ve hikmete imanı da ekler. Zira ona göre Hakk olan Vekîl'e güven, ancak bu iman sayesinde gerçekleşir... Sadece bunlara iman edenler O'nun hiçbir yaratığına aslâ cimrilik etmediğini ve onların yararına olan hiçbir şeyi esirgemediğini (*ve lem yeddehır fî ıslâhihim emran*)[25] bilirler.[26]

Kısacası, Gazâlî'ye göre tevekkülün anlamı, "işini tamamıyla Allah'a bırakmandır (*en tekile emrake ilallâh*). Böylece kalbin O'na güven duyar, işini O'na havâle etmen sûretiyle nefsin huzura erer ve aslâ Allah'tan başkasına iltifât etmezsin."[27]

Gazâlî, böyle bir kimsenin durumunu, hasımlarıyla ilgili dâvâsını, kendisine insanların en şefkatlisi, bâtılı ortaya çıkarmada onların en kuvvetlisi, onlar arasında onu en iyi bileni ve onun iyiliğini en çok isteyeni olduğunu bilmesinden dolayı kadıya havâle eden, bu sebeple de evinde kaygısızca oturan kimseye benzetir. Nihâyet ona göre, rızkın, ecelin, yaratmanın ve emrin Allah'ın kudretinde olduğunu, O'nun bunları yapmada tek başına olup ortağının bulunmadığını ve O'nun cömertliğinin, hikmetinin ve rahmetinin sonsuz olduğunu, başka hiçbir kimsenin rahmet ve cömertliğinin O'na denk olmadığını bilen kimsenin kalbi zorunlu olarak Allah'a tam bir güven duyar ve onun bakışları, O'ndan başkasına yönelmez. Ona göre kişinin bakışlarını Allah'tan başkasına yöneltmesi, bütün bunlara ilişkin kesin bilgisinde (*yakîn*) ve imanında za'fiyet, şüphe vb. şeylerin bulunmasından dolayıdır...[28]

Bu tür bir tevekkül anlayışında, bireyin kendine güvenmesi, başarılarıyla onur duyması ya da başarılarını en asgarî düzeyde de olsa, kendi eylemlerine bağlaması mümkün değildir. Çünkü bütün bunlarda, onun hiçbir inisiyatifi söz konusu değildir. Her şey Allah'tandır, dolayısıyla olan biten her şeyde ona düşen, iyilikler için Allah'a şükür ve hamd etmesi; kötülüklere ise tahammül edip sabretmesi; kısacası her şeyi, Allah'tan bilip ona rızâ göstermesidir. Yine, böylesi

---

25. Semhûdî, Gazâlî'nin *el-Erbaîn*'deki bu pasajını aktarırken "fî ıslâhihim" yerine "fî salâhihim" ifadesini kullanır (Bkz.: *İzâh*, vr. 6b). Gazâlî'nin kullandığı bu kavramın Mu'tezilî aslah teorisiyle benzerliği açıktır (Bkz.: Ebu Hamid el-Kudsî, *Teşdîdu'l-Kalb*, vr. 13a). Gazâlî, Allah'ın yaratıklara başkasını değil, sadece aslah olanı, cömertliğinin ve hikmetinin gereği olarak yaptığını iddiâ ederken Mu'tezile bunun ilâhî adaletin gereği olarak zorunlu olduğunu iddiâ eder. Her iki durumda da Allah sadece aslah olanı yapar. Aradaki tek fark, Mu'tezile'nin bunun Allah'a zorunlu olduğunu söylemiş olmasıdır. Mu'tezilî aslah konusundaki tartışmalar için, bkz.: Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 55 vd.

26. Bkz.: Gazâlî, *a.g.e.* s. 183-184. Krş.: Semhûdî, *a.g.e.* vr. 6a, 6b. Kezâ bkz.: Suyûtî, *Teşyîd*, vr. 6a, 6b.

27. Gazâlî, *a.g.e.* s. 184. Krş.: *İzâhu'l-Beyân*, vr. 6b.

28. Gazâlî, *a.g.e.* s. 184-185. Krş.: *İzâhu'l-Beyân*, vr. 6b,7a.

bir tevekkül anlayışında, kişi ne kadar çırpınırsa çırpınsın ve ne kadar çabalarsa çabalasın, takdîr edilenin ötesine geçemeyecektir. Zira bireyin çırpınması ve çabalaması, kendi etkinliğiyle değil, ilâhî takdîrin yönlendirmesiyle gerçekleşir.

Burada açıkça ifade edilmemiş bir cebr (*zorlama*) söz konusudur. Bireysel hürriyet adeta askıya alınmış gibidir. Dolayısıyla bu tür bir anlayışın bireysel yaratıcılığa ve onun doğal bir sonucu olarak sosyal ilerlemeye güçlü bir motivasyon oluşturduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü bu yaklaşıma göre, insanın kendisini tasarlayan, uygulayan ve eyleyen etkin bir güç kaynağı olarak görmesi, bir bakıma kendisini Allah'tan bağımsızmış gibi algılaması söz konusudur. Bu yüzden, Gazâlîci iyimserlik anlayışında insanoğlunun kurduğu medeniyetlerde kendi adına onur duyacak hiçbir payı yok gibidir. Orada her şey Allah'a aittir. Hâlbuki Allah açıkça insanoğlunun başarılarından söz eder: "*Yeryüzünde dolaşıp, kendilerinden daha çok, daha kuvvetli, yeryüzünde bıraktıkları eserler daha sağlam olan öncekilerin sonuçlarının nasıl olduğunu görmezler mi? Kazandıkları onlara bir fayda vermemiştir.*"[29]

Güçlü medeniyetlerin kurucuları olan insanların helâk olmalarının sebebi, kendilerini, tasarlayan ve eyleyen etkin bir güç olarak görmeleri ya da kabul etmeleri değil, kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlamalarıdır: "*And olsun ki, Hicr halkı peygamberi yalanlamışlardı. Onlara âyetlerimizi verdiğimiz halde, yüz çevirmişlerdi. Dağlarda, güven içinde olarak evler yontuyorlardı. Sabaha karşı çığlık onları yakalayıverdi.*"[30]

Bu tür bir iyimserliğin, Suyûtî'nin de açıkça ifade ettiği gibi, tek bir amacı vardır: İnsanları Allah'a şükretmeye yöneltmek. Öyle ki, eşyânın ve olayların oluş ve gelişim tarzı, insanların dâimâ şükretmelerini gerektirecek tarzda cereyân eder. Nitekim hiçbir kederli kimse yoktur ki, kendisinden daha fazla kederli olan birisini görmüş olmasın; yine hiçbir kötü durumda olan kimse yoktur ki, kendisinden daha kötü durumda olan başka birisini görmüş olmasın... Meselâ, azık bulamayan ve gecelerini mahzun geçiren bir fakir, çok malı olduğu halde yatağa bağlı bir hastayı görür de onun yerinde olmadığı için Allah'a şükreder. Keza o hasta adam, azık bulmayı arzulayıp da bulamayan bu fakiri görür de hastalığına rağmen rızkının bolluğundan dolayı Allah'a şükreder...[31]

Ancak tecrübeyi dikkate aldığımızda bunun her zaman böyle olmadığı görülür. Çünkü her zengin hasta olmadığı gibi, her fakir de sağlıklı değildir. Bu yüzden, bu tür kıyâslamalar bazen tam tersine olumsuz sonuçlar da verebilir. Meselâ, olayları bu tür bir bakış açısından değerlendirdiğimizde, şunları gözlememiz de mümkündür: Bazen fakir ve hasta bir adam, zengin ve sağlıklı bir

29. 40/Mü'min, 82.
30. 15/Hicr, 80-83.
31. *Teşyîd*, vr.3b.

adamı görür de ona kin ve haset duyar ve hatta Allah'a kendisini onun gibi zengin ve sağlıklı yapmadığı için isyana kalkışır. Dolayısıyla bunlar, insanın kendisiyle ilgili sorumluluklarını tamâmen ilâhî takdîre havâle eden bir zihniyetin olayları gerekçelendirmede kullandığı hatâbe[32] türünden deliller olmaktan öte geçememektedirler. Çünkü yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi, her zaman karşı bir tezle çürütülebilecek bir yapı arz etmektedirler.

Sonuçta, Gazâlîci iyimserliğin, bireyde belâ ve musîbetlerin oluşturduğu bir tür depresyon halini iyileştirmede psişik anlamda güçlü bir motivasyon oluşturabilirse de toplumsal ilerleme açısından baktığımızda, bu tür bir ilerlemenin büyük ölçüde bağlı olduğu bireysel atılım ve teşebbüs arzusunu kamçılayabilecek bir motivasyonu sağlayabileceğini söylememiz çok güçtür. Kısacası o, sosyal ilerlemeye katkı sağlayan pratik anlamdaki bir iyimserlikten ziyâde, sadece uhrevî yararlığı gözeten mutlak ya da metafiziksel bir iyimserlik anlayışı olarak gözükmektedir.

GAZÂLÎ'NİN İYİMSERLİK ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

İmam Gazâlî, Bağdad Mu'tezilesi'nin aslah teorisine benzer bir biçimde, "Mevcut olandan daha iyi, daha tam ve daha mükemmel olanı imkân dâhilinde değildir."[33] iddiâsında bulundu. Şafiî âlimi İbn Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480), ilmî kariyerine son derece saygı duyduğu Gazâlî'nin böyle bir şeyi düşünebileceğine inanamaz ve bunun onun eserlerine kötü niyetli kimseler tarafından sonradan sokulmuş olabileceği[34] şüphesini taşır. Yine de onun bunu söylemiş olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak, bunun onun adına bir ayak sürçmesi ve hatâ olduğunu söyler; onun bu iddiâsını şiddetle eleştirir.[35] Ona göre bu söz, zaten bizzat Gazâlî tarafından çürütülmüştür. Meselâ, o, bu tartışmalı ifadesinin geçtiği *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in "Sabır ve Şükür" bahsinin üçüncü rüknünde şöyle söyler: "Her akıllı kimsenin, fakirlik, hastalık, korku ve belâ gibi dünyada karşılaştığı bütün sıkıntılara şu beş şeyden dolayı sevinmesi ve onlardan dolayı Allah'a şükretmesi gerekir: *Birincisi*, her belânın ve hastalığın daha ağırının ve fazlasının bulunmasının mümkün olmasıdır. Çün-

32. Muhâtabı iknâ etme amacına yönelik, öncülleri kesin olmayan delil türü (Bkz.: et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, tahkîk: Ali Dahrûc, Beyrut 1996, I, 750. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 26. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1985, s. 73).
33. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 398; (*Kitâbu'l-İmlâ Fî İşkâlâti'l-İhyâ*), V, 252.
34. Bikâî, *Tehdîm*, vr. 4b,5a.
35. Bikâî, *a.g.e.* vr. 2a.

kü Allah'ın kudreti kapsamında olanlar (*makdûrât*) sonsuzdur. Allah bu felâketleri ve hastalıkları kat kat artırsa ve çoğaltsaydı, O'na bu konuda kim engel olabilirdi? O halde diyor Gazâlî, sen dünyada bunların daha büyüğü başına gelmediği için Allah'a şükret..."[36] Bikâî'ye göre onun bizzat bu ifadeleri, Allah'ın bu âlemden daha büyüğünü ve mükemmelini yaratmayı istemesi halinde, bunun O'na imkânsız olmadığı, aksine kolay olduğu anlamına gelir. Bikâî, bunun aksini iddiâ edenlerin, bu iddiâlarını "O yaptıklarından sorumlu tutulmaz." âyetini de dikkate alarak kanıtlamaları gerektiğini söyler. Ona göre bu âyet, "Eğer Allah bizim hikmet anlayışımıza aykırı olan bir şeyi yapsaydı, bunun O'na yakışan bir durum olmasından dolayı muhâl olamayacağı" anlamına gelirdi. Ancak diyor, Bikâî, biz bununla birlikte, O'nun hikmete aykırı iş yaptığını iddiâ etmiyoruz.[37]

Bu anlayış Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bir hadiste, çok daha somut ve net bir şekilde şöyle dile getirilir: "*Eğer Allah gökler ve yer halklarına azap etseydi, bunu onlara karşı zâlim olmadan yapmış olurdu ve bu O'na yakışırdı.*"[38] Bununla birlikte, Allah'ın bunları yapmaması, onlara gücü yetmediğinden değil, onları yapmayacağını haber verdiğinden dolayıdır. Kısacası, Bikâî'ye göre, Allah'a "zorunluluk" yükleyen ya da bunu îmâ eden ifadelerin kullanılması asla doğru değildir. Kezâ diğer bir Şafiî bilgini Ebû Hamîd el-Kudsî (885/1480)'ye göre de bunlar, din açısından, Kitab ve Sünnet'in açık ifadelerine, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ve imamlarının kıyâmet gününde helâk olmaktan kurtaran doğru inançlarına ters düşmelerinden dolayı reddedilen problemli ifadelerdir.[39] Zaten tecrübe de bunun aksini gösterir: "Hiç şüphesiz Allah, insanları, hiçbir sûrette kin ve buğz beslemeyen bir mü'minin kalbine göre iman eden tek bir ümmet olarak yaratabilirdi. Yine, eğer O dileseydi, insanlar ayrılığa düşmezler ve birbirleriyle savaşmazlardı.[40] Kesinlikle biliyoruz ki, bunlar, bizim şu anda ayrılıkların, zıtlaşmaların, kin ve nefret dolu ilişkilerin yaşandığı bu dünyamızdan çok daha mükemmeldir..."[41]

Hâlbuki Gazâlî, bu tartışmalı ifadesini kullanırken, onun aslâ böyle bir neticeyi doğuracağını hesap etmemiş gözükür. Zira onun dikkati, burada ilâhî kudretten ziyâde, kendi açısından çok daha önemli gördüğü başka bir noktada yoğunlaşır. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de açıkça ifade ettiği gibi, "eğer var olandan daha mükemmeli imkân dâhilinde olsaydı ve Allah onu yaratma kudretine sa-

---

36. Bikâî, *a.g.e.* vr. 15b. Krş.: *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, IV/199.
37. Bikâî, *a.g.e.* vr. 15b.
38. Bikâî, *a.g.e.* vr. 15b,16a; Bu hadisin geçtiği yerler için bkz.: İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime, 10 (I, 29-30); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 182, 185, 189.
39. Ebu Hamid el-Kudsî, *Teşdîdu'l-Kalb*, vr. 10b,11a.
40. 6/En'âm, 35 ve 2/Bakara, 253 âyetlerine atıfta bulunulmaktadır.
41. Bikâî, *Tehdîm*, vr. 5a,5b;

hip olduğu halde esirgeyip yaratmaya tenezzül etmeseydi, bu, ilâhî cömertliğe zıt düşen bir cimrilik ve ilâhî adaletle çelişen bir haksızlık olurdu."[42] İşte onu meşhur doktrinini ortaya atmaya sevk eden kaygı budur.

Gerçekten Gazâlî'nin bu ifadelerinden Allah'ın kudretine bir sınır getirildiği sonucu çıkarılabilir. Bu da XIX. asır müelliflerinden Hamdân b. Osmân el-Cezâirî'nin işaret ettiği gibi, bazı açılardan Ehl-i Sünnet inancına ters düşer: "Her şeyden önce, Ehl-i Sünnet inancına göre, Allah'ın kudreti altında bulunan şeylerin bir sınırı ve sonu yoktur.[43] Her ne kadar bu dünyanın düzeni mükemmel bir hikmet ve tertîbe göre ise de Allah ondan daha mükemmelini yaratmaya kâdirdir ve en mükemmelinden çok daha mükemmel bir dünya (tasavvurunun) sınırı yoktur."[44]

Bununla birlikte, Gazâlî'nin bu noktada mensubu bulunduğu ekolü karşısına alarak bunları söylediğini iddiâ etmek oldukça güçtür. Nitekim o da ilâhî kudretin sınırsız olduğu konusunda tavizsiz bir tutum takınır.[45] Ancak o, bu kontekst içerisinde dile getirdiği söyleminin ilâhî kudretin sınırsızlığı anlayışıyla çeliştiğini göremeyecek kadar aşırı bir şekilde ilâhî cömertlik ve adalet üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna karşın, ilâhî kudreti büsbütün göz ardı etmiş de değildir. Nitekim o, bu tartışmalı ifadesini alıntıladığımız pasajın son cümlesinde şöyle der: "Eğer (var olanın daha iyisini) başaramasaydı, bu, ilâhlığa ters düşen bir âcizlik olurdu."[46] Bu iddiâdan hareketle, Hamdân b. Osmân'ın işaret ettiği gibi, rahatlıkla "bu dünyadan daha mükemmelini yaratmanın imkân dâhilinde bulunmadığı, bu yüzden ilâhî kudretin bu dünyadan daha iyisini ve mükemmelini yaratmakla ilişkili olmadığı; hatta onun bu en büyük üstünlüğün ve en yüksek mükemmelliğin sınırında son bulduğu[47] sonucuna varılabilir.

Hamdân'a göre, Gazâlî iki açıdan daha Ehl-i Sünnet'e ters düşer: "Birincisi, filozofların, Allah'ın irâdesi ile değil de zâtının gereği olarak yarattığı şeklindeki eleştirilmiş olan doktrinleriyle uyuşabilir gözükmesi, diğeri de eleştirmenlerin,[48] onun bu iddiâsıyla Mu'tezile'nin aslah doktrini arasında biçim ve anlam bakımından tehlikeli gördükleri yakın benzerliğe işaret etmeleridir. Bu doktrin, Mu'tezile'nin, özellikle yaratıkları için en iyi ve faydalı olanı yapma-

42. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, IV, 397.
43. Bu görüşün geniş bir îzâhı için, bkz.: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Sâde, Mısır 1325, VIII, 57 vd.
44. Eric. L., Ormsby, *Theodicy in İslamic Thought*, Princeton University Press, New Jersey 1984, s. 33.
45. Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 5; *el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd*, Kahire 1966, s. 82.
46. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, IV/397.
47. Ormsby, *Theodicy in İslamic Thought*, s. 33.
48. Bikâî, *Tehdîm*, vr. 1b, 2a.

nın Allah üzerine zorunlu bir görev olduğunda ısrar etmelerini çok çirkin bulan Ehl-i Sünnet tarafından inkâr edilmiştir."[49]

Gerçekten, Allah isteseydi bu dünyayı düzeltebilirdi.[50] Nitekim Bikâî, Gazâlî'nin aksine bu dünyayı eksik görür ve bazı âyetleri referans göstererek bu görüşünü pekiştirmeye çalışır. Meselâ, o, "Eğer dileseydik, herkese hidâyetini verirdik."[51] âyetini şöyle yorumlar: "Eğer her ülkede, hak ehline olaylar hakkında bilgi veren, tartışmalara bir son verip güçlükleri ortadan kaldıran bir peygamber olsaydı; bu, onları cehâletleri, serkeşlikleri ve günahları içerisinde bırakmaktan daha iyi olurdu."[52]

Onun bu düşüncesinin hikmet anlayışının bir uzantısı olarak şekillenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Zira onun açısından hikmet, "Eşyânın düzeni ile onların ince ve yüksek mânâlarını mutlak olarak kavrama ve onlar üzerine istenilen gayenin tamamlanmasını gerektirecek tarzda hükmetmektir..."[53] İşte dünya böylesine bir hikmetle iyilerin en iyisi olarak yaratılmıştır.

Buna göre Hamdân b. Osmân, Gazâlî'nin bu görüşünün Allah'ın kudretine sınır getirmesi ve O'na zorunluluk yüklemesi bakımından, Ehl-i Sünnet inancına ters düştüğü iddiâsında haklı görünür. Ancak rahatlıkla, bizzat Gazâlî'nin bunların hiçbirini kasdetmediği söylenebilir. Zira o, *el-İktisâd* adlı eserinde kesin bir dille Allah'a hiçbir şekilde zorunluluk yüklenemeyeceğini vurgular.[54]

Diğer taraftan, "var olandan daha mükemmelinin imkân dâhilinde olmadığı" iddiâsının Mu'tezile'nin aslah anlayışıyla örtüştüğünü söylemek de çok güçtür. Çünkü Gazâlî'nin bu ifadesinden çıkan zorunluluğun, ontolojik bir zorunluluk olduğu görünmektedir.[55] Hâlbuki aslah, ahlâkî bir zorunluluğa işaret eder. Yani, Mu'tezilî anlamdaki zorunluluk, genel olarak, "Allah'ın dinde ve dünyada kulları için en iyi olanı yapmasına"[56] ilişkin bir zorunluluk-

---

49. Ormsby, *Theodicy in İslamic Thought*, s. 33.
50. Bikâî, *Tehdîm*, vr. 5a.
51. 32/Secde, 13.
52. Bikâî, *Tehdîm*, vr. 19a.
53. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 82.
54. Gazâlî, *a.g.e.* s. 86-87.
55. Gazâlî'nin taraftarlarından olan Semhûdî (ö. 911/1505 veya 1506), onun felsefî ve Mu'tezilî anlamda ilâhî iradeyi yok sayan bir zorunluluğu kastetmediğine dikkat çeker. Onun kastettiği zorunluluk, sadece belirlenmiş bir düzenin meydana gelmesinin gerekliliğinden ibarettir. Buna göre ilâhî iradenin belirlemesinden sonra, kararlaştırılan şeylerin meydana gelmesi zorunludur. İşte eşyanın var olmasını zorunlu kılan, onların varlığını öngören bu ilâhî iradedir (Bkz.: *Kitâbu İzâhi'l-Beyan*, vr. 9b).
56. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, tahkîk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire 1969, I, 315-316; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, tahkîk: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962, XIII, 7, 21; XIV, 7-18; Hayyât, *el-İntisâr*, Matbaatü'l-Katolikiyye, Bey-

tur.[57] Gazâlî'nin ifadesinden çıkarabileceğimiz zorunluluk ise "irâdenin imkânsız olana yönelmemesi sebebiyle kudretin onunla ilintili olmamasından"[58] kaynaklanan bir zorunluluktur. Bu bakımdan, bu görüşün aslah teorisine benzediği iddiâlarında, Hamdân b. Osmân'a ve Gazâlî'nin diğer eleştirmenlerine katılmak mümkün değildir.

Bununla birlikte, Gazâlî, *el-İktisâd* adlı eserinde, "teklîfin Allah için zorunlu olduğu"[59] şeklindeki Mu'tezilî görüşü eleştirirken *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'deki bu ifadesiyle çelişir. O, teklîfte halk için yarar bulunmasından dolayı Allah'a zorunlu olduğu tarzındaki bu Mu'tezilî anlayışın zayıflığını şu ifadeleriyle çürütmeye çalışır: "Biz, bu yarar sözünün sadece varoluş hakkında doğru olabileceğini, teklîfte ise yanlış olacağını söylüyoruz. Aslında şu andaki varoluş için de doğru olmaz. Aksine yarar; Allah'ın onları cennette, kedersiz, zararsız, gamsız ve acısız bir şekilde nimetler içerisinde var etmesindedir. Şu andaki varlığa gelince, akıllı insanların hepsi onun yokluğunu temennî etmişlerdir. Kimi 'Keşke bir hiç olsaydım.' dedi. Bir başkası, 'Yerden kerpici kaldırarak keşke şu kerpiç olaydım.' dedi. Yine, bir başkası daha, bir kuşa işaret ederek, "Keşke bu kuş ben olaydım.' dedi. İşte bunlar akıllı kimseler olan peygamberlerin ve velilerin sözleridir. Kimi var olmamayı, kimi de cansız bir cisim veya kuş olmak sûretiyle teklîfe muhâtap olmamayı temennî eder. Keşke aklı başında birisinin halk için teklîfte yarar bulunduğunu söylemeyi nasıl kendisine yakıştırdığını bir anlayabilseydim..."[60]

Bu çelişkinin kaynağını, Gazâlî'nin tasavvufa girinceye kadar bir değişim ve olgunlaşma süreci geçirmesinde ve buna bağlı olarak "son dönemde yazdığı"[61] *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de daha önce yazdığı eserlerindeki görüşlerini tashîh ederek düşüncesinin en olgun meyvesini sunmuş olmasında aramaktan ziyâde[62]; İslâm düşünürlerinin, zaman zaman içerisine düştükleri metodolo-

---

rut 1957, s. 21-22, 25-27; Cüveynî, *el-İrşâd*, tahkîk: Muhammed Yûsuf Mûsâ, Mısır 1950, s. 287.

57. Bazı Mu'tezilîler, aslahı bu şekilde tanımlamakta, ancak Kadı Abdülcebbâr gibi ünlü Mu'tezilî teorisyenler, aslahın sadece teklîfin şartlarını yerine getirmede söz konusu olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar (Bkz.: Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, (Lütf), XIII, 190 vd).
58. Bikâî, *a.g.e.* vr. 1b.
59. Kadı Abdülcebbâr'ın verdiği bilgilere göre, Gazâlî ve benzerlerinin iddiâ ettiklerinin aksine, Mu'tezile açısından, başlangıçta, teklîfte bulunma Allah'ın kullarına bir lütfu ve ihsânıdır. Bu nedenle Allah'a vâcib olan teklîfin bizzat kendisi değil, teklîften sonra, onun şartlarından olan akıl ve teklîfi yerine getirme imkânı verme gibi hususlardır (Bkz.: Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, (el-Aslah), XIV, 53).
60. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 86-87.
61. Ormsby, *Theodicy in İslamic Thought*, s. 30.
62. *A.g.y.*

jik hatâdan kaynaklanmış olabileceği noktasında aramak daha doğru olacaktır. Çünkü *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i yazan Gazâlî'nin, *el-İktisâd*'daki bu görüşünü yanlış bularak, samimiyetle bağlı bulunduğu ekole ters düşecek şekilde, bir tashîh yoluna gitmiş olabileceğini söylememiz, ona haksızlık olur. Bütün enerjisini Allah'a saygı duymanın gerekliliğini ve bunun yollarını göstermek için harcamış olan bir düşünürün, düşüncesinin en olgun döneminde ortaya attığı bu doktrinini, ilâhî kudretin sınırlandırılması pahasına ileri sürdüğünü, bu sebeple sınırlı bir ilâhî kudrete inandığını söylemek, îzâh edilmesi güç bir iddiâ olarak görünmektedir.

Bize göre sorun metodolojiktir. Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'deki düşüncelerini serdettiği kontekst ile *el-İktisâd*'taki tartışma konteksti farklıdır. O, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de, "var olandan daha iyisinin imkân dâhilinde olmadığı" tezini, "Tevekkülün Esası Olan Tevhîdin Hakikati" başlığı altındaki incelemesinde ileri sürer. Onun bu kontekst içerisindeki asıl gayesi, Allah'a tevekkül etmeyi sağlam bir zemine oturtarak okuyucularını şüphe ve tereddüden uzaklaştırmak ve Allah'a olan bağlılıklarını pekiştirmektir. Nitekim bu konunun son cümleleri şöyle biter: "İyilik ve kötülük takdîr edilmiştir. Olayların ilâhî irâdenin onları öngörmesiyle gerçekleşen takdîrinden sonra meydana gelmeleri ise zorunludur. Hiç kimse O'nun hükmünü geri çeviremez, emrine ve takdîrine karşı duramaz. Bilakis, küçük ve büyük her şey yazılıdır, bunların meydana gelişi ise bilinen ve beklenen bir ölçüye göredir. Sana isâbet edecek bir şeyin, isâbet etmemesi, isâbet etmeyecek bir şeyin de isâbet etmesi mümkün değildir."[63]

Kısaca ifade etmek gerekirse, "Var olandan daha mükemmeli imkân dâhilinde değildir." ifadesi, her şeyin hak ve âdil olduğunu vurgulamak için söylenmiş bir söz olarak görünmektedir. Eğer imkân dâhilinde daha iyisi olsaydı ve Allah da bunu yapmamış olsaydı; bu O'nun ilâhî cömertliğine ve ilâhî adaletine ters düşer ve O'nun adına bir haksızlık olurdu. Hâlbuki *el-İktisâd*'taki tartışma konteksti; onun, bu dünyanın hiç de mümkün dünyalar içerisinde en mükemmel dünya olmadığı tezini savunmasını gerektiren bir kontekstir. Çünkü o, burada Mu'tezile'nin, "teklîfte insan için bir fayda bulunmasından dolayı Allah'ın onu zorunlu olarak emrettiği" inancına karşı bir tez ileri sürüyor.[64] Sonuçta, onun bu kontekstte, teklîfte ve hatta bu dünyaya gelmede gerçek anlamda bir fayda bulunmadığını göstermesi gerekiyor.

---

63. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 398.
64. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 86. Krş.: Gazâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, tahkîk: Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut 1985, s. 201. (Bu kitap *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in Kavâidü'l-Akâid bölümünün ayrıca basılmış tahkîkli bir nüshasıdır).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Allah'ın mevcut olandan daha iyiyi yaratıp yaratamayacağı tartışması, sadece eşyânın ontolojik ve epistemolojik konumunu değil, aynı zamanda O'nun kudret ve irâde gibi sıfatlarını da kapsayan geniş boyutlu bir tartışmadır. Gerçekten de Gazâlî taraftarları, bu tartışmalı konuda, mevcudun en iyi olup olmadığının tesbitini Allah'ın dâimâ en iyiyi yaratıp yaratmadığının tesbitine bağlı görürken, Gazâlî karşıtları, bunu, bildik Eş'arî öğretisini takip ederek doğrudan ilâhî irâdeye bağlamışlardır.

Aslında eşyânın cüzlerini iyi ya da kötü olarak nitelemekte pek fazla sorun yoktur. Nihâyet, iyi ve daha iyiyi, karşıtların ve farklılıkların bolca bulunduğu bir evrende göstermek ya da belirlemek çok zor değildir. Herhangi bir daha iyiden söz ettiğimizde, zımnen, daha az bir iyiyi; ya da sadece iyiden söz ettiğimizde, onun karşıtı olan kötüyü tanıdığımızı îmâ etmiş oluruz. Zaten bilgi edinme sürecinde, zıtlıkların olmasa da en azından, farklılığın ve çeşitliliğin bulunması zorunludur. Her şeyin beyaz olduğu bir evrende renk kavramından nasıl söz edilebilir?

Ancak evreni bir bütün olarak değerlendirmemiz söz konusu olduğunda işimiz o kadar kolay değildir. Bütün evren hakkında daha iyi kararını verebilmemiz için, her şeyden önce alternatif evren modellerini bilmemiz, ardından da onun söz konusu evrenlerden daha iyi olduğunu gösteren kriterlerimizin olması gerekir. Diğer taraftan, herhangi birisi, bize, meselâ, kutsal kitaplardaki cennet tasvirleri gibi, başka daha iyi evrenlerden söz etse, biz onların bizim evrenimizden daha iyi olduğunu sadece, kendi evrenimizde edindiğimiz iyi ve kötü kavramından hareketle söyleyebiliriz. Eğer biz soğuğu hissetmeseydik, soğuğun olmadığı bir evrenin varlığını kavrayabilir ve onun bizim evrenimizden daha iyi olduğunu söyleyebilir miydik? O halde bizim "daha iyi"yi tartışabilmemiz, olağan bir bilgi edinme süreci içerisinde bulunmamızı gerektirir. Bu süreç içerisinde ise yukarda da belirttiğimiz gibi, en azından farklılığın ve çeşitliliğin bulunması kaçınılmazdır. Şimdi asıl soru şudur: Bikâî'nin ileri sürdüğü gibi farklılıklar bulunmasaydı ve meselâ, herkes Hz. Yûsuf'un güzelliğinde olsaydı, böyle bir evrenin mevcut evrenimizden daha iyi olduğunu neye göre var sayabilecektik?

İşte bu tartışmada, hem Gazâlî taraftarlarının hem de karşıtlarının dikkatlerinden kaçırdıkları asıl nokta burasıdır. Onlar, eşyânın daha çok ontolojik boyutu üzerinde yoğunlaşmışlar; onun epistemolojik boyutunu ise ihmâl etmişlerdir. Bu ikilem, karşımıza, bu evrenin en iyi olup olmadığının tesbitinde onu başka evrenlere kıyâs etmenin ne derece doğru bir yaklaşım olduğu meselesini çıkarmaktadır.

Hangi türden olursa olsun varsaydığımız daha iyi bir evreni, ancak kendi evrenimizde yaşadığımız bilgi edinme sürecinin yardımıyla var sayabildiğimize göre, bu evren olmadan başkalarını hayal etmek kısır bir döngüdür. Buradaki temel yanlışlık, şartları ve imkânları birbirinden tamâmen farklı olan dünyaları birbiriyle kıyâslamaktır. Doğru olan, cennetin bu dünya ile kıyâslanması değil; belki bu dünyanın kendi olağan şartları içindeki "en iyi", cennetin de kendi olağan şartları içindeki "en iyi" olduğunu söylemektir. Ancak Gazâlîci iyimserlik taraftarları ve onun eleştirmenleri, meseleyi bu boyutuyla ele almamışlar; onu sadece ilâhî kudret, cömertlik ve hikmet açısından değerlendirmişlerdir.

Sonuç olarak, bu dünyanın imkân dâhilindeki en iyi dünya olduğunu söylemek yerine, belki, onun kendi imkân ve olağan şartları içindeki mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söylemek daha doğrudur. Bu konu hakkındaki kararımızı, kendi dünyamızın olağan şartlarının dışındaki herhangi bir boyutu hayal ederek değil, sadece farklılıkların ve zıtlıkların bulunduğu alternatif dünya modellerine kıyâsla vermek durumundayız. Çünkü diğerleri, dâimâ gerçekçi olmayan salt kuru temennîler olarak kalacaktır.

KAYNAKÇA

el-Bikâî eş-Şâfiî, İbrahim b. Ömer b. el-Hasan, *Kitâbu Tehdîmi'l-Erkân min Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661.

el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matba'atü's-Sâde, Mısır 1325 h.

el-Cüveynî, *el-İrşâd*, tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Mısır 1950.

Ebû Hamîd, Muhammed el-Kudsî eş-Şafi'î, *Teşdîdu'l-Kalb bi'l-Îmân fî Reddi Zâhiri Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661.

el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1969.

el-Gazâlî, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Din*, Beyrut 1988.

———, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, Kahire 1966.

———, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994.

el-Hayyat, *el-İntisar*, Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1957.

Hick, John, *Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion*, by prentic-Hall, London1964.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, tahkik; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962.

el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkik: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yayınları, İstanbul 2003.

———, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul 2003-2005.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001.

es-Semhudî, *Kitâbu İzâhi'l-Beyân limâ Erâdehu'l-Huccetu min Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661.

es-Suyûtî, Celâluddin Abdürrahman İbnu'l-İmam Kemâluddin, *Teşyîdu'l-Erkân min Leyse fi'l-İmkân Ebda' mimmâ Kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661.

Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, tahkik: Ali Dahrûc, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1985.

———, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

ez-Zebidî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn,* Kahire 1311.

GAZÂLÎ'DE NEDENSELLİK

Ahmet Erhan Şekerci*

İslâm düşünce dünyasının en önemli şahsiyetlerinin başında kuşkusuz Ebu Hâmid el-Gazâlî gelmektedir. O, ortaya koyduğu fikirlerle hem övülüp hem de yerilen, ancak yaşadığı zamandan günümüze değin canlılığını koruyan düşünürlerin en önemlilerindendir. Düşünür, İslâm kültür havzası içinde eşine az rastlanır bir üretkenlik ve ilmî zenginlikte eserler ortaya koymuş birisidir. *Tehâfütü'l-Felâsife* ile temelde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında ortaya koyduğu eleştirilere rağmen, mantık biliminin İslâm dünyasında meşrûiyet kazanmasına da önayak olmuştur. Felsefe tarihinin temel problemlerinden olan nedensellik kavramı, bilginin imkânı ve üretimi meselesinin anlaşılmasında karşımıza çıkan en başat kavramdır. Düşünce dünyası tarih boyunca bilgisel ve medeniyet olarak evrilen insanlığın, ulaşmış olduğu noktada ortaya koyduğu bütün değerlendirmelerin temelinde, nedensellik algısı yatmaktadır. Gazâlî'nin önemi ise en basit şekliyle sebep (neden) ile etki arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak ortaya konulan nedenselliğin, ortaya koyduğu bilgi birikiminin ne anlama geldiği ve onun mutlaklığı hususundaki eleştirilerinde yatmaktadır.

NEDENSELLİK KAVRAMI

'Nedensellik' kelimesi, İngilizce *causality*, *causation* kelimeleri ile Arapça *sebebiyye* ve *illiyet* kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan kavramdır. Neden-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı.

sellik, lügatte, kendisiyle amaca ulaşılan şey; isim anlamına gelen sebep kavramıyla, "hastalık, sebep ve gerekçe, bir şeyin kaynağı, isnâd, hastalık derecesinde alışkanlık" anlamına gelen illet kelimelerinin kavramsal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. "Neden" kavramı sözlükte, "Bir şeyi değiştirmeye, bir fenomen ya da olayı meydana getirmeye yetili olan şey, ya da koşul, yaratıcı etken; bir şeyi ortaya çıkartan, kendisi olmadan o şeyin kesinlikle varlığa gelemeyeceği şey; bir olayın ortaya çıkışı, varlığa gelişi, doğuşu için zorunlu ve yeterli olan ve o olaydan zamansal olarak önce gelen şey; bir olayın ortaya çıkışının yeter koşulu; sonucunun kendisinden zorunlu olarak çıktığı şey, durum, olay ya da fenomen"[1] olarak tanımlanmaktadır. Felsefî bir kavram olarak nedensellik ise meşhur ifadesiyle "Her şeyin bir nedeni vardır ve aynı şartlar altında, aynı nedenler, aynı sonuçları doğurur."[2] şeklinde ifade edilen bir ilkedir. Gazâlî'nin nedensellik algısının anlaşılabilmesi için, onun determinist yaklaşıma getirdiği eleştirilerin ve düşünce dünyasına rengini veren *okazyonalist* (*vesîleci*) tavrın iyi bilinmesi gerekmektedir.

GAZÂLÎ'DE NEDENSELLİK

Gazâlî'nin nedensellik algısının temelinde filozoflara getirdiği eleştiriler bulunmaktadır. Mensûbu olduğu Eşa'rî Kelâmı'nın, hocası Cüveynî'den sonra en önemli savunucularından olan Gazâlî'nin nedensellik algısı, ontolojik ve epistemolojik olarak ikiye ayrılmaktadır. Doğal olarak salt bir felsefeci gibi konuya yaklaşmamış olan Gazâlî, önemli bir İslâm âlimi olarak ortaya koyduğu reddiyelerin ve kendi yaklaşımını temellendirmek için meseleye epistomolojik bakışının yanında, ontolojik bir yaklaşım da getirmiştir. Zira düşünürün fikir dünyasını şekillendiren vesileci algının temelinde de savunmacı bir ontoloji algısının olması gayet normaldir. Ancak felsefî düşünce bakımından, özellikle bilginin üretimi bağlamında ele alınan epistemolojik nedensellik kavramına geldiğimizde ise düşünürün neden ve etki arasındaki ilişkiyi inkâr etmeyerek kendi inandığı değerler çerçevesinde yeniden yorumlama çabası görülmektedir.

ONTOLOJİK NEDENSELLİK

Gazâlî'nin ontolojik nedenselliğinin temelinde, filozofları eleştirdiği en önemli başlıklardan birisi olan kıdem-i âlem meselesi ve sudûr teorisine ge-

1. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 740.
2. Cevizci, *a.g.e.* s. 741, Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatır, Talât Tekin, Hamza Zülfikar, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 1079.

tirdiği eleştiriler bulunmaktadır. Onun eleştirilerinin doğrudan muhâtabı olan İbn Sînâ ve dolayısıyla Fârâbî, ontolojik nedensellik açısından, sebep ve etki arasındaki ilişkide herhangi bir fâsılayı kabul etmemişlerdir. Zira filozofların bu kabulüne bağlı olarak, âlemin yoktan yaratılması, zaman mefhûmu, ilk sebebin kim veya ne olduğu, Tanrı'ya nisbetle öncelik ve sonralığın nasıl anlaşılacağı gibi hususlar, Gazâlî tarafından, önemli akidevî problemler olarak görülüp eleştirilmiştir. Onun bu eleştirilerinde, din bilgini yönünün ağır bastığını ve konuya yaklaşımının daha çok vesîleci anlayışın bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şu bir gerçektir ki, ontolojik nedensellik bakımından Gazâlî, nedensellik kavramına bütüncül bir şekilde yaklaşmakta; ortaya salt bir eleştirel tutum koyduğu görülmektedir.

Tanımda da ortaya koyduğumuz gibi nedensellik kavramı temelde sebep ve etki dediğimiz birbirini takip eden ilişkiden doğmuş bir kavramdır. Çoğunlukla bu iki şey arasındaki ilişkide ortaya çıkan münâsebetin zorunlu olduğu düşünülmektedir. Ancak Gazâlî'ye göre, gerekli şartları sağlayan sebeplerin zorunlu olarak belli etkileri doğuracağı bir nedensellik anlayışını mutlak olarak ortaya koyamayız. Zira böyle bir zorunluluk ilişkisi üzerine binâ edilecek ontolojik algıda, yukarıda bahsettiğimiz temel akîdevî problemler ortaya çıkacaktır. Bu problemlerin başında kıdem-i âlem meselesi vardır. Eğer zorunlu bir nedensellik söz konusu ise içinde yaşadığımız bu âlemin, sonsuz teselsülün hâkim olduğu bir zorunluluk içinde günümüze değin var olması gerekmektedir. Ancak mutlak kudret sahibi bir yaratıcıya iman eden Müslümanların, ezelî olarak gördükleri tek şey, Kâdir-i Mutlak olan Allah'tan başkası değildir. Gazâlî'ye göre, filozofların çoğunluğu, âlemin ezelî olduğuna inanmaktadır. Düşünüre göre, filozoflar bu inançlarını dört temel esas üzerine binâ ederler:[3]

Ezelî olandan hâdis olanın sudûr etmesi mümkün değildir. Gazâlî böyle bir iddiânın doğruluğunu yadsıyarak, onun geçersiz olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bir Müslüman olarak Gazâlî, yaradan olmanın temel sıfatının, yoktan ve istediği anda ve istediği şekilde yaratma kudret ve kuvvetinin olduğuna inanmaktadır. Böyle bir iddiânın ise temelde var olduğuna inandığımız bu âlemdeki her şeyin, yaratılma imkânı hakkında ortaya koyabileceğimiz bütün epistemolojik argümanları daha baştan geçersiz kılacaktır. Zira İslâm inancına göre Allah (cc), ezelî ve ebedîdir ve her şeyi yapabilme kudret ve kuvvetine sahip yegâne varlıktır. Bu açıdan O'ndan gayrısı, O'nun yaratma kudretine binâen O'nun iradesinin sonucu meydana gelmiştir. Yani bütün hâdis olanlar, Tanrı'nın onları

3. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı, (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev.: M. Kaya, H. Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 14. Bu çalışmada, düşünürün eserinin farklı nüshaları da kullanılmış, ancak dipnotlandırmada öncelikle bu tercüme kullanılmıştır. Eser bundan sonraki kullanımlarda *Tehâfüt* kısaltmasıyla kullanılacaktır.

dilemesiyle vücûda gelmiştir. Ancak bunun böyle değil de filozofların kabulünde olduğu gibi, hâdis olanın ezelî olandan sudûrunu imkânsız gördüğümüzde, teolojik ve felsefî açıdan pek çok problemle karşılaşırız. Önünü alamayacağımız saçma soruların, sorulmasına da imkân sağlamış oluruz. Eğer ezelî olandan, hâdis meydana gelmemişse; her şey, bir anlamda, ezelî olmuş olacaktır. Yani bu âlemin, bir yaratıcı olmadan meydana gelmiş olduğunu, ya da zâten var olduğunu düşünmek durumunda kalacağız. Gazâlî bu durumu filozofların dilinden şu şekilde aktarmaktadır: "Ezelîde kudret, âlet, zaman, amaç veya tabiat bakımından herhangi bir değişme olmaksızın sonradan olanın ondan sudûr etmesi imkânsızdır. Hâlbuki (ezelînin) durumunda bir değişme olduğunu varsaymak imkânsızdır. O halde âlem var olduğuna ve yaratılmış olmasına imkân bulunmadığına göre, onun ezelîliği, şüpheye yer kalmayacak şekilde kesinlik kazanmıştır."[4]

Gazâlî'ye göre filozofların böyle bir yanlışa düşmelerindeki temel unsur, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi sebep-etki arasındaki ilişkiye benzeterek tıpkı, gölgenin kişiden; aydınlığın güneşten; âlemin ise Tanrı'dan ayrılığının düşünülemeyeceğini farzederek böyle bir iddiâda bulunmuşlardır.[5] Gazâlî bu hususta filozofların yanlışa düştüklerini, zira âlemin ezelî olduğunu düşünmenin, sonunun küfürle sonuçlanacak imânî bir mesele olduğunu düşünerek, felâsifeyi küfürle itham ettiği meselelerin başına da bu hususu yerleştirmiştir. Âlemin ezelîliği hususu, tarihî olarak Aristo'ya kadar gitmektedir.[6] Gazâlî problemin Tanrı'nın mutlak irâde ve kudretine doğrudan bir saldırı haline geleceğini düşündüğünden, savunmasını mensûbu olduğu Eş'arî algıyı şu şekilde yansıtmaktadır: "Âlem ezelî bir irâde ile yaratılmıştır; o irâde âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğunun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varoluş irâde edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğu anda ezelî irâdeyle murâd edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsemesine engel olan ve onu imkânsız kılan ne olabilir?"[7]

Gazâlî, ezelî olandan hâdis olanın sudûr etmeyeceğine dair argümana karşı çıkarken, temelde sonsuzluk kavramının sadece yaratıcı için kullanılabileceğini ifade ederek karşı çıkmaya çalışmaktadır. Ona göre fizikî âlemde gözlemlenen nedenselliği, sonsuz bir teselsül varmışçasına açıklama imkânı da yoktur. Bu hususu düşünür, epistemolojik nedensellik kısmında daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Onun ontolojik nedensellik algısını şekillendiren en önemli husus, Tanrı'yı vasıflandıran mutlak irâde ve kudretin imkân düzeyinin dâimâ korunmasıdır.

---

4. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 16.
5. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 58.
6. Bkz.: Aristo, *Metafizik*, çev.: A. Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 18-19.
7. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 17.

Gazâlî, ezelî (kadîm) ile hâdis (yaratılmış) arasındaki ilişkide Tanrı'nın irâdesine yaptığı vurgunun yanında, felsefecilerin kullandığı yolu kullanıp, ortaya konan argümanın mantıkî açıdan geçerli olup olmamasını da irdelemektedir. Hem aklî hem de mantık açısından, içinde bulunduğumuz âlem hakkında temelde iki tür yargıda bulunabiliriz: Âlem, ya filozofların dediği gibi kadîm (ezelî), ya da Gazâlî'nin belirttiği gibi hâdistir. Bunun dışında üçüncü bir imkânı, aklî ve mantıkî açıdan ortaya koyma imkânımız yoktur. Bu âlemin cisimlerden, cisimlerin ise cüzlerden meydana geldiğini unutmamak gerekmektedir. Bu gerçeğe uygun olarak, âlem bütünüyle cisimlerden meydana geldiği için, âleme "hâdis" diyebiliriz. Bu durumda da Tanrı'nın varlığına dair delile de kavuşmuş oluruz. Zira "Her hâdisin bir yaratıcısı bulunmalıdır." ilkesine binâen, eğer bu alem hâdis ise muhakkak bir muhdis olması gerekir. Her hâdisin hudûs bulabilmesi için bir sebebe ihtiyaç duyması gerektiği, Gazâlî tarafından zorunlu ilke olarak kabul edilir.[8] Yani her olayın bir sebebi olması gerekir. Buna itiraz edilip bunun nasıl bilindiği sorulursa, Gazâlî'ye göre bu durum, aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir kavramdır.[9] Gazâlî bunu *İktisâd*'da şu şekilde formüle etmektedir: "Âlem hâdistir, her hâdisin bir sebebi vardır, âlemin de bir sebebi vardır."[10] Tanrı âlemin yaratıcısı ve sebebidir. Bu zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir gerçektir.[11] Yani Tanrı fâil, tek sebep, zât-ı hakîkî ve fiilinde benzeri olmayan ilk sebepdir. Ayrıca diğer sebepler onun ârâzı durumundadır. Bu sebeple O, Fâil-i Muhtâr olarak da isimlendirilmiştir.[12]

Gazâlî, Tanrı'nın fâil-i muhtâr olduğunu göstermek için, âlemin imkân düzeyini irdelemeye çalışır. Doğal olarak o da diğer düşünürlerin yaptığı gibi, bir şeyin varlığına dair üç türlü halden bahsetmektedir. Bu şeyi âlem olarak tasavvur ettiğimizde onun için ya "vâcib", ya "muhâl" ya da "mümkün" tanımlamasını getirmek durumundayız. Bu durumu Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alan Gazâlî, vâcib ve muhâl şıklarını hemen elemektedir.[13] Geriye kalan, varoluş bakımından önceliği ve sonralığı birbirine eşit bir "imkân hâli" kalmaktadır. Yani temelde âlemin varlığı kadar yokluğu da mümkündür ve imkân açısından yokluğa denk olan varlık yönü belirlenmiştir. Gazâlî aslında vacip, mümkün ve muhâl türünden bir sınıflamanın, aklın yargılarından başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Buna bağlı olarak ortaya koyduğu tanımlamada zorunlu varlığı, "va-

8. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. :A. Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübu'l-İ'lmiyye, I. Baskı, Lübnan 2004, s. 24 (Bu eser bundan sonra *İktisâd* kısaltmasıyla kullanılacaktır); Gazâlî, *Me'âricü'l-Kuds*, Matbaâ-ı İstiklâli'l-Kahire, yrs-trh, s. 90.
9. Gazâlî, *İktisad*, s. 25.
10. Gazâlî, *a.g.e.* s. 30.
11. Gazâlî, *a.g.e.* s. 30
12. Ferid Cebr, "Takdîm", *Mefhûmu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife* (içinde) Cirâr Cihâmî, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1992, s. 11-12.
13. Gazâlî, *İktisâd*, s. 53.

roluşu için bir sebebi bulunmayan" olarak tanımlarken, bunun dışındaki herşeyin mümkün kategorisinde olduğunu beyân etmiştir.[14]

Gazâlî, âlemin ezelîliği hakkında fikir yürütenleri dört grup olarak ele almaktadır:[15] Bunlardan birincisi olan filozoflar, Tanrı'nın zâtını kadîm olarak kabul ettiklerinden, âlemi de kadîm kabul ederler. Buradaki Tanrı-âlem arasındaki ilişki, ışık-güneş, sebep-etki ve gölge ile sahibi arasındaki ilişki gibidir.[16] Gazâlî doğal olarak, baştan beri ifade ettiğimiz gibi, böyle bir kabulün imkânsız olduğunu; zira bunun hem düşünsel bağlamda yanlış, hem de dinî açıdan pek çok problemin oluşmasına sebep olduğunu beyân etmiştir. Bu gruplardan ikincisi ise İslâm kelâmının ilk grubu olan Mu'tezile olarak beyân edilmiştir. Onlara göre âlem, hâdis olup, bu durum ne yaratmadan önce ne de yaratmadan sonradır. Bu durum yaratma anında meydana gelmiştir. Gazâlî, üçüncü ve dördüncü grubu ele alırken, bunların tam olarak kimler olduğunu belirtmez; ancak görüşlerini şu şekilde ifade eder: Üçüncü gruba göre, âlem, Tanrı'nın zâtında hâdis bir irâde ile hâdis olmuştur. Dördüncü grup ise kadîm irâde, âlemin meydana gelmesine taalluk ettiği anda, Tanrı'nın irâdesi hâdis olmaksızın ve kadîm sıfatı değişmeksizin âlem hâdis olmuştur, der.[17]

Yukarıda beyân ettiğimiz gibi, ontolojik nedensellik bağlamında Gazâlî'nin eleştirilerinin merkezinde, Tanrı'nın mutlak irâde ve kudretine verdiği anlam yatmaktadır. Böyle bir irâde için herhangi bir nâkıs durumu düşünmek bile aslında imkânsızdır. Ancak filozofların açıktan; bazılarının da sudûr teorisinde gördüğümüz gibi, ezelî varlığın hâdis olanla ilişkisinin geçersizliğini iddiâ ederken kullandıkları sonsuzluk kavramına Gazâlî, oldukça nitelikli eleştiriler getirmiştir. Öyle ki bu eleştiriler, İslâm düşüncesinde hudûs delili olarak anılan, klasik Tanrı kanıtlamaları için kullanılan argümanı derinden etkilemiştir. Bu etki sonrasında Hıristiyan dünyada St.Thomas'a ve günümüz dünyasında modern din felsefesi başlığı altında ele alınan kelâm kozmolojik delilinin alt yapısını oluşturan "sonsuzluğun imkânsızlığı" düşüncesine ilham olmuştur.

Ontolojik nedenselliğin diğer bir boyutunu teşkîl eden, Fârâbî ve İbn Sînâ'da karşımıza çıkan sudûr teorisinde de göreceğimiz gibi, kadîm kavramı ile sonsuzluk kavramı birbirini tamamlayan iki kavramdır. Zira Tanrı'yı kadîm ve onun ilişkide olduğu âlemi de kadîm kabul ettiğimizde, bu ikisinin de zorunlu olarak ezelî olduğunu kabul etmiş oluruz. Gazâlî'ye göre filozoflar, âlemi ezelî kabul ederken, Tanrı'nın sonradan bir anda yaratmasının mantıkî açıdan

14. Gazâlî, *Makâsıdü'l-Felâsife*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, thk.: A. Ferîd Mezîdî, Lübnan 2003, s. 103. Bundan sonra bu esere *Makâsıd* diye atıfta bulunulacaktır.
15. Gazâlî, *İktisâd*, s. 62-63.
16. Gazâlî, *a.g.e.* s. 63
17. Gazâlî, *a.g.e.* s. 56.

izahını yapamadıklarından, böyle bir açıklama yapmaya çalıştıklarını düşünür. Zira onlar, "Kâdir olduğu halde Tanrı neden daha önce yaratmadı?", "Neden bekledi de sonra yarattı?" şeklinde ortaya çıkabilecek epistemik problemlerden dolayı, tıpkı sudûrda olduğu gibi, Tanrı-âlem ilişkisini zorunluluk bağlamında açıklamaya çalışmışlardır. Ancak Gazâlî zorunluluk kavramının, bu âlemdeki varlıklar açısından, mantıkî bir açıklamasının olamayacağını düşünmektedir.

Aynı epistemik problem diğer bir kadîm kavram olarak kabul edilen zaman anlayışında da ortaya çıkmaktadır. Gazâlî, zamanın da âlem gibi, hâdis olduğunu ifade etmektedir.[18] Bu bağlamda doğal olarak o, filozofların Tanrı-zaman ilişkisi için de Tanrı'nın önceliğinin zât bakımından olduğu görüşüne de karşı çıkmaktadır. Onun ifadesiyle; "Zaman sonradandır ve yaratılmıştır; ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur."[19]

Gazâlî'ye göre Tanrı vardı ve âlem yoktu. Sonra Tanrı yine vardı ve onunla birlikte âlem de yaratıldı. Gazâlî'nin zamanın yaratılmışlığı hususundaki argümanları gerçekten dikkate değerdir. Câbirî'nin de belirttiği gibi, sonsuz zaman algısı, beyânî Arap bilgi sahasına tamamıyla yabancıdır.[20] Bu açıdan Gazâlî'nin zamanın yaratılmışlığı hususunda ortaya koyduğu yaklaşım, zamanı hareketin bir ölçüsü olarak kabul etmesi bakımından onu Aristo'ya yaklaştırmış; ama ezelî olmasına itirazla, ondan ayrıştırmıştır. Goodman'ın deyimiyle, Gazâlî aslında âlemin kıdemi ve zaman mefhûmu açısından diyalektik olarak kıskanılacak bir pozisyon ortaya koymuştur. Zira ona göre âlem, zaman ve madde sonradan meydana gelmiştir. Bunun böyle olması ayrıca zihnî bir aldatmaca da değildir. Gazâlî'ye göre böyle bir kabul, bu durumun, aşkın bir Tanrı tarafından meydana getirildiğine inanmak için çok güzel bir sebeptir.[21]

Gazâlî'nin ontolojik nedensellik bağlamında ele alıp eleştirdiği iki hususun birisi de yukarıda kısmen giriş yaptığımız sudûr teorisidir. O, âlemin ezelîliği bağlamında itiraz ettiği, zaman, sonsuzluk ve madde kavramlarında ortaya koyduğu söylemin bir benzerini de sudûr teorisinde sergilemektedir. Birinci önceliğinin dinî kaygılar olduğu açık seçik belli olan düşünür, kıdem-i âlem meselesinde merkezî konumda olan irâdeyi, burada ön plana çıkarmaktadır.

Temelde Meşşâî ekolün hâkim olduğu İslâm felsefesi geleneğinde, âlemin oluşumu hakkında ortaya konan düşüncelerden bir tanesi de sudûr teorisidir.

---

18. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 22.
19. Gazâlî, *a.g.e.* s. 32.
20. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul 1999, s. 249.
21. Lenn E. Goodman, "Ghazali's Argument from Creation (II)", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, Is. 2, 1971, s. 177.

Oldukça sofistike bir yapı arzeden teoriyi, bu yazımız içerisinde detaylı bir şekilde izah etme imkânı yoktur. Ancak Gazâlî'nin ortaya koyduğu görüşlerin anlaşılabilmesi açısından kısaca özetleyebiliriz. Temelde Yeni-Eflatuncu bir kökene sahip olan düşünce, sistematik olarak Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sında, İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *Necât*'ında karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî bu teoriyi, hem *Makâsıd*, hem de *Tehâfüt*'te ele almış ve zaman zaman da istihzâlı bir şekilde eleştirmiştir. Temelde "Birden bir çıkar." ilkesine dayanan, "feyz" ve "kozmik akıllar teorisi" olarak da adlandırılan bir teoridir. Aslında içerik bakımından ele alındığında, karşımızda tam olarak bu âlemdeki oluşumu açıklama iddiâsında olan, ontolojik bir hiyerarşi sistemidir. Bu sistemde ilk sebep ve varlığı zorunlu olan Tanrı'dır. Ondan ilk sâdır olan şey "ilk akıl" olarak adlandırılan şeydir. Bu ilk akıl, ontolojik bakımdan, bizâtihî mümkün, Tanrı'ya nisbetle ise zorunlu bir varlıktır. O kendi mâhiyetini ve Tanrı'nın mâhiyetini tanımaktadır.

Sudûr teorisinde can alıcı nokta, tam burada başlamaktadır. Tabiri caizse, oluşumun başlangıç noktası buradadır. Zira bu ilk akl'ın iki yönü bulunmaktadır. Bizâtihî mümkün ve Tanrı'ya nisbetle zorunlu olan bu akıl, hem kendini hem de Tanrı'yı bilmekte ve sonrasında bütün varoluş, onu takiben tedrîcî bir şekilde çoğalarak meydana gelmektedir. Ancak bütün meydana gelme ilk kez, Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucu birinci aklın meydana gelmesinde olduğu gibi, ikinci akıl ve sonrasındaki süreç neredeyse faâl akıla kadar bu şekilde devam etmektedir. Birinci akıldan, ikinci akıl meydana gelmiştir. Tıpkı birinci akılda olduğu gibi, ikinci aklın kendisinin mümkün varlık olmasından dolayı birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Bu durum tıpkı güneş sisteminde gezegen sistemini andırır şekilde dokuz gök feleği ve nihâyetinde bu âlem ile gök âlemi arasında sınır teşkîl eden ay feleğine kadar devam etmektedir. Onuncu akıl olarak nitelendirilen ay feleğinin, filozoflarca zaman zaman rûhu'l-kuds ve Cebrail olarak da tanımlandığı olmuştur. Buradan sonra fizikî dünyaya geçerek, ay altı âlem karşımıza çıkmaktadır. Âdetâ bir piramit gibi işleyen sistem, aşağıya doğru indikçe genişlemekte ve ay altı olarak ifade edilen fizikî âlemde organik ve inorganik yaşam formlarına dönüşmektedir.

Burada oluşumu karakterize eden kevn ü fesâd döngüsünde, başlangıçta felsefenin en primitif döneminde bile karşılaştığımız kadîm dört unsur karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde aşağıdan ya da yukarından bakıldığında, ontik bir hiyerarşinin olduğu, ama temelde birbirine bağlı bir oluşumdan bahsedebiliriz.

Gazâlî, sudûr teorisine dair geniş açıklamalarını *Makâsıd*[22] adlı eserinde ortaya koymuş sonrasında da eleştirilerini sıralamıştır.

---

22. Düşünürün sudûr teorisini açıklama tarzı için bkz.: Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd'ül-felâsife)*, çev.: C. Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 224-233. Ayrıca bkz.: Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 69.

Köken olarak Yeni-Eflatuncu düşünceye kadar uzanan bir altyapısı olan bu teori, âlemin oluşumu hakkında kendi içinde belli bir mantığı ve zorunluluğu imlemektedir. Vâcibu'l-Vucûd olanla mümkün olan arasındaki ilişkide, aradaki bağı nasıl tanımladığımız, Gazâlî bakımından ortaya konulan eleştirilerin özünü oluşturmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'da gördüğümüz, bu teorinin içeriğinde mahzâ iyilik ve güzelliğin kendisi olan Tanrı'dan diğer bütün şeyler irâde ve ihtiyar olmaksızın, bir anlamda tabiî bir zorunlulukla ondan çıkmıştır (sudûr etmiştir). Buradaki zorunluluk, Allah'ın zâtında mündemiç olan bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. İnâyetinin bolluğu ve yetkinliğinden dolayı, irâdesine gerek kalmaksızın varoluş kendiliğinden sudûr etmiştir. O, aslında her şeydir. İlk aklın meydana gelişinde olduğu gibi; O, hem akıl; hem akleden; hem de akledilendir. Böyle bir düşünce sisteminin gereği olarak Tanrı, kendi zâtını bilmesiyle birlikte, varoluşun asıl sebebi durumuna gelmiştir. Yani filozoflar bakımından, bilme ile yaratma aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

Felsefî yapı bakımından, kendi içinde bir insicâmı olan bu sistem, kaynağını aldığı Yeni-Eflatuncu algıdaki bazı kabulleri, dinî açıdan revize etmişse de Gazâlî'ye göre, oldukça problemli bir teori durumundadır. Zira Tanrı'yı tanımlarken, O'nun yaratma eylemini açıklamak için ortaya konulan zorunluluk kavramı, dinî epistemoloji açısından kabul edilemez bir durumdur. Aynı kıdem-i âlem meselesinde de olduğu gibi, dinî epistemolojide olmazsa olmaz olan tek şey, Tanrı'nın mutlak irâde ve kudretidir. Bunu sınırlayacak herhangi bir düşünce veya algı şekli, her ne şekilde olursa olsun, kesin bir şekilde reddedilmelidir. Sudûr teorisinde karşımıza çıkan ve kıdem-i âlem problemindekinden nisbeten daha yumuşak bir yapı arzeden, "tabiî zorunluluk" kavramı, teori bakımından açıklayıcı olmasına rağmen, Gazâlî açısından, Tanrı'yı tanımlama hususunda bir nâkısa olarak kabul edilir.

Gazâlî'ye göre, sudûr teorisini ortaya koyan filozoflar, kendilerine göre bir anlamda kıdem-i âlem mevzûunda karşımıza çıkan sonsuzluk kavramına ve sebep-etki ilişkisindeki sonsuz teselsüle, sudûr teorisinin başlangıcı olarak gördükleri Tanrı'yı, ilk sebep olarak göstermekle çözüm bulduklarını düşünmüşlerdir. Bu çözüm, belli bir açıdan önemli ve dikkate değerdir. Fakat çözümün nihâyetinde içerdiği "tabiî zorunluluk" kavramı, Gazâlî'ye göre mutlak irâde sahibi bir varlık hakkında epistemik bir dayatmadır. O bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: "Sizin sözünü ettiğiniz şeyler birtakım dayatmalardan ibarettir. Oysa gerçekte bu (sudûr teorisi) üst üste karanlık girdaplardan farksızdır. Şâyet insan bunu rüyada gördüğünü anlatsa; bu, mizâcının bozulduğuna delil sayılır veya bu tür sözler, nihâyet birtakım tahminlerden öteye gidilemeyen fıkhî konular hakkında söylense, bunların zann-ı gâlip ifade etmeyen bir sürü saçmalık olduğu söylenebilirdi."[23]

23. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 70.

Gazâlî'nin, sudûr teorisine istihzâlı yaklaşımını destekleyen epistemik temeller, sadece yukarıda ifade ettiğimiz tabiî zorunluluk düşüncesiyle sınırlı değildir. Ona göre, bu teori daha başından itibaren problemli argümanlar üzerine kurulmuştur. Daha teorinin başında karşımıza çıkan, "Birden bir çıkar." ilkesinin bizâtihî kendisi problemlidir.[24] Zira birden bir çıkmasıyla meydana gelen ilk şey olan ilk akıl, aslında tekliği değil çokluğu ifade etmektedir. Zira ilkede ifade edildiği gibi, gerçekten birden sadece bir çıkmış olsaydı, âlemde gözlemlediğimiz çokluğun meydana gelmemiş olması gerekirdi. Ancak teoride karşımıza çıkan ilk akıl, aslında kendisinde ikilik bulunan ontolojik bir zâtı içermektedir. Gazâlî'ye göre böyle bir kabulde, sebep-etki ilişkisinde, etki niceliksel açıdan daha değerli bir konuma geçmektedir. Zira ilk sebep olarak kabul edilen Tanrı'dan, sadece bir şey taşmışken, ilk akıldan daha fazla şey taşmıştır.[25]

Gazâlî'nin sudûr teorisine getirdiği eleştirilerden birisi de fâil-fiil ilişkisi bakımından mantıkî bir açıklamanın getirilemeyeceği hususundadır. Ona göre, cansız nesnelerin fiili olamaz. Eylemlilik durumu ancak canlılara has bir özelliktir. Bu açıdan cansız bir nesneyi fâil olarak nitelendirmek, sadece mecâzî bir anlam taşımaktadır.[26] Bu bilgiyi sudûr bağlamında ele aldığımızda, Tanrı'dan sudûr eden sistemde, O'nun irâdesinden söz etmek mümkün olmadığına göre, gerçek bir fâil-fiil ilişkisini nasıl kurabiliriz? Tanrı'nın yaratma irâdesini nasıl açıklayabiliriz? Tanrı-âlem ilişkisini felsefecilerin yaptığı gibi, tıpkı kıdem-i âlem meselesinde olduğu haliyle, güneş ve aydınlık analojisini kullanarak açıklamak mümkün müdür?[27]

Gazâlî açısından bütün bu soruların cevabı olumsuzdur. Onun ifadesiyle; "Önce yok iken sonradan var olmayana fiil adının verilmesi gerçek değil sırf mecazdır. Sebeple birlikte bulunan sebepliye (ma'lûl) gelince, bu durumda iki sonradan olandan ve iki ezelîden söz etmek mümkündür. Nitekim "Ezelî bilgi, şanı yüce Allah'ın âlim oluşunun sebebidir (illet)." denilir ve bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma sadece fiil adının verilmesiyle ilgilidir. Sebebin sebeplisine, ancak mecâzî olarak sebebin fiili denir; hatta fiil bile denmez. Fiil olabilmesinin şartı, yok iken sonradan olmasıdır. Şâyet bir kimse varlığı sürekli olan ezelîyi başkasının fiili olarak adlandırmayı mümkün görüyorsa, istiâre yoluyla mümkün görüyor demektir. Siz [filozofların], "Eğer parmakla beraber suyun hareketinin ezelî ve sürekli olduğunu varsaysak, suyun hareketi fiil olmaktan çıkmaz." sözü bir aldatmacadır. Çünkü bu durumda parmağın bir fiili yoktur. Fâil irâde eden parmağın sahibidir. Eğer fâilin ezelî oldu-

24. Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 224.
25. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 72.
26. Gazzâli, *a.g.e.* s. 61.
27. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 58.

ğunu varsayarsak, parmağın hareketi, bu hareketin her cüzü, yoktan meydana gelmesi bakımından onun fiilidir. İşte o, bu itibarla fiil sayılır. Suyun hareketine gelince, onun fâilin fiili olduğunu söyleyemeyiz. Aksine nasıl olursa olsun şanı yüce Allah'ın fiilidir."[28]

Gazâlî'nin ontolojik nedensellik bağlamında sudûr teorisinde eleştirdiği önemli bir husus da Tanrı'nın sıfatları meselesinde ortaya çıkmaktadır. Zira o, sudûr bağlamında filozofları, Tanrı'nın bütün sıfatlarını zâta indirgemekle suçlamıştır.[29] Ona göre, filozoflar da sıfat konusunda Mu'tezile'nin düştüğü hatâya düşmüştür.

Gazâlî'ye göre sudûr teorisinin en problemli olduğu husus, teorinin yapısına hâkim olan ontolojik nedensellik hiyerarşisi içindeki, zımnî deterministik tavırdır.[30] Böyle bir kabul sonucunda doğal olarak, Tanrı'nın irâde ve kudreti ortadan kalkmakta ve yaratma fiiline nâkısa gelmektedir.[31] Zira Gazâlî'ye göre, mutlak bir kemâlâtı ifade eden Tanrı algısı ile sudûr teorisinde karşımıza çıkan zorunlu yapı, yapısal olarak birbiriyle çelişmektedir. Zâtının gereği ortaya çıkan, kendi içinde zımnî deterministik bir tavır içeren bu tür varoluş kabul edilemez bir durumdur.[32] Bu aslında doğrudan Tanrı'nın irâde ve kudretinin bir tezahürü olan sonradan yaratmayı reddetmektir.[33] Bu sebeple Gazâlî, sudûr teorisini eleştirmekte ve reddetmektir.

EPİSTEMOLOJİK NEDENSELLİK

Gazâlî'nin ontolojik bağlamda şiddetli bir şekilde eleştirdiği nedensellik algısının, epistemelojik nedensellik bağlamında da kısmen devam ettiğini söylemekle beraber, bilginin imkânını gerekli kılacak düzeyde epistemik bir nedenselliği yadsımadığı bir görüşe sahip olduğunu bilmekteyiz. Düşünürün düşünce dünyasına hâkim olan teolojik bakış açısının, bütün görüşlerini derinden etkilediğini, epistemolojik nedensellik eleştirisinde, ontolojik nedenselliğe kıyasla daha net bir şekilde görmek mümkündür.

---

28. Gazâlî, *a.g.e.* s. 65.
29. Gazâlî, *a.g.e.* s. 93.
30. M. Said Şeyh, "Gazâlî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, II, 226.
31. Bkz.: Macid Fakhry, *Islamic Occassionalism*, s. 65; Ebu Ya'rûb el-Merzûkî, *Mefhûm'us-Sebebiyye inde'l-Gazâlî*, Tunus trh, s. 33.
32. Filozofların bu türdeki düşünceleri için bkz.: Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 128. Gazâlî'nin burada filozoflar olarak nitelendirdiği kişilerin, aslında Fârâbî ve İbn Sînâ olduğu anlaşılmaktadır.
33. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 131.

Sebep ve etki arasındaki ilişki üzerine kurulu nedensellik düşüncesinde, aradaki ilişkinin mâhiyeti her zaman tartışılan problemlerin başında gelmiştir. Gazâlî'nin ele aldığı bu ilişki, bilginin imkânı bakımından, daha sonraları David Hume'da gördüğümüz tümevarımın imkânı bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir. Gazâlî'nin epistemolojik nedensellik eleştirisinin temelinde de aslında, 'Sebep ve etki arasında var olduğu kabul edilen ilişki zorunlu mu değil mi?' sorusuna bağlı olarak ortaya konan bir retorik yatmaktadır.

O filozofların nedensellik algısını *Tehâfüt*'te şu şekilde özetlemektedir: "Varlıkta görülen sebeplerle, sebepliler arasındaki ilişkiyi, onları birbirine bağlayan zorunlu bir ilişki saymışlardır. Dolayısıyla sebepli olmadan sebebin; sebep olmadan sebeplinin varlığı ne güç, ne de imkân dâhilindedir."[34] Bu kabul aslında ontolojik ve epistemolojik nedenselliğin tanımsal açıdan birbirine yaklaştıkları yeri de ifade etmektedir. Zira düşünürün zımnen de olsa, Tanrı'nın tabiî fâil olarak kabul edildiği Tanrı tasavvuruyla,[35] filozofların sudûr teorisinin kesiştiği nokta olarak, fâillik meselesini görebiliriz. Ancak filozoflardan farklı olarak, Gazâlî'nin fâillik algısını kuşatan anlayışın, yaratma gücünün bir yansıması olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Gazâlî'nin epistemolojik nedenselliğe getirdiği eleştirilerin ve belli ölçüdeki zımnî bir nedensellik algısının anlaşılabilmesi için, epistemolojik nedenselliğin ne olduğuna kısaca bakmak gerekmektedir. Aslında sebep kavramının tanımında kısmen değindiğimiz unsurları, nedensellik kavramı bağlamında üç açıdan özetleyebiliriz: (a) Tabiî âlemde, eşyada ve olaylarda gözlemlenen nedensellik ilişkisi yadsınamaz bir olgudur. (b) Gözlemlenen bu nedensellik ilişkisindeki sebep ve etki arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır. (c) Bu ilişkiye binâen, Tanrı'nın etkisiz sebebi, ya da sebepsiz etkiyi yaratması mümkün değildir. Zira o bunları zâtı gereği tabiî olarak yapmaktadır. İşte bu üç husus aslında Gazâlî'nin nedensellik yadsımasının temel iskeletini de oluşturmaktadır.[36] Bunlar onun tarafından teker teker eleştirilmiş ve önemli itirazlara uğramıştır. Birinci maddede karşımıza çıkan nedensellik anlayışı, epistemik ve felsefî açıdan önemli bir tecrübenin sonucu olarak ortaya çıkmış bir gerçekliktir. Tabiî alemde oluş ve bozuluş arasında, ya da bir şeye dair ortaya konan herhangi bir bilginin arkaplanında gerçekleşen bir nedensellik algısı ve kabulü yatmaktadır. Ancak yadsınamaz bir gerçeklik olarak nitelendirilen "nedensellik" kabulünün Gazâlî açısından, bazı istisnâları taşıması gerekmektedir. Zira deterministik bir yapının imlediği nedensellik algısı, Müslümanların doğal olarak da Gazâlî'nin, zihnî ve akîde açıdan karmaşa içine düşmesine sebep olmaktadır. Zira böyle bir

34. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 163.
35. Ebu Ya'rûb el-Merzûkî, *Mefhûm'us-Sebebiyye i'nde'l-Gazâlî*, s. 28.
36. Bkz.: Ebu Ya'rûb el-Merzûkî, *a.g.e.* s. 27.

kabul Müslümanlar ve diğer inananlar açısından önemli bir bilgi unsuru olarak kullanılan mûcize olayını/inanışını, açıklamayı imkânsız kılmaktadır. Eğer her şey determinist bir nedensellik içinde gerçekleşmiş olsaydı, dinlerin ve dolayısıyla İslâm'ın da akîdevî/epistemik bir anlam yüklediği mûcizelerin hiçbirinin gerçekleşmemiş olması gerekirdi.

Düşünürün ortaya koyduğu bu itiraz, aslında nedensellik algısının ikinci şıkkında karşımıza çıkan 'zorunluluk' kavramına da bir anlamda cevap niteliği taşımaktadır. Zira ikinci maddede sebep ve etki arasında gözlemlenen ilişki, filozoflara göre, zorunlu olarak nitelendirilmiştir. Böyle bir nitelendirme, daha önce de gördüğümüz gibi, Gazâlî'nin zihin dünyasını şekillendiren mutlak irâde ve kudret sahibi Tanrı algısına tamâmen zıt bir durum teşkîl etmektedir. Bu açıdan filozoflarca dillendirildiği ifade edilen üçüncü şıktaki, etkisiz sebep veya sebepsiz etkiyi yaratması imkânsızlığı yargısının ortaya çıkardığı anlam, Gazâlî açısından kabul edilemez bir sonuçtur. Ona göre Tanrı, bütün eylemlerinde hürdür. O'na hiçbir zorunluluk atfedilemez. Mutlak irâde ve kudret sahibi olan bir varlığa herhangi bir mecbûriyet atfedilemez. Böyle bir düşünce, önü alınamayacak farklı algıların oluşmasına ve akîdevî problemlerin ortaya çıkmasına sebep olur ki, Dehrîlerin Tanrı'ya ihtiyaç duymayan âlem algısının temelinde de böyle bir düşünce sistemi yatmaktadır.[37]

Gazâlî'nin epistemolojik nedensellik algısını karakterize eden tavır, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin onyedinci meselesinde ortaya çıkmaktadır. O da yaşadığımız âlemde gözlemlenen bir ilişkinin olduğunu kabul etmektedir. Normal bir gözlem sonucunda farkedilen bu ilişkinin, zamanla zorunlu olduğuna dair bir kanıya sebep olduğunu da kabul etmektedir. Gazâlî gözlemlenen ve zorunlu veya daimî olarak nitelendirilen bu ilişkiye *âdet* ismini vermektedir. Ona göre tabiatta gözlemlediğimiz düzenlilikler, bizde belli bilgisel birikimlerin oluşmasına imkân vermektedir. Bu birikimlerin bilgi bakımından bir anlam ifade etmesinin arkasında, zamanla kazandığımız tecrübeler yatmaktadır. Ancak ne kadar gözlem yapsak ya da tecrübe kazanmış olsak da gözlemlediğimiz ilişkiyi zorunlu olarak nitelendirmeyi gerektirecek bir durum yoktur. Bundan dolayı onlardan herhangi birinin varlığı ya da yokluğu diğerini gerektirmemektedir.[38] Gazâlî'yi böyle bir sonuca götüren ve âdet kavramıyla/teorisiyle açıklanan bu durumun anlaşılması düşünürün bilgi anlayışını bilmeyi gerekli kılmaktadır.

Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* adlı eserinde, zorunlu ilmin iki öncülü olması gereğinden bahseder. Bunlardan birincisi tecrübe, ikincisi ise duyularımızdır. Bu öncüllerden tecrübenin bir gereği olarak, ağır olan bir şeyin sarkmasının hafif olana kıyasla daha şiddetli olacağı önceden bilinmektedir. Bu bilgiyle terazi-

37. Bkz.: Ebu Ya'rûb el-Merzûkî, *Mefhûm'us-sebebiyye i'nde'l-Gazâlî*, s. 28.
38. Bkz.: Ebu Ya'rûb el-Merzûkî, *a.g.e.* s. 103.

deki ağır olan kefenin aşağıya doğru sarkacağı Gazâlî'ye göre tecrübeyle sâbit küllî bir bilgidir. Bunun yanında duyusal olarak herhangi bir tecrübeye de dayanmadan, terazinin her iki kefesinin de eşit gibi görülmesinden onun zorunlu olarak eşit olduğu hükmü çıkarılabilecektir. O, bu iki durum için herhangi bir şüpheye düşmeksizin bunları rey ve aklî kıyâs olarak isimlendirmektedir.[39] Gazâlî, Kur'ân-ı Kerim'de geçen Hz. İbrahim kıssasından hareketle, onun bilgiye ulaşmasındaki aklî süreci[40] bir örnek kabul ederek hissî-aklî bir tecrübenin imkânını kabul etmiştir. Gazâlî *Kıstâs*'ta yaptığı bu bilgi sınıflamasının yanında *Mihakku'n-Nazar*'da da bilginin imkânına dair yedili bir sınıflama yapmaktadır.[41] Temelde ilk dördü üzerinde önemle duran düşünürün sınıflaması şu maddelerden oluşmaktadır: (a) Evveliyyât (b) İç gözlemler (c) Dış gözlemler (d) Tecrübe (e) Tevâtürle bilinen bilgi (f) Vehmiyyât (g) Meşhûrât. Bu sınıflamanın birinci maddesini teşkîl eden evveliyyât, aklın gereği bildiğimiz bilgileri ifade eder. Mantıkî bir yapıyı gerektiren evveliyyâta göre, birbirinin aynı olan iki şeyden biri doğru olarak nitelendirilirken diğerinin yanlış olarak nitelendirilmesi imkânsızdır. İkinci maddedeki iç gözlemlerden kasıt, insanın beş duyusu olmaksızın sahip olabildiği bilgi düzeyidir. Korku ve açlık bu bilgi türüne örnek olarak verilmiştir. Üçüncü madde ise dış gözlemdir. Duyularımızla elde ettiğimiz bilgi alanını ifade eder. Dördüncüsü ise Gazâlî'nin âdet olarak nitelendirdiği alışkanlıklarımıza dayanan bilgilerden müteşekkil tecrübe alanıdır. Düşünüre göre nedensellik prensibini harekete geçiren de bu maddedir.

Gazâlî'nin bilgi anlayışında bilginin anlam ve oluşumu bakımından burhânî kıyâsın önemli bir yeri vardır. O, bu kıyâsı iki temel bölüme ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olan "burhânu lime"ye göre etkinin varlığı sebebini ortaya koyar. İkincisi ise "burhânu inne"dir ki, etkinin varlığının tasdîkini ortaya koymaktadır. Meselâ bir yerde duman olduğunu söyleyen birisine, 'Neden böyle dedin?' diye sorulduğunda, 'Çünkü orada ateş var." diye cevap verir. Bu durumda "Ateş olan yerde duman vardır." önermesi ortaya çıkar ki, bu da "burhânu lime"yi göstermektedir. Bununla "burhânu inne" arasındaki fark ise doğrulamanın sebebinin ateşin varlığı olmasıdır; ancak bu durum ateşin varlığının sebebini bize vermemektedir. Gazâlî'nin deyimiyle: "Sebepli sebebe delâlet eder; aynı şekilde sebep de sebepliye delâlet etmekte, fakat sebepli sebebi gerektirmemektedir. Ama sebep sebepliyi gerektirmektedir. Bu durum "burhânu inne" ile "burhânu lime" arasındaki farkı göstermektedir".[42]

---

39. Bkz.: Gazâlî, *Kıstâsül-Müstakîm*, Dâru'l Maşrık, III. baskı, thk. Viktor Şelhet, Lübnan 1991, s. 44.
40. Bkz.: Gazâlî, *a.g.e.* s. 49-50.
41. Bkz.: Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakku'n-Nazar)*, çev.: A. Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 99-105.
42. Gazâlî, *Makâsıd*, s. 57.

Yukarıda da beyân ettiğimiz gibi, Gazâlî'nin epistemolojik nedenselliğini karakterize eden düşünce dünyası, *Tehâfüt*'ün onyedinci meselesinde ortaya koyduğu görüşleriyle daha net ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda on yedinci meseleye daha derinlemesine bakmak gerekmektedir. Onun daha bu meselenin başında serdettiği düşünceleri, aslında sahip olduğu algının da açık bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır; on yedinci meseleye şu şekilde başlamaktadır: "[Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktirân) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında "Bu odur." "O da budur." denilemez.[43] İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü; birinin reddi, diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Meselâ su içmek ile suya kanmak, yemek yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Nihâyet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanâat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp, Allah'ın ezelî takdîri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarak bunun imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir".[44]

Gazâlî nedensellik ilişkisinde yadsımaya çalıştığı zorunlu nedensellik ilişkisini bir kenara bıraktığımızda, aslında *Madnûn*'da sebep ve etki arasındaki ilişkiye dair genel kabülünü ortaya koymaktadır. Epistemolojik nedensellik meselesinde düşünürün, fizikî âlemdeki nedensellik ilişkisine toptan bir yadsıma getirdiğini söylemek mümkün değildir. Onun *Madnûn*'da da ifade ettiği gibi, her olayın bir sebebi vardır. Nedensellik zincirindeki her halka kendinden sonrakinin sebebi ve öncesine göre de sebeplidir. Tanrı'nın olanları sebeplere bağlamasında, hikmetler bulunmaktadır. Bu âlem gâyet düzenli, aksamayan kurallara göre işlemektedir. Sebep ve etki arasındaki ilişki aslında bu âlemde zâten mevcut olan ilâhî nizâmın bir plana göre değişmeden işlemesinden başka bir şey

---

43. Bu hususta Gazâlî üzerine yazılarıyla tanınan M. Marmura şöyle bir yorum yapmaktadır: Gazâlî'nin öncelikle varmak istediği husus, nedenselliği karakterize eden zorunlu nedensellik bağının ne mantîkî ne de empirik açıdan kanıtlanamayacak oluşudur. Aslında neden ve etki arasındaki ilişkide, İbn Sînâ'nın değindiği gibi bir özdeşlik söz konusu değildir. Gazâlî'de tam bu noktadan hareketle, madem bunlar birbirine eşit değiller, o zaman birinin onaylanması durumunda diğerinin reddedilmesi bir çelişki doğurmamalıdır, diye ifade eder (Bkz.: Micheal E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of History of Philosophy*, V. 3/2, 1965, s. 187).

44. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 166.

değildir.[45] Düşünürün sarâhatle ortaya koyduğu nedensellik düşüncesinde karşı olduğu husus, aslında "âdet" "alışkanlık" "sünnetullah" olarak nitelendirilen düzenin, zaman zaman değişebilecek niteliğinden dolayı, aradaki vâki olduğuna inanılan ilişkinin mâhiyetine getirdiği eleştiridir. Gazâlî'nin yapmaya çalıştığı şey, aslında mensûbu olduğu Eş'arî algının içinde gâyet önemli bir mâhiyet arzetmektedir. Tanrı'ya yüklemlenen mükemmellik ve bunun doğal sonucu olan mutlak tenzîh düşüncesi, Kâdir-i mutlak bir yaratıcı algısına sebep olmuştur. Bundan dolayı Tanrı'nın güç ve kudretini sınırlandırma ihtimali olabilecek bütün düşünce tarzları ve imkânları ademiyete mahkûm edilmeye çalışılmıştır.

Gazâlî'nin epistemolojik nedensellik bağlamında ortaya koyduğu eleştirilerine, örnek olarak verilebilecek en güzel misallerin başında, kuşkusuz "ateş-pamuk" analojisi ve sonrasında Hz. İbrahim'in ateşe atılıp yanmama olayı gelmektedir. Nedensellik yasası gereği yan yana geldiklerini düşündüğümüz ateş-pamuk ilişkisinde, ateşin dâimâ pamuğu yakması gerekmektedir. Ancak yaygın kanâatin aksine Gazâlî, pamuk-ateş ilişkisinde, bunların birbirine teması oldukları halde pamuğun yanmamasının, ya da dokunmaksızın yanmasının mümkün olacağını savunmaktadır.[46]

Düşünürü böyle bir savunmaya iten sebepleri anlamak için, onun daha önce ifade ettiğimiz nedensellik algısına ve Tanrı'nın irâde ve kudretini nasıl konumlandırdığına bakmak gerekir. Zira temelde filozofların argümanlarına karşı bir savunma pozisyonunda kalan Gazâlî, filozofların iddiâlarını şu şekilde anlamaktadır: Filozoflara göre bu iki şeyin ilişkisinde yakma fiilini gerçekleştiren yalnızca ateştir. Burada ateş, yakma eylemini isteyerek değil doğası gereği gerçekleştirmektedir. Zira onun, bu doğasından dolayı, yanabilen her ne şeyle temas ederse, doğal olarak onu da yakması gerekmektedir. Bu durum için herhangi bir engel de söz konusu değildir.[47] Gazâlî, filozofların ifade ettiği tabiî fâillik durumuna, sahip olduğu ontik ve epistemik yapıdan dolayı itiraz etmektedir. Zira pamukta, yanma sırasında meydana gelen siyahlığı yaratan ve onun yanıp kül olmasını sağlayan şey, ateşin tabiî fâilliğinden değil de Tanrı'nın istemesiyle olmuş bir durumdur. Tanrı böyle bir şeyi ya melekleri ya da vâsıtasız olarak yaratmıştır.[48] Ateş bu ilişkide, cansız bir unsur olduğundan, onun herhangi bir etkinliğinden bahsetmek mümkün değildir.

---

45. Gazâlî, "*Madnûnu bihî alâ Gayri Ehlihî*", *Mecmûatu resâi'l-İmâm Gazâlî* (içinde) mür.: İ. Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfîkıyye, Kahire trs, s. 363.
46. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 166.
47. Gazâlî, *a.g.e.* s. 166.
48. Gazâlî'nin ontik anlayışında, Tanrı yaratma fiilini, ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Aslında yaratmayla ve diğer bütün şeylerle ilgili nedenleri düzenli bir şekilde yaratmaktadır. Ancak nihâî tek fâil sadece odur. Bu durum ateş ve pamuk örneği için de geçerlidir (Bkz.: Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality" *Journal of the American Oriental Society,* vol. 100, I, s. 4, 1980, s. 401).

Gazâlî, daha sonraları İbn Rüşd'ün de itiraz ettiği bir husus olan fâil-fiil ilişkisinde, fâilin hiçbir zaman cansız varlık olamayacağını ileri sürmektedir. Ateş-pamuk ilişkisinin taraflarından birisi olan ateş, düşünüre göre cansız bir şeydir ve onun için herhangi bir fâillik durumundan bahsedilemez.[49] M. Marmura, Gazâlî'nin bu yaklaşımını, bir tür agnostik tavır olarak yorumlayarak, tabiî varlıkların nedensel fâillikleri olamayacağının ve tabiî olayların sadece Tanrı tarafından yaratıldığına dair düşüncenin, Gazâlî tarafından paylaşıldığını ifade eder.[50] Gazâlî fizikî dünyada bu denli açık olan ve herkesin kesin bir kanâatmişçesine ifade ettiği bu duruma, *Tehâfüt*'te şu şekilde bir açıklama getirmektedir:

> "[Filozofların] ateşin dokunmasıyla yanmasının meydana gelmesi gözleminden başka, bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Bu gözlem, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka bir sebebi yoktur. Zira hayvan spermasında, ruh ile idrâk ve hareket güçlerinin birleşmesinin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktaki sınırlı (tabiî) güçlerden doğduğunda ihtilaf yoktur. Aynı şekilde babanın, rahime spermayı bırakmak sûretiyle oğlunu meydana getirmediği, onun hayatının, görmesinin, işitmesinin ve ondaki bütün hayatî işlevlerin fâili olmadığı konusunda da herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bütün bu işlevlerin babada bulunduğu bilindiği halde, hiç kimse bunların baba tarafından var edildiğini söylememektedir. Aksine bu işlevler, ya vâsıtasız ya da bu tür olayları meydana getirmekle görevli melekler vâsıtasıyla, Allah tarafından yaratılmıştır. Yaratıcı'nın varlığını kabul eden ve kendisiyle tartıştığımız filozofların kesin olarak benimsediği görüş budur."[51]

Nedensellik düşüncesini karakterize eden sebep ve etkinin birbirini takip edip, bir an dahi olsa birlikte bulunması durumu, Gazâlî'nin eleştirisinin başlangıç noktasını teşkîl etmektedir. Ona göre fizikî dünyada gözlemlediğimiz, sebep ve etkinin birlikteliğine dair algılarımız, ortaya çıkan etkinin diğeri sebebiyle meydana geldiğini göstermemektedir.[52] Gazâlî'nin sebep ve etki arasındaki ilişkide, aradaki bağlantının zorunlu olmaması ve etkinin de sebepden dolayı çıkmadığına itiraz babında, belki *İktisâd*'da getirdiği yorum, ufuk açıcı olabilir. Düşünür, *İktisâd*'da etkinin meydana gelmesini sağlayan

---

49. Bkz.: İbn Rüşd, *"Tehâfütü't-Tehâfüt"*, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* (içinde), çev.: M. Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 483.
50. Micheal E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 1965, s. 183.
51. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 167.
52. Gazâlî, *a.g.e.* s. 167.

birden çok sebebin olabileceğine dair bir fikir ortaya atar. Aksi durumda sadece bir sebebe sahip etki, sebebin yokluğu durumunda, kendisi de yok olacaktır. Ancak birden fazla sebebin olduğu durumda, etkiyi yok kılacak yegâne şey, ona etki eden bütün sebeplerin yokluğu durumunda söz konusu olacaktır. Yani belli bir sebebin yok olması demek, etkinin mutlak anlamda yok olacağı anlamına gelmez.[53]

Filozoflara göre nesnelerin çeşitli şeyleri kabul etmeleri ya da bir şeyin ne olup olmadığına dair ortaya konan epistemik yargıların bütünü, bir anlamda sebeplere dair bilgimizden gelmektedir. Sebeplere dair bilgi, zamanla düşünmeksizin kendiliğinden gelişen bir süreç halini alabilmektedir. Bu açıdan filozoflar, ortaya çıkan bilginin, tıpkı ışığın güneşten çıkması gibi, zorunlu bir tabiatla meydana geldiği hususunda ısrar etmişlerdir. Ancak ilkeleri kabul eden nesnelerin farklılaşması ise onların işlevlerine ve durumlarına göre değişir.

Filozoflar için gâyet doğal olan bu yaklaşım, Gazâlî açısından, yukarıda da bahsedilen, belli başlı sakıncalı sonuçlarına binâen reddedilmektedir. Bu bakış açısının bir gereği olarak ateş ile pamuğun yan yana geldiği her durumda, sebeplere dair bilgimiz gereği pamuğun dâimâ yanması gerekmektedir. Ancak Gazâlî böyle bir kabûle karşı çıkar. Bunu da içinde nedensellik düşüncesinin dinî boyutunun en önemli noktası olan mûcize kavramı bağlamında yapmaya çalışır. Bu hususta da meşhur Hz. İbrahim'in ateşe atılıp yanmama mevzûunu örnek olarak verir. Daha sonra da ele alacağımız gibi, filozoflar, burada doğal olarak gerçekleşmesi beklenen yanma olayını engelleyen bir durumun olabileceğini ifade ederken, Gazâlî'nin düşüncesi, daha mutlakiyetçi bir yaklaşımla, bu fiili yaratanın yakma eylemini yaratmamasının da aklen mümkün olduğu şeklindedir. Zira fâil-i muhtâr olan Tanrı, kendi peygamberini, irâdesi gereği, ateşin yakmasından korumuştur.

Gazâlî'nin ortaya koyduğu dinî ve oldukça sert olan bu savunmacı retorik, onu belli bir noktaya getirmiştir. Ancak düşünür böyle bir yola başvururken, oluşabilecek zihinsel anomalilere de önceden cevap vermeye çalışmaktadır. Zira devrinde bizzat Gazâlî'ye hiçbir zaman yöneltilememiş olsa da düşünürün kendi kendine yöneltip cevaplandırdığı sorular, sonrasında da düşünürün tartışıldığı alanların başında gelmektedir. Bu tür cevaplamaların başında ise gündelik bilgimizin ana unsuru olan nedensellik ilişkisini reddettiğimizde, ortaya çıkacak her türlü mantıksızlığı nasıl izah edeceğimiz gelmektedir. Meselâ, sebep ve etki arasında filozofların belirttiği gibi bir ilişki olmayıp, sadece yapanın irâdesine mâtûf bir durum söz konusu olduğunda, her şeyin her şeye dönüşebileceği ve üzerine bir bilgi birikimi inşâ edemeyeceğimiz bir ortamın meydana geleceği iddiâsı. Buna göre, evimize bıraktığımız bir kitabın veya bir

53. Gazâlî, *İktisâd*, s. 121.

eşyanın geriye döndüğümüzde onun herhangi bir canlıya dönüşmesini imkânsız göremeyeceğiz. Evde olan bir çocuğun zamanla bir hayvana dönüşmesi de bu açıdan ihtimaller dâhilindedir. Yani her şeyin mümkün olduğu, mantıkîlikten âreste bir doğa tasavvuru ortaya çıkacaktır. Bu tür ihtimalleri düşünen ve kendi kendine soran Gazâlî, savunmaya çalıştığı dinî argümanlar kadar, onların etkilerini gösterdiği bu âlemin de belli bir sistem üzerine inşâ edilmesi gereğini elbette biliyordu. Bundan dolayı o, mutlak irâde ile açıklamaya çalıştığı Tanrısallığın, aklen caiz olmayan şeyleri de emretmeyeceği hususunda oldukça emin bir tavır ortaya koymuştu. Zira bu durum, daha sonraları İbn Rüşd tarafından da eleştirilmişti. Zira İbn Rüşd'e göre, Gazâlî'nin oldukça açık olan bir hususta bu negatif tavrı, bir anlamda onun da sofistike bir kuşkunun kurbanı olmasından kaynaklanabilirdi. Çünkü nedenselliği reddeden bir kimse, her fiilde mutlaka bir fâilin bulunduğu gerçeğini de kabul etmemiş olmaktadır.[54]

İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu eleştiriler daha sonra başka düşünürler tarafından da ortaya konmuştur. Ancak düşünürün nedensellik düşüncesini basit bir ret pozisyonuna indirgemek de büyük bir haksızlık olacaktır. Merzûkî'nin işaret ettiği, Kur'ân'da karşımıza çıkan sünnetullah kavramı ve buna bağlı olarak yaratıcı hakkındaki bilgimizin imkânı, ancak nedensellik ilişkisi bağlamında imkân alanına çıkan bir durumdur. Öyle ise Gazâlî'yi epistemolojik nedensellikte tümel bir reddiyeden alıkoyan şey ne olabilir? Gazâlî'yi küllî bir ithamdan kurtaracak şey, onun ortaya attığı "âdet teorisidir". Ona göre âdet, kendi dışımızdaki şeylere bakıp birçok düzenli hareketi gördüğümüzde, onların oluşumuna dair bizde meydana gelen bilginin kavramsal ifadesidir. Buna göre Tanrı'nın tabiatta var olan düzen ve alışkanlığa göre yaratmasına âdet deriz. Âdet burada, tabiatta gözlemlenen düzenliliği ifade için kullanılmış bir kavramdır. Ancak Gazâlî'nin âdet kavramı, Tanrı'nın mûcizelerle zaman zaman kesintiye uğrattığı bir düzenlilik halidir. O, daha sonra *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de âdet yerine sünnet ve illet terimi için de şart kavramını kullanmaya başlamıştır.[55] Âdet kavramını tercih etmesindeki en önemli etken, kuşkusuz mensûbu olduğu Eş'ariyye'nin de tercihinin bu yönde olmasıdır.

Eş'ariyye'de sebep ve etki arasındaki ilişkide ortaya çıkan fiilin, Tanrı'nın hür irâdesinden kaynaklandığı kabul edilmiştir. Tabiî âlemde gözlemlediğimiz nedensellik ilişkisindeki durumda, odunla ateşin yan yana gelmesinde tutuşmasını beklememiz, ona dair edindiğimiz alışkanlıktan, yani âdetten dolayıdır.

Gazâlî'nin nedenselliği karakterize eden ilişkiye dair odun-ateş ya da pamuk-ateş örneğinin dışında, epistemik ve zihinsel olarak kısmen zorlama olarak kabul edebileceğimiz bazı örnekleri de vardır. Bunların başında da boynu vurula-

54. İbn Rüşd, *"Tehâfütü't-Tehâfüt"*, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri* (içinde), s. 477.
55. Gazâlî, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1939, IV, 6, 18.

rak ölen kişinin, ölüm sürecindeki nedensellik durumunun izahıyla ilgili olan örnektir. Boynu vurularak oluşan ölümde, eylemi gerçekleştiren kişi ve âlet sebep, ölüm ile etki durumundadır. Ancak boynun vurulması ile ölüm arasında bir bağlantının, yani boynun vurulmasının yokluğu düşünüldüğünde, ölümün de yokluğunu düşünmek mümkün müdür? Gazâlî'nin mantıkî yolla yapmaya çalıştığı, eğer sebepler arasındaki ilişki zorunlu ise aradaki bağlantı ya da ona dair sebep ortadan kaldırıldığında, etkinin de ortadan kalkıp kalkmayacağı hususudur. Zira düşünüre göre, bizim sebep ve etki arasında kurduğumuz ilişki âdet gereği algıladığımız bir durumdan ibarettir. Ancak boynun vurulmasını engellediğimiz zaman, başka bir sebeple de olsa, ölümün gerçekleşmesini engelleyemeyeceğimizden, aradaki âdet ilişkisinin yokluğunu da anlayabiliriz. Zira ölüm için, pek çok farklı hususu sebep olarak almak mümkün olabilir. Bundan dolayı birden çok sebep durumunda, boynun kesilmesinin ortadan kalkmasıyla, ölümün olmayacağı anlamı da ortaya çıkmamaktadır.[56] Gazâlî'nin burada varmaya çalıştığı nokta, ölen kişinin ancak eceliyle öldüğünün ifade edilmesidir. Zira ecel Tanrı'nın kulları için takdîr ettiği belli bir zamanı ifade etmektedir.[57] Mutlak irâde ve kudret sahibi olan Yaradan, kulları üzerinde de mutlak tasarruf hakkına sahiptir.

DEĞERLENDİRME

Gazâlî'nin nedensellik düşüncesinde özellikle ontolojik bağlamda getirdiği eleştirilerin ciddi bir dinî kaygıyı taşıdığı açıktır. O, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de konu edinen hemen her başlıkta, farklı yönlerden filozoflara ve görüşlerine karşı, farklı argümanlar ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak düşünürün ortaya koyduğu eserlere küllî bir bakış ile baktığımızda, onun aslında eleştirdiği bazı hususlarda, tamâmen olmasa da kısmen, filozoflar gibi düşündüğünü ve aynı tür argümanlar kullandığını görebiliriz. Zira onun da yaptığını, belki kelâm yoğunluklu bir tür felsefe faâliyeti, olarak nitelendirebiliriz.

Ontolojik bağlamda özellikle kıdem-i âlem ve sudûr teorisinin içinde olduğu düşünce ikliminde ortaya koyduğu savunmacı yapının, epistemolojik nedensellikte farklı bir yöne kaydığını görmek mümkündür. Âdet kavramıyla ve sonrasında sünnetullah terimiyle açıklamaya çalıştığı şey, aslında karşı olduğunu söylediği nedenselliğin varlığını, belli yönlerden kabul ettiğinin de işaretlerini vermektedir. Ancak bütün bunların yanında, "Düşünürün nedensellik yadsımasının en önemli sonuçları, ya da amaçları nelerdir?" diye bir soru sorduğumuzda temelde şu hususların ortaya çıktığını öngörebiliriz:

---

56. Bkz.: Gazâlî, *İktisâd*, s. 122.
57. Gazâlî, *İktisâd*, s. 121.

a) Düşünür, harâretli bir mensup olarak Eş'arî ekolünün ve dolayısıyla Bâkıllânî ve Cüveynî çizgisinin devamı olan bir bilgi geleneğini devam ettirmek için, var gücüyle mücâdele etmiştir. Bu mücâdelesinde siyasî erki de arkasına alan Gazâlî için önemli olan tek şey, Tanrı'nın gerçek tek fâil olma durumunun ortaya konması ve bunun şek ve şüphe olmaksızın herkes tarafından kabul edilmesini sağlamaktadır.

b) Tek fâil olan Tanrı, mutlak kudret ve irâde sahibidir; her şeyin efendisidir. Bu bağlamda O'ndan hâriç olan her şeyin, dolayısıyla yaratılmışların fiilleri, O'nun tarafından yaratılmış ve belirlenmiştir. Zira nedensellik dediğimiz olgu, her ne şekilde ele alınırsa alınsın, gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik açıdan, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak, O'nun mutlak irâde ve kudretiyle çelişen bir durumun ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Nedenselliği karakterize eden en önemli şey, nedensellik ilişkisinin mâhiyetinin zorunluluk bağlamında açıklanmış olması ve böyle kabul edilmesidir. Bu da inanan ve iman eden bir mü'min olarak Gazâlî'nin ve dolayısıyla bütün Müslümanların, akîdevi olarak zâten kabul edemeyeceği bir olgudur. Zira bu durum, dinin temel kabullerinden olan başta yaratmanın ve peygamberlerin teblîğinde önemli bir yardımcı unsur olan mûcizenin, imkan düzeyini ortadan kaldıracaktır. Gazâlî açısından baktığımızda, Tanrı'nın yaratma gücü, her türlü tabiî olayın gerçeklemesi için yeterli sebebi de içinde barındırmaktadır. O'nun kudretinin, hangi açıdan olursa olsun aykırılıkları, dolayısıyla mantıkî açıdan da çelişkileri içermesi imkânsızdır. Zira O, zâten bütün imkânları kendi bünyesinde barındırmaktadır.[58]

Dinî terminoloji bağlamında baktığımızda hak verebileceğimiz Gazâlî'nin, nedensellik yadsımasında, gerçekte ne yaptığı ya da bu yadsımanın gerçek bir reddiye olup olmadığı tam vuzuha kavuşmuş değildir. Tabiî âlemin işleyişi ve bilginin üretimi için olmazsa olmaz koşul olarak algılanan ve nitelenen nedenselliği, düşünürün külliyen reddettiğini söylemek doğru mudur? Başka bir deyişle kendisinden sonra eleştirilerine maruz kaldığı İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi o, nedensellik düşüncesini reddederek, insanın düşünmedeki en önemli yeteneği olan aklı ortadan kaldırmış mıdır?

Gazâlî'nin nedensellik algısına, yüzyıllar sonrasından bakıp onu anlama çabası, aslında tarih boyunca entelektüel dünyanın en önemli birkaç faâliyetinden birisi olmuştur. Kimine göre tamâmen indirgemeci bir yapının imlendiği bu nedensellik algısında, Gazâlî, nedenselliği ve dolayısıyla felsefî düşünceyi kökten bir red içine girmiştir. Bazılarına göre de düşünür, belli ölçüde ortaya koyduğu görüşlerle, bir bakıma eleştirdiği filozofların yerine kendini ikâme

58. Majid Fakhry, *Islamic Occassionalism*, George Allen&Unwin Ltd, London 1958, s. 6.

edecek düzeyde bir felsefî bilgi birikimi ortaya koymuştur. Kendisinden sonra pek çok düşünüre ilham kaynağı olmuş vesîleci yaklaşım, onun sistemini karakterize eden ana etkenlerden birisidir.

Konuya artık bir nihâyet verme aşamasına gelmişken, ortaya çıkan durumu şu şekilde özetlemenin uygun olacağı kanâatindeyim: Gazâlî ortaya koyduğu bütün eleştirilerinin yanında, nedensellik düşüncesinin temel unsurları olan sebep ve etki kavramlarını reddetmemektedir. Onun reddettiği şey, sebeb ve etki arasında var olduğu düşünülen ilişkinin mâhiyetine dair ortaya konan epistemik durumla alakalıdır. Felsefecilerce zorunlu olarak nitelendirilen bu durum, düşünür bakımından sadece vehm ve alışkanlıklarımızdan kaynaklı bir âdetin ifadesidir. On yedinci mesele bağlamında ele aldığımız epistemolojik nedensellik algısında, ortaya konan bütün itirazlarına rağmen, Mâcid Fahri'nin de işaret ettiği gibi, düşünürün zımnen mantıkî bir nedenselliği kabul ettiği şeklinde bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Ancak zorunluluk kavramına getirilen itiraz için geliştirilmiş bir argüman da hali hazırda ortada yoktur. Gazâlî, problemin temelinde sebep ve etki arasındaki ilişkiyi karakterize edecek zorunluluk düşüncesinin, nihâyetinde bizleri deterministik bir âlem görüşüne götürecek olduğu gerçeğine baştan karşı çıkmakta ve onun imkânını önlemeye çalışmaktadır. Aslında o, deterministik bir yapının olmadığı, birinci nedenin, yani gerçek fâilin Tanrı olduğu bir yapıyı, zâten onaylamaktadır. Mutlak irâde ve kudret sahibi olan Tanrı, ontik olarak bütün yaratılmışları bu açıdan zâten öncelemektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Gazâlî, sebep ve etki arasındaki ilişkinin varlığını yadsımamakta, ona yüklemlenen zorunluluğa karşı çıkmaktadır. Yoksa o da bu âlemde gözlemlediğimiz olgular arasında belli bir düzenin olduğunu belirtir. Mutlak irâde ve kudret sahibi bir Tanrı'nın, başıbozuk, her an değişen, belli bir kuralı olmayan bir âlem yaratmasını asla kabul etmez. Fâil-i Muhtâr olan Tanrı, irâdesinde mutlak özgür olmasına rağmen, eylemlerinde adına "sünnetullah" dediğimiz belli bir düzeni gözetmektedir. Ancak yine de bu düzenin, zorunlu bir değişmezliği imlediğini söylemek mümkün değildir. Gazâlî'nin "âdet teorisi" ile açıkladığı bu sistemde Tanrı, nâdir de olsa, bu düzeni belli amaçlar için kesintiye uğratabilmektedir. Fâil-fiil ilişkisi açısından baktığımızda Gazâlî de ontolojik sistemin tepesinde, diğer varlıkları önceleyen olarak Tanrı'yı kabul etmektedir. Ancak o, epistemik bir âlem ve bilgi imkânını imleyen zorunluluk düşüncesine karşı çıkmaktadır. Onun için önemli olan tek şey, yaratıcının mutlak irâde ve kudretidir. Bunu zora sokacak her düşünce kesin bir şekilde reddedilmelidir. Bu açıdan baktığımızda belli oranda epistemolojik nedensellik düşüncesini kabul eden Gazâlî'nin, zorunluluk bağlamında, sistemi reddettiğini görmekteyiz.

TEODİSEYİ AŞAN GAZÂLÎ

Bedri Gencer*

DİNLERİN TEODİSEYLE İMTİHANI

Ebü'l-Abbâs-ı Mürsî'nin İslâm'da "ilimlerin kutbu" saydığı İmâm Gazâlî[1] (450-505/1058-1111) rahmetullâhi 'aleyh, "Huccetü'l-İslâm" lakabının da belirttiği gibi, İslâm tarihinin en büyük müceddidîdir. Bâtınîliği tasfiye ile İslâmî-sünnî dünya görüşünü formülasyonu, genelde ona Huccetü'l-İslâm lakabının verilmesinin sebebi olarak bilinir. Ancak bu, onun ana misyonu değil, bir parçasıdır. Bu demektir ki hakkında yapılan sayısız araştırmaya rağmen, İslâm tarihinin bu en büyük müceddidinin îfâ etmiş olduğu misyon, bugün bile tamamen anlaşılamamıştır. Tabiatıyla böyle sınırlı bir makalede gayemiz, ayrıntılı bir monografi yerine, bu büyük şahsiyeti teodise probleminin halli ana misyonu bakımından, İslâm ve Batı düşünce tarihinde konumlandırmak, tuttuğu yerin önemini belirtmektir.

Genel olarak dinlerin ana probleminin ne olduğu sorusuna cevap arayışı, Gazâlî'nin misyonunu anlamayı kolaylaştıracaktır. Din felsefesi ve sosyolojisi açısından bakıldığında, özellikle tevhîdî dinlerin ana probleminin, teodise olduğu görülür. Teodise, doğuştan eşit olarak dünyaya gelen insanların yaşadığı kültür dünyasında ortaya çıkan eşitsizliğin ortaya çıkardığı bir problemdir. Kültürel eşitsizlik, insanlar arasında güç ilişkilerine ve bu da zulüm, şer ve çi-

---

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1. Zehebî (1984: XIX/344) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* adlı ünlü biyografi eserinin maddesinde, âlimin, insanların kendisine Gazzâlî dediklerini, hâlbuki Gazâle köyüne mensup anlamında Gazâlî nisbesinin doğru olduğunu söylediğini aktarır.

le olgusunun zuhûruna; arkasından da mutlak adâlet ve rahmet sahibi olduğuna inanılan Tanrı'nın adâletinin sorgulanmasına yol açar. İşte teodise, bu sorgulamaya vücut veren problemin adıdır. Max Weber'in tanımıyla teodise, basitçe çile ve şerri anlaşılabilir kılma girişimidir.[2]

Teodise denen ilâhî adâleti açıklama girişiminin püf noktası ise Rubûbiyet ve nübüvvetin sırrı sayılan kader meselesidir. Çünkü insanın başına gelenler, kaderle ilgilidir. Kader meselesi ise ilâhî yasa şerîatla, daha doğrusu şerîatın bâtını olarak hakikat ve hikmetle ilgilidir. Bu da son tahlilde hakikatin zâhiri olarak şerîat; şerîatın bâtını olarak hakikat veya hikmetin te'lîfini gerektirir. Yalnız tâ başında Paul ile şerîatını kayb ettiği için Hıristiyanlık'ta, İbni Rüşd'de olduğu gibi te'lîfi hedeflenen "şerîat ve hikmet" (*nomos and logos*) çifti, "iman ve hikmet" (*faith and reason*) olarak ifâde edilmiştir. Teodise teriminin babası Leibniz, bunu açıkça ifâde eder: "Risâlemin ana konusuna büyük etkisi olduğu için imanın hikmete uygunluğu ve teolojide felsefenin kullanılışı ön sorusuyla başlıyorum. Farz ediyorum ki iki hakikat birbiriyle çelişmez, imanın maksadı, Tanrı'nın fevkalâde surette vahy ettiği hakikattir ve hikmet, (bilhassa imanla karşılaştırıldığında) beşerî zihnin iman nurunun yardımı olmaksızın erişemeyeceği hakikatlerin birbirine bağlanmasıdır."[3]

Görüldüğü gibi burada Leibniz, hikmeti esas almaktadır. Yunanca *theos* "Tanrı" ile *dike* "adâlet" kelimelerinden oluşan teodise, lâfzen "ilâhî adâlet" demektir. Bu bakımdan Ernst Cassirer (1874-1945), Leibniz'in teodise problemindeki hikmet vurgusunu, "Bu yüzden *theodicy* (ilâhî adâlet), *logodicy* (hikemî adâlet) haline gelir." şeklinde yorumlar.[4] Ancak bu şekilde hikmet-merkezli bir din anlayışı, Aristo'nun yaşadığı gibi pagan bir dünya için geçerliydi; bu dünyada adâleti sorgulanacak tevhîdî bir tanrı anlayışı olmadığı için, klasik bir teodise probleminden de söz edilemezdi. Hristiyanlık gibi bir şerîatla gönderilmiş dinî topluluklar, teodise probleminin aşılacağı bir evrensel kimlik

---

2. Laato, Anti-De Moor, Johannes C. (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, E. J. Brill, Leiden 2003: X
3. "I begin with the preliminary question of the *conformity of faith with reason*, and the use of philosophy in theology, because it has much influence on the main subject of my treatise, I assume that two truths cannot contradict each other; that the object of faith is the truth God has revealed in an extraordinary way; and that reason is the linking together of truths, but especially (when it is compared with faith) of those whereto the human mind can attain naturally without being aided by the light of faith." (Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Edited with an Introduction by Austin Farrer, Translated by E.M. Huggard, Charleston, S.C. : Biblio Bazaar, 2007: 75.
4. *Poma*, Andrea, *The Impossibility and Necessity of Theodicy: The Essais of Leibniz*. New York: Springer, 2013: 58.

için *logo-sentrik* (hikmet-merkezli) değil, hikmet ile uzlaştırılmış *nomo-sentrik* (şerîat-merkezli) bir din anlayışı geliştirmek zorundaydı.

Ancak Hristiyanlığın kurucusu Paul, bunu göze alamadığı için zâhiren kolay yolu seçti; evrensellik adına şerîatı tasfiye ederek, Hristiyanlığı Yunanca *logos* denen pagan hikmete dayandırmaya yöneldi. Ortaçağlar Avrupa'sında Aquinas, şerîatını kaybetmiş bir dine Aristo-kaynaklı bir hikmet aşısı yaparak ömrünü uzatmayı başarmıştı. Rönesans ile başlayan Batılı modernleşme/sekülerleşme sürecinde de hedef, kaybedilen şerîat ve sünneti evrensel pagan hikmet ve edeple ikâme etmekti. Ancak bizzat *logos* ve *reason* terimlerinin aslî *hikmet*[5] anlamlarını kaybederek *söz* ve *akıl* anlamlarını kazanmalarından anlaşılacağı gibi, şerîatını kaybeden bir dinin hikmeti de kaybetmesi mukadderdi; "hakikî bilim"e karşı Aristo'nun "boş ve bâtıl hikmeti (felsefesi)"nden söz eden Hobbes[6] örneğinde görüldüğü gibi.

Modernizmin babası sayılabilecek Hobbes'un, bu tesbitinin de belirttiği gibi, sekülerleşme veya ideolojileşme, teodise probleminden kaynaklanan meşrûiyet kriziyle başlayan, şerîata karşı hikmet arayışının dönüşümü demektir. Bu, "sağ/sol" ayırımına tekabül eden nomisizm/mesiyanizm şeklindeki ana din anlayışlarına dair bir tabloyla daha iyi anlaşılacaktır:

Tedeyyün tarzı		
Sağ Sürdürücü	Sol Yeniden-Kurucu	
Geleneksel		
Nomisizm	Mesiyanizm	
Modern Meşrûiyet Krizine Karşı İdeolojileşme Örüntüleri		
Gelenekselcilik	Moderncilik	Tepki Boyutu
1. Muhafazakârlık 2. Gelenekselcilik	1. Fundamentalizm 2. Modernizm	Hayat tarzı Düşünce tarzı

5. Brann, Eva T. H., *The Logos of Heraclitus: The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term*. Philadelphia: Paul Dry, 2011: 111; Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell UP., 2001; Perkins, Mary Anne, *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*. Oxford: Oxford UP., 1994.
6. Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Richard Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge UP., 2003: 28, 418.

Burada öncelikle "sağ/sol" şeklinde ayırdığımız ideolojik yönelişlere vücut veren tedeyyün tarzındaki ihtilâfı anlamak gerekir. İnsanların belli bir zaman ve mekânda dini algılayış ve yaşayış tarzlarını ifâde eden *tedeyyün* kavramında, din ve tarih anlayışı birleşir. "Sağ" kategorisine yerleştirdiğimiz gelenekselciliğin dayandığı *şer'îcilik* anlamına gelen *nomisizm,* bir imtihan diyalektiğince *nomos=şerîat* denen ilâhî yasa sayesinde tarihte cihad denen kesintisiz, kolektif meşrulaştırma ile ancak beşerin kurtulabileceği anlayışını ifâde eder. Burada anahtar kavramlar, *şerîat, cihâd* ve *kesb*dir. Arapça *deyn=borç* kökünden türeyen dini, onun özel ifâdesi şerîatı gönderen Allâh, şerîat kaynağından içen, borca dayalı ticareti kazanan, insandır. İslâm'da her hicrî asrın başında gelen müceddidin *tecdîd* misyonu, şerîatın beşerî tercümesi olan fıkhı yenilemek, baş-müceddid olarak Mehdî'nin misyonu ise Batı'da olduğu gibi, tarihi askıya alarak kendisini bekleyen insanlığı kurtarmak değil, şerîatın uygulanma sürecini tamamlamaktır.

TEODİSEDEN TEOLOJİYE

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi tüm İbrâhimî dinler özünde şer'îcidir. Ancak zamanla teodise problemiyle karşılaşan Yahudilik ve Hristiyanlık, Zerdüştlüğün etki alanına girerek[7] mesiyanistik hale gelmişlerdir. *Mesiyanizm*, teodise problemi karşısında imtihan alanı olan tarihi askıya alarak, sonunda gelecek kurtarıcının kuracağı yeryüzü cennetini bekleme anlayışını ifâde eder. Nomisizm=*şer'îcilik* dediğimiz geleneksel din anlayışı ise şerîata dayanır. Nomisizmden uzaklaşarak mesiyanizme geçişe, son derece sofitstike dönüşümler geçiren sekülerleşme veya ideolojileşme süreci denebilir. *Teo+dise* ile *teo+loji* kavramları arasındaki etimolojik akrabalığın gösterdiği gibi, teodisenin etkisiyle nomisizmden uzaklaşma, öncelikle dini teolojileşmeye sevk eder.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da bir düstur olarak din, şerîat ve bunun beşerî realiteye tercüme edildiği fıkıh demektir. Ancak, teodise probleminden kaynaklanan meşrûiyet krizinin etkisiyle, Hristiyanlıkta din, teolojiye dönüşmüştür. Buna tepki olarak Rönesans ile başlayan hikmet arayışı Aydınlanma ve İdeoloji Çağı ile devam etmiştir.[8] Ancak Reformasyon ile Hristiyanlıkta başlayan karşı-teoloji arayışının, seküler teolojiler olarak ideolojilere vücut verme-

---

7. Barr, James, "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *Journal of the American Academy of Religion* 53/2 (1985 June): 201–235.
8. Rice, Eugene F. Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*. Cambridge, Mass.: Harvard UP. Rice, 1958.

si, bu arayışı akamete uğratmıştır. Zira hikmet, ancak Kâdir-i Mutlak bir Tanrı anlayışından kaynaklanan teodise probleminden âzâde, pagan bir dünyada keşf edilebilirdi.[9] Teodise probleminden kaynaklanan meşrûiyet krizinden muzdarip bir toplumun, şerri açıklamaya yöneldiğinden hikmetin hilâfına gerçekliğin tahrîfiyle malûl yeni ve sekülер teolojiler üretmesi kaçınılmazdı. Belli bir din yorumu, projesi olarak teoloji, ideoloji ile selef/haleftir. Anabaptisizm gibi eskinin teolojileri, Fransız İhtilali'nden sonra ideolojilere dönüşmüştür.

İslâm tarihinde Hasan-ı Basrî (21-110/642-728) zamanında, teodise probleminden kaynaklanan teolojileşme tehlikesi başlamıştı. Basrî'nin ders halkasında iken bir kişinin "Büyük günah işleyenler Hâricîlere göre kâfir, Mürci'lere göre mü'min olmaktadır. Size göre nedir?" sorusuna Vâsıl b. 'Atâ (80-131/699-748)'nın "Mü'min ile kâfir arasında bir yerdedir." cevabını vererek hocasından ayrılması (*i'tizâl*) ile Mu'tezile denen, Ehl-i Sünnet ve cemâat inancından ilk büyük kopma gerçekleşmiştir. Daha sonra Mu'tezile Kelâmı'nı benimseyen ilk Arap filozofu Yakûb b. İshâk-ı Kindî (185-260/801-873) sayesinde kelâmla birleşen felsefe ve İsmâilîlik gibi bâtınî akımların zuhûru, İslâm'ın da teo-sentrik-mesiyanistik bir çizgiye kayması tehlikesini doğurmuştu.

Bu tehlikeli gidişâta karşı, Gazâlî'nin merkezinde yer aldığı bir süreçte İslâm âlimleri, *teo-sentrikten* (tanrı-merkezli) *nomo-sentrik* (şerîat-merkezli) bir din anlayışına geçişi sağlayarak teodise problemini aşmışlardır. Batılı Kartezyen anlayışın etkisiyle, bu tür büyük dönüşümleri, Gazâlî gibi tek bir kişiye mâl etmek mümkün değildir. Nomisistik bir din anlayışının formülasyonu, bir insanın ömrünü aşan, asırlara yayılan bir süreçtir. Gazâlî gibi büyük âlimlerin yaptığı, bu yoldaki birikimi terkip ve ikmâl etmekten ibarettir.

Oryantalistler, genelde teodise probleminin İslâm düşüncesinde, Hristiyanlıkta olduğu kadar önem taşımadığını iddiâ etmişlerdir.[10] Bu, Ormsby (1984)'nin çalışmasının da gösterdiği gibi, İslâm'ın başlıca Gazâlî sayesinde teo-sentrikten nomo-sentrik bir din anlayışına geçme başarısından kaynaklanmaktadır. *Teo+dise* ile *teo+loji* kavramları arasındaki etimolojik akrabalığın gösterdiği gibi, Paul tarafından Hristiyanlığın şerîatının tasfiyesi sonucu zamanla teodise problemi, Batı'da bizzat Tanrı'nın spekülasyon konusu yapıldığı tes-

9. Conner, Randolph P., *The Pagan Muse: Its Influence in Western Culture: Embodying and Transmitting Ancient Wisdom from the Middle Ages Through the Early Twentieth Century* (Doctoral Dissertation), California Institute of Integral Studies, 2007.

10. Grunebaum, G. E. Von, "Observations on the Muslim Concept of Evil," *Studia Islamica* 31:, 1970, s. 117-134; Muhsin Akbaş, *The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian and Islamic Thought* (Doctoral Dissertation), University of Wales, 1999; Koslowski, Peter (ed.), *The Origin and the Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

lise yol açmıştı. Gazâlî, ontolojik ve epistemolojik boyutlarda kapsamlı bir revizyon ile teodise problemini aşmıştı. Kanaatimce onun bu girişimini beş başlık altında toplayabiliriz. Burada sadece birinci ve ikinci başlıkları ele alacağız.

Birincisi, hiyerarşik tevhîd,

İkincisi, teo-sentrisizmden nomo-sentrisizme geçiş,

Üçüncüsü, hiyerarşik toplum,

Dördüncüsü, karizmatik ümmet,

Beşincisi, araçsal siyâset.

TEOLOJİDEN TEOSOFİYE

Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm gibi bütün semâvî dinlerin ideali, evrenselcilik denebilecek bir kozmopolitan kimliğe dayalı, evrensel barışı kurmaktır. Kozmopolitanizm, "tek Tanrı'dan çıkan tek Hakikate dayalı tek, barışçıl dünya" formülünü hayata geçirme davasıdır. Bu kozmopolitan kimlik ise insanın çifte gerçekliği ontik ortaklık ile kültürel çeşitliliği bağdaştıracak "itikâtta vahdet içinde amelde kesret" formülüne dayanır. Bu kimliğin tanımı ise tikel, isimli şerîat ile tümel, isimsiz hikmetin te'lîfi yoluyla teodise probleminin halline bağlıdır.

Teodise probleminin özünde yatan adâlet ajanı olarak Allâh'ı tasavvur tarzı, bu noktada ana problem olarak belirir. Nitekim İslâm'da teodise probleminden doğan Kelâmın mucidi Mu'tezile'nin kendisini adlandırdığı "ehlü'l-'adli ve't-tevhîd" (adâlet ve tevhîd ehli) deyimi, tam olarak "İlâhî adâlet problemi" anlamına gelen teodiseyi ifâde eder. Teodise krizinin Hristiyanları sevk ettiği Allâh'ın zâtını tanıma arayışının sonu, teslis öğretisine varmıştı. Rasûl-i Ekrem aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Hristiyanları kasd ederek "Allâh'ın yarattığı hakkında düşünün; kendisi hakkında düşünmeyin, yoksa helak olursunuz."[11] buyurmuştu.

Bu yüzden özellikle tasavvuf, Allâh'ı zâtı ile değil, isim ve sıfatlarıyla tanımayı, ma'rifeti öngörüyordu. Ancak Aliyyü'l-Kârî'nin[12] *istidlâl* kavramının açıklamasında belirttiği gibi, kelâmcıların eserden müessire, Allâh'ın sıfat ve fiillerinden zâtına intikâle yönelik istidlâl yöntemini benimsemesi, Hristiyanlıktaki gibi bir tehlikeyi barındırıyordu. Bu yüzden dört mezhep imamı da kelâm'ı şiddetle eleştirmiş; hatta Cüveynî ve Râzî gibi büyük kelâm âlimlerinin ha-

11. el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII, Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye, Beyrût 2004, III, 47.
12. el-Kârî, Nûruddîn 'Alî b. Sultân, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. İlyas Kaplan (yay.), Dâru Sâdır, Beyrût 2012, s. 261.

yatlarının sonunda kelâmla mesgûliyetlerinden duydukları derin pişmanlıkları dile getiren rivâyetler, kitaplara geçmişti.[13] Özellikle İbn-i Rüşd'ün Kelâm'a, Gazâlî'nin felsefeye yaptığından çok daha ağır ithamlar yöneltmesi, benzer kaygılardan kaynaklanıyordu.

Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm* (Kelâm İlminden Avâmı Sakındırma) adlı eserinde, "Selef mezhebi gıdâ gibidir, kelâm ise devâya benzer." diyerek, kelâm'ı epistemolojik statüsünden ziyade pragmatik bakımdan işlevselliğine göre değerlendirmiş ve bir disiplin olarak meşrûiyet kazandırmaya çalışmıştı; yani, mesele, "Kelâmın ne işe yaradığı" idi. İkincisi o, Allâh'ı tanımanın asıl yolu olarak tasavvufa, tevhîd ile Kelâm arasında bir yer açtı. Kelâm'ın spekülasyon riskini gidermek için Gazâlî, fıkh-ı bâtın olarak tasavvufta geçerli hads, keşif ve ilham gibi alternatif yollarla ve farklı seviyelerde bir Allâh'ı tanımayı öngören hiyerarşik bir tevhîd anlayışını olgunlaştırdı. Bu tevhîdî tertip ile o, kesrete=teslise düşen Hristiyanların başaramadığı "vahdet içinde kesret" formülasyonuna ulaşmayı başarmıştı.

Tasavvuf tarihinde sûfiler, "tanınan ve tanıyan, Hakk ve halk" bakımından üçlü ve dörtlü olarak farklı tevhîd tasnîfleri yapmışlardı.[14] İranlı şair sûfî Şîrîn-i Tebrîzî-i Mağribî (ö. 809/1407), *ed-Dürrü'l-Ferîd fî Ma'rifeti Merâtibi't-Tevhîd* adlı Farsça eserinde, tanınan, yani Allâh bakımından tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât şeklinde üçlü bir tevhîd tertibi sunar. Bu tasnîflerin sayısını değiştiren, tevhîd-i esmâdır. Bu tasnîf, tevhîd-i esmânın ilâvesiyle bazen dörde çıkarılmış, bazen de tevhîd-i esmâ, kimileri tarafından tevhîd-i sıfât ve esmâ şeklinde tevhîd-i sıfât, kimileri tarafından da tevhîd-i esmâ ve ef'âl şeklinde tevhîd-i ef'âl ile birlikte zikr edilmiştir. el-Mağribî'nin açıklamasına göre esmâ ve sıfât, görüş ve biliş ehli, râsih alimler ve büyük meşâyıh olan ehl-i mahvın katında müterâdif lafızlardır.[15] Tasavvuf literatüründeki yaygın tarife göre tevhîd, izâfetlerin düşürülmesi; Allâh'ın zât, sıfat, isim ve fiilleri bakımından bir olduğunun tanınması demektir.

Gazâlî, Bağdad tasavvuf ekolünün reisi Cüneyd-i Bağdâdî'nin, kul bakımından yaptığı dörtlü tevhîd tertibini esas alır. Onun gibi sûfîler, kelâmcıların yaptığı gibi tevhîdin akıl yoluyla anlaşılamayacağına, ancak aklın menzilini aşan hads, his ve ilhâm gibi alternatif yollarla hakikatine varılabileceğine inanıyorlardı. Bağdâdî, İslâm tarihinde tevhîdin tarifi ve tertibinde öncüydü. Tevhîdi

---

13. *el-'Acemî, Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd, el-'Akîdetü'l-İslâmiyye 'ınde Fukahâi'l-Erbaa, Dâru's-Selâm, Kâhire 2007.*
14. Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhid Anlayışı," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22, 2008, s. 235-255.
15. Mehmet Temelli (yay.), *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, Bursa 2005, s. 118.

"kıdemi hadesten tek kılmak" olarak net bir tarife kavuşturan Bağdâdî, daha sonra halka nisbetle tevhîdi dört mertebeye ayırmıştır:

Birinci mertebe, avâmın tevhîdi,

İkinci mertebe, ilm-i zâhirin hakikatine varmış kimselerin tevhîdi,

Üçüncü ve dördüncü mertebe de ehl-i ma'rifetten olan havâssın tevhîdidir.

İmanın herkeste eşitliğini, ne arttığını ne eksildiğini savunan kelâmcılar bu tertibi tutmamışlardır. Gazâlî ise bu itiraza, bunun imanın hakikatiyle değil, nisbetiyle ilgili bir tasnîf olduğu cevabını verir. Tevhîdin tertibi, herkesin özel bir hadle diğerinden ayrı olduğunu ifâde etmektedir.[16]

TEO-SENTRİSİZMDEN NOMO-SENTRİSİZME

Böylece Gazâlî, "hikmet-i zevkiyye" olarak tasavvufa dayalı hiyerarşik bir tevhîd anlayışınca farklı seviyelerde Allâh'ı tanıma imkânını gösterdikten sonra müessirden (*worker*) esere (*work*), şâri'den şerîatı tanıtmaya geçti. Aliyyü'l-Kârî'nin[17] *istidlâl* terimine ilişkin zıt, alternatif yaklaşımlara dair yaptığı açıklama öğreticidir. Ona göre *istidlâl*, delile nazardır ki, ona nazarın doğrusuyla istenen habere ulaşmak mümkün olur. İstidlâle "kendisine dair bilginin başka bir şeyin bilgisini gerektirdiği şey" de denmiştir.

Bunun iki türü vardır. Birincisi, zihnin eserden müessire intikâlidir ki buna ma'lûlden illete istidlâl de denir. Bunun zıddı olan ikincisi, ateş gördüğünde zihnin ateşin idrâkinden dumana intikâlinde olduğu gibi, zihnin müessirden esere intikâlidir ki, buna da illetten ma'lûle istidlâl denir. Birincisi, kelâmcıların ve Celâl ve Cemâl sıfatları ve fe'âlin eserleriyle istidlâlle kemâl sahibinin zâtına varan bazı sûfilerin; ikincisi ise müessirle esere istidlâl eden sûfilerin yoludur; çünkü Vâcibü'l-Vucûd olan Allâh'ın zâtı, kerem ve cûdun eserlerini gerektirdi. Birinci yolu tutan sûfilere, meczûb sâlik; ikinci yolu tutan sûfilere ise sâlik meczûb denir ki bu en üst mertebedir.

Burada gaye, eserin hikmetinden müessirin hikmetine geçtikten sonra tekrar müessire dönmek, şerîatta yatan hikmet sayesinde hikmetin sahibi Rabbi tanımaktı. Gazâlî, bu geçişi sağlayacak bir ontolojik vâsıta, köprü olarak ise "mükemmel âlem" tasavvurunu geliştirdi. Onun günümüze kadar tartışılan "Leyse fi'l-imkân ebdau mimmâ kâne=Var olandan daha iyisi imkân dâhilinde değil-

16. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez, İstanbul 1969, s. 83-87; Abdu-r-Rabb, Muhammad, *Al-Junayd's Doctrine of Tawhid: An Analysis of his Understanding of Islamic Monotheism* (Master Thesis), McGill University, 1967.
17. el-Kârî, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 261.

dir." ifâdesi, *İhyâ*'nın[18] "Tevhîd ve Tevekkül" kitabının "Beyânu Hakîkati't-Tevhîd Ellezî Hüve Aslu't-Tevekkül" (Tevekkülün Aslını Oluşturan Tevhîdin Hakikatinin Beyânı) başlıklı ikinci faslında şu şekilde geçer: "(...) Yüce Allâh'ın kulları arasında paylaştırdığı rızık, ömür, sevinç, üzüntü, âcizlik, güç, iman, küfür ve isyân adına ne varsa hepsi sırf adâlettir, onda zulüm yoktur; hepsi haktır, asla haksızlık yoktur. Bilakis gerektiği şekilde, gerektiği gibi, gerektiği kadar, gerçek ve zorunlu bir düzene göre bu taksim yapılmıştır. Olandan daha güzeli, daha eksiksiz ve mükemmel olanı asla imkân dâhilinde değildir (*Leyse fi'l-imkân aslen ahsene minhu ve lâ etemme ve lâ ekmele*). Eğer mümkün olup da gücü yetmesine rağmen lutf edip ortaya çıkarmasaydı bu durum cömertliğe ters düşen bir cimrilik, adâlete aykırı bir zulüm olurdu. Şayet daha güzeline gücü yetmemiş olsaydı, bu da ulûhiyete aykırı düşen bir âcizlik sayılırdı. (...)" Muhtemelen henüz hayatta iken bu tezin doğurduğu tartışmalar Gazâlî'yi *el-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*'da meseleyi tekrar ele almaya sevk etmiştir.[19]

Gazâlî,[20] müessirden esere, Allâh'tan yasası şerîata uzanan müteselsil ilişkiyi, başka bir yerde daha özlü ifâde etmiştir. "Dünya ve nefis *bağlarından kurtularak* hürriyeti kazananların sadırlarını, sırların gömülü olduğu kabirler" olarak tanıtan Gazâlî, Hallâc gibi doğrudan zevk yoluyla keşfedenlerin rubûbiyet sırrını ifşâsının, Allâh'ın vesîleler hiyerarşisini hükümsüz kılacak bir küfür, emânete hıyânet olarak yerildiğini belirtir.[21] Onun bazı sûfîlerden nakline göre, Rubûbiyetin bir sırrı vardır ki açığa çıksa nübüvvet hükümsüz kalırdı; nübüvvetin bir sırrı vardır ki, açığa çıkarılsa ilim hükümsüz kalırdı; ilmin bir sırrı vardır ki, keşfedilse ahkâm (şerîatlar) boşa giderdi.

Bu tesbit, teodise probleminin çözüm yolunu da gösterir. Teodise problemi, ilâhî ile beşerî fâiliyet (*agency*) ilişkisinin kurulduğu kader inancını doğrudan ilgilendirir. Burada Gazâlî'nin bahs ettiği nübüvvet sırrı, kaderdir. Bu yüzden teodise probleminin çözümü, nisbî beşerî fâiliyeti öngören şerîatı mutlak ilâhî fâiliyeti öngören tevhîd inancında temellendirmek suretiyle, kaderin açıklanmasına bağlıdır. Kader inancının püf noktası olarak ezelî ilâhî kudretin, hâdis mukadderâta taalluk tarzı hakkında bir örnek verdikten sonra Gazâlî,[22] "Kudret kadîm, mukadderât ise hâdistir." der.

---

18. el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-V. M. Vehbi Süleyman-Üsâme Aınûra (yay.). Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2006, IV, 2905; ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV. Şuayb el-Arnavud (yay.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1984, XIX, 337; Bedri Gencer, "Osmanlı İslâm Yorumu," *Doğu Batı* 13/54, (2010), s. 61-95.
19. Kaya, M. Cüneyt, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: "Leyse fi'l-imkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar," *Dîvân İlmî Araştırmalar* 16 (2004/1), s. 239-49.
20. el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, IV, 2908.
21. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIX, 337.
22. el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, IV, 2927.

Ona göre bu, mükâşefe âlemlerinden başka bir âlemin kapısını çalmaktır: "Bu yüzden bütün bunları bırakalım. Çünkü maksadımız, fiildeki tevhîd tarzına işarettir; zira hakikatte fâil birdir ki O, korku ve ümit merciidir; tevekkül ve itimat O'nadır. Biz tevhîd makamlarından ancak üçüncü makamın denizinden bir damla zikr edebildik. Damlalar almakla denizin suyunun tamamını alma gibi, bunu Nûh'un ömründe bile tam olarak anlatmak muhâldir. Bütün bunlar "lâ ilâhe illâllah" sözü altında toplanır. Bunu telaffuz dile ne kadar hafif, lâfzının mefhûmuna itikâd kalbe ne kadar kolay gelir. İlimde rüsûh kazanan âlimler nezdinde bunun hakikati ve özü ise ne kadar ağırdır ki başkalarının nezdinde nasıldır?"

Gazâlî, burada "izâfetlerin iskâtı" şeklindeki *tevhîd tarifinin özü sayılabilecek tevhîd-i ef'âlin açıklamasına geçer. Tevhîd*-i ef'âl, fiili fâil-i hakikî olan Allâh'a izâfe etmek, fâil*in* bir olduğunu bilmek ve tanımaktır. el-Mağribî'nin ifâdesiyle: "Fâili *mutlak olarak O'na muzâf kılmak, bütün mecâzî izâfetleri iskât etmektir. Bu tarif, tevhîdin üç mertebesi için de geçerlidir*".[23] Bu tevhîd, Allâh'ın şerrin fâiliyetinden tenzîhi demektir. Bu itibarla İslâm Kelâmında şer, ilâhî alana dokunmaz, bu alanda ancak saffet ve hayır bulunur.[24] Böylece Allâh'a izâfe edilecek hayır ve şer gibi farklı cevherlerin varlığı sorusu da ortadan kalkar. Nâsır-ı Hüsrev'in özlüce ifâde ettiği gibi: "Gerçek tevhîd şudur: Deriz ki, Hakk'ın mübdei iyilikten kötülükten arınmıştır. Aklı ve bütün iyilikleri kendi zâtında kendi emriyle vâsıtasız olarak hâsıl etmiştir. Emir bir olunca, ona ait olanın da bir olması gerekir. İşte o bir, hiçbir kötülük bulunmayan halis iyidir."[25]

Bu bağlamda Gazâlî asıl soruya geçer: "Tevhîd ile şerîat nasıl bağdaştırılır; zira tevhîd, Allâh'tan başka fâilin olmaması, şerîat ise fiillerin kullara isnâdı demektir. Eğer kul fâil ise Allâhü Teâlâ nasıl fâil olur? Ve eğer Allâhü Teâlâ fâil ise kul nasıl fâil olur? İki fâil arasında bir mef'ûlün bulunması anlaşılmaz bir şeydir." dersen derim ki: Evet, fâilin bir mânâsı olduğunda bu anlaşılmaz. Ancak fâil, iki mânâ arasında salınan kapsayıcı bir terim olarak alındığı takdirde çelişmez. Nitekim denir ki "Emir, filanı öldürdü." ve "Onu cellât öldürdü." Hâlbuki burada bir anlamda emîr, diğer bir anlamda ise cellât kâtildir. Aynı şekilde bir anlamda kul, başka bir anlamda ise Allâh azze ve celle fâildir. Allâhü Teâlâ'nın fâil olmasının anlamı, var edici ve yapıcı olmasıdır. Kulun fâil olmasının mânâsı ise kendisinde ilim, ilimden sonra irâde yaratıldıktan sonra kudretin yaratıldığı, verildiği bir mahal olmasıdır. Bu bakımdan kudret, irâdeye, ha-

23. Temelli, *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu*, s. 118.
24. Koslowski, *The Origin and the Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*, s. 36.
25. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Mehmet Kanar (trc.), İnsan, İstanbul 1995, s. 222.

reket de kudrete, şartın meşrûta bağlı olması gibi bağlıdır. Ma'lûlün illete, yapılanın yapana bağlanması gibi gelip Allâh'ın kudretine bağlanır."

LOGO-SENTRİSİZMDEN NOMO-SENTRİSİZME

Gazâlî'de gördüğümüz bu teo-sentrisizmden nomo-sentrisizme geçiş, şerîat ile hikmeti uzlaştırmak demekti. İslâm'da *Faslü'l-Mekâl fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisâl* adlı eserinde bu girişimi açıkça dile getiren, projenin adını koyan İbn-i Rüşd'dür:[26] "Demek istiyorum ki, hikmet, şerîatın arkadaşı, âdetâ süt kardeşidir. Bunlar, tab', cevher ve garize itibariyle iki arkadaş, iki dost olduklarından aralarında düşmanlık, buğz ve nizâ' namına ne vâki olursa olsun, birinin diğerine îrâs edebileceği eziyet, ezâların en şiddetlisi olur".[27]

Gazâlî'nin bu konuda gördüğü işlevi daha iyi anlayabilmek için şerîat ile hikmeti te'lîf girişiminin vücut verdiği hikmet-i teşrîiyye (*ratio legis*) disiplininin İslâm düşüncesindeki konumuna bakmakta fayda vardır. Genelde şerîat/hakikat şeklindeki ana taksime göre fıkıh, fıkh-ı zâhir (şerîatın fıkhı) ile fıkh-ı bâtın (hakikatin fıkhı) şeklinde yatay olarak ayrılır. Fıkh-ı zâhir de fıkh-ı ekber ile fıkh-ı esgar; fıkh-ı esgar da fürû'-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh şeklinde alt-ayırımlara uğrar. İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkıh boyutu, aslında Hakîm-i Tirmizî ile Sadruddîn-i Konevî gibi sûfîlerde gördüğümüz şekilde, fıkh-ı bâtın denen tasavvuftur. Nitekim tasavvuf tarihinin anahtar figürlerinden Ebû Nasr-ı Serrâc, *el-Lüma' fi Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî* adlı eserinde istinbâtın, sadece fıkhın değil, gerçekte bütün İslâm ilimlerin ortak metodunu oluşturan merkezî bir kavram olduğunu belirtir.[28]

Buna göre fıkh-ı zâhir ile fıkh-ı bâtının ikisinin de ortak metodolojik kavramı istinbâttır. Arapça'da usûl-i fıkhın ana kavramı *istinbât* kelimesinin türediği n-b-ṭ köküyle *bâtın* kelimesinin türediği b-ṭ-n kelimesi arasındaki iştikâk, bunu gösterir. İmâm-ı A'zam'ın, "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması." (*Ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ*) şeklindeki fıkıh tarifinde geçtiği gibi, Platonik "episteme/doxa" ayırımına tekâbül eden "ilim/ma'rifet" ayırımındaki ma'rifetin, hem fıkıh, hem tasavvuf anlamına gelmesi, bu yüzden İslâm

26. İbni Rüşd, Ebu'l-Velîd, *Faslü'l-Mekâl fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisâl*, Muhammed Ammâra (yay.), Dâru'l-Meârif, Kahire 1983, s. 66-67.
27. Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1955, s. 30.
28. Başer, H. Bayram, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya da Fıkh-ı Bâtın," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22, 2010, s. 101-119.

tarihinde hadîs/fıkıh ayırımının aynı zamanda hadîs/tasavvuf olarak ifâdesi, fıkıh=tasavvuf özdeşliğinin göstergesidir. Seriyyü's-Sekatî'nin yeğeni ve müridi Cüneyd-i Bağdâdî'ye, "Allâh, seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî kılsın." diye duâsı da hadîse karşı fıkıh=tasavvuf özdeşliğini gösterir.[29] Ali b. Meymûn'a[30] göre ilim, "mükellefin zâhirinin şer'in zâhiriyle ıslâhı" anlamına gelen *'ılmü'z-zâhir* ve "mükellefin bâtınının şer'in bâtınıyla ıslâhı" anlamına gelen *'ılmü'l-bâtın* olarak ikiye ayrılır ki, Rasûlullâh zamanında böyle bir ayırım söz konusu değildi. İslâm'ın başlarında bir mevsûfun iki sıfatı olarak aynı kökten gelen *fıkıh* ile *fakr* arasında bir fark yoktu, çünkü ikisinin de aslı Rasûlullâh'tan geliyordu; *fakîh* ile bilâhare *mutasavvıf* denen *fakîr* birdi.

Ancak fıkh-ı zâhire eğilimli âlimler, istinbât kavramına dayanan usûl-i fıkhı, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkıh boyutu olarak alırlar. Usûl-i fıkıh disiplininin İslâm düşüncesindeki merkezî konumu hakkında meşhûr Mâlikî âlimi İbn-i Cüzeyy'in[31] *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'Ilmi'l-Usûl* adlı eserindeki açıklaması yeterli fikir verir. Ona göre ilim, aklî, naklî ve mürekkep olarak üçe ayrılır ki, ma'kûlün menkûl ile imtizâç ettiği usûl-i fıkıh ilmi, ilimlerin en şereflisidir. Daha ileri bir ayırımla usûl-i fıkıh, usûl-i fıkıh ile hikmet-i teşrîiyye (teknik ve felsefe) olarak ayrılırsa, *Kitâbü'l-'Ilel* sahibi Hakîm-i Tirmizî örneğinde görüldüğü gibi, hikmet-i teşrîiyye fıkh-ı bâtın ile buluşmuş olur; yani fıkh-ı bâtın ile usûl-i fıkıh, hikmet-i teşrîiyyede kesişir. Aliyyü'l-Kârî'nin[32] *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr* adlı eserinde yaptığı *istidlâl* gibi kavramların açıklamasında, fıkh-ı bâtın ile usûl-i fıkhın kesişimi net olarak görülür. Nitekim hikmet-i teşrîiyye alanının şâheseri sayılan *Huccetullâhi'l-Bâliğa* müellifi Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî,[33] İslâm'da hadîsi ana ilim, usûl-i hadîs, usûl-i fıkıh ve hikmet-i teşrîiyye gibi ilimleri ise onun dalları ve hikmet-i teşrîiyeyi de hadîs disiplinlerinin en önemlisi, incesi, derini ve değerlisi sayar. Böylece fıkh-ı bâtın ile usûl-i fıkhın kesiştiği, şerîatın felsefesi anlamında hikmet-i teşrîiyyeyi İslâm düşüncesi olarak, fıkhın merkezi olarak alır.

Burada şerîat ile hikmeti te'lîf konusunda iki yaklaşım ayrılabilir. Bu ayırımın da aslında tasavvufta şerîatın mı hakikatin mi asıl olduğu konusundaki

---

29. el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbni Hazın, Beyrût 2005, s. 30.
30. Ali b. Meymûn el-İdrisî, el-Ğumârî, *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân.* Hâlid Zehrî (yay.), Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrût 2002, s. 54-57, 93-98
31. İbni Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'Ilmi'l-Usûl*, Muhammed Hasan İsmail (yay.), Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrût 2011, s. 135.
32. el-Kârî, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 261.
33. ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I–II, Seyyid Ahmed Bâkinbûrî (yay.), Dâru İbni Kesîr, Beyrût 2010, I, 35.

ihtilâftan kaynaklandığı söylenebilir. Birincisi, Dihlevî'de olduğu gibi şerîatın öncelendiği, usûl-i fıkha bağlı fıkhî hikmet-i teşrîiyye yaklaşımı. İkincisi, Fârâbî ve İbn-i Sînâ gibi filozoflarda görüldüğü gibi, hikmetin öncelendiği, fıkhın dışında felsefî te'lîf yaklaşımı. Dihlevî'nin de belirttiği gibi hikmet-i teşrîiyye, İslâm düşüncesinin merkezini ve özünü oluşturduğu için, değişik eserlerin bu alanda ve hangi yaklaşımla verildiğini ayırt etmek kolay değildir. Meselâ Debûsî'ye ait *el-Emedü'l-Aksâ* bir tarafa, Nâsır-ı Hüsrev (1995)'e ait *Hânu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)* gibi genel bir edebî başlık taşıyan bir kitabın bile aslında felsefî bir yaklaşımla şerîat ile hikmetin te'lîfine yönelik eserlerden biri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kınalızâde Ali Çelebî (916-979/1511-1572)'nin *Ahlâk-ı 'Alâî* adlı eseri hakkında Kâtib Çelebî'nin[34] değerlendirmesi ilginçtir: "Zira hikmetle şerîat arasını te'lîf etmiş mübârek bir kitaptır ve müellif dünyaya bir kere gelen şahıslardandır."

Diğer taraftan *el-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm* adlı eseriyle Ebu'l-Hasen-i Âmirî (381/992) ve *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi'l-Akâidi'l-Mille* (2001) adlı eseriyle İbn-i Rüşd (520-595/1126-1198) gibi filozofların bile fıkhî hikmet-i teşrîiyye yaklaşımına bağlı kaldıkları söylenebilir.[35] O kadar ki İbn-i Rüşd,[36] *usûlü'd-dîn* anlamında kullandığı *usûlü'ş-şerîat* (şerîatın asılları)ın hikmete uygun olduğunu savunur.

İslâm dünyasında ayrı ayrı şerîat (fıkıh) ile hikmetin formülasyonları, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (80-150/700-767) ile Ebû Hayyân-ı Tevhîdî (320-414/932-1023) gibi ehl-i Irak tarafından başarılmıştı. Ancak İslâm düşüncesinin bu tikel ve tümel boyutlarının birbirine bağlanması, ehl-i Horasan'a kaldı. Horasan ulemâsı, hadîs, tefsir, kelâm gibi, fıkhın formülasyonunu da üstlendi; Ebü'l-Leys-i Semerkandî'nin "fakîh" lakabıyla anılmasının gösterdiği gibi. Ancak bunun da ötesinde şerîat=fıkıh ile hikmetin sentezini başaran, Hakîm-i Tirmizî (215-320/831-932), Ebû Zeyd-i Ahmed b. Sehl Belhî (235-322/850-934), Ebü'l-Hasen-i Âmirî (381/992) ve Râğıb-ı İsfahânî (502/1108) gibi Horasanlı âlimler oldu. Horasan'da Ebü'l-Leys-i Semerkandî'nin "fakîh" lakabına karşılık Semerkandî ve Tirmizî'nin "hakîm" lakaplarını almaları bunun göstergesidir.[37] Hakîm-i Tirmizî'nin açtığı çığırı tamamlayan İbn-i Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'si bu sentez arayışının zirvesi olarak görülebilirdi.

---

34. Kâtib Çelebî, *İslamda Tenkid ve Tartışma Usûlü (Mîzânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak)*, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (yay.), Marifet, İstanbul 1990, s. 52-53.
35. Arkoun, Mohammed, "Logocentrisme et Vérité Religieuse dans la Pensée Islamique, d'après al-I'lām bi-Manāqib al-Islām d'al-'Âmiri," *Studia Islamica* 35, 1972, s. 5-51.
36. İbni Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi'l-'Akâidi'l-Mille*. Muhammed Âbid el-Câbirî (yay.), Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrût 2001, s. 130, 153; İbni Rüşd, *Faslü'l-Mekâl fi mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisâl*, s. 45, 58-59, 67.
37. Gencer, "Osmanlı İslâm Yorumu," 2010.

Kûtü'l-Kulûb'dan sonra *İhyâ*'nın başlıca kaynağı Râgıb-ı İsfahânî'nin *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa* adındaki hikmet-i teşrîiye ile ilgili ünlü eseridir. Gazâlî, tasavvuf dışında teorik ahlâk konularında onu ana kaynak olarak almıştır. Nefsin tanımı gibi modern felsefede "özel ontoloji" denen bahislerin işlenişinde ise Hakîm-i Tirmizî'ye dayanmıştır. Onun, bir taraftan fıkh-ı bâtını, diğer taraftan evrensel bir hikmet anlayışını formüle eden bu iki ismin eserlerini ana kaynaklar olarak alması anlamlıdır.

ŞERÎAT İLE HİKMET ARASINDA

Hikmetle şerîatın te'lîfi projesi hususunda İbn-i Rüşd'ün Gazâlî'ye de ağır tenkitler içeren tesbitleri önemlidir. O, *Faslü'l-Mekâl fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisâl* adlı eserinden sonra yazdığı *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi'l-'Akâidi'l-Mille* (2001) adlı eserinde, bu projede birbirini tamamlayan işlevler görmek üzere bunları te'lîf ettiğini açıklar: "Hikmetin şerîata mutâbık olduğunu ve şerîatın hikmeti emr ettiğini bundan evvel ayırdığımız bir bahiste beyân etmiş ve orada "Şerîat, zâhir ve müevvel olmak üzere iki kısımdır. Şerîatın zâhir olanı cumhûra, müevveli de ulemâya düşen farzdır. Cumhûra düşen farz, şer'-i şerîfi zâhirine haml ederek te'vîlinden kaçınmaktır. Ulemâ için de bunun te'vîlini cumhûra açmak helâl olmaz. Nitekim Hazret-i Ali radıyallâhü 'anh, "İnsanlara anladıkları şeylerden bahsediniz, ister misiniz ki, Allâh ve Rasûlünü tekzîbe kalkışsınlar?" demiştir" demiştik. Bu kitapta şerîatın cumhûru mükellef tutmayı yöneldiği zâhir akideleri araştırmak istedim."

Şu halde İbn-i Rüşd'ün[38] dikkat çektiği ana nokta, te'vîl denen şerîatın hikmetle te'lîfinin ehline has, özel bir iş olduğudur. Te'vîllerin ancak ehline has burhân kitaplarında kaydedilmesi gerekir. Bunun ehil olmayan kamuya açıklanması hem şerîat ve hikmete, hem de ikisinin ehline olmak üzere belli başlı üç zararlı sonuç doğurur. Birincisi, te'vîli öğrenenler burhân ehli değilse, iki arada bir derede kalırlar; ne te'vîl ehli ulemâdan, ne de zâhir ehli cumhûrdan olurlar. İkincisi, bu durumda daha kötüsü Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olma, dinden çıkma tehlikesi vardır. Zira hikmeti gayr-i ehline açıklamak, hadd-i zâtında ya hikmetin, ya şerîatın iptâlini gerektirir. Bilhassa burhânî te'vîllerden bir şeyin gayr-i ehline açıklanması, açıklayanı da açıklananı da küfre götürür. Sebebi de açıklayanın zâhiri iptâl, müevveli isbâtı kasdetmesidir. Şerîatın asıllarını ilgilendiren bir hususta zâhir iptal edilip de müevvel isbât edilemediği takdirde zâhir ehlinden birini küfre götürür.

---

38. İbni Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, s. 149-153.

Üçüncüsü, te'vîli cumhûra bildirme, hem şerîat, hem hikmetten şüpheye yol açarak ikisine de zarar verir. İbn-i Rüşd'e göre işin doğrusu, te'vîlin cumhûra açılmamasıydı; fakat bir defa bu, Gazâlî'nin yaptığı gibi açıldığında, artık şerîat ile hikmetin özünde tetâbukunu göstermek kaçınılmaz olur. Hatta İbn-i Rüşd,[39] tam bir mü'min fakîh=âlim olarak değil şerîatın müevveli, *usûlü'd-dîn* anlamında *usûlü'ş-şerîat* tabiriyle ifade ettiği şerîatın zâhirinin bile hikmete uygun olduğunu vurgular: "İşte bunun içindir ki, biz bu kitapta usûlü'ş-şerîatı bildirmek zorunda kaldık. Zira teemmül edildiğinde şerîatın usûlünün onda te'vîl edilenden çok daha hikmete uygun olduğu görülür. Hikmetin şerîata muhâlif olduğu yolunda bir zanna düşülmesine sebebin de hikmetin de şerîatın da ilmen kavranamadığı gerçeğinin olduğu anlaşılır".[40]

Gazâlî, eserlerinde hikmetle şerîat arasını te'lîf etme projesinden açıkça söz etmez. Ancak İbn-i Rüşd,[41] eleştiri maksadıyla onun böyle bir projeye giriştiğini ifâde eder: "İnsanlardan birçoğu, hikmetle şerîat arasında, onun giriştiği "cem' ve te'lîf" nokta-i nazarından, bir teâruz bulunduğuna vâkıf değildirler. Fakat kendisi, te'lîfin vechini göstermekle böyle bir teâruz bulunduğunu te'kîd etmiş oluyor."[42] İbn-i Rüşd'e göre, derinlemesine incelendiğinde Gazâlî'nin yazdıklarının, şerîat ve hikmete ârızî olarak yararlı, hadd-i zâtında zararlı olduğu anlaşılır. Zira hikmeti gayr-i ehline açıklamak, hadd-i zâtında ya hikmetin, ya şerîatın iptâlini gerektirir.

Burada İbn-i Rüşd'ün, Gazâlî'nin felsefe ile dinin ayrı mecrâlarını birbirine karıştırdıkları için, küfür ve dalâlet ile itham ettiği filozoflara yönelttiği eleştiriyi tersine, kendisine çevirdiği görülür. İbn-i Rüşd'ün bu eleştirisinde haklılık payı olsa da duygusallık payı daha çoktur. Gazâlî'nin gayesi, Leibniz gibi Batılı filozoflarda gördüğümüz türden şerîat ile hikmetin te'lîfinin ürünü bir logo-sentrisizm değil, logo-sentrisizmden nomo-sentrisizme geçmekti ki, bu yoldaki başarısını *el-Mustasfâ* ile taçlandırmıştı. Gazâlî'ye o kadar ağır eleştiriler yönelten İbn-i Rüşd, onun ünlü usûl-i fıkıh kitabı *el-Mustasfâ*'ya bir telhîs yazacak kadar takdîrini göstermişti.[43] Zira o, *Mişkâtü'l-Envâr* ve *İhyâ* adlı eserlerinden sonra yazdığı *el-Mustasfâ*'da ilk kez bir dinin anayasası sayılabilecek şerîatın maksatlarını (*makâsıdu'ş-şerîa*) tanımlayarak hikmet ile uzlaştırılmış *nomo-sentrik* (şerîat-merkezli) İslâm anlayışını tahkîm etti.

---

39. İbni Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 130, 153; İbni Rüşd, *Faslü'l-Mekâl fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisâl*, s. 45, 58-59, 67.
40. Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, s. 30.
41. İbni Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 152.
42. Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, s. 87.
43. Griffel, Frank, "The Relationship Between Averroes and Al-Ghazālī: As it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in His Commentary on Al-Ghazālī's Al-Mustasfâ," *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, John Inglis (ed.), , Richmond: Curzon, 2002, s. 51-63.

ŞERÎAT-MERKEZLİLİKTEN PEYGAMBER-MERKEZLİLİĞE

Gazâlî'yi İslâm tarihinin en büyük müceddidi kılan, kendisinden önce ve sonra gelen müceddid âlimlerin misyonlarını birbirine bağlamasına imkân veren, İslâm düşünce tarihinde tuttuğu kilit pozisyondur. O, hakikat ile şerîat arasında bir sentezle teo-sentrikten nomo-sentrik bir din anlayışına geçerek Ulûhiyet/Rubûbiyet geriliminden kaynaklanan teodise problemini çözmüş, bu esnâda kökten eleştirerek varlık sebebini ortadan kaldırdığı felsefeyi kelâma katılmaya zorlayarak teodise probleminden kaynaklanan alternatif meşrûlaştırma arayışının önünü kesmişti. Fahrüddîn-i Râzî, Batı'da Aquinas gibi felsefeyi kelâm ile bütünleştirirken tekrar teo-sentrisizme kaydı. Onunki felsefenin özümsendiği kelâmı ifade eden hikmet-i bahsiyyeye dayalı bir teo-sentrisizm olarak görülebilirdi. Buna karşı İbn-i Arabî, Allâh'ın hikmet-i bahsiyye yerine hikmet-i zevkiyye ile tanınabileceğini öngörse de sonuçta ikisi de teo-sentrisizme dönüşü ifade ediyordu.

İslâm'da aklî ilimlerin zirvesini temsil eden Fahrüddîn-i Râzî'ye tepki olarak İbn-i Arabî, aklîden ziyâde tecrübî ma'rifet yoluyla şerîatı hakikate bağlayacak büyük bir tecdîd hareketine girişti. Onun başarısı, kapsamlı bir varlık tasavvuru, ontolojik inşâ yoluyla klasik zühd anlayışının dayandığı dünya/âhiret gerilimini aşması ve böylece tedbîri, ilâhî bir ekonomi olarak din=tasavvufun ana işlevi kılmasında yatıyordu. Ancak yaptığı bu ontolojik açılıma rağmen İbn-i Arabî'nin öğretisi, başka gerilimlere kapı aralamıştı. Onun vahdet-i vücûd doktriniyle aştığı zühdçülüğün dünya/âhiret gerilimi, Allâh ile âlem arasında bir başka gerilime dönüşmüştü.

Ondaki temel problem, ifrattan tefrite olarak görülebilecek şekilde, dünyevî imtihanın, beşerî tecrübenin dayandığı kesb/vehb, fark/cem' diyalektiğinin bozulmasına yol açan Hristiyanlığa bulaşan Maniheik dikotomilerin tersine çevrilmesiydi. İbn-i Arabî okumasından çıkarılabilecek Allâh/âlem, Rubûbiyet/ubûdiyet farklarının ortadan kalktığı bir doğrudan cem' anlayışı, beşerî tecrübeye ciddî mahzur arz ediyordu. Onun âlemin zâtî gerçekliği olmayan bir gölgeden ibaret olarak yanlış anlaşılmaya müsait öğretisi, dünyayı olumsuzlayan zühd öğretisi gibi beşerî tecrübeyi, dünyevî tedbîri sekteye uğratma riski taşıyordu. İbn-i Arabî'nin *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'nin başında bir şiirde dile getirdiği vahdet-i vücûd öğretisi, şerîatın dayandığı Rubûbiyet/ubûdiyet ilişkisini bozabilecekti: "Rab Hak'tır, kul hak'tır, keşke bilseydim mükellef kim? Kul desen, o ölüdür; Rab desen, O nasıl mükellef olsun?"[44]

---

44. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan, İstanbul 2009, s. 94, 105-107.

Nihâî-uhrevî kurtuluşa yönelik tedeyyün denen dinî düşünüş ve yaşayış, komünalizm/kozmopolitanizm ile nomisizm/mesiyanizm arasında bir dengenin kurulmasını gerektiriyordu. İbn-i Arabî'nin teosofik doktrini ise bir taraftan Moğol İmparatoru Ekber'inki gibi pagan bir kozmopolitanizme, diğer taraftan okültistik ve mesiyanistik hareketlere temel sağlayabilirdi; onun şaheseri *Fusûsu'l-Hikem* üzerine bir şerh yazan Timur İran'ında yaşayan Saînüddîn Turke el-Isfahânî (1369-1432)'nin mesiyanik hareketinde görüldüğü gibi.[45] Buna tepki olarak ikinci bin yılın müceddidi (Müceddid-i Elf-i Sânî) denen İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (971-1034/1564-1624), komünalizm ile nomisizme öncelik vererek Gazâlî'nin formüle ettiği şerîat-merkezli (*nomo-sentrik*) din anlayışını daha ileriye götürerek peygamber-merkezli bir İslâm anlayışına dönüştürdü. Bu, insan açısından kimlik meselesinin önemine bakarak daha iyi anlaşılacaktır.

"Ş" ve "r" olarak iki harfi ortak Arapça *şürb* (içmek) ve *şer'* (şerîat) kelimeleri arasındaki iştikâkın da gösterdiği gibi, insanın ana ihtiyacı, maddeten su içmek, mânen de bir düsturla varlığına anlam bulmaktır. Bu ontik anlam arayışı ise yolculuk kavramına bağlıdır. *Yoldaşlık* (kimlik) ve *yol* (din) olarak iki unsurdan oluşan *tedeyyün* denebilecek *yolculuk* süreci, ancak insanın varlığına yön ve anlam kazandırır. Buna göre "er-refîk sümme't-tarîk" (önce yoldaş, sonra yol) sözünün de belirttiği gibi kimlik, dine önceliklidir. Modern çağda "ateist Yahudi, Hristiyan" deyimlerinden sonra ortaya çıkan "ateist Müslüman" deyimi de insanların, yol=dinden ferâgat etseler de yoldaşlık=kimlikten ferâgat edemeyeceklerini en çarpıcı bir şekilde belirtir. İkincisi bu deyim, kimlikler hiyerarşisini ifade eden komünalizm/kozmopolitanizm deyimlerinin belirttiği gibi, üst-kozmopolitan kimliğin alt-komünal kimlikte temellendiğini gösterir.

Bu yüzden çok-kimlikli heterojen Hint coğrafyasında pagan bir kozmopolitanizme yönelen Hint-Moğol İmparatoru Ekber'in çağında yaşayan Sirhindî'de komünalizm kaygısı öncelik kazandı. Kozmopolis olarak görülebilecek "medîne-i fâzıla"nın üssü olarak İslâmopolis "medîne-i münevvere" önce yeniden kurulmalıydı. Tıpkı Osmanlı'da Yavuz'un, İslâm dünyasının ana coğrafyasını birleştirmesiyle, Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra yöneldiği kozmopolitanizmden komünalizme kaymasında görüldüğü gibi. Her iki coğrafyada da öncelik taşıyan komünal bir düzene dayanarak ancak kozmopolitan bir düzen kurulabilir; İslâmî bir cemâatten, evrensel bir cemâate uzanılabilirdi. Medîne-i Münevvere'ye dönüş, "bir peygambere tâbi topluluk" anlamına gelen millet kimliğine, komünalizme, peygamber-eksenli bir din anlayışına dö-

45. Melvin-Koushki, Matthew S., *The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Ṣā'in al-Dīn Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran* (Doctoral dissertation), Yale University, 2012.

nüş demekti. Sahâbe-i Kirâm rıdvânullâhi teâlâ 'aleyhim ecmaîn, İslâm'ı Seyyidü'l-'Âlemîn aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan gördükleri gibi uyguladıkları için Medîne'ye "dâru'l-hicre ve's-sünne" lakabını vermişlerdi. Medîne, İslâm şehri, "sünnet yurdu" demekti.

Teodise probleminin halli için Gazâlî, müessirden esere, Allâh'tan *habere* (şerîata) geçerken, Sirhindî ise Allâh'tan *haberciye* (Rasûlüne), Gazâlî'nin formüle ettiği şerîat-merkezli din anlayışından peygamber-merkezli bir İslâm anlayışına geçti; bu, onun yaşadığı çağda Müslüman kimlik probleminin âciliyet kazanması yüzündendi. Komünal-millî kimliğin kozmopolitan-ümmî kimliğe takdîmi, teodise probleminin gerekçesini ve bu amaçla şerîat ile hikmetin te'lîfi ihtiyacını da ortadan kaldırıyor; millî tedeyyünü dinin "şerîat, tarîkat, ma'rifet, hakikat" olarak dört boyutundan özellikle nebevî-kesbî olan şerîat=hadis ile tarîkat=sünnet boyutlarında temellendirmeye imkân veriyordu.

Burada "peygamber-merkezli" dememizin bir anlamı vardır. Aslında Seyyidü'l-'Âlemîn aleyhi's-salâtü ve's-selâmın Kadı Iyâz'ın *Şifâ*'sında geçen "Şerîat sözlerim, tarîkat fiillerim, ma'rifet sırlarım ve hakikat hallerimdir." (الشريعة أقوالي والطريقة أفعالي والمعرفة أسراري والحقيقة أحوالي) hadisinin de belirttiği gibi, İslâm'da şerîat, hadis demektir. Ancak "müessir/eser" ilişkisinin de belirttiği gibi, Gazâlî'de bahsettiğimiz şerîat, "vahy-i metlüv" denen doğrudan Allâh'ın yasası; Sirhindî'de bahsettiğimiz şerîat ise bu hadisteki anlamıyla "vahy-i mervî" denen hadistir. Bu, İslâm'da *şâri'* (şerîat koyucu) kelimesinin birincil ve ikincil olarak hem Allâh, hem de Rasûlü için kullanılmasından da anlaşılabilir. Mezkûr hadisin de belirttiği üzere, dinin "şerîat, tarîkat, ma'rifet, hakikat" olarak dört boyutu da Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâma izâfe edilir.

Şu halde Gazâlî'den farklı olarak İmâm-ı Rabbânî'nin, nomo-sentrisizmi, şerîat=hadis ve tarîkat=sünnet boyutlarını kapsayan daha geniş bir muhtevâya sahiptir. Gazâlî, teo-sentrisizmi aşma kaygısından hareket ettiği için, daha ziyade ehl-i bid'ate karşı Ehl-i Sünnet paradigmasını şekillendirmiş; ancak daha sonra İbn-i Teymiye'nin hareketinde görüldüğü gibi, Ehl-i Hadis/Ehl-i Sünnet gerilimini aşamamıştı. Nebevî-merkezli bir din anlayışını esas alan Sirhindî ise hem şerîat=hadis, hem de tarîkat=sünnetin ihyâsına yönelerek bu sun'î gerilimi aştı.

O, İbn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* kitabını kasdederek "Bizim işimiz nass (Kur'ân ve hadis) iledir, fass ile değil" derken şerîat=hadisin tasavvufa önceliğine vurgular. Mesele, hakikati şerîatta, bâtını zâhirde, fassı nassda temellendirmekti. O, fikirlerini daha ziyade mektuplar suretinde ortaya koyduğu için, mesajı çok netti: "İnsanlar, kıyamet günü ancak şerîattan sorumlu tutulacaklardır, tasavvuftan değil... Tarîkat ve hakikat, şerîatın hizmetindedir... Bir meselede âlimler ile sûfîler ihtilâf halinde olduğu zaman, iyice düşünülünce an-

laşılacaktır ki, doğru ve haklı olan âlimlerdir... Nübüvvet kandilinden alınan ilim, velâyet mertebesinde alınan ilimden daha doğrudur ve daha sağlamdır".[46]

İmâm-ı Rabbânî'nin şerîat ve nübüvvete yaptığı bu vurguda, hatm-i nübüvvet yanında hatm-i velâyet öğretisini getiren İbn-i Arabî'ye tepkinin yattığı açıktır. O, İbn-i Arabî'nin teosofik doktrininin, Ekber'in yaptığı gibi senkretik-kozmopolitan bir öğretiye uyarlanması riskinden çekinmişti. Bu yüzden onunla birlikte hadis, Allâh'ın aşkınlığını esas alan İbn-i Arabî'nin esnek ve uyarlamacı tasavvuf anlayışına karşı, Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm kanalıyla, Allâh'ın içkinliğini esas alan bir tasavvuf anlayışı ile birleşerek sünnetin ihyâsına zemin hazırlamıştır. Bu yeni-sûfî hareket, sûfî yolun hedefini, Vâcibü'l-Vücûd'da fenâ değil, Müslüman kimliğin Peygamber'in sünnetine uyumluluğu olarak yeniden ifade etmiştir.[47]

SONUÇ

Gazâlî'yi İslâm tarihinin en büyük müceddidi kılan, kendisinden önce ve sonra gelen müceddid âlimlerin misyonlarını birbirine bağlamasına imkân veren İslâm düşünce tarihinde tuttuğu kilit pozisyondur. O, farklı seviyelerde ma'rifet-i ilâhiyeye imkân veren tasavvufî hiyerarşik bir tevhîd anlayışıyla, Allâh'ın zâtının adâlet sorgulamasından tenzîhini; diğer taraftan teodise probleminin alanını, usûl-i dinden usûl-i fıkha kaydırarak müessirden esere, (Allâh) şâri'den şerîata geçişi sağlamıştır. Böylece o, şerîat ile hikmetin te'lîfi yoluyla *teo-sentrikten* (tanrı-merkezli) *nomo-sentrik* (şerîat-merkezli) bir din anlayışına geçerek İslâm dünyasında teodise problemini kalıcı bir şekilde çözümlemiştir. Onun yolunda İmâm Rabbânî ise komünalizmi kozmopolitanizme önceleyerek teodise probleminin gerekçesini ve bu amaçla İbn-i Rüşd ve İbn-i Arabî'de gördüğümüz üzere, şerîat ile hikmetin te'lîfi ihtiyacını da ortadan kaldırmış ve Gazâlî'nin formüle ettiği şerîat-merkezli din anlayışını daha ileriye götürerek peygamber-merkezli bir İslâm anlayışına dönüştürmüştür.

KAYNAKÇA

Abdu-r-Rabb, Muhammad *Al-Junayd's Doctrine of Tawhid: An Analysis of his Understanding of Islamic Monotheism* (Master Thesis, McGill University), 1967.

46. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, s. 123.
47. Voll, John O., *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Westview, Boulder 1982, s. 17, 59.

el-'Acemî, Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd, el-Akîdetü'l-İslâmiyye mde Fukahâi'l-Erbaa, Dâru's-Selâm Kâhire 2007.

Akbaş, Muhsin (1999) *The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian and Islamic Thought* (Doctoral Dissertation, University of Wales), 1999.

Ali b. Meymûn el-İdrisî, el-Ğumârî, *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l- Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân.* Hâlid Zehrî (yay.), Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrût 2002.

Arkoun, Mohammed, "Logocentrisme et Vérité Religieuse dans la Pensée Islamique, d'après al-I'lām bi-Manāqib al-Islām d'al-'Âmiri," *Studia Islamica* 35, 1972, 5-51.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez yay., İstanbul 1969.

Ayasbeyoğlu, Nevzad, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1955.

Barr, James, "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *Journal of the American Academy of Religion,* 53/2 (June), 1985, s. 201–235.

Başer, H. Bayram, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya da Fıkh-ı Bâtın," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22, 2010, s. 101-119.

Brann, Eva T. H., *The Logos of Heraclitus: The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term*, Paul Dry., Philadelphia 2011.

Conner, Randolph P., *The Pagan Muse: Its Influence in Western Culture: Embodying and Transmitting Ancient Wisdom from the Middle Ages Through the Early Twentieth Century* (Doctoral Dissertation, California Institute of Integral Studies), 2007.

ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I–II. Seyyid Ahmed Bâkinbûrî (yay.), Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 2010.

el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn-i Hazım, Beyrut 2005.

———, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-V. M. Vehbi Süleyman-Üsâme Amûra (yay.), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2006.

Gencer, Bedri , "Osmanlı İslâm Yorumu," *Doğu Batı* 13/54, 2010, s. 61–95.

———, (2012) *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Lotus.

Griffel, Frank, "The Relationship Between Averroes and Al-Ghazālī: As it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in His Commentary on Al-Ghazālī's Al-Mustasfâ," *Medieval Philosophy and the Classical Traditi-*

on in Islam, Judaism and Christianity, John Inglis (ed.), s. 51–63, Richmond: Curzon, 2002.

Grunebaum, G. E. Von, "Observations on the Muslim Concept of Evil," *Studia Islamica,* 31, 1970 s. 117-134.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Richard Tuck (ed.), Cambridge UP., Cambridge 2003.

İbn-i Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *Takrîbü'l-Vusûl ilâ Ilmi'l-Usûl*, Muhammed Hasan İsmâil (yay.), Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrût 2011.

İbn-i Rüşd, Ebu'l-Velîd, *Faslü'l-Mekâl fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisâl*, Muhammed Ammâra (yay.), Dâru'l-Meârif, Kahire 1983.

———, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi'l-Akâidi'l-Mille.* Muhammed Âbid el-Câbirî (yay.), Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrût 2001.

el-Kârî, Nûruddîn 'Alî b. Sultân, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, İlyas Kaplan (yay.), Dâru Sâdır, Beyrût 2012.

Kâtib Çelebî, *İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü (Mîzânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak)*, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (yay.), Ma'rifet yay., İstanbul 1990.

Kaya, M. Cüneyt, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: "Leyse fi'l-imkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar," *Dîvân İlmî Araştırmalar* 16 (2004/1), s. 239-49.

Koslowski, Peter (ed.), *The Origin and the Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*, Dordrecht: Kluwer, 2001.

Laato, Anti-De Moor, Johannes C. (eds.) (2003) *Theodicy in the World of the Bible.* Leiden: E. J. Brill.

Leİbn-iz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Edited with an Introduction by Austin Farrer, Translated by E.M. Huggard, Charleston, S.C. : BiblioBazaar, 2007.

Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell UP., Ithaca 2001.

Marlow, Louise, *Hierarchy and Egalitaranism in Islamic Thought*, Cambridge UP., Cambridge 2002.

Melvin-Koushki, Matthew S., *The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Ṣā'in al-Dīn Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran,* (Doctoral dissertation, Yale University), 2012.

el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII, Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye, Beyrût 2004.

Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Mehmet Kanar (trc.), İnsan Yay., İstanbul 1995.

Ormsby, Eric L., *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton UP., Princeton 1984.

Perkins, Mary Anne, *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*, Oxford UP, Oxford 1994.

Poma, Andrea, *The Impossibility and Necessity of Theodicy: The Essais of Leibn-iz*, Springer, New York 2013.

Rice, Eugene F. Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Mass.: Harvard UP, Cambridge 1958.

Temelli. Mehmet (yay.), *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, Bursa 2005.

Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2009.

Ulupınar, Hamide (2008) "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhid Anlayışı," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* Sayı 22, 2008, s. 235-255.

Voll, John O., *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Boulder: Westview 1982.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV. Şuayb el-Arnavud (yay.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1984.

GAZÂLÎ'DE SEVGİ KAVRAMI

Süleyman Derin*

GİRİŞ

Ebû Hâmid el-Gazâlî, eserlerini sistematik olarak kaleme alan sûfî müelliflerin arasında ilk sırada gelir. Tasavvufla alâkalı eserlerinde derin psikolojik tahliller ve iyi bir mantıkî silsile hâkimdir. Gazâlî'nin bilinen diğer bir özelliği ise tasavvufî kavramları *Kur'an* ve *sünnet* ilkeleri çerçevesinde değerlendirmesi, böylece tasavvuf üzerindeki şüpheleri dağıtmasıdır. Bu durum tasavvufun anlaşılması ve anlatılması açısından kuvvetli delillere sahip olması anlamına da gelir.

Daha önceki dönemlerde, Bâyezîd ve Hallâc gibi sekr hali gâlip gelen sûfilerin sevgi temelli söylemleri, aşırı bulunarak eleştirilmiştir. Buna binâen bazı kelâmcılar Allah'ın kullar tarafından sevilemeyeceğini; zira sevginin birbirine benzeyen varlıklar arasında mümkün olduğunu; Tanrı ile kulun birbirlerine, tabiat itibarlarıyla benzemedikleri için aralarında sevgi bağının oluşmasının mümkün olmadığını söylemişlerdir. Gazâlî ise *Allah Teâlâ'yı sevmenin bir mecburiyet olduğu* argümanı ile ortaya çıkmış; bu iddiâsını sâdece naslar ile değil, ayrıca mantıkî ve psikolojik tahlillerle de güçlendirmiştir. Bu duruma bakılarak Gazâlî'nin sevgiye bakışını incelemenin, kayda değer bir bakış açısı vereceği aşikârdır. Bu inceleme sevgi konusunda, İslâm hakkındaki yanlış anlamaların giderilmesine vesîle olacaktır.

İslâm dini bilhassa batıda katı bir din olarak görülmekte ve gösterilmektedir. Bunu yapan müsteşrikler iki noktadan güç almaktadırlar: *Birincisi*, bazı İslâm ülkelerindeki politik kargaşa ve terör olayları; *ikincisi* de İslâm hukukunda-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

ki kâtilin kısası ve hırsızın elinin kesilmesi gibi had cezâlarıdır. Hâlbuki İslâmiyet, katı bir korku dini değildir. Her ne kadar korku ve cezâ faktörleri İslâmiyet'te varsa da bunun yanında sevgi ve mükâfat faktörleri de önemli rol oynar.

> Buna ilaveten ilk devir sûfîlerinin düşüncelerinden edinilen izlenim, onların cehennem korkusuna fazlaca yer vermeleri olmuştur. Bunu da Allah sevgisine sahip olan sûfîlerin, bu sevgi yanında azabı düşünmelerinin onları endişelendirmesi; biraz daha açarsak cehennem korkusunun temelinde yine Allah sevgisi olduğunu söyleyebiliriz. Tabiî ki tasavvuf, sâdece korku kavramından yola çıkmamış; sevgi ve ünsiyet gibi kavramları da Allah Teâlâ'ya vâsıl olmakta kullanmasını bilmiştir. Bu sebeple Gazâlî'nin sevgi anlayışını ortaya koymakta birden fazla fayda vardır.

SEVGİNİN MÂHİYETİ

İnsan, maddî varlığından ziyâde mânevî tarafı, duyu ve hisleri ile insandır. Maddî cismimiz diğer mahlukâttan çok da üstün değil, aksine birçok hususlarda onlardan da geridedir. Mahlûkat arasında insanı üstün kılan şey ise akıldır. Fakat akıl da tek başına insanı mutluluğa iletmez. Zira bilinen bir gerçektir ki, yeryüzündeki zulüm ve savaşların, her türlü haksızlıkların altından akıllı, hatta dâhî denilebilecek insanlar çıkar. İşte bu bağlamda insânî duyguların en önemlisi olan sevgi ve aşkın önemi ortaya çıkmaktadır. Fakat insanoğlu sevgiyi anlama noktasında tam mânâsıyla başarılı olmuş değildir.

Bu sebeple sevgi, mâhiyeti anlaşılması zor bir kavramdır. Bunlara ilâve olarak sevgi konusu psikoloji, felsefe, edebiyat, tıp gibi birçok ilmin ilgi sahasına girer. Bütün bu ilimler, sevgi kavramını kendi bakış açılarına göre tarif ederler. Meselâ edebiyatta sevgi, en güzel şiirlerin yazılmasının yegâne sâikidir. Ortaçağ tıbbına göre sevgi ve aşk, bir çeşit hastalıktır. Teoloji ilmine göre sevgi, Tanrı'ya yaklaşma ve O'nu anlamanın en güzel yoludur. Felsefeye göre ise sevgi ve aşk, mükemmel olmayanın mükemmelliğe yükselme gayretidir.[1]

Beşerî olarak ele alındığında sevgi, insan duyguları arasında en derin ve köklü olanıdır. İnsanî bir duygu olarak sevgi, sevenin sevdiğine karşı beslediği duygu ve sıcaklıktır. Genellikle sevgi "kalbin, nesnelerin ve şekillerin güzelliğine karşı meyletmesi ve elinde olmadan akması" olarak tarif edilir. Sevginin objeleri sâdece maddî varlıklar olmayıp aynı zamanda mânevî ve fizik üstü varlıklar da olabilir.

---

1. Bkz.: el-Isfahânî, *Kitâb al-Zehreh*, tahkîk Nykl, A.,R & Tuqan, I., The University of Chicago Press, Chicago 1932, s. 50-55.

SEVGİ DENEN DUYGU

Sevginin insânî bir duygu olarak ele alınması aynı zamanda tasavvufî sevgi açısından da önemlidir. Bunun birçok sebebi vardır. Sûfîlerin de insan olmaları hasebiyle, diğer ilim ehliyle ortak düşünce ve duyguları paylaşmaları tabiîdir.

Sevginin insânî bir duygu olarak ele alınması yerinde olacaktır. Bu aynı zamanda bize, ilâhî sevginin insânî boyutunu da gösterir. Buna ilâve olarak sûfîler, insânî sevgilerini daha çok ilâhî ve mânevî taraflara yönlendirmişlerdir. Bir bakıma *onlar hammadde olarak nefislerinde var olan sevgi duyusunu geliştirmişler, arıtıp durulaştırarak ilâhî sevgiye dönüştürmüşlerdir.* Deyim yerinde ise bu durumu şu sözle ifade etmek pek de yanlış olmaz: "Leyla'dan Mevlâ'ya". Bu konuda özellikle Gazâlî son derece başarılıdır. Burada onun, beşerî sevgiyi ve sebeplerini incelemesi ve buradan hareketle insanı ilâhî sevgiye yönlendirmesi ile ilgili düşünceleri anlatılacaktır.

İnsanî bir duygu olarak sevgi, en çok psikolojiyi ilgilendirir. Ne var ki bu konuda psikoloji, açık ve net bir teoriye sahip değildir. Bunun sebebi de psikolojinin pozitif bir ilim olması, bunun tersine sevginin ise laboratuvarda test edilmesi imkânının bulunmamasıdır. Amerikan Psikoloji derneğinin başkanlarından Harry Harlow, bu konuda şu samîmî itirafta bulunmuştur; *"Sevgi ve aşkın mâhiyetini ortaya koymada psikologlar yetersiz kalmışlardır. Sevgi duyusu hakkında onların elde ettikleri bilgiler basit bir gözlemlemeden ileri gitmemektedir."*[2] Bu sebeple psikolojinin, sevgi konusunda söyleyebileceği pek bir şey yoktur. Psikoloji, sevginin mâhiyeti hususunda, sâdece konu ile ilgili gözlemlerini ortaya koymakla yetinir.

Bu gözleme dayalı olarak psikologların ilgisini, anne ile bebek arasındaki ilişki çeker. Sevgi duyusunun ortaya ilk çıkış anını, anne ile bebek arasında doğum ve doğum öncesi ilişkiye bağlarlar. İnsan, sevgi duyusunu doğumdan itibaren ilk defa annesine karşı hisseder. Hatta psikolog Suttie, sevginin *"insanoğlunda bilinçli olarak bir başkasına yönlendirilen ilk duygu olduğu"*nu söyler.[3] Onun bu sözleri *insanın tattığı ilk duyunun sevgi olması* açısından da son derece dikkat çekicidir. Bu teorinin doğru kabul edilmesi halinde sevgi, insan psikolojisinin en köklü unsuru olmuş olur. Bu da bizi, sevginin insan ve kâinât arasındaki ilişkileri düzenleyen, veyahut da düzenlemesi gereken belli başlı faktör olması sonucuna götürür.

Sevgi kavramının psikolojik boyutta en güzel tariflerini Gazâlî verir. Ona göre sevgi, *"insanın kendisine mutluluk veren bir nesneye karşı meyl etmesi"*-

---

2. Z. Robin, 'Preface', *The Psychology of Love*, tahkîk Robert J. Stenberg ve Michael L. Barnes, Yale Uni. Press, New Haven and London 1988, s. vii.
3. I. D. Suttie, *The Origins of Love and Hate*, Short Run Press, London 1988, s. 31.

dir.[4] Bebeklik döneminde çocuk, şüphesiz ki en çok kendine yakın olan ve onun her türlü ihtiyacını karşılayan annesini sevecektir. Bebeklik döneminde sâdece anneye hasredilen bu sevgi, daha sonra başka insanlara ve nesnelere de yönelmeye başlar. Meselâ, belli bir süre sonra bebeğin dikkat ve sevgisi, oyuncaklara, oyun oynamaya, daha sonra da arkadaşlarına yönelir. Böylece çocuk büyümesi esnasında, ihtiyacına göre sevgisini yönlendirir. Bilhassa çocukluk döneminin sona ermesi ve ergenlik dönemine girilmesi ile sevgi daha çok karşı cinse doğru yönlenir. Gençlik döneminde, karşı cinse duyulan sevgi ve aşk en üst seviyede devam ederken, orta yaşlılıkta bu sevgi, yerini daha çok mal ve servet sevgisine bırakır.[5]

Bu şekilde Gazâlî sevgi ve aşkın, tabiî dönemeç noktalarını sıralar ve detaylı olarak zikreder. Onun bu görüşü, psikolojik verilere de uygundur. Bu yakınlığın sebebi de mutasavvıfların, tabiatı gereği insan psikolojisi ile yakından alakalı olmalarıdır. "İslâmî ilimler arasında, modern mânâda psikoloji ilmiyle en çok ortak noktası olan ilim dalı tasavvuftur." demek pek de yanlış olmaz. Hatta tasavvuf, bu konuda psikolojiyi aşmaktadır. Zira psikoloji, insanın rûhî özelliklerini göz ardı ederek, onu sâdece biyolojik özellikleri ile açıklamaya çalışır. Halbuki tasavvuf, insanı hem maddî hem de mânevi ve rûhî yönden ele alır. Böylece zaman zaman psikoloji ilmine yakın veriler ortaya koysa da genelde onu aşar. Gazâlî bu tür psikolojik tahlilleri yaparak, maddî verilerden mânevî neticelere geçişte son derece ustadır.

Yukarıdaki sıralamada sevginin sujesi/öznesi başlangıçta, son derece müşahhas olan annedir. Daha sonra bu sevgiler, maddî olandan mânevi olana doğru devam eder. Meselâ anne sevgisinden sonra gelen oyun sevgisi ve karşı cins sevgisi nisbeten daha soyuttur. Özellikle makam sevgisi, daha da soyut bir sevgidir; zira makamın verdiği sevgi daha çok mânevîdir.[6] Bu da bize Gazâlî'nin, insânî bir duygu olarak sevgiyi açıklamadaki başarısını gösterir.

Gazâlî'nin sevgi öğretisini ortaya koyarken ana kaynağımız, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in *Kitâbü'l-Mehabbe ve'ş-şevk ve'l-üns ve'r-ridâ* adlı bölümü[7] olacak-

4. Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1992, VI, 312.
5. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 326.
6. Gazâlî'nin görüşlerine benzer olarak Deylemî de maddî sevgileri mânevî sevgilere basamak olarak görür. Ona göre eğer Allah, bir kulunun kalbine kendi sevgisini koymayı arzu ederse, öncelikle o kalbe bir insanın sevdâsını düşürür. Bu şekilde sevmeye alışan kalp, daha sonra Allah'ı sevmeye hazırlanır. Eğer bir insan beşerî aşk konusunda yeterli kapasiteye sahip değilse, ondan ilâhî sevgi konusunda da başarı göstermesi beklenmez. Bu sebeple beşerî sevgi başka bir ifade ile Leylâ'yı ararken Mevlâ'yı bulmak ilâhî sevginin ön modelidir (Bkz.: el-Deylemî, A.M., *Kitâbü 'Atfi'l-Elif*, Kahire 1962, s. 68).
7. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 311-381.

tır. Bu bölümde o, sevgi konusuna daha çok psikolojik açıdan yaklaşmış; insanın bir canlı olarak niçin ve nasıl sevdiğini ortaya koymuştur. Bu sebeple Gazâlî'nin sevgi anlayışı daha çok entelektüel bir husûsiyet olup, meselâ Rûmî veya Hallâc gibi duygu ve sarhoşluk yönü yoktur. Gazâlî sevgi konusunu ta başlangıcından itibaren, tahlîlî olarak adım adım inceler: *Sevginin arkasındaki sebepler nedir? Akıllı insanlar niçin severler? Bir şeyin güzelliğini ve iyiliğini bilip de sevmemek mümkün müdür?* Belki bu sebepten dolayı, sevgi gibi akıldan çok duyguları ilgilendiren bir konuda Gazâlî'nin yaklaşımı, son derece ilginçtir. O kadar ki sevgi, duygusal olmaktan çıkarak tamamen aklın egemenliğine girmiş, sanki zihinsel bir olgu halini almıştır. Belki bu Gazâlî'nin hem gücü, hem de bir zâfiyetidir; zira sevgi gibi duygu yönü güçlü olan bir konuyu, tamamen aklîleştirmek, bu kavramı bir bakıma katletmek demektir.

Gazâlî ilâhî sevgiyi *kulun Tanrı'yı sevmesi* ve *Tanrı'nın kulu sevmesi* olarak iki kısımda ele alır. Diğer birçok sûfînin aksine, bu sıralamada öncelikle kulun Tanrı'yı sevmesine yer verir. Biz de onun bu sıralamasına uyarak önce kulun Tanrı'yı sevmesini ele alacağız.

KULUN TANRI'YI SEVMESİ

Gazâlî'nin Tanrı ile kul arasındaki alakada sevgi bağına verdiği önem çok büyüktür. O kadar ki *sevgi, Allah ile kurulması gereken ilişkinin en üstün seviyesidir*. Hatta ona göre tevbe, zühd, havf gibi bütün makam ve haller, insanı sevgiye götürmelidir. Sevgi, bütün makam ve hallerin en üstün derecesi ve onların tek gayesidir. Bu sebeple Gazâlî, makamları araç ve amaç makamlar olmak üzere ikiye ayırır.[8]

Birinci grup makamlar, sâdece ikincilere araç olmaları sebebiyle önemli olup, kendi başlarına bir değeri yoktur. Araç makamların değeri, sâliki amaç makamlara hazırlamasından dolayı olup, kendi başlarına bir kıymet ifade etmezler. Meselâ tevbe, sabır, zühd gibi makamlar, kalbi kirlerden arındırmak için bir araçtır ki, bunun neticesinde kalp Allah'ı bilir ve bu bilme neticesinde O'nu sever.

Bunun aksine amaç makamlar, bizâtihî değerli olup kendileri için istenirler. Amaç makamların araç olanlardan bir diğer farkı da onların dâimî olmasıdır. Halbuki araç makam ve haller, geçici bir süre için insana gerekli olup faydası ve kullanımı sâdece bu dünya ile sınırlıdır. Meselâ, âhiret hayatında zühdün veya tevbenin yeri yoktur. Zira orası imtihan yeri değil, mükâfat yeridir. Orada üzülmek, pişman olmak, nimetlerden yüz çevirmek gibi, dünya hayatında iba-

8. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 311.

detten kabul edilen fiiller yoktur. Halbuki Allah sevgisi, rızâ gibi bazı *amaç makamlar,* bu âlemde olduğu gibi âhirette de kulda bulunmaya devam edecektir.[9]

Bu ayırım, Gazâlî'nin tasavvufî terbiye metodolojisini de şekillendirmiştir. Ona göre seyr u sülûk esnâsında sâlik, iki aşamadan geçer. Birinci basamak, *mühlikât* adını verdiği insanın fıtratında taşıdığı olumsuz özelliklerden arındırılmasıdır. Bu tasfiye ve tezkiye aşamasından sonra, ikinci aşama başlar ki, bu aşamada sâlik, müsbet makam ve halleri (münciyât) gerçekleştirmeye çalışır. Bu makamlar tevbe, sabır, şükür, havf, fakr, zühd, tevekkül, sevgi, iştiyâk, üns, rızâ, ihlas, sıdk, muhâsebe ve tefekkür gibi makamlardır.[10] Bütün bu makamların hakkı verilmeden sâlik, Allah'a yakınlık kesbedemez. İlk aşamada sâlik, daha çok temizleme; ikincisinde ise daha çok mânevî halleri kazanma aşamasında olup, birinci aşamadakiler *araç makamlar*, ikinci aşamadakiler ise daha çok *amaç makamlar* durumundadır.

> Sûfînin bir makamdan tedrîcî olarak diğer bir makama geçişini anlatırken, Gazâlî'nin 'sülûk'u, bir merdivenin basamaklarına tırmanılması şeklinde algıladığı anlaşılmaktadır. Bu merdiven benzetmesinde tevbe, sabır, şükür, ümit, korku, fakr ve zühd, tevekkül, insanı Allah sevgisine taşıyan birer basamaktır. Sevgi makamına ulaşan bir sâlik, sevginin yan ürünleri mesâbesinde olan iştiyâk, üns ve rızâ gibi makamlara ulaşır. O halde Gazâlî'nin seyr u sülûk anlayışında, sevgi merkezî bir yer teşkil eder. Gazalî'de sevgi, araç makamların hedefi ve diğer amaç makamların da temeli konumundadır.

Sevgi, ayrıca araç makamların gelişiminde ve değerlendirilmesinde de önemli bir fonksiyona sahiptir. Meselâ, Gazâlî'ye göre bir *araç makam* olan zühd, üç şekilde değerlendirilebilir. Zühdün en alt mertebesi ilâhî hesaptan ve ilâhî azaptan korku sebebi ile zâhid olmaktır ki, böylesi zâhidler, kendilerinde daha çok *havf*ın (Allah korkusu) ağır bastığı bir anlayışın sahibidirler. Zühdün ikinci basamağı ise Cennete girmek ümidiyle zâhid olmaktır. Bu zühd çeşidinin motifi ise korku değil, ilâhî rahmet ve ümid (*recâ*) olup diğerine göre daha yüksektir. Zühdün üçüncü mertebesi ise dünyayı Allah sevgisi sebebi ile tamâmen unutmaktır. Bu sebeple zühd makamının da en üst derecesini muhabbetullah makamında bulunan sûfîler gerçekleştirirler.[11]

Gazâlî bu genel girişten sonra, öncelikle âyet ve hadislerden hareketle, sevginin İslâmî anlayışa uygun bir duygu olduğunu ve Kur'an ve hadiste bu konuda deliller olduğunu söylemekle başlar. Gazâlî bu kısımda meseleye teolo-

---

9. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 311.
10. Bkz.: Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn*, Şam 1994.
11. A. Muhammed, *The Ethics of al-Ghazali*, (Petaling Java; Central Printing, 1975); Gazâlî, *İhyâ*, VI, 365.

jik açıdan yaklaşarak, kul ile Allah arasında sevgi ilişkisinin mümkün olmadığını iddiâ eden Zâhirîler'in delillerini çürütmeye çalışır. Zâhirîler'e göre sevgi, sâdece aynı cinsler, yâni ontolojik olarak aynı varoluş seviyesinde olan varlıklar arasında mevcuttur. Bu sebeple âyetlerde geçen sevgi (hubb) kelimesi, başka mânâda anlaşılmalıdır ki bu da itâattir. Kulun Allah'ı sevmesi O'na itâat etmesi, Allah'ın kulu sevmesi ise ona rahmet etmesidir. Gazâlî'ye göre bu tür düşünce sahipleri, âyetlerin sâdece zâhirini dikkate alan gruba ait kimselerdir.[12]

Gazâlî bu fırkanın anlayışını sert bir dille eleştirir. Zâhirîlerin dinin ruhunu anlamadığını söyler ve bundan sonra, onların delillerini çürütmek için aklî ve naklî delillere başvurur. Gazâlî'nin felsefe bilgisi, sevgi konusunu işlerken ortaya çıkar.[13] Zira Gazâlî sevgi konusunu işlerken, Kur'an ve sünnetin verilerinden çok, insanın beşerî sevgisini tahlil eder. Bu yolla Gazâlî, beşerî sevgiden elde ettiği sonuçlar ile ilâhî sevgi konusuna deliller getirir.

GAZÂLÎ'YE GÖRE SEVGİNİN MÂHİYETİ

Gazâlî, konuya önce sevginin mâhiyetini açıklayarak başlar. Sevgi, her insanın fıtratında var olan *insana zevk ve fayda veren objelere doğru insanın meyletmesi*dir. Bu bağlamda sevginin zıddı olan nefret, 'insanın acı ve zarar veren objelerden tabiatı itibarı ile tiksinmesi ve uzak durması'dır. Böylece o, *sevgi ve nefret duygularını acı ve zevk ile temellendirir.* Ancak bu iki faktör, sevginin ve nefretin belirlenmesinde tek etken değildir. Bunlara ilâveten önemli bir faktör daha vardır ki, bu da *ilimdir*. İnsanın bir objeyi sevebilmesi için öncelikle onu tanıması gerekir. Objenin tam olarak tanınmadığı bir ortamda sevgi veya nefretten bahsetmek mümkün değildir. Burada bilmekten kasıt, söz konusu objenin sıfatlarını ve tabiatını bilmektir ki, bunun neticesinde özne subjenin sevgiye layık olup olmadığına karar verecektir. Bu sebeple *sevmek demek Gazâlî'nin felsefesine göre bilmek demektir.*[14] Bu durumda onun epistemolojisi bizi yakından ilgilendirir. O, kitaplarında bu konuyu da yeterli derecede açıklar. Gazâlî'ye

---

12. Gazâlî, *The alchemy*, s. 105. Allah ile kul arasında sevgi bağının mümkün olmadığı fikri, Aristo tarafından Nikomehan ahlâkında dile getirilmiştir. Van Den Bergh isimli müsteşrik, bu fikrin felsefe kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesi neticesinde, felsefe kanalıyla kelâmcılara etki yaptığını iddia eder. Bkz. Van Den Bergh, S, 'The love of God in al-Ghazali's Vivification of Theology', *Journal of Semitic Studies*, C. I, (1956), s. 306.
13. Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri ve bu esere yazılan cevaplar, onun felsefe ilmiyle yakından ilgilendiğini gösterir. Gazâlî bu ilme vukûfiyeti sebebiyle olsa gerektir ki, *İhyâ*'sında ve diğer eserlerinde mantîkî ve psikolojik tahlilleri ustaca kullanır.
14. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 313.

göre ilim iki yoldan elde edilir. Birincisi beş duyudur ki, bu konuda insan diğer canlılardan farklı değildir. Duyma, koklama, dokunma, tatma ve görme duyuları değişik oranlarda bütün canlılarda mevcuttur. İnsanı onlardan farklı kılan ise daha değişik bir yönümüzdür. Bu duyuya altıncı duyu der ve ona akl, nûr, kalb gibi isimler verir. Bu duyunun kaynağı da kalptir. Kalpten kasıt vücudumuzda kanı temizleyen organ değil, ruhun hakikatidir. Zira kalp ölü bir insanda da vardır; ama bu ruh, sâdece canlı insanda bulunur.[15]

Gazâlî insanın bu altıncı duyusu ile diğer mahlûkâta üstün olduğunu ve bu duyunun beş duyu organına nisbetle daha doğru algılamada bulunduğunu örnekleri ile detaylıca anlatır. Hatta bu konuda daha da ileri giderek, sâdece beş duyu organını tek bilgi kaynağı olarak kabul edenleri, hayvanlarla aynı seviyede olmakla suçlar. Onların bu seviyeye düşmesinin sebebi olarak da bu tür insanların hayvânî ve şehevî duygulara esir olmalarını gösterir. Bu insanların nefisleri, kalpleri üzerinde hâkimiyet kurmuş olup bunların marifete ehliyetleri kaybolmuştur.[16]

Gazâlî böylece kalbin yerini, epistemolojik olarak temellendirdikten sonra sevgi konusunu incelemeye başlar. Öncelikle sevgiyi temellendirmek için beşerî sevginin temellerine iner.

GAZÂLÎ'DE SEVGİNİN SEBEPLERİ

Allah'a duyulan sevgi konusunda Gazâlî'nin en orijinal tarafı, onun sevgiyi amelî yönlere ve insan tecrübesine dayandırarak anlatmasıdır. Sevgi gibi anlatımı son derece zor olan bir konuyu o, ustalıkla ve anlaşılır bir dille kaleme dökmüştür. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in birçok yerinde olduğu gibi, sevgi konusunda bir psikolog edası ile meseleyi ele alır ve önemli soruyu sorar: "Biz başkalarını niçin severiz?" Bu soruya kendisi cevap verir ve insanın temelde beş sebepten dolayı başkalarını sevdiğini söyler.

Gazâlî'ye göre sevginin ilk sebebi insanın kendi varlığını ve varlığını sürdürmesine yardım eden unsurları sevmesidir. Bu sevgi bütün canlıların tabiatında mevcuttur. Yaşama ve hayatta kalma sevgisi, hayvanların bile en güçlü içgüdüsüdür. Margeret Smith bu sevgiye "devamlı hayatta kalma sevgisi" adını verir.[17] İnsanlar hayatta kalmanın yanında bu hayatı en güzel şekilde sürdürmeyi de arzular. Bu bağlamda insanın en nefret ettiği şey ölümdür. Hiçbir canlı, ölümü istemez. Bazı durumlarda insanların intihâr etmesi ise ölü-

15. Gazâlî, *The alchemy*, s. 83.
16. M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy*, s. 122.
17. Smith, Margaret, *al-Ghazali, the Mystic*, Lahor 1983, s. 175.

mün güzel olmasından değil, belki zor durumlarda ölümün elem ve acılarından bir kaçış yolu olmasıdır. Buna binâen denilebilir ki, hayat, insanın taşıdığı en önemli sevgilerden biridir. Aile, dostlar, servet ve sağlık gibi unsurlar ise hayatın devamını ve kalitesini artırması açısından sevilir; yâni bunlar amaç değil birer araçtır. Bu sebeple ona göre, normal şartlarda insan kendi hayatı için bu tür sevgilerden vazgeçebilir; kendi hayatını başkalarına ve hatta en yakınlarına dahi tercih edebilir.[18]

Sevginin ikinci sebebi de insanın ihsânı, yâni kendine iyilik yapanı sevmesidir. Ne var ki bu sevgi, hayatta kalma sevgisi gibi kendi başına amaç değildir. Bencil bir sevgi çeşidi olup, ihsân ve iyiliğin kesilmesi ile bu sevgi de kesilir. Zira kişi sevdiğini zâtı için değil, ondan kendine gelen menfaat için sever. Böylece bu sevgi şartlı bir sevgi olarak adlandırılabilir. Gazâlî bu durumu birkaç örnekle açıklar. Meselâ ona göre, biz doktoru zâtı için değil, sağlığımıza ulaşmak için severiz. Aynı şekilde kimse parayı zâtı için sevmez, sevilen, paranın iş yapma gücüdür. Çölde susuz kalan bir insan, bir bardak suya bir serveti kolayca verir.[19] Bu kısım sevgide insan, sevdiğini ihtiyacı oranında sever.

İnsana şüphesiz ki en çok iyilikte bulunan Allah'tır. Hatta insana ulaşan her tür nimet aslında ilâhî rahmetin takdiri iledir. Yalnız, Allah'ı bu tür bir sebeple sevmeyi, Gazâlî hoş görmez. Zira bu durumda Allah Teâlâ, sevgimizin bir amacı olmaktan çıkar ve bizim arzularımızın yerine gelmesinde bir araç konumuna düşer ki, bu tür bir sevgi Allah Teâlâ'nın zâtına yaraşmaz. Bu meseleyi açıklarken Hristiyan kaynaklarına başvurmaktan da geri kalmaz. Rivâyete göre Hz. Dâvûd'a Allah (c.c.) şöyle vahyeder: "En sevgili olan kullarım Bana bir menfaat gözetmeden kulluk edenlerdir. Bana cennet arzusu veya cehennem korkusu ile kulluk edenden daha günahkâr kim olabilir. Eğer ben cennet ve cehennemi yaratmasaydım ibadet edilmeye lâyık olmayacak mıydım?"[20]

Gazâlî, Hz. Dâvûd'a ilâveten bir örnek de Îsâ (a.s.)'ın hayatından verir. Rivâyete göre bir gün Îsâ (a.s.) kendilerini Allah Teâlâ'ya ibadete adamış bir grup insanla karşılaştı. Onlar ibadetlerinin sebebini şöyle açıkladılar: "Biz cehennem korkusu ve cennet ümidi ile Allah'a ibadet ediyoruz". Îsâ (a.s.) da onlara: "Siz mahlûk olan bir şeyden korkuyorsunuz ve mahlûk bir şey ümidiyle Allah'a kulluk ediyorsunuz." dedi. Böylece onların ibadet anlayışından hoşlanmadığını gösterdi. Başka bir zaman da kendilerini ibadete adamış bir grupla karşılaştı. Bu grup ise ibadetlerinin sebebi olarak: "Biz Allah Teâlâ'ya ona olan sevgi ve ta'zîm için ibadet ediyoruz." dediler: Bu sözlere çok sevinen Îsâ (a.s.) şöyle buyurdu: "Siz Allah'ın gerçek dostlarısınız ve ben sizinle beraber bulunmakla

18. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 314.
19. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 315.
20. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 323.

emrolundum."[21] Gazâlî'nin Hz. İsâ'ya ve Hz. Dâvûd'a atıfta bulunması, onun Hristiyanlığın sevgi öğretisinden de habersiz olmadığını gösterir.

Bu tür bir girişten sonra Gazâlî, insanın menfaatsiz olarak sevebileceğini de söyleyerek, bunu sevginin üçüncü sebebi olarak zikreder. İnsan iyileri (muhsin) ve güzel ahlâkı olanları kendine bir faydası olmasa bile, yaratılışı gereği sever. Tarihte geçen kahramanlar veya günümüzde yaşayıp da iyi olan, fakat aradaki mesâfe sebebiyle, insana bir menfaati dokunması umulmayan şahıslar da sevilir. Bunun aksine kötülük yapan zâlimler ise kendilerinden şahsî bir zarar görülmemiş olsalar bile sevilmezler.[22]

Gazâlî karşılıksız sevme fikrini, daha önce bu konuyu gündeme getiren Râbia'dan almış olabilir. Râbia da Allah'a cennete girmek ve cehennemden kurtulmak gibi menfaat duyguları ile ibadet edilmemesi gerektiği konusunda arkadaşlarına uyarılarda bulunmuştur. Zira ona göre, sevginin temelinde cennete kavuşma arzusu veya cehennemden kurtulma isteği olmamalıdır. Buna bağlı olarak Attâr'ın rivâyet ettiği bir menkıbede, cenneti bir kova su ile söndürüp cehennemi de ateşe vereceğini ve böylece menfaat için Allaha ibadet edenleri ortaya çıkaracağını canlı bir örnekle ortaya koyar.[23] Râbia'nın teorik bilgi ve altyapıdan yoksun olan bu fikrini Gazâlî geliştirmiştir.

Sevginin dördüncü sebebi güzellik (*cemâl*) ve iyiliktir (*hüsn*). Ona göre insan, güzellikleri ve iyilikleri sevme tabiatında yaratılmıştır. Schoun adlı araştırmacı-mütefekkirin de belirttiği üzere, "Ruh güzelliği sever, dolayısı ile ruhun güzelliği olan fazîletleri (hüsnü) sever. Güzellik ve güzellik sevgisi ruha tabiatının gereği olarak aramakta olduğu mutluluğu verir."[24]

Gazâlî, insan ruhunun güzelliği sevdiğini söylemekle yetinmez; ayrıca güzelliğin ne olduğu sorusuna da cevap bulmaya çalışır. Ona göre güzellik, zâhirî ve bâtinî güzellik olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhirî güzellik, baş gözüyle görülebilen tabiî ve beşerî güzelliklerdir. Bu güzellikler de zâtı için sevilir. Yâni onlar kendi başına birer amaçtır. Örnek vermek gerekirse insan akarsuları, içmek için değil bilakis ruhuna ferahlık verdiği için sever. Su, içmek için de sevilir, ama buradaki sevgi daha çok estetik bir sevgidir.

Zâhirî güzellikler, zâhir gözüyle tanındığı için, bu tür güzellikler herkese açıktır. Hatta bir çocuk bile yeri geldiğinde, zâhirî güzelliğin farkına varıp onu takdîr edebilir. Gazâlî burada, bâtinî ve zâhirî güzelliğin algılanmasın-

---

21. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 323.
22. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 323.
23. Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, tahkîk: R. A. Nicholson, Tahran 1905, s. 69.
24. F. Schoun, *Esoterism as Principle and as Way*, trans.: Stoddart, W., Perennial books limited, Middlesex 1981, s. 94.

da bir karşılaştırma yapmış; zâhirî güzellikler çocuklar tarafından bile algılanabilirken, bâtinî güzelliklerin algılanması için insanın kemâle ermesi, yani hükmî çocukluktan kurtularak ricâl seviyesine ulaşması gerektiğini husûsiyetle belirtmiştir. Ona göre, görülmesi nisbeten daha zor olan bir güzellik daha vardır ki, bu da bâtınî güzelliktir. Bâtınî güzelliklerin, kalp gözü ile müşâhede edilebildiği için, herkes tarafından görülmesi beklenemez. Tanrı da âyetlerin ve hadislerin bildirdiği üzere mutlak güzelliğe ve kemâle sahiptir. Bu güzellik, Ehl-i Sünnet itikâdına göre âhirette müşâhede edilecektir; bu dünyada gözle müşâhedesi imkânsızdır.[25] Bunun da ötesinde O, her tür güzelliğin de kaynağı, yani yaratıcısıdır. Buna binâen Tanrı, zorunlu olarak en güzeldir. Ne var ki bu güzelliği algılayabilmek, mânevî bir eğitim sürecinden geçmeyi gerektirir. Bu eğitim süreci neticesinde insanın bâtınî gözü açılır ve insan eşyanın diğer boyutunu da görmeye başlar. Aslında zâhirî güzellikler aldatıcıdır. Aynı şekilde zâhir gözü de aldatıcıdır. Gazâlî, bilhassa *Mişkât* isimli eserinde, bâtın gözünün zâhir gözüne olan üstünlüğünü detaylı olarak anlatır.[26]

Aslında Gazâlî'nin üçüncü ve dördüncü olarak ayrı ayrı kabul ettiği sebepler birbirine yakındır. Bu sebeple Umaruddin bu ikisini tek madde olarak ele alır.[27] Bu benzerliğe rağmen yine de Gazâlî'nin ayrımına sadık kalmak, onun sevgi anlayışını anlatmak açısından daha faydalıdır.

Beşinci ve son sebep ise seven ile sevilen arasındaki benzerlik ve yakınlıktır. Gazâlî bu sebebi de açıklarken, beşerî örneklerden yola çıkar. Sevgi daha çok şahsiyetleri ve tabiatları benzer kişiler arasında oluşur. Genç bir insan genç biriyle anlaşır; yaşlı biri de yaşlı biriyle dostluk kurar. Bu kural sâdece insanlar arasında geçerli değildir; aynı zamanda hayvanlar âleminde de geçerlidir. Aynı cins hayvanlar, bir arada yaşarken; farklı cinsler arasında ise kavga ve saldırı hâkim olur.[28]

Gazâlî sevginin beş şartını açıklayarak, sevgi konusunda akla ve mantığa dayalı bir sevgi paradigması ortaya koymuştur. Böylece sevgi gibi soyut bir konu, daha anlaşılabilir bir hale gelmiştir. O, sevginin beşerî temellerini verdikten sonra, ikinci basamakta bu temelleri Allah sevgisi ile temellendirmeye çalışır.

---

25. Allah'ın görülmesi ile alakalı olarak bakınız. M. 'Umaruddin, *The ethical Philosophy of al-Ghazzali*, Ashraf Printing Press, Reprinted, Lahore 1982, s. 190-191.
26. el-Gazâlî, *Mishkât al-Anwâr*, terc. Muhammad Ashraf, *The Niche for Lights*, Ashraf Press, Lahore 1952, s. 83.
27. M. 'Umaruddin, *The ethical Philosophy*, s. 122.
28. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 324.

SEVGİYE LÂYIK YEGÂNE VARLIK

Gazâlî yukarıda verilen sevginin beş sebebini, ilâhî sevgiye uygular ve bunun neticesinde Allah Teâlâ'nın hakikatte sevgimize lâyık olan yegâne varlık olduğu fikrini harâretle savunur. Zira Allah Teâlâ, sevginin gereği olan şartları en kâmil mânâda yerine getiren tek varlıktır. Beşerî planda belki bazı şartları nisbeten bazıları tarafından yerine getirilmekte ise de bunlar Tanrı ile kıyâs edildiğinde son derece cılız kalır. Tanrı, bu şartların tamamını hakîkî mânâda ve en kâmil şekilde yerine getirirken; insanlar veya diğer varlıklar, bunları ancak mecâzî mânâda yerine getirirler. Şimdi bu şartların tek tek Tanrı'ya nasıl atfedildiğine bakalım:

Sevginin birinci sebebi olan var olmak ve hayatta kalabilme arzusu, temelde bizim doğrudan Tanrı'yı sevmemizi gerektirir. Zira insanı yaratan ve onun dünyada yaşayabilmesi için gerekli şartları sağlayan tek varlık, şüphesiz ki Tanrı'dır. Yaratılma hadisesi ile Tanrı'nın insana ihsânı bitmemiştir; bu ihsân her an devam etmektedir. Eğer Tanrı bir an olsun bu ihsânını âlemden kesecek olsa, derhal bütün âlem helâk olur. Bu sebeple insanın kendini sevip de Tanrı'yı sevmemesi, mahzâ cehâlettir.[29] Bu sebeple kişinin kendini sevmesi demek, dolaylı olarak Tanrı'yı sevmesi demektir.

Sevginin ikinci sebebi olan insanın kendine iyilik yapanı sevmesine gelince, bu şart da en kâmil mânâda Tanrı tarafından yerine getirilmiştir. Gazâlî'ye göre aslında insana lütûf ve ihsânda bulunan yegâne varlık Tanrı'dır. İnsanın rızkını veren Tanrı'dır. Tabi ki bu rızık, değişik kanallardan ve insanlar aracılığı ile verilir; ama hakikatte rızkı, sağlığı ve diğer sayısız nimetleri insana veren Tanrı'dır. Ayrıca insanların ihsânları, her tür menfaat sâiki ile ortaya çıkarken; Tanrı karşılıksız olarak verir. Halbuki insan ihsân ederken bile, çoğu zaman kendi menfaatini düşünür. Bu yüzden bu ihsânlar, birçok keresinde ondan istifâde edene bir yük ve minnet borcu getirir. Gazâlî bu duruma şu canlı misâli verir: "Varsayalım ki birisi size bütün mal varlığını bağışladı. Buradan yola çıkarak (ve Tanrı'yı göz ardı ederek) bu şahsın size bir ihsânda bulunduğunu düşünmeniz doğru değildir. Bir kere bu şahsı ve onun servetini kim yarattı? Seni sevme duygusunu onun kalbine kim yerleştirdi? Veya ihsânda bulunanlara cenneti va'd ederek onları bu cömertliğe kim hazırladı? O zâtın gönlüne, bu ihsânın kendisi için maddî ve mânevî hayırlar getireceği düşüncesini kim getirdi? Bütün bunları şüphesiz Tanrı yerine getirdi ve bu sebeple de Tanrı hakîkî ihsân sahibidir."[30]

Üçüncü sebep olan iyilerin ve ihsân sahiplerinin bir menfaat olmaksızın sevilmelerine gelince, yukarıdaki misâlde de anlaşıldığı üzere kâinâtta her tür iyi-

29. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 318.
30. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 320.

lik ve ihsân Tanrı'nın fiilidir. Tarih boyunca gelip geçmiş bütün iyi insanları yaratan ve onları ihsâna sevk eden şüphesiz Tanrı'dır.

Dördüncü sebep olan güzellik ve iyilik de en kâmil mânâda Tanrı'nın vasıflarıdır. Kâinâttaki her güzel, aslında bu güzelliğini Tanrı'dan alır. Zira bütün kemâl sıfatlarına sahip olan, bütün güzel isimleri kendinde toplayan ve her tür eksiklikten uzak olan tek varlık yüce Tanrı'dır. Tabi ki bu güzellik, daha önce açıklandığı üzere, marifet sahipleri ve kalp gözü açık olanlar tarafından ancak görülür. Leylâ'yı sevip de onun yaratıcısını sevmemek, marifetin eksikliğinden kaynaklanır.[31]

Sevginin beşinci sebebi olan müşâbehet ve benzerliğe gelince, Tanrı ile kul arasındaki müşâbehettir. Âyetlerde haber verildiği üzere insan ruhu ve Tanrı arasında bir benzerlik vardır. Gazâlî bu müşâbeheti, "*O'na şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.*"[32] âyetini referans verir. Ayrıca başka bir âyette, Allah Teâlâ insanı kendine yeryüzünde halîfe kıldığını haber verir.[33]

Gazâlî bu âyetler yanında, bir de sûfîler arasında meşhur olan bir hadîse yer verir: "Muhakkak Allah, Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır." Bütün bu naslar insan ile Tanrı arasında bir benzerlik olduğuna delâlet eder. Ne var ki bu müşâbeheti açıklamak, kelâmî açıdan son derece tehlikelidir. Zira tecsîm ve teşbîh tehlikesi, her zaman kelâmcıların hassas olduğu konulardandır. Gazâlî bu sebeple bu noktadaki benzerliğin maddî değil mânevî olduğunu söyler. Gazâlî bu benzerliği "İnsanın Allah Teâlâ'nın esmâsını en güzel şekilde yansıtmasıdır." şeklinde ifade eder. Yâni Allah Teâlâ sıfat ve esmâsı ile en çok insanda tecellî eder. Bu şekilde Gazâlî, Hristiyanlığın içine düştüğü *insanın tanrılaştırılması* fikrinden kaçınmak istemiştir. Hristiyanlar, bu mânevî benzerliği fizikî olarak algıladıkları için, İsâ'yı Allah'ın oğlu olarak kabul etmişlerdir. Gazâlî bu mânevî ilişkinin anlaşılmasının son derece zor olduğunu ilâve eder. Bu sûret benzerliği, çoğu kez yanlış anlaşılmış ve birçok grubun doğru yoldan sapmasına sebep olmuştur. Bazıları antropomorfizme düşerken, bazıları da panteizme düşmüştür.[34] Gazâlî'nin bu konudaki sözleri daha sonra İbn Arabî tarafından da dile getirilmiştir.

Gazâlî'ye göre bu sebepler, Tanrı'nın sevilmesi için son derece önemlidir, fakat bunlar herkesin yapısına göre değişik oranda rol oynar. İnsanların birçoğu Tanrı'yı ancak menfaatleri sebebiyle sever. Allah'ı zâtı ve cemâli için sevenler son derece azdır.[35] Bu fikirler daha önce Râbia tarafından dile getirilmişti.

---

31. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 321-23.
32. 15/Hicr, 29.
33. 38/Sâd, 26.
34. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 324.
35. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 323.

Râbia, Tanrı'nın insan tarafından karşılıksız olarak sırf O'nun değeri açısından sevilmesi gerektiğini dile getirmişti. Gazâlî, Râbia'nın bu iki sebebini, yâni Tanrı'nın bizâtihî ibadete lâyık olması ve ikinci olarak da insanlara olan ihsân ve ikrâmı vesîlesiyle sevilmesini, kendi sistemine derc etmiştir. Bu da Gazâlî'nin, ilâhî sevgi konusunda söz söylemiş olan sûfîlerden habersiz olmadığını gösterir. Gazâlî bu konuda fikir beyan eden Süleymân-ı Dârânî, Hâris-i Muhâsibî,[36] Ma'rûf-ı Kerhî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc gibi sûfîleri referans göstermiş ve onları kelâmcıların eleştirilerine karşı savunmuştur.[37]

Gazâlî'nin orijinalliği, bu sûfîlerin dağınık olarak söylediklerini bir çatı altında toplayarak mezc etmesindedir. Bunu yaparken Gazâlî, felsefe, psikoloji, mantık, sosyoloji gibi birçok ilim dalından istifâde etmiştir. Beşerî hayattan verdiği örnekler onun aynı zamanda iyi bir gözlemci olduğunu gösterir. Gazâlî'nin ayrıca sevgi konusunda, Îsâ (a.s.)'ı bir model olarak göstermesi; zaman zaman İncil pasajlarına yer vermesi; Hristiyanların sevgi konusunda düştükleri hatalara işaret etmesi, onun bir bakıma karşılaştırmalı dinler tarihi bilgisine de vâkıf olduğunu gösterir.

SEVGİNİN TEZÂHÜRLERİ

Gazâlî'ye göre sevgi sâdece pasif bir duygudan ibaret değildir. O, sevginin başka bir boyutuna da işaret etmiş ve sevginin sâdece kalbin meyletmesinden ibâret olmadığını dile getirmiştir. Sevgi, sevenin iradesinin sevilende fenâ bulması ve her konuda sevilene itâat edilmesidir. Bu sebeple sevgi, aynı zamanda bir aksiyondur. Gazâlî bu aksiyon boyutunu detaylıca anlatır ve fiile dökülmeyen sevgi anlayışını makbul görmez.

Allah'ı seven O'nu dâimâ zikreder. Sâdece O'nu sevmekle yetinmez, Sevilenin sevdiklerini de sever. Allah'ın sevdikleri ise O'nun peygamberleri, ilâhî kitapları, velîleri ve mü'minleridir. İnsan bunların yoluna, kolayca malını ve canını feda edemiyorsa, sevgisi gerçek değildir. Bu bağlamda kulun Allah'ın sevmediklerinden nefret edip yüz çevirmesi gerekir.[38] Allah sevgisinin bir başka tezâhürü de kulun ibadetlere yönelmesi, bilhassa gece ibadetleri için geceleri özlemesidir. Zira geceler, insanın ibadetine engel olacak birçok engeli ortadan kaldırır.[39]

Sevginin başka bir tezâhürü de insanın bir menfaati dinî bir emirle çeliştiğinde ortaya çıkar. Eğer muhib böyle bir durumda, dinî bir emri menfaati uğ-

36. Bkz. Affifî, Ebu'l-Alâ, *et-Tesavvuf, es-Sevra er-Rûhiyye fi'l-İslâm*, Beirut ts., s. 200-201.
37. Gazâlî, *İhyâ*, VI ,347.
38. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 350-1.
39. Gazâlî, *The alchemy*, s. 119-20.

runa fedâ edebiliyorsa, gerçekten Allah'ı sevmiyor demektir.[40] Peki bu, muhibbin hiç günah işlemeyeceği mânâsına gelir mi? Gazâlî'ye göre muhib, işin başında zaman zaman istemeyerek günah işleyebilir; fakat aşkı kemâle ulaştığında günah işlemeye güç bulamaz. Gazâlî, başlangıçta işlenen günahları, "hasta birinin sıhhatine zararlı olduğunu bildiği halde perhizini bozmasına" benzetir. Her ne kadar hasta insan sıhhate kavuşmayı istese de bazen nefsine mağlup olup sıhhatine zararlı besinler yiyebilir.[41]

Sevginin tezâhürleri arasında belki en ilginç olanı muhibbin ölümü arzulamasıdır. Gazâlî'nin deyimiyle, "Seven kendi evinden sevdiğinin evine gitmekte bir güçlük çekmez. Ne var ki hazırlığını tamamlayamama korkusundan dolayı, bu buluşmayı geciktirme arzusunda bir beis yoktur." Bu bağlamda Gazâlî, İbrâhim (a.s.) ile ölüm meleği arasında geçen bir olayı anlatır. Rivâyete göre İbrâhim (a.s.)'ın canını almak üzere Azrâil geldiğinde, "Bir dost nasıl olur da bir dostun canını alır." şeklinde itirazda bulunur. Bunun üzerine kendisine Hak katından, "Bir dost nasıl olur da dostunu görmekten imtinâ eder." şeklinde cevap verilir.[42] Gazâlî'nin bu fikri, daha sonraki dönemlerde iyice işlenmiştir; bilhassa Celâleddîn-i Rûmî ölümü, "şeb-i arûs" olarak isimlendirmekle bu konuda zirveye ulaşmıştır.

Allah'ı seven bir insan aynı zamanda O'ndan korkar. Korkusuz bir sevgi mümkün değildir. Yalnız muhiblerin korkusu cehennem korkusu değil, Allah'tan uzak kalma ve perdelenme korkusudur. Allah'a yakınlığın tadına varmış bir âşık için, O'ndan ayrı kalmaktan daha büyük bir korku olamaz.[43] Bu sebeple Gazâlî, erken devir zâhidlerinin daha çok cehennem korkusuna dayanan düşüncelerine, değişik bir boyut getirmiş olmakta, ayrıca korku ve sevgi gibi iki zıt duyguyu başarıyla mezcetmektedir.

Muhibbin bir başka özelliği de kendisine sevgiliden gelen sırları başkalarına ifşâ etmemesidir. Zira bu tür bir hareket sevgiliye saygısızlıktır. Gazâlî bu sözleriyle Hallâc ve Bâyezîd gibi sevgi konusunda iddiâlı sözler söyleyen ve ilâhî sırları ifşa eden sûfîleri eleştiriyor gibi görünse de "sekr" halinde konuşan sûfîlerin mâzûr olduğunu söylemekten geri durmaz.[44] Ona göre muhib sevgisini sözleriyle değil fiilleri ile isbât etmelidir. Zira fiillerin eşlik etmediği sevgi iddiâları gerçek değildir.

Gazâlî bu minval üzere Kur'ân ve hadislerde emredilen güzel fiillerin muhib tarafından yerine getirilmesi gerektiğini savunur. Kul bu şekilde davran-

40. Gazâlî, *The alchemy*, s. 69.
41. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 350.
42. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 348-49; Gazâlî, *The alchemy*, s. 106.
43. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 353.
44. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 355.

makla Tanrı'nın sevgisini cezbeder. Belki bu düşünce sebebiyle o, Tanrı'nın kulunu sevmesini ikinci sırada ele almıştır. Geriye Tanrı'nın kulun sevgisine nasıl karşılık verdiği kalmıştır.

TANRI'NIN KULU SEVMESİ

Gazâlî kulun, Tanrı'yı niçin ve nasıl sevmesi gerektiğini son derece detaylı bir şekilde anlattıktan sonra, bu sevgiye Tanrı'nın nasıl cevap verdiğine de değinir. Zira bu sevgi bağı, çift taraflıdır. Allah Teâlâ "*Allah onları sever onlar da Allah'ı sever.*"[45] buyurmakla bu sevginin iki yönlü olduğunu haber vermiştir. Bir tarafta seven olarak kul, öte tarafta Tanrı. Acaba âyette kullanılan ve sevmek mânâsına gelen *hubb* kelimesi, her iki taraf için aynı mânâya mı gelmektedir? Gazâlî'ye göre sevgi kelimesi, insan için hakîkî mânâda kullanılabilir, yâni insanın kendine fayda veren bir nesneye karşı yönelmesi tabiîdir. Halbuki böyle bir yöneliş Tanrı için bir nâkısadır. Zira Tanrı, en kâmil varlık olup hiçbir kimsenin gücüne ve iyiliğine muhtaç değildir. Böyle olunca sevmek kelimesi Tanrı için kullanıldığında, mecâzî bir mânâ ifade eder. Tanrı'nın kulu sevmesi demek, "Kulunu affetmesi, kulun kalbini dünyevî meşgale ve arzulardan arındırması ve kulunu müşâhede ile mükâfatlandırmasıdır."[46]

Ayrıca Tanrı, kulu sevmekle esasında kendi sanatını ve gücünü sevmiş olur. Zira Tanrı'nın kendi dışında bir şeyi sevmesi O'nun için bir nâkısadır. Bu sebeple Tanrı kulunu sevince, bir bakıma kendi sanat ve ilminin eşsizliğini sevmiş olur.[47] Gazâlî böylece, Tanrı'nın aşkın tarafını vurgulamış; vahdet-i vücûd anlayışına bir bakıma set çekmiştir. Kul ile Tanrı, kesin sınırlarla birbirinden ayrılmış ve İbn Arabî, Hallâc gibi bu sınırı en aza indirgeyen düşüncelere geçit verilmemiştir.

Tanrı kulunu severse onun kalbindeki perdeleri kaldırır ve kulun Hakk'ı müşâhede etmesine imkân verir. Tanrı'ya yakınlık, fizikî bir yakınlık olmayıp mânevî bir yakınlıktır. Bu yakınlıkta değişme ve hareket kulda olur. Kul Tanrı'ya olan sevgisini artırdıkça O'na daha da yaklaşır. Bu mânevî müşâhede, âhirette maddî müşâhedeye sebebiyet verir. Gazâlî'ye göre dünyada, bu müşâhede halini gerçekleştiremeyenler, orada da bu nimetten mahrum kalacaklardır. Bu grup Müslümanlar âhirette sâdece cennet nimetlerinden istifâde edeceklerdir.[48]

---

45. 5/Mâide, 54.
46. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 336-7.
47. M. 'Umaruddin, *The ethical Philosophy,* s. 125.
48. Bkz.: Gazâlî, *Cevâhir*, s. 50-1; al-Ghazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, tahkîk Ebu'l-'Alâ 'Afifi, Kahire 1964, s. 47-8.

Gazâlî bu düşüncesiyle, "Önce komşu sonra ev."[49] diyen Râbia'nın felsefesini hatırlatır. Dünyada Allah'ın cemalini müşâhede etmeyi arzulamayıp da sâdece cennet nimetlerini arzulayan dileğine kavuşur. Fakat nimetlerin en büyüğü olan cemâlullah'ı müşâhede etmekten mahrum kalır. Gazâlî burada, sevgi ile ru'yetullah arasında doğrudan bir bağ kurar. Allah'ı âhirette müşâhede etmeyi, O'nu bu dünyada iken sevme şartına bağlar.

Tanrı bir kulu sevince onun kalbinden dünya sevgisini çıkarır, oraya kendi sevgisini ilhâm eder. Böyle bir kul tenhâlarda Tanrı'yı zikretmekten zevk alır. Bazen de Tanrı kendini seven kulunu değişik belâ ve musîbetlerle imtihan eder. Bu imtihanlar sonunda kul olgunlaşır, çetin imtihanlardan çıkan sevgisi kemâle erer.[50] Böylece kulun tek arzusu Allah Teâlâ olur.

SONUÇ

1. Gazâlî, *ilk defa İlâhî aşk konusunu sistemleştirmiş ve bu konuda sıradan insanların anlayabileceği sâdelikte bir üslup kullanmıştır.* Meselâ İbn Arabî'nin veya Hallâc'ın anlaşılması kolay olmayan üslubu onda yoktur. Bu sebeple Gazâlî, muhabbetullah konusunda hem bu konunun uzmanlarına hem de sâde insanlara yeni ufuklar açmıştır. Böylece o, sevgiyi seçkin bir azınlığın malı olmaktan kurtarıp onu herkesin kolayca anlayabileceği bir hale getirmiştir. Onun sevgi bahsini okuyan her Müslüman, kolaylıkla ben de Allah'ı sevebilirim deme gücünü kendinde bulacaktır.
2. Gazâlî *Allah sevgisi konusunu çok boyutlu olarak ele almıştır.* Felsefî, kelâmî, tasavvufî ve dinler tarihi açısından meseleyi ele almış ve bu konularda fikirlerini beyan etmiştir. Bu şekilde sevgi konusunu sağlam aklî ve naklî temellere oturtmuştur.
3. Gazâlî *İlâhî aşk konusunda kendinden önce yaşamış ve makâle boyunca isimleri geçen birçok sûfînin görüşlerine de yer vermiştir.* Bu yönüyle onun eserleri, sevgi konusunda ortaya konulan fikirleri bize aktarma açısından da büyük bir değere sahiptir.
4. Gazâlî *Allah sevgisi konusunda daha önceki sûfîlerden Hallâc ve Bâyezîd gibi şatahât yönü güçlü olan ve kelâmcıların tepkisini toplayan fikirleri yumuşatmış ve bunları kabul edilebilir bir forma sokmaya çalışmıştır.* Bunda da nisbeten başarılı olmuştur. Zira *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İslâm

49. Gazâlî, *İhyâ*, VI, 331.
50. Gazâlî, *a.g.e.* VI, 347.

âleminde en çok okunan kitaplar arasında olup, birçok sûfî gibi fikirleri marjinal kalmamıştır.

5. Gazâlî ayrıca *Hallâc ve Bâyezîd'i savunmakla cezbe ve duygu tarafı ağır basan bir ilâhî sevgi anlayışını da sisteminden tamâmen dışlamamıştır.* Fakat o, Chodkiewitcz'in deyimiyle "çılgın bir sevgi" anlayışını dizginlemiş ve bu sevgiyi aklîleştirmiştir.[51] Ayrıca sûfîlerin sevgi anlayışını, Ehl-i Sünnet anlayışına yaklaştırmıştır.
6. İlâhî sevgiyi işlerken Gazâlî, *beşerî sevginin verilerinden de istifâde etmiştir.* Râbia gibi bazı sûfîlerin, beşerî sevgiyi ilâhî sevgi uğrunda tamâmen inkâr etmelerini kabul etmemiş; ancak insanın beşerî sevgiden ilâhî sevgiye geçebilmesi için yol göstermiştir.
7. Gazâlî'nin *Allah sevgisine yaklaşımı duygusal olmaktan ziyade aklîdir.* Bir bakıma sevgiyi mantıkîleştirmiştir. O, eserinin sevgi bahsini okuyanları, mantıken Tanrı'nın sevilmesi gerektiği neticesine ulaştırmak istemiştir. Gazâlî'nin aşk anlayışında, temel kavram *marifet*tir. Zira aşk, marifetle başlar ve marifetin artmasıyla güç bulur.
8. Gazâlî'nin sevgi konusunda kelâmcılara getirdiği eleştiriler, İbn Arabî tarafından da kabul görmüş ve o, "Eğer biz kendimizi kelâmcıların ve felsefecilerin aklî delilleriyle sınırlandırsaydık kimse Allah'ın sevgisini tadamazdı."[52] fikrine varmıştır. Gazâlî, bir bakıma bu konuda kelâm ve felsefeye de ışık tutmuştur ve onlara yeni açılımlar kazandırmıştır

51. M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* trans.: L. Sherrard, The Islamic Texts Society, Cambridge 1993, s. 45.
52. İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1911, II, 326.

ÖMER HAYYÂM VE FELSEFESİ

Metin Yasa*

ÖMER HAYYÂM'IN KISA BİYOGRAFİSİ

Adı Ömer, babasının adı İbrahim, lakabı Gıyâseddîn, künyesi ise Ebulfeth'tir.[1] Selçuklular döneminde yaşadığı bilinmekle[2] birlikte, doğum ve ölüm tarihi tam olarak belli değildir.[3]

Hayyâm, kendini, *el-Cebr* isimli eserinde, "Ebu'l-Feth Ömer b. İbrahim el-Hayyâmî", *Silsiletü't-Tertîb* isimli eserinde ise "Ebu'l-Feth Ömer b. İbrahim el-Hayyâm" diye tanıtır.[4] Ancak, "pek çok tezkirelerde, kendisinden, Ebu Hafs Ömar İbn Ebrahim Gıyâs ed-Din Hayyâmî diye söz edilir."[5]

Öte yandan, Hayyâm nisbesi ve bu nisbenin doğru şeklinin Hayyâm mı yoksa Hayyâmî mi olduğu çokça tartışılmıştır. Ancak, bu farklılığın Arap ve Fars dillerinin özelliklerinden kaynaklandığı, zira Hayyâm'a Arapların Hayyâmî, Farsların ise Hayyâm dedikleri bilinmektedir.[6]

Bununla birlikte, Hayyâm'dan söz eden ilk eserin *Çehar Makale* olduğu genellikle kabul edilir. Eserin yazarı, Nizâmî-yi Arûzî'dir. Kaynaklarda, Nizâmî-

---

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

1. Muhammed Ali Furûğî, Kâsım-ı Ganî, Ali Asgar Halebî, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri*, çev.: Hasan Çiftçi, Orhan Başaran, Babil Yayınları, Erzurum 2002, s. 16.
2. Furûğî ve diğerleri., *a.g.e.* s. 17.
3. Furûğî ve diğerleri, *a.g.e.* s. 15.
4. Bkz.: Adülbaki Gölpınarlı, *Hayyâm ve Rubâileri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul trsz., s. 7-8.
5. Rüştü Şardağ, *Bütün Yönleriyle Hayyâm Rubâileri*, Özgür Yayınları, İstanbul 1999, s. 9.
6. Furûğî ve diğerleri*Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri*, s. 16.

yi Arûzî'nin, Ömer Hayyâm'ın çağdaşı, yakın dostu ve öğrencisi olduğu ifade edilir.[7]

Ömer Hayyâm'dan söz eden bir diğer eser *Târih-i Beyhakî ve Tetimme-i Sıvânu'l Hikme*'dir. Bu eserin yazarı, çocukluğunda Ömer Hayyâm'ın derslerine katıldığını iddiâ eden, Ebu'l-Haseni Bayhakî'dir. Ebu'l-Haseni Bayhakî, 562/1167 yılında kaleme aldığı bu eserinde Ömer Hayyâm hakkında önemli bir bilgi vermez, ancak ailesinin Nîşâbûrlu olduğunu ileri sürer.[8] Açıkçası yaygın görüş de Ömer Hayyâm'ın çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemlerini Nîşâbûr'da geçirdiği[9] ve aynı kentte öldüğü yönündedir.[10]

Ömer Hayyâm'a yer veren önemli bir eser *Mirsâdu'l-İbâd*dır. Eser, 620/1223-1224 yılında Necmeddîn Razî tarafından kaleme alınmıştır. Eserde, ilginç bir biçimde, Ömer Hayyâm'dan materyalist olarak söz edilir.[11]

Ömer Hayyâm'ın ölüm tarihi konusunda, kimi yazarlar 517/1123, Brockelmann ise *Tarihu Ulumi'l-Arab* isimli eserinde 515/1121 yılını verir. Ancak bu bilgiler tartışmalıdır.[12]

ÖMER HAYYÂM'IN ÜNÜ, ETKİLEŞİM DÜNYASI VE ESERLERİ

Hayyâm, varoluşsal sorunları ortaya koymada ve çözümleri üzerine tartışmada, kendine özgü metot ve yaklaşımı olan bir düşünürdür. Bu nedenle, Hayyâm'ın, öğrencileri Nizâmî-yi Arûzî tarafından "Huccetulhakk"; Ebu'l-Haseni Bayhakî tarafından ise "imam" ve "filozof" olarak nitelendirilmiş olması[13] yeterince anlamlı görünmektedir. Dahası, varoluşsal sorunları görece daha geniş perspektiften ele almış olması nedeniyle de Hayyâm, günümüzde, İran'ın büyük bilgeleri arasında sayılmaktadır.[14]

Bununla birlikte, Hayyâm, bir yandan, astronomi ve matematikte,[15] öte yandan felsefe[16] ve şiirde[17] haklı bir üne sahiptir. Bu cümleden olarak, Hayyâm

7. Sâdık Hidâyet, *Hayyâm'ın Terâneleri*, çev.: Mehmet Kanar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 12, Furûğî ve diğerleri, *a.g.e.* s. 15.
8. Hidâyet, *a.g.e.* ss. 12-13.
9. Şardağ, *Bütün Yönleriyle Hayyâm Rubâileri,* s. 9.
10. Furûğî ve diğerleri, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri,* s. 17.
11. Hidâyet, *Hayyâm'ın Terâneleri,* s. 13.
12. Furûğî ve diğerleri, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri,* s. 15.
13. Furûğî ve diğerleri, *a.g.e.* s. 23.
14. Şardağ, *Bütün Yönleriyle Hayyâm Rubâileri,* s. 9.
15. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 166.
16. Hidâyet, *Hayyâm'ın Terâneleri,* s. 23.
17. Hidâyet, *a.g.e.* s. 43.

için, "tıp, felsefe, fizik, yüksek matematik, astronomi alanlarındaki ünü, daha yaşadığı yıllarda doğu bölgelerini sarmıştı"[18] denilmektedir.

Hayyâm'ın bilimsel kişiliğini anlatma doğrultusunda, Melikşah ile olan ilişkileri ve yazdığı eserler önemli birer rol üstlenir. Nitekim Hayyâm'ın, bir yandan, Melikşah'ın emri doğrultusunda, ünlü bir rasad olan Melikşah Rasadı'nı kurduğu ve Melikşah'ın ölümüne kadar da bu rasadın varlığını sürdürdüğü, öte yandan yine bu dönemde Hayyâm'ın, takvim düzenlemesi kuruluna başkanlık ettiği bilinmektedir.[19] Böylece Hayyâm, burada yaptığı gözlemler sonucu, bir yandan Zîc-i Melikşâhî adlı zîci, öte yandan el-Tarih el-Celalî denilen Celaleddîn Takvimi'ni düzenlemiştir.[20] Doğrusu, "Moritz Cantor, Ömer Hayyâm'ın hazırladığı et-Tarih el-Celâlî adlı takvimin onun zamanından önce veya sonra önerilen bütün takvimlerden çok daha doğru olduğunu belirtir."[21]

Hayyâm'ın Yunan Felsefesi ile yakından ilgilenmesi oldukça dikkat çekicidir.[22] Bu bağlamda, Hayyâm için, İbnu'l-Kıftî'nin "Yunan ilmini biliyordu." ifadesi meşhurdur.[23] Özellikle de rubâîlerinde sıkça kullanılan mey ve sâkî gibi kavramlar nedeniyle, Hayyâm'ı, Epikür'e benzetenler olmuştur.[24] Ancak unutmamak gerekir ki, Hayyâm'ı Epikür'e benzetmek, büyük ölçüde rubâîlerini bütüncül okumamaktan ileri gelmektedir.[25]

Hayyâm'ın Ebu'l Hasan el-Anbarî'den yeterince yararlandığına sıkça vurgu yapılır.[26] Dahası, onun, felsefede iyi bir İbn Sînâ takipçisi olduğu dikkat çeker.[27] Nitekim "Hayyâm, Isfahan'da bulunduğu sırada bazı dostlarının isteği üzerine, İbn Sînâ'nın *Hutbetu'l-Garrâ* adlı eserini Farsçaya çevirmiştir."[28] Öte yandan, Hayyâm, *Risâletu'z-ziyâi'l-aklî fi'l-ilmi'l-kullî* isimli eserinde kimi zaman İbn Sînâ'nın görüşlerine yer vermiştir.[29]

---

18. Şardağ, *Bütün Yönleriyle Hayyâm Rubâileri,* s. 10.
19. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları,* s. 166.
20. Yavuz Unat, "İslâm Dünyası'nda Astronomi Çalışmaları ve Batı'ya Etkileri", *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik*, ed.. Yavuz Unat, lotusYayınevi, Ankara 2008, s. 187.
21. M. R. Sıddıkî, "Matematik ve Astronomi", çev.: Orhan Örs, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, IV, 80.
22. İzmirli*İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 166; Furûğî ve Diğerl., *a.g.e.* s. 70.
23. Furûğî ve diğerleri, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri,* s. 70.
24. Furûğî ve diğerleri, *a.g.e.* s. 51; İzmirli, *a.g.e.* s. 169.
25. Bkz.: Metin Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 13vd.
26. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları,* s. 166.
27. İzmirli, *a.g.e.* s. 166.
28. Ali Güzelyüz, "Ömer Hayyâm'ın Eserlerine Bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, Sayı 19 (2011-2), s. 59.
29. Güzelyüz, *a.g.m.* s. 60.

Hayyâm'ın etkileşim dünyası içinde İhvân-ı Safâ risâlelerine de ayrıca atıf yapmak gerekir.[30] Nitekim Hayyâm'ın etkin akıl ve varlık konusundaki görüşlerini ele aldığı *Risâle der İlm-i Külliyât-i Vücûd* isimli eserinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çok İhvân-ı Safâ'nın görüşlerine yakın olduğu dikkat çeker.[31]

Öte yandan, Hayyâm'ın, kendine özgü bir üslubu olmakla birlikte, eski İranlı bir şair olan Firdevsî (ö. 411-416/1020-1025)'den etkilenmiş olabileceği konusunda kesin bir kanı vardır.[32] Hayyâm'ın yine bu bağlamda, yalnızca İranlı şairlerden değil, Arap şairlerden de etkilendiğine vurgu yapılır ve bu şairlerden birinin Muhammed b. Hüseyin (ö. 374/984) olduğu ileri sürülür.[33] Yine Hayyâm'ın pek çok açıdan, şair el-Maarrî (ö. 449/1057)'den etkilenmiş olabileceği üzerinde durulur. Bu bağlamda, özellikle de onun, bilinemezcilik, kötümserlik gibi konularda el-Maarrî'den etkilendiğine işaret edilir.[34] Ancak, açıkça ifade edelim ki, Hayyâm, ne bilinemezci, ne de kötümser bir düşünürdür.[35]

Yine etkileşim dünyası açısından, Hayyâm'ın şiirlerini, özellikle hatırlatan şairlerin başında, kuşkusuz Hâce Hâfız gelir.[36]

Hayyâm'ı gereği gibi anlama açısından, kimi görüşleri Arthur Schopenhauer (1788-1860)[37] ve F. Nietzsche'nin görüşleri ile karşılaştırılabilir.[38] Bu cümleden olarak, İngiliz şair Edward Fitzgerald'ın Hayyâm'ın rubâîlerini tercüme etmesi, Avrupa'da Hayyâm'ın etkisinin görülmesi açısından son derece önemlidir.[39] Açık konuşmak gerekirse, "Batı dillerindeki tercümeleriyle, İranlı şairlerin düşüncelerini tanıyan Avrupalı şair ve yazarların çoğu Fars edebiyatına benzeyen güzel eserler verdiler. Yani, esasen Hayyâm, Sadi ve Hafız'dan büyülendiler."[40]

Öte yandan, Moritz Cantor, Hayyâm'ı ölümsüz matematikçi olarak niteler ve onun "zamanına göre oldukça alışılmadık bir ilerleme yaparak kübik ve daha yüksek dereceli denklemlerle sistematik olarak uğraştığını" dile getirir.[41]

---

30. Furûğî ve diğerleri, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri,* s. 70.
31. Güzelyüz, "Ömer Hayyâm'ın Eserlerine Bir Bakış", s. 61.
32. Furûğî ve diğerleri., *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubâileri*, s. 73.
33. Furûğî ve diğerleri., *a.g.e.* s. 73.
34. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları,* s. 167.
35. Bkz.: Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme,* s. 14vd.
36. Furûğî ve diğerleri, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri,* s. 104.
37. Furûğî ve diğerleri., *a.g.e.* s. 66.
38. Bkz.: Metin Yasa, "Hayyâm- Nietzsche Karşıtlığı: İki Farklı Düşüncenin Nihilizm Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi", *Tabula rasa: felsefe-teoloji*, Yıl: 7-8, Sayı: 21, Eylül-Nisan, 2007/2008.
39. Saîd Nefîsî, "Fars Edebiyatı", çev.: Halil Toker, Ali Güzelyüz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, III, 273.
40. Nefîsî, Nefîsî, "Fars Edebiyatı", s. 273.
41. M. R. Sıddıkî, "Matematik ve Astronomi", çev.: Orhan Örs, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, IV, 70.

Bu bağlamda, yine, Hayyâm'ın bilimsel kişiliğini ve haklı ününü anlatmada, ikinci derece denklemlerden cebir ve geometri sonuçlarına ulaşması ve birbirinden farklı on üç denklem türü tanıtması, fizikte altın ve gümüşün özel ağırlığını araştırması iyi birer ipucu sayılabilir.[42]

Hayyâm'ın günümüze kadar gelen önemli eserleri vardır. Doğrusu, "O'nun tıp, fizik, astronomi, cebir, geometri, yüksek matematik alanlarında, zamanında bile derin yankılar uyandırmış ve bugün de Batı dünyasında bilimsel tarih açısından, uygulamada yararlanılmakta olan kitapları"[43] arasında, *Risâletun fi'l-Berâhîni alâ Mesâili'l-Cebri ve'l-Mukâbeleti*, *Risâletun fî Kısmeti rub'i'd-Dâireti*, *Risâletun fî Şerhi mâ Eşkele min Musâderâti Kitâbi Oklidis*, *Risâletun fi'l-İhtiyâli li-ma'rifeti Mikdâreyi'z-Zehebi ve'l-Fıddati fî Cismin Murekkebin minhumâ*, *Risâletun fi'l-Vucûd*, *Risâle der-Keşf-i Hakîkat-i Novrûz*[44], *Rubâiyyat*[45] gibi eserler anılabilir.

ÖMER HAYYÂM'IN FELSEFESİ: METODU VE RUBÂİLERİNİN GENEL İÇERİĞİ

Doğrusu, Hayyâm'ın yukarıda dile getirilen eserleri doğrultusunda İran tezkire yazarlarınca, "O'nun sınıflama ve öğretim alanlarında da büyük ünü olduğu, çok güçlü bir belleği bulunduğu; biyoloji, felsefe, fıkıh, sözlükçülük ve tıp alanlarında çok önde olduğu belirtilir. Matematik ve akılcı bilimlerdeki uzmanlığına da işaret edilir."[46]

Bununla birlikte, Hayyâm'ın asıl ünü ölümsüz rubâîlerinden ileri gelir.[47] Doğrusu, rubâîleri hakkında yazılanlar, Sadık Hidâyet'in ifadesiyle, "Bir araya getirilecek olsa, büyük bir kütüphane oluştururdu."[48] Bu sebeple, onun rubâîlerinin derin içerikte felsefî konu ve düşüncelerle yüklü olduğundan kuşku duyulmamalıdır.[49]

Açık konuşmak gerekirse Hayyâm, düşüncelerini rubâî adı verilen dört dizelik küçük şiirlerle ortaya koymuştur.[50] Bu sebeple, onun, "hiçbir zaman gün-

42. Şardağ, *Bütün Yönleriyle Hayyâm Rubâileri*, s. 15.
43. Şardağ, *a.g.e.* s. 16.
44. Hayyâm'ın eserlerinin genel içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Güzelyüz, "Ömer Hayyâm'ın Eserlerine Bir Bakış", s. 51-62; krş.: Furûğî ve diğerleri, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri*, s. 29-30; ayrıca krş.: Şardağ, *a.g.e.* s. 16-17.
45. Bkz.: Furûğî ve diğerleri., *a.g.e.* s. 29-30; ayrıca krş.: Şardağ, *a.g.e.* s. 16-17.
46. Şardağ, *a.g.e.* s. 17.
47. Şardağ, *a.g.e.* s. 9.
48. Hidâyet, *Hayyâm'ın Terâneleri*, s. 11.
49. Nefîsî, "Fars Edebiyatı", s. 268.
50. Ahmet Kırca, *Ömer Hayyâm Rubâileri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006, s. 13.

celliğini yitirmeyecek"[51] şeklinde nitelenen düşüncelerinin, rubâîleri içinde gizli olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

HAYYÂM'IN İKİ DEĞERLİ MANTIĞI AŞMA ÇABASI

Biz, Hayyâm'ın görüşlerinde sağlıklı sonuca ulaşabilmenin ancak rubâîlerinde izlediği metodun açıkça ortaya konulmasıyla mümkün olacağı kanısındayız. Çünkü metodu belirlenmeden, Hayyâm'ın derinlikli düşünceleri üzerine yapılacak bir çalışmada, bir yandan özgünlüğü yakalamanın imkânsız; öte yandan tekrara düşmenin kaçınılmaz olacağı yeterince anlaşılır gözükmektedir.[52]

Hayyâm'ın kendi düşüncelerini ortaya koyarken kullandığı metodunu belirleme açısından,

Bir grup var, din konusunda düşünüp durur
Bir grup, kesin konusunda kuşkuda kalır
Gün gelir, korkarım, uzaktan yükselir bir ses;
Ey bilgisizler, gerçek olan, ne o, ne budur.[53]

içerikli rubâî yeterince açıklayıcı görünmektedir. Anılan rubâî içinde geçen, "ne o, ne bu" ifadesinin kullanılması, onda, hem iki değerli mantığı aşmanın bir metot olarak öne çıktığına[54], hem de yalnızca var olanı korumaya değil, aynı zamanda var olanın mantıksal uzantılarına işaret eder.

Sonuçta, Hayyâm'ın bir metot olarak kullandığı iki değerli mantığı aşma yönündeki eğilimi, varoluşsal sorunlar konusunda, bir yandan, zengin seçenek ve olasılıklara açık olmayı öngörür[55], öte yandan felsefî, teolojik ve bilimsel dinamikleri uzlaştırma yolunu açar.

HAYYÂM'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE ANALOJİK İŞLEV GÖREN BİR KAVRAM OLARAK MEY

Hayyâm'ın rubâîlerinin içerdiği sorunlar söz konusu edildiğinde, teolojik açıdan tartışma konusu edilen önemli bir husus, kuşkusuz, Hayyâm'ın sıklık-

51. Hidâyet, *Hayyâm'ın Terâneleri*, s. 23.
52. Bkz.: Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 22vd.
53. *Rubâiyat-ı Hayyâm*, http://www.mehr.nl/farhang%20files/sher%20wa%20adab/new_page_221.htm/, Rubâi No.: 143, (Bu esere kısaca R diye atıfta bulunulacaktır), (erişim: 16.02. 2006).
54. Krş.: Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 24vd.
55. Krş.: Yasa, *a.g.e.* s. 30.

la *mey* kavramını kullanmasıdır. Anılan bağlam ile ilgili olarak öncelikle şunu ifade etmeliyiz: Filozof yönüyle de öne çıkan her bilim insanının, neredeyse, kendine özgü kullandığı ve içini ona göre doldurduğu temel kavramlar vardır. Doğrusu, Hayyâm'ın bu anlamda kullandığı temel bir kavram, şarap anlamına gelen *mey*dir.

Biz, Hayyâm'ın, *mey* kavramını analojik işlev gören, açıklayıcı temel bir kavram olarak gördüğü kanısındayız. Sebebine gelince:

1. "Onun ayyaşlığına ve sarhoşluğuna kanıt olacak hiçbir işaretin kaynaklarda yer almadığı"[56] hususunun ileri sürülmesidir.
2. Şiirsel içerik söz konusu olduğunda, şiirlerde şarap ve sevgili kavramlarının analojik ve mecâz amaçlı kullanıldığına ilişkin genel bir kanının var olmasıdır.[57]

HAYYÂM'IN RUBÂÎLERİNİN KISA BİR ÇÖZÜMLEMESİ

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Hayyâm'ın çoğu zaman rasyonal disiplinlerde, felsefede ve tasavvufta derin ve üstün bir bilgi birikimine sahip olduğu vurgulanır, sonra da rubâî ile meşhur olduğu ileri sürülür.[58] Bu cümleden olarak, Hayyâm'ın rubâîleri, içeriği açısından, teolojik, felsefî ve bilimsel yaklaşıma uygun bir dizi konu ve malzeme sunmaktadır. Bu sebeple, rubâîlerine bakıldığında, Hayyâm'ın, genel olarak yaşam ve ölüm, iyilik ve kötülük, kader ve nedensellik, insan ve doğa[59] vb. teolojik, felsefî ve bilimsel içerikli egzistansiyal konu ve sorunlar karşısında, tek bakış açısıyla yetinmediği; anılan konu ve sorunlara ilişkin eleştirel ve çözümleyici değeri olan olası açıklamaları dikkate aldığı görülür.[60] Daha açık konuşmak gerekirse, Hayyâm, rubâîler içinde dile getirdiği düşünceleri, teolojik, felsefî ve bilimsel açılardan olasılıklar için-

---

56. Furûğî ve diğerleri, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri*, s. 53; krş.: Seratlı, Tahir Galip, *Ömer Hayyâm, Şiir ve Felsefesi*, Kardelen Yayınları, İstanbul 2006, s. 76; ayrıca bkz.: İbrâhim-i Dinânî, Gulamhuseyin, *Akıl Defteri Aşk Ayeti I*, çev.: Talip Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 207.
57. Furûğî ve diğerleri, *a.g.e.* s. 101; ayrıca bkz.: Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 27vd.
58. Bkz.: Şemseddin Sami, "Ömer Hayyâm", Yakup Kenan, *Ömer Hayyâm ve Rubâileri: İran Edebiyatına Toplu Bir Bakış*, Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1968, s. 74.; krş.: Kocatürk, "Hayyâm", Yakup Kenan, *a.g.e.* s. 83; Ali Polat, *Ömer Hayyâm ve Rubâileri*, Barın Cilt Evi, İstanbul 2008, s. 25.
59. Bkz.: Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, 2-5. Bölümler.
60. Yasa, *a.g.e.* s. 31-103.

de tartışmıştır. Onun bu bağlamda benimsediği, test edilebilir ve tutarlı yaklaşımını açıklayabilecek özde bir kaç örnek konu şöyledir[61]:

i) Yaşamın Anlamı ve Doğa ile Bütünleşme: Hayyâm'ın bir rubâîsinde, içerisinde yaşamın anlamının da yer aldığı ezel sırlarını kimsenin bilemediğini[62] açıkça ifade ederek, başka bir rubâîsinde ise varlık konusunda türlü türlü söz söyleyenlerin sonunda gerçeği yakalayamadan uykuya daldıklarını[63] ileri sürerek, kesin konuşmaktan kaçındığı görülmektedir. Doğrusu, içinde yaşamın da yer aldığı varoluşsal sorunların çözümüne ilişki bir öngörüdür ve bu öngörü içinde, varoluşsal sorunlara ilişkin çözümleme süreci daha iyi algılanabilir.

Açık konuşmak gerekirse, Hayyâm'ın rubâîlerinde, yaşamın anlamı ve doğa ile bütünleşme, metafizik ve fizik süreçler içinde anlaşılmaya çalışılır. Bu yönde sunulan teolojik çözümler, üretilen felsefî düşünceler ve öngörülen bilimsel olasılıklar, Hayyâm için, kuşkusuz son derece önemlidir.

Doğa-insan ilişkisi bağlamında, "Hayyâm'ın anlatmak istediği temel husus, doğa ile bütünleşmeyi, doğayı ve insanı özlerinden uzaklaştırmadan, açıklayıcı bir anlam örgüsü içinde görebilmektir."[64] Bu, Hayyâm'ın, rubâîlerinde, doğa ve içindekileri anlamaya yönelik, çağına göre, yeni düşünceler ortaya koyduğunu gösteren önemli çıkarımlardan biridir.[65]

Sonuç olarak, Hayyâm'ın rubâîlerinde, yaşam, insan ve doğa ilişkileri bir bütünlük içinde ele alınır. Onun anılan bütünlüğü, yalnızca spekülatif açıdan değil, aynı zamanda metotlu bir biçimde dillendirdiği görülmektedir.[66]

ii) İnsanın Yaratılışı, Kötülük Sorunu ve Kısaca Çözümü: İnsanın yaratılışı söz konusu edildiğinde, Hayyâm'ın, bir yerde, "Ne kadar güzel olsa da kokum ve rengim / Yanağım lale, boyum da servi nitekim."[67] diyerek, insanın yaratılışındaki güzelliği överken, yine aynı konuya ilişkin, "Bu kadar çok sayıda zarif baş, kol ve eli/Hangi kin kırdı, ve birleştirdi hangi sevgi?"[68] ifadesinde ise bir tür sitemin yer aldığı görülmektedir.

---

61. Bu konulara ilişkin ayrıntılı ve açıklayıcı bilgiler konusunda bkz.: Yasa, *a.g.e.* s. 31-103.
62. *Teranehâ-yı Hayyâm, Eser-i ez-Sâdık Hidâyet*, http://www.adabkade.com/library/hedayat/tarane-haye-khayam/, Rubâi No.: 7, (Bu esere kısaca T diye atıfta bulunulacaktır), (erişim: 17. 02. 2006).
63. T., Rubâi No.: 14.
64. Metin Yasa, "Doğa İle Bütünleşmek: Ömer Hayyâm'ın Rubâilerinde Doğa Bilinci", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, 15-16 Mayıs, 2008. s. 268.
65. Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 99.
66. Ayrıca bkz.: Yasa, *a.g.e.* s. 103.
67. T., Rubâi No.: 1; R., Rubâi No.: 5.
68. T., Rubâi No.: 44.

Bilindiği gibi, din felsefesinin temel sorunları arasında yer alan ve çokça tartışmaya konu olan kötülük sorununun[69], teorik yönü yanında, pratik yönü de ele alınır. Anılan soruna ilişkin bu pratik yönün, insanın yaratılışı ile anlaşılır ve doğrudan bir ilişkisi söz konusudur.

Açık konuşmak gerekirse, Hayyâm'ın, kötülük sorunu ve ona ilişkin çıkarımları daha çok pratik açıdan ele aldığı dikkat çekmektedir. Doğrusu Hayyâm, kötülük sorununu aşağıdaki cümlelerle ortaya koyar:

Madem ki, düzenledi huyları yaratan
Onlara; kusur, eksik yüklemesi neden?
Güzel ise yaptığı, niçin kırıp atar?
Eğer çirkinse sûretler, bu ayıp kimden?[70]

Öyle görülüyor ki, Hayyâm, bir yandan kötülük etmeyi feleğin eski bir âdeti olarak görür[71], öte yandan, hem dillere destan üzüntüden söz eder[72], hem de yaşamı acı ve tatlı olarak değerlendirme yoluna gider.[73]

Sonuç olarak, "diğer din ve felsefe içerikli egzistansiyal konu ve sorunlarda olduğu gibi, kötülük sorunu ve çözüm bekleyen özü söz konusu olduğunda da Hayyâm'a göre, insanların yapabilecekleri şey, son tahlilde, 'türlü türlü söz etmekten'[74] ibarettir.

iii) Ölüm ve Ötesini Bilme Çabası: Hayyâm, ölüm ötesi hayatın varlık ve nitelikleri söz konusu olduğunda, bu konuda, iki gerekçe sebebiyle kesin bilgiye ulaşılamayacağı kanısındadır:

1. Uyku Analojisi: Ölüm söz konusu edildiğinde, Hayyâm'ın, ölümü uykuya, yeryüzünü ise uyku yeri ve mezara benzettiği açıkça ortadadır.[75] Uyku analojisi yalnızca ölümü anlatma konusunda rol üstlenmez, aynı zamanda ölüm ötesi konusunda beşerî bilgisizliği temellendirmeye yönelik de bir tür rol üstlenir. Hayyâm'ın "Bu karanlık gecenin dışına yol bulamadan/Bir masal söyleyerek uykuya daldılar."[76] ifadesi, anılan konuya ilişkin açıklayıcı, iyi bir örnek olarak görülebilir.

---

69. Kötülük sorunu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
70. T., Rubâi No.: 11; R., Rubâi No.: 31; ayrıca bkz.: Yasa, *a.g.e.* s. 62.
71. T., Rubâi No.: 39; R., Rubâi No.: 12.
72. T., Rubâi No.: 97.
73. Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 63.
74. T., Rubâi No.: 14.
75. T., Rubâi No.: 53; R., Rubâi No.: 17.
76. T., Rubâi No.: 12; R., Rubâi No.: 54; Yasa, *Hayyâm'ın Rubâileri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 48.

2. Bilgi Eksikliği: Hayyâm'ın rubâîlerinde, ölüm ötesi konusunda kesin bilgiye ulaşamama tekrar dünyaya dönüşün imkânsızlığına bağlanır. Hayyâm'ın, "Kim cehenneme gitmiş ve cennetten gelen kim?[77]", "Gittin mi gittin, dönüşün olmaz."[78], "Öte dünyadan kimse gelmedi ki, ona sorayım."[79], "Gittiler ve kimse geri dönmedi."[80], "Giden yolcu, geri dönmedi."[81], "Söyle ey gönül, öte dünyadan kim geldi?"[82] şeklindeki ifadeleri, ölüm ötesine yönelik bilgi eksikliği konusunda örnek olarak anılabilir.[83]

iv) Dünyanın Tasarımı ve Nedensellik: Hayyâm, dünyanın iyi bir dünya olup olmadığı bağlamında açıklayıcı değişik olasılıklara yer verir. Nitekim Hayyâm, bir rubâîsinde, "Güzelse yaptığı, niçin kırıp atar?/Çirkinse sûretler, bu ayıp kimden?"[84] diyerek dünya ve içindekilerin iyi olmadığını söylerken, başka bir rubâîsinde ise "Bu harap dünyada daha iyi olmazdı."[85] diyerek, içinde yaşadığımız bu harap dünyanın olabilen dünyaların en iyisi olduğunu dile getirir.

Hayyâm'ın, rubâîlerinde, evrende sebep-sonuç ilişkisinin yeri konusunu parçacı ve bütüncül olmak üzere iki ayrı açıdan ele aldığı, bunu yaparken de bir takım kavramlara yer verdiği anlaşılmaktadır.[86] Aşağıdaki alıntılar, anılan konuya ilişkin yoruma yer bırakmayacak ölçüde açıklayıcı görünmektedir:

Neyim, bilmiyorum aslâ[87]

Madem bu dünyada sağlam değil yerimiz[88]

İçinde gelip gittiğimiz o döngü
Ne başı var o döngünün ne de sonu[89]

Evrenin sırlarını kavrayamadıklarından
Önce çene patlattı, sonra uykuya daldılar[90]

---

77. T., Rubâi No.: 6; R., Rubâi No.: 21
78. T., Rubâi No.: 29; R., Rubâi No.: 160.
79. T., Rubâi No.: 36; R., Rubâi No.: 62.
80. T., Rubâi No.: 48; R., Rubâi No.: 167
81. T., Rubâi No.: 49.
82. T., Rubâi No.: 91.
83. Yasa, *a.g.e.* s. 49.
84. T., Rubâi No.: 11; R., Rubâi No.: 31.
85. T., Rubâi No.: 17; R., Rubâi No.: 174.
86. Yasa, *a.g.e.* s. 79.
87. T., Rubâi No.: 92; R., Rubâi No.: 43.
88. T., Rubâi No.: 93; R., Rubâi No.: 127.
89. T., Rubâi No.: 10; Yasa, *a.g.e.* s. 81.
90. T., Rubâi No.: 14; Yasa, *a.g.e.* s. 81.

Dahası Hayyâm'ın anılan konuyu, yaratma[91], yaşam[92], görünen ve görünmeyen[93], önceli ve öncesiz[94] gibi bir takım teolojik, felsefî ve bilimsel kavramlardan hareketle, olasılıklar bağlamında tartışmayı yeğlediği de görülmektedir.[95]

Sonuç olarak, Hayyâm'ın dünyanın tasarımı ve nedensellik konusunda takındığı bu tutum, açık konuşmak gerekirse, günümüz modern bilimine uygun bir tutumdur ve anılan tutum, şiirsel söylemin gücü ile de birleşince, ortaya anlaşılır bir özgünlük çıkmaktadır.[96]

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hayyâm'ın rubâîlerinde yaşam ve ölüm, iyilik ve kötülük, kader ve nedensellik, insan ve doğa vb. gibi konuların bir yandan tartışılması öte yandan birbirleriyle olan ilişkileri öne çıkar ve bu hususlar onun düşünce sistemi içinde önemli bir yer tutar. Özellikle, konuların birbirleriyle ilişkisinin bu denli bir bütünlük içinde işlenmesi, büyük bir düşünürün üreteceği derinliği olan bir düşünce sistemi içinde ancak olası görülebilir.

Öte yandan, yine iki değerli mantığı aşma çabası, Hayyâm'ın düşüncesine anlaşılır bir saygınlık ve değişim kazandırmıştır. Bu saygınlık ve değişim, varoluşsal sorunları teoloji, felsefe ve bilim ışığında düzeyi yüksek bir biçimde tartıştığı gerçeğinde net olarak ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, Hayyâm'ın varoluşsal sorunlara ilişkin ortaya koyduğu düşünceler, iki açıdan, eleştiri konusu edilmiştir:

i. Bu düşünceler teolojik açıdan kimi olumsuzluklara yol açmaktadır.

ii. Bu düşünceler felsefî açıdan yeterince derinlik içermemektedir.

Bu eleştiriler, Hayyâm düşüncesi için, yerinde ve tutarlı değildir. Nitekim bu yazıda ileri sürülen fikirlerden de açıkça anlaşılacağı üzere, Hayyâm düşüncesinde varoluşsal sorunların taşındığı bir zemin vardır ve bu zemin, ne teolojik verilerden bağımsız, ne felsefî derinlikten uzak, ne de bilimsel olandan kopuktur.

Sonuç olarak, bize öyle geliyor ki, Hayyâm'ın teolojik, felsefî ve bilimsel kişiliği konusunda şu hususlar büyük bir önem taşır. Hayyâm:

---

91. Yasa, *a.g.e.* s. 82.
92. Yasa, *a.g.e.* s. 83.
93. Yasa, *a.g.e.* s. 84.
94. Yasa, *a.g.e.* s. 85
95. Krş.: Yasa, *a.g.e.* s. 82-86.
96. Yasa, *a.g.e.* s. 86.

i. Varoluşsal sorunlara karşı düşünsel yakınlık içinde olan bir bilgedir. Bu cümleden olarak, varoluşsal sorunlarla ilgili teolojik veriler, felsefî yaratılar ve bilimsel çıkarımlar, sürekli olarak, Hayyâm'ın ilgisini çekmiş görünmektedir.

ii. Somut amaçları olan bir bilim insanıdır. Hayyâm'ın bu somut amaçlara ulaşma çabası, bir ölçüde, varoluşsal sorunları fizik ve metafizik yönleriyle bütünlük içinde ele almasında belirir.

iii. Teolojik, felsefî ve bilimsel başarısı olan bir düşünürdür. Hayyâm'ın bu başarısını, varoluşsal sorunları olasılıklı yönleriyle tartışırken, ustalıkla ortaya koyduğu dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Gölpınarlı, Adülbaki, *Hayyâm ve Rubâîleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul trsz.

Güzelyüz, Ali, "Ömer Hayyâm'ın Eserlerine Bir Bakış", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, Sayı 19 (2011-2).

Furuğî, Muhammed Ali, Kasım-ı Gani, Ali Asgar Halebi, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubâîleri*, çev.: Hasan Çiftçi, Orhan Başaran, Babil Yayınları, Erzurum 2002.

Hidâyet, Sâdık, *Hayyâm'ın Teraneleri*, çev.: Mehmet Kanar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.

İbrâhim-i Dinânî, Gulamhuseyin, *Akıl Defteri Aşk Ayeti I*, çev.: Talip Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

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

Kırca, Ahmet, *Ömer Hayyâm Rubâîleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006.

Kocatürk, Vasfi Mahir, "Hayyâm", Yakup Kenan, *Ömer Hayyâm ve Rubâîleri: İran Edebiyatına Toplu Bir Bakış*, Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1968.

Nefîsî, Saîd, "Fars Edebiyatı", çev.: Halil Toker, Ali Güzelyüz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, C/3, İnsan yayınları, İstanbul 1991.

Polat, Ali, *Ömer Hayyâm ve Rubâîleri*, Barın Cilt Evi, İstanbul 2008.

Sami, Şemseddîn, "Ömer Hayyâm", Yakup Kenan, *Ömer Hayyâm ve Rubâîleri: İran Edebiyatına Toplu Bir Bakış*, Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1968.

Seratlı, Tahir Galip, *Ömer Hayyâm, Şiir ve Felsefesi*, Kardelen Yayınları, İstanbul 2006.

Sıddikî, M. R., "Matematik ve Astronomi", çev.: Orhan Örs, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, C/4, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Şardağ, Rüştü, *Bütün Yönleriyle Hayyâm Rubâîleri*, Özgür Yayınları, İstanbul 1999.

Unat, Yavuz Unat, "İslâm Dünyası'nda Astronomi Çalışmaları ve Batı'ya Etkileri", *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik*, ed.. Yavuz Unat, LotusYayınevi, Ankara 2008.

Yasa, Metin, "Doğa İle Bütünleşmek: Ömer Hayyâm'ın Rubâîlerinde Doğa Bilinci", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu,* 15-16 Mayıs, 2008. s. 268.

--------, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

--------, *Hayyâm'ın Rubâîleri, Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Elis Yayınları, Ankara 2009.

--------, "Hayyâm- Nietzsche Karşıtlığı: İki Farklı Düşüncenin Nihilizm Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi", *Tabula rasa: felsefe-teoloji*, Yıl: 7-8, Sayı: 21, eylül-nisan, 2007/2008.

Rubâîyat-ı Hayyâm, http://www.mehr.nl/farhang%20files/sher%20wa%20adab/new_page_221.htm/ (Erişim: 16. 02. 2006).

Teraneha-yı Hayyâm, Eseri ez Sadık Hidayet, http://www.adabkade.com/library/hedayat/tarane-haye-khayam/ (Erişim: 17. 02. 2006).

FAHREDDÎN ER-RÂZÎ

Eşref Altaş*

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) hicrî VI. yüzyılın en büyük âlimi olup İslâm düşüncesinin pek çok noktada istikâmetini belirlemiştir. O, Kur'ân'ın en büyük tefsirlerinden birini yazmış; kelâm ilmi onun eserleriyle birlikte hem yöntem hem içerik bakımından dönüşmüş; felsefe onun etkisiyle medreselerde okutulmuştur. Onun meseleleri araştırırken uyguladığı tahkik yöntemi, takipçileri tarafından yirminci yüzyıla değin, aklî ilimlerde temel yöntem olarak kullanılmıştır. Tefsir, fıkıh, kelâm, mantık, felsefe, tıp gibi dinî ve aklî ilimlere dair oldukça hacimli eserleri, etkisinin kendinden sonraki yüzyıllarda da devam etmesini sağlamıştır.

HAYATI VE ESERLERİ

Fahreddîn er-Râzî, 25 Ramazan 544/25 Ocak 1150 tarihinde, Irak Selçuklularının başkenti Rey'de Ziyaüddîn Ömer adlı âlim bir babanın oğlu olarak doğdu. Şâfiî ve Eş'arî mezheplerine mensup hocalardan Rey, Nîşâbûr, Meraga gibi şehirlerde dinî ilimleri tahsîl etti. Antik Yunan'dan İslâm dünyasına intikâl

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Ünivesitesi İlâhiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

eden felsefî-bilimsel birikimi ve İbn Sînâ felsefesini Mecdüddîn el-Cîlî'den (ö. 584/1188) öğrendi. Kazvin, Nîşâbûr, Herat gibi birçok doğu İslâm beldesinde öğrenciler yetiştirdi; dersler ve va'zlar verdi. Hârezm ve Mâverâünnehir bölgelerine yolculuklar yaptı. Harzemşah Sultanı Alâeddîn Tekiş ile irtibat kurdu. Bâmiyan'daki ikâmeti sırasında, Gurlular devletinin emîrlerinden Bahâüddîn Sâm tarafından; Herât'ta ikâmeti sırasında ise Sultan Gıyâseddîn Muhammed tarafından desteklendi. Sultan Şihâbuddîn ile birlikte Hindistan'a yapılan seferlere katıldı. Bu emirler tarafından kendisi adına medreseler yaptırıldı. Son birkaç yılını Hârezm ülkesinde Gürgenç'te ve Herat'ta Harzemşah Sultanı Alâeddîn Muhammed b. Tekiş'in desteğinde geçiren Râzî, 1 Şevval 606/29 Mart 1210 Pazartesi Herat'ta vefat etti.[1]

Râzî'nin bilinen yüze yakın eseri, dinî ve aklî ilimlerin hemen hepsiyle ilgilidir. Zemahşerî'nin *el-Mufassal* eserine yazdığı şerh, *el-Muharrer* ve *Nihâyetü'l-Îcâz* adlı eserleri Arap dili ve edebiyatı ile ilgilidir. Kelâm ilmi ile ilgili *Nihâyetü'l-Ukûl*, *Muhassal* ve *el-Erbaîn*, fıkıh usûlu ile ilgili *el-Mahsûl*, felsefe okumaları ve eleştirileri *el-Mebâhisü'l-Meşrıkiyye*, *Mülahhas*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-Hikme* Râzî'nin ilmî dehâsının ortaya çıktığı eserlerdir. Bunun dışında Râzî, furû-ı fıkıh ve hilâf ilmine dair bazı kitaplar; mantık ve fizik gibi aklî ilimlerle, tabiî ve gizli ilimlerle ilgili bazı eserler de yazmıştır. Mantık ile ilgili *el-Âyâtü'l-Beyyinât*, fizyonomi ile ilgili *el-Firâse* ve astrolojiye dair eseri *es-Sırru'l-Mektûm* bu tür eserlerindendir.

İbn Sînâ'nın tıp kitabı *el-Kânûn* üzerine yazdığı şerh, tıp ansiklopedisi *et-Tıbbü'l-Kebîr* ve anatomiye dair *et-Teşrîh*, kendisinden sonraki tıpla ilgili bir dizi şerhin temel kaynağı niteliğindedir.[2] Râzî'nin Müslümanlar arasındaki farklı düşünceleri derlediği ve tarih ilmi ile ilgili çalışmaları ise *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, *er-Riyâzu'l-Mûneka* ve *Tahsîlü'l-Hakk*'tır. *Levâmiu'l-Beyyinât* ise Allah'ın isimlerini kelâm-tasavvuf karışımı bir yöntemle açıklayan müstesnâ bir kitaptır. Bunun yanında cedel ilmi ve mezhepler arasında görüş farklılıklarını anlatan hilâfiyyâta dair eserler de yazmıştır. Onun tefsir ile ilgili *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* ve felsefe ile kelâmın meselelerini birlikte incelediği *el-Metâlibü'l-'Âliye* ise en büyük eserleri arasında sayılmaktadır. Râzî'nin eserlerinin bir kısmı dünyanın farklı kütüphanelerinde yazmalar halinde olup basılmayı ve üzerinde çalışılmayı beklemektedir.

---

1. İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Dietrichische Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, s. 291; İbn Ebû 'Usaybia, *'Uyûnü'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etıbbâ*, nşr. Nizar Rıza, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut t.y., s. 462; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrut 1968, IV, 252.
2. Şîrâzî, Kutbüddin, *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3649, vr. 3b.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI, İLMÎ İLİŞKİLERİ VE MÜNÂZARALARI

Râzî, dinî ve felsefî ilimlere giriş niteliği taşıyan dil, münâzara ve mantık gibi ilimlerde; tefsir, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimler, tarih gibi beşerî ilimler ve felsefî ilimlerde eserler vermiştir. Bu nedenle onun fikirlerinden etkilendiği düşünürler de oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir.

Râzî'nin dil ilimlerine ait eserlerinde özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471) ile Mu'tezilî âlimler Zemahşerî (ö. 538) ve Rummânî (ö. 386)'nin etkilerini görmek mümkündür. Nitekim Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz* adlı eserini Abdülkâhir el-Cürcânî'nin belâgate dair eserlerini esas alarak oluşturmuştur. Yine Râzî'nin bu alanda çağdaşı olan ünlü edip Reşîdüddîn Vatvat (ö. 573/1177)'ın eserlerinden de nakiller yaptığını görmek mümkündür. Râzî'nin bu eserinin, dil ilimlerinde Cürcânî ile büyük dil âlimi Sekkâkî arasında bir köprü olduğu söylenebilir.

Râzî'nin en büyük eserlerinden biri olan *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'in, dönemindeki bütün dinî ve aklî ilimleri içeren bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Özellikle tasavvufî-ahlakî yorumlarda Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserine dayanan Râzî, sahâbe ve tâbiûn nesline ait görüşleri Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Basît* adlı eserinden aktarmış; Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi Mu'tezilî âlimlerden faydalanmıştır. Râzî, fıkıh usulü eseri *el-Mahsûl*'de ise Cüveynî, Gazâlî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin konuyla ilgili eserlerini temel almıştır.

Râzî düşüncesinde, temel olarak Eş'arî mezhebini takip etmekle birlikte, diğer mezheplerin görüşlerini değerlendirme ve tartışmaktan kaçınmamıştır. Onun hayatı, İslâm'ın sonraki dönemde hakikate ulaştırdığı düşünülen yolların kesişim noktasında geçmiştir. Kendisinin bizzat zikrettiği hoca silsilesi Rey hatibi babası Ziyâeddîn Ömer (ö. 559/1164)'den başlayarak, usûl ilimlerinde özellikle Eş'arî; furû' ilimlerde ise özellikle Şâfiî mezhebine mensup âlimlerden oluşmaktadır. Râzî her iki silsilede de Gazâlî (ö. 505/1111)'nin adına yer vermese de[3] hem babası hem Nîşâbûr'daki hocası Kemâleddîn es-Simnânî (ö. 575/1179)'nin Gazâlî çizgisine mensup âlimler olduğu bilinmektedir.[4]

Felsefî birikiminin oluşmasında kelâm ve felsefe alanında kendi zamanının üstadı Mecdüddîn el-Cîlî (ö. 584/1188)'nin büyük etkisi olmuştur. Râzî, Cîlî'den Rey'de Antik-Helenistik dönemden İslâm dünyasına intikâl eden felsefî-bilimsel birikimi ve İbn Sînâ felsefesini öğrenmiştir.[5] Cîlî'nin Meraga'daki

---

3. Fahreddin er-Râzî, *Tahsîlü'l-Hakk ve Makâletü'l-Halk*, Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, No:1407/2, vr. 2a-2b.
4. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383/1964, VIII, 86.
5. İbnü'l-Kıftî, *Târihu'l-Hükemâ*, s. 291.

medresesi farklı düşüncelerin okutulduğu ve farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına kaynaklık ettiği bir mekândır. Nitekim bu medrese, Sühreverdî ve Râzî gibi müteahhir dönemde, İbn Sînâ felsefesinin eleştirmen ve şârihlerinin ortaya çıkmasında merkezî bir rol oynamıştır.

Râzî'nin ilmî çabalarını ve düşüncesini yönlendiren etkilerin anlaşılmasında, onun ilişkilerinin, ilmî seyâhatlerinin ve tartışmalarının büyük bir etkisi vardır. Onun tartışma yeteneği, çağındaki bütün tümel perspektife sahip ekollerin hepsiyle de doğrudan tartışmalara girmesinden anlaşılabilir. Buhârâ ve Sermerkand'da Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi Mâturîdî-Hanefî âlimlerle; Hârezm'de Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin Mu'tezilî-Hanefî öğrencileriyle tartışmalara katılmış, bu tartışmalarından bazılarını *el-Münâzârât* adlı eserinde anlatmıştır.[6]

Râzî, Afganistan bölgesinde yaygın bir mezhep olan ve insanbiçimci bir tanrı anlayışını benimseyen Kerrâmîlerle oldukça sert tartışmalara girmiştir. Bu çerçevede Herat'ta Kerrâmî âlim İbnü'l-Kudve'yle fıkhî ve kelâmî konularda bulunduğu münâzara şehirde büyük karışıklıklara yol açmıştır.[7] Râzî teşbîhî sıfatların yorumlanması gerektiğini benimsediği eseri *Esâsü't-Takdîs*'de bu tartışmalardaki konuları işlemiştir. Bunun dışında Râzî, Rey'de Mahmûd el-Hımmısî (ö. 585/1189) gibi Şîî-İsnâaşerî âlimlerle imâmet konusunda tartışmıştır.[8] Haşevîlerle tartışmaları neticesinde iftirâya uğramış,[9] derslerini takip eden Şîî-Bâtınî Alamût fedâileri tarafından tehdit edilmiştir.[10] İrfânî-Ekberî geleneğin kurucusu İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), büyük sûfî Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 602-1234) ve daha başka sûfîler, Râzî'ye, onun ilmî yeteneğini itiraf eden mektuplar yazmışlardır.[11] Büyük sûfî Necmüddîn el-Kübrâ (ö. 618-1221)'nın tasavvufa intisâbını sağlayan sûfî Baba Ferec ile Tebrîz'de,[12] Necmüddîn el-Kübrâ ile Hârezm'de nazar ve keşf yöntemlerinin hakikate ulaştırmadaki rollerine dair sohbetler etmiştir.[13] Türk illerine ve Hint ülkelerine seyâhat edip farklı dine inananların müntesiplerinin tanrı inançlarını gözlemlemiş; Hindistan'daki

---

6. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehr*, nşr. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Meşrık, Beyrut 1984, tür. yer.
7. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâke, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, X, 262.
8. Râzî, Fahreddin, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, VIII, 89-90.
9. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâvud-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, IV, 176.
10. Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't-Tevârîh*, yay. haz. İhsan Yarşatır; göz. geç. Muhammed Taki Daniş Pejuh, Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, Tahran 1977, s. 170-173.
11. Hayri Kaplan, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, VI, 14 (2005), s. 285-330, s. 323.
12. Seyyid Ali Âl-i Dâvud, "İmam Fahr-i Râzî der-Tebrîz", *Maârif*, 58 (1382), s. 50-57.
13. Nasrullah Purcevâdî, "Râbıtâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", *Maârif*, III, 1 (1365), s. 29-80.

Brahmanlarla, Yahudi ve Hristiyan din adamlarıyla münâzaralarda bulunmuş ve bu tartışmalarından bazılarını tefsirinde ve müstakil risâlelerde anlatmıştır.[14]

Râzî'nin özellikle sonraki dönemleri etkileyen felsefe eleştirilerinin kaynakları da oldukça çeşitlidir. Râzî gibi İşrâkî felsefenin piri Sühreverdî (ö. 587/1191) de Merâga'da Cîlî'den ders almıştı. Bazı rivâyetlere göre Râzî ve Sühreverdî, birbirlerinin ilmî yetenekleri hakkında fikir yürütebilecek kadar birbirlerini tanıyorlardı.[15] Râzî, Maverâünnehir bölgesinde kendi kitaplarını inceleyip öğrencilerine okutan Ferîd el-Gaylânî ve İbn Sînâ'nın *Şerhu'l-İşârât*'ına ilk şerhi yazan Şerefüddîn el-Mes'ûdî gibi âlimlerle İbn Sînâ felsefesi ve Gazâlî hakkında tartışmalar yapmıştır.[16]

Tıp konusunda İbn Sînâ ve Ebubekir er-Râzî geleneklerini karşılaştırdığı eseri *Şerhu'l-Kânun*'u tabip Sıkatüddîn Abdurrahman b. Abdülkerîm es-Serahsî ile müzâkere ederek yazmıştır. Râzî'nin eğitimini sürdürdüğü zamanlarda İbn Sînâ felsefesi, toplumun entelektüel kesimlerinin temel ilgi alanlarından biriydi. Onun bu tartışmaları yakından izlediği anlaşılmaktadır. Özellikle İbn Sînâ felsefesine, ünlü filozof Ebu'l-Berekât'ın yönelttiği eleştirileri okumuş ve onun takipçileriyle meselâ el-Müstevfî ile sohbetler etmiş ve bazı eserlerini ona adamıştır.

Râzî'nin düşüncesi açısından temel iki kaynaktan biri, Eş'arîlik ise diğeri de İbn Sînâ felsefesidir. Râzî, Kelâm geleneğinin yüksek bir temsilcisi olarak aynı zamanda İbn Sînâ felsefesinin iyi bir okuyucusu, eleştirmeni ve yorumcusudur. Râzî ömrünün büyük bir kısmını İbn Sînâ felsefesini anlamak, eksik noktalarını tesbît etmek ve eleştirmekle geçirmiştir. Hatta onun İbn Sînâ'nın *Şerhu'l-İşârât* adlı eserini en ince detayına kadar ezberlediği nakledilmiştir. Özellikle Râzî'nin Kelâm eserlerinde, mantık ile varlık-imkân gibi ontoloji konularının incelendiği bölümlerde İbn Sînâ'nın büyük etkileri vardır.

TÜMEL İLİMLERİN YÖNTEMLERİNİN TASNİFİ VE RÂZÎ'NİN TAHKÎK YÖNTEMİ

Sahâbe ve Tâbiûn neslinde dinin anlaşılması öncelikle Kur'ân ve sünnetin anlaşılması ve yorumu olarak nakle dayanıyordu. Mu'tezile elinde ortaya çıkıp gelişen kelâm ise Allah'ın varlığının isbatında dinî metinlerin yanında çeşitli aklî metotları da kullanmıştır. Özellikle İslâm dininin temellerinin, nübü-

14. Râzî, *et-Tefsîr*, XVIII, 11; VIII, 86.
15. Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hükemâ: Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, nşr. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Cem'iyyetü'd-Daveti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Trablus 1988, s. 381.
16. Râzî, *Münâzarât*, tür. yer.

vveti inkâr eden Brahmanlara, ikici tanrı anlayışını benimseyen düalistlere ve teslis inancını benimseyen Hristiyanlara karşı savunulması ve aklen temellendirilmesi aklî metotların kullanılmasını zorunlu kılmıştır. İlk sûfiler ise naklî ve aklî bir isbattan daha çok, dinin ahlâkî vecheleriyle ilgilenmiş ve dinî tecrübeyi esas alan bir yönteme sahip olmuşlardır. İslâm filozofları ise öncelikle bilgi ve varlık alanlarında araştırma yapan metafiziğin burhân yönteminin; yine varlık hakkında konuşan cedel ve safsata yöntemlerinden ayrılması gerektiğini belirtmişlerdir.[17]

Bugün bizim hakikat araştırmasında açıkça tasnîf ettiğimiz bu yöntemler, başlangıçta araştırdıkları alan ve gâyeleri itibariyle farklı gruplar merkeze alınarak anlaşılmıştır. Felsefenin varlık araştırması, Gazâlî'nin eliyle kısmen cedel yöntemini kullanan kelâmın da konusu haline gelince Râzî, varlığı araştıran küllî ilimlerin yöntemlerini tasnîf ederek hakikate ulaştırmadaki paylarını ve meşrûiyetlerini tesbît etmeye çalışmıştır. Râzî'nin *el-Metâlib* adlı eserindeki küllî ilimlerin yöntemlerinin temelde ikiye indirgenebileceği tesbîti, sonraki âlimlere İslâm düşüncesinin bütün ana damarlarını kuşatan tasnîfler yapma imkânı vermiştir.[18]

Gazâlî hakikati araştıran grupları kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler olarak sayarken[19]; Râzî yöntemleri öne çıkararak, daha temel bir ayrıma ulaşmıştır. Bu ayrıma göre metafizik bilgiye ulaşmakta kullandıkları yöntem bakımından insanlar iki türlüdür: a) Zorunlu varlığı isbatta ve hakikate ulaşmada aklî yöntemleri kullanıp delillerle meseleleri isbat edenler (ashâb-ı nazar ve istidlâl), b) Nefsin terbiyesi ve kalbin temizlenmesi sûretiyle hakikatin kendilerine açılacağını savunanlar (ashâb-ı riyâzet ve mücâhade).[20]

Râzî'ye göre nazarî bakımdan Allah'ın varlığının isbatı, filozofların imkân ve kelâmcıların hudûs yollarından biriyle yapılabilir. Böylece Râzî'nin Kelâmî ve Meşşâî geleneği aynı düzeyde kurguladığı dikkat çekmektedir. Râzî'nin, ashâb-ı riyâzet ve mücâhedeyi ilk defa müstakil olarak, hem Müslüman gruplar/mezhepler arasında zikretmesi; hem de varlığı araştırmak ve hakikate ulaşmak bakımından küllî ilim ehlinden sayması, tasavvuf tarihi bakımından da bir dönüm noktasıdır. İbn Arabî sonrasında, Hakk'ın varlığını merkeze alarak tasavvufu metafizik gibi bütün varlık hakkında konuşan müdevven bir ilim haline

17. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I-II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004-2005, I, 11-14.
18. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, I, 53.
19. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, nşr. Cemil Salîbâ-Kâmil İyâd, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1967, s. 69.
20. Râzî, *el-Metâlib*, I, 53.

getiren irfânî okullar, böylece kelâm ve felsefe ile konu birlikteliğine kavuşmuşlardır. Râzî, riyâzet ve mücâhede yolunun verdiği zevkin üstünlüğüne dikkat çekmekle birlikte; sonuca ulaşmada ancak nazar ve istidlâlle desteklendiğinde mugalâtalardan emin olacağını belirterek, âdetâ nazar-istidlâl ile riyâzet-mücâhede yollarının birleştirilmesini önermektedir. Bu birlikteliği gerçekleştirmek için yola çıkmış felsefî-irfânî okullar, Râzî'nin önerdiği yolun tutarlı ve yeterli; ancak mugâlatalardan emin olduğunu düşünerek peşinden gittiği "nazar ve istidlâl" yolunun, hem tutarsız ve hem yetersiz olduğunu iddiâ edeceklerdir.

Râzî'nin kelâm ve felsefe diyalogu felsefe, kelâm ve nihâyet tasavvufu en genel anlamıyla varlık hakkında araştırma yapmak bakımından konu birlikteliğinde, hakikate ulaşmayı amaç edinmek bakımından gâye birlikteliğinde ortak kılmıştır. Bu konu ve gâye birlikteliği sonraki dönemde geleneksel anlamdaki filozof, sûfî ve kelâmcı grupların kesin sınırlarını ortadan kaldırmış, bir konunun ya da gâyenin hangi yöntemle isbat edildiği daha merkezi bir hale gelmiştir.

Kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi varlığın bütünü hakkında araştırma yapan tümel ilimlerin konu ve gâye birlikteliği, Râzî örneğinde hem kelâmın hem felsefenin meselelerinin aynı literatürde tartışılması, kavramlarının, konularının ve meselelerinin aynı tertip içinde işlenmesi, "muhakkikler dönemi" denilen âlimler grubunu ve bunların kullandığı tahkîk yöntemini öne çıkarmıştır. Böylece felsefe ve kelâm geleneğini tevârüs etmiş olan Râzî ve onu takip eden Cürcânî ve Teftazânî gibi âlimler, kavramların kelâm ve felsefeye göre farklı anlamlarını, ihtilaf edilen meseleleri, meselelerin dayandığı delilleri ve sonuçlarını bütün yönleriyle incelemişlerdir.

Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *el-Metâlib* adlı eserleri, tahkîk yöntemini kullanan en erken örnekler arasında yer almaktadır. Râzî kendi yönteminin İbn Sînâ ve Meşşâîlerin yaptığı gibi büyük filozofların görüşlerini çoğunlukla onaylamak, ya da felsefeye reddiye yazan Gazâlî ve Şehristânî'nin yaptığı gibi, filozoflara her yönüyle karşı çıkmak şeklinde olmayacağını belirtmektedir. Bu yöntemi uygulayan Râzî, çeşitli bölümlere ayırdığı konuların lehinde ve aleyhindeki bütün delilleri anlatmış; konuyla ilgili itirazları ve cevapları belirterek konunun her yönüyle ortaya çıkmasını amaçlamıştır. Zira Râzî, hakikate hikmet ve şerîat arasının, bir başka ifadeyle nebevî hikmet ile aklın kanunları arasının birleştirilmesiyle ulaşılabileceğini düşünmüştür.

Râzî, "hikmet ve şerîat" arasını birleştiren ya da "nebevî hikmet" ile "felsefî kanunlar" arasını birleştiren âlimler anlamında "muhakkikîn" ifadesini kullanır.[21] Gerçekte kelâm edebiyatında geçmiş eserler üzerinde titizlikle ince-

21. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn,* nşr Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, II, 71-72.

leme yapılması, eserlere şerhler ve hâşiyeler yazılması, notlar eklenmesi, özetler oluşturulması ve eserlerin yeniden düzenlenmesi şeklindeki ilmî faâliyetleri yürüten âlimlere, "muhakkikûn-müdekkikûn" adı verilmiştir. Buna göre bir metot olarak tahkîk ve tedkîk, h. VII. asır ve sonrasında Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş Râzî ve onun takipçilerinin eserlerinde bir düşünme tarzının metodik hususiyetini ifade etmek için kullanılmıştır.[22]

Tahkîk, düşünce düzlemindeki bir sorunun delille isbatı (*isbâtü'l-mes'ele bi'd-delîl*), tedkîk ise kavramsal düzeyde delilin delille isbatıdır (*isbâtü'd-delîl bi'd-delîl*). Böylece kelâm edebiyatında tahkîk ve tedkîke, kanıtlar konusunda nazarî düşünce yoluyla araştırma söz konusu olduğunda tefekkür, amelî konularda nazarî düşünce yoluyla araştırma söz konusu olduğunda ise tedebbür ismi verilmektedir.[23] Râzî'nin bu tahkîk yöntemini ifade eden, semantik olarak birbirine bağlanabilecek geniş bir kavramlar dizisi mevcuttur.

Râzî'nin yönteminin birinci basamağı "*zamanın ve mekânların farklılaşması, şerîat ve dinlerin değişmesiyle* değişmeyen *yakînî amaçlar (el-metâlibu'l-yakîniyye) ve hakikî bilgiler (el-'ulûmü'l-hakîkiyye)*"in evrenselliğidir.[24] Bu sâbit ve değişmez amaçlar ve ilimler bir gelenek içinde nakledilmekte olup bunlar gerçek bir geçmişe sahiptirler. Bu geleneğin taşıyıcıları farklı dinlere ve milletlere ait önceki ve sonraki âlimler, kelâmcılar ve filozoflardan oluşan bilginlerdir. Bunun anlamı hakikatin bir grubun tekelinde olmadığı, Râzî'nin de kendisinden öncekilerin bir mirasçısı olduğudur.[25] Bu bakımdan Râzî hakikatin araştırılmasında gelenekle irtibat kurarken yaygın olarak bilinen fikirlere muhâlif olan deliller ileri sürebileceğini belirtir. Çağında bazılarının, kör yarasa gibi taklitçi; bazılarının da her şeyi reddeden muhâlif bir tutuma girdiğinden bahseden Râzî, kendi tutumunu orta yol olarak tanımlamaktadır.

Râzî'nin tahkîk yöntemine göre, hakikatin peşinde olanın yapması gereken, bir problemin haklı gerekçeleri ortaya konulduktan sonra onu terk etmemek, doğru kabul edilen bir görüşün doğru olmadığına dair deliller ortaya konulduğunda da bu görüşü benimsemektir. Araştırılması gereken problemleri

---

22. Tahsin Görgün, "Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, İstanbul 2007, s. 49-78, s. 51; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 34.
23. M. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm I-II*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 392, 402.
24. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât: Mantık,* nşr. Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 2005, I, 2.
25. Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn,* nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire t.y. s. 15; a.mlf., *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa, 596, vr. 1b-2a.

bütün incelikleriyle araştırmak; doğru olanları güçlendirmek, bazı meseleleri yanlış olarak ilan etmek; kişinin kendisinin doğruluğuna henüz karar veremediği durumları belirtmek (*şükûk*); muârızın delillerini şüpheler olarak sıralamak (*şübuhât*); itirazlar ileri sürmek, sorular sormak ve bunların çözümlerinin olup olmadığını, cevaplarının verilip verilemeyeceğini araştırmaktır. Felsefî gelenekten ulaşan eserler söz konusu olduğunda ise mutlak kabul ve mutlak red yerine, gerekçeleri incelenerek orta yol tutulmalıdır. Râzî'nin ifadesinde orta yol; kendisine ulaşan kavramlar ve görüşleri anlatmak, kapalı ve sorunlu noktaları yorumlamak ve gereğinden fazla olanları kısaltmak sûretiyle öz olanı bulmaya çaba göstermektir.[26]

Râzî'nin bu tahkîk yöntemi, İslâm düşüncesi edebiyatını da ciddî bir şekilde etkilemiştir. Onun izinden giden ve muhakkik diye isimlendirilen âlimler, konuların her tür inceliğinin ortaya çıkması için, geçmiş eserler üzerinde titizlikle incelemeler yapmışlar; eserlere şerhler, haşiyeler yazmışlar; notlar eklemişler, özetler oluşturmuşlar ve eserleri yeniden düzenlemişlerdir. Râzî'nin tahkîk yöntemi kelâm ilminde de etkisini göstermiş, böylece kelâm ilmi mantıkî delillere dayandırılmış; tartışmalarda cedel ve münâzara ilmi kullanılmış; kelâm eserleri münâzara ilminin kurallarına göre telif edilmeye başlanmıştır. Bu yöntemin etkileri kelâm ve felsefe ile sınırlı kalmamış, fıkıh usulünden tarih ve toplum araştırmalarına kadar birçok alanda Râzî'nin düşünce sistemi ve tahkîk yöntemi esas alınmaya başlanmıştır.[27]

KELÂM'IN YÖNTEM VE İÇERİĞİNİN DÖNÜŞÜMÜNDE RÂZÎ'NİN ROLÜ

Genellikle kelâmın "mütekaddimîn" ve "müteahhirîn" şeklinde iki ana döneme ayrımında Gazâlî dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu ayrım noktasının tesbîtinde ise kelâmın yöntemine dair değerlendirmeler öne çıkmaktadır. Cüveynî (ö. 478/1085) gâibin şâhide kıyâsının kâdir-i mutlak bir Tanrı tasavvuruna ulaştırmadaki yetersizliğini dile getirmiş,[28] Gazâlî ise orta terimde ifade edilen illeti araştırmadan gâibin şâhide kıyâsı şeklindeki benzerlik ilkesine (*mümâselet*) dayanarak yapılan kelâmî-fıkhî kıyâsla (temsil ya da analoji) kesin

26. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, nşr. Muhammed el-Mutasımbillah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, I, 88-89.
27. Görgün, *a.g.m.* s. 49-78; Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2011, s. 235.
28. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), s. 1-23.

kanıtlamanın mümkün olmadığını, kelâmî kıyâsın içerik açısından da meşhur önermelere dayanması nedeniyle bu tür bir kıyâstan zarurî ve yakinî bilgilerin elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.[29] Önceki dönem kelâmının içeriğinden ziyade yöntemine yönelik eleştirileri Gazâlî'yi, bir yandan mevcut kelâmın yöntem noktasındaki yetersizliğini aşmak için mantığı dinî ilimlerin yöntemi haline getirmeye; diğer yandan da "hak yolu"nu muhafaza için filozoflarla ve diğer bid'atçi akımlarla epistemolojik yapısı mantıkla güçlendirilmiş bu yeni kelâmı kullanarak etkin bir şekilde mücadele etmeye yöneltmiştir.[30]

Râzî, Cüveynî ve Gazâlî gibi, kelâmın bazı delillerine yönelik eleştirileri sürdürmüştür.[31] Râzî "zayıf yolların eleştirisi" başlığıyla, kelâmcıların kullandığı dört delili tenkîd eder. Bunlardan birincisi, "Delilin geçersizliği, hakkında delil getirilen şeyin geçersizliğini gerektirir." şeklinde ifade edilen kuralla ilgilidir. Râzî bu delili, ezelde Allah'ın hakkında hiçbir delil yokken onun var olduğu gerçeğinden hareketle eleştirmiştir. Zira ona göre eğer bu kural kabul edilseydi, delilin yokluğunda Allah'ın da yokluğuna ya da onun hâdis olduğuna hükmetmek gerekecekti.[32] İkinci delil ise görünmeyen varlıkların görünenlere kıyâs edilerek özelliklerinin bilinmesidir. Râzî'ye göre, Allah sadece kendine özgü halleriyle değil, zâtına özgü varlığından dolayı bütün diğer varlıklardan farklıdır. Bundan dolayı da görünmeyenin görünene kıyâsı şeklindeki bir delil sağlıklı bir sonuç vermez.[33] Eleştirilen üçüncü delil, hasmı kendi delilleriyle susturmak, dördüncü delil ise aklî konularda kesin bilgiye ulaşmak için naklî deliller kullanmaktır[34] ki, artık Râzî ile birlikte, kelâmda aklî meselelerde naklî delillere dayanmanın kesin bilgi sağlamadığı tartışmasız kabul edilmiştir.[35]

Delillere yönelik eleştiri, genelde kelâmda, özel olarak da Râzî'nin düşüncesinde mantığın kıyâs formuna giden yolu açmıştır. Nitekim onun yöntemi; temsil, gâibin şâhide kıyâsı ve ilzâmı değil, bunların yerine öncüllerden tertip edilmiş, formu bakımından tutarlı ve maddesi bakımından doğru, sonucunu zorunlu olarak gerektiren mantığın kıyâslarından oluşmaktadır. Râzî kıyâsların form ve maddesine gönderme yaparak bir incelemenin dört şeye, yani; (i) madde ve formuna göre tertip edilen öncüllerin bilgisine, (ii) öncüllerin terti-

29. Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar*, XIII, 3-4 (2000), s. 303-320. s. 306 vd.
30. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74.
31. Ayman Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), pp. 141-179.
32. Râzî, *Meâlimu usûli'd-din*, Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, Kahire 1323, s. 58-59.
33. Râzî, *el-Erba'în*, I, 138; a.mlf., *Muhassal*, s. 154.
34. Râzî, *Nihâye*, vr. 7b-15a.
35. Râzî, *Meâlim*, s. 9; a. mlf. *Muhassal*, s. 51-52.

binin doğru olduğu bilgisine, (iii) bu öncüllerin ve tertibinden istenen şeyin zorunlu olarak çıkacağı bilgisine ve (iv) sonucun doğruluğunun bilgisine dayandığını belirtir. Buna göre sonuçta, formu ve maddesi bakımından doğru düzenlenmiş bir düşünme, zorunlu bilgi meydana getirir.[36]

Râzî'nin etkisiyle mantık, felsefî ilimlerin bir girişi ve yöntemi olarak değil, kelâmın delillerinin yapısının anlaşılması maksadıyla dinî ilimlerin bir parçası olarak medreselerde okutulmaya başlanmıştır. Bu sebeple Râzî sonrası her Eş'arî kelâmcısının aynı zamanda iyi bir mantıkçı olmasının arka planında yatan sebep de Râzî ile zirvesine ulaşan kelâmın delillerinin dönüşümü ile ilgilidir.

Kelâmın yönteminin değişiminin etkilediği noktalardan biri de içeriğin değişimidir. Yöntem noktasındaki değişim, Gazâlî ile iyice belirginleşmiştir. İbn Haldûn'a göre, Râzî'nin eserleri onu takip edenleri, kelâm ve felsefî ilimleri birbirinden ayırt edemeyecek hale gelmelerine ve bu iki ilmin konusunu aynı zannetmelerine sebep olmuştur.[37] Gazâlî'nin kelâm eserlerinin içeriği, hâlâ klasik dönemin kelâm içerikleriyle paralel iken; kelâmın içeriğiyle ilgili değişimi tamamlayan Râzî olmuştur. Klasik bir kelâm eseri, bilgi bahisleri, isbât-ı vâcib ve sıfatlar, nübüvvet, ardından çeşitli dinî hükümler ile devam edip âhirete dair bazı bahislerle birlikte imâmeti içerir. Ancak Râzî'nin kelâm eserleri, felsefî ve kelâmî problemleri karşılıklı ele alma imkânı veren bir içeriğe sahiptir. Râzî'nin İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerine dağılmış görüşlerinin yeniden tertîbi ve tenkîdini de içeren *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye* ve *el-Mülahhas* adlı eserleri, kelâmın yeni içeriğini en güzel şekilde gösteren eserlerdir. Böylece bu eserler Meşşâî felsefesinin ve kelâmın meselelerini tahkîk eden, müteahhir dönem kelâmının tertip, usul ve meselelerini belirleyen klasik bir eser olmuştur ve "felsefîleşmiş kelâm"ın ya da daha doğru bir ifadeyle "*küllî bir ilim olarak kelâm*"ın âdetâ mücessem halidirler. Artık Râzî'nin eserleri ve özellikle de *el-Mebâhis* sonrasında kelâm, İbn Sînâ felsefesinin fonksiyonunu üstlenmiş, tikel dinî ilimlere ilkelerini veren, varlık ve ona ilişenler hakkında araştırma yapan, fizikî âlemî, felsefî kategorilerin ârâz kısmına göre inceleyen; cevher başlığıyla cisim, nefs ve aklı ele alan; teolojiden (*ilâhiyyât-ı hâsse*), nübüvvetten/sem'iyyâttan bahseden tümel bir ilim halini almıştır.

Râzî'nin *Muhassal*'da filozoflara atfettiği varlık anlayışına dayanan bu yeni içerik, onun *el-Mebâhis*, *el-Mülahhas* ve *Muhassal* adlı eserleri esas alınarak şöyle tasvîr edilebilir: Râzî'nin bütün kitaplarının girişi, kelâm ve felsefe geleneğine uygun olarak epistemolojik ve metodolojik meseleleri inceleyen mantık ve nazar bahisleriyle başlamaktadır. Bu giriş bölümünden sonraki ilk ana bö-

36. Râzî, *Nihâye*, vr. 20b.
37. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Halil Şehhâde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, I, 590.

lüm varlık, yokluk, mâhiyet, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, kıdem ve hudûs gibi bütün varlıkları ilgilendiren genel konular üzerine odaklanan ontoloji bahislerine ayrılmıştır. Zorunlu varlık dışındaki mevcutların incelenmesine ayrılan ikinci ana bölüm ise; nicelik, nitelik, nisbet, hareket ve zaman gibi kategorilere "ârâz" başlığı altında ve cisim, akıl, nefs gibi mevcutlara "cevher" başlığı altında hasredilmiştir. Son ana bölüm ise Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, nübüvvet ve âhirete tahsîs edilmiştir. Klasik kelâm literatüründe büyük bir yer tutan iman, küfür, vb. hükümler ise Râzî'nin bu tür eserlerinde ya yer almamakta, ya da çok az yer verilmektedir.

Râzî sonrası nazar-istidlâl ehlinin araştırma meselelerini içeren kelâm eserlerinin konu tertîbi de klasik bir eser olarak *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*'nin taklîdinden ibârettir. Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, Urmevî (ö. 682/1283)'nin *Metâliu'l-Envâr*, Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Tevâliu'l-Envâr*, Semerkandî (ö. XIII. yy. sonu)'nin *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* adlı eserleri gibi, Şîî, Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerine mensup birçok müellifin eserleri yanında müteahhir dönem kelâmının ana eserleri durumundaki Cürcânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ı konu tertîbi, usul ve meseleleri açısından *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*'yi takip etmiştir. Böylece yöntemi, içeriği ve kısmen gâyesi bakımından dönüşmüş kelâm ilmi, Râzî'ye göre; "içeriği, delillerinin güçlülüğü, insanların kendisine duyduğu ihtiyaç ve diğer dinî ilimlerin kendisine duyduğu ihtiyaç bakımından" en değerli ilim halini almıştır.[38]

RÂZÎ VE DİĞER DİNÎ İLİMLER

Râzî'nin kelâm ve felsefe dışında dinî ilimlerde, özellikle fıkıh usulü ve tefsirde de önemli etkileri vardır. Râzî'nin telif hayatının erken dönemlerinden itibâren bütün ilimlere karşı ilgisinin olduğu muhakkaktır. Bu ilgi onun, altmış ilmin temel olarak ilkeleri, konusu ve bazı meselelerini özet bir şekilde içeren ilimler ansiklopedisi mâhiyetindeki *el-Câmiu'l-'Ulûm* adlı eserinden anlaşılabilir. Bu eserde Râzî, dil ilimleri ve felsefî ilimlerin yanında, özelikle din ilimlerinden kelâm, fıkıh usulü, cedel, hilâfiyyât, mezheplerin tasnîfi, mîrâs ilmi, tefsir, kırâat, esmâ ve ricâl, tarih, meğâzî gibi ilimleri işlemiş, daha sonra da bu ilimlerden birçoğu üzerine müstakil kitaplar kaleme almıştır.

Râzî dinî ilimlerdeki etkinliğini kelâmî çalışmalarına olduğu kadar, Kur'ân tefsirlerine de borçludur. Hayatının yaklaşık son yirmi yılını Kur'ân tefsiri için malzeme toplamak ve yazmakla geçiren Râzî, hayatının sonunda Kur'ân'dan

38. Râzî, *Nihâye*, vr. 1b.

aldığı zevki başka hiçbir ilimden almadığını ifade etmiştir. En büyük eseri sayılabilecek *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, onun büyük küçük her türlü dinî aklî meselenin tefsir ve tevil yoluyla Kur'ân'dan çıkarılabileceği anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmış, otuz iki ciltlik bir eserdir. Dirâyet tefsirinin ve ilmî tefsirin en iyi örneklerinden kabul edilen bu eser, başta Beyzâvî, Âlûsî ve Elmalılı tefsirleri olmak üzere kendinden sonra yazılan neredeyse her tefsirin de temel kaynağıdır.

Râzî'ye göre kelâma nisbetle fer'î bir ilim olarak değerlendirilen tefsir, ancak iyi bir dilbilim, kelâm ve diğer dinî ilimleri bilmekle mümkündür. Râzî'nin tefsir metodu da bu anlayışının bir sonucu olarak şekillenmiştir. Âyetlerin anlamlarına dair öncelikle rivâyetleri aktararak başlayan Râzî, daha sonra filolojik tahlillerle tefsir ameliyesini destekler. Sonraki aşama, yorumlama (te'vîl) aşaması olup Râzî'nin dehâsı da bu noktada ortaya çıkar. Bu noktada o, genellikle aklın hükümlerine, kelâmî mezheplerin görüşlerine, filozofların hikmetlerine, sûfilerin keşiflerine, dinî felsefî her türlü ilme müracaat edip geniş açıklamalarda bulunur. Âyetler ya da sûreler arasındaki insicâm belirtilir. Bazı âyetlerde mezheplerin görüşleri, özellikle Mu'tezile mezhebinin görüşleri, verilip eleştirilir. İlgili âyetin tefsiriyle ilgili olmamakla birlikte, akla gelmişken belirtilen meseleler de tefsirde azımsanmayacak çokluktadır. Râzî'nin tefsirinin bu yönü, hem klasik dönemde, hem de modern dönemde bazı müfessirler tarafından eleştirilmiştir.

Râzî'nin dinî ilimlerde temâyüz ettiği alanlardan biri de fıkıh usulüdür. Onun bu alandaki kitapları *el-Mahsûl* ve *el-Meâlim*, kelâmcıların usulü tarzında yazılmış olup, nazarî meselelerdeki tahkîk yöntemini fıkıh usulünün meselelerini ele alırken uygulamaya devam ettiği eserleridir. Özellikle Gazâlî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi âlimlerin konuyla ilgili eserlerinden faydalanan Râzî, meselelerin ele alınmasında dil ve mantık ilminin imkânlarını kullanmıştır. Bu iki eser üzerine Beyzâvî, Taceddîn el-Urmevî, Sirâceddîn el-Urmevî, Karâfî, Şemseddîn Isfahânî, İbnü't-Tilimsânî, Safiyyüddîn el-Hindî gibi âlimler tarafından XIII. yy. boyunca yorumlar yazılmış ve fıkıh usulünde Râzî mektebinin temelini oluşturmuşlardır.[39]

Râzî'nin mezhepler tarihine ilişkin eserleri, *Tahsîlü'l-Hakk* ve *er-Riyâzü'l-Mûneka* ekollerin görüşlerini derli toplu bir şekilde aktarmaları bakımından önemlidirler. Müteahhirîn dönem kelâm eserlerinde, bu fikir tarihçiliğinin izlerini görmek mümkündür. Râzî; ensâb, furû-ı fıkha, ahlâka, gizli ilimlere dair bazı eserler kaleme almışsa da bunların etkileri daha sınırlıdır. Onun hadis ilmine ilgisinin azlığı bilinmekte olup, bunun Râzî'nin düşünce sisteminin en zayıf noktalarından biri olduğu iddiâ edilmiştir.

---

39. Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi*, 235 vd.

RÂZÎ'NİN FELSEFE ELEŞTİRİLERİ

Râzî, Kelâm'ın yöntemi, kavramları, konusu ve meselelerine dair tasarrufları olan müceddid bir kelâmcıdır. Bununla birlikte onun İslâm felsefesine de son derece önemli katkıları olmuştur. Müsbet anlamda bir felsefî sisteme dönüşmemiş ve birçok sahte problem üretmiş olsa da Râzî'nin eleştirilerinin doğurduğu entelektüel hareketlilik, İbn Sînâ felsefesinin İslâm düşünce geleneğinde hem merkezîleşmesini sağlamış; hem de kendisinden sonra Molla Sadrâ (ö. 1050/1640)'nın cevherî hareket anlayışı gibi, yeni teorilerin ortaya çıkmasına vesîle olmuştur.

İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesi, ölümünden sonra öğrencileri vâsıtasıyla özellikle Doğu İslâm dünyasında hızla yayılmış ve eserleri Müslüman bilginlerin felsefî alandaki çalışmalarının ana metinlerini oluşturmuştur. İbn Sînâ felsefesinin bu başarısı ve yaygınlığının sebeplerinden biri, dinî açıdan zorunlu varlık, nübüvvetin mâhiyeti ve isbâtı, ölüm sonrası hayat, ahlâkî arınma, rüyâların yorumları gibi konulara ilgisidir. İbn Sînâ felsefesinin yaygınlığı ve dinî/kelâmî konulara bu ilgisi, birçok eleştirinin de bu felsefeye yönelmesine sebep olmuştur. Onun felsefesinin, felsefî açıdan eleştirisi, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) ve Abdüllâtif el-Bağdâdî (ö. 629/1231) tarafından yapılmış; özellikle Ebü'l-Berekât'ın eleştirilerini içeren *el-Mu'teber*, Râzî'nin sık başvurduğu kaynaklardan biri olmuştur. Diğer yandan Gazâlî (ö. 555/1111)'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*, Şehristânî (ö. 548/1153)'nin *Kitâbü'l-Musâraa* ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin *er-Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn* ve *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eserleri dinî/kelâmî açıdan yapılmış eleştirileri içermektedir. Kelâmî açıdan eleştiri yöneltenlerin başında ise "şerh değil, cerh"[40] şeklinde şöhret kazanan *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-Hikme* adlı eserleri ile Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gelmektedir. Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si ve onun eleştirisi olarak İbn Rüşd tarafından yazılan *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve Osmanlı'daki tehâfüt geleneğine ait çalışmalar, günümüzde daha yaygın bilinse de Râzî'nin eserleri üzerine şerh, telhîs ve hâşiye tarzındaki çalışmalar, XIII. ve XIV. yy.daki filozof ve kelâmcılar tarafından âdetâ zorunlu bir görev bilinciyle yapılan çalışmalar olarak oldukça yaygındır.[41] Bu bakımdan bu yüzyıllar, *Râzî mîrâsının altın çağları* olarak adlandırılabilir. Bu alanlarda sonraki yüzyıllarda da Râzî'ye ilgi kesilmemiş; ihtisarlar, hâşiyeler ve fikirlerine atıflarla devam etmiştir.

---

40. Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, I, 162.
41. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, drl. çev.: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 133-152, 133-144-149.

Râzî'nin eserleri, İbn Sînâ felsefesinden büyük oranda yararlanmış olsa da İbn Sînâ'nın fikirlerine detayları, ilkeleri, sonuçları ve gerektirdikleriyle karşı olduğunu belirtmektedir. Onun eleştirileri mantık, fizik ve metafizik konularda kısaca şu şekilde ortaya konulabilir.

Mantığa Dair Eleştirileri

Râzî, hayatının ilk döneminden itibâren mantık üzerine müstakil çalışmalar kaleme almıştır. Bu durum İbn Haldûn (ö. 808/1406)'a göre hem müteahhir dönem kelâmının bir özelliğidir; hem de mantığın dönüşümünün bir başlangıcıdır. Râzî'nin mantık çalışmaları, İbn Sînâ'nın metinlerine dayanır; fakat mantığın kabulü Râzî'yi aynı zamanda, mantığın metafizik cephesiyle de karşı karşıya getirmiştir. Râzî'nin bilginin tanımına ve imkânına yönelik görüşleri, tasavvur ve tasdîk konusunda farklı tasnîfleri,; metafizik karakterleri sebebiyle kategorilerin İbn Sînâ'yı takiben reddi; tam tanıma yönelik eleştirileri; kelâmın verili içeriği itibara alındığından, kıyâsın maddesi hakkında incelemelerini kısa tutması ile burhânî kıyâsın öncüllerine yönelik bazı eleştirileri bu bakımdan anlamlıdır. Râzî'nin mantıkla ilgili eserleri incelendiğinde artık onun, kelâmın delillerinin yegâne formunu belirleyen kıyâsların şekli üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğunu; ancak kelâmın verili içeriği sebebiyle, kıyâsların maddesinin uzun uzadıya işlenmesine itiraz ettiğini görürüz.

Mantıkta, bilinmeyenlerin bilinenlerden çıkarılması şeklindeki düşünme sürecinin, sonsuz geriye gitmesinin engellenmesi için, varlık ve birlik gibi bazı kavramlar (*tasavvur*) ve "Bütün parçadan büyüktür." gibi bazı yargılar (*tasdîk*) isbâta ihtiyacı olmayan apaçık kavram ve yargılar olarak kabul edilirler. Bunlar, aklın kendiliğinde apaçık olup zorunludurlar. Fakat bilginin tanımına ve tasavvur-tasdîk şeklindeki ayrımına ilişkin Râzî'nin fikirleri, mantığı bir yöntem olarak kullanan *ehl-i nazar*ın (kelâm geleneği ve Meşşâî felsefe) tasavvur ve tasdîk anlayışlarından farklıdır. Bir mâhiyetin özsel özellikleriyle tanımlanmasının kısır döngü oluşturduğu, ârâzî özellikleri ile tanımlanmasının da ancak tanıtımını verdiği düşüncesi, bir başka açıdan bilginin kendisiyle ya da başka şeylerle tanımlanmasının da kısır döngü olduğu düşüncesi, Râzî'yi bilginin tam anlamıyla tasavvurunun zorunlu olduğu fikrine götürmüştür. Buna göre ya başlangıçta zorunlu olduklarından ya da başlangıçta zorunlu olan bilgilere dayandıklarından, bütün bilgiler zorunludur. Benzer bir akıl yürütmeyi Râzî, Eflatun'un *Menon* diyalogunun ayrımlarını kullanarak kavramlar için de yapar. Bir kavram, (i) bütünüyle bilindiği için talep edilemez, zira zaten bilinmektedir; dolayısıyla "elde etmek" (*tahsîl*) imkânsızdır-; (ii) bütünüyle bilinmiyorsa talep edilmez, zira mutlak bilinmeyeni taleb etmek mümkün değildir; bir kavramın iki yönü

varsa bilinen yönü (i) şıkkı gereği, bilinmeyen yönü (ii) şıkkı gereği talep edilemez ve dahası bilinen ile bilinmeyen yönün, "iki zıddın birlikteliğinin imkânsızlığı" sebebiyle bir tasavvurda meydana gelmesi de düşünülemez.

Sonradan elde edilmiş kavramların imkânına yöneltilmiş bu itirazın, esasında tam tanıma yöneltilmiş olduğu dikkate alınmalıdır. Nitekim Râzî'nin tümel kavramları bazı eserlerinde, anlaşma ve konuşmada "umûmî isimler" olarak tanımlaması onun, mütekaddim dönemin, mânâların umûmî isimler olduğu ve fertleri içine alan ve başkalarını dışarıda bırakan *hasr* ve *temyîz* olduğu anlayışıyla paraleldir. Nitekim Râzî, erken dönem mantık eserlerinden *el-Âyâtü'l-Beyyinât*'ta faslın, cinsin kurucusu ve illeti olduğu şeklindeki illiyet fikrine dayanan tam tanımın imkânsızlığına işaret etmek üzere dört ihtimali değerlendirir:

i) Bir mâhiyetin kendisiyle tanımlanması kısır döngüdür. Bir başka açıdan bir mâhiyetin kendisinin, kendisinden önce bilinmesi gibi bir durum sebepiyle böyle bir tanım mümkün değildir.

ii) Bir mâhiyetin kendisine dâhil olan bütün parçaları ile tanım (*hadd-i tâmm*) bu parçaların toplamı demek olan mâhiyetle tanımdır. Bu, yukarıda da belirtildiği gibi, bir şeyin kendisiyle tanımlanmasıdır ki, kısır döngüdür. Bu mâhiyete dâhil olan parçaların bir kısmı ile tanım (*hadd-i nâkıs*), mâhiyetin tamamını vermeyeceğinden bu da tanım olmayacaktır.

iii) Bir mâhiyet kendisinin dışındaki parçalarla tanımlanırsa (*resm-i nâkıs*) –ki bunlar başka mâhiyetlerin de iştirak ettiği lâzımlardır- hâricî sıfatların mâhiyetin tanımını vermesi söz konusu değildir.

iv) Bir mâhiyet, içinde ve dışında olanlarla tanımlanırsa (*resm-i tâmm*) ikinci ve üçüncü şıklarda geçen sebeplerle bu tanım da mümkün değildir.[42]

Râzî son üç itirazın geçersiz olmasının tek yolunun, mâhiyetin tanımından maksadın "İsmin, genel olarak (*icmâl*) delâlet ettiği şeyin ayrıntılandırılmasıdır (*tafsîl*)." şeklinde olmasıyla mümkün olacağını belirtir.[43]

Râzî'nin sonradan elde edilmiş kavramlar ve tam tanıma yönelik eleştirileri ile varlığın apaçıklığı konusundaki farklı tutumu, aslında onun yargı tanımıyla yakından ilgilidir. Nitekim Ebherî, Kazvînî ve Tûsî gibi Râzî sonrası müte-

42. Râzî, *el-Âyâtü'l-Beyyinât,* nşr. Muhtâr Cebli, Dâru Sadır, Beyrut 1996, (İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhu'l-Âyâti'l-Beyyinât* ile birlikte), s. 123; a.mlf., *Mantıku'l-Mülahhas,* nşr. Ahad Ferâmerz Karamelekî-Âdîne Asgarînejad, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 2003, s. 101 vd.

43. Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme I-III*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1415, I, 93.

ahhir dönem düşünürleri, Râzî'nin konu ve yüklemin tasavvurları, bunlar arasındaki nisbetin tasavvuru ve hükmün toplamından (*mecmû'*) meydana gelen yargı tanımının, onu birçok konuda nasıl mugalâta yapmak zorunda bıraktığını ayrıntılarıyla ortaya koymuşlardır. Muhakkik kelâmcılar, Râzî'nin, bilginin zorunluluğu gibi bazı görüşlerinden döndüğünü belirtse de Râzî'nin kronolojik açıdan farklı dönemlerde kaleme alınmış eserlerinde, onun bu görüşünü bulmak mümkündür.

Râzî'nin mantığa dair yaptığı dönüşümler, İbn Haldûn tarafından özlü bir şekilde dile getirilmiştir. Ona göre, müteahhirîn dönemde Râzî ve onun öğrencileri, mantığı müstakil bir ilim hâline getirip, tertip, terim ve usûllerini değiştirmişler; kategorileri mantıktan çıkarmışlardır. Tanım bahislerini burhândan çıkararak beş tümele; önermelerin döndürülmesini de önermeler kısmına eklemişler; kıyâsı ise maddeleri bakımından değil sonuç çıkarma bakımından incelemişler ve kıyâsın maddelerini yani beş sanatı çok kısa yazmış ya da mantık kitaplarından çıkarmışlardır.[44]

Fizik Felsefesi İle İlgili Eleştirileri

Görünmeyen âlemin görünen âleme kıyâs edilerek bilinmesi, kelâmın en fazla ilgilendiği alanlardan birinin şehâdet âlemi, yani fizik dünya olmasını sağlamıştır. Allah'ın varlığı ve sıfatları, âlemin yoktan yaratılışı, haşir ve kıyâmetin imkânı ve nedenselliğin reddi gibi asıl meselelerin isbâtı için kullanılan kelâmcıların fiziği, felsefenin fizik anlayışı ile farklı istikâmetlerde ilerlemiştir. Allah'ın yoktan yaratması, her an yaratması, nedenselliğin kabul edilmemesi gibi gerekçelerle kelâmî düşünce, cisimlerin bilfiil sonlu atomlardan oluştuğunu, diğer bir ifadeyle cismin süreksiz nicelik (*el-kemmü'l-munfasıl*) olduğu fikrini benimsemiştir. Bu tür varlık anlayışının kelâm düşüncesindeki en önemli gereklerinden biri, vesîlecilik anlayışıdır. Gazalî'nin meşhur örneğiyle, ateşin pamuğu yaktığı örneğinde yakma fiilini ateşin ve pamuğun doğasına bağlamak Râzî'ye göre, cansız nesnelerin bilinçle hep aynı şeyleri yapmayacağına binâen yanlıştır. O halde, Allah'ın sürekli yaratmasının tekrar tekrar gözlenmesi, insanlarda bir nedensellik vehmi oluşturmuştur. Kelâmın atomcu cisim anlayışının karşısında İslâm felsefesi ise cismi bi'l-kuvve sonsuz bölünebilir ve sürekli büyüklük (*el-kemmü'l-muttasıl*) olarak tasarlayıp madde ve sûretten oluştuğunu kabul etmiştir. Bu tür kabullerin fizik felsefesinin diğer konuları; mekân, boşluk ya da doluluk, zaman gibi konularda da farklı anlayışları kabule götürdüğü bilinmektedir.

---

44. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 646-647. vd.

Atomlardan oluşan ya da madde, sûretten oluşan cevher anlayışına bağlı olarak, Antik Yunan düşüncesinde atomcu âlem tasavvuruna sahip olan filozoflar, mutlak boşluğun varlığını kabul etmişler; atomculuğu reddeden ve ona mukabil madde-sûret teorisini kabul eden Aristocu yaklaşımlar ise âlemin içinde ve dışında boşluğun var olamayacağını iddiâ etmişlerdir. Atomcu cevher anlayışına sahip kelâm fırkaları, genel olarak atomculuğu kabul etmişken; Bağdad Mu'tezile ekolü, atomcu cevher anlayışına sahip olmasına rağmen, boşluğu kabul etmemiş ve yokluğunu isbâta çalışmışlardır.[45] Boşluk kavramı, cismin yapısı ve hareket gibi kavramlarla ilişkisi bakımından İslâm felsefe ve kelâm tarihinde belli bir fizik ve kozmolojik sistemin kabulüyle ilgili iken, diğer taraftan da mekân kavramıyla ilişkisi bakımından, metafizik bir vecheye sahiptir.

Atomculuğu nedenselliğin inkârı, kâdir-i mutlak Allah'ın yaratması ve haşrin savunulması çerçevesinde istihdâm eden kelâmcılar, nedensellik, kıdem, cismânî haşrin inkârı ve yokluktan ancak yokluk çıkacağı gibi gerekleri sebebiyle, cismin madde ve sûretten oluştuğu fikrine şiddetli tepki göstermişlerdir.[46] Bu çerçevede kelâmda Mu'tezile'nin ortaya attığı atomculuk, Eş'arî geleneğin ilk zamanlarında vesîleci bir âlem anlayışının temel dayanağıdır. Ancak Eş'arî atomculuğunun, Bâkıllânî'deki merkezî konumu, Râzî'nin tanıklığına göre; her iki tarafı savunan delillerin eşit derecede güçlü olduğu gerekçesiyle Cüveynî ve Mu'tezilî kelâmcı el-Basrî'yi bu konuda kararsızlığa sürüklemiştir.[47]

Atomculuk karşısında Râzî'nin eserlerindeki farklı tutumlar, onun hakkında nihâî bir hüküm vermeyi güçleştirmektedir. Nitekim Râzî fizik meseleleri ele alan birçok eserinde, madde-sûret teorisinin karşısında dursa da bu teorinin nedenselliğin reddi ve haşrin imkânı gibi kelâmî içerikleriyle ilgilenmemiştir. Râzî'nin kelâmında atomculuğun, ilk dönem kelâmcılardaki fonksiyonunu icrâ etmemesi ve pratikte, yani kelâmın temel meselelerine dönük bir isbatta terk edilmesi, bu sebeple anlamlıdır. Bunun birkaç sebebi olabilir.

Râzî'nin kelâmın delillerine yönelik eleştirisi, fizik dünya ile metafizik dünya arasında bir benzerlikten hareket eden delili terk etmeyi gerektirmiştir. Râzî, Allah'ın varlığını fizik delillere gerek kalmadan, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, sırf aklî bir taksimle isbât edebileceğini görmüş; bu sebeple atomculuk ve diğer fizik meselelerle önceki kelâm kadar ilgilenmemiştir. Diğer taraftan Allah'ın varlığının ve mekândan münezzeh olması gibi asılların isbâtında Râzî, atomculu-

45. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 182-183; a.mlf., *el-Erba'în*, II, 32.
46. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, vr. 343b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Matbaa-i Âmire, Dâru'l-Hilâfeti'l-'Ulya, 1317, s. 16.
47. Râzî, *en-Nihâye*, vr. 346b.

ğu kullandığı gibi madde-sûret teorisini de kullanmıştır.[48] Böylece Râzî'nin fizik felsefesinde, İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirirken takındığı tereddütlü tavrının, metafizik meselelerin başka türlü de isbât edilebileceğini kabul etmesinin kaynaklandığı söylenebilir.

Metafizikle İlgili Eleştirileri

Râzî, hangi yöntemi kullanırsa kullansın insanın üç açıdan metafizik hakikatlerin düğümünü çözmek istediğini belirtir. Bunlardan birincisi; varlığın başlangıcı itibariyle varlığın ilk ilkesine, sıfatlarına, fiillerine, yani varlığın O'ndan nasıl ortaya çıktığına dair insanın neyi bilebileceği meselesidir. İkincisi ise; en yüksek saâdete ulaşmak için, içinde bulunduğu anda neye inanıp hangi eylemleri yapabileceği meselesidir. Üçüncüsü de; gelecekte âhiret bakımındandır ve âhirette dirilmenin bedenle mi bedensiz sırf ruhânî mi olacağı, saâdet ve bedbahtlık açısından insanın neyi ümit edebileceği meselesidir.[49]

Râzî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerinin yer aldığı eserleri, temelde bu konuların İbn Sînâ felsefesi ile karşılaştırmalı bir değerlendirmesidir. Başlangıç sorunu bağlamında İlk Sebeb'in varlığı, sıfatları ve fiilleri konusu, İslâm dünyasındaki kelâmî, felsefî ve sûfî bütün tümel perspektiflerin de ana tartışma ve ayrışma konularını oluşturur. Felsefe ve kelâm ilişkileri bakımından merkezî konumu göz önüne alındığında zât-sıfat-fiil ilişkileri, Râzî'nin İbn Sînâ düşüncesine yönelttiği eleştirileri örneklendirmek ve küllî ilmî geleneklerle irtibatını anlamak bakımından temel bir rol oynar. Râzî'nin üzerinde en fazla durduğu bu meseleler şu şekilde yeniden formüle edilebilir:

a) Tanrı'nın varlığı ile mâhiyeti aynı mıdır, yoksa varlığı mâhiyetine eklenmiş midir? Bu mesele, aynı zamanda İbn Sînâ'nın "Hakk'ın mâhiyeti, onun varlığıdır." şeklinde ifadesini bulan metafizik kâidesinin eleştirisini içermektedir.

İbn Sînâ ve Râzî, varlığın, en genel olması sebebiyle tanımlanamaz ve fakat tasavvur edilen ilk kavram olduğu konusunda aynı düşünceye sahiptirler.[50] Varlık-mâhiyet ilişkileri ise mümkün varlıklar ve zorunlu varlık için ayrı ayrı ele alınmıştır. Varlığı da yokluğu da düşünülebilen mümkün varlıklarda, mâhiyetin varlıktan ayrı olduğu ve varlığın mümkün varlıkların mâhiyetine ârız olduğu konusunda, İbn Sînâ ve Râzî'nin düşünceleri arasında bir farklılık yoktur.[51]

---

48. Bazı örnekler için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 214-217.
49. Râzî, *el-Metâlib*, I, 60.
50. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 11, 27-34; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 97-98.
51. Râzî, *el-Erba'în* I, 146-147.

Ancak Râzî'nin aksine İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mâhiyetin aynı olduğunu, O'nun varlığının mâhiyetine eklenmediğini; O'nun varlığının mâhiyeti, mâhiyetinin de varlığı, olduğunu düşünmektedir. Râzî, Tanrı'nın varlığı ve mâhiyeti ile ilgili İbn Sînâ'nın düşüncelerini şöyle açıklar:

> "İbn Sînâ O'nun mâhiyetinin varlığının aynısı olduğunu ve varlığın bütün varlıklar arasında ortak bir isimlendirme olduğunu iddiâ etmektedir. Yine O'nun mümkünlerden ancak selbî bir kayıtla ayrıldığını, O'nun varlığının hiçbir mâhiyete ârız olmadığını, diğer varlıkların ise [mâhiyetlerine] ârız olduğunu iddiâ etmektedir."[52]

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ta (*Vâcibu'l-Vucûd*), varlık ve mâhiyetin aynılığına yönelik düşüncelerinin Râzî tarafından yapılan bu tasvîri, onun eleştirilerinin yöneldiği temel noktaları da göstermektedir. Bu metinde tasvîrini bulan İbn Sînâ düşüncesine göre, Zorunlu Varlık'ın varlığı dışında bir mâhiyeti yoktur ve bu, O'nun sebebinin olmaması ve birliği ile ilgilidir. Mümkün varlıklarda varlık-mâhiyet ayrımının yapılması ise mümkünlerin ontolojik gerçekliklerinden (*vücûd*) farklı olarak bir de kavramsal gerçekliklerinin (mâhiyet) olduğunu ifade etmek içindir. Mâhiyet, ontolojik gerçekliğe sahip tek tek tikellerin akledilir özünü oluşturmaktadır. Bir mâhiyetin varlığa gelmesi, bir sebebi gerektirir ve bu durumda, varlık ve mâhiyet ayrımı yapılabilen her mevcut, sebeplidir (*ma'lûl*). Eğer Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mâhiyeti olsaydı, O'nun mâhiyetine varlık veren bir sebep olması ve dolayısıyla O'nun da sebepli olması gerekirdi. Oysa O'nun *inniyyeti* (varlığı) mâhiyetinin aynısıdır, yani varlığı dışında bir mâhiyeti yoktur. Mâhiyet sahibi olan mümkünlere varlık, O'ndan taşmaktadır. Zorunlu Varlık, yokluk ve diğer vasıfların kendisinden olumsuzlanması anlamında "mücerred varlık"tır; O'nun varlığında hiçbir fazlalık söz konusu değildir.[53]

İbn Sînâ'nın "Zorunlu Varlık'ın zorunlu varlık olmak dışında bir mâhiyeti yoktur." şeklinde ifade edebileceğimiz bu görüşü, Râzî'nin, konuyla ilgili hemen bütün eserlerinde, üzerinde durup eleştirdiği bir konudur. Bu eleştirilerden temel birkaç tanesi, felsefî ve kelâmî gelenek açısından karşılaştırmayı mümkün kılması açısından, kendilerine yöneltilen eleştirilerle birlikte kısaca aşağıdaki gibi tasvîr edilebilir:

Varlık, mümkün ve Zorunlu Varlık'ta aynı anlama (*mânevî müşterek*) sahip olduğundan (i) İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar için iddiâ ettiği üzere, varlık mâhiyete eklenmiş ise hem Zorunlu Varlık'ta hem mümkün varlıklarda ek-

52. Râzî, *Muhassal*, s. 154.
53. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 88-92.

lenmiştir. (ii) Yine Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyete eklenmiyorsa, aynı anlama gelmesi sebebiyle mümkünlere de eklenmemesi gerekir ki bu, İbn Sînâ'nın da kabul ettiği üzere, bütün mümkün varlıkların zorunlu olması anlamına gelir. (iii) "Varlık mâhiyete ne eklenmiştir ve ne de eklenmemiştir." şeklindeki bir hüküm ise üçüncü bir sebebi gerektirir. Böylece Zorunlu Varlık, başka bir sebebe muhtaç olur. Çünkü varlığın mâhiyete eklenmesine ya da eklenmemesine hükmedilmediği zaman bu, onun varlık haline de yokluk haline de müsait bir imkân olacağından, Zorunlu Varlık, zorunlu varlık olmaktan çıkar.

Râzî'nin temel bir başka eleştirisi de şudur: İbn Sînâ türsel tabiatın herhangi bir ferdi için doğru olanın, türün diğer fertleri için de doğru olduğunu kabul eder. Çünkü türün tek bir tabiatı vardır, tek türün lâzımları da değişiklik göstermez. Buna göre mümkün varlıklarda mâhiyete ihtiyaç duyan bir ârâz olarak varlık, hangi değişimle ve nasıl oluyor da Zorunlu Varlık için mâhiyete ihtiyaç duymuyor?[54]

Râzî'nin kendi görüşünü de ortaya koyması bakımından diğer önemli bir eleştirisi, Zorunlu Varlık'ın illet olması ile mâhiyeti olmayan salt varlığın dış dünyada varlık kazanmasının ve kavranmasının imkânsızlığı ile ilgilidir. Buna göre mâhiyeti, varlık olan bir Zorunlu Varlık'ın bilinmesi ve başka varlıklardan hüviyetiyle ayrılıp taayyün etmesi mümkün olmadığı gibi; mâhiyeti olmayan ve selbî kayıtlarla birlikte, salt mücerred olan varlığın, sırf selbî kayıtlarla kayıtlanmış olmak bakımından mümkün varlıkların illeti olması da imkânsızdır. Mâhiyeti olmayan bir varlık, dış dünyada diğer varlıklardan farklılaşamaz ve bireysel olarak varlık kazanamaz. Aklın bir şeyin dış dünyada var olduğuna hükmedebilmesi için, bir mâhiyet ve bir hakikat farz etmesi gerekir. Varlık, hem Zorunlu hem mümkün varlıkta aynı anlamda olduğuna göre, nasıl oluyor da Zorunlu Varlık, kendi dışındakilere muhtaç olmaması bakımından kuvvette en üst noktaya ulaşıyor? Diğer yandan da nasıl oluyor da mümkünler, dış dünyada ve zihinde mâhiyete muhtaç olmak bakımından zayıflığın ve muhtaçlığın zirvesine ulaşabiliyor?[55]

Sonuç olarak Râzî, İbn Sînâ'nın aksine Zorunlu Varlık'ın varlığının mâhiyetine eklendiğini düşünmektedir. Mâhiyetin asâletini savunan bir mütekellim olarak Râzî'ye göre, Zorunlu Varlık'ın kendi mâhiyetinin illet; varlığının ise ma'lûl olması, onun mâhiyetinin varlığından önce olduğu anlamına gelmemelidir.[56]

b) Râzî'nin İbn Sînâ metafiziğine eleştirisinin ikinci temel noktası, Zorunlu Varlık'ta zât-sıfat ilişkisidir. Buna göre Tanrı'nın sıfatları, İbn Sînâ'nın yap-

---

54. Râzî, *el-Metâlib*, I, 295-296.
55. Râzî, *a.g.e.* I, 301-303.
56. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1290, s, 308.

tığı gibi olumsuz olarak mı yorumlanmalıdır? Yoksa sıfatlar olumlu nitelikler olarak onun zâtına eklenmiş midir?

Eş'arîler'e göre zâtî olumlu sıfatlar, mânâlar olarak Allah'ın zâtına eklenmiştir; O'nun zâtıyla kâimdir ve O'nun kıdemiyle kadîmdirler. Sıfatlar, zâtın "ayn"ı değildirler. Böylece insan, gücü nisbetinde O'nun zâtının aynı olmayan sıfatlarla, ma'rifetullaha ulaşabilir. Fakat zâttan ayrı, kadîm varlıklar olarak taayyün etmiş olmadıklarından sıfatlar, zâtın gayrı da değildirler.[57]

İbn Sînâ'ya göre, varlığı ve mâhiyeti aynı olduğundan Zorunlu Varlık'ın; cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple O'nun zorunlu varlık, ilk varlık, ilk prensip, ilk sebep, salt iyilik, akıl, akleden ve akledilen, aşk, âşık ve ma'şûk gibi isimlerle isimlendirilmesi; O'nda çokluk gerektirmeyecek tarzda selbî isimlendirmelerdir. O, aynı zât olarak akıl, âkil ve ma'kûldur ki, Âlim, Hâkim, Hakk ve Hayy oluşu da bu şekildedir.[58]

Râzî, "filozoflar"ın zât-sıfat ayrımının neden yapılamayacağına ilişkin görüşlerini şu şekilde anlatır:

> "O'nun zâtına hulûl etmiş sıfatlar olsa, bu sıfatlar kendileriyle zorunlu iseler, Zorunlu Varlık birden fazla olur. (O'nun zâtına hulûl etmiş sıfatlar) eğer kendileriyle mümkün iseler, o zaman da Zorunlu Varlık sebebiyle zorunlu olurlar. Dolayısıyla onun zâtı hem onun fâili hem de onun kabul edeni olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü tek bir fert, hem fâil hem de kabul eden olmaz. Eğer bir sıfatı olsa bu sıfat zâta ihtiyaç duyacağından mümkün nitelikte olur. Mümkün için bir etkin (*fâil*) lazımdır. Bu etkin zâtın kendisidir. Onu kabul eden de zâttır. Bir şeyin ise aynı anda hem etkin hem de kabul eden olması muhâldir."[59]

Buna karşın Râzî, aynı ferdin hem fâil, hem de kabul eden olmasının imkânsızlığından dolayı, sıfatların Allah için olumsuzlanmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, üçün tek ve dördün çift olmasının etkin ve kabul eden olması, söz konusu mâhiyetlerden başka bir şey değildir. Allah'ın var olduğu bilgisinden sonra, O'nun Âlim ve Kâdir olduğuna dair başka delillere ihtiyaç vardır. Bu da O'nun varlığı ile sıfatın başka olduğunu ve sıfatın O'nun üzerine zâit olduğunu ifade etmektedir. Ancak Kudret ve İlim diye isimlendirilen özel nisbet ve izafetlerin, kendiliklerinden taayyün etmiş varlıklar olmadıkları kesindir. Kendiliğinden var olan zorunlu zât bulunmadığı sürece, bunlar, varlık-

---

57. Râzî, *er-Riyâzü'l-Mûnikatü fî Ârâi Ehli'l-'İlm,* thk. Es'ad Cum'a, Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, Kayravân 2004, s. 173.
58. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahri, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts, s. 280-283.
59. Râzî, *Muhassal*, s. 182; a.mlf., *Meâlim*, s. 49.

ları imkânsız olan sıfat kavramlardır. Bu durumda sıfatlar başkasına muhtaçtırlar; kendileri bakımından mümkündürler ve bir fâile ihtiyaç duyarlar. Allah'ın zâtından başka, fâil olmadığına göre, Allah bu özel nisbet ve izâfetleri gerekli kılmaktadır. O'nun zâtının başından beri sıfatları, diğer bir deyişle hakikî ve izâfî sıfatları gerektirmesi aklın kabul edeceği bir durumdur.[60]

İbn Sînâ'ya göre irâde ve kudret gibi zâta zâit bir sıfat yoktur; Tanrı zâtıyla bilendir (*el-âlim bi'z-zât*). O'nun zamana bağlı olmayan fiilî bilgisi, zorunlu olarak varlığın kendinden sudûr etmesini gerektirdiğinden, insandaki anlamıyla bir irâde ve kudret sıfatından da söz edilemez. Bu sebeple ilâhî bilgi, irâde, kudret ve fiil birbirinden ayrı değildir. O'nun irâdesi, kudreti ve ilmi, gerçekte aynı olup kendisinden sudûr edenleri var eden fiilinden başka bir şey değildir. Tanrı'nın Kâdir, Mürîd, Âlim, Hayy gibi isimleri, "başkasından dolayı değil, kendisi sebebiyle/kendisi için"dir. Sıfatların bu şekilde yorumlanması, O'nun bir ve Zorunlu Varlık olduğu, O'nda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, O'nun iç ya da dış sebebinin olmadığı, bu sebeple de sıfatların, zâtına zâit olmadığı anlamındadır.[61]

Râzî ise sıfatları dışta bırakan bu tür bir zât anlayışının; Tanrı'nın tikelleri bilmediği, âlemin ezelîliği ve Tanrı'nın fiillerinde muhtâr olmayıp zâtı gereği zorunlu olarak yarattığı sonucunu doğuracağını belirtir. İlim sıfatı özelinde konu incelenecek olursa, İbn Sînâ'nın düşüncesine göre, "Tanrı zâtını bilir.", ve "Tanrı'nın *zât-ı mahsûsası*nı bilmesi, kendisinden sudûr eden diğer şeyleri de onların ilkesi olması bakımından bilmesini gerektirir."[62] Râzî'ye göre, sudûr düşüncesine ve illeti bilmenin ma'lûlü bilmek olduğu şeklindeki Meşşâî illet düşüncesine dayanan bu anlayış, kadîm illetin varlığı anında, varlığın da kadîm olarak meydana geleceğini; bu sebeple de Tanrı'nın irâdesini ve kudretini dışta bırakıp, O'nu zâtıyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) kabul ettiği için reddedilmelidir.[63] Diğer taraftan İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın varlığında bir değişimin imkânsızlığı sebebiyle, bütün cüz'îleri tümel tarzda bildiği şeklindeki anlayışına karşı Râzî, ilmin tanımının İbn Sînâ'daki problemlerini göstermek sûretiyle ve değişimin Tanrı'nın zâtında değil, sırf bir izâfet olan ilimde meydana geleceğini kabul ederek reddetmektedir.[64]

Tanrı'nın âlemin yaratılışında tesir ettiği, filozoflar ve kelâmcılar tarafından ortak kabul edilmektedir. Bu tesirin irâdeye bağlı olarak gerçekleşmesi,

---

60. Râzî *Muhassal*, 181; a.mlf., *Meâlim*, s. 49-50.
61. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 280-283.
62. Râzî, *el-Metâlib*, III, 119; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 165.
63. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 428; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, III, 121-122.
64. Râzî, *el-Metâlib*, III, 151; a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 498-499.

Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu anlamına gelirken; bu tesirin zâtı gereği zorunlu olarak gerçekleşmesi ise O'nun zâtıyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) olduğu anlamına gelmektedir. Râzî'nin örneğiyle; insanın dilediği bir şeyi yapması ve dilemediği bir şeyi de yapmaması, onun *muhtâr* olduğunun göstergesi iken; ateşin sıcaklıktaki tesiri, kendi zâtının bir gereği olup, onun irâdesine bağlı değildir. Râzî, Allah'ın irâdesiyle fâil olduğunu belirterek, onun fâil-i muhtâr olduğunu savunurken, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olarak yarattığı şeklindeki İbn Sînâ düşüncesini, filozoflar hâriç, bütün din ve mezheplerin, Allah'ın irâdesine bağlı olarak yaptığı ve yapmadığı şeklindeki inançlarına aykırı olarak niteler.[65]

İrâde sıfatı bakımından meselenin bir başka yönü, âlemin kadîm mi hâdis mi olduğu tartışmasıyla ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre irâde ile yapılan fiiller, belli bir amaca ve kemâle yönelik olduğundan, O'nun hakkında insandaki anlamıyla bir irâde reddedilmelidir.[66] Filozofların bu anlayışları, Râzî tarafından hemen bütün eserlerinde, genelde filozofların ve özelde de İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın mürîd/murâd eden olduğunu inkâr ettikleri şeklinde sunulmaktadır.[67] Çünkü ona göre bu anlayış, âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr ettiğine ve âlemin kıdemine hükmetmeyi gerektirir.

Râzî'ye göre, Allah kesin olarak irâde sıfatı ile muttasıftır; çünkü sonradan olanlar, daha önce ve daha sonra var olmaları mümkün olduğu halde, belirli bir vakitte ortaya çıkmışlardır. Bu belirlenmiş vakitte ortaya çıkmalarını (*tahsîs*) sağlayan, bir belirleyici vardır. Bu zamansal belirleme ise kudretten farklıdır; çünkü kudret, bir şeyin meydana getirilmesinde bir sebeptir ve zamanın değişmesiyle değişmez ve vakitlerle ilgili bir sıfat değildir. İrâde, İlim sıfatından da farklıdır; zira bilgi bilinene bağlıdır. Diğer yandan Hayat, Semî', Basar ve Kelâm sıfatları da bir belirleme (*ta'yîn* ve *tahsîs*) özelliği taşımazlar. O halde belirleme için başka bir sıfat gerekir ki, bu da İrâde sıfatıdır. Bu anlamda *muhassıs* ve *müessir* kavramları, birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Belirleyici (*muhassıs*) olmak İrâde sıfatı ile ilgili iken, yaratan (*müessir*) olmak ise Kudret sıfatıyla ilgilidir.[68]

Netice olarak Hayat, İlim, İrâde, Kudret, Kelâm, Semî', Basar gibi masdar formundaki mânevî sıfatları kabul eden Râzî, sıfatların Tanrı'ya nisbetinin ancak olumsuz yorumlanmaları kaydıyla, mümkün olabileceği şeklindeki İbn Sînâ öğretisini reddetmektedir.

c) Kelâmcılarla filozoflar arasındaki ana tartışma konularından biri, Tanrı'nın, varlığıyla zorunlu kılan bir varlık olmasının kabulü bakımından zâtına

---

65. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, III, 125; a.mlf., *el-Metâlib*, III, 77.
66. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 365-367.
67. Râzî, *el-Erba'în*, I, 211; a.mlf., *Muhassal*, 161.
68. Râzî, *Meâlim*, s. 45.

mukârin olarak sudûr eden (zamansal olarak) kadîm bir âlem tasavvuru ile Allah'ın ilmi, irâdesi ve kudretiyle yarattığı hâdis bir âlem tasavvurudur. Oysa filozoflar açısından âlemin ezelîliği, Tanrı'nın ontolojik kıdemi gibi, ontolojik bir önceliği değil; Tanrı'nın ezelî fiili olduğu anlamına gelmektedir. O'nun fiili ezelî ve mükemmel olduğuna göre, O'nun fiili olan âlemin de O'nun fiili olarak ezelîlik arz ettiğini söylemek gerekir. Çünkü varlık veren Tanrı, sürekli ve ezelî ise varlık verilen âlem de sürekli ve ezelîdir. Bu, âlemin ontolojik anlamda bir kıdeme sahip olduğu anlamına gelmemektedir.[69]

Râzî'ye göre ise filozoflarla kelâmcılar arasındaki kıdem-hudûs probleminin başlangıç noktası; kıdem ya da hudûs değil, Tanrı'nın mûcib ya da muhtâr olduğu kabulünün bir yansımasıdır. Buna göre filozoflar ve mütekellimler, beraberce onu mûcib kabul etselerdi âlemin kıdemine; muhtâr olarak kabul etselerdi, âlemin hudûsuna hükmederlerdi. Kısaca Râzî'ye göre kelâmcılar, mûcib bir illeti kabul etmediklerinden, ezelî bir ma'lûlü reddetmekte; filozoflar ise onun muhtâr olduğunu kabul etmediklerinden hudûsu reddetmektedirler.[70]

Râzî'nin *el-Metâlib*'de âlemin kıdemi ile ilgili kelâmcıların ve filozofların görüşlerini değerlendirerek bir tür antinomi fikrine ulaşması, onun filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilâfın, kavramların farklı tanımlanmasına dayandıklarına inanmasıyla ilgilidir. Râzî, âlemin yaratılışı konusunda fikir yürütmenin zorluğuna dikkat çekmekte ve Gazâlî'nin âlemin yaratılması fikrinden hareketle, filozofları tekfîr eden düşüncesine[71] karşı çıkan İbn Rüşd'le benzer bir noktayı vurgulamaktadır. Ona göre kelâmcıların "Âlem, maddesi ve sûretiyle bütünüyle muhdestir." şeklindeki iddiâlarının, ne Kur'ân ne de Tevrat, hiçbir ilâhî kitaba dayanılarak açıkça isbâtı mümkün değildir, peygamberlerin de suskun kaldığı bir konunun çözümü, insan idrâki için gerçekten zordur. Âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesi filozofların ezelî âlem düşüncesi gibi Kur'ân'ın belli bir yorumuna dayanmaktadır. Bu sebeple hem kelâmcıların, kâdir-i muhtâra dayanan âlemin hudûsu ile ilgili düşünceleri ve hem de filozofların Tanrı'nın ezelî fiiline dayanan ezelî âlem düşüncesi, dinî açıdan aynı derecede meşrû ve aklen aynı derecede savunulabilir ve geçerlidir.[72] Bununla birlikte Tanrı'nın zâtına mukârin olarak, O'nun fiilinin ortaya çıkışının ifadesi olan sudûr teorisi, Râzî'nin istisnâsız konuyla ilgili bütün eserlerinde şiddetle eleştirildiğinden, Râzî'nin fiillerin zâta mukârin olmadığına inandığını belirtmemiz gerekir.

---

69. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 104-105.
70. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 335.
71. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 83-84.
72. Râzî, *el-Metâlib*, IV, 29; Muammer İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternety of the World*, Brill, Leiden-Boston- Köln 2002, s. 69-73; 122-124.

DEĞERLENDİRME

Râzî kendi çağındaki Müslümanların düşünsel problemlerine verdiği cevaplar, sorduğu sorular, felsefe eleştirileri, ilgi alanları ve eserleri ile İslâm düşünce tarihinin önemli bir sîmâsıdır. O, kelâmî problemler üzerinde düşünürken, Müslüman toplumun felsefî entelektüel geleneğini de göz ardı edememiştir. Felsefe ile kelâmın İbn Sînâ ve Gazâlî ile birbirine gittikçe yaklaşan ve değişen yapıları, Râzî ile birlikte, metot ve konuları itibariyle çakışma ve çatışmayı birlikte bulunduran bir kesişme noktasına varmıştır. Râzî'nin bir yandan kelâmî ve diğer yandan felsefî geleneklere dayanan yüzden fazla eserinin, metot ve içerikleri bu kesişme noktasının göstergelerinden biridir.

Fahreddîn er-Râzî önceki ve sonraki âlimlerin, filozofların, kelâmcıların ve tahkîk gücüne sahip bilginlerin hikmet ve şerîatı uzlaştırma yolundaki çabalarını önemsemiş ve hakikatin "hikmet ve şerîat" (*el-cem' beyne'l-hikme ve'ş-şerîa*), diğer bir ifadeyle "nebevî hikmet" ile "felsefî kanunlar" arasını birleştirmekle (*el-cem' beyne'l hikmeti'n-nebeviyye ve'l-kavânîni'l-felsefiyye*) tecellî edeceğini düşünmüştür. Bunun için Râzî, kendinden önceki entelektüel gelenekler karşısında, "tahkîk"i bir yöntem olarak uygulamış, doğru kabul ettiği düşüncelerin delillerini güçlendirmiş, yanlış bulduklarını ise eleştirmiş ve reddetmiştir.

Râzî'nin ele aldığı konular, problemler, bu problemlere sunduğu çözümler, kullandığı metod ve kavramsal çerçeve, sadece kelâmî geleneğe dayanılarak açıklanamaz. Râzî'nin tevârüs ettiği mîrâs, sadece kelâm geleneği değil; İbn Sînâ şahsında, aynı zamanda felsefe geleneğidir. Bu sebeple sırf kelâm geleneğinden hareketle Râzî'yi, felsefe eleştirilerinde, Gazâlî'nin körü körüne bir takipçisi saymak ne kadar hatalı ise; İbn Sînâ eleştirilerinden hareketle, onu felsefe düşmanı ve muârızı saymak da aynı derecede, onun entelektüel perspektifine haksızlıktır. Nitekim Râzî'nin ilgi alanları, geç dönem Müslüman entelektüel geleneğin özgün tarihi içerisinde kendine özgüdür.

Râzî'nin tedkîk, eleştiri ve yorumlarının orijinalliği kelâmın ve İbn Sînâ felsefesinin eksik yönlerini tamamlayan; delillerini güçlendiren; bunları belli bir zaman dilimine hapsolmaktan kurtarıp, tarih olmasının önüne geçen ve düşünsel faâliyetleriyle yeniden düşünceye eklemleyen özelliğidir. Doğu ve batı Sünnî dünyasında, özellikle de Osmanlı'da takip edilen güçlü bir ekolün kurucusu olarak Râzî, Osmanlı medreselerinin gerçek "imam"ıdır. Osmanlı medrese ve bilim geleneğindeki icâzetnâmelerin, felsefe ve kelâmda Urmevî, Molla Fenârî, Cürcânî, Taftazânî kollarından geriye giderek Râzî'de kesişmesi; Kemâlpaşazâde gibi birçok Osmanlı bilgininin kendisini Râzî ekolüne mensup âlim olarak saymaları; Râzî tarzındaki bilimin, Osmanlı'daki yaygınlığının açık göstergesidir. Râzî, Şîî dünyasında da kendinden sonra Tûsî ile devam eden ve İbn Sînâ felsefesini anlamamıza katkı sağlayan bir entelektüel zincirin ilk halkasını teş-

kil etmiş; böylece İran ve Mâverâünnehir bölgelerinde de İbn Sînâ felsefesi, Kelâm'ın hedefleri doğrultusunda onun perspektifiyle yeniden örgütlenmiş ve Doğu İslâm dünyasının temel bilimsel değerler dizgesi haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

Âl-i Dâvud, Seyyid Ali, "İmam Fahr-i Râzî der-Tebrîz", *Maârif*, 58 (1382).

Altaş, Eşref, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usûlünde Fahreddîn Râzî Mektebi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2011.

Durusoy, Ali, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar*, XIII, 3-4 (2000), s. 303-320.

Fazlullah, Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, yay. haz. İhsan Yarşatır; göz. geç. Muhammed Taki Daniş Pejuh, Büngah-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, Tahran 1977.

Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, nşr. Cemil Salîbâ-Kâmil İyâd, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1967.

Görgün, Tahsin, "Fahreddîn er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, İstanbul 2007, s. 49-78.

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mîrâsı: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mîrâsı*, drl. çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 133-152.

İbn Ebû 'Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ*, nşr. Nizar Rıza, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut t.y.,

İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Halil Şehhâde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, I, 590.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrut 1968.

İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahri, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut t.y.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I-II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004-2005.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkake, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Dietrichische Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.

İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternety of the World*, Brill, Leiden-Boston- Köln 2002.

Kaplan, Hayri, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, VI, 14 (2005), s. 285-330.

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar,* İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

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

Purcevâdî, Nasrullah, "Râbıtâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", *Ma'ârif*, III, 1 (1365).

Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, nşr. Ahad Ferâmerz Karamelekî-Âdîne Asgarînejad, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 2003.

Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1290.

Râzî, *el-Âyâtü'l-Beyyinât,* nşr. Muhtâr Cebli, Dâru Sadır, Beyrut 1996, (İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât* ile birlikte).

Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât,* nşr. Muhammed el-Mutasımbillah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.

Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî,* nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

Râzî, *er-Riyâzü'l-Mûnikatü fî Ârâi Ehli'l-İlm,* thk. Es'ad Cum'a, Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, Kayravân 2004.

Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn,* nşr Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn,* Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, Kahire 1323.

Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn,* nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire t.y.

Râzî, *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*, nşr. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Meşrık, Beyrut 1984.

Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa, 596.

Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme I-III*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1415.

Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât: Mantık,* nşr. Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 2005.

Râzî, *Tahsîlü'l-Hakk ve Makâletü'l-Halk*, Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, No: 1407/2.

Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981.

Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâvud-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), s.141-179.

Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383/1964.

Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hükemâ: Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, nşr. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Cemiyyetü'd-Daveti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Trablus 1988.

Şîrâzî, Kutbüddîn, *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3649.

Tahânevî, M. Ali, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm I-II*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Matbaa-i Âmire, Dâru'l-Hilâfeti'l-'Ulya, 1317.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993.

Tûsî, Nasîruddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1960.

Türker, Ömer, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), s. 1-23.

SEYFEDDÎN ÂMİDÎ VE FELSEFE

Hakan Coşar*

GİRİŞ

Asıl adı Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sağlebî veya et-Tağlebî olan Seyfeddîn Âmidî (1156-1233) XII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olup, devrinin en meşhur ilim adamlarındandır. Seyfeddîn Âmidî ismi ile tanınmıştır. Âmidî'nin etkisi ve şöhreti, sadece kendi dönemi ile sınırlı olmayıp sonraki dönemlerde de cârîdir. Şüphesiz onun İslâm düşüncesi içerisindeki bu önemli mevkiinin sebebi, eserlerinin sistematikliği ve muhtevâ bakımından zenginliğidir. Bu sebeple kitapları, özellikle kelâm ve fıkıh usulü alanında temel başvuru kaynakları arasında olagelmiştir. Ancak onun mantık ve felsefe çalışmaları aynı sistematiğe ve içerik zenginliğine rağmen ihmâl edilmiştir. Esasında o, bu sahalardaki kitapları ile İbn Sînâ'nın en önemli yorumcularından ve takipçilerinden birisi olarak gösterilebilir.

Âmidî'nin yaşadığı milâdî XII-XIII. Asırlar; Ortadoğu, Anadolu ve Mısır bölgelerinde Büyük Selçuklu Devleti, Bizans İmparatorluğu, Abbâsî ve Mısır Fâtimî Halîfelikleri hüküm sürmekteydi. Bu bölgelerde bulunan çok sayıdaki küçük devlet ve beylik, adı geçen büyük devletlere bağlı durumundaydı. XI-XIII. yüzyıllar arası Horasan, Irak, Şam ve Anadolu'ya yönelen Selçuklular, Büyük Selçuklu Devleti ile birlikte, Kirman (1041-1186), Suriye (1078-1117) ve Irak (1118-1194) Selçukluları adında, bağımsız hânedânlıklar ve devletler

* Yrd. Doç. Dr., Mehmet Akif Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

de kurdular. Onların iktidara gelmeleri, Şiî Fâtimî hilâfeti karşısında zayıflayan Sünnî Abbâsî hilâfetini güçlendirdi. Selçuklu Sultanı, bir Türk hânedânı olan Zengî ailesini, Musul ve Halep'e vâli olarak atadı. Zengîlerin hükümdarı İmadeddîn Zengî, Haçlılara karşı, küçük Müslüman ve Türk devletlerini birleştirdi ve Edessa'yı Haçlılardan aldı. Başlangıçta Zengîlerin hizmetinde bir komutan olan Selahaddîn Eyyûbî de Haçlılar'a karşı büyük başarılar kazandı. Bu başarılarından sonra Selahaddîn Eyyûbî, daha sonra Ortadoğu, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da yaklaşık üç yüz yıl hüküm sürecek Eyyûbîler Devleti'ni kurdu. Âmidî, bu, Eyyûbî Devleti'nin himâyesi altında yaşamış ve zaman zaman da sürgün edilmiştir. Adını, Selahaddîn Eyyûbî'nin babası Necmeddîn Eyyûbî'den alan Eyyûbîler Devleti, Selçuklu Devleti'nin en önemli uzantısı olup, onların Musul atabeylerinden İmadeddîn Zengî (ö. 1146) tarafından kurulan Zengîler Devleti'nin devamıdır. Eyyûbîler'in devamı ise Memluklar Devleti'dir.

Selçuklular, siyâsî hedefleri ve uygulamaları yanında oluşturdukları kültürel, iktisadî, ilmî faaliyetler ve kurdukları eğitim kurumları vasıtasıyla, İslâm kültür ve uygarlığına büyük hizmetlerde bulundular. Selçuklularla başlayan bu siyâsî, fikrî ve ilmî atılımlar, Zengîler, Eyyûbîler ve diğer Türk Devletleri tarafından da devam ettirildi. Selçukluların her bakımdan devamı niteliğinde olan Eyyûbîler de siyâsî, iktisadî, dinî ve ilmî sahalarda Selçukluların politikalarını devam ettirdiler; geliştirdiler ve bu alanlarda kurulan müesseseleri daha da sistemleştirip sayılarını çoğalttılar. Eyyûbîler devri, eğitim, öğretim, ilmî ve kültürel hayat bakımından, İslâm tarihinin son derece parlak dönemlerinden birisidir. Eyyûbîler döneminde, ilim hayatı bakımından Şam ve Kahire, Bağdad'ı geride bıraktı. Bu bölgeye gelen âlimler arasında; Bağdadlı, Horasanlı, Türkistanlı, Endülüslü olanlar vardı. Alaeddîn el-Kâşânî, Kutbüddîn en-Nîşâbûrî, Ebü'l-Yümn el-Kindî, İmâdeddîn el-İsfahânî, Abdullatîf el-Bağdâdî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Şihâbeddîn es-Sühreverdî ve İbnü'l Baytar gibi âlimler bunlar arasında sayılabilir. İbn Meymûn el-Kurtubî, Abdüllatîf el-Bağdâdî ile beraber Seyfeddîn Âmidî bu devirde yetişen önemli filozof, kelâmcı ve fıkıhçıdır.[1]

ÂMİDÎ'NİN HAYATI

Âmidî'nin hayatı hakkındaki bilgiler, onun döneminde yaşamış olan meşhur tarih ve tabakat yazarları; İbn Ebû Useybia (ö. 1270), İbnü'l-Kıftî (ö. 1248) ve İbn Hallikân (ö. 1282)'nın eserlerine dayanmaktadır. İbn Ebû Useybia, aynı

1. Âmidî'nin yaşadığı dönem hakkında bilgi için bkz.: Hakan Coşar, *Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddîn Âmidî'nin Felsefi Görüşleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 7-20.

zamanda Âmidî'nin öğrencisi olmuştur. Her üç müellif de onun hayatı, özellikle de ilim için yaptığı seyâhatleri; hocaları, ilmî, fikrî durumu ve eserleri hakkında, zamanında yaşamış diğer birçok âlime göre, oldukça detaylı bilgiler vermişlerdir. Ancak bu kaynaklarda, Âmidî'nin ailesiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Daha sonraki tabakât ve tarih kitapları da zikrettiğimiz üç ilim adamının verdiği bilgileri esas almışlardır.

Âmidî 551/1156 yılında o zamanki adıyla Âmid olan Diyarbakır'da doğmuştur. Doğum tarihi konusunda kaynakların çoğu, bu tarihi zikretmektedir. Âmidî ilk tahsilini Diyarbakır'da aldıktan sonra, on dört yaşlarında 565/1169'da, ilim tahsilini devam ettirebilmek için Bağdad'a gitti. Hanbelî üstadlarından birisi olan Ebû'l-Feth İbnü'l-Mennî el-Hanbelî (ö. 583/1187)'den fıkıh usulü, fıkıh, cedel ve münazara ilimlerini tedris etti. Yine hadisçilerin ileri gelenlerinden Ebû'l-Feth b. Şâtil (ö. 583/1187)'den hadis okudu. Ancak onun hayatında, bu iki hocasından daha etkili olan İbn Fadlân (ö. 595/1199)'dır. Âmidî, büyük bir Şâfiî âlimi olan İbn Fadlân'dan fıkıh usulü, hilaf, cedel ve münâzara ilimlerinde ders almak suretiyle bu alanlarda derinleşti. İbn Fadlân'ın Âmidî üzerinde iki önemli etkisinin olduğu söylenebilir: Birincisi, onun mantığa, aklî ve felsefî ilimlere yönelmesini sağlamasıdır. İkincisi de Hanbelî Mezhebi'nden Şâfiî Mezhebi'ne geçişine sebep olmasıdır. Bütün bunlara ilâveten o, Bağdad'ın Kerh bölgesinde bulunan Yahudi ve Hristiyan bilginlerden, felsefe ve diğer aklî ilimleri tahsil etti.

Âmidî, Bağdad âlimlerinin kendisi hakkındaki olumsuz düşünceleri sebebiyle 582/1186 senesinde oradan ayrılarak Şam'a gitti. Bu esnâda Eyyûbîler, Şam başta olmak üzere, Suriye ve Mısır'a hâkimdir. Şam'da 582-592/1186-1196 yılları arasında on yıl kadar kaldı. Bu sırada özellikle mantık ve felsefe alanında eğitimini tamamlayarak birikimini en üst seviyeye çıkardı. Âmidî 592/1196'da Şam'dan ayrılarak Mısır'a gitti ve yaklaşık yirmi yıl orada kaldı. Onun Şam'dan ayrılış sebebi hususunda, bir bilgi yoktur. Mısır'da bu esnâda, Selahaddîn'in oğlu Eyyûbî Hükümdârı Melik Azîz, hüküm sürmekteydi. İlk önce Fustat Camii yakınında Menâzilu'l-İzzî adlı medresede müderrislik yaptı. Daha sonra Kahire'nin dönemin büyük medreselerinden İmam Şâfiî'nin mezarı yanındaki Nasiriye Medresesi'nde ders verdi. Sadece medresede ders vermekle kalmayıp, Zâfirî Camii'nde halka dersler verdi ve va'z etti. Böylece şöhreti, kısa zamanda yayıldı. Mısır'da fıkıh usulü, kelâm, mantık ve felsefe alanlarında, herkes tarafından bilinen ve saygı duyulan meşhur bir âlim oldu. Eserlerinin bir kısmını bu dönemde yazdı. *Ebkâru'l-Efkâr* ve *Dekâiku'l-Hakâik* bunların başlıcalarıdır. Ayrıca ilim adamları ile özellikle felsefe ve mantık alanında münâzaralar yaptı.

Âmidî'nin Mısır'daki saygınlığını ve şöhretini bazı Mısırlı fakihler çekemediler. Onun itikâdî açıdan sapık, niyetinin ve ahlâkının kötü olduğunu iddiâ ederek ithamda bulundular ve saldırdılar. Hatta daha da ileri giderek, onun zın-

dıklığını ilan ederek, Âmidî'nin kanının helâl olduğuna dair bir belge imzalayıp sultana sundular. Fakat içlerinden insaf sahibi bir zat, onların bu davranışlarının haksız, adaletsiz olduğunu ve taassuptan kaynaklandığını ifade etti. Âmidî bu tatsız olaydan sonra, hayatından endişe ettiği için 613/1217'de Kahire'den gizlice ayrılarak Hama'ya geldi ve Eyyûbî Meliki Mansûr (ö. 617/1221)'un hizmetine girdi. Melik Mansûr'un kendisi de ilim ile uğraşan birisi idi. Bu yüzden başta Âmidî olmak üzere çok sayıda ilim adamı, onun himâyesine mazhar olmuştur. Âmidî dört yıl boyunca güven ve huzur içerisinde Hama'nın en büyük medresesi olan Sultan Mansûr Medresesi'nde talebe yetiştirmekle meşgûl oldu. *Keşfü't-Temvîhât* ile *el-Mübîn fi-Serhi'l-Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn* adlı eserlerini telif ederek Melik Mansûr'a hediye etti. Onun 617/1221'de ölümü üzerine Eyyûbî Hükümdarı Melik Muazzam'ın daveti ile 617/1221 yılında, vefatına kadar kalacağı Şam'a gitti. Kendisi de bir ilim adamı olan Melik Muazzam, ona imkânlar tanıyıp çok iyi davrandı. O, müderrislik yapmanın yanında, özel olarak felsefe dersleri de verdi. Melik'in tertip ettiği felsefe ve münâzara alanında tartışmalara katıldı. İlmî birikimi ve hitâbeti ile herkesin takdîrini kazanmıştı. Ayrıca fıkıh usulüne dair, *el-İhkâm fi Usûlu'l-Ahkâm* ile *Münteha's-Sûl fi İlmi'l-Usûl* adlı eserlerini de bu sıralarda telif etti. Şam'da Melik Muazzam'ın himâyesinde rahat, saygın ve ilmî açıdan verimli bir dönem geçirdi. Ancak bu dönem uzun sürmedi. Eyyûbî Melikleri arasında çıkan çatışmalar ve iç çekişmeler sebebiyle, siyâsî istikrarsızlık baş gösterdi. Bu çekişmelerin sonucunda, Eyyûbîlerin el-Cezire Hükümdarı Melik Eşref Mûsâ 1129 yılında Şam'a hâkim oldu. Onun hâkimiyeti ile birlikte Âmidî için karanlık günler başladı. Melik Eşref, bir süre sonra Âmidî'ye müderrislikten el çektirdi ve evinde ölümüne kadar göz hapsinde tuttu. Âmidî, bundan sonra evinde münzevî bir hayat yaşamaya başladı ve Safer 631/Kasım 1233'de vefât etti, Şam'daki Cebel-i Kaisan'a defnedildi.[2]

ÂMİDÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ, HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Âmidî, döneminin geleneklerine uygun olarak, önce kırâat, sonra hadis, fıkıh, fıkıh usulünde çeşitli âlimlerden ders almıştır. Eğitimi sırasında yaşadığı Bağdad'da yetişmesinde etkili olmuş üç hocasının ismi, pek çok kaynakta zikredilmektedir. Bunlar Ebû'l-Feth İbnü'l-Mennî, Ebû'l-Feth b. Şâtil ve İbn Fad-

2. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân*, Beyrut 1970, III, 293 vd.; İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etibbâ*, Beyrut 1965, s. 650 vd.; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, Kahire 1908, 161vd; Coşar, *a.g.t.*, s. 20-28.

lân'dır. İbn Fadlân, Âmidî üzerinde en fazla etkili olmuş ve Bağdad'da yaşamış devrinin meşhur Şâfiî fakihidir. O, özellikle fıkıh usulü, cedel, hilâf ilimlerinde yetkindi. Fıkıh usulünün, fukahâ ve mütekellim metodu denilen her iki yöntemini de çok iyi biliyordu. Birçok öğrenci yetiştirdi.

Âmidî, Bağdad'da eğitimini tamamladıktan sonra, Mısır ve Şam'da müderris olarak görev yaptığı sürede birçok öğrenci yetiştirdi. Öğrencilerden bazıları dinî ilimlerde söz sahibi oldu ve eserleri ile tanındı. Bunlardan İzz b. Abdüsselâm, Âmidî'nin en önemli öğrencilerindendir. Tam adı İzzeddîn Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî (ö. 660/1262) olup Şâfiî fakihidir. Onun kelâmî görüşlerinin şekillenmesinde, Âmidî'nin önemli tesirleri olmuştur. Ondan kelâm, cedel ve hilâf ilmi dersleri alan İzz b. Abdüsselâm, hocasını söyle tanıtır: "Ben tartışma metodunu ve bilimsel araştırma tekniklerini ondan öğrendim ve ondan daha güzel ders veren kimseyi tanımadım. İnsanın inançlarını şek ve şüpheye, mezhepleri zaafa düşürecek bir zındık gelse, Âmidî'den başka onun karşısına çıkacak kimse bulunmazdı. Çünkü bu konuda ehliyet ve kâbiliyetin hepsi onda toplanmıştı." Yine öğrencilerinden İbn Ebû Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ*'sında Âmidî'den *Rumûzu'l-Künûz* adlı eserini okuduğunu belirtir.

Âmidî'nin yaşadığı XII. ve XIII. yüzyıllar, İslâm dünyasında siyâsî birliğin sağlandığı, fikrî ve ilmî açıdan birçok âlimin yetiştiği ve kelâmî ve felsefî alanda yeni sentezlerin oluştuğu bir dönemdir. Bu dönemde, Fahreddîn Râzî, Şihâbeddîn Sühreverdî, Muhyiddîn Arabî ve İbn Teymiyye gibi, İslâm düşüncesinin felsefe, kelâm ve tasavvuf sahalarında kendilerinden sonra ekol oluşturmuş büyük İslâm düşünürleri yetişmiştir. Âmidî'nin yaşadığı asır, felsefe, kelâm ve tarih alanlarında ileri düzeyde ilmî ve akademik çalışmaların yapıldığı, çok ciddî ilmî eserlerin verildiği dönem olmuştur. Buna mukâbil, bu canlılık bütün ilim alanlarında olmadığı gibi, fıkıh ve hadis alanında bir donukluk ve taklit hâkimdi. Ancak Gazâlî ile başlayan felsefeye karşı olumsuz tavır, felsefenin âdetâ İslâm dışı bir ilim olarak telakkî edilmesi, toplum nezdinde bu ilimle uğraşanlara sapık ve saptırıcı gözüyle bakılmasına sebep olmuş ve felsefe ile uğraşanları zor durumda bırakmıştı. Hatta filozofların bazıları öldürülmüştür. Âmidî de bu tür eziyetlere maruz kalmış, yukarıda zikredildiği gibi, hatta idam edilmesine dahi fetvâ verilmiştir O, felsefe, hilâf ilmi, mantık, cedel, hikmet, fıkıh usulu ve kelâm ile uğraşmış ve bütün bu ilimlerde zamanının en önde geleni olmuştur. O, müteahhirîn dönemi felsefî kelâm ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Yaşadığı dönemin ilmî birikimine ciddî katkılarda bulunmuş, işlediği konularda akla gereken önemi vermiş ve meseleleri felsefî yöntemle açıklamaya çalışmıştır.

Felsefeye karşı oluşmuş bu olumsuz atmosfere rağmen Âmidî, felsefeden uzak durmadı, özellikle İslâm felsefesinde İbn Sînâ'nın eserlerini okudu. Fel-

sefî eserlerindeki atıflardan onun, sadece İslâm filozofları değil, eski Yunan filozofları hakkında da bilgi sahibi olduğunu anlamaktayız. Başta *Ebkârü'l-Efkâr* ve *Gâyetü'l-Merâm* olmak üzere kelâmî eserlerinde felsefî konulara ve filozoflara atıflarda bulunmaktadır. Özellikle İbn Sînâ geleneğine uygun yazdığı felsefî eserleri, kelimenin tam anlamıyla onun filozof olduğuna işaret etmektedir. Ancak Fahreddîn Râzî ile başlayan felsefî kelâm ekolüne mensup birçok düşünür gibi, Âmidî hakkında da kelâmcı mı filozof mu olduğu hususunda, sadece felsefî eserlerine bakarak kesin bir yargıda bulunmak mümkün gözükmemektedir. Felsefî sahada yazdığı, başta *Keşfü't-Temvîhât* olmak üzere, eserlerinde tam bir İbn Sînâ takipçisi konumundadır. Kelâmî eserlerinde ise Eş'arî Mezhebi'ne bağlı gözükmektedir. Bu problemli durum, Râzî'den sonraki birçok düşünür ve ilim adamı için söz konusudur. Ancak Âmidî için şunu kesinlikle söyleyebiliriz: O, kelâmî meseleleri, felsefî bir tarzda, aklî delillerle izah eden; felsefenin konularına hâkim, gerektiğinde klasik kelâmî görüşlerde eksik ve hatâlı gördüğü hususları çekinmeden tenkîd eden; felsefî kelâm ekolünün en güçlü temsilcilerindendir. Dolayısıyla onu *filozof kelâmcı* olarak vasıflandırabiliriz.[3]

ÂMİDÎ'NİN ESERLERİ

Âmidî'nin eserlerinin sayısı kaynaklarda yirmi ile otuz arasında değişmektedir. O, fıkıh, fıkıh usulü, hilâf ve cedel ilmi, kelâm, mantık ve felsefe alanında hacimli eserler telif etmiştir. Kelâm ve fıkıh usulü alanındaki kitapları, kendisinden sonraki kelâmcı ve fıkıh usulcülerin temel kaynakları olmuştur. Fıkıh usulü alanında, İbn Hâcib (ö. 646/1248), İsmâil Şîrâzî (ö. 756), Adududdîn İcî (ö. 759/1355), İbnü's-Saafî Muzafferüddîn el-Bağdâdî (ö. 694/1294) gibi âlimler onun *el-İhkâm*'ını şerh etmişler veya özetlemişlerdir. Kelâm alanında ise özellikle *Ebkâru'l-Efkar* adlı eserinden, Adududdîn İcî, Cürcânî (ö. 816/1413) ve Taftazânî (ö. 792/1390) çok faydalanmışlardır. Bu kelâmcıların eserlerinde, Âmidî'nin ismine sık sık atıf yapılmaktadır. Onun felsefî birikiminde ve görüşlerinin oluşmasında, İbn Sînâ'nın önemli bir yeri vardır; eserlerinde de bu filozofun metodunu takip etmiştir. Felsefe eserlerinin tamamı yazma halindedir. Bu sebeple, felsefî alandaki birikimini göstermek ve İbn Sînâ'nın eserleri ile kıyaslanabilmesi için onların muhtevâlarını zikredeceğiz.

a) Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir: Âmidî'nin en geniş felsefî eseri olup beş ciltir. Muhtevâsından anlaşıldığına göre, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının benzeridir. Eserin ismi Safadî'nin eserinde *Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir*, İbnü'l-Kiftî'nin eserinde *Kitabu'l-Bâhir fi İlmi'l-Evâil* olarak geçmektedir. *Nû-*

3. Bkz.: Coşar, *a.g.t.*, s. 29-40.

ru'l-Bâhir'in yazma olarak dört cildi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmâil Saip Kolleksiyonu, I. cilt 631, II. cilt 2866, III. cilt 4624, V. cilt 4830 demirbaş numaraları ile bulunmaktadır. IV. Cilt yoktur. Bu yazma nüshanın Fuat Sezgin tarafından 2001'de Almanya'da tıpkı basımı yapılmıştır. Kitabın muhtevâsı şöyledir: Mantık: 1. ve 2. ciltler olup 9 makaleden oluşmaktadır. Her bir makale kendi içinde fenlerden ve fasıllardan müteşekkildir. Makale başlıkları şöyledir: a) Giriş (Medhal) ve İsagoci, b) Açıklayıcı söz (Kavlü Şârih), c) Tasdîke delâlet eden lafızlar, d) Delillerin açıklanması, e) Burhân, f) Topika (Cedel), g) Sofistikiyye (Mugâlata), h) Retorik (Hitâbet), ı) Poetika (Şiir).

Fizik (Tabîiyyât): 3. ve 4. ciltler olup İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının Tabiat İlimleri bölümünün bütün konularını içermektedir. Bir mukaddime ve 2 makaleden oluşmaktadır. Mukaddimede Aristo'nun Tabiat ilmini nasıl açıkladığı ele alınmaktadır. Birinci makalenin başlığı İlkeler (Mebaâdî) olup, tabiat ilimlerininin elde edilme yolları ve konuları açıklanmaktadır. İkinci makalenin başlığı ise Eklenenler (Levâhık) olup 16 fenden müteşekkildir. İlk 11 fen 3. ciltte, sonraki 5 fen ise 4. cilttedir. 4. cilt bulunmadığı için bu fenlerin sadece başlıkları hakkında bilgi sahibiyiz. Bütün fenler kendi içinde fasıllara ayrılmaktadır. Fenlerin başlıkları şöyledir: a) Hareket ve sükûn, b) Mekân, c) Zaman, varlığı, anlamı ve bu konudaki yanlış görüşler, d) Tabiatın kemiyet halleri, e) Tabiatta sonlu ve bitmiş ârız olanlar ile cisimleri sebebiyle ârız olanlar, f) Cisimlerin ve hareketlerinin yönleri, g) Semâ ve âlem, h) Kevn ü fesâd, ı) Etki ve edilgiler, i) Karışım ve tâbîleri, j) Kâinâtın illetlerinden madenler.

Bulunmayan ciltteki fenlerin başlıkları ise şöyledir: a) Ulvî eserlerin sebebleri, b) Nefis ve ilgili hususlar, c) İnsânî nefis ve kuvvetleri, d) Bitkiler (Botanik), e) Hayvanlar (Zooloji).

Metafizik (İlâhiyat): 5. cilttir. Metafiziğin bütün konulerını içeren 8 makale halindedir. Aynı şekilde makaleler de fasıllara bölünmüştür. Makale başlıkları şu şekildedir: a) Metafiziğin konusu, amacı, faydası ve isimleri, b) On katagori (Ma'kûlât-ı aşara), c) Bir ve çok d) Varlık, illet ve ma'lûller, e) Vâcibu'l-Vucûd'un isbâtı, sıfatları, âlemin sudûrunun keyfiyeti, f) İllet ve ma'lûllerin mertebeleri, keyfiyeti, feleklerin hareketleri, şer problemi, g) Meâd, h) Nübüvvet, mûcizeler, dört halîfe ve imâmet

b) Rumûzu'l-künûz: Bu eser önceki eserinin muhtasarı niteliğindedir. Kitabın bir nüshası, Nuruosmaniye kütüphanesi 2688 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.[4] Yazma nüsha 120 varaktır. Ferağ kaydına göre Cemaziye'l-âhir 612/1216 tarihinde Ahmed b. Sâlih b. Abdullah tarafından Hama'da istinsâh edilmiştir.

4. Âmidî hakkında yapılan çalışmalarda bu eserinin bulunamadığı ifade edilmektedir.

Bu tarih Âmidî'nin hayatta olduğu ve Hama'da bulunduğu tarihtir. Dolayısıyla bu nüshanın Âmidî tarafından görülmüş olma ihtimali çok yüksektir. Daha önce de geçtiği üzere Âmidî, İbn Ebî Useybia'ya bu eserini okutmuştur. Onun dışında İbn Hallikân, Safadî, Bağdâdî ve Katip Çelebi esere işaret etmektedir. Yalnız Katip Çelebi eser hakkında, *Ebkâru'l-Efkâr*'ın özeti olduğu şeklinde yanlış bir bilgi verir. Halbuki *Ebkâr* kelâm kitabıdır. *Rumûzu'l-Künûz* ise felsefe kitabı olup *Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir*'in özeti niteliğindedir. Hatta konu başlıkları bile aynıdır. Mukâyese için konu başlıklarını varak numaralarıyla birlikte verelim:

Mantık: 2 mukaddime ve 8 makaleden ibaret olup yazma nüshanın 1-61. varakları arasıdır. 1. Mukaddime: İlimler ve mantığın ilimler içindeki yeri. 2. Mukaddime: Mantığa olan ihtiyaç, gayesi konusu ve meseleleri. Makaleler: a) İsagoci, b) Açıklayıcı söz (Kavlü şârih), c) Önermeler, d) Deliller, e) Burhân, f) Topika veya cedel ilmi, g) Muğalata, h) Retorik (Hitâbet), ı) Poetika (Şiir).

Fizik (Tabîiyyât): 2 makale olup eserin 61-95. varakları arasıdır. Makaleler: a) İlkeler (mebâdî), b) Eklenenler (Levâhık). İkinci makale olan, Eklenenler (Levâhık)in bölümleri (fen) ise şunlardır: a) Hareket ve sükûn, b) Zaman, c) Zaman ve mekânın varlığı ve araştırılması, c) Tabîî cisimlerin kemiyet halleri, d) Sonlu veya sonsuz olsun tabiata ârız olan hususlar, e) Cisimlerin ve hareketlerin yönleri, f) Semâ ve âlem (Semâvî cirmleri ve unsurî cisimler), g) Oluş ve bozuluş, h) Etki ve edilgiler, ı) Karışımlar, i) Kâinâtın illetlerinden madenler, dağlar ve nehirlerin oluşumu, iklimlerin farklılığı, j) Ulvî varlıklar, k) Nefisler.

Metafizik (İlâhiyat): 1 mukaddime ve 7 makaledir. 95-120. varaklar arasıdır. Mukaddime: İlâhiyatın konusu, amacı, faydası, isimleri ve önemi. Makaleler: a) Kategoriler, b) Birlik, çokluk ve ekleri, c) İllet ve ma'lûl yönünden varlık ve varlığın kısımları, d) Vâcibu'l-Vucûd'un isbâtı sıfatları ve ilgili hususlar, e) İllet, ma'lûller ve mertebeleri, f) Meâd, g) Nübüvvet.

c) el-Mübîn fî Şerh-i Elfâzi'I-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn: Adından anlaşıldığı üzere bu kitap, çeşitli kelâmî ve felsefî terimleri açıklamaktadır. Kitabın başında önemli bir mukaddime yer almaktadır. *El-Mübîn*'de 130 kadar terim açıklanmaktadır. Eser Hasan Şâfiî'nin tahkîkiyle 1983'te Kahire'de ve Abdulemir Asem tahkîkiyle 1987'de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

d) Ferâidü'I-Fevâid: Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifin*'de (1/707) bu kitabın bir cilt ve konusunun hikmet olduğunu ifade etmektedir. Bu kitabı, Âmidî'nin kitapları arasında sadece Bağdâdî sayar.

e) Dekâiku'l-Hakâik fi'l-Mantık: Bibliotheque de Beyrut'ta (RAAD V, 134) kayıtlı bir nüshası olduğu bildirilmektedir. Ayrıca İhsan bint Abdulgaffâr, Kahire Yazmalar Enstitüsü'nde numara 68 kayıtla bir nüshasının bulunduğunu belirtir. Yazara göre kaynaklarda üç cilt olarak zikredilen bu eserin sözkonusu

nüshası, tek cilt ve 347 varak olup mantık konularını kapsamaktadır. Bu nüsha eserin sadece ilk cildini içermekte olup 238 varaktır. Kim tarafından ve hangi tarihte istinsâh edildiğine dair bir kayıt bulunmamakta, ancak sonunda ikinci cildin bulunduğu ifade edilmektedir.

g) Keşfu't-Temvîhât: Bu eserin Âmidî'ye âidiyeti hususunda, kaynaklar hemfikirdir; fakat ismi konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Safadî, *Keşfü't-Temvîhât alâ Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, İbn Ebi Useybia ise *Kitabu Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'l-İşârât* şeklinde zikretmektedir. İbnü'l-Kıftî ise Âmidî'nin eserleri arasında, *Kitâbu'l-Meâhız ala Fahruddîn b. Hâtib er-Râzî fî Şerhi'l-İşârât* adlı bir eseri saymaktadır. *Keşfü't-Temvîhât*'ın muhtevâsı ve Kıftî'nin ifade ettiği eserin isminden, *Keşfü't-Temvîhât* ile aynı eser olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Âmidî bu kitabını, Eyyûbî Sultanı Melik Mansûr'a ithaf etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli (demirbaş no 2519) ve Carullah Efendi (demirbaş no 1313) bölümlerinde, bir de Berlin Bibliothek (demirbaş no 5048)'de yazma nüshaları vardır.

Âmidî'nin fikir ve görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefî eserlerindendir. Çünkü ona bütün felsefî birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü büyük bir ustalıkla ortaya koyabilmiştir. Felsefî eserleri, gereken ilgiyi görmemesi sebebiyle, çok az istinsâh edilmiş ve dolayısıyla bazı kitapları günümüze ulaşamamıştır. Hâlbuki kelâm ve usul ile ilgili eserlerinin çok sayıda nüshaları bulunmaktadır. *Keşfü't-Temvîhât*, Fahreddîn Râzî'nin, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ında İbn Sînâ'nın görüşlerine yapılan eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazılmış bir şerhtir. Böylece Âmidî, Râzî ile başlayan ve kendisinden sonra da devam edecek olan *İşârât* şerhlerinin önemli bir halkası olacaktır.[5]

ÂMİDÎ'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ VE RÂZÎ ELEŞTİRİLERİ

İlimler Tasnîfi ve Mantık

Âmidî'nin, ilimler tasnîfi yaparken İbn Sînâ'yı takip ettiği görülmektedir. Ona göre, ilimler tasnîfinde esas olan, ilimlerin konularıdır. Her ilmin konusu, ontolojik olarak bir varlık alanına karşılık gelmektedir. Varlıklarla ilgili bu durum, ilimlerin birbirinden ayrılmasında temel ölçü olmaktadır. Buna göre, insanın düşünce ve davranışlarından bağımsız ve ayrı olarak, dış dünyada bulunan üç temel varlık alanı ile ilgili üç temel ilim alanı bulunmaktadır:

5. Âmidî'nin eserleri hakkında bilgi için bkz.: Coşar, *Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddîn Âmidî'nin Felsefi Görüşleri*, s. 41-57.

a) Varlığı ve mâhiyetleri itibâriyle cismânî madde ve hareketle ilişkili olanlardır. Bu varlıklar, ay altı âleme ait olup dört unsur ve bunlardan meydana gelen cisimsel varlıklardır ve fizik ilminin konusunu teşkil etmektedirler.

b) Varlığı açısından madde ve hareketle ilişkili olmakla birlikte mâhiyetleri bakımından bunlardan bağımsız olanlardır. Bu varlık alanı, sayı ve özellikleri, mikdarlar gibi zihnî gerçeklik alanına karşılık olup, matematik ilminin konusunu oluşturmaktadırlar.

c) Varolmada ve mâhiyeti bakımından, madde ve harekete muhtaç olmayan fizik ötesi gerçekliğe tekâbül eden varlıklar ve bütün varolanları kapsayan varlık; bir, çokluk, sebep, sonuç, küllîlik, cüz'îlik gibi zihni kavramlar metafiziğin konusunu meydana getirmektedir.

Âmidî ilimleri, 'aşağı=fizik', 'orta=matematik' ve 'yüce=metafizik' olarak nitelemektedir. Onun bu nitelemede esas aldığı kriter, varlık mertebeleridir. Ona göre mantık ilmi, eşyanın tasavvurdaki mâhiyetini; yüklemdeki küllîlik ve cüz'îlik, yüklemdeki zâtîlik ve arizîlik gibi ona ilişen nitelikleri (a'râz) konu edinir. Çünkü eşya hakkında bilgi elde etmek istediğimizde, öncelikle onun formunu zihnimize alıp tasavvur haline getiririz. Yani kavramsallaştırırız. Bu kavramlar ve bu kavramlara ilişen nitelik, kemiyet, izâfet gibi a'râzlar, dış dünyada varolanlara dayanan ikinci cevherler, mantığın konusudur. Mantık, nazarî araştırmalarda ve mantık disiplininin bizzat kendini öğrenmede bir âlet olarak ilimler tasnîfinde en başta yer almaktadır. Âmidî, İbn Sînâ gibi, kesin bilgiye ulaştıran bir kıyas türü olan burhânı, diğer bütün bilimlerde doğru ve kesin bilgi elde etmede temel kabul eder.[6]

Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât*'ta ise ilimler tasnîfi ve mantığın yeri konusunda, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ve Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ında mukaddime olarak ifade ettiği bölümde, dört meseleyi tartışmakta ve Râzî'nin eleştirilerini şöyle cevaplamaktadır:

1. Nefsin Güçleri: Râzî, İbn Sînâ'nın Allah'a hamd ettiği, O'nun doğru yola iletmesini ve gerçeği ilhâm etmesini dilediği cümlelerinin, nefsin nazarî kuvvetinin üç işlevine işaret ettiğini ifade etmektedir. Râzî'ye göre beş duyunun, tekil nesnelerden zorunlu bilgi elde etmesi, birinci mertebe; bu bilgilerden nazari (teorik) ilimlerin oluşturulması, ikinci mertebe ve sonuçlara ulaşma ise üçüncü mertebedir. Ona göre ilk mertebe Allah'ın yardımı; ikinci mertebe doğru yola iletmesi ve üçüncü mertebe de Allah'ın gerçeği kuluna ilhâm etmesi ile mümkündür. İnsan bunun için öncelikle, zâhirini sonra, bâtınını güzelleştirmeli; üçüncü aşamada ise nefsini bedenî zevk ve ihtiraslardan kurtarmalıdır. Böylece Râzî doğru bilgiye ulaşmada, nefsin halleri ile ilişki kurarak tasavvufî bir yorum

6. Âmidî, *Nûru'l-Bâhir*, I,5-16; *Rumûz*, 1b-3a; *Dekâik*, I,1b-9a, *Mübîn*, s. 83.

getirmektedir. Âmidî, her şeyden önce bu üç aşamayı dörde çıkarmaktadır. Bunlar; ilk olarak duyuların tekil nesneleri idrâki; ikinci olarak tekillerden soyutlama yoluyla tümellerin çıkarılması; üçüncü olarak, tümellerle teorik ilimlerin oluşturulması ve son olarak da neticelere ulaşılmasıdır. Yine Âmidî'ye göre bütün bu aşamalar, nefsin amelî (pratik) yönüyle değil, tamâmen nazarî (teorik) yönüyle ilgilidir. Dolayısıyla o, Râzî'nin tasavvufî yorumunu kabul etmemektedir.

2. Mantık İlminin Mâhiyeti: Râzî, mantığın ilim olup olmadığı konusundaki ihtilâfın lafzî olduğu kanâatindedir. Ona göre, şâyet ilim ile kastedilen, zihindeki sûretlerin dış dünyadakiler ile örtüşmesi ise mantık ilim değildir. Çünkü mantık, ikinci ma'kûller denilen zihnî kavramlar ile ilgilenir. Ancak ilim ile kastedilen, zihnin idrâk ettiği şeylerin hepsi ise mantık bir ilim dalıdır. Âmidî, Râzî'nin bu yaklaşımını eksik bularak kendi anlayışını şu cümlede özetlemektedir: "Mantık, ilkelerinin ve prensiplerinin hatırlatılmasına ihtiyaç duyulan zorunlu bilgiler ile öncülleri doğuştan olan nazarî bilgilerden meydana gelen ve sonuçta bunların dilde kavramsal olarak ifade edildiği bir bilimdir." Böylece o, bilgi üretirken kullanılan kurallı bir âlet ilmi olan mantığın, insanda doğuştan bulunduğunu vurgulamaktadır.
3. Fizik İlminin (Tabîiyyât) Konusu: Râzî fizik ile kastedilenin sadece 'tabiî kuvvet' olmadığını, daha geniş olarak 'tabiî cisim' olduğunu söylemektedir. Âmidî ise 'tabiî kuvvetin', 'tabiî cisim'den daha geniş olmadığını, aksine ikisinin de cismin hallerini inceleyen fizik ilminin konuları olduğunu söyleyerek, Râzî'yi düzeltme ihtiyacı hissetmektedir.
4. Metafiziğin Önceliği Problemi: Metafizik felsefî ilimlerde ve İbn Sînâ'nın eserlerinde hatta *İşârât*'ın farklı yazma nüshalarında, bazen 'tabiattan sonra (*ma-ba'de't-tabîa*)', bazen 'tabiattan önce (*kable't-tabîa*)' şeklinde zikredilmiştir. Râzî, metafizik ilimde incelenen varlıkların, fizikî dünyanın varlıklarının illetleri olduğu için, metafizik ilminin önce geldiğini ve bu yüzden de 'ilk felsefe' diye isimlendirildiğini ifade etmektedir. Ancak öğretim, yani metafizik âlemin varlıklarını, fizik âlemdeki varlıklardan hareketle ortaya koyma açısından metafizik fizikten sonra gelmektedir. Âmidî, Râzî'nin "öğretim açısından" ifadesini dikkate almadığı için, burada onu gereksiz yere eleştirmektedir. Halbuki Râzî, varolma açısından metafizik âlemin önce geldiğini kesin olarak belirtmektedir. Ancak Âmidî metafizik ilmin, aynı zamanda başta fizik olmak üzere, diğer ilimlerin ilkelerini, konularını ve problemlerini de belirlediğini zikrederek farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Onun bu görüşü, İbn Sînâ'nın görüşleri ile de uyuşmaktadır.[7]

7. Âmidî, *Keşf*, vr. 2a-7b.

Âmidî, diğer felsefî eserlerinde mantık hakkında geniş açıklamalar yapmıştır. Ona göre Mantık, hatâya düşmemesi için zihni uyarmakla kalmaz, düzgün düşünmek için sağlam ölçüler ve bol temrinler de verir. Bu ölçü ve temrinler, kavramlar, hükümler, akıl yürütme yolları ve ilimlerin takip edeceği metotlarla ilgilidir. Mantık, fikir binâsının sağlam tuğlalardan (kavramlar) nasıl kurulması gerektiğinin; bu tuğlaların uygun şekilde yerleştirilerek sağlam bir şekilde nasıl harçlanacağının (önermeler) ve duvarın (çıkarım) sağlam ve düzgün biçimde nasıl yükseltileceğinin ölçülerini verir; fikir binâsının bu usûle uygun olarak inşâ edilip edilmediğini ölçer. Mantığın konu bakımından ayrıldığı tasavvurât ve tasdîkât ayrımı, aslında bilginin zihindeki varoluş yapısına göre yapılmış bir ayrıma dayanır. Bilgilerimiz zihinde, ya kavramsal ya da tasdiksel bir yapıda bulunur. Tasavvur ya da tasdiklerin kendi içinde bir kısmı zorunlu, diğer bir kısmı da nazarîdir. Nazarî olanları "zarûrî olanlardan hareketle, varlığı ve sıhhati zorunlu olarak bilinmeyen bir takım özel şartlar ve belirli yollarla" elde ederiz. Bununla birlikte bunların varlığı ve doğruluğu tam olarak bilinemezse, fikirlerimize farkında olmadan bir takım hatâlar karışabilir. Fikirlerimizin hatâdan büyük oranda arındırılması, bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş yollarını ve şartlarını doğru olarak bilmeyi sağlayan bir ilke vâsıtasıyla mümkün olabilir ki, bu ilke mantıktır. Âmidî'ye göre özetle mantık, koymuş olduğu ölçülere uyulduğunda, zihni, düşüncede yanlışa düşmekten korumayı amaç edinir. Kişiye, geçerli düşünce ile bozuk ve geçersiz düşünceyi birbirinden ayırt etme gücünü kazandırmayı hedefler. Sonuçta mantık, "doğru ve tutarlı düşünme" demek olan mantıklı düşünmenin, kural ve yasalarını gösteren bir ilimdir. Doğru ve tutarlı düşünme ise bütün ilimler için gerekli olan temel bir metottur. Bu sebeple ilimlerin sınıflandırılmasında mantık en başta yer almış, hatta ilimlerin ilmi sayılmıştır.[8]

Âmidî'nin şerhinde ise bu konudaki tartışmalar şu şekilde cereyan etmektedir: İbn Sînâ, mantığı öncelikle "kanûnî bir âlet" olarak tanımlamaktadır. Râzî âleti, şahsı yapmak istediği işe ulaştıran vâsıta; kanunu ise tikel nesneleri tanımak için uygulanan bir form olarak zikretmektedir. Dolayısıyla mantık, doğru düşünme biçimini tesbît etme bakımından ilim; ilimlere uygulanması açısından da kanun ve âlettir. Âmidî, Râzî'nin kanun tanımını eksik bulmaktadır. O, kanunun, bir hususun doğru veya yanlış olduğunu ortaya çıkaran vâsıta, olarak daha geniş bir anlama sahip olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla kanun, davranışlar ile ilgili hususlarda da doğruluğu veya yanlışlığı ortaya koyan geniş bir anlama sahiptir. Ayrıca Âmidî'ye göre, mantık kendisine uygulanamayacağına göre, Râzî tarafından mantık dışındaki diğer ilimlere uygulanabileceği belirtilmeliydi. Râzî, İbn Sînâ'nın mantığın insan zihnini yanlışa düşmekten koruduğu ifadesini eksik bulmaktadır. Ona göre, mantığın tek başına böyle bir işle-

8. Âmidî, *Nâru'l-Bâhir*, I, 5-16; *Rumûz*, 1b-3a; *Dekâik*, I, 1b-9a.

vi yoktur. Ancak mantığın kurallarına uyulduğu takdîrde, insanın yanlışa düşmekten korunması mümkündür. Âmidî, Râzî'nin bu eleştirisini gereksiz görmektedir. Ona göre, İbn Sînâ'nın zaten, yanlışa düşmekten korunmanın, ancak mantık kurallarına uyulması ile mümkün olduğunu kastettiği açıktır. Râzî, İbn Sînâ metnindeki "fikir, burada, hazır bulunan" gibi ifadelerin eksik ve çelişkili olduğunu belirtmektedir. Ancak, Âmidî'nin de ortaya koyduğu gibi, metin kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, bu ifadelerde herhangi bir çelişki veya eksiklik olmadığı görülmektedir.

Râzî, mantığın ilim olup olmadığı tartışmasında, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sından, 'Tikellerin idrâki ma'rifet, tümellerin idrâki ise ilimdir.' cümlesini zikredip, mantığın da tümel ilkelerle uğraştığını belirterek, onun ilim olduğu sonucuna varıldığını açıklamaktadır. Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın tıp ilmi için 'teârüf' kelimesini kullanması da bu yönden dikkat çekicidir. Halbuki Âmidî'ye göre İbn Sînâ, sağlık yönünden fertlerin tek tek incelenmesini, 'teârüf' ifadesiyle açıklamıştır. Tıp koyduğu ilkeler ve hastalıklara bulduğu genel reçeteler itibariyle, tümel (küllî) özelliğe sahip olup ilimdir. İbn Sînâ'nın, "Bilinen karşısında bilinmeyen (meçhul) vardır." ifadesinden, bilinmeyeni (cehl) Râzî, ikiye ayırmaktadır: Basit cehâlet, mürekkep cehâlet. Ona göre basit cehâlet, ilmin yokluğudur. Mürekkep cehâlet ise kişinin bilmediği halde kendisini biliyor zannetmesidir. Râzî'ye göre, İbn Sînâ bu ifadesinde, basit cehâleti kastetmiştir. Âmidî ise cehâletin, herhalükârda cehâlet olduğunu, dolayısıyla İbn Sînâ'nın mutlak anlamda cehâleti kastettiğini savunmaktadır Râzî *İşârât* metninde, kıyas ve istikrâ'dan müteşekkil 'hüccetî' üç kısım olarak açıklamaktadır: a) Tümelden tikelin ilgisinin çıkarımı ki, bu kıyastır. b) Tikelden tümelin ilgisinin çıkarımı ki, bu tümevarım (istikrâ')dır. c) Tikelden tikelin bilgisine ulaşma ki, bu da anoloji (temsîl)dir.

Âmidî, bu üç kısmı, tümelden tümelin bilgisini elde etmeyi ekleyerek, dörde çıkarmaktadır. Ancak o, Râzî'nin kıyası tümelden tikele ulaşma şeklinde genel tanımlamasına ise itiraz etmektedir. Çünkü bu durum iktirânî (kesin) kıyasta geçerli olmakla birlikte, istisnâî (seçmeli) kıyasta geçerli değildir. İstisnâî kıyasta, tikelden tikelin bilgisinin elde edilmesi de bulunmaktadır.[9]

Tanım, Cins, Tür ve Ayrım (Fasl)

Mantık'ta tanım ve onu oluşturan beş tümel, yani cins, tür, ayrım (fasl), hâssa ve genel a'râz konuları tasavvurât bahsinde açıklanmaktadır. Ayrım, tür açısından ele alındığında, hem üstündekinin hem de altındakinin kurucusu olur. Cins açısından ele aldığında ise hem üstündekinin hem de altındakinin ayırıcısı

9. Âmidî, *Keşf*, vr. 18b-21a.

olur. Ayrım, cinsten aldığı paya göre de ele alınabilir. Meselâ insanın veya atın, canlıdan aldığı pay gibi. İnsanın canlı olması, türün, cinsten aldığı payla olabilmektedir. İnsanın ayrımı ise düşünen olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre ayrım (fasıl), 'O nedir?' sorusunun değil de 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabında kullanılan bir yüklemdir. 'Düşünen' yüklemi, canlılar içinde insanın ayrımıdır. Râzî, bu konuda İbn Sînâ'ya, 'O nedir?' sorusunun cevabı ile 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabının aynı olduğunu, söyleyerek karşı çıkar. Râzî'ye göre, 'hangi şey' sorusundaki şeylik, ilintisel ve genel bir kavramdır. Kasdedilen, mâhiyetin şeylikte kendisiyle ortak olan konulardan ayırt edilmesini istemektir. Râzî, bu sorunun cevabının sadece ayrım ile değil, tam özsel tanım (*hadd-i tâm*) ile de alınabileceğini söyler. Bu itirâzında Râzî'ye cevap veren Âmidî, 'O hangi şeydir?' sorusundaki şeyin, bilinen cinsten kinâye olduğunu, bu sebeple de ayrım dışında bu cevaba uygun olan başka bir şeyin bulunmadığını ifade eder.

İbn Sînâ'nın ayrım hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Tümelliği kendisine kıyasla olan çokluğa, 'O nedir?' sorusunun cevabında, söz olarak söylenmesi uygun olmayan zâtî yükleme gelince: Çokluğu, varlıkta veya herhangi bir cinste kendisine ortak olandan, zâtî olarak ayırmanın uygun olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı, 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabında yüklem olmaya uygundur. Zira 'O hangi şeydir?' sorusu ile şeylik mânâsında ve daha başkasında şeyin, kendisine ortak olanlardan mutlak olarak ayırt edilmesi istenir. İşte bu, ayrım denilen şeydir."

Fahreddîn Râzî, Şerhinde İbn Sînâ'nın ayrım ile ilgili görüşlerini şöyle eleştirmektedir: "Canlı gibi özel bir konuya izâfe edilen ve 'O hangi canlıdır?' denilen 'hangi' sorusundaki canlılık, soran kişiye göre belli olup, sorulanın mâhiyet vericisinin canlılıkta kendisine ortak olan konulardan ayrılmasını sağlayan zâtî bir istektir. Eğer 'İnsan, zâtında hangi şeydir?' diye sorulursa; ilineklerden olan 'şeyliğin', soran kişiye göre belli olması ve insanın mâhiyetini verenin, şeylikte kendisiyle ortak olan konulardan ayırt edilmesini sağlayan zâtî bir istek olması gerekir. Bu sorunun cevabı sadedinde, 'düşünen canlı' sözü nasıl doğruysa 'düşünen' sözü de aynı şekilde doğrudur. O zaman 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabındaki özsel tanım (had), 'O nedir?' sorusunun cevabındaki, özsel tanım olarak gelir. Bu durumda ayrım özsel tanımı da kapsadığı için, ağyârına mâni (dışındakileri engelleyen) olmaz." Âmidî, 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabını ayrımdan başka bir tümelin veremeyeceğini söylemektedir. O Râzî'nin eleştirilerini şu ifadeleriyle cevaplamaktadır: "O nedir?" sorusunun cevabına uygun olmayan her zâtî tümel, özsel olarak ayırmaya uygun olur ki, bu ayrımdır. Ayrım bazen, meselâ büyüyen için algılayan örneğinde olduğu gibi, cinse has olur, ondan başkası için var olamaz. Bazen de meselâ, bazı melekler gibi canlılardan başkasına yüklem yapanlara göre canlı için 'düşünen' gibi cinse has olmaz. Cins her iki durumda da onunla tür olarak gerçekleşir. Bu tür, ancak bu ayrım ile

ayırt edilir. Birinci durumda onun dışındaki her var olandan ayrılır; ikinci durumda ise sadece cinste kendisine ortak olanlardan ayrılır. İnsan bütün varlıkta olanlardan, 'düşünen' özelliğiyle ayrılmaz. Çünkü onunla meleklerden ayrılmaz. Aksine yalnızca canlılıkta ortak olanlardan ayrılır. İbn Sînâ'nın, 'Varlıkta veya herhangi bir cinste ona ortak olanlardan' sözüyle kasdettiği mânâ budur.[10]

Tanımın tarifi kadar onun cins ve fasıldan oluştuğu şeklindeki filozofların görüşlerini de eleştiren Râzî, felsefî tanım teorisinde totolojinin (devir) kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Tanım cins ve fasıldan oluşuyorsa ona göre ya cins ve fasıldan her biri tanımı oluşturacaktır veya cins ve faslın toplamı tanımı verecektir. Cins ve fasıldan her birinin tek başlarına tanımı vermesinin söz konusu olmadığını söyleyen Râzî, geriye cins ve faslın toplamının tanımı vermesinin kaldığını; hâlbuki bir mâhiyet sonuçta cins ve fasıldan oluştuğu için bunun, bir şeyin yine kendisi ile tanımlanması olacağını belirtmektedir. Râzî'nin tanımlarla ilgili bu eleştirisi, Âmidî'nin de belirttiği gibi, onun mâhiyeti, onu oluşturan unsurların toplamından ibaret saymasından kaynaklanmaktadır. Mâhiyet, kendisini oluşturan unsurlardan başkası olmayınca, tanım da bu unsurların teker teker sayılmasından başka bir şey olmayacaktır ki, bu anlayışa göre, cins ve fasılla yapılan tanımın totoloji olması tabiî bir sonuçtur. Ancak İbn Sînâ'da tanımı oluşturan cins ile faslın birbirinden bağımsız unsurlar olmadığı; Amidî'nin de belirttiği gibi, fasılla kayıtlı cinsin, mâhiyeti gösterdiği varsayılırsa; Râzî'nin, mâhiyet ile mâhiyeti oluşturan kurucu unsurları aynı şeyler görmesi biraz sıkıntılıdır.[11]

Bu açıklamalara göre; Râzî, bir taraftan tanımın, cins ve fasıldan oluşmadığı fikriyle filozoflardan ayrılırken; diğer taraftan tanımdan maksadın, mâhiyetleri birbirinden ayırmak olmadığı fikriyle onlara yaklaşır. Bir şeyin mâhiyetini, yani nihâî gerçeğini göz önüne alarak gerçek tanımının yapılmasının zorluğu konusunda, filozoflarla müteahhirîn kelâmcılarının hemfikir oldukları söylenebilir. Âmidî ise tanımın cins ve fasıl esasına göre yapılması gerektiğini söyler. Onun beş tümeli (cins, tür, fasıl, hassa ve ilinti/a'râz) tanımlayışı ve tanımları beş tümele göre sınıflandırışı da klasik mantığın tanım teorisini ne kadar benimsediğini göstermektedir.

Fizik Alanındaki Görüşleri ve Eleştirileri

Âmidî tabiat ve tabiat felsefesi konularında İbn Sînâ'yı takip etmektedir. Ona göre, cisimlerin, bitişik (*mükârin*) ve ayrık (*müfârık*) olmak üze-

10. Âmidî, *Keşf*, vr. 36a.
11. Âmidî, *a.g.e.* vr. 40a-40b.

re iki tür ilkesi (*mebde'*) bulunmaktadır. Madde ve form, cisme bitişik ilkeler olup bunlar, fizik biliminin konuları arasında yer alır. Cisimlerin, metafizikçiyi ilgilendiren ayrık ilkesi, yani Tanrı, hem cisimlerin ilkesidir; hem de cisimlerin bitişik ilkesi olan madde ve formun ilkesidir. Ona göre, cisimlerin hem varlıkları hem de kemâlleri, ayrık ilkeyle alâkalıdır. Ayrık ilke olan Tanrı, cisimlerin ikinci kemâllerini doğrudan değil de cisimlere koymuş olduğu bir takım güçler vâsıtasıyla gerçekleştirir. Ayrık İlke (Tanrı), her cisme bir takım güçler yerleştirmiştir. Dış bir etki sonucu tabiî durumundan çıkartılan cisim, dış etki son bulduğunda kendisinde bulunan güçler sayesinde tabiî haline dönmektedir.

Âmidî, dış etki ortadan kalktığında cismin eski haline dönmesini, 'teshîr' terimi ile açıklamaktadır. Teshîr ile cisimlerde oluşan bu güçlere ise 'tabîat' denmektedir. Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Âmidî'de cisimlerin, cisim olmalarından kaynaklanan özel tabîatları yoktur. Tanrı, teshîr ile cisimlere bir takım tabiatlar vermiş; cisimler de kendilerine verilen tabîat gereği, hareket etmektedir.

Âmidî, cisimlerin hareketlerini, dayandıkları ilkeler bakımından açıklama ve bu konuda burhân getirme görevini filozoflara verir ve bir cismin, cisim olması bakımından hareket ettiren (*muharrik*) olmasını mümkün görmez. O, cisimlerde ortaya çıkan hareketlerin sebeplerinin, cisimlerde varolan kuvveler olduğunu; bunların aynı zamanda söz konusu cismin hareket ve fiillerinin de mebdei olduklarını belirttikten sonra, bu kuvvelerden birinin de 'tabiat' diye adlandırılan kuvve olduğunu ifade eder. Bunlar bir iradeye bağlı olmadığı ve dışardan bir güce dayanmadığı halde, hareket ettiren ve değiştiren, kuvvelerdir. Bunlardan çıkan fiil veya hareket, hep aynı tarzda ortaya çıkar. Meselâ, "taşın düşüp, ortada durması" hareketinde olduğu gibi. Ona göre bu tabiattır. Diğer kuvveler; feleklerin nefsi, bitkisel nefis ve hayvânî nefis adını alan kuvvelerdir. Âmidî, böylece, cisimlerin hareket ve fiillerinin dayandığı kuvveleri, etkinlikleri açısından sınıflandırarak, hareket ve fiillerin nedeni olan kuvveleri bir cins gibi kabul etmekte; bu cins içerisinde tabiat türünü, diğer türlerden ayırdederek onu kendi cinsindeki bağlamına oturtmuş olmaktadır.[12]

Âmidî, cismin tanımı için heyûlâ ve sûrete yönelir. Cisim, ikisi de birer cevher olan heyûlâ ve sûretten bileşiktir. Bununla birlikte cismi oluşturmak bakımından heyûlâ ve sûret aynı derecede etkin değildir. Sûret bi'l-fiil bir cevherdir ve cismin varoluşu bakımından bi'l-fiil bir kuruculuğa sahiptir. Heyûlâ ise ancak sûretle birlikte, bi'l-fiil bir duruma gelir. Sûret, aynı zamanda heyûlâda bi'l-kuvve bulunan imkânlardan kimini de bi'l-fiil bir duruma getirir. Bu imkânlardan ilki boyutlardır. Boyutlar bu sebeple cismin mâhiyetini değil, algıya

12. Âmidî, *Nûru'l-Bâhir*, III, 2-7.

konu olan cismin sûretini oluşturmaktadır. Âmidî, bu sebeple üç boyuta atfen, cismi "sûreti boyutları olan cevher" şeklinde tarif etmiştir.[13]

İşârât şerhlerinde fizik ile ilgili Âmidî ve Fahreddîn Râzî arasındaki tartışmalar yoğun olarak geçmektedir. Fahreddîn Râzî *İşârât*'ın Tabiat bölümüne yaptığı şerhin girişinde dört ayrı cisim tanımı sunar ve İbn Sînâ'nın bunlardan dördüncüsü olan şu tanımı benimsediğini kaydeder: 'Cisim, bi'l-fiil parçalardan meydana gelmemiş, fakat sonsuz bölünmelere kâbiliyetli olan şeydir.' Râzî filozoflarca yapılan tabiî cisim tanımını şu ifadeleri ile eleştirmektedir: "Filozoflar tabiî cismi şöyle tarif etmişlerdir: O, kendisinde birbirini dik açılarla kesen üç boyutun var sayılabildiği bir cevherdir. Bu tarif tam değil, eksik bir tanımdır. Çünkü cevher lafzı, altında yer alanlar için cins değil lâzım konumundadır. Cevherin cins olarak var sayılması halinde, üç boyutu kabul edici olma, onda kurucu unsur (ayrım) değildir. Zira bir şeyin başka bir şeyi kabul edici olması olumlu bir konu değildir. Yoksa ya cevher olur veyahut a'râz olur. Eğer cevher olursa, mahallin hâli kabul edici olması, mahallin hâle özel bir nisbetidir. Bundan dolayı iki şeyin birbirine nisbetinin farklı olması imkânsızdır. Eğer a'râz olursa, mahallin bu kâbiliyeti kabul eden olması gerekir. O zaman da onun bu kâbiliyeti kabul eden olması gerekir. O zaman da hem mahalden hem de halden farklı bir cevher olması gerekir. Hâlbuki bu imkânsızdır. Çünkü mahallin kabul edici olması, başka bir a'râz olur ve kısır döngü meydana gelir. İkincisi; bir şeyin başka bir şeyi kabul edici olması, kabul edenin zâtının, kabul edilenin zâtına nisbeti olur. Bir şeyin diğer şeye nisbeti, nisbet edilenlerin her birinin zâtından sonra gelir. Öyleyse cismin, üç boyutu kabul edici olması, cismin zâtından sonra gelir. Dolayısıyla her şeyin zâtı, kurucularından sonra gelir." Halbuki İbn Sînâ'nın cisim tanımı, Râzî'nin genel şekilde filozoflara nisbet ederek sunduğu tanımdan daha kapsamlı ve orijinaldir. Bu konuda Âmidî Râzî'ye şu şekilde cevap vermektedir: "Râzî, kitaplarında cevherin cins oluşunu cevher yerine 'konuda olmayan mevcut' ifadesini koyarak iptâl etmiştir. Böylece konuda olmayan mevcudun da cins oluşunu iptal etmiştir. O, cevherin lâzımlarından bir lâzımdır. Şüphesiz, cinsin lâzımı, cins olmaz. İkincisi o, üç boyutu kabul edici olmanın ayrım oluşunu da geçersiz kılmıştır. Kabul edici olma gerçekten ayrım değildir. Çünkü o, cisme yüklem yapılamaz. Daha doğrusu, cisme yüklem yapılan boyutlar, kabul edici ayrımdır. O, boyutları kabul etme özelliği olan bir şeydir. Böylece onun, bu hükümde hatâlı olduğu anlaşılmış oldu."

Fahreddîn Râzî, kelâmcıların çoğunluğuna uyarak maddenin varlığının sabit olmadığını savunmuştur. Râzî'ye göre eğer sûretin çokluğu, onun maddeye ihtiyaç duymasının sebebi olursa, maddenin çokluğu da başka bir maddeye ihtiyaç duyacak demektir ki bu, kısır döngüye yol açar. Bir cismin bitişikli-

13. Âmidî, *a.g.e.* IV, 14 vd.

ği için eğer bir tek madde olmazsa, cismin sonsuz bölünmeleri için bi'l-fiil sonsuz maddenin varlığı gerekir. Halbuki böyle bir şey geçersizdir. Râzî bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Cismin ayrılması, onun tamâmen yok olması sonucunu doğurur. Cisim ayrılmadan önce onun maddesi ya birdir veya bir değildir. Eğer maddesi bir ise cismin ayılmasından sonra ya bir olarak bâkî kalır veya bir olarak kalmaz. Bir olarak kalması geçersizdir. Yoksa iki parçadan her birisinin maddesi sayıca bir olur. Eğer ona yerleşen cisimlik aynı şekilde sayıca bir olursa, iki parçadan her birisinin maddesi ve sûreti, diğer parçanın madde ve sûretinin aynısı olur. Bu yanlıştır. Eğer cisimlik olmazsa, sayıca bir tek olan maddede aynı türden iki sûret yer eder. Bu ise iki benzerin bir araya gelmesinin imkânsızlığından dolayı imkânsızdır. Yine iki boyutun iç içe geçmesi gerekir. İç içe geçen iki boyutun birlikte mikdarı, herhangi birisinin mikdarından fazla olmaz. O zaman da parçanın mikdarının bütüne eşit olması gerekir. Oysa biz biliyoruz ki birisinin zâtı diğerinin zâtından farklıdır. Şâyet ikisinin maddesi sayıca bir olursa bu başkalık gerçekleşmez. Böylece şu kesinleşir: Bitişik cismin maddesi eğer sayıca bir olursa onun, cisimde ayrılmanın gerçekleşmesinden sonra çoğalması gerekir. Böyle olunca da madde bir olduktan sonra çoğalmış olur. Bu, bir olan söz konusu maddenin yok olmasını ve yepyeni iki maddenin meydana gelmesini gerektirir. O zaman cismin ayrılması, sûretinin ve maddesinin yok edilmesi demek olur. Dolayısıyla da cismin ayrılması, onun tamâmen yok edilmesi mânâsına gelir. Bu direnmedir. Aynı şekilde, cismin bir iken daha sonra çoğalması cisimliğin maddeye ihtiyacını gerektirirse maddenin de bir iken çoğalması onun başka bir maddeye muhtaç olmasını gerektirir. Bu da kısır döngüye yol açar. Eğer bitişik cismin maddesinin sayıca bir olmadığı söylenirse bu geçersizdir. Çünkü bir cisim için bir tek madde mevcut olursa önceki problem geri döner. Böyle olmazsa, cisme ait maddelerin sayıları ondaki mümkün bölünmelere göre olur. Dolayısıyla bitişik cisim için bi'l-fiil sonsuz maddelerin olması gerekir." Böylece Râzî, her ayrılma ve sûret değişikliğinde sürekli bâkî kalan bir madde anlayışını kendi bakış açısından çürütmüş olur. Çünkü Râzî'ye göre ayrılma bir çeşit yokluktur. Râzî ayrıca maddenin bir mekânda, hem tek başına hem de cisimliğe tâbi olarak var olamayacağını iddiâ eder. Bu görüşünü de şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Madde ya bir yer kaplar veya kaplamaz. Eğer yer kaplarsa bu ya tek başına veya başkasına tâbi olarak gerçekleşir. Eğer tek başına olursa bu, maddenin yer kaplayan olması demektir ki bu imkânsızdır. Birincisi; cisimliğin maddeye girmesinden iki benzerin bir araya gelmesi sonucu tabiattır. İkincisi; cisimlik ve maddenin birisi hal, diğeri mahal olmakla birbirlerinden öncelikli olmazlar. Üçüncüsü; bu madde eğer bir mahalle ihtiyaç duyarsa o zaman maddenin kendisi hakkındaki kısır döngü mahalli hakkında da gerekli olur. Eğer maddenin mahalle ihtiyacı olmazsa cisimlik de mahalle ihtiyaç duymaz. Zaten amaç bu-

dur. Tâbi olma şekline gelince; cisimlik mekânda zâtıyla meydana gelir. Madde de cismin meydana gelişine bağlı olarak bu mekânda meydana gelir. Bu durumda madde, cisimde yer eden bir sıfat olur. O zaman da cisimliğin maddeye yerleşen bir hal olması imkânsız olur. Cisimliğin bu yerle bağlantılı olmasına rağmen, eğer madde hem tek başına hem de tâbi olmak sûretiyle bu mekânda meydana gelmiş olmazsa, cisimliğin maddeye yerleşen bir hâl olması imkânsız olur."

Âmidî, Râzî'nin, maddenin varlığını nefyederken kullandığı en önemli delili esastan eleştirmektedir: "İki halde (ayrılma öncesi ve ayrılma sonrası) de mevcut olan madde, kendi kendisine ne birlikle ne de çoklukla muttasıftır. Madde bunlarla ancak, sûretlerin art arda gelişi sırasında sıfatlanmış olur." Âmidî, ayrılmayı mutlak yokluk olarak görmez ve onun da sâbit bir mahalle gerek duyduğunu kabul eder. Ayrılma anında sadece sûret değişikliğinin olduğunu, maddenin aynen bâkî kaldığını belirten Âmidî, maddenin varlığının isbâtıyla ilgili olarak şu açıklamayı yapar: "Bizzat bitişik olan, zâtı var oldukça belirli bir bitişiklik sahibidir. Ayrılma gerçekleşince bu belirli bitişiklik ortadan kalkar, bu bitişik yok olur, şahısla ilgili iki başka bitişiklik ve bunlara göre iki başka bitişik meydana gelir. Bitişik, ayrılma sırasında yok olur, başkası var olur. Bitişikliğin dönmesi esnâsında tekrar dönen, ilk bitişiğin aynısı değil, benzeridir. Çünkü yok olanın döndürülmesi imkânsızdır. O zaman, içinde ayrılma kuvvesi bulunan ve bütün hallerde bâkî kalan şey, bizzat bitişik olan değil, maddedir. Bitişikliğin kendisi ayrılmayı kabul eden değildir. O halde cisim, bu bitişiklikten başka, onu, ayrılmayı kabul kuvvesinden üstün kılan bir şeye sahiptir ki bu tekrar tekrar ayrılıp bitişen şey maddedir."

Râzî'nin, maddenin varlığını, tek başına veya tâbi olarak yer kaplayıp kaplamamasına göre nefyetme delili de Âmidî tarafından çürütülmüştür. Âmidî'ye göre, başkasına hulûl etme yoluyla yer kaplamayan şeyin tek başına da yer kaplamaması gerekir. Aksine o, başkasının hulûl etmesi şartıyla yer kaplar. Bundan, maddenin, başkasına sıfat olması gerekmez.[14]

Metafizik Alanındaki Eleştirleri

Metafizik Bilginin İmkânı

Âmidî'ye göre, metafizik bilginin imkânı için, kişinin, kendi nefsini ve varlığını bilmesi en büyük göstergedir. Nefis, öncelikle soyut bir cevherdir. Her insan, bedeninden bağımsız olarak kendi soyut cevherini doğrudan bilir ve kendi var-

14. Âmidî'nin görüşleri ve Râzî eleştirileri hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: Coşar, *a.g.t.*, s. 104-123.

lığından da kesinlikle şüphe etmez. Âmidî'nin, nefsin varlığı ile ilgili bu görüşü, metafizik bilgiyi elde etmedeki şartları karşılamakta ve İbn Sînâ'nın görüşleri ile uyuşmaktadır. Çünkü insan nefsi, soyut bir cevher olduğuna göre, soyut olan bu cevher de kesin olarak bilindiğine göre; buradan kişinin, hem metafizik yapabileceği hem de metafizik alanda kesin bilgi elde edebileceği sonucu çıkartılabilir.

Âmidî de Tanrı'yı incelemenin ancak metafizikte mümkün olduğunu ama O'nun varlığının bu ilmin konusu olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bir ilim, kendi konusunu isbatlamaz. Mutlak sebeplerin bilgisi de metafiziğin konusu olamaz. Sebepli şeylerin sebebi olduğu, kendiliğinden bilinen bir şey olmayıp, delile ihtiyaç vardır. Duyular iki şeyin art arda gelmesini verir. İki şeyin art arda gelmesi ise birinin diğerinin sebebi oluşu anlamına gelmez. Duyu ve tecrübenin verilerinin çokluğu, kesinlik bildirmez; yalnızca nefsin iknâ olmasını sağlar. Sebeplerin olduğunu, doğal ve tercih edilen olduğunu bilmekle mümkündür. Bu ise sebepleri ve onların varlığını kabul etmeye dayalıdır. Bu konulardaki bilgiler, açık ve burhânî olmayıp isbâta ihtiyaç vardır. Bu ise ancak, metafizik ilminde yapılabilir. Âmidî, metafizik ilminin konusunun hâsıl olabilmesi için, amacının ortaya konulması gerektiğini belirtmekte; metafiziğin amacı ortaya konulmadan önce de diğer ilimlerin konularının zikredilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Tabiat ilminin konusu, hareket ve sükûna konu olması bakımından cisimdir. Tabiat ilmi; cismi, var olması, cevher olması, heyûlâ ve sûretten oluşması bakımından incelemez. Matematiğin konusu, ölçü ve sayının zihinde, madde ile birlikte veya maddeden soyutlanmış halde bulunmaları yönünden incelenmesidir. Matematik, sayı ve ölçünün maddede veya maddeden soyutlanması hakkında bir isbâta kalkışmaz. Aksine matematik bunları kabul ettikten sonra bunlara ilişen haller yönünden inceler. Mantığın konusu ise birinci cevherlere dayanan ikinci cevherlerdir. Mantık, bu cevherlerin varlığı olup olmadığı veya varlığının niteliği hakkında bir araştırma yapmaz. Bilakis mantık, ikinci cevherler vâsıtasıyla bilinenden bilinmeyene ulaşmanın niteliğini inceler. Âmidî'nin bu taksimi, maddeye en yakından en uzağa -tabiat, matematik, mantık- doğru yaptığı görülmektedir. Yani konu olarak metafiziğe en uzaktan en yakına doğru ilimler ele alınmıştır.

Âmidî ilimlerin alanına giren şeylerin, varlık olmaları bakımından ele alınması ile ilimlere ilişmesi açısından ele alınması hususunu daha da netleştirmektedir. Buna göre cevherlerin hepsi duyulur değildir. Bu sebepten cevherin cevher olma itibariyle varlığı, madde ile ilişkili değildir. Sayı, hem duyulur olanlara/beş duyu ile hissedilenlere hem de duyulur olmayanlara, yüklem olur; ancak sayı olmak bakımından duyulurlarla ilişkisi yoktur. Yani ölçü, varlık veya ilişenler açısından ele alınır. Onun varlığının hangi türden varlık alanına girdiği ve mevcudun kısımlarından hangisinde olduğunu araştırmak, onun maddesi ile ilgili bir araştırma değildir. Varlığı hakkında araştırma başka bir ilimde (me-

tafizik), maddesi ile ilgili araştırma başka bir ilimde (matematik) yapılmaktadır. Aynı şekilde mantık ilminin konusunu oluşturan şeylerin, zâtı bakımından duyulur olanla ilişkili olmadığı açıktır. Bahsi geçen ilimlerin konularının varlığını incelemek, varlığı duyulurlara bağlı olmayan şeyleri inceleyen ilmin alanına girmektedir. Bunlar hakkında ortak konu ise onlara ilişen veya onların halleri ile ilgili olamaz. Aralarında bulunabilecek tek ortak nokta, mevcut olmalarıdır. Çünkü bunların bir kısmı cevher, bir kısmı nicelik, bir kısmı da diğer kategorilerden (nitelik, etki, edilgi, mekân, zaman vb.) birisidir. Bütün bunları kuşatabilecek olan şey, hepsinde gerçekleşen varlıktır. Bir olması bakımından bir; çok olması bakımından çok; uygun, farklı, zıt vb. gibi şeyleri ilimlerin bazıları kullanır; bazıları bunların tanımını inceler; fakat bunların varlığı hakkında hiçbiri söz etmez. Bu şeyler, varlık olması bakımından varlığa ilişenlerdir. Varlık olması bakımından varlık, bunların hepsi arasında ortak bir şeydir. Bu şeylerin de konu olarak metafizikte incelenmesi gerekir. Ayrıca varlığın varlık olması bakımından mâhiyetinin öğrenilmeye ve isbatlanmasına gerek yoktur. Bir ilimde konunun varlığının isbâtı ve mâhiyetinin belirlenmesi imkânsızdır; sadece varlığı ve mâhiyetinin kabul edilmesi gerekir. Araştırma başka bir ilmin alanına girmektedir. Bu alan da metafizikten başka bir ilim olamaz. Buna göre metafiziğin ilk konusu, varlık olması bakımından varlıktır (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) ve meseleleri de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeylerdir.

Metafizikte varlığın ilkelerinin incelenmesi, konunun ilişenlerinin incelenmesi gibidir. Çünkü varlığın ilke olması, varlığı var etmediği gibi; ilkenin varlıkta gerçekleşmesi de mümkündür. Aksine varlığın ilke olması, bazen varlığa ilişen bir durumdur ve ona özgü a'râzlardandır. İlke olmaklığın ilişeceği varlıktan daha genel bir şey yoktur. İlke, varlığın bütününün ilkesi değildir; yoksa kendisinin de ilkesi olurdu. İlke, yalnızca ma'lûl varlığın ilkesi olur; varlığın bütününün ilkesi yoktur. Yani ilke, varlığın bir kısmının ilkesidir. Şu halde metafizik, mutlak olarak varlığın ilkelerini değil; diğer tikel ilimler gibi, bir kısım ilkelerini inceler. Metafiziğin meseleleri, ma'lûl varlık olmak bakımından ma'lûl varlığın sebepleri, varlığın a'râzları ve bir de tikel ilimlerin ilkeleridir. Âmidî'nin bu ifâdelerinden, metafiziğin konusu, problemleri ve ilimler arasındaki yeri hakkında İbn Sînâ ile aynı düşündüğü ortaya çıkmaktadır.[15]

Varlık ve İllet

Âmidî, illet kavramını genel olarak, "bir şeyin bi'l-fiil varlığını kendisinden aldığı bir başka şeyin zatı" şeklinde tanımlamakta ve kullanmaktadır.

15. Âmidî, *Rumûz*, vr. 80a vd.; *Nûru'l-Bâhir*, IV, 4 vd.

Burada illet kavramının kullanımına da dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü illet,

1. Hareket veren
2. Varlık veren şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır.

Genel olarak ay üstü âlemdeki varlıkların illet olması, varlık veren; ay altı âlemdeki varlıkların illet olması ise hareket veren tarzında olmaktadır. Özellikle gaye illet konusunda, bu ayrım daha da çok önem kazanmaktadır.

İlletler, tam veya tam olmayan şeklinde de ayrılmaktadır. İbn Sînâ'nın ve Âmidî'nin tam illet ile Tanrı'yı kastettiği açıktır. Ay üstü âlemdeki varlıkların illet olma durumlarının da kastedildiği söylenebilir. Tam olmayan illetler maddî, sûrî, fâil, gâye mevzû, şartlar ve engellerin bulunmaması diye bilinen yedi illettir. Bir şeyin, yani ma'lûlün (muhtemelen ay altı âlemdeki varlıklar kastedilmektedir) var olabilmesi için, bu yedi illetin de bulunması gerekmektedir. Tam illette ise ma'lûlün var olabilmesi için tek bir illetin bulunması yeterlidir.

Bu tasnîfte "bir şey" ile kastedilen ma'lûlün hâriçte bulunması anlaşılmaktadır. Ma'lûlün varlığı veya mâhiyeti diye bir ayırım dikkate alınmamaktadır. Ayrımın temel noktası illetin bizzat kendisi olmaktadır. Ma'lûlün var olabilmesi için tek bir illet yoksa, birden fazla illet gerektiği açıklanmaktadır. Tam olmayan illetlerde ma'lûl, bir illete muhtaç ama, bu bir illetle yetinmeyip diğer illetlere de muhtaçtır. Meselâ masanın, sadece fâil illetinin bulunması, masanın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Masanın gerçekleşebilmesi, fâil illetinin yanında diğer illetlerin de olmasını gerektirmektedir. Şâyet illet, taksim edilenlerin hiçbirisine dâhil değilse, o zaman şartlar, âletler ve engellerin olmaması sınıfından bir illettir. Genel olarak ay üstü âlem ve ay altı âlem, akıllar âlemi ile madde âlemi gibi ayrımların illetler meselesine uygulanmasından tam olan illet ve tam olmayan illet şeklinde bir ayrımın çıktığı söylenebilir. İbn Sînâ, illetler konusunu beşinci fasılda ele alırken, varlığın illetleri ile mâhiyetin illetlerini birbirinden ayırarak açıklamalar yapmıştı. Âmidî, bu ayrımın daha iyi anlaşılması için, mâhiyetin kurucu öğeleri olan cins ve faslın durumuna da değinmiştir. İlletler hususunda, cins ve fasla temas edilmesinin en önemli sebeplerinden biri de konunun sadece metafizikle sınırlı kalmayıp, mantığın ve epistemolojinin de kurucu unsurları olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Meşşâî felsefede, bir şeyi tanımlamak, onun madde (cins) ve sûretini (fasıl) öğrenmek demektir. İki illeti, yani maddî ve sûrî illeti kavramaktır. Bu tanımı, burhânî ilme dönüştürmek için onun fâil ve gâye illetini öğrenmek gerekmektedir.

Âmidî yaptığı tasnîfle, Vâcibu'l-Vucûd'un dışındaki bütün varlıkların (ma'lûllerin) durumlarını ortaya koymaktadır. Madde ve sûreti olmayanlar şâyet bir konuya ihtiyaç duymuyorsa sadece onları var edecek bir illete muhtaçtırlar. Âmidî'nin bununla ay üstü âlemdeki varlıkları kastettiği açıktır. Ay üstü âlemdeki var-

lıklar, madde ve sûrete sahip değillerdir ve sadece tek bir illete (bir üst akıl ve en sonunda İlk İllet olan Vâcibu'l-Vucûd) ihtiyaç duymaktadırlar. Âmidî, öncekilerin söylediği gibi gâye illeti, mâhiyet yönüyle fâilin illetliğinin illeti, varlığı itibariyle de fâilin ma'lûlü olarak görmektedir. Âmidî de Tanrı'nın tüm mevcûdattan farklı ve yegâne oluşunu isbat etmek amacıyla, zorunlu varlık mümkün varlık ayırımını ortaya koymuştur. O, bir yandan "zorunlu" kavramı merkezinde Tanrı'nın varlığını ve O'nun etkin ve gâye sebep olarak âlemle olan irtibatını tesbît ederken, diğer yandan da "mümkün" kavramı aracığılıyla âlemin Tanrı'yla olan ilişkisini ve kendi içindeki hiyerarşik yapıyı açıklamak istemektedir. Âmidî'ye göre, mümkünün en genel anlamı, "zorunlu olmama"dır. İbn Sînâ'ya göre mümkün, kuvve ve fiille yakın bir ilişki içinde olsa da onlarla özdeş bir kavram değildir. Çünkü kuvve halindeki bir varlık, fiil haline geçtiğinde, taşıdığı kuvve ortadan kaybolurken aynı şey mümkün bir varlığın sahip olduğu imkân vasfı için geçerli değildir. Mümkün varlık, bir sebep dolayısıyla bi'l-fiil var olup zorunlu niteliği kazandığında bile, mümkünlüğünü sürdürmektedir; zira imkân onun mâhiyetine ait bir özelliktir. Ayrıca mümkün varlık, sebebi dolayısıyla bi'l-fiil var olabilse de bu, onun fiil halini her zaman sürdüreceği anlamına gelmemektedir. Bu çerçevede o, varlık-mâhiyet ayırımı bağlamında, imkanın mâhiyetin bir gereği olduğunu ileri sürerek hem başkası sebebiyle bi'l-fiil varlığa getirilip zorunluluk taşımaya başlayan mümkün varlığın, imkân vasfını yitirmediği hem de mümkün varlığın özünde varlığı gerektirmediği düşüncesini temellendirmektedir. İmkânın özü itibariyle bir cevher olmayıp maddî bir konuya gereksinim duyduğuna dair görüşleri ise ezelî/ay üstü ve hâdis/ay altı âlem arasındaki ayırımın özünü oluşturarak ezelî varlıkların maddî dayanaklarının bulunmamasına karşılık, ay altı âlemdeki her varlığın maddî bir yönünün olduğuna işaret etmektedir.[16]

Varlık-Mâhiyet Ayrımı

İslâm düşüncesinde varlık mâhiyet ilişkisi hususunda yapılan tartışmalar, varlık ve mâhiyetin bizzat kendilerinin ilişkisine dair olup varlık ve mâhiyet mefhumlarının ilişkisi hakkında değildir. Bu bağlamda varlık mâhiyet ilişkisi hakkında İslâm düşüncesinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.

İbn Sînâ'ya göre bir şeyde varlık ile mâhiyetin aynı mı yoksa ayrı mı olduğu hususu, var olmayan bir mâhiyetin anlaşılıp anlaşılamaması ile bilinir. Yani bir mâhiyet, var olmadan da anlaşılabiliyorsa, varlık mâhiyetten ayrı, anlaşılamıyorsa aynıdır. Meselâ üçgen, dış gerçekliği olup olmadığı bilinmeden de anlaşılabilir. İbn Sînâ, bir mâhiyetin kavranması ile o mâhiyetin varolup olmadı-

16. Âmidî, *Nûru'l- Bâhir*, IV,13 vd.; *Rumûz*, 94a vd. Ayrıca bkz.: Coşar, *a.g.t.*, s. 137 vd.

ğı konusunun birbirinden farklı hususlar olduğunu söyleyerek varlığın mâhiyetin kavranmasından sonra geldiğini şu şekilde açıklar: "Şu hakikat, ya dışta ya zihinde veya her ikisinde de mevcuttur." Demek ki bir mâhiyet, varlığı içermiyorsa onda, varlık ile mâhiyet ayrıdır. Nedeni, varlığın sebeplerinin, mâhiyetin sebeplerinden farklı olmasıdır. Varlık, mâhiyetlerin kurucu unsuru değildir. Bir şeyde varlık ile mâhiyetin aynı mı yoksa ayrı mı olduğu, mantık terminolojisi ile şöyle ifâde edilir: Bir şey, tasdik edilmeden tasavvur edilebiliyorsa onda varlık, mâhiyetinden ayrı; o şeyin tasavvuru için tasdik edilmesi şart ise onda da varlık, mâhiyetinin aynısıdır.

Felsefe-kelâm ilişkisinde yoğun tartışmalara sebep olan varlık mâhiyet konusuna başka bir ifâde ile varlık ile mâhiyetin aynılığı ya da ayrılığı sorununa Râzî'nin yaklaşımı ise felsefe kelâm etkileşiminin tipik bir örneğidir. Ona göre de varlık ile mâhiyetin aynılığının tesbîtindeki temel kıstas, İbn Sînâ'da olduğu gibi, bir mâhiyeti, onun var olup olmadığını bilmeden de düşünebilmektir. Meselâ var olup olmadığı bilinmeden, yedi köşeli bir şekli düşünmek mümkündür. Râzî, varlığı da yokluğu da düşünülebilen mümkünlerde, mâhiyet ile varlığın ayrı şeyler olduğu hususunda, kendileri ile filozoflar arasında tam bir mutâbakatın bulunduğunu ileri sürmektedir. Gerek İbn Sînâ'nın gerekse ondan etkilenerek Râzî'nin benimsediği bu kıstasın, her türlü varlığa uygulanması, felsefe ile kelâmın ayırım noktasını oluşturmaktadır. Söz gelimi kelâmcılar, Gazâlî'nin ortaya koyuş biçimiyle varlığın, ortak bir terim olduğu tezinden hareketle varlık ile mâhiyetin vâcib ve mümkün ayrımına bakılmaksızın her şeyde aynı olduğuna hükmederlerken; filozoflar, sadece Allah'a mahsus olmak üzere ayrılığına dikkat çekerler.

Varlık ile mâhiyetin Allah'da aynı, diğer şeylerde ise ayrı olması, filozoflara göre başka bir açıdan da önemlidir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ, bir şeyin varlığı, mâhiyetinden ayrı ise ona nedenli (*m'alül*) demekte; her sebeplinin ise mümkün, dolayısıyla mümkünlere varlık verenin ise Allah olduğunu belirterek, mümkünlerdeki varlık mâhiyet ayrımının teolojik sonuçlarına temas etmektedir. İbn Sînâ, mümkün olan âlemin kendi başına var olmayıp, ancak Allah tarafından meydana gelmesini, âlemin mâhiyetini varlığından ayrı görmesiyle temellendirirken; Kelâmcılar, mümkünlerde varlık ile mâhiyetin aynı olduğu noktasında filozoflarla aynı görüşü paylaşmakta; fakat bir şeyin varlığının mâhiyetinden ayrı olmasının onun sebepli (ma'lül) ve mümkün olmasını gerektirmediği hususunda filozoflardan ayrılmaktadırlar.[17] Burada ilgili tartışmaları bütün detayları ile ortaya koymak ve irdelemek yerine Âmidî ile Râzi arasındaki şerhlerde geçen şekliyle tartışmaları ve Âmidî'nin Râzi'ye cevaplarını zikretmekle yetineceğiz.

17. Bkz.: Coşar, s. 167-173.

Şerhlerde Varlık Mâhiyet Ayrımı ve Zorunlu Varlık

Vâcibu'l-Vucûd'un birliğiyle ilgili bölümlerin, şerhlerin geneli göz önüne alındığında, filozoflarla kelâmcıların en çok tartıştığı alan olduğu görülmektedir. Buradaki karşıt fikirler, düşünürlerin şahsî yorumlarından kaynaklanmayıp, disiplinler arası ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Daha doğrusu kelâm ve dilbilimin bilgi ve yorumlarının, metafizik meselelere taşındığı ve taraf olduğu bir durum söz konusudur.

İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un birliğini, varlık-mâhiyet ayrımı üzerine temellendirmektedir. Burada varlık ile mâhiyet ayrımının keskin bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Mâhiyet, bir sıfata, o sıfat da başka bir sıfata sebep olabilir; ama varlığa aslâ sebep olamaz. O, örnek olarak fasılla hâssa ilişkisini göstermektedir; buna göre teaccüb, nutkun eseri; gülme de taaccübün eseri olmaktadır. Fakat varlık, mâhiyetin eseri olamaz; başka bir sıfat da varlığın illeti olamaz. Yani varlık, mâhiyetin veya onun sıfatlarından bir şeyin ma'lûlü olamaz. Eğer olabilseydi mümkün olmaktan çıkardı, zira mümkün, varlığıyla mâhiyetini birleştiren bir müreccihe muhtaçtır.

İbn Sînâ felsefesinde mâhiyet, dış varlıkta varlığından bağımsız olarak bulunamaz. Meselâ kalemin mâhiyeti, onun maddesiyle birlikte olmaktadır. Dış dünyada bir şey varlık ve mâhiyet diye ayrı ayrı bulunmadığı veya bölünemediği için mutlak anlamda varlıktan söz edilmektedir. Bahsi geçen mutlak varlık değil mutlak anlamında varlıktır. Yani varlık ve mâhiyeti beraber ifâde eden, varlığın mutlak anlamı kastedilmektedir. Mutlak varlık ise önceden geçtiği üzere, dışta varlığı bulunmayan, sadece dışta bulunan varlıklara yüklem olabilen anlamında kullanılmaktadır.

Râzi tarafından, öncelikle İbn Sînâ'nın ifâdeleri açıklanmak; şerhi yaptıktan sonra bölüm hakkında eleştirilerini yöneltmektedir. Bölümdeki düşünceleri ve eleştirileri analiz edildiğinde, Râzî, varlık lafzını kavram olarak farklı kullanımıyla, filozoflardan ayrılmaktadır. Kelâmcılar ile filozofların, mantık ve metafiziğin birçok konusunda farklı düşünmeleri, lafızların tevâtu veya teşkîkli kullanımından dolayıdır. Fahreddîn Râzî, varlık konusunu, filozoflar ve kelâmcılara göre kıyaslamaktadır. Mukayeseyi, "mevcûd" (varlık) kavramı üzerinden yapmaktadır. Çünkü Allah, şeksiz ve şüphesiz mevcuttur. Mevcud kavramı, hem Allah için, hem de mümkün varlıklar için kullanılmaktadır. Bu kullanım ya lafzî müşterekliğe (eş sesli) ya da mânevî müşterekliğe göre olacaktır. Bu ayrım, filozoflarla kelâmcılar arasındaki ayrışmanın temeli ve en önemlisidir. Çünkü kelâmcılar ve Râzî, Allah ile mümkün varlıklar için kullanılan varlık kavramının ortaklığını, müşterek lafız olarak değerlendirirken, filozoflar bunu kesinlikle kabul etmemektedirler.

Onlara göre varlık kavramındaki ortak kullanım teşkîkli bir kullanım, yani mânevî bir ortaklıktır. Çok şeye yüklem olabilen tümel anlam, yüklem olduğu şeylerin tamamında eşit şekilde bulunursa, buna mütevâtı denir. Meselâ insan tümel bir anlamdır ve dış varlıkta bulunan bütün insan fertlerinde eşit şekilde bulunmaktadır. Buna göre hiçbir insan ferdi diğerine göre, daha az ya da daha çok insan değildir. Yani hepsi eşit olarak "düşünen canlı" diye tanımlanırlar. Fertler, insan olmak anlamında birbirine tam olarak tekâbül ettiklerinden (tevâtu-tevâfuk) bu tür anlamlara mütevâtı denmiştir. Ancak bazı anlamlar, dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmazlar. Bilakis bir kısmında az, diğer bir kısmında ise bunlara göre daha çokturlar. Bu tür lafızlara da müşekkek denir. Meselâ, beyazlık anlamı kar ve fildişinde eşit şekilde gerçekleşmemiştir. Çünkü karda bulunan beyazlık, diğerine göre daha şiddetli ve güçlüdür.

Müşekkek kelimenin fertleri, mânâda müşterek fakat bu üç yönden dolayı farklıdır. Teşkîk ile kullanım, filozofların başlıca dayanaklarından birisi olduğu için, mantık bölümünde lafızlarla ilgili bilgiler verilirken önemle üzerinde durulduğu görülmektedir. Mantık yönünden öneminin bir diğer sebebi de yapılan tariflerin şek ve şüpheye meydan vermemesi; önermelerin yapısında eksik ve fazlalık olmamasıdır. Lafız ortaklığı mânâ ortaklığı ayrımı, kelâm ve felsefenin farklılaşmasının temelidir. Filozoflar, metafiziği "varlığı, varlık olmak bakımından" incelenmesi diye tanımlamaktadırlar. Eğer mânâ ortaklığı olmazsa varlığın, varlık bakımından incelenmesi de olmaz. Zira farklı varlıklar ortaya çıkmaktadır. Mânâ ortaklığında anlam bir, fertleri farklı olmaktadır. Meselâ kitap; kırmızı kitap, büyük kitap, küçük kitap, eski kitap, yeni kitap, kalın kitap, ince kitap, matbû kitap, el yazma kitap vb. gibi birçok farklı özellikteki nesneye tek bir anlamda kullanılmaktadır. Âmidî ve filozoflar açısından varlık kavramı, tek anlamda kullanılmakta ama mâsadakalarında (Vâcib ve mümkün) farklılaşmaktadır.[18]

Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-Vucûd için mâhiyeti kabul etmemesine karşı, farklı açılardan eleştirilerde bulunmaktadır. Eleştiriler, İbn Sînâ'nın görüşünü çürütmeye yönelik olmakla birlikte kendi savunduğu görüşü de temellendirmektedir. Fahreddîn Râzi'nin bu konudaki anlayışı, hem Vâcibu'l-Vucûd, hem de mümkünler için varlık mâhiyet ayrımının kabulü üzerine binâ edilmektedir. Bu görüşü, İşârât geleneğinde ferdî olarak Fahreddîn Râzi, İslâm düşüncesinde genel olarak Kelâmcılar ileri sürmektedirler. Kelâmcıların görüşü analiz edildiğinde, lafız ortaklığını esas aldıkları, lafız ortaklığında da tevâtuyu kabul ettiklerini görmekteyiz. Buna göre, lafza ortak olan bütün fertler, özellik bakımından da ortak olmaktadır. Fahreddîn Râzî bu görüşü temellendiren İbn Sînâ'nın fikrine karşı şu delilleri ileri sürmektedir:

---

18. Coşar, *a.g.t.*, s. 167-172.

1. Vâcib ve mümkün arasında ortak olan varlık, varlık olmak bakımından (*min haysü vücûd*) ya bir mâhiyete ilişmeyi ya ilişmemeyi gerektirir ya da hiçbir şeyi gerektirmez. Eğer varlık mâhiyete ilişmeyi gerektirirse, her mevcutta aynı durumun geçerli olması lâzımdır. Buna göre varlığın mâhiyete ilişmesini, mümkünler için kabul edip, vâcib için kabul etmemek olmaz. Çünkü hakikat hâsıl olunca onun lâzımı da hâsıl olmaktadır. Buna göre, mâhiyet hâsıl olunca, lâzımı olan varlık da hâsıl olmaktadır. Yani varlığın lâzımı, bir mâhiyete ilişmekse; varlık olduğu takdîrde, bir mâhiyete ilişmeyi gerektirir. Başka bir ifâdeyle vâcib veya mümkün varlığın, varlık olmak bakımından bir lâzımı vardır. Bu da bir mâhiyete ilişmesidir. Fahreddîn Râzî, savunduğu bu görüşü isbatlamak için, diğer şıkları hulfî kıyas yoluyla iptâl etmektedir. Eğer varlık mâhiyete ilişmeyi gerektirmezse, hiçbir varlıkta ilişmemesi gerekir. O takdîrde, mümkünlerin varlığı da mâhiyetlerine ârız değildir. Mümkünlerin varlığı, mâhiyetlerine ârız olduğu bilindiğinden dolayı bu hulftür.

   Hiçbir şeyi gerektirmemesi şıkkına göre varlık mâhiyete ârız olmayı da olmamayı da gerektirmez. Bu iki şık kabul edilmediği zaman ayrı bir sebebe ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre, Vâcibu'l-Vucûd'un zatının varlığı, o olması bakımından dış bir sebebe muhtaç olmaktadır. O zaman Vâcibu'l-Vucûd, Vâcibu'l-Vucûd olmaz, dolayısıyla bu görüşün de hulf olduğu açığa çıkmaktadır.

2. Filozoflar, beşerî akılların, Allah'ın zâtını anlamaktan âciz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İnsan aklı, sadece Allah'ın varlığını idrâk eder. Mutlak varlık, evvelî olarak bilinen bir şey olduğuna göre, Allah'ın varlığının da evvelî olarak tasavvur edilmesi gerekirdi. Fahreddîn Râzî'ye göre bu durum, Allah'ın, varlığından ayrı bir hakikati olduğunu göstermektedir. Onun hulfî kıyasla ulaştığı sonucu başka bir ifâdeyle söylersek, filozoflara göre varlık kavramı;
   - Vâcib ile mümkünlerde eşit,
   - Varlık kavramı da evvelî olarak bilinmekte,
   - O zaman Allah'ın varlığının evvelî olarak bilinmesi ve idrâk edilemeyen bir hakikati olmaması gerekirdi.

Örnek olarak da Fahreddîn Râzî, üçgeni vermektedir. Üçgenin mâhiyeti, bilinmekle birlikte, varlığından şüphe edilebilmektedir. Bilinenin de bilinmeyenden farklı olduğu açıktır. Örneği varlığa taşırsak, varlık bilinmekte, ama hakikati bilinmemektedir. Dolayısıyla varlık, mâhiyetten ayrıdır.

3. Allah'ın hakikati, selbî kayıtlarla birlikte sadece mücerred bir varlık olsaydı, bu selbî kayıtların, mümkün varlıkların meydana gelmesinde bir katkısı olmayacaktı. Çünkü yokluk, varlık için illet olamaz. O takdîrde

illet olan, sadece varlıktır. Bu varlık da bütün varlıklarda eşit olduğuna göre; mümkün varlıkların, hem varlık hem de diğer mümkünlere illet olmak bakımından, Allah'ın varlığına eşit olması gerekmektedir. Yani bütün varlıklar, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına eşit olmaktadırlar.

4. Filozoflar türsel bir tabiatı kabul etmektedirler. Türsel tabiatta fertler farklılık göstermez. Bunun sonucu her türlü a'râzdan uzak, varlığı türsel tabiat kabul ettiğimiz zaman, fertlerde farklılık göstermemesi lâzımdır. Dolayısıyla Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı ile mümkün varlıklar arasında varlık bakımından farklılık olmaması gerekir. Eğer varlık, mâhiyet üzerine ârız oluyorsa bu Vâcib varlık için de mümkün varlık için de geçerli olan bir durumdur.

Âmidî, Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyet ayrımı olduğu hususunda Râzî'nin İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü dört maddede topladığımız delilleri şöyle cevaplamaktadır:

1. Râzî'nin ortaya koyduğu, 'Varlık, varlık olmak bakımından ârız olmayı ve ârız olmamayı gerektirmezse hem zorunlunun varlığı hem de mümkünün varlığı bir sebebe ihtiyaç duyar.' açıklamasını kabul etmez. Ona göre Râzî, varlık kavramını zorunlu ve mümkünde ortak ve eşit saymakla hatâ etmiştir. Bu, Râzî'nin teşkîk yoluyla delâletin anlamını bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Meselâ güneşin ışığına da mumun ışığına da teşkîk yoluyla ışık denir; ama aralarında şiddet ve derece farkı vardır. Bir varlık mertebesi olan Zorunlu'nun varlığı, mâhiyete ârız olmayı gerektirmez ve bir sebebe muhtaç değildir. Mâhiyete ârız olmak, mümkün varlığın gereğidir ve o, var olmak için kesinlikle bir sebebe muhtaçtır
2. Âmidî, Allah'ın hakikatinin "idrâk edilmez" ve varlığının ise "idrâk edilebilir" oluşu, Allah'ın hakikatinin mutlak varlıktan ayrı olduğunu, fakat bu hakikatin "kendi özel varlığı-hususî vücudu" ile ayrı bulunmadığını söylemektedir. O, Râzî'nin zorunlu veya mümkün her varlığa genellenen mutlak varlık ile Zâtıyla Zorunlu'nun özel varlığını birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Mutlak varlık, her çeşit varlığın lâzımıdır. Âmidî'ye göre lâzımı idrâk etmek, onun melzûmu konumundaki değişik özel varlıkları idrâk etmeyi gerektirmez. Mutlak varlık kavranabilir, ama Zorunlu Varlığın özel varlığı kavranamaz. Bundan dolayı başkalık, Zorunlu Varlığın hakikati ile özel varlığı arasında değil, O'nun hakikati ile mutlak varlık arasındadır
3. "Allah'ın hakikati, mutlak olan varlık kavramına eşit olsaydı, varlık her yerde eşit olduğundan, netice olarak Allah'ın hakikati, mümkünlerin varlığına eşit olmuş olurdu..." itirazı yerinde değildir. Zira, Allah'ın hakikati mutlak ve umumi olan varlık değildir. Aksine o, (o hakikat) Al-

lah'ın "kendisine has olan varlığı"nın mücerredi (mücerred hâli)dir. Bu, "kendi kendine kâim" olmakla öteki varlıklardan ayrılır.

4. Yine iddiâ edildiği gibi varlık, türsel bir tabiat değildir. Çünkü türsel tabiat nev'in bütün fertlerine eşit olarak uyar. Varlık ise yukarıda gösterildiği gibi, böyle değildir. Âmidî, Râzî'nin varlık ile türsel tabiat arasında gördüğü benzerliğe karşı çıkar. Ona göre varlık türsel tabiat değildir. Çünkü tabiat fertlere, eşit ve denk olarak nisbet edilir. Varlık, fertlerine teşkîk yoluyla nisbet edildiği için bu akıl yürütme doğru değildir.

Zorunlu Varlık'ta varlık-mâhiyet ayrımının olup olmadığı problemi, felsefe ile kelâmın en derin ayrılıklarından birini, belki de birincisini teşkil etmektedir. Mesele varlık kavramından başlamaktadır. Bu kavramın zihin açısından durumunun ne olduğu hakkındaki münâkaşaları, daha önce ifâde etmiştik. Zihnin ilk kavram olarak vasıflandırdığı varlık, acaba, bütün var olanlardaki varlığın aynı mıdır? Başka bir deyişle varlık, bütün mevcutlarda aynı ve müşterek midir?

Râzî'nin nakline göre bazı kelâmcılar varlık kelimesinin sadece telaffuz bakımından benzer olduğunu kabul ederler. Bu kanâate göre de her mevcudun (hiç değilse belirli mevcut gruplarının) ayrı ayrı varlıkları olması gerekir. Oysa yine Râzî'nin filozoflara dayanarak ortaya koyduğu delillerle bunun yanlışlığı açığa çıkmaktadır. Çünkü bu türlü bir kabul "varlığın birliği"ni bozduğu; onun "bölünemez" oluşunu zedelediği için benimsenemez. Bu neticede Râzî, filozoflarla beraber görünmektedir. Eğer varlık bölünemez, bir ve aynı ise o, Allah'ta ve mümkünlerde aynı olmalıdır. İşte felsefe ile kelâmın, daha doğrusu burada İbn Sînâ ile Râzî'nin çatışmalarının düğüm noktası da burasıdır. Râzî'nin düşüncesiyle madem ki varlık bir ve aynıdır, öyleyse buna göre, terimler mantığının tabiî bir neticesi olarak, aynı varlığın Allah'ta da mümkünlerde de aynı olması zarurîdir. Ancak bu sonuç da kendi peşinden başka güçlükler getirmektedir. Zira varlığın, her yerde bir ve aynı durumda olması icap eder. Yani, onun mâhiyet ile olan münâsebeti, birinde ne ise hepsinde de aynı olmalıdır. Bu noktadan varlık ile mâhiyet arasındaki münâsebette, üç ihtimal olabilir: Birinci ihtimal, ikisi arasındaki bağ zarûrî olur. Bu, Allah'da olduğu gibi, mümkünlerde de varlığın zarûrî olması sonucunu doğurur ki, kabul edilemez. İkinci ihtimal ile ikisi arasında bir bağlantının olması veya olmaması söz konusu değildir. Ancak burada bir bağlantı kurulmak istenirse bir dış sebebe ihtiyaç duyulur. Bu, Allah'ın bir "sebebe eser olması" ile neticeleneceğinden akla uygun düşmez. Nihâyet sonuncu bir ihtimalle de varlık her yerde mâhiyetin bir sıfatı; ona eklenmiş bir a'râz olabilir. Bu, mümkün mevcutlarda da Allah'da da böyledir. Mümkünlerde varlık, mâhiyetten ayrı ve ona bir ilâvedir. Allah'ta da onun varlığı kendi mâhiyetine ilâvedir. Şu kadar var ki, Allah'ın varoluşuna sebep, yine kendi mâhiyetidir. Mümkün mâhiyetlerin varoluşu ise bir dış sebebe; yani Allah'a muhtaçtır.

Âmidî'nin benimsediği bu sonuncu ihtimale göre, Allah'ta varlık, O'nun mâhiyetine ilâve olarak kabul edilince, bir başka güçlük baş göstermektedir. Allah'ta varlıksız, mücerred bir mâhiyet nasıl düşünülebilir? Düşünülse bile bu mâhiyetin varoluşu nasıl tahakkuk eder? Bu yolun sonu, Allah'ı mürekkep hâle koyup, onu bir sebebin eseri olma durumuna sokmaz mı? İşte, İbn Sînâ ve onun izini takip eden Âmidî'nin, endişesi budur. Ayrıca bu, Râzî'nin, daha önce naklettiğimiz; varlığı var olanda gören, kendi kanâatine de aykırı düşmektedir. Âmidî, Allah'ın varoluşundan ayrı bir mâhiyetin bulunamayacağından hareketle, terimler mantığı bakımından "varlık'ı ele alarak; kendi içinde bir ve aynı olduğu hâlde, ait olduğu yerlere göre farklılıklar alan kavramlar bulunduğuna dikkat çekerek, varlık kavramının da böyle düşünülmesi gerektiğini söyler. Yani onun ifâdesiyle, varlık "bir ve aynı" olmakla beraber, bulunduğu yerlerde başkalıklar gösterir. Bilinen varlık, her şeye hamledilebilen umumî, müşterek ve mücerred varlıktır. Bilinemeyen hakikat ise Allah'ın kendisine has olan varlığıdır.[19]

SONUÇ

Seyfeddîn Âmidî, XIII. yüzyılda yaşamış büyük bir İslâm düşünürüdür. O, fıkıh usulü, kelâm, mantık ve felsefe alanında yazdığı hacimli ve içerikli eserleri ile kendisinden sonra birçok ilim adamını etkilemiştir. Mantık ve felsefe eserleri sebebiyle, onu bir İbn Sînâ yorumcusu sayabiliriz. Çünkü felsefî eserlerinin tamamı içerik ve şekil olarak, İbn Sînâ'nın eserlerine çok benzemektedir. Hatta birçok makale ve fasıl başlığı aynıdır. *Keşfü't-Temvîhât fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde Âmidî, Fahreddîn Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı savunmaktadır. Fahreddîn Râzî, yazdığı şerhinde İbn Sînâ'yı birçok yerde tenkit etmektedir. Bu yüzden Râzî'nin şerhi, daha çok "cerh" olarak nitelenmektedir. Fahreddîn Râzî'den hemen sonra Âmidî, ikinci önemli *İşârât* şarihidir. Ancak onun şerhinin, kendisinin diğer eserleri ve yine İbn Sînâ'yı savunan *İşârât* şarihi Tûsî'nin şerhi kadar sistematik olduğunu söyleyemeyiz. Ancak Râzî'ye karşı savunma ve eleştirilerinde, Tûsî'nin öncüsü konumundadır.

Râzî ve Âmidî'nin şerhlerinden felsefe ve Kelâm'ın ana tartışma konularını takip edebilmekteyiz. Bu konuları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Mantıkta, bir şeyin mâhiyetini belirleyebilmek için gerekli olan zâtî ve ârızî yüklemler ile buna bağlı tanım teorisi. Âmidî bir şeyin mâhiyetinin belirlenerek o şeyin tanımının yapılabileceği görüşündedir. Râzî ise

19. Varlık ve mâhiyet ayrımı hususunda Âmidî'nin görüşleri ve Râzî eleştirleri hakkında bkz.: Coşar, *a.g.t.*, s. 173-185.

bir şeyin tanımının ancak o şeyin diğerlerinden temyizi ile mümkün olduğunu söylemektedir.

b) Fizikte, cismin tabiatı ve yapısı. Âmidî, cismin madde ve heyûlâdan müteşekkil olduğunu, Râzî ise cisim için bölünemeyen en küçük parça olan atomu kabul etmektedir. Râzî cismin kendisinde var olan bir tabiatını reddetmektedir. Cisimde bir tabiatın kabulü, Allah'ın yaratma sıfatına halel getirebileceğini düşünmektedirler. Halbuki Âmidî, cisimdeki tabiatın Allah tarafından cisme verildiğini belirtmektedirler.

c) Metafizikte ise illet ma'lûl ilişkisi ve dolayısıyla yaratma ve sûdur ile varlık mâhiyet ayrımının hangi tür varlıkları kapsadığı hususlarında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Burada özellikle, Âmidî'nin varlık görüşü çerçevesinde varlık-mâhiyet ayrımı hakkında tartışmaları ve sonuçlarını belirlemeye çalıştık. Buna göre, mümkün varlıklarda varlık-mâhiyet ayrımını her iki düşünür de kabul etmektedir. Ancak Zorunlu Varlık için, varlık-mâhiyet ayrımını, Râzî kabul etmekte; Âmidî ise reddetmektedir. Âmidî Tanrı'da varlık-mâhiyet ayrımının, Tanrı'nın basitlik ilkesine ters düştüğünü ve Zorunlu Varlığı mümkün varlık haline getireceğini ifâde etmektedir. Râzî, Allah'ın sıfatlarının varlığını izah edebilmek için varlık-mâhiyet ayrımının, Zorunlu Varlık'ta da gerekli olduğu görüşündedir. Bu sayede sıfatları Allah'ın mâhiyetine izâfe edebilmektedir. Bu konudaki tartışmalar, *İşârât* şerhlerinin 4. bölümünde (namat) yoğunlaşmaktadır. Râzî, Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımını temellendirebilmek için çeşitli deliller ileri sürmektedir. Âmidî ise İbn Sînâ sistemine bağlı kalarak bu delilleri çürütmeye çalışmaktadır.

ESÎRÜDDÎN EL-EBHERÎ

Kamil Kömürcü*

HAYATI VE ESERLERİ

Ebherî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi mevcut değildir. Genel bir görüş olarak mîlâdî 1200 yılında Musul'da dünyaya geldiği kabul edilmektedir. Aslen Semerkandlı olduğu bilinir.[1]

Künyesi, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî'dir. Ailesi hakkındaki bilgi de yok denecek kadar azdır. Bu sebeple *Ebherî* nisbesinin, bir kabîleye mi yoksa beldeye mi ait olduğu da tartışmalıdır. Bu nisbenin kabîleye ait olduğunu ifâde edenler olduğu gibi[2] doğduğu beldenin ismi olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.[3] *Ebherî* nisbesinin galat-ı meşhûr, yani şöhret bulmuş yanlış bir kullanım olduğunu, onun asıl nisbesinin *Ebehrî* olması gerektiğini ileri sürenler de vardır.[4]

---

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Ana Bilim Dalı.

1. Carl Brockelmann, "Ebherî", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansilopedisi*, İstanbul 1994, IV, 5; Ahmet Kayacık, *Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri*, (Basılmamış doktora tezi), Kayseri 1996, s. 1; Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, X, 75.
2. Bkz. Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfu'l-Gullâb Şerhu Muğni't-Tullâb*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1306, s. 10; Ömer Feyzi Tokadî, *Dürrü'n-Nâcî alâ Metni İsagoci*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1312, s. 9.
3. Mehmet Fevzi Kureyşizade, *Fethu'r-Râcî fi-Şerh-i İsagoci*, trhsz. yrsz. s. 2.
4. Bkz. Muhammed Rüşdî Karaağacî, *Tuhfetü'r-Rüşdî* (*İsagoci* Şerhi), Dârû'l-Âmire, İstanbul 1252, s. 12; Tokadî, *Dürrü'n-Nâcî alâ Metni İsagoci* , s. 9; Edirnevî, *Seyfu'l-Gullâb Şerhu Muğni't-Tullâb*, s. 10.

Biz *Ebherî* nisbesinin onun kabîlesine işaret ettiğini düşünüyoruz. Çünkü o, kaynaklardan elde edilen sınırlı bilgilere göre, İran'da değil, Irak coğrafyasında doğmuş; Musul'da ilim tahsil etmiş; Erbil ve başka kuzey Irak şehirlerini dolaşmıştır. Büyük ihtimalle daha sonra da Anadolu'ya yerleşmiştir. Torunu, Emînüddîn el-Ebherî (ö. 733/1333)'nin Sivas'ta doğmuş olması sebebiyle bazı kaynaklarda 'Sivâsî' nisbesiyle anılması, Ebherî'nin Anadolu'ya yerleşmiş olduğunun bir delilidir.[5]

İlk eğitimini Musul'da alan Ebherî, daha sonra öğrenimine devam etmek üzere Horasan, Bağdat, Erbil gibi o zamanın önemli ilim merkezlerine yolculuklar yapmıştır. 1227-28 yıllarında Musul'dan Erbil'e gitmiş orada dönemin meşhûr ilim adamlarından dersler almıştır.[6] Ölümü için kaynaklarda; (661/1263) ve (663/1265) tarihleri zikredilmektedir.[7]

Ebherî, felsefe, mantık, matematik, astronomi ve geometri alanında onlarca eser kaleme almıştır. *İsagûcî* en bilinen eseri olup, baştan sona mantığa hasredilmiştir. Mantık ve felsefeye ilişkin diğer eserleri; mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşur. Bu tarz kitaplarından en önemlileri arasında *Hidâyetü'l-Hikme*, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahrîri'd-Dakâik* ve *Tenzîlu'l-Efkâr fî-Ta'dîli'l-Esrâr* isimli eserler sayılabilir. Ebherî'nin sadece cedel ilmini konu alan eserleri de vardır.[8]

Ebherî'nin en önemli eseri, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahrîri'd-Dakâik*'tir. Bu, Ebherî'nin en hacimli eseridir ve müellif bu kitabında, diğer çalışmalarına nazaran konuları daha geniş ele almış ve meselelerin bütün ayrıntılarına yer vermiştir. Dahası söz konusu eserinde, diğer kitaplarında hiç yapmadığı biçimde, Fârâbî, İbn Sînâ, Fahreddîn Râzî, Şihâbüddîn Sühreverdî ve Zeynuddîn el-Keşşî gibi bilginlerin görüşlerini, onların isimlerini zikrederek aktarmış; bu düşünürlerin fikirlerinin doğruluğunu ve yanlışlığını tartışmış ve uzun kavram tahlillerine girişmiştir.

Ebherî'nin eserlerinden özellikle *İsagûcî* ve *Hidâyetü'l-Hikme*, başta Osmanlılar olmak üzere, İslâm dünyasının pek çok yerinde medreselerde okutulan ilk ders kitapları olmuş; üzerlerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bir ikisi istisnâ, henüz yazmalar halinde olup araştırmacıların ilgisini bekleyen bu şerh ve hâşiyelerin çoğunun günümüze ulaştığı bilinmektedir.

---

5. Cevat İzgi, "Eminuddin Ebherî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 75
6. Esirüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fî-Tahrîri'd-Dekâik*, (İnceleme Kısmı; Edisyon Kritik ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu), Çantay yayınları, İstanbul 1998, s. 10.
7. Bingöl, *a.g.md*, X, 75; Brockelmann, *a.g.md*, IV, 5.
8. Ebherî'nin eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Kömürcü, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi: Ebherî Örneği*, Yayınevi yayınları, Ankara 2010.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Kaynaklarda Ebherî'nin ders aldığı birkaç kimseden bahsedilir. Bunlardan biri Kemâleddîn İbn Yûnus (ö. 1242)'tur. Bedriye Medresesi'nde onun asistanlığını yapmıştır.[9] Bazı kaynaklarda Ebherî'nin, Fahreddîn er-Râzî (ö. 1209)'nin öğrencisi olduğu zikredilir. Râzî'nin görüşlerinin ilim çevrelerine yayılıp kabul görmesinde ve sonraki dönemlere aktarılmasında Ebherî'nin de payı olmuştur.[10], İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını Ebherî'ye okutmuş olan Kutbüddîn el-Mısrî (ö. 618/1221) de hocaları arasında zikredilir.[11]

Ebherî, felsefe ve özellikle de mantıkta, Farâbî ve İbn Sînâ geleneğinin XIII. yüzyıldaki en başarılı temsilcilerinden biridir.[12] Felsefe ve mantığa dair eserleri incelendiğinde, onun, kitaplarını kaleme alırken, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *en-Necât* isimli eserlerindeki planı örnek almış olduğu görülecektir. Çünkü Ebherî, felsefe meselelerini ele aldığı çoğu eserinde, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, mantık, metafizik (ilâhiyat) ve fizik konularına yer vermiştir.

Özellikle mantık konularında Ebherî'nin, Meşşâî öğretiye sıkı sıkıya bağlı kaldığı rahatlıkla söylenebilir. Ebherî üzerindeki Meşşâî düşüncenin etkilerini, onun eserlerinde yaptığı atıflarda ve giriştiği tartışmalarda görebiliriz. *Keşfu'l-Hakâik*'ta Meşşâîliğin en önemli iki temsilcisi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya,[13] birçok atıfta bulunmuştur. Genel itibâriyle onların görüşlerini benimsediği söylenebilir. Buna karşılık kelâmcı ekolün en önemli isimlerinden biri olan Fahreddîn er-Râzî'nin[14] fikirlerini çoğu yerde tenkîd etmiştir. Ebherî, görüş sahiplerini açıkça zikrettiği tek eseri olan *Keşfu'l-Hakâik*'ı, âdetâ, Râzî'nin fikirlerini çürütmek için yazmıştır. Çünkü kitabın önemli bir kısmında, mantık, metafizik ve fizik bölümleri oluşturulurken, kısa bir girişten sonra, konuyla ilgili çoğunlukla Râzî'nin görüşleri verilmiş ve ardından bunların tartışmasına geçilmiştir. Özellikle Râzî'nin, İbn Sînâ'nın düşüncelerine aykırı fikir beyân ettiği durumlarda, Râzî'nin yaptığı delillendirmelerin geçersiz olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Zâtî (özsel) kavram konusundaki tartışma, bunun en güzel örneklerinden biridir.[15]

---

9. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, (İnceleme Kısmı) s. 10.
10. Y. Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzi", *DİA*, İstanbul 1994, XII, 89.
11. Ömer Mahir Alper, "VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 22.
12. H. Ragıp Atademir, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagoci'leri", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI/5, Ankara 1948, s. 464; Alper, *a.g.m.* s. 22-24.
13. Ebherî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yaptığı atıflar için bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik* , s. 21, 31, 32, 60, 66, 89, 90, 93,95, 100 vd.
14. Ebherî'nin, Razî'ye yaptığı atıflar ve yöneltiği eleştiriler için bkz. Ebherî, *a.g.e.* s. 7, 8, 9, 19, 22, 25 vd.
15. Bkz. Ebherî, *a.g.e.* s. 31, 32.

Ebherî'nin, düşüncelerini ortaya koyarken, genellikle Râzî'nin fikirlerini eleştirel bir bakışla merkeze alarak yola çıktığı söylenebilir. Bunun en güzel delili, onun *Kitâbu'ş-Şükûk* isimli bir eser kaleme almış olmasıdır. O, bu kitabı, Râzî'nin, *Mulahhas*'ındaki metafizik problemlere ilişkin tartışmalı noktaları, Meşşâî prensiplerine sâdık kalarak gündeme getirmek için kaleme almıştır. *Mulahhas*'ı tahkîk eden İsmail Hanoğlu'na göre, meselâ Râzî, Meşşâîlerin aksine, birden bir çıkması ve bunun sonucu olarak Tanrı'dan sadece bir'in çıkmasını reddeder. Ebherî, bu ve benzeri metafizik konularda, Râzî'yi söz konusu eserinde eleştirmiştir.[16]

Ebherî, bazı metafizik konularda *Sâhibu'l-İşrâk*[17] dediği Şihâbüddîn Sühreverdî'den alıntılar yapmıştır.[18] Bu sebeple olsa gerektir ki Henry Corbin, Ebherî'nin *Keşfu'l-Hakâik*'ı İşrâkî öğretinin etkisi altında yazdığını ileri sürmüştür. Hatta Corbin, eserin metafizik bölümünün âhiret kuramı ile ilgili kısmının, İşrâk Şeyhi Sühreverdî'den olduğu gibi alıntılanmış bazı sayfalar içerdiğini iddiâ etmiştir.[19]

Ebherî'nin, söz konusu eserinde, Sühreverdî'nin görüşlerine yer verdiği doğrudur. Bu atıflardan ilki varlık-mâhiyet ilişkisine ilişkin bir tartışmayı içermektedir. Bu konuda Ebherî, Sühreverdî'nin yaklaşımına karşı çıkmaktadır; bunun yerine konuyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşlerini benimsemektedir.[20] İkinci atıf ise âhiret bahsiyle ilgilidir ve o, burada Sühreverdî'den bir pasaj aktarmıştır.[21] Getirdiği yorumda, bu meselelerde söylenenlerin, isbatlanmalarının neredeyse imkânsız olmaları sebebiyle spekülasyondan ileri gidemeyeceğini ifâde eden Ebherî'nin, söz konusu bölümü tamâmen Sühreverdî'den iktibâs ettiği, en azından elimizdeki kaynaklara göre doğru değildir. Bir düşünürün, başkasından etkilenmesi ve ismini zikrederek ondan belirli kural ve kâideer çerçevesinde alıntılar yapması yadırganacak bir durum değildir. Sonuç olarak Ebherî'nin söz konusu mevzûlarda kısmen de olsa Sühreverdî'den etkilenmiş olduğu söylenebilir.

Ayrıca şunu ifâde etmek gerekir ki, Ebherî'nin en önemli eseri olan *Keşfu'l-Hakâik*'ın mantık bölümü, tertip ve üslup bakımından Sühreverdî'nin *Man-*

16. Bkz. İsmail Hanoğlu, *Fahreddin er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, c. V (Değerlendirme), s. 363.
17. Bu ifade Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserine atıftır.
18. Ebherî'nin Şihabüddin Sühreverdî'ye yaptığı atıflar için bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik* , s. 248, 372.
19. Bu iddiâlar için bkz. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: A. Arslan, İstanbul 2002, II, 41-42.
20. Bu tartışmayla ilgili bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik* , s. 248 vd.
21. Ebherî, *a.g.e.* s. 248 vd.

tıku't-Telvîhât isimli eserine benzemektedir.[22] Bu da doğal karşılanması gereken bir durumdur. Çünkü mantık ilminin konuları ve problemleri, Gazâlî ve Râzî gibi bazılarını dışarıda bırakırsak, mantıkçıların geneli tarafından hemen hemen aynı metotlarla ve benzer şekilde ele alınmıştır. Ebherî'nin isim olarak atıfta bulunduğu kimselerden biri de Keşşî'dir.[23]

Genel bir değerlendirme olarak Ebherî'nin mantık konularında daha çok Meşşâî ekolden; metafizik meselelerde de Meşşâî mektebin yanında İşrâkî düşünceden etkilendiği söylenebilir. Kaldı ki bu iki ekolü, bütünüyle birbirinden ayrı düşünmek de mümkün değildir.

Burada bir noktaya daha işaret etmek gerekir. Ebherî, mantık terimleri sözlüğü olarak nitelenebilecek, muhtasar mantık risalesi şeklinde kaleme almış olduğu kitabını, Porphyrios'un *Isagoge* isimli eserinden mülhem -geleneksel bir isimlendirme olduğu için- *İsagûcî* olarak adlandırmış olmasına karşın, eserlerinde ne Aristoteles'e ne de başka bir Yunan filozofuna atıf yapmıştır. Bu durum, Ebherî döneminde felsefî düşüncenin, Müslüman ilim çevrelerince tamâmen içselleştirildiğinin; Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm düşünürlerinin birer başvuru kaynağı ve otorite kabul edildiklerinin bir göstergesi sayılabilir.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Ebherî'nin düşünce sistemi, mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç temele dayanır. Bu yapı Meşşâî felsefe sisteminin en önemli karakteristiğini oluşturur. Sırasıyla bunlar üzerinde durmak gerekir.

Mantık

Kurallarına uyulduğunda, zihni hatâya düşmekten alıkoyma amacı güden mantık ilmi, bu özelliği sebebiyle düşünürler tarafından, ilme giriş ya da ilmin âleti olarak görülmüştür. Bu sebeple meselâ Fârâbî gibi bazı filozoflar, onu 'ilimlerin ilmi' olarak nitelendirmiştir. Birçok eserini mantık, fizik ve metafizik şeklinde telif etmiş olan Ebherî de mantığa "*el-'ılmu'l evvel*", yani "birin-

22. Ebherî'nin eserini tertip ve üslup açısından karşılaştırınız. Şihabüddin Sühreverdî, *Mantıku't-Telvîhât*, Thk.: Ali Ekber Feyyaz, Tahran 1955.
23. Zeynüddin el-Keşşî hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. *Hadâiku'l-Hakâik* isimli bir eseri olduğu bilinen Keşşî'nin, Ebherî'nin çağdaşı ve ona muârız olduğu anlaşılıyor. Çünkü Ebherî onu *Keşfu'l-Hakâik*'ta çeşitli konularda keskin bir dille tenkit etmektedir. Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik* , s. 65, 109, 156.

ci ilim" pâyesini vermiştir. Çünkü ona göre, insanların içine düştükleri önemli hatâların en temel sebebi, mantık ilkelerine riâyet etmemektir. Bu durumu o, *Keşfu'l-Hakâik*'ın mukaddimesinde açık bir dille şu şekilde ifâde etmiştir:

> "İnsanların ellerindeki mevcut felsefe kitapları üzerine düşündüm; onların içeriklerini baştan sona dikkatlice inceledim, onların yöntemleri ve temelleri hakkında kesin bir kanâate ulaştım. Özellikle 'fizik' ve 'metafizik' ilmine dair zikredilen delillerin bozuk, şüphelerle dolu ve sağlam olmaktan uzak olduklarını gördüm. Musannifleri bu kitaplarda, mantık kurallarından çoğunu hatâlı ve bozuk bir biçimde sergilemişlerdi. Öyle ki, sonuç vermesi mümkün olmayan delillerden sonuç çıkarmaya ve zorunlu olmayan bazı önermeleri zorunlu saymaya varan hatâlar yapmışlardı. İşte bu yüzden, önceki hikmet ehlinden muteber olanların sözlerini özetleyen bir kitap yazmak istedim. İşte bu kitapta onların yanlışlarını açıkladım; hakkı bâtıldan, yanlışı doğrudan ayırdım."[24]

Ebherî, düşüncesinin başına yerleştirdiği bu ilmin, tanımını ve mâhiyetini, klasik mantıkta yaygın olan tasavvur ve tasdîk ayrımından hareketle yapmıştır. Tasavvur, şeyin zihindeki sûreti, tasdîk ise şey üzerine, verilen olumlu ya da olumsuz hükümdür. Şeyin zihindeki sûreti ve bunun üzerine bir hüküm vermede akıl yanlışa düşebilir. Bu süreçte aklı yanlışa düşmekten koruyacak bir ilim gereklidir. İşte bu ilim mantıktır ve o, akıl yürütme esnâsında kendisine uyulduğunda zihni hatâya düşmekten alıkoyar. Mantık, kendisi bakımından ilim, diğer ilimler için de âlettir. En özlü ifâdesiyle mantık, âlet ilmidir. [25]

Ebherî'ye göre mantık ne tamamıyla doğuştan ne de tamamıyla sonradan kazanılmıştır. Bir kısmı doğuştan; bir kısmı da sonradan kazanılmıştır. Bununla bağlantılı olarak Ebherî, kimsenin mantık öğrenmekten müstağnî olamayacağı sonucuna varmıştır. Çünkü ister normal, ister üstün bir zekâya sahip olsun herkesin akıl yürütme esnâsında hatâya düşme ihtimali vardır. Mutlak bilgiyle desteklenmeleri sebepiyle, ancak ilâhî vahye mazhar olanların, mantık öğrenmeye ihtiyaçları yoktur. [26]

Ebherî'ye göre mantığın konusu, tasavvurlar ve tasdîklerdir. Çoğu mantıkçı gibi Ebherî de mantığın konusunun tümel, tikel, ârâzî, zâtî gibi tasavvurlara ait konular; önerme, döndürme ve çelişki gibi tasdîkâta ait konular olduğunu ifâde etmiştir. Böylece mantığın konusu, *İsagûcî* ya da beş tümel, öner-

---

24. Ebherî, *a.g.e.* s. 3-4.
25. Ebherî, *a.g.e.* s. 10; *Tenzîlü'l-Efkâr fî Ta'dili'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi 569, vr. 2a; *Telhîsü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp. Köprülü 1618, vr. 44b.
26. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 10-11; *Tenzîlü'l-Efkâr*, vr. 2a.

meler, kıyas, burhan, cedel, hitâbet, şiir ve mugâlata olmak üzere sekiz bölümden ibâret olmuş olur. Ebherî, kategorileri mantığın konusu olarak görmemiştir. Mantığın amacı, daha önce de zikredildiği gibi, zihni hatâya düşmekten korumaktır. Ayrıca klasik mantıkta ulaşılmak istenen asıl gâye olan kıyas, mantığın asıl amacıdır.[27]

Ebherî'ye göre, mantığın tasavvurât kısmından amaç tanım yapmaktır. Çünkü bir şeyin mâhiyetini o şeyin tanımı verir. Mantığın ikinci bölümünü oluşturan tasdîkâtın asıl amacı ise kesin isbâta ulaşmaktır. Kesin isbat ise akıl yürütme ile elde edilir. Akıl yürütmenin üç çeşidi vardır. Bunlar, tümdengelim, tümevarım ve analojidir. Bu üç akıl yürütme biçimi içinde kesin sonuç veren akıl yürütme şekli birincisidir. Bunun da en mükemmel şekli kıyastır. Ebherî'ye göre kıyas, "Doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerekli kılan önermelerden oluşan bir sözdür."[28]

Kıyasın uygulama yeri beş sanattır. Burhân, cedel, hitâbet, şiir ve mugâlata (safsata) olarak sıralanan beş sanat, onları meydana getiren öncüllerden hareketle ele alınır ve bunlara da tasdîk türleri denir.

Beş sanatın birincisi, kesin bilginin ölçüsü olması sebebiyle mantığın asıl amacı olan burhândır. Ebherî'ye göre burhân, kesin öncüllerden oluşmuş, kesin bilgi ifâde eden kıyastır. Cedel, meşhûr ve müsellem öncüllerden oluşan kıyastır ve amacı hasmı susturmak ve kesin bilgiyi idrâk etmeye gücü yetmeyenlere yardımcı olmaktır. Hitâbet, makbûl ve maznûn öncüllerden meydana gelir ve ondan maksat, dinleyicileri ilâhî emirlere ve ahlâkî davranışlara yönlendirmektir. Bir kıyas çeşidi olarak kabul edilen şiir de Ebherî tarafından onu oluşturan öncüller temelinde incelenmiştir. Ebherî'ye göre şiir, hayâle dayalı öncüllerle kurulan bir sanattır. Bu sanatın amacı, ruhta sevinç ve üzüntü uyandırarak ona etkide bulunmaktır. Mugâlata, Ebherî'nin en ayrıntılı olarak işlediği konulardan biridir. Ona göre mugâlata, doğruya benzeyen, ancak yanlış olan, meşhûr ya da vehme dayalı yanlış öncüllerden oluşan kıyastır. Bu sanatı öğrenmenin amacı ve faydası, hatâlı bir çıkarımla karşılaşıldığında onun farkına varıp ondan emin olmaktır.[29]

Ebherî'nin mantığa ilişkin görüşleri genel hatlarıyla böyledir. Onun, Meşşâî mantık anlayışını benimsemiş olduğu daha önce söylenmişti. Bunu, gerek onun mantığı tasavvur ve tasdîk olarak ikiye ayırarak ele almasından ve isbatın içeriğinden çok formuna önem vermesinden; gerekse Meşşâî felsefenin kurucuları

27. Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, vr. 3a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 11-12.
28. Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi 1410, vr. 83b; *Tenzîlü'l-Efkâr*, vr. 27b.
29. Bkz. Kamil Kömürcü, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2010, s. 270-271.

olan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yaptığı atıflardan anlıyoruz. Küçük ayrıntılar istisnâ edilecek olursa, Ebherî'nin mantığa ilişkin ortaya koyduğu yaklaşım, Meşşâî mantıkçıların söylediklerinden ne fazladır ne de eksik. Onun mantık çalışmalarının bütünü, mezkûr metoda ilişkin görüşlerin bazen özet bazen de ayrıntılı bir biçimde ortaya konmasından ibârettir.

Metafizik

Metafiziğin, Ebherî'nin düşünce sisteminde önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Çünkü o, eserlerinde bu konuya ilişkin çok derin tahlillere girişmiş, onun meseleleri üzerine epeyce kafa yormuştur. İlk olarak onun, metafiziği, kitaplarında hangi sırada ele aldığı ve onu isimlendirmede yaptığı çeşitli tercihleri göz önüne getirmek gerekir.

Hidâyetü'l-Hikme, *Kitâbu Beyâni'l-Esrâr*, *Telhîsü'l-Hakâik* ve *Kitâbu'l-Metâli'* adlı eserlerini mantık, fizik ve metafizik şeklinde İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta uyguladığı plana benzer şekilde düzenlemiş olan Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, *Tenzîlu'l-Efkâr* ve *Zübdetu'l-Hakâik*'ı alışılmış olan uygulamadan farklı bir biçimde; mantık, metafizik, fizik, tarzında düzenlemiştir. Bu tercihe yol açan gerekçelerin ipuçlarını, onun, *Kitâbu'l-Matâli'*inde yakalamak mümkündür.[30] Zira o, bu kitabını mantık, fizik ve metafizik sıralamasıyla yazdığı halde, aslında metafiziğin kapsamına giren bazı konuları fizik bölümünün hemen başında incelemiştir.[31] Bunun yanında Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*'ta ve *Zübdetu'l-Hakâik*'ta geleneğin dışına çıkarak, metafizik için herkesin kullandığı ve kendisinin de başka eserlerinde tercih ettiği 'mâba'de't-tabîa' yerine, 'mâ-kable't-tabîa' terimini tercih etmiştir. Yani metafiziği 'fizikten sonra' şeklinde adlandırmak yerine 'fizikten önce' biçiminde isimlendirmiş ve onu doğal olarak fizikten önce ele almıştır. O, bu davranışıyla belki de Aristoteles ve Kindî'den gelen anlayışa bağlı kalarak, metafiziği 'ilk felsefe' olarak gördüğünü belirtmek istemiştir.[32] Ebherî'nin, metafiziği, söz konusu isim tercihlerinin yanında, yine gelenekte sık-

30. Ebherî'nin metafizik ve fizik konularındaki görüşleri bu noktadan sonra *Keşfu'l-Hakâik*'ın yukarıda künyesini verdiğimiz ve Hüseyin Sarıoğlu tarafından yapılan, edisyon kritik ve incelemesinden özetle verilecektir. Daha önce ifade edildiği gibi, Ebherî'nin en önemli eseri bize göre, *Keşfu'l-Hakâik*'tır ve o, düşünce sistemini en iyi şekilde bu eserinde ortaya koymuştur. Diğer eserleri, bu kitabın âdeta özeti niteliğindedir. Söz konusu eseri Hüseyin Sarıoğlu, edisyon kritik etmiş ve incelemiştir. Bu İncelemede, Ebherî'nin metafizik ve fizik hakkındaki görüşlerinin derli toplu biçimde ortaya konduğunu düşündüğümüzden bu yolu tercih ettik.

31. Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, (İnceleme Kısmı), s. 21.

32. Bkz. *A.g.e.* s. 21.

ça kullanılan bir isimlendirme olan 'el-ılmu'l-ilâhî'[33] olarak adlandırdığı eserleri de vardır. Şimdi, düşünürümüzün, metafiziğin temel kavramlarıyla ilgili neler düşündüğüne bakabiliriz.

Ebherî'ye göre metafiziğin temel konusunu, 'varlık' kavramı ve onun zâtî vasıfları oluşturur. Ona göre varlık, var olanlar arasında ortaktır. Bu sebeple 'varlık' apaçık bir biçimde tasavvur edilebilmesinin yanında, tek tek bütün var olanlar için doğru olan bir kavramdır. Çünkü varlık, var olanları kuşatan tümel bir kavramdır. Varlık'ın karşısında yer alan yokluk da apaçık olarak tasavvur edilebilir. Dolayısıyla bir şey hakkında yokluğun yanlış olması durumunda, varlığın doğru olması gerekir. Şayet varlık, var olanlar arasında ortak olmasaydı, bu mümkün olmazdı.[34]

Ebherî, varlık-mâhiyet ilişkisi üzerinde önemle durmuştur. Mümkün varlıkların varlığı onların mâhiyetine eklenmiştir. Böyle olmasaydı varlık, ya mâhiyetin kendisi olur veya ona dâhil bulunurdu. Bunların ikisi de doğru değildir. Varlık bütün var olanlar arasında ortak olduğu halde, mümkün mâhiyet için böyle bir şey söz konusu değildir. Mâhiyet var olanların var olmalarının değil; ne iseler o, olmalarının şartıdır. Eğer varlık ve mümkün mâhiyet aynı şey olsalardı, meselâ "Siyah vardır." ifâdesi ile "Siyah siyahtır." ve "Var olan var olandır." ifâdeleri aynı anlama gelirdi ki, bu imkânsızdır. Buna karşılık basit olan mâhiyetin bileşikliğini iddiâ etmek şeklindeki bir çelişkiye yol açacağı için, varlığın mâhiyete dâhil olduğu da ileri sürülemez.[35] Ebherî bazı eserlerinde bu meselelerde İbn Sînâ, Sühreverdî ve Râzî'ye atıflar yaparak tartışmayı zenginleştirmiştir.

Metafiziğin en önemli kavramlarından biri hiç şüphesiz "mâhiyet"tir. Ebherî'ye göre mâhiyet, bir şeyi o şey yapandır. Buna göre her şeyin, onu o yapan bir hakikati vardır ve bu hakikat kendisi dışındaki her şeyden başkadır. Meselâ, "insanlık olması bakımından insanlık" bir mâhiyettir ve varlık, yokluk, birlik, çokluk, tümellik, tikellik, genellik, özellik vb. itibârî kavramların hiçbiri, onun kavramına dâhil değildir. "İnsanlık" örneğindeki gibi, her hangi bir mâhiyetin dış dünyada var olması; başka bir şey dolayısıyla değil, kendi özü gereğidir. Ancak bir mâhiyetin şöyle veya böyle olması, ona eklenen bir şeyden ileri gelir. Eğer böyle olmasaydı bu takdirde mâhiyet birbirine zıt ârâzlar veya eklerle nitelenir; bu durumda sözgelimi Zeyd'in insanlığı ile Amr'ınki başka başka olurdu. Hâlbuki bu ikisi "insanlık"ta ortaktır.[36]

---

33. Bu isimlendirmenin kullanıldığı eserler şunlardır: *Tenzîlu'l-Efkâr, Telhîsu'l-Hakâik, Kitâbu'l-Matâli'.*
34. Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik,* (İnceleme Kısmı), s. 37-38.
35. Bkz. *A.g.e.* s. 38.
36. Bkz. *A.g.e.* s. 42.

Zorunlu ve mümkün kavramları da metafiziğin temel taşlarındandır. Zorunlu, bir şeyin özü gereği başkasına muhtaç olmamasıdır. Mümkün ise varlığı ve yokluğu kendiliğinden olmayan bir şeyin, var olma ve yok olma konusunda başkasına muhtaç olma durumudur.[37]

Ebherî, sebep ve sebepli kavramlarını incelemiştir. Sebep, bir başkasının kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir. Var olan ve varlığı bir başka şeyin var olmasını sağlayan her şeye, sebep denir. Ebherî, Aristoteles geleneğini esas alarak, dört tür sebep üzerinde durmuştur:

a) Formel/Sûrî Sebep: Şeye dâhil olup onun bir parçası durumunda bulunan ve onun fiilen var olmasını sağlayan sebep.

b) Maddî Sebep: Kuvve halinde olup, şeyin varlığı kendisiyle gerçekleşen ve formel sebep gibi ona dâhil olandır.

c) Fâil Sebep: Şeyin varlığı kendisinden kaynaklanan bu sebep, onun dışındadır.

d) Gâî Sebep: Fâilin fiilini, kendisi dolayısıyla gerçekleştirdiği sebeptir. Bu tür sebep tasavvur bakımından şeyden önce, varlık bakımından ise ondan sonradır.

Konunun diğer boyutlarını ve tartışmalı yanlarını da detaylarıyla ve kendi bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmış olan Ebherî, başka filozofların düşüncelerine yer verip onları da tartışmıştır.[38]

Metafiziğin yine en önemli kavram çiftlerinden biri cevher ve arâzdır. Cevher, Ebherî'ye göre dış dünyada bulunduğunda bir mevzûda olmayan; arâz ise dış dünyada bulunduğunda bir mevzûda olan mâhiyettir. Ebherî, burada mâhiyet derken, varlığın ötesinde bir kavramı kast etmiş ve "varlık"ı dışta tutmuştur. Böylece cevher ve arâz kavramlarının Zorunlu Varlık hakkında kullanılmasının önüne geçmeye çalışmıştır.[39]

Madde ve sûret konusuna gelince Ebherî, maddenin sûretsiz olamayacağı kanâatindedir. Ancak madde ile sûret birbirinin sebebi değildir. Eğer böyle bir şey iddiâ edilirse bu, bir şeyin var olmadan önce de var olduğu gibi, bir çelişki ortaya çıkarır. Bununla birlikte madde ve sûret birbirlerini gerektirdikleri için aralarında birleşme mümkündür. Sûret belirlenebilmesi ve şekle bürünebilmesi için maddeye; madde ise devam edebilmesi bakımından sûrete muhtaçtır.[40]

Özü gereği *Zorunlu Yaratıcı* kavramı konusunda Ebherî, mümkün varlıklar kavramından hareket etmektedir. Çünkü bütün mümkün varlıklar, var olma

37. Bkz. *A.g.e.* s. 43.
38. Bkz. *A.g.e.* s. 44-45.
39. Bkz. *A.g.e.* s. 45-46.
40. Bkz. *A.g.e.* s. 47.

konusunda bir tercih ediciye muhtaçtır. Bu tercih edicinin de bir başkasına ihtiyaç duyması şeklindeki bir teselsüle yol açmaması için, O'nun özü gereği zorunlu olması gerekir. Bu durum mümkün varlıkların var olmasını sağlayan bir özü gereği *Zorunlu Varlık*'ın olduğunu gösterir. Ebherî, Allah-âlem ilişkisi konusunda meseleyi, O'nun cismânî âleme olan etkisini, soyut akıllar aracılığı ile olup olmadığı şeklindeki tartışma üzerinden ortaya koymaya çalışmış ve öncelikle İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerini ele almıştır. Onun, gök kürelerinin hareketinden ve gök cisimlerinin birbirlerinin sebebi olamayacağından hareketle, soyut akılların varlığını kanıtladıktan sonra, onlara Allah-âlem ilişkisinde aracılık işlevi yüklemesini eleştirmiştir. Ona göre, İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü gerekçeler soyut akılların varlığını gerektirecek güçte değildir ve ayrıca gök kürelerinin ve hareketlerinin ilkesi pekâlâ *nefs* olabilir ve onlar üzerinde tasarrufta bulunup yönetebilir.[41] Buna göre sudûr teorisine dayalı bir varlık hiyerarşisinden bahsetmek söz konusu olamaz. Bahsi geçen kavramların yanında Ebherî, birlik, birleme, karşıt kavramlar, nefs, akıl, akıl ve akledilen, düşünen nefis mefhumlarını da incelemiştir.

Ebherî'nin, mantığa ilişkin konularda, tamamıyla Meşşâî düşünceyi benimsediğini daha önce zikretmiştik. Ne kadar ilginçtir ki, bu durum, onun, metafizik konularında da bir bütün olarak Meşşâîleri takip etmesi sonucunu doğurmamıştır. Ebherî, yukarıda kısaca değinilen sudûr meselesinde olduğu gibi ve bunun yanında âlemin kıdemi, cismânî haşr vb. metafiziğe ilişkin konularda, İbn Sînâ ve Meşşaî filozofların görüşlerine ihtiyatla yaklaşmıştır. Bu meseleler ile ilgili düşüncelerini, *Risâle Müştemile alâ Semâni Aşere Mes'ele fi'l-Kelâm Vakaa fihâ en-Nizâ beyne'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn ve Erbâbi'l-Mileli ve'l-Edyân* isimli bir risâlede toplamıştır.[42] Öyleyse Ebherî'nin her konuda Meşşâî öğretiye bağlı kaldığını söylemek, onun benimsediği metafizik düşünceyi ve mensup olduğu felsefe ekolünü doğru tesbît eden bir yaklaşım olmayacaktır.

Fizik

Ebherî'nin kitaplarında metafizik ile fizik bölümlerinin yerleri her zaman aynı değildir. Bazen mantıktan sonra metafiziği[43] en sonda fiziği ele almışken;

41. Bkz. *A.g.e.* s. 51-53.
42. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa bölümü, numara 1461'de kayıtlı mecmua içerisinde yer alan bu risâle Hüseyin Sarıoğlu tarafından tahkîk edilmiştir. Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Risâlesi*, İstanbul 1995.
43. Metafiziğin fizikten önce yer aldığı eserler şunlardır: *Keşfu'l-Hakâik, Tenzîlu'l-Efkâr, Zübdetu'l-Hakâik.*

kimi zaman da mantığın ardından fiziği,[44] daha sonra metafiziği incelemiştir. Ebherî'nin kimi eserlerinde fiziğe, metafizikten sonra yer vermesi bir yöntem hatâsı olarak nitelendirilebilir. Şöyle ki, fiziğe ilişkin bir takım kavramlar bilinmeden, bazı metafizik meseleleri anlamak mümkün olmayabilir. Meselâ metafizikteki, Aristoteles'in, "hareket etmeyen hareket ettirici" kavramının birer türevi olarak düşünülebilecek olan "illet" ve "sebep" terimleri, ancak fizikteki "hareket" ve "hareket ettirici" kavramlarının bilinmesi ile mümkün olabilir. Biz burada onun en hacimli eseri olan *Keşfu'l-Hakâik*'teki sıralamayı esas alarak ikinci sırada metafiziğe sonra da fiziğe yer verdik.

Geleneğe uygun olarak "el-ılmu't-tabiî" olarak isimlendirdiği fizik bahislerinde Ebherî, bu alanın temel kavramlarını incelemiştir. Fizik biliminin en merkezî kavramlarından ve aynı zamanda en temel meselelerinden biri atomdur. Düşünce tarihi boyunca hakkında çok büyük tartışmaların yaşandığı bu kavram, İslâm düşüncesinde "bölünemeyen parça" (*cüz'ün lâ-yetecezzâ* ya da *ecza' lâ tetecezzâ*) şeklinde isimlendirilmiştir. Ebherî, atom tartışmasına, cisim kavramının mâhiyetini anlatırken girmiştir. Atomcu filozof ve kelâmcıların aksine o, cismin, bölünmeyen parçalardan oluşmadığını savunmuş; bu düşüncesini temellendirmek için bir takım deliller ileri sürmüştür. İlk olarak meselâ cisimlerin ikişerli parçalardan oluştuğu varsayıldığında, "ortam" iki tarafın uyuşmasını ya engeller ya da engellemez. İkinci şık doğru olamaz; çünkü bu parçalardan her birinin diğeriyle uyuşmasını sağlayan iki ayrı şeyin bulunması demektir ki, bu da bölünmez parçanın kısımlara ayrılması anlamına gelir. Birinci şıkkın doğru olması durumunda ise iki tarafın da bir araya gelmesi, aynı ortama dâhil olma sonucunu vereceği için, herhangi bir hacim ve mikdar artışı söz konusu olmayacaktır. Öyleyse cismin, bölünmez parçalardan oluştuğu tezi doğru değildir. Ebherî, bu ve bunun türevi olan iddiâlarını değirmen taşlarının dönüş hızı gibi ilginç bir örnekten hareketle, delillendirme yoluna gitmiştir.[45]

Bununla birlikte Ebherî, cismin sonsuzluğu anlamına geleceği için onun sonsuz parçalardan (*eczâ' gayr-i mütenâhiye*) oluşmasının da fiilen mümkün görülemeyeceğini iddiâ etmiştir. Çünkü o, böyle olduğunda cismin miktarından söz edilemeyeceği kanâatindedir. Bu durumda cismin, sonlu ve sonsuz parçalardan oluşmadığı tesbît edildiğine göre, her cismin kendi başına bir "kesintisiz birlik bütünlük" teşkîl ettiği ortaya çıkmış olur.[46]

Her bileşik nesnenin doğal mekânının bulunduğu ve basit cismin doğal şeklinin küre olduğu kanâatindeki Ebherî, bu konularla bağlantılı olan yön ve

---

44. Fiziğin metafizikten önce yer aldığı eserler şunlardır: *Beyânu'l-Esrâr, Telhîsu'l-Hakâik, Kitâbu'l-Matâli.*
45. Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik,* (İnceleme Kısmı), s. 54-55.
46. Bkz. *A.g.e.* s. 55.

mekân kavramlarını açıklamıştır. Ona göre, düz hareketlerin amacı konumundaki *yön*ler, konumu bulunan nesnelerde mevcut olan şeylerdir. Aksi halde gösterilmeleri ve hareketli nesnelerin onlara yönelmesi mümkün olmazdı. Yönler, hareketin başlangıç noktasına göre değil; yönelişine göre belirlenir ve kısımlara ayrılır. Öte yandan yönlerin belirlenmesi, küre şeklindeki tek bir cisme nisbetle yapılabilir. *Mekân*ı, cismin ortaya çıktığı ve değiştirilmesi mümkün olan bir şey, olarak tarif eden Ebherî, onun farklı boyutlarını incelemiştir. Ona göre mekân, ne boşluktur ne de boyuttur; ancak o, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin birbirine temas ettiği şeydir.[47]

Düşünürün, fiziğin inceleme alanına giren "hareket" ve "hareket ettirici" kavramları ile ilgili düşüncelerine gelecek olursak ona göre; *hareket*, gerçekleşmesi özü gereği değil, ancak cisimden ötürü mümkün olan bir olgudur. Fakat o, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan öteki yetkinliklerden, etkisinin bir başkasına geçmesiyle ayrılır. Ebherî'ye göre hareket, güç halindeki bir şeyin güç halinde olması bakımından ilk yetkinliktir. Her cismin bir *hareket ettirici*sinin bulunduğunu söyleyen Ebherî, onun cismin cisimliğine eklendiği kanâatindedir. Eğer cisim böyle olmayıp da kendiliğinden hareketli olsaydı, bütün cisimlerin hareketli olması gerekir, bu da hareketsizliğin yokluğu anlamına gelirdi.[48]

Ebherî, hareket bağlamında ele aldığı eğilim (meyil) kavramını, şişirilmiş bir kırbanın zorla suya batırılması sırasında ortaya çıkan direncin hareket değil, eğilim olduğunu söyleyerek açıklama yoluna gitmiştir. Eğilim, havada tutulan taş örneğindeki gibi doğal, canlının başkasına dayanmasında olduğu üzere psikolojik; yukarı fırlatılan ok örneğindeki gibi, mekanik olabilir. Normal durumda ve doğal yerindeki bir cisimde, herhangi bir eğilim söz konusu değildir.[49]

Zaman kavramı da gelenekte olduğu gibi Ebherî'nin üzerinde durduğu konulardan biridir. O, zamanın, fazlalık ve eksilme kabul eden bir nicelik olmasından yola çıkmıştır. Zaman, varlık türünden bir şeydir. Zaman kesintisiz ve geçici şeklinde nitelenebilen, bu özelliği ile de kalıcı olmayan bir şeyin, yani hareketin ölçüsüdür.[50]

Haz ve elem de fiziğin inceleme alanındadır. Ebherî, yaygın anlayışa göre hazzın, mizâca ve yapıya uygun; elemin ise aykırı olan şeylerin idrâkinden ibâret olduğunu ifâde etmiştir. Filozof, meşhûr görüş olarak aktardığı elemin sebebini, kötü mizâç ve arzulanan şeylerden mahrumiyet anlayışına karşı; elemin

47. Bkz. *A.g.e.* s. 56.
48. Bkz. *A.g.e.* s. 57.
49. Bkz. *A.g.e.* s. 58.
50. Bkz. *A.g.e.* s. 60.

de haz gibi, varlık türünden olduğunu, mahrûmiyetin ise yokluk ifâde ettiğini, dolayısıyla elemin sebebi olamayacağını ileri sürmüştür.[51]

Fiziğin konularından biri olan *bitkisel güçler* ve *hayvânî güçler* konusunda Ebherî, yalnızca bitki ve hayvan arasında ortak olan güçlerin işlevinin ya şahısla ya da türle ilgili olduğu düşüncesindedir. Şahısla ilgili olanlar *besleyici güç* ve *büyüme gücü* olmak üzere iki kısımdır. Türle ilgili olanlar da yine biri *üretici,* diğeri *şekillendirici* olarak iki bölümdür. Hayvânî güçleri geleneğe uygun olarak *dış duyular* ve *iç duyular* şeklinde bölümlemiş olan Ebherî, dış duyuları dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme gücü olarak sıralamış ve incelemiştir. Bunlardan görme gücü ve görmenin gerçekleşmesine ilişkin olarak görmenin, gözden çıkan ışınların görülene ulaşması sonucunda gerçekleştiği yolundaki anlayışın geçersiz olduğunu ifâde etmiştir.[52]

İç duyular da ortak duyu, hayal gücü, hâfıza gücü, mütehayyile ve düşünme gücü olmak üzere beş tanedir. Ebherî, bunlardan ortak duyu, hayal gücü ve hâfızanın algılayan güçler olmasına karşılık; mütehayyile ve düşünme gücünün algılanan; sûret ve kavramları değiştirip-dönüştüren güçler olduğuna dikkat çekmekte ve bunların beyindeki yerlerine işaret etmektedir.[53] Bunların yanında başka güçlerden de bahseden düşünür, bu güçlerin mâhiyetine ilişkin çeşitli tartışmaları da gündemine almaktadır.

Ebherî'nin fizik ilminin kavramları ve onların açıklanmasında, genel itibariyle kendisinden önceki geleneğe bağlı kaldığı söylenebilir. Bu gelenekten kasıt, Meşşâî düşünce ekolüdür. Bilindiği gibi Meşşâîler, temel fikirleri dikkate alınarak söylenecek olursa, Aristoteles düşüncesinin İslâm dünyasındaki temsilcileridir.

ETKİLERİ

Ebherî, birçok eser kaleme almış olmasının yanında, yapmış olduğu öğretim faâliyetleri ve yetiştirmiş olduğu talebeleri vasıtasıyla ilim, düşünce ve kültür hayatına büyük tesirde bulunmuştur. Etkilemiş olduğu isimlerin başında, en bilinen öğrencisi *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-Mantıkıyye* isimli mantık kitabıyla ünlenmiş, Necmeddîn Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî (ö. 1277)'dir. *Şemsiyye*'de her ne kadar açıkça Ebherî'ye atıf yapmamış olsa da gerek tertip ve tasnif, gerekse de üslup ve metot olarak Kazvînî'nin önemli ölçüde hocasından etkilenmiş olduğu söylenebilir. Ebherî'nin birçok risâlesinde, Kazvînî'nin eseri istinsâh ettiğine ilişkin, kırâat kayıtları mevcuttur.

---

51. Bkz. *A.g.e.* s. 61-62.
52. Bkz. *A.g.e.* s. 62.
53. Bkz. *A.g.e.* s. 63-64.

Ebherî'nin meşhûr bir diğer öğrencisi de Şemseddîn Semerkandî'dir. Onun görüşleri üzerinde de Ebherî'nin etkileri görülür. Semerkandî, salt mantık kitabı olan *Kıstâsu'l-Efkâr* isimli eserinde ismini zikrederek Ebherî'ye atıf yapmıştır.[54]

Ebherî, kendisinden sonrakilerin mantık tasavvuru üzerindeki en büyük etkiyi belki de *İsagûcî*'yi yazmakla bırakmıştır. *er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-Mantık* adıyla da bilinen ve bir mantık terimleri sözlüğü niteliği taşıyan bu kitap, özet bir eser olmasına karşın, mantığın bütün konularını içermektedir. Medreselerde yüzyıllar boyunca, sarf ve nahiv ilminden sonra ilme başlangıç kitaplarından biri olarak okutulmuştur. Bunun sebebi didaktik tarzda çok basit, anlaşılması kolay şekilde kaleme alınmış olmasıdır. Bu risâle, gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da, büyük ilgi uyandırmış, üzerine pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır.[55] İslâm dünyasının dört bir köşesinde, özellikle yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde, Ebherî'nin *İsagûcî*'sinin nüshalarıyla karşılaşmamak neredeyse imkânsızdır.

Bu eser başta Latince olmak üzere, bazı batı dillerine tercüme edilmiştir. Ebherî'nin *İsagûcî*'si, ilk olarak P.T. Novariensis tarafından Latinceye çevrilmiş ve 1625'te Roma'da basılmıştır.[56]

Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eseri ile de kendisinden sonraki düşüncenin şekillenmesini sağlamıştır. Bu kitap, çok okutulması sebebiyle, klasik İslâm felsefesinin ve özellikle de Meşşâî düşünüş tarzının günümüze aktarılmasında önemli bir görev ifa etmiştir.

Benzer konuları ele alan bir kitap olmasına rağmen Gazâlî'nin *Makâsıd*'ı, İslâm ilim çevrelerinde, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'si kadar etkili olmamıştır. Ebherî'nin eserinin başarısı, onun bizzat Meşşâî olmasına bağlanabilir.[57] O, söz konusu eserinde Meşşâî felsefeyi, kısa ve anlaşılır biçimde ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu kitap, Meşşâî öğretiyi anlatan başvuru kaynaklarından biri olmuş; üzerine çeşitli şerhler ve hâşiyeler yazılmıştır.[58] Ebherî bu eseri vasıtasıyla, Osmanlı düşüncesi üzerinde, özellikle metafizik konularda önemli bir tesir icra etmiştir.[59]

---

54. Bkz. Şemseddin Semerkandî, *Kıstasu'l-Efkâr*; Süleymaniye Ktp. Fatih 3360, vr. 3a.
55. Bu esere yazılan şerhlerle ilgili bkz. Ahmet Kayacık, *Ebherî'nin İsagûci'sinin İlk Şerhleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1996.
56. Abdülkuddüs Bingöl, "İsagûci", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 489.
57. Ebu Hamid Gazalî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (A. Açıkgenç'in yazdığı sunuş) çev.: Cemaleddin Erdemci, Ankara 2001, s. 17-18.
58. Şerh ve hâşiyeleri için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zûnûn*, İstanbul 1943, II, 2028-2029; Djalalov, Vahidjon, *Buharalı Muhammed b. Mübârekşah ve Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkîki ve Tercümesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.
59. Ebherî'nin Osmanlı düşüncesine etkileri için bkz. Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikmesi ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003.

Şunu ifâde etmek gerekir ki Ebherî, *İsagûcî* ile tümdengelime dayalı özet mantık algısının teşekkül etmesi ve özellikle *Hidâyetü'l-Hikme* aracılığıyla da Meşşâî felsefe tasavvurunun aktarılması ve yayılması noktasında, kendisinden sonrakiler üzerinde önemli bir tesir gücüne sahip olmuştur. Husûsen bu iki eseri söz konusu edilerek söylenecek olursa, onun yaşadığı dönemden günümüze kadar, derin ve süreğen bir etkisi olduğu bu kitapların gördüğü ilgiden anlaşılmaktadır.

ÖZGÜNLÜĞÜ

Ebherî; Fahreddîn er-Râzî, Nasîreddîn Tûsi ve Şihâbüddün Sühreverdî gibi İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip düşünürlerin dönemi olan XIII. yüzyılda yaşamıştır. İsmi geçen bilginlerin fikirlerinden Ebherî'nin haberdar olduğu, onun eserlerinden anlaşılmaktadır. Bunun yanında, kendisinden önceki filozofların felsefî görüşlerini bildiğini söyleyebiliriz. O, ister istemez insan doğasının bir gereği olarak, karşılaştığı düşüncelerden etkilenmiştir. Daha önce de işaret edildiği gibi, genel olarak söylenecek olursa, onun birçok konuda İbn Sînâ'nın fikirlerini benimsemiş olduğu açıktır. Buna karşılık Râzî'ye önemli meselelerde eleştiriler yöneltmiştir. Onun karşı karşıya geldiği fikirleri kimi zaman izah kimi zaman tenkîd ederek kendine has bir düşünce sistemi ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Çünkü o, ne sadece taklîd eden, ne de sadece eleştiren, bir düşünür portresi çizmektedir. Ebherî, karşılaştığı felsefî görüşleri belirli bir metot çerçevesinde ele alıp onlardan hareketle kendine ait düşünceler çıkarmaya çalışan bir görüntüye sahiptir.

Ancak burada şunu ifâde edelim ki, Ebherî'nin orjinalitesi konusunda, özellikle de en bilinen eseri olan *İsagûcî*'nin özgünlüğü ile ilgili birçok olumsuz iddiâ ortaya atılmıştır. Bu konu ve bunların değeri hakkında da konuşmak gerekir. Ebherî'nin *İsagûcî*'sinin, Aristoteles'in *Kategoriler*'ine bir giriş ve sadece beş tümeli anlatan Porphyrios'un *İsagoci*'sinin bir muhtasarı, yorumu, kopyası, adaptasyonu ve İbn Sînâ'nın eserlerinin bir kısaltması olduğu yönünde iddiâlar vardır.[60]

İlk olarak Porphyrious'un *İsagoci*'sinin, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına bir giriş olduğunu belirtmek gerekir. Bunu, Porhyrious'un öğrencisi Chysaoros'a hitâben söylediği şu sözlerden anlıyoruz:

---

60. Bu iddiâlar için bkz. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 41; Brockelmann, "Ebherî", s. 5; İbrahim Medkour'dan aktaran, Necati Öner, "Mantıkçı Baba-Oğul Ahmet Cevdet Ali Sedat " (*Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde), s. 151.

> "Aristoteles'in *Kategoriler* öğretisini öğrenmek için cinsin, ayrımın, türün, özelliğin ve ilineğin ne olduğunu bilmek zorunludur. Bu konuda sana çok kısa bir açıklama yapacağım ve az sözcükle, bir giriş niteliğinde olmak üzere, eski filozofların bu söylediklerini, pek derinlemesine araştırmaya yönelmeden ve daha yalın olanlara sadece şöyle bir dokunarak gözden geçirmeyi deneyeceğim."[61]

Eserin Fransızca tercümesine yazdığı girişte J. Tricot da bu noktaya dikkat çeker ve bu yapıtın konusunun yalnızca beş tümeli incelemekten ibâret olduğunu belirtir.[62]

Yukarıdaki iddiâları konu edindiği bir makalesinde Hamdi Ragıp Atademir konuyla ilgili şu tesbîtlerde bulunur: "Porphyrios'un *İsagoci*'sinin konusunu beş bütüncülün, yani cins, nev', ayrım, hâssa ve ilintinin ne oldukları; bunların müşterek karakterlerinin, aralarındaki karşılıklı münâsebetlerin ve ayrılıkların tayini teşkil eder. Hâlbuki Ebherî'nin *İsagûcî*'si münderecât ve tertip yönünden bu eserle hiçbir özdeşlik ve benzerlik arz etmez."[63] Çünkü Ebherî'nin eseri sadece beş tümelden ibâret değildir.

Ebherî'nin, İbn Sînâ'dan etkilendiğini daha önce söylemiştik. Eserlerini kaleme alırken İbn Sînâ'nın kitaplarındaki planı da büyük ölçüde kendisine örnek almıştır. Ancak onun *İsagûcî*'sinin ya da diğer eserlerinin, İbn Sînâ'nın kitaplarının bir kısaltması olduğunu söylemek, doğrusu yerinde bir tesbît değildir. Dikkatlice incelendiğinde görüleceği üzere, Ebherî'nin *İsagûcî*'si iddiâ edildiği gibi, ne Porphyrios'un *İsaguci*'sinin bir yorumu; birtakım benzerlikler olsa da ne de İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme*'sinin 'İsagûcî' bölümünün bir kopyasıdır. Bu eser kendisinden önceki mantık anlayışının devamı niteliğinde yazılmış, telif bir eserdir. Kopyalama, adaptasyon ya da başka birinin eserinin kısaltması değildir.

DEĞERLENDİRME

Esîrüddîn el-Ebherî XIII. yüzyılda yaşamış önemli bir düşünürdür. Daha çok *İsagûcî* ve *Hidâyetu'l-Hikme* isimli eserleriyle tanınmıştır. Mantık ve felsefeye dair *Keşfü'l-Hakâik* ve *Tenzîlü'l-Efkâr* gibi çok önemli kitapları vardır. Bu eserlerinde mantığa ve felsefeye ilişkin konuları, onlardaki tartışmalı noktaları da gündeme getirerek en ince ayrıntılarıyla ele almıştır. Bunun yanında matematik, geometri ve astronomi ile ilgili çalışmalar da yapmıştır.

---

61. Porphyrios, *Isagoge*, çev.: B. Çotuksöken, İstanbul 1986, s. 31.
62. Porphyrios, *a.g.e.*. (Tricot'un yazdığı sunuş), s. 22-23.
63. Atademir, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagoci'leri", s. 464.

Ebherî, kendisinden öncekilerden miras kalan ve kendi zamanında ortaya konulan düşünceleri iyi kavramış ve yorumlamıştır. Belki de Ebherî'nin yapmış olduğu en önemli iş, kendisinden öncekilerden intikâl eden bilgiyi, en iyi şekilde öğrenip, kendilerinden sonrakilere daha güzel, daha açık bir biçimde aktarmasıdır. Eserlerinde takip ettiği yöntem ve kullandığı üsluptan hareketle denilebilir ki ona hâkim olan duygu, içerisinde kendisine bir yer bulmaya çalıştığı geleneğin sağlam ve mütevâzı bir parçası olmaktı. Ebherî'nin, bunu yaparken bazı yeni görüşler ortaya koymayı denediği söylenebilir.

Daha önce de işaret edildiği gibi Ebherî, kendi düşüncesini; Fârâbî, İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî, Şihâbüddîn Sühreverdî, Zeynüddîn Keşşî gibi bir takım filozof ve düşünürlerin ortaya koyduğu düşünceleri göz önünde bulundurarak oluşturmaya çalışmıştır. O, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan naklettiği görüşleri, istisnâları olsa da genel itibariyle kabul etmiş görünmektedir. Özelikle İbn Sînâ'ya yaptığı atıflar ve konuları ele alış tarzındaki benzerlik; onun görüşlerini kendi anlatımlarına bir dayanak ve referans olarak almış olduğunun en açık göstergesidir. Öyle ki Ebherî, meselâ, mantık ilminin konuları arasında yer alan tanımda hatâya düşülen yerler, burhân, mugâlatalı kıyaslara verdiği örnekler ve daha birçok konuda âdeta İbn Sînâ'nın görüşlerini tekrar etmekten başka bir şey yapmamıştır.

Bu durum Ebherî'nin, Meşşâîlerin mantığa ilişkin görüşlerini benimsediğini rahatlıkla söyleyebilmemize imkân vermekle birlikte; onların metafiziğe ait görüşlerini de kabul etmiş olduğunu söyleyenemez. Ebherî'nin, mantık alanında Meşşaîlerin görüşlerini takip etmesi; metafizik, yani İslâm filozoflarının deyimiyle ilâhiyat konularında da onları takip etmesi sonucunu doğurmamıştır. Onun, âlemin kıdemi, sudûr vb. metafiziğe ilişkin konularda, İbn Sînâ'nın dolayısıyla Meşşâî filozofların görüşlerinden ziyade, Sühreverdî'nin, yani İşrâkî düşünürlerin yaklaşımını benimsediği bilinen bir durumdur.

Ebherî'nin bu tutumu oldukça dikkat çekicidir. Onun bazı metafizik konularda, Meşşâî ekolden bütünüyle ayrı düşünülmesi mümkün olmayan ve en önemli temsilcisi Şihâbuddîn Sühreverdî olan, İşrâkî felsefeye yakın durduğu görülmektedir. Buradan hareketle Ebherî'nin, İslâm düşünürlerinin ortaya koydukları fikirlerden, kendi anlayışı çerçevesinde seçme yapmak sûretiyle, eklektik bir düşünce sistemi oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.

Son olarak ifâde etmek gerekir ki Esîrüddîn el-Ebherî, İslâm dünyasında dinî ve felsefî ilimlerin zirveye ulaştıktan sonra duraklama sürecine girdiği zaman diliminde yaşamış önemli bir mantıkçı ve filozoftur. Kendi zamanında cârî olan bilim ve felsefe anlayışını en mükemmel şekilde eserlerinde ortaya koymuştur. Onun ve başka düşünürlerin gayretleri sayesinde söz konusu düşünce kendi mecrâsında ilerleyerek günümüze kadar ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir, "VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014.

Atademir, H. Ragıp, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagoci'leri", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI/5, Ankara 1948.

Bingöl, Abdülkuddüs, "Ebherî", *DİA*, İstanbul 1994.

———, "İsagûcî", *DİA*. İstanbul 2000.

Brockelmann, Carl, "Ebherî", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansilopedisi*, İstanbul 1994.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: A. Arslan, İletişim yay., İstanbul 2002.

Djalalov, Vahidjon, *Buharalı Muhammed b. Mübârekşah ve Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkîki ve Tercümesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.

Ebu Hamid Gazalî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (A. Açıkenç'in yazdığı sunuş) çev.: Cemaleddîn Erdemci, Vadi yay. Ankara 2001.

Esîrüddîn el-Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi 1410.

———, *İsagûcî*, metin-çev-inceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İz yay., İstanbul 1998.

———, *Risâle Müştemile ala Semani Aşere Mes'ele fi'l-Kelâm Vaka'a fihâ en-Nizâ beyne'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn ve Erbâbi'l-Mileli ve'l-Edyân*, Süleymaniye Ktp, Ragıp Paşa 1461.

———, *Telhîsü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp. Köprülü 1618.

———, *Tenzîlü'l-Efkâr fî Ta'dili'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi 569.

———, *Keşfu'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*, (Edisyon Kritik ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu), Çantay yay, İstanbul 1998.

Hanoğlu, İsmail, *Fahreddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi,* (Basılmamış Doktora Tezi), (Değerlendirme), Ankara 2009.

İzgi, Cevat, "Emînuddîn Ebherî", *DİA*, İstanbul 1994.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zûnûn*, MEB. Yay., İstanbul 1943

Kayacık, Ahmet, *Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1996.

Kömürcü, Kamil, *Esîrüddîn el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi yay., Ankara 2010.

———, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi: Ebherî Örneği*, Yayınevi yay., Ankara 2010.

Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfu'l-Gullâb Şerhu Muğni't-Tullâb*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1306.

Mehmet Fevzi Kureyşizade, *Fethu'r-Râcî fî Şerhi İsagoci*, trhsz. yrsz.

Muhammed Rüşdî Karaağacî, *Tuhfetü'r-Rüşdî (İsagoci Şerhi)*, Dârû'l-Âmire, İstanbul 1252.

Ömer Feyzi Tokadî, *Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1312.

Öner, Necati, "Mantıkçı Baba-Oğul Ahmet Cevdet Ali Sedat " (*Felsefe Yolunda Düşünceler* içinde).

Porphyrios, *Isagoge*, çev.: B. Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Sarıoğlu, Hüseyin, *el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Risâlesi*, İstanbul 1995.

Şemseddîn Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, Süleymaniye Ktp. Fatih 3360.

Şihâbüddîn Sühreverdî, *Mantıku't-Telvîhât*, thk.: Ali Ekber Feyyaz, Tahran 1955.

Yavuz, Y. Şevki, "Fahreddîn er-Râzi", *DİA*, İstanbul 1994.

Yormaz, Abdullah, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikmesi ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003.

NASÎRUDDÎN TÛSÎ

Murat Demirkol*

HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, 11 Cemaziyelevvel 1201'de Tus'ta doğdu. Ailesi aslen Cehrud Save'den olup sonradan Tus'a yerleşmiştir. Ca'fer adlı bir oğlu olmadığı halde, "Ebû Ca'fer" künyesi ile anılması; onun büyük İmamiyye âlimi Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 1067) ile karıştırılmasından ileri gelmiş olabilir. En çok kullanılan lakabı Hâce Nasîruddîn'dir.

İlk eğitimini babasından alan Tûsî, ilk gençlik yıllarında dönemin ilim merkezlerine yolculuk yaptı. Nişabur'da Muînüddîn Sâlim b. Bedrân el-Mâzinî el-Mısrî'den fıkıh, Feridüddîn Dâmâd diye bilinen Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed Ferîmûdî'den felsefe dersleri aldı. Feridüddîn Dâmâd'dan İbn Sînâ'nın eserlerini ve özellikle *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı okudu. Aklî ilimlerdeki hocalar silsilesi; Ferîdüddîn Dâmâd, Ebû Ali Sadreddîn Muhammed b. Hârisân es-Serahsî, Efdalüddîn Gîlânî, Ebû'l-Abbas Fazl b. Muhammed Lûkerî, Behmenyar b. Merzûbân el-Âzerbaycânî ve İbn Sînâ; naklî ilimlerdeki hocalar silsilesi ise; babası Muhammed b. Hasan, Fazlullah b. Ali b. Abdullah el-Hasenî el-Râvendî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Şerîf el-Murtazâ şeklinde sıralanır. Tûsî'nin başka hocaları da vardır.[1]

---

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe Din Bilimleri ABD (İslam Felsefesi).

1. Müderris Rızavî, *Ahval ve Asar-i Hâce Nasiruddin Tûsî*, Tahran, hş. 1334, s. 167-169.

Tûsî'nin ilim aşkı onu kısa zamanda üne kavuşturdu. Bu şöhreti duyan Kûhistan İsmâilî Hâkimi Nâsiruddîn Abdürrahim b. Ebû Mansûr Muhteşem, Nâsırüddîn Tûsî'yi kendi ülkesine davet etti. Moğol istîlâsı yüzünden zor günler yaşayan Tûsî, bu teklifi kabul etti. Muhteşem'in desteğiyle Kûhistan'da, ilmî çalışmalarını yürütecek uygun bir ortam buldu. Felsefe, mantık, matematik, astronomi ve ahlâk alanındaki birçok eserini burada yazdı. *Şerhu'l-İşârât*, *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Tahrîru'l-Mecistî* bunlar arasında yer almaktadır. İlerleyen yıllarda Abbâsî Halîfesi Musta'sım Billah'a yazdığı bir mektup dolayısıyla İsmâilîlerle arası açıldı. Tûsî'nin halîfeyle mektuplaştığını öğrenen Kûhistan Hâkimi, onu hapse attırdı; bir süre sonra Alamut Kalesi'ne gönderildi. Moğollar, Alamut'u kuşatınca Tûsî, Alamut Hâkimi Rükneddîn Hürşah'a Hülâgu'ya karşı koymanın bir yarar sağlamayacağını söyledi ve oradan gizlice ayrılıp kaleyi Hülâgu'ya teslim etmesini tavsiye etti.

Tûsî'nin dirâyet ve ilim adamlığını fark eden Hülâgu, onu yanına aldı; kendisinden danışman olarak yararlandı ve bazı kurumların yönetimini ona verdi. Tûsî, Hülâgu'nun Bağdad seferine de katıldı. Bazı kaynaklarda, son Abbâsî halîfesi Musta'sım Billah'ın, Tûsî'nin teşvîkiyle öldürüldüğü nakledilir. Özellikle İbn Teymiye bu konuda, Tûsî'yi ağır bir şekilde eleştirmiştir. Fakat Bağdad'ın işgâlini genişçe anlatan kaynaklarda, bu bilgi yer almaz. Nitekim İbn Kesîr de bu rivâyeti şüpheyle karşılamaktadır. Tûsî, Hülâgu'yu iknâ ederek Azerbaycan'ın Merağa şehrinde o döneme kadar yapılan en büyük rasathânenin kurulması için kaynak ayırmasını sağladı. Rasathânenin inşâsı 1259'da tamamlandı. Rasathâne kompleksi içinde ayrıca büyük bir kütüphâne kuruldu, değişik İslâm şehirlerinden davet edilen ilim adamlarının, ilmî araştırma yaptıkları ortam meydana getirildi.

Merağa'daki faaliyetlerini sürdüren Tûsî, Bağdad'a yaptığı bir seferde vefat etti (1274). Aynı şehirde İmam Mûsâ Kâzım'ın türbesinin yanına defnedildi.

Kaynaklarda Tûsî'nin güzel ahlâklı, mütevâzı ve saygılı bir insan olduğu yazılıdır. Ancak İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziye gibi selefîler, onun dinî kurallara uymadığını; şarap içtiğini; âhirete inanmadığını; âlemin ezelî olduğu görüşünü savunduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine bu âlimler, onun rasathâne faâliyetlerini sihirle uğraşmak olarak değerlendirmişlerdir. Fakat onun eserlerinde bu iddiâları doğrulayacak bir kanıt bulunmamaktadır. Öğrencileri arasında Necmeddîn Kâtibî, Kutbeddîn Şîrâzî, İbn Meysem el-Bahranî, İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, Hasan b. Şerefşah, İbnü'l-Havvam, İbnü'l-Fuvâtî gibi büyük âlimler yer almaktadır.[2]

---

2. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Ankara, 2010, s. 15-21; Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 6-21.

Tûsî'nin çoğu telif, diğer kısmı şerh, tahrîr ve tercüme olan yüz elli civârında eseri vardır. Felsefe, mantık, ahlâk, kelâm, matematik, astronomi ve diğer muhtelif konulardaki önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (*Hallü Müşkilâti'l-İşârât*): İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri üzerine yazılmış en önemli şerhlerden biridir. Tûsî, İsmâilîlerin kalesinde iken yazdığı bu eseri, 1246 yılında tamamlamıştır. Kitap üzerine, başta Hillî ve Kutbeddîn Râzî olmak üzere, birçok müellif tarafından hâşiye ve ta'lîk yazılmış ve eserin birçok baskısı yapılmıştır (nşr. Süleyman Dünya, I-IV, Kahire 1960; Tahran hş. 1379)
2. *Musâriu'l-Musâri*: Şehristânî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerini içeren *Musâratu'l-Felâsife* adlı eserine reddiyedir (Kum 1985).
3. *el-Murâselât beyne Sadreddîn Konevî ve Nasîriddîn et-Tûsî*: Bazı felsefî konular çerçevesinde Konevî'nin sorularıyla başlayan bir dizi mektuptan oluşan bu risâleler *el-Ecvibetü'n-Nasîriyye* içinde yayınlanmıştır (Tahran hş. 1373).
4. *Esâsü'l-İktibâs*: Kapsamlı bir Farsça mantık kitabıdır. Molla Hüsrev Arapçaya tercüme etmiştir.
5. *Mantıku't-Tecrîd*: Baskısı yapılmıştır (Beyrut 1988). Esere Hillî'nin *el-Cevheru'n-Nadid* adlı şerhi dâhil birçok şerh yazılmıştır.
6. *Ecvibetü Suâlâti Rükneddîn Esterâbâdî*: Mantıkla ilgili olan bu risâle, *el-Ecvibetü'n-Nâsiriyye* içinde yayınlanmıştır (Tahran hş. 1373).
7. *Ta'dîlü'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Efkâr*: Esirüddîn Ebherî'nin *Tenzîlü'l-Efkâr* adlı mantık kitabı üzerine yazdığı bir çeşit şerhtir. *Mantık* ve *Mebâhisü'l-Elfâz* içinde neşredilmiştir (Tahran hş. 1353).
8. *Ahlâk-ı Nâsırî*: Bu ahlâk kitabını Kûhistan'da İsmâilî Vâli Nâsıruddîn Muhteşem'in talebi üzerine, Farsça yazmıştır. Neşredilmiş (Tahran, hş. 1356) ve Türkçeye çevrilmiştir (Fecr Yy. Ankara, 2005; Litera Yy. İstanbul 2007).
9. *Ahlâk-ı Muhteşemî*: Farsça bir ahlâk kitabı olan eser, İsmâilî yönetici Muhteşem'e ait olup, onun talebiyle Tûsî tamamlamıştır. Neşredilmiştir (Tahran hş. 1377).
10. *er-Risâletü'n-Nasîriyye*: Ahlâkla ilgili olup *Telhîsu'l-Muhassal* içinde neşredilmiştir (Beyrut 1985).
11. *Evsâfü'l-Eşrâf*, Anar Gafarov tarafından *Seçkinlerin Ahlâkı* adıyla Türkçe'ye tercüme edildi (İstanbul 2009).
12. *Tecrîdü'l-İ'tikâd (Tecrîdü'l-Kelâm)*: Felsefî kelâmın ilk örneklerinden olup üzerine yüzlerce şerh ve hâşiye yazılmıştır. Hillî ve Ali Kuşçu'nun şerhleri bunların önemlileri arasında yer alır. Neşredilmiştir (Kum 1986).

13. *Telhîsu'l-Muhassal*: Fahreddîn Râzî'nin *Muhassalü'l-Efkâr* adlı kelâm kitabı üzerine yazdığı tenkitli bir özet şerhtir. Neşredilmiştir (Beyrut 1985).
14. *Kavâidü'l-Akâid:* Kelâm konusunda muhtasar bir eserdir. *Telhîsu'l-Muhassal* içinde neşredilmiştir (Beyrut 1985).
15. *el-Fusûl*: Kelâmla ilgili Farsça bir eserdir. *el-Edilletü'l-Celiyye* içinde neşredilmiştir (Beyrut 1986).
16. *İsbât-ı Vâcib Risâleleri*: Necmeddîn Kâtibî'nin isbât-ı vâcib konusunda başlattığı tartışmalar çerçevesinde, cevap niteliğinde yazdığı ardışık risâlelerden oluşur. *el-Ecvibetü'n-Nasîriyye* içinde neşredilmiştir (Tahran hş. 1373).
17. *Risâletü'l-İmâmet*: İmâmete ilgili olan ve *Telhîsu'l-Muhassal* içinde neşredilen (Beyrut, 1985) bu risâle, Hasan Onat tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV, 1996).
18. *Risâle-i Cebr ve Kader*: *Mecmûa-i Resâil-i Hâce* içinde yayınlanmıştır (Tahran hş. 1335).
19. *Ravzâ-yi Teslîm* (*Tasavvurât*), İsmâilî görüşleri inceleyen bir eser olup, Farsça yazılmıştır (London 2005).
20. *Tahrîru'l-Mutayât li-Öklidis.*
21. *Tahrîru'l-Üker li-Savizusyus.*
22. *Tahrîru Kitâbi'l-Küreti'l-Müteharrike li-Otologus.*
23. *Tahrîru Kitâbu'l-Mesâkin li-Savizusyus.*
24. *Tahrîru Kitâbi'l-Me'hûzât li-Arşimedis.*
25. *Tahrîru Kitâbi'l-Mefrûzât li-Sâbit bin Kurra* (son altı tahrir *Mecmûu'r-Reâil* (I, II, Haydarabad h. 1359) içinde neşredilmiştir.
26. *Cevâmiu'l-Hısâb bi't-Tahti ve't-Türâb* (*Mecelletü'l-Ebhâs*, XX/2, Beyrut 1967).
27. *Şeklü'l-Katta'* (nşr.: Fuat Sezgin, Frankfurt 1998).
28. *Tahrîru'l-Mecistî li-Batlamyus* (Müderris Radavi, *Ahvâl*).
29. *el-Cebr ve'l-Mukâbele* (Müderris Radavî, *Ahvâl*).
30. *Zîc-i İlhânî*: Astronomi alanında önemli eseridir.
31. *Muhtasar fi İlmi't-Tencîm* (*Risâle-i Si Fasl*'da).
32. *Zübdetü'l-İdrâk fî Hey'eti'l-Eflâk.*
33. *Tezkirâtü'n-Nasîriyye fi'l-Hey'et.*
34. *Bist Bâb der Ma'rifet-i Usturlâb.*

35. *Şerh-i Muîniyye.*
36. *Ecvibetü'l-Mesâili Tıbbiyye* (*Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde, Tahran 1373).
37. *Tansuhnâme-i İlhânî.*
38. *Âdâbü'l-Müteallimîn* (*Nâme-i Ferheng* içinde, Tahran 1376).
39. *Risâle der-Resm ve Âyîn-i Pâdişahî* (*Mecmûa-i Resâil* içinde, Tahran hş. 1335).
40. *Mi'yârü'l-Eş'âr* (*Şi'r ve Şâir der-Âsâr-i Hâce* içinde, Tahran 1379).[3]

İLİMLER TASNÎFİ

Tûsî'nin ilimler tasnîfi, Müslüman filozofların Aristo'dan hareketle geliştirdiği ve İbn Sînâ'nın son şeklini verdiği geleneğe dayanır. Tusî, felsefeyi/hikmeti, bilme etkinliğinin bağlı olduğu nazarî/teorik felsefe ve yapma etkinliğinin bağlı olduğu amelî/pratik felsefe şeklinde iki kısma ayırır. Felsefe bütün varlıkların hakikat ve mâhiyetlerine ilişkin bir ilim kabul edildiği için, ilimler de varlık alanları dikkate alınarak tasnîf edilmiştir. Biri insan irâdesinden bağımsız, diğeri insan irâdesine bağlı iki varlık alanı olduğu için, felsefe de nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Nazarî felsefe; metafizik, matematik ve fizik şeklinde üç ilim dalını kapsar. Bu ilimlerin her birinin alt dalları bulunmaktadır. Metafiziğin aslını oluşturan ilimlerden ilâhiyat, Allah'ı tanıma ve O'na yakınlaşmayı; ilk felsefe ise varlıkları birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, hudûs ve kıdem gibi yönleriyle bilmeyi sağlar. Nübüvvet ve âhiret gibi konuların bilgisi, metafiziğin alt disiplinlerini oluşturur. Bununla birlikte Tûsî'nin, *Aksâmü'l-Hikme*'sinde İbn Sînâ'ya ait *Aksâmü'l-Ulûmi'l-Akliyye*'yi takip ederek metafiziği "ilm-i İlâhî" diye adlandırdığını görmekteyiz. Tûsî'nin benzer bir tasnîfi *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı eserinde de yer almaktadır. Matematiğin ana dallarını; geometri, aritmetik, astronomi ve telif; alt dallarını ise; optik, perspektif, cebir, mukâbele ve mekanik gibi ilimler oluşturur. Tabiat ilmi ise; genel fizik, semâ ve âlem, kevn ü fesâd, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji ve psikoloji olmak üzere sekiz ana disiplinden oluşur. Tıp, astroloji ve zirâat gibi ilimler bunun alt disiplinleridir.

Amelî felsefe, temelde fert ve toplumla ilgili ilimler olmak üzere iki kısımda ele alınır. Tûsî, toplumla ilgili ilim kapsamında biri ev halkının idaresi, diğeri şehir ve ülke halkının yönetimi şeklinde iki tür ilmi inceler. Dolayısıyla

3. Rızavî, *Ahval ve Asar-i Hâce Nasiruddin Tûsî*, s. 196-328; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, s. 25-33; Şirinov, *a.g.e.* s. 26-48.

amelî felsefe; ahlâk eğitimi, ev idaresi ve devlet yönetimi olmak üzere üç bölümden meydana gelir. Ahlâkta ana hatlarıyla İbn Sînâ'yı izleyen Tûsî, ilimler tasnîfinde selefi gibi fıkha yer vermez. Tûsî'nin ilimler tasnîfinde insanı hatâya düşmekten koruyan, teorik ve pratik ilimleri kazanmasına yarayan mantık da önemli bir yer tutar. Müslüman mantıkçıların Fârâbî kanalıyla, Aristo'dan devraldıkları dokuzlu tasnîf, Tûsî tarafından da aynen benimsenmiştir. Mantığın bu dokuz kısmı; İsagoci, Kategoriler/ma'kûlât, Önermeler/ibare, I.Analitikler/kıyâs, II.Analitikler/burhân, Topika/cedel, Sofistika/mugâlata, Retorika/hitâbet ve Poetika/şiirden oluşmaktadır. Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs* ve *Mantıku't-Tecrîd* gibi eserleri, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki bilgiler doğrultusunda kapsamlı açıklamalar içermektedir. Bununla birlikte Tûsî, metafizikte olduğu gibi mantıkta da şârih ve takipçisi olduğu İbn Sînâ'dan bazı konularda ayrılmıştır.[4]

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Nasîreddîn Tûsî'nin ilim ve düşünce hayatı üç dönem halinde ele alınmaya uygun görünmektedir: Moğol saldırılarına kadar geçen tahsil ve gelişme dönemi; Kûhistan'ın İsmâilî Hâkimi Nâsırüddîn b. Muhteşem'in daveti üzerine başlayıp İsmâilî Alamut devletinin Moğollar tarafından yıkılmasına kadar süren ve önemli felsefî ve ahlakî eserlerini verdiği ikinci dönem ve 1256 yılında Moğol Hükümdarı Hülâgu'nun hizmetine girmesiyle başlayıp ölümüne kadar devam eden üçüncü dönem. İkinci döneminde İsmâilî inançları benimsemiş ve felsefî eserler yanında bu mezhebin görüşleri etrafında da kitap ve risâleler yazmış olan Tûsî, Moğolların yanında çalışmaya başlamasıyla birlikte ilk tahsil yıllarında mensup olduğu İmâmiyye görüşlerine geri dönmüş ve İmâmiyye kelâmı açısından büyük önem arz eden klasik eserlerini telif etmiştir. Tûsî, Fahreddîn Râzî tarafından sistematize edilen felsefî kelâm geleneğinin önemli bir temsilcisi ve İmâmiyye ekolünde felsefî kelâmın kurucusudur. Bu alandaki şâheseri *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, müteahhirîn dönemi kelâmının başlıca kaynakları arasında yer alır. Şirin'in belirttiği gibi, Meşşâî felsefeyle kelâmın birlikte işlenmesi yönündeki girişimler, Gazâlî ile başlayıp Râzî ile gelişmişse de onların bu faâliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepki barındırıyordu. Onların aksine Tûsî, Meşşâî geleneğe karşı tepkisel bir tavır göstermediği için, *Tecrîd*'de felsefe ve kelâm konularını birbiriyle ilişkilendirerek birlikte ele almıştır. Taş-

4. Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul 2007, s. 37-41; Tûsî, *Aksâmü'l-Hikme*, (*Telhîsu'l-Muhassal)* içinde, Beyrut 1985, s. 527-528; Tûsî, Nasiruddin, *Tecridu'l-İtikad*, (Hıllî'nin şerhi *Keşfu'l-Murad* içinde), Beyrut 1988, s. 103-217, 297-310; İbn Sînâ, *Aksâmü'l-Ulûmi'l-Akliyye*, (*Tis'u Resâil* içinde), İstanbul h. 1298, s. 72-79.

köprîzâde'nin *Miftâhu's-Saâde*'de (I, 28) tesbît ettiği üzere kelâm ile felsefeyi tam anlamıyla ilk mezceden Tûsî olmuştur.[5]

Nasîreddîn Tûsî, temelde Meşşâî felsefe akımına mensup olmakla birlikte, onun düşünce yapısında İsmâilîlik ve İşrâkîliğin de etkili olduğu söylenmektedir. O, Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve Sühreverdî (ö. 1191) gibi sistem kurmuş bir filozof değildir. Buna rağmen onu, İslâm felsefe tarihinde önemli kılan bir husus vardır. Bu, Tûsî'nin İbn Sînâ felsefesini gelecek nesillere, nefis ve anlaşılır şerh ve yorumlarıyla aktarmış olmasıdır. Tûsî, İbn Sînâ felsefesini, onun sistemine uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmış; Ebû'l-Feth Şehristânî ve Fahreddîn Râzî gibi Eş'arî düşünürlerin, tenkitlerine karşı savunmuştur. *Şerhu'l-İşârât* ve *Musâriu'l-Musâri* bu amaçla ortaya konan iki önemli eser olarak temâyüz etmektedir.

Tûsî, felsefedeki ününü, en güçlü İbn Sînâ şârihi olmaya borçludur. O, başka bir filozofu değil, İbn Sînâ'yı izlemiş, onun başka bir kitabını değil, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ını şerh etmiştir. Oysa İbn Sînâ'nın kapsamlı bir felsefe külliyatı olan *eş-Şifâ*'sı ve onun kadar hacimli olmamakla birlikte önemli olan *en-Necât* ve *Uyûnü'l-Hikme* gibi daha başka eserleri de bulunmaktadır. Ama *el-İşârât*, İbn Sînâ'nın felsefedeki olgunluk döneminin ürünü olan ve felsefe öğrencilerinden üzerine titremelerini, doğru anlamak için çaba sarf etmelerini istediği nâdîde bir eserdir. Tûsî, onun, *el-İşârât*'ın girişinde yaptığı uyarıyı kendisi için bir görev kabul etmiş ve özellikle Fahreddîn Râzî (ö. 1209)'nin haksız eleştirilerine karşı, onu savunmayı ve doğru anlaşılması için dikkatlice açıklamayı üstlenmiştir.

Tûsî, *el-İşârât*'ın ne ilk ne de son şârihidir, ama hiçbir *İşârât* şerhi, İbn Sînâ'nın felsefesini onun kadar aslına sâdık kalarak açıklama derecesine ve en meşhur şerh olma mertebesine ulaşamamıştır. Tûsî'nin şerhi, diğer şerhlerden doğruluk, üslup ve anlaşılırlık bakımlarından üstün bir şerhtir. O, yazarken anlamayı kolaylaştıracak, özel bir üslup benimsemiştir. Bunun gereği olarak şerhinde, lüzumsuz kavramlar ve zor kelimelere yer vermemiştir. Tûsî'nin şerhteki birincil amacı, İbn Sînâ'nın görüşlerini muârızlarına ve özellikle Râzî'nin eleştirilerine karşı savunmak ve anlaşılır kılmaktır. Bu yüzden o, mümkün mertebe İbn Sînâ'yı olduğu gibi yansıtmaya çalışmış, birkaç istisnâ dışında İbn Sînâ'nınkilere ters düşen şahsî görüşlerine yer vermemiştir.

Tûsî'yi felsefede şöhrete kavuşturan en önemli eser *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* olmakla birlikte, onun İbn Sînâ felsefesini doğru açıklama ve muârızlarına karşı savunma sadedinde kaleme aldığı başka eserleri de vardır: Ebû'l-Feth Şehristânî (ö. 1153)'nin filozofları ve özellikle de İbn Sînâ'yı eleştirmek ve görüşlerini çürütmek için yazdığı, *Musâraatü'l-Felâsife*'ye karşı tenkit ve savunma

5. Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 20.

amacıyla kaleme aldığı, *Musâriu'l-Musâri* bunlardan birisidir. Bu eser, felsefeyi kavramamış olan birisinin tenkitlerine karşı yazılmış olduğu için, daha ziyâde muârızını kınama ve düzeltmelerle doludur. Tûsî, *Musâraa*'da sanki bir öğrenciye, yeni felsefe öğretiyor edâsıyla konuşmaktadır. Bundan dolayı eserin ilmî bakımdan Râzî'ye karşı yazılan *Şerhu'l-İşârât* ve *Telhîsu'l-Muhassal* kadar ilmî üsluba sahip olduğu söylenemez. Ama burada, onun zayıf bir İbn Sînâ muârızı karşısında savunma ve şerh başarısının, Râzî karşısında olduğundan daha çok belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*'ı, Râzî'nin bir kelâm kitabı olan *el-Muhassal*'a bir özet, şerh ve tenkit olmak üzere, üç amacı birden gözeterek yazmıştır. Râzî'nin bu kitabı kelâmî konular yanında mantık ve felsefeyle ilgili bahisler de içermektedir. Tûsî'nin ona yazdığı tenkitli şerh, kelâmî olmaktan ziyâde felsefî bir karakter taşımaktadır.

Tûsî'nin bazı çağdaşlarıyla arasında mektuplaşma yoluyla geçen felsefî tartışmalar onun düşünce tarihimizdeki yerini tesbît açısından önemli bir malzeme niteliği arz etmektedir. Bunlar arasında ünlü düşünür Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile İbn Sînâ felsefesi üzerinde mektuplaşma yoluyla yaptıkları tartışma önemli bir yer işgâl etmektedir. Tûsî'nin bu mektuplaşmada, Konevî'ye karşı takındığı saygılı ve nâzik tutumla, *Musâraa*'da Şehristânî'ye karşı sergilediği küçük görücü tutum arasındaki fark, açıkça görülmektedir. Tûsî, ilmine değer verdiği insanlarla gâyet seviyeli tartışmış ve görüş alış verişinde bulunmuştur.

Mantık ve felsefe üzerinde çağının ünlü mantıkçı filozofu ve Merağa Rasathânesi'ndeki mesâi arkadaşı Necmeddîn Kâtibî el-Kazvînî (ö. 676/1277) ile Zorunlu Varlığın varlığının isbatı, teselsülün iptâli, âlemin hudûsü veya kıdemi ve tercih edici olmaksızın tercih edilme meseleleri üzerinde yaptıkları tartışmalar, inadına bir münâzara olmanın çok ötesinde, gâyet seviyeli ve verimli bir ilmî tartışma olma özelliği taşır. Bu sefer Tûsî'nin muhâtabı, ne Râzî ve Şehristânî gibi belli bir kelâmî bakış açısından bakan ve amacı filozofların görüşlerini çürütmek olan bir kelâmcı, ne de Konevî gibi İbn Sînâ'nın düşüncelerine sınırlı destek veren, ancak daha çok hali ve zevki önceleyen bir mutasavvıftır. Bu defa Tûsî, mantık ve felsefedeki ihtisâsı bakımından kendisiyle boy ölçüşen, bir filozofla tartışmaktadır. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye* adlı mantık ve *Hikmetu'l-Ayn* adlı felsefe kitapları başta olmak üzere birçok değerli eser yazan Kazvînî, bu tartışmaların neticesinde Tûsî'nin haklılığını kabul ve itiraf etmiştir. Bu felsefî içerikli mektuplaşma, felsefe tarihimizin son derece müsbet, verimli ve öğretici bir müzâkere örneği olarak anılmaya layıktır. Tûsî'nin mantık, felsefe ve kelâm alanında mektuplaştığı birçok bilgin ve düşünür vardır. Tesbît edebildiklerimizin ismini vermekle yetineceğiz:

1) Şerefüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Râzî, 2) Fahreddîn Ebû Mansûr Kâzerûnî, 3) Nureddîn Ali eş-Şîî, 4) Bahâeddîn el-Miyâvî, 5) İzzeddîn Ebû Rızâ Sa'd b. Mes'ûd b. Kemûne (ö. 1284), 6) Muhammed b. Hasen el-Mûsevî, 7) Fah-

reddîn Muhammed b. Abdullah el-Biyârî Kâdı'l-Herât, 8) Seyyid Rükneddîn Esterâbâdî (ö. 715 H.), 9) Cemâleddîn Ali b. Süleymân el-Bahrânî, 10) Necmeddîn Ali b. Ömer Kâtibî el-Kazvînî (ö. 1276), 11) Sadreddîn Muhammed b. İshâk el-Konevî (ö. 1274), 12) Şemseddîn Hüsrevşâhî, 13) Cemâleddîn el-Bahreynî, 14) İzzeddîn Hasen el-Merağî (ö. 666 H.), 15) Cemâleddîn Aynu'z-Zemân el-Cilî (ö. 651 H.), 16) Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (ö. 1264) (İsagoci ile ünlüdür); 17) Kâdı'l-Bahreyn, 18) Şemseddîn Kişî (ö. 1296).

Nasîreddîn Tûsî'nin fikrî özgünlüğü daha çok kelâmî eserlerinde görülmektedir. Tûsî, özellikle *Tecrîdu'l-İ'tikâd*'da İbn Sînâ'nın görüşlerine aykırı düşen birtakım görüşleri savunuyor olmanın ötesinde, daha da önemlisi, İslâm düşüncesinde yeni bir akımın, felsefî kelâmın kurucularından birisi olmuştur. Fahreddîn Râzî'nin Sünnî kelâmında açtığı çığırı, daha sistematik biçimde, o da Şîî kelâmda başlatmıştır. Tûsî, kelâmî meseleleri felsefenin ilgili konularıyla irtibatlı ve felsefî esaslara dayalı olarak işlemiştir. *Tecrîdu'l-İ'tikâd* ve *Telhîsu'l-Muhassal* tıpkı felsefe kitapları gibi, mantık, tabiat ve ilâhiyat konularını ihtivâ etmekte; buna ilâveten ilgili kelâmî konular bunlar arasında; salt kelâmî olanlar ise özel başlıklar altında incelenmektedir. İmâmiyye Şîâ'sına mensup araştırmacıların Tûsî'yi tereddütsüz İmamiyye'ye mensup bir Şîî kabul etmesine karşılık, bazı araştırmacılar onun İsmâilî yönüne de dikkat çekmişlerdir. Tûsî'nin İsmâilîlerin yanında iken yazdığı bir tür otobiyografi olan *Seyr u Sülûk* adlı risâlesi zaten İsmâilî olduğunun doğrudan delilidir. Tûsî'nin eserleri bütünüyle incelenip genel bir sonuç elde edilmek istendiğinde, onun İsmâilî geçmişi ve İbn Sînâcı çizgisi dışarıda tutularak verilecek olan katıksız bir İmamî Şîî olduğu hükmünün, gerçeği yansıtmaktan uzak olduğu anlaşılacaktır.

Nasîreddîn Tûsî, İbn Sînâcı filozof unvanını hak edecek şekilde İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerine bağlı kalmış, ona yöneltilen eleştirileri en iyi biçimde cevaplamaya çalışmıştır. Bununla birlikte o, bazı konularda İbn Sînâ'dan ayrılmış ve farklı görüşler benimsemiştir. Bu ayrılıklar, temelde onun felsefesinin İbn Sînâcı karakterine zarar vermemiştir.[6]

Süleyman Dünyâ, Ferhâd Hani ve Abdülemir Asam gibi bazı düşünürlerin iddiâ ettiğinin aksine, Tûsî, gözü kapalı ve mutaassıp bir İbn Sînâ savunucusu değildir.[7] Söz konusu araştırmacıları böyle bir kanâate sürükleyen sebep, muhtemelen Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın görüşlerini, ona yöneltilen her tenkit ve itiraza karşı, bir şekilde savunup açıklamış olmasıdır. Tûsî'ye bu tutumundan do-

6. Murat Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-Sarkiyat.Com-* Sayı: IV, Kasım 2010, s. 45-50.
7. Süleyman Dünya, "Mukaddime", İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 2. Kısım, Beyrut 1992 s. 132; N. Ferhâd Hani, *Mesâilü'l-Hılâf Beyne Fahriddin Râzî ve Nasîriddin Tûsî*, Beyrut 1997, s. 223; el-Asam, *el-Feylesuf Nasırüddin Tûsî*, Beyrut, 1980, s. 143.

layı haksızlık etmemek gerekir. Zira o, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinin 'Tabiat Bölümü'nün girişinde takip edeceği yöntemi açıkça belirtmiştir. Tûsî burada, amacının, onun düşüncelerini lâyıkıyla açıklamak ve ortaya koymak olduğunu ilan etmiş; kendi görüşüne aykırı düşünceleri bile karşı çıkmadan açıklayacağına dair, bir ilim adamı dürüstlüğüyle söz vermiştir. Tûsî'nin uyma sözü verdiği ahitname şöyledir: "İbn Sînâ, kitabının bu iki kısmının (Tabiat ve İlâhiyât bölümleri) en iyi biçimde korunmasını tavsiye etti. Ben, Allah'tan açıklamada isabet nasip etmesini ve hatâ ve haksızlıktan korumasını diliyorum. Kendi düşünceme aykırı bulduğum konulardaki açıklamalarına bile karşı çıkmamayı kendime şart koştum. Tesbît etmek reddetmekten, açıklamak eleştirmekten farklı bir şeydir. Allah'tan yardım istiyor, O'na dayanıyorum."[8]

Tûsî'nin İbn Sînâ'ya Ebû'l-Feth Şehristânî tarafından yöneltilen eleştirileri cevapladığı *Mûsâriu'l-Mûsâri* kitabının girişinde de benzer bir açıklama yaptığını görmekteyiz: "Onun (Şehristânî) yanlış aktarımlarını ortaya çıkarma ve karıştırdığı hususları ayırt etme işlemini, İbn Sînâ'nın görüşlerini desteklemek için değil, sahibinin ayaklarının kaydığına işaret etmek ve yaptığı tahriflere dikkat çekmek için düşündüm."[9]

Buna rağmen Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ın İlâhiyât bölümünde Allah'ın bilgisi ile ilgili açıklamaları şerh ederken çok mecbur kaldığı için verdiği sözü de hatırlayıp dışına çıkmamaya özen göstererek, İbn Sînâ'nınkinden farklı olan şahsî görüşünü kısaca ortaya koymuştur. Tûsî, bu durumu şu ifâdelerle dile getirmektedir: "Eğer bu makâlelerin başında kendi görüşüme aykırı bulduğum konularda bile ona karşı çıkmayacağımı şart koşmamış olsaydım bu problemlerden kurtulma yolunu faydalı olacak şekilde iyice açıklardım. Fakat şartım var. Buna rağmen kendimde burada bu konuya işaret etmeme ruhsatı bulamıyorum. İşte bundan dolayı, kolayca anlayacak kimseler için hakkı gösterecek şekilde ona hafifçe işaret ettim."[10]

Tûsî'nin İbn Sînâ'dan farklı ve özgün görüşlere sahip olduğunu gösteren bazı örnekler şunlardır:

1. Mantık, İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi bir araç değil, başlı başına bir ilimdir.
2. Lafzın bir mânâya mutâbakat ile mi, tazammun ile mi yoksa iltizâm ile mi delâlet ettiği ancak kasıt ve irâde ile belli olur.
3. Cins ve ayrımdan meydana gelen birleşiğin tanımı eğer tabiî sıraya aykırı olarak ayrımın cinsten önce gelmesi şeklinde olursa bu, özsel tanım (had) değil, ilintisel tanım (resm) olur.

---

8. Nasîreddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran hş. 1379, II, 1.
9. Nasîreddin Tûsî, *Musariu'l-Musari*, Kum hş. 1405, s. 4.
10. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 304.

4. Düz döndürmede döndürmenin doğru olması için sadece doğruluğun olduğu gibi kalması yeterlidir. Yanlışlığın aynen devam etmesi şart değildir. Oysa İbn Sînâ, hem doğruluğun hem de yanlışlığın aynen bâkî kalmasını şart koşmuştur.
5. Allah'ın şeyleri bilmesi, İbn Sînâ'nın savunduğu gibi fiilî bilgi değil, huzûrî bilgidir.
6. Küllî felekler, eski filozofların dediği gibi sekiz veya yeni filozofların dediği gibi dokuz değil, yedi tanedir.
7. Mekân, Eflatun'un kabul ettiği gibi mesâfedir. Yani mekân, yerleşmiş olan şeyin mesâfesine eşit olan mesâfedir. İbn Sînâ, Aristo'nun savunduğu 'Mekân, içeren cismin iç yüzeyi olup içerilen cismin dış yüzeyine değer' görüşünü benimsemiştir.
8. Âlem, İbn Sînâ ve birçok filozofun kabul ettiği gibi kadîm (ezelî) değil, kelâmcıların savunduğu üzere hâdistir.
9. İbn Sînâ ve diğer filozofların aklın varlığını isbatlamak için ortaya koyduğu deliller problemlidir. Ama yine de bazı kelâmcıların ileri sürdüğü gibi aklın varlığı inkâr edilemez.
10. Doğru düşünme (nazar), ilmin elde edilmesinde yeterlidir. Bu görüş, düşünmenin bilgiyi var ettiğini iddiâ eden Mu'tezile'nin, bilgiyi düşünmenin zorunlu sonucu kabul eden filozofların, Allah'ın bilgiyi düşünme sonrasında ilâhî âdet olarak var ettiğini savunan Eş'arîlerin ve ilmi elde etmede düşünmenin tek başına yeterli olmadığını, bir mürşidin kılavuzluğuna ihtiyaç duyduğunu savunan İsmâilîlerin görüşlerinden farklıdır.
11. İbn Sînâ'nın savunduğu üzere cismin bitişmeyi ve ayrılmayı kabul etmesi, teselsülün ve sonsuz şeyin varlığının imkânsız olması sebebiyle cisim dışında bir maddenin sübûtunu gerektirmez. Tûsî'nin hem İbn Sînâ'ya ait madde/heyûla görüşünü, hem de Râzî gibi bazı Kelâmcılar tarafından savunulan bölünmeyen parça/atom görüşünü kabul etmediği anlaşılmaktadır.[11]

VARLIK GÖRÜŞÜ

Tûsî, varlığın tanımlanamazlığı ve varlık-mâhiyet ilişkisi konularında İbn Sînâ'ya bağlı kalır. Varlık ile mâhiyetin mümkünlerde ayrı, Zorunlu Varlıkta

11. Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 45-53; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, s. 41-42.

ise aynı olduğunu kabul eder. Onun zihnî varlık kategorisini kabul etmesi de İbn Sînâcılığını gösteren deliller arasında yer alır. Tûsî, zorunluluk ve imkân gibi kavramların sübûtî olmadığı şeklindeki görüşüyle Sührevedî'nin düşüncelerine yaklaşır. O, kelâmcıların atom anlayışını reddedip basit cismin herhangi bir parçaya sahip olmadığını savunan Ebü'l-Berekât el-Bağdadî ile görüş birliği içindedir. İbn Sînâ düşüncesinde önemli bir yer tutan akıllar teorisini felsefî eserlerinde benimser görünürken, kelâmî eseri *el-Fusûl*'de açıkça eleştirir. *el-Fusûl*'deki istidlâline göre, sudûrun kabul edilmesi, âlemdeki varlıklardan her birinin zincirleme ile diğerinin bir şekilde nedeni olmasını gerektirir; bu da neden ve nedenli olmaları bakımından bütün varlıkların birbirlerine muhtaç oldukları anlamına gelir.

Tûsî, Allah'ın sıfatları konusunda İmâmiyye-Mu'tezile çizgisini takip ederek sıfatların zâtın aynısı olduğu görüşünü savunur. Meşşâî felsefeyle kelâm arasında tartışmalı alanlardan birini teşkil eden Tanrı telakkîsi meselesinde de çeşitli kanıtlar ileri sürerek filozoflardaki "mûcib bizzat Allah" anlayışı yerine kelâmdaki "kâdir-i muhtâr Allah" anlayışını kabul eder. Tûsî'ye göre kâdir, kendisinden hem fiil sâdır olabilen hem de olmayabilen varlıktır. Kudret sıfatına İrâde sıfatı eklenince kudretli varlık, var etme veya etmeme yönlerinden birini tercih eder. Filozoflara göre Tanrı, bu anlamda kâdirdir. Allah'ın kudreti konusunda kelâmcılar ile filozoflar arasındaki temel fark, iki sıfatın bir arada bulunması halinde fiilin sudûrunun mümkün veya zorunlu oluşundadır. Zorunlu kılan Tanrı anlayışını benimseyen filozoflara göre, fiilin Allah'tan sâdır olması zorunlu iken, kelâmcılara göre mümkündür. Ayrıca filozoflar âlemin kıdemini savunurken, kelâmcılar âlemin sonradan ve yoktan yaratıldığını savunmuşlardır. Tûsî, "Allah'tan başka kadim yoktur." diyerek, âlemin kıdemi konusunda kelâmcıların görüşüne meyletmekle birlikte; "Gerçek kıdem ve hudûs'ta zaman dikkate alınmaz." ifâdesiyle kelâm ile felsefe arasında orta bir yol bulmaya çalışmıştır.[12]

Tûsî'nin isbât-ı vâcib konusunda, İbn Sînâ geleneğinden etkilendiği görülür. İsbât-ı vâcib meselesinde, imkân delilini esas alan Tûsî, özellikle Necmeddîn Kâtibî ile yazışmalarında, söz konusu delil üzerinde dakik ve itinâlı olarak durur. Tûsî'ye göre, bir mevcudun zâtından dolayı zorunlu olmasında problem yoktur; ama bir mevcut zâtından dolayı mümkün ise bir etkileyene ihtiyaç duyar. Bu etkileyen, zâtından dolayı zorunlu ise amaç gerçekleşmiş olur; zâtından dolayı mümkün ise o da bir etkileyene ihtiyaç duyar. Bu etkileyen eğer etkilediği şeyin aynısı ise kısır döngü başlar. Döngü görüş birliği ile reddedilir. Fakat bu etkileyen, etkilediği şeyden başka bir şey ise ya zâtından dolayı zorunlu bir mevcutta son bulur, ya da sonsuza kadar zincirleme devam eder. Etkileye-

12. Agil Şirinov, "Tûsî Nasîrüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, XXXI, 438-439.

nin zorunlu bir mevcutta son bulması durumunda istenen sonuç elde edilmiş olur. Etkileyenin ya da nedenin sonsuza kadar zincirleme devam etmesi geçersizdir. Yoksa sayısız fertten oluşan bir bütün meydana gelir. Bu durumda etkileyen konumundaki bütün, kendisinden farklı olan parçalarına ihtiyaç duyması ve bunun da muhtacın imkânını gerektirmesi sebebiyle, zâtından dolayı mümkün olur. Her mümkünün bir etkileyeni olduğuna göre, bu bütünün de bir etkileyeni vardır. Bu etkileyen, ya bütünün kendisidir, ya onun içindeki bir şeydir, ya da dışındaki bir etkendir. Etkileyenin bütünün kendisi olması, bizzat etkileyenin etkilenenden önce gelmesinin zorunluluğu ve bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle geçersizdir. Bütünün içindeki bir şeyin, neden olması da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü bir parçanın bütünü etkilemesi, onun hem kendi kendisini, hem de nedenini etkilemesi anlamına gelir. Bu ise döngüye yol açması sebebiyle imkânsızdır. Üçüncü ihtimale göre, bütünü etkileyen, onun dışından bir etkendir. Mümkünler kümesinin dışında olan etkenin, tekrar yeni bir zincirleme başlamaması için, zâtından dolayı zorunlu olması gerekir. Amaçlanan da zaten budur.

Tûsî bu delili, sebeplerin ve sebeplilerin sıralanmasıyla meydana gelen zincirde her sebebin sebeplisini sağlamada tam sebep olduğunu belirterek güçlendirmiştir. İlk sebepten sonraki bitişik zincir, hem bütün hem de parçalar olarak ancak ilk sebebe dayanır. Yoksa sebepler tam sebep özelliği kazanamazlar. Zincirin bütün fertleri meydana geldiğinde bütün meydana gelmiş olur. İlk sebebi bulunmayan zincir, varlığı mümkün bir mevcut değildir. Hâlbuki fertleri sonsuz olan zincirin ilk sebebi yoktur. Sayısız fertten oluşan zincir, varlığının mümkün olması sebebiyle, tam bir sebebe muhtaçtır. Tam sebep, sonra gelenin kendisinden varlık ve yokluk bakımından ayrılmadığı, zatî bir önce gelen olduğuna göre, böyle bir zincirin tam sebebi, ancak bütünün bütün parçaları olabilir. Tûsî, bunu bütün parçaların bütüne eşit olduğu şeklinde anlamak isteyen Kâtibî'ye, bir şeyin kendi kendisinin sebebi olamayacağını ve parçanın bütünden zâtça önce olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Birleşmeye konu olan parçaların, birleşimden önceki dikkate alınışı (parçalar), birleşimle birlikte dikkate alınışından (bütün) farklıdır. Tûsî, bütünün tam sebebinin, onun bütün parçaları olduğunu, Kâtibî'nin önerisinin aksine, sebebin dışarıdan veya içeriden olmasının imkânsızlığını açıklayarak değil, tam sebep kavramından hareket ederek kanıtlamıştır.

Zincir içindeki bir şeyin, niçin sebep olamayacağı sorusuna Tûsî şöyle cevap vermiştir: İçindeki birim eğer sebep olacaksa, öncelikle zincirin yakın bağımsız sebebi olan bütün parçaların sebebi olmalıdır. O zaman da zincirin bir halkası, hem kendisinin hem de sıralamada kendisinden önce gelen sebeplerinin sebebi olmuş olur ki, bu imkânsızdır. Bütünün eğer bütün parçalardan başka bir sebebi varsa bu sebep bütünü doğrudan değil, önce parçaları etkilemek

sûretiyle dolaylı olarak etkiler. Dışarıdaki sebebin bütünü doğrudan etkilemesi, iki bağımsız tam sebebin aynı sebepli üzerinde bir araya gelememesi sebebiyle imkânsızdır. Tûsî, bütünün bütün parçalarını, yakın tam etkileyen; dışarıdaki sebebi ise uzak tam etkileyen diye adlandırmıştır. Bütünün bütün parçalar dışında bir etkileyene ihtiyaç duyması, etkileyenin "uzak etkileyen" olması sebebiyle, bütün parçaların sebepliğiyle çelişmez. Fakat o zaman da parçaların sebebi meselesi gündeme gelir. Parçaların sebebi meselesi, herhangi bir mümkün mevcudun sebeplerini arama girişiminden farksızdır. Sebep arayışı ile ilgili olarak, "kendisi", "içindeki bir şey" ve "dışındaki etken" şeklindeki her üç varsayımın da geçersiz olması, parçaların bir sebebe dayanmasının imkânsızlığına karşılık, dayanmak zorunda olması gibi bir paradoksa yol açması sebebiyle, böyle bir zincirin varlığının imkânsız olduğu sonucunu doğurur. Bütün parçaların tam sebebi, ancak parçaların mümkün olmaları halinde parçaların sebebi; sonra onlar vâsıtasıyla da bütünün sebebidir. Tûsî'ye göre bütün parçalar bir etkileyene ihtiyaç duyarlarsa, bütün parçaları etkileyen, bütünü onlar aracılığıyla etkiler. Eğer etkileyene ihtiyaç duymazlarsa, bütünü etkileyen, parçaların etkileyene ihtiyaç duymaması sebebiyle onun parçalarından hiçbirisini etkilemez.

Var olan zincir, ya zorunlu ya da mümkündür. Hem kendisi hem de parçaları ilkeye muhtaç olan bir zincir, zorunlu olamaz. Mümkün olması da imkânsızdır. Yoksa her mümkünün, onu var eden bir ilkeye ihtiyaç duyması sebebiyle ilkesi olurdu. Böylece sonsuz bir zincirin, ilkesinin bulunmadığı kesinleşmiş olur. Bu, çelişkidir. Kâtibî, zincirin ilkesiz olduğunun varsayılması halinde, zincirlemenin geçersiz olmak bir yana, gerçek ve sâbit olacağını düşünür; ama Tûsî, bunun çelişkiye yol açması sebebiyle, sâbit olamayacağını ifâde eder. Tûsî'ye göre, dışarıdaki etkenin zorunlu olması gerektiği sonucuna ancak şu istidlâlle ulaşılabilir: Mevcut mümkünler kümesinden sayılan her mümkün, bir etkileyene muhtaçtır. Etkileyen ya bir zorunluda son bulur, ya da döngü veya zincirleme gerekir. Sonsuz zincirlerin dışındaki bir sebep hakkındaki hüküm, sonsuz bir zincirin mümkün fertleri hakkındaki hüküm gibidir. O zaman bütün mümkünlerin dışında, onlara ilke olacak zorunlu bir mevcuttan başka bir şey yoktur; o mevcut da Zatıyla Zorunlu Varlık, yani Tanrı'dır. Kâtibî'nin dışarıdaki etkenin zâtından dolayı zorunlu olduğu hükmüne, ancak bütün mevcut mümkünlerin bir tane zincirde yer aldığının belli olmasından sonra varılabileceği itirâzına, Tûsî, dışarıdaki bir etkene ihtiyaç duyma konusunda bütün zincirlemelerin aynı hükme tâbi olmaları sebebiyle onlardan sadece birisiyle yetinildiğini söyleyerek cevap vermiştir.

Kâtibî, zincirin bütün fertlerinin onun ilkesi kabul edilmesinden sonra, sonsuz zincirin ilkesizliğine hükmedilemeyeceğini iddiâ eder. Tûsî'ye göre zincir bütününün bütün fertlerden oluşan bir ilkesi vardır; ama bu fertler mümkün olmalarına rağmen ilkesizdirler. Bütün ile bütün parçalar birbirinden farklı şey-

lerdir. Bütün parçaların ilkesi yoktur. Çünkü fertler, sebepler yönünde kendilerinden önce gelen "birim"den başkasına dayanamazlar. Sonsuz zincire bağlı olarak onun fertleri de sonsuz olacağı için, fertlerin tamamından önce gelen bir "birim" bulunmayacaktır. Bu varsayıma göre, onların sebebi yoktur. Hâlbuki fertlerin imkânı, onların ilkeli olmalarına bağlıdır. Mümkün fertlerin, sebebe ihtiyaç duydukları gerçeği ortadayken, bundan mahrum olmaları bir paradokstur. O zaman bu zincirleme, paradoksa yol açtığı için geçersizdir. Bu, mümkün sebepler zincirinin sonlu ve sınırlı olduğu ve kendiliğinden zorunlu bir mevcutta son bulduğu anlamına gelir.[13]

TANRI'NIN BİLGİSİ

Nasîreddîn Tûsî'nin Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşünü tesbît etmek için öncelikle bu meseleyi tikellerin bilgisi çerçevesinde gündeme getiren İbn Sînâ'nın görüşüne değinmek gerekir. Tanrı'nın bilgisi problemi, filozoflar ve kelâmcılar tarafından İbn Sînâ öncesinde de ele alınmıştır; ama problem etrafındaki tartışmaları alevlendiren en güçlü etken, İbn Sînâ'nın açıklamaları ve Gazâlî'nin ona karşı muhâlefet sadedinde meseleyi ele alış tarzı olmuştur.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, yani filozofların tabiriyle Zorunlu Varlık, tikelleri tümel olarak bilir. Bu, Tanrı'nın insanlar gibi tikel bilmediğini ifâde etmek için yapılan bir vurgudur. Tikel bilgi; hissî, zamansal ve mekânsal varlık ve olayları duyu organları aracılığıyla bilmeyi gerektirir. Tanrı ise organlarla idrâk etmekten münezzehtir. Gazâlî'nin, İbn Sînâ tarafından sarf edilen bu ifâdesinden, onun aslında Tanrı'nın tikelleri bilmediğini iddiâ ettiği şeklinde bir sonuç çıkarması, zorlama ve kasıtlı bir yorumdur.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın şeylere dair bilgisi, onların var olmasının şartıdır. İnsanın bilgisi bilineni takip eden iktisâbî bir bilgi iken; Tanrı'nın bilgisi, bilinenleri var eden bir bilgidir. Var olan her şey, Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak var olur. Buradaki "her şey" tabiri hem Güneş gibi türlerinin yegâne üyesi olan varlıkları, hem de oluş ve bozuluşa tâbi varlıkları ifâde eder.

İbn Sînâ'nın Tanrı ile âlem arasında tasavvur ettiği ilişki, her şeyin O'nun tarafından bilinmesini gerektirir. İbn Sînâ eserlerinde, şeylerin varlığının Tanrı'nın onları bilmesinin bir sonucu olduğunu belirten birçok ifâdeye yer verir. İbn Sînâ'nın sudûrcu yaratma teorisi, tikelleri de tümel olarak bilmeyi açıklayan, bu bilgi teorisine uygundur. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlıkları yaratmasını inâ-

13. Murat Demirkol, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelâm Araştırmaları*, 9:2, 2011, s. 123-126.

yet olarak görür. Ona göre inâyet, Tanrı'nın, yaratıklara ilâhî bilgiye dayanarak varlık vermesidir. Şeylere dair ilâhî bilgi, birden çok bireye uygulanabilen türlerle sınırlı olmayıp, tek tek tikel şahısları da içine alır. İbn Sînâ'nın açıklaması, onun sadece zihinde bulunan tümel kavramları değil, dış dünyada var olan şeyleri de kasdettiğini gösterir.

Varlığa gelen her şeyin Tanrı tarafından biliniyor olması gerekir. Tanrı, âlemin yegâne yaratıcısı olduğuna göre, şeylerin var olmasını sağlayacak başka bir sebep yoktur. Her şey ilâhî bilgide ihtivâ edilmiştir. İbn Sînâ'ya göre ilâhî bilgi, şeyleri meydana getirir, onlardan elde edilmez.

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin tikelleri, tikellikleriyle ihtivâ edip etmediği ve zaman ve mekân şartlarından bağımsız olan şeylerle sınırlı olup olmadığı sorusuna *eş-Şifâ*'nın Metafizik kısmında şu cevabı vermektedir: "O her şeyin ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından dolayı bilir. O, tam mevcutların müşahhas varlığının ilkesidir; oluş ve bozuluşa tâbi mevcutların ise önce türlerinin, dolayısıyla da birey olarak varlıklarının ilkesidir."[14]

Tanrı'nın, sebebi olduğu şeyleri bildiği ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeylerin müşahhas bireyler olarak, varlık ilkesi olduğu bilgisine dayanarak, Tanrı'nın onları bildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Oluş ve bozuluşa tâbi mevcutlara gelince, Tanrı onları önce türlerinin ilkesi, sonra da türleri aracılığıyla, onların ilkesi olmak sûretiyle bilir. Bu izah, Zorunlu Varlık'tan sudûr eden dikey ve yatay iki varlık silsilesi taksimiyle daha açık hale gelir.[15]

İbn Sînâ'ya göre Tanrı oluş ve bozuluşa tâbi tikelleri, tümel olarak; yani aklî bir bilgiyle, değişmez bir şekilde bilir. İlâhî bilginin yaratıcı oluşu, oluş ve bozuluşa tâbi tikel varlıklar dâhil her şeyin, Allah tarafından bilinmesi için zorunlu ve yeterlidir.[16]

Nasîreddîn Tûsî, çeşitli kitap ve risâlelerinde gerek doğrudan İbn Sînâ'yı anarak, gerek genel bir ifâdeyle filozoflara nisbet ederek yukarıda özetlediğimiz ilahî bilgi anlayışını, çoğunlukla objektif bir şekilde açıklamaya ve yer yer benimseyerek savunmaya çalışmıştır. İbn Sînâ'nın meseleyi incelediği önemli eserleri, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât, Şerhu Mes'eleti'l-İlm,* Herat Kadısı Biyârî ve Sadreddîn Konevî'ye yazdığı *Risâleler* ve *Musâriu'l-Musâri*'dir.

Tûsî'ye göre idrâk eden özne, zaman ve mekânla irtibatlı bir varlık ise ona ait bu idrâkler dış ve iç duyularla meydana gelir. Özne, bu zamanda hazır olan

---

14. İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik II,* çev.: E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul 2005, II, 104.
15. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât,* Tahran hş. 1379, III, 299.
16. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüz'îleri bilmesine dair bir araştırma olması açısından bkz. Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 2005, s. 1-23.

değişenleri idrâk eder; onların varlığına hükmeder; başka bir zamanda meydana gelen şeyler ondan uzaklaştığında ise onların yokluğuna hükmeder. "Oldu, olacak ve şimdi yoktur." şeklindeki hükümler böyledir. İşaret edebileceği çok sayıda şeyi idrâk eder ve bunların onun hangi tarafında ve ne kadar uzağında olduklarına hükmeder. Fakat zaman ve mekân etkenlerine tâbi olmayıp idrâki tam olan özne, her şeyi kuşatır; hangi hâdisin ne zaman var olduğunu, kendisiyle önce veya sonra gelen şey arasında ne kadar sürenin bulunduğunu bilir. Bilgi nesnesine ait hiçbir şeyin yokluğuna hükmetmez. Daha doğrusu, geçmişin şu anda bulunmadığına hükmeden zamana bağlı idrâk edicinin aksine, her varlığın önce veya sonra şeklinde değişiklik göstermeyen belli bir zamanda bulunduğuna hükmeder. O, her şahsın, hangi mekân parçasında bulunduğunu, onunla başkaları arasında bütün yönlerde hangi nisbetlerin olduğunu ve aralarındaki mesâfenin ölçüsünü varlığa uygun olarak bilir. Hiçbir şeyin şimdi mevcut veya yok, orada mevcut veya yok, hâzır veya gâip olduğuna hükmetmez. Çünkü Tanrı, zamansal ve mekânsal değildir; aksine bütün zaman ve mekânların O'na nisbeti aynıdır.

Tanrı'nın bütün varlıkları bilmesi, en yetkin bilgidir. İşte tikelleri tümel olarak bilmek böyledir. Tûsî bu gerçeği bütün zaman ve mekânları kapsayan göklerin, yazılı kâğıt gibi dürülmesi benzetmesiyle anlatır. Bir kâğıdı okuyan kimsenin gözü, art arda her bir harfe takılır. Onun daha önce gördüğü ve henüz görmediği şeylerden bahsedilemez. Kâğıdı elinde rulo halinde tutan kimsenin bütün harflere nisbeti birdir. Hiçbir şey ona uzak ve gâip değildir.

Böyle bir idrâk, ancak zâtı zaman ve mekân dışı olan, herhangi bir âlet veya sûretin aracılığı olmadan idrâk eden kimse için geçerlidir. Tümel veya tikel, ne şekilde olursa olsun, hiçbir şey, Tanrı onu bilmeden olamaz. Bir âyette belirtildiği gibi, "Onun bilgisi dışında hiçbir yaprak düşmez. Yerin karanlıklarında, apaçık kitapta kayıtlı olmayan hiçbir tane, hiçbir yaş veya kuru şey yoktur."[17] Yani hepsi, O'nun nezdindeki varlık defterinde kayıtlıdır. Geçmiş, şimdi bulunan ve gelecekte olacak olan her şeyin varlığı, dinin Apaçık Kitap dediği bu aklî cevherde kayıtlıdır.

> "Tikelleri tikel bir şekilde bilmek, ancak belli bir zaman ve mekânda duyusal olarak idrâk eden kimseler için geçerlidir. Nitekim Tanrı'nın tadılan, koklanan ve dokunulan şeyleri bildiğinden bahsedilir; ama onun tadan, koklayan ve dokunan olduğundan bahsedilmez. Çünkü O, cisimsel duyulara sahip olmaktan münezzehtir. Bu onun tenzîhine zarar vermediği gibi, aksine te'yîd eder. Aynı şekilde O'ndan duyularla idrâk edilen müşahhas şeyleri bilmenin nefyedilmesi de O'nun tenzîhine zarar vermez. Bu O'nun ne bir olan zâtında ne de aklın bildiği zâtî sıfatlarında bir değişikli-

17. 6/En'âm, 59.

> ğe yol açar. Değişiklik sadece O'nun bilinenlerinde, sebeplilerinde ve kendisiyle onlar arasındaki izâfetlerde görülür."[18]

Tûsî'ye göre tümel bilgi, ezelden ebede bütün zamanı, içinde varsayılan parçalarıyla, zamandan zamana bitişen bütün zamansalları, zamanlar arasındaki bütün öncelik ve sonralık nisbetlerini, her birinin bütün durumlarını, varlıktaki konumlarına göre; miktarları, mekânları ve ihtivâ ettikleri bütün mekânsalları; birbirlerine üst, alt, ön, arka, sağ veya sol şeklinde nisbet edilmeden ve aralarında uzanma ölçüleri olmadan hissî işaretler şeklinde, varlıkta oldukları gibi, kuşatma yoluyla olur. Çünkü onlar, bütün bu vasıflarla birlikte düşünüldüğünde, bu dünyada bulunan zamansal ve mekânsal varlıkları bilmekle sınırlanmaz. Doğal tümellerin düşünülmesi böyledir. Bu âlemin sûretiyle sınırlandıklarında tikel olurlar. Fakat bu âlemin misalleri olan diğer âlemlerin sûretlerine uygun düşerek cevherleştiklerinde, aklî tümeldirler. Tanrı'nın, tikelleri kendisinden sudûr etmeleri sebebiyle bu şekilde bilmesi, onları bütünüyle tahsis eder, neticede bu itibarla tikel olurlar.

Tikel bilgi, yani tikelleri tikel, hissî veya hayalî şekilde bilme, insanların bilmesine benzer. Tanrı'nın zamansal ve mekânsal varlıklarla ilgili bilgisi, bütün bu zamanların ve mekânların sebebi olan zâtının bir zamanda veya mekânda aynıyla bulunmasının imkânsızlığı sebebiyle tikel değildir. O'nun duyu organlarının bulunmaması sebebiyle tadan, koklayan ve dokunan olarak nitelenmesi, nasıl doğru değilse, tikelleri tikel olarak bilmekle nitelenmesi de doğru değildir. Tikel bilgi, tikelleri bilenin, kendisinden başkasına işaret edilebilecek şekilde zaman ve mekânda aynen yer almasını gerektirir.

> "Zaman ve mekân dışı bir varlığı tasavvur etmede zorlanan kimse, bir sayısının iki sayısının yarısı olduğu hükmünü, onu belli bir mekân veya zamanla ilişkilendirmenin imkânsızlığı açısından dikkate almalıdır. Meselâ; "Bir sayısı, şu yılda veya bu şehirde ikinin yarısıdır." denemez. Zaman ve mekânları yaratan Tanrı, varlıkta mertebece kendisinden sonra gelen zaman ve mekân ile ilişkilendirilemez. Dolayısıyla Tanrı'dan belli bir zaman veya mekâna doğru yapılacak işaret tasavvur edilemez."[19]
>
> "İbn Sînâ, *el-İşârât*'ın yedinci bölümünde soyut şeylerin akledilişini akleden ve akledilenin birliği/ittihâdı olarak değil, bir şeyin diğer şeye yer-

18. Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu Meseleti'l-İlm*, (*Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde), Tahran 2005, s. 96-100.
19. Nasîrüddîn Tûsî, *Ecvibetu Mesâili Fahreddin el-Biyârî Kâdı'l-Herat*, (*Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde), Tahran 2005, s. 42-46; Murat Demirkol, "Nasîreddin Tûsî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 278-283.

leşmesi olarak kabul eder. Yani akleden kimse bir şeyi aklettiğinde o şeyin akledilir sûreti akledenin zatına yerleşir. Nitekim o, akledenin akledilir ile birliğini iptâl ettikten sonra şöyle der: "Her akleden, kendisinde aklî sûretler yerleşmiş mevcut bir zattır. O, başka bir şeye yerleşmiştir."[20] İbn Sînâ, aynı yerde bilginin fiilî ve infiâlî şeklindeki taksîmini aklî sûretlerin gerçekleşme kaynağına dikkat çekerek ortaya koyar: "Gök sûretini gökten alman gibi, aklî sûretlerin dış sûretlerden alınması câizdir. Bazen de sûretin önce akleden güce gelmesi, sonra onun için dışarıdan bir varlığın olması câizdir. Bu tıpkı senin bir şekli önce akledip sonra meydana getirmen gibidir. Zorunlu Varlığın aklettiği bütünün ikinci şekilde olması gerekir." Eğer akledilir sûret dışarıdaki mevcudun sûretinden elde edilirse buna *infiâlî bilgi* denir. Çünkü akledenin zatı, bu sûreti elde etmede dışarıdaki mevcudun sûretinden etkilenir. Eğer akledilir sûret önce akledenin zatında olur ve o zaman dışarıda gerçekleşirse, akledilir sûretin, söz konusu sûretin gerçekleşme ve dışsal varlığının sebebi ve kaynağı olduğu varsayımına göre, ona *fiilî bilgi* denir ve akledenin zatı aynı zamanda dışarıdaki o sûretin fâilidir. Başka bir deyişle, akleden, bu itibarla dışsal sûretin fâilidir. Dışsal sûret ise o akledenin zatının hem bilineni hem de fiil ve sebeplisidir. İbn Sînâ bu konuyla ilgili olarak bu açıklamayı yaptıktan sonra Tanrı'nın bilgisinin ikinci kısma, yani fiilî bilgi kısmına dâhil olduğunu ifâde eder. Çünkü Tanrı için infiâlî/edilgin bilginin onun başkasından etkilenmesini gerektireceği ve bunun da Tanrı'nın varlığının bizzat zorunlu oluşuyla çelişeceği açıktır."

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi hakkındaki görüşünü ortaya koyarken, hem fiilî bilgi hem de infiâlî bilgi hususunda muteber olan başka bir bölümleme yapar; akledilir sûretleri iki kısma ayırır: Birincisi, aklî bir sebebin kabul edici cevherde meydana getirdiği akledilir sûretlerdir. Yani akledenin zâtı dışındaki bir sebep, bu sûretleri akledenin zatında meydana getirir. Nitekim faâl aklın istîdâdlı insan nefislerinde meydana getirdiği sûretler böyledir. İkincisi, akledenin zâtının bizzat kendi zâtında bulunan sûretlerin kaynağı olmasıdır. Onun bu konudaki ifâdesi şöyledir: "Her iki şekilden birinin bazen dışarıdaki sûretin varlığından veya akledilir sûreti kabul eden bir cevherde onun varlığının olmamasından dolayı tasavvur edilen aklî bir sebepten meydana gelmesi câizdir. Bazen de aklî cevher sebebiyle başkasından değil, zâtından olması câizdir."[21] Özetle bu sûretler, ya zâtîdir ya da başkasındandır. Bundan dolayı infiâlî bilgi, zâtî ve başkasından olmak üzere iki kısma ayrılır. Fiilî bilgi de aynı şekilde, zâtî ve başkasından olmak üzere

20. İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 298.
21. İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 299.

iki kısma ayrılır. Bu kısımlar arasında Tanrı'nın kendisi dışındakileri bilmesi fiilî ve zâtî bilgidir. Bunun Zorunlu Varlık için kendi zâtından olması gerekir. Zira Allah'ın bilineni olan sûretlerin zâtî olmaması, onun başkasına ihtiyaç duymasını gerektirecektir. Zorunlu Varlığın zâtı her açıdan mutlak yetkin olduğu için, başkasına muhtaç olmaktan münezzehtir. Öyleyse O'nun bilgisi fiilî ve zâtîdir. Yani Tanrı, kendi akledilir ve bilinir sûretlerinin bizzat akledicisi ve fâilidir. Bu bilgi ve akletme, o sûretlerin varlığının ve dışarıda gerçekleşmesinin kaynağıdır. Bu sûretlerin bilinmesi, onların dış dünyada sudûr etmeleri ve var edilmeleridir. Bu, Allah'ın inâyete dayalı bilgisidir; dolayısıyla Tanrı, inâyetle fâildir.

Aydınlatılması gereken diğer husus, Tanrı'nın bilgisinin kuşattığı alandır. "Zorunlu Varlığın kendi zâtını gerçekleştiği şekilde akletmesi, kendisinden sonrakini ise onun sebebi olması bakımından akletmesi gerekir. Onun varlığı kendisindendir. Diğer şeylerin akledilmesi ise kendi nezdinden dikey ve yatay olarak inen şey sebebiyle tertip zincirindeki zorunlulukları bakımındandır." (İbn Sînâ, hş. 1379, III, 299). Zorunlu Varlık, kendi zâtını zâtıyla bildiği için kendisi dışındakileri de zâtını bilmesiyle bilir. Çünkü o, kendisi dışındaki şeylerin gerçekleşme ve varlık sebebidir. Şüphesiz Tanrı'nın zâtı, kendisini bizzat akleder. Öyleyse kendi ilke ve sebep oluşunu ve neticede kendisi dışındakilerin sebebi oluşunu ve kendisi dışındakileri de aynı şekilde zâtını akletmesiyle akleder. Başka bir anlatımla, tam sebebi tam olarak bilmek, sebepliyi bilmeyi gerektirir. Burada bilgi ve akletmenin Allah dışındaki şeylerin gerçekleşme ve varlık kaynağı olduğuna dikkat etmek gerekir. Akletme ve gerçekleşme şeklinde bir sonralık görülse de aslında sebeplinin sebebinden mertebece sonralığından başka bir şey yoktur. Bundan dolayı Allah'ın bilgisinin kendisi dışındakileri ihâta etmesi, varlığın bilinen sûretlerine taşmasının kaynağı olan fiilî ve inâyetli bilgisiyle aynı şeydir. Ancak bu, mertebelerin düzen ve zincirinde, Hak'tan dikey ve yatay olarak inen ve sudûr eden bir tertip ile gerçekleşir.

İbn Sînâ, devamla, akledilirlerin sûretlerinin ilâhî bilgiye yerleşme şeklini ele alır. O, daha önce akledenin, akledilenle birliğini red ve iptâl etmiş olmakla birlikte, "vehim" başlığı altında ortaya koyduğu farazî problemi, "tenbîh" başlığı altında cevaplamaya başlar:

> "Belki şöyle dersin: Akledilirin akledenle birliğini inkâr etmekle ve Zorunlu Varlığın bütün varlıkları bildiğini kabul etmekle birlikte, bu durumda şöyle bir problem doğar: Bilinen ve akledilen sûretler Zorunlu Varlığın zâtıyla ve birbirleriyle birlik halinde olmadıkları için onun zâtına eklenmiş olurlar. O zaman da Zorunlu Varlık gerçekten bir değildir, onda çokluk vardır."[22]

22. İbn Sînâ, *a.g.e.* III, 302-303.

İbn Sînâ'nın "tenbîh" başlığı altında verdiği cevap şöyledir:

> "Biz diyoruz ki: O zâtını kendi zâtıyla akledince, sonra zâtını zâtından dolayı akletmek şeklindeki kayyûmluğu, çokluğu akletmesini gerektirince; çokluk, zâta onun kurucusu olarak dâhil olmaksızın sonradan gelen ve sıralı bir lâzım olarak ilişir. Farklı olsun, olmasın, zâttan gelen lâzımların çokluğu, onun birliğine gölge düşürmez. İlk'e izâfî ve izâfî olmayan lâzımların ve olumsuzlamaların çokluğu ârız olur, dolayısıyla isimlerin çokluğu ârız olur. Fakat bunun O'nun zâtının birliğine etkisi yoktur."[23]

Tanrı kendi zâtını zâtıyla aklettiği ve bildiği, zâtı kayyûm olduğu için, kendi kayyûm zâtını akletmesi, varlıkların çokluğunu akletmesini gerektirir. Bunlar, tamamı O'nunla kâim olan ve bu akletmeyle varlıksal olarak taayyün ve tahakkuk eden varlıklardır. Öyleyse çokluk, O'nun zatından sonra gelen bir lâzımdır, bu çokluğun kurucusu olan zâtına dâhil değildir. Fiilî bilgi sayesinde, Tanrı'nın bilinen ve akledileni olan çok sayıdaki sûret, O'nun zâtının sebeplisi ve lâzımıdır. Bu çokluk sıralıdır; yani onlarla Tanrı'nın zâtı arasında dikey tertip vardır. Çokluk, farklı olsun olmasın, Tanrı'nın birliğini ortadan kaldırmaz. Lâzımların ve olumsuzlamaların çokluğu, Tanrı'ya ârız olsa da Tanrı'nın birliğine zarar vermez.

Tûsî, *el-İşârât*'taki bazı konularla ilgili olarak, İbn Sînâ'nın önüne birtakım problemler koymuştur. Birincisi, fiilî ve infiâlî bilginin zâtî ve başkasıyla kısımlarına ayrılması üzerine şöyle bir problem ortaya koyar: "Bil ki akledilir sûretlerin akledenin zâtında zâtından dolayı var olmasında bir görüş vardır. Çünkü fâil, kabul edici değildir. İnfiâllerin varlığında da aynı şekilde başka bir görüş ayrılığı vardır. Zira üçüncü bölümde geçtiği gibi, bi'l-kuvve akıl, hâricî bir çıkarıcı olmadan fiile çıkmaz."[24] Yani bizzat akledenin zâtından kaynaklanan akledilir sûretin akledilmesinde fâil ve kabul edicinin bir araya gelmesi problemi doğar. Aynı şekilde akledenin zâtının bu sûretlerden etkilenmesinden de akledenin zâtının bu sûretleri kabul etmesinin gerekmesi sebebiyle başka bir problem doğar. Zira bi'l-kuvve akıl, hâricî bir çıkarıcı olmadan kuvveden fiile çıkmaz. Bundan dolayı başkasına ihtiyaç duyulur. Tûsî'nin ifâdeleri dikkate alındığında onun, İbn Sînâ'ya ait görüşle ilgili olarak ortaya koyduğu bu iki problemi, Tanrı'nın zâtî fiilî bilgisi hakkında ileri sürdüğü anlaşılabilir. Tûsî'nin gündeme getirdiği lâzımlar, Tanrı'dan başkasının bilgisi hakkında imkânsıza yol açmazken, Tanrı'nın bilgisi hakkında imkânsıza yol açar.

Tûsî'nin, İbn Sînâ tarafından savunulan Tanrı'nın başkasını bilmesi görüşünde ortaya çıktığını düşündüğü diğer problemler şunlardır: "Şüphesiz İlk'in

---

23. İbn Sînâ, *a.g.e.* III, 303.
24. Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât,* III, 299.

lâzımlarının O'nun zâtına yerleştiğini iddiâ etmek, hem kabul edici hem de fâil olduğunu iddiâ etmektir; İlk'in, Râzî'nin belirttiği gibi, izâfî ve selbî olmayan sıfatlarla nitelendiğini iddiâ etmektir; mümkün ve çoğalan sebeplilerine mahal olduğunu –O, bundan münezzehtir- iddiâ etmektir; ilk sebeplisinin kendi zâtından farklı olmadığını iddiâ etmektir; O'nun kendisinden farklı hiçbir şeyi bizzat var etmediğini, bilakis kendisine yerleşen şeyler vâsıtasıyla var ettiğini iddiâ etmektir. Filozofların açık görüşlerine aykırı olan daha başka hususları iddiâ etmektir."

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere, Tûsî'ye göre, Tanrı'nın lâzımlarının kendi zâtına yerleştiğini iddiâ etmek birtakım problemlere yol açar: Aynı şey hem kabul edici hem fâil olur. Bu, Tanrı'nın zâtının basitliği ve birliğiyle çelişir. Ayrıca iki karşıtın bir araya gelmesini gerektirir. Tanrı, izâfî ve selbî olmayan sıfatlarla nitelenir. Bu ise Tanrı'nın zâtında çokluğu gerektirecektir. Tûsî'nin İbn Sînâ'nın ifâdelerinden çıkardığı yoruma göre, Tanrı'nın zâtına yerleşen bilgisel sûretler O'nun zâtına eklenmiştir. Aşkın Tanrı, mümkün ve çoğalan sebeplilerin mahalli olur. İlk sebepli, Zorunlu Varlığın zâtından farklı olmaz. Zorunlu Varlık, kendi zâtıyla zâtından farklı bir şeyi var etmez; bilakis zâtına yerleşen birtakım konular vâsıtasıyla var eder.

Tûsî, tesbît ettiği bu problemlerden kaçınmanın yollarını aramaya koyulur. Onun çözüm yolu şöyledir: Akleden kimse kendi zâtını idrâk etmede nasıl kendisiyle o olduğu zatının sûreti dışında bir sûrete ihtiyaç duymazsa, O'ndan sâdır olan şeyi, yani sebeplisini idrâk etmede de kendisiyle o olan sebeplisinin sûretinden başka bir sûrete ihtiyaç duymaz. Başka bir deyişle, akleden, kendi zâtını bilmede nasıl zâtına ilâve bir sûrete ihtiyaç duymazsa, zâtından kaynaklanan bir şeyi bilmede de sebeplisi olan o şeyin sûretinden başka bir sûrete ihtiyaç duymaz. Bu sûretler nefse ârız ve yerleşmiş değil, onların akledilişi onunla şartlı değildir ki nefis, sûretlerin mahalli; sûretler de ona yerleşmiş olsun. Tûsî, burada îmâ yoluyla, İbn Sînâ'nın ifâdesinin sûretlerin yerleşmesi iddiâsını içerdiğini söylemekle birlikte, sakınca gerektirmediğini belirtir. Bu yüzden akletmede sûretin akledene yerleşmesinin değil, onda hazır olmasının şart olduğunu söyler. Öyleyse akledenin zâtı, sûrete mahal olmaz. Bundan dolayı, Tanrı kendi sebeplilerinin bizzat akledeni, fâili ve sebebi olduğu için onların sûretlerinin O'nun zâtına yerleşmesi gerekmez.

Tûsî, teorinin açıklamasından şu sonucu çıkarır:

> "Bu açıklamalara dayanarak derim ki: İlk'in kendi zâtını, zâtı ile zâtını akletmesi arasında, daha önce geçtiği üzere, dikkate alanların itibarları dışında, varlıkta bir farklılık olmadığını anladın. O'nun zatını akletmesinin, ilk sebeplisini akletmesinin sebebi olduğuna hükmettin. İki sebebin, yani zâtının ve zâtını akletmesinin bir ayrılık olmaksızın aynı şey olduğuna hük-

mettiğinde, iki sebeplinin yani ilk sebeplinin ve İlk'in onu akletmesinin de varlıkta birincisinin ilkten farklı, ikincisinin ona yerleşmiş bir şey olmasını gerektiren bir ayrılık olmaksızın aynı şey olduğuna hükmet. Nasıl iki sebepdeki başkalığın sadece itibarda olduğuna hükmediyorsan, iki sebeplidekinin de böyle olduğuna hükmet. O zaman ilk sebeplinin varlığı, İlk'in, zâtına yerleşecek yeni bir sûrete –O, bundan münezzehtir- ihtiyaç duymadan, onu akletmesiyle aynı şeydir. Sonra aklî cevherler, kendi sebeplileri olmayan şeyleri kendilerinde sûretlerin hâsıl olması yoluyla aklettiklerinde –ki onlar Zorunlu İlk'i aklederler ve Zorunlu İlk'in sebeplisi olmayan hiçbir varlık yoktur- tümel ve tikel bütün varlıkların sûretleri onlarda varlıkta oldukları gibi hâsıl olur. Zorunlu İlk, o cevherleri başka bir şeyle değil, bu sûretlerle, daha doğrusu o cevherlerin ve sûretlerin aynlarıyla akleder. Varlık da aynı şekilde olduğu gibidir. O zaman söz konusu imkânsızlıklardan hiçbirisi gerekmeden, zerre mikdârı bir şey dahi O'nun bilgisi dışında olmaz."[25]

Tûsî'ye göre Tanrı kendi zâtını akleder ve O'nun zâtıyla zâtını akletmesi arasında itibârî olmak dışında, varlıksal bir farklılık yoktur. Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi huzurî ve şuhûdîdir. Böyle bir bilmede bilgi, bilen ve bilinen; ya da akıl, akleden ve akledilen aynı şeydir. Aynı şekilde daha önce söylendiği gibi, Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi, O'nun sebeplilerini akletmesidir. Bu durumda iki sebep, yani zâtını akletme sebebi ve sebeplisini akletme sebebi bir olduğu ve varlıkta bir farklılık olmadığı için, sebeplilerin de varlıkta bir farklılığı yoktur. Yani ilk sebepli ve Tanrı'nın onu akletmesi, varlık bakımından birdir ve varlıksal farklılıkları yoktur. Bundan dolayı Tanrı'nın ilk sebepliyi akletmesi için, bu ilk sebeplinin veya onun sûretinin Tanrı'nın zâtına yerleşmesi ve Tanrı'nın zâtının ona mahal olması gerekmez.

Görüldüğü gibi, Tûsî'nin ortaya çıkardığı problemler İbn Sînâ'nın ibârelerinden çıkarılan şu anlayış etrafında döner: İbn Sînâ, başka bir şeyin akledilmesi konusunda bu başkasına ait sûretin Tanrı'nın zâtına yerleşmesi veya orada resmedilmesine inanmıştır. Bu görüşün benimsenmesi, onun akledenin akledilenle bir olduğu teorisini kabul etmemesinden ileri gelir.

Neticede üç ana bileşene dayanarak İbn Sînâ'nın Tanrı'nın başkasını bilmesi hakkındaki teorisi hakkında şu söylenebilir: Tanrı'nın başkasını bilmesinde irtisâm eden/beliren sûretler teorisini benimsemenin, dayanılacak temeli yoktur. Bundan dolayı ona yöneltilen problemler cevaplanabilirdir. Aslında İbn Sînâ bizzat vehm kalıbında problemlerin farkındadır. Tûsî, Tenbîh açıklamasıyla onlara cevap vermeye çalışmıştır. Bu üç bileşen şunlardır: Tanrı'nın bilgisi

25. Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 306-307.

fiilî bilgidir, zâtî bilgidir ve zâtını bilmesi, başkasını bilmesini gerektirir. Çünkü O'nun dışındakilerin tamamı, O'nun sebeplisi ve O da bütün varlıkların tam sebebidir. İlk iki bileşen, irtisâm veya infiâlîlik görüşünü benimsemeye mahal bırakmaz. Daha önce belirtildiği gibi, bilgi, akledilir sûretin gerçekleşmesi ve hâricî varlığıdır. Bilgi aynı zamanda zâtî olduğu için, akledilir sûretlerin akledenle kâim olması, hulûlî ve irtisâmî değil, sudûrî kâim olma kapsamına girer.

Öte yandan fiilî zâtî bilgide akleden zât, fâil ile kabul edicinin toplanması ve sûretlerden etkilenme probleminin gerekmesi için, o sûretleri kaybeden değil, bulandır. Bu problem şuradan kaynaklanmaktadır: İbn Sînâ bu konuları ortaya koymadan önce akledenin akledilenle birliği teorisini inkâr etmekle; akleden ile akledilen arasındaki birlik ilişkisini reddetmiş ve akledilen sûretlerin akledenin zâtına yerleşmesinin, bir şeyin diğer şeye yerleşmesi gibi olduğunu belirtmiş; bu yerleşmenin şekli hakkında açıklama yapmamıştır. İbn Sînâ, sonraki ifâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Zorunlu Varlığın fiilî zâtî bilgisini açıklarken şu aklî sakıncaların farkındadır. Tanrı'nın bilgi şeklinin, O'nun başkasından etkilenmesini veya başkasına ihtiyaç duymasını gerektirecek şekilde olması gerekmez. Ayrıca İbn Sînâ'nın, diğer eserlerinde bu konuyla ilgili olarak, özellikle Tanrı'nın başkasını bilmesinde sûretlerin infiâlî irtisâmı iddiâsına ters düşen ifâdeleri vardır.

Bu üç bileşen dikkate alındığında Tanrı'nın bilgisel sûretlerinin zâta eklenmesi ve zâtta çokluğa yol açması problemi reddedilmiştir. İbn Sînâ'nın hatırlattığı gibi, Tanrı'nın başkasını bilmesi, O'nun kendi zâtını bilmesinden kaynaklanır. Çünkü Tanrı'dan başkası, Tanrı'nın sebeplisidir ve bundan dolayı Tanrı'nın zâtının lâzımlarındandır. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi fiilî bilgi olduğu için Allah dışındakilerin aynî tahakkuk ve varlıklarının aynısıdır; ârâzın mahalline eklenmesi gibi zâtın kendisine eklenen lâzımları değildir.[26]

> "Daha önce işaret edildiği gibi, problemin esası şudur: İbn Sînâ akleden ile akledilenin birliği teorisini inkâr ettiği için onun sözünden, onun Tanrı'nın zatına eklenen ve irtisâm eden sûretleri savunduğu anlaşılmıştır. Ama birliği inkâr etmenin lâzımı, zâta eklenen sûretler ve infiâlî irtisâm iddiâsını benimsemek değildir. Allah dışındakilerin akledilir sûretleri, ister Tanrı'nın bilgisinde, ister a'yân safhasında olsun, Tanrı ile sudârî olarak kâimdirler. İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta akledenin akledilenle ve akledilirlerin birbiriyle birliğini savunmamış olmasına dayanarak onun düşüncesine göre Tanrı'nın zatında çokluk gerekeceği sonucu çıkarılamaz. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Ta'lîkât*'ta Tanrı'nın kendi zatını bilmesi konusunda akledenin akledilenle

26. Fâtıma Fenâ, "Ilm-i Hoda Nezd-i İbn Sînâ ve İntikad-i Hâce Nasîruddin Tûsî be Û", *Hâce-i Pejûhî*, Tahran hş. 1390, s. 414-423.

birliğini inkâr etmediği görülmektedir. Öyleyse bu, zatının lâzımlarını bilmesi hususunda da düşünülebilir. Nitekim *Ta'lîkât*'ta kendi görüşünü açık ibârelerle ifâde etmiştir: "Bu akletme şekli, İlk'in kendi zatını, onun lâzımlarını, hâsıl, mümkün, ebedî, oluşan, bozulan, tümel ve tikel olan bütün varlıkları akletmesi sebebiyledir. O bunların hepsini birlikte sebep ve sebepli tertibine göre akleder. O bunları zatından dolayı akleder. Çünkü onlar ondan, soyut olarak taşarlar. O, zatını akledendir, onun zatı akledilendir. O, akleden ve akledilendir. Bütün varlıklar onda değil, ondan olmak şeklinde akledilendirler. O'nun kendi zatını akletmesi, bu şeylerin O'ndan olmasıdır. Bu şeylerin varlığı, onların O'nun tarafından O'ndan oldukları şeklinde akledilmeleridir.[27]

Tûsî'nin eleştirisini sadece *Şerhu'l-İşarat*'taki ibâreler üzerinden yaptığı, İbn Sînâ'nın diğer eserlerine göndermede bulunmadığı görülmektedir. Tûsî'nin *İşârât* şerhindeki ana maksadı göz önünde bulundurulduğunda, bunu yadırgamamak gerekir. Her hâlükârda Tûsî, meseleyi İbn Sînâ'nın diğer eserlerindeki îmâlarından da çok geniş ve etraflıca incelemiştir.

Kutbeddîn Râzî, Tûsî'nin burada savunduğu bilgi anlayışını huzûrî bilgi olarak nitelemektedir: "Bütün tikeller ve tümeller Allah'tan sâdır olmuştur. Sudûr, akletmenin aynısıdır. Dolayısıyla Allah'ın onları zâtında çoğalma olmadan bilmesi gerekir. Allah'ın bilgisi, O'nun bütün bilinenlerinin kendi zihninde hâzır bulunmasından ibârettir. Hâzırın nezdinde hazır olan, tabiîrdır. Bundan dolayı Allah her şeyi zatında çoğalma olmaksızın bilir."[28]

Zihnî sûrete ancak, idrâk edilenin, idrâk edicinin zihninde tabiî olmadığı durumda ihtiyaç duyulur. Hâsıl olmamanın sebebi, ya idrâk edilenin asla mevcut olmaması ya da idrâk edenin zihninde bulunmamasıdır. Yani idrâk aletinin erişemediği bir yerde olmasıdır. Bu, kendi kendisini idrâk edene veya idrâk aletine ilişen bir engel sebebiyle meydana gelir. İdrak etme özelliği olan zâtın bir sûretle tasavvur etmesi asla mümkün değildir.

Yazı yazabilen kimseye sanatını icra etse de etmese de kâtip denir. Yazma işini yapana, uygulama esnâsında iki açıdan kâtip denir. Aynı şekilde bilme kabiliyeti olan kimseye âlim denir. Bilineni huzuruna getirmiş ise bu esnada ona iki açıdan âlim denir. Bilgisi zâtî olan âlim, birinci itibarla bilir. Çünkü o, bu itibarla bilmede zâtından başkasına ihtiyaç duymaz. Bu itibarla bilmek bir tek şeydir. İkinci itibarda bilen kimse, bilinenin sûretini dikkate almaya ihtiyaç duyar. Bilgi, bilinenin sûreti itibariyle zâtından başkadır. Bu itibarla bilgi, bilinenlerin çoğalmasıyla çoğalır.

---

27. İbn Sînâ, *Talikat*, Tahran h. 1404, s. 152-153.
28. Kutbeddin Râzî, *Muhâkemât*, Tahran hş. 1379, III, 306.

Tanrı'nın yakın sebeplilerini idrâk etmesi, bu sebeplilerin zâtlarının aynlarıyla olur. Çünkü bu durumda onların tabiî olmaması düşünülemez. Burada idrâk edilenler ve idrâkler birdir, itibardan başka bir şeyle çoğalmazlar, ama idrâk eden, bu ikisinden farklıdır. Tanrı'nın, maddî şeyler ve ma'dûmlar dediğimiz uzak sebeplilerini idrâk etmesi, akledilir sûretlerinin onları önce ve bizzat idrâk eden yakın sebeplilerde belirmesiyle gerçekleşir. Bu idrâk, hissedilir şeylerin bilenlerin duyu organlarında idrâk edilmesine kadar devam eder. Çünkü tabiî olanda var olan şey tabiîdir. Hâzır olan idrâk edici, kendisiyle birlikte hazır olan şeyi idrâk eder. Tûsî burada Tanrı'nın zamansal tikellerin oluşturduğu uzak sebeplileri mufârık akıllar denilen yakın sebepliler vâsıtasıyla bildiğini savunmaktadır.[29]

MERAĞA RASATHÂNESİ VE MÜSBET İLİMLER

Tûsî, kendisini İslâm bilim ve felsefe tarihinde unutulmaz kılan tarihî rolünü Moğolların İslâm ülkelerini işgâl ettiği kritik bir ortamda oynamıştır. Onun hem İsmâilîler ile hem de ardından Hülâgu ile olan ilişkilerinde maslahatçı bir tutum benimsediğini görmekteyiz. O, Moğollara muhâlefet etmek yerine, hükümdara yaklaştı, yol gösterdi, onun faydalı işler yapmasına önayak oldu. Moğollar belli bir ilim ve medeniyet vizyonundan yoksun oldukları için, ilim adamlarına karşı menfî bir tavır sergilememişlerdir. Daha doğrusu onlar, olanca askerî ve siyasî güçlerine rağmen kendilerinde eksik olan ilim ve medeniyetin, işgâl ettikleri topraklarda hazır bulunan bu gönüllü âlimler topluluğu tarafından telâfî edilmesinden memnuniyet duymuşlardır.

Tûsî, Hülâgu ile arasındaki yakınlığı çok iyi değerlendirdi. Moğol saldırıları sebebiyle ilim merkezlerinden uzaklaşan ve kendi köşelerine çekilen âlimleri, bir merkezde toplamak istiyordu. Hülâgu'yu astronomik gözlemler için bir rasathânenin yapılması gereğine iknâ etti ve ondan ihtiyacı olan maddî desteği aldı. Bunda, Hülâgu'nun bir işi yapmak için uygun zamanı seçmeyi sağlayan, ihtiyârât ilmine büyük önem vermesinin de etkisi olmuştur. Tûsî'nin gayretleriyle Merağa'da, döneminin en muhteşem rasathânesi kuruldu. Rasathânenin on beş yıl süren inşâsı tam olarak Tûsî'nin vefat ettiği 673/1274 yılında bitmiş olsa da buradaki ilmî faâliyetler, çok önceden başlamıştı. Tûsî'nin davetiyle, aynı zamanda bir üniversite hüviyeti taşıyan Merağa Rasathânesi'ne gelen bilim adamları ve filozoflar, burada yoğun bir araştırma, gözlem ve telif faâliyeti içine girdiler. Hülâgu buradaki ilmî çalışmaların yürütülmesinde kullanılmak üzere, belli bir vakıf geliri tahsis etti. Tûsî bu gelir sayesinde, rasathânede çalı-

29. Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu Meseleti'l-İlm*, s. 83-85; Demirkol, "Nasîreddin Tûsî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi", s. 283-285.

şan her âlime belli bir maaş ödedi. Bu uygulama, belki de devlet güvencesinde bilimsel araştırmalar yapan çağdaş üniversite ve enstitülerin ilk örneğini oluşturmaktadır. Öyle ki Tûsî, her bilgine uğraş alanının o şartlarda taşıdığı öneme göre ve bazı alanlardaki faâliyetleri özellikle teşvîk etmeye yönelik olarak, farklı maaşlar belirlemiştir. Günlük olarak filozoflara üç dirhem, tabiplere iki dirhem, fakihlere bir dirhem, hadis âlimlerine yarım dirhem ödeme yapmıştır.[30]

Tûsî, bilgin arkadaşlarının da yardımlarıyla o günün dünyasında *Zîc-i İlhânî* adlı gelişmiş bir astronomik takvim oluşturmuştur. Ama ölümü dolayısıyla eseri yarım kalmıştır. O döneme kadar var olan kataloglar içinde en gelişmişi olan bu çalışma, başta Çin olmak üzere bütün Asya'da meşhur idi. Zîc-i İlhânî kataloglarında farklı takvimler üzerinde durulmuş, çeşitli yıldızların ve o dönemde var olan 256 şehrin koordinatları verilmiştir. Merağa Rasathânesi'nde kullanılan astronomi aletlerinin birçoğu, bizzat Tûsî tarafından icat edilmiştir. Bunların en önemlisi, "teodolit" aletinin daha basit örneği olan semt ve irtifâ belirlemede kullanılan "torquetum" diye bilinen bir alettir. Tûsî, Zîc-i İlhânî'de Batlamyus'un (ö. 165) yer merkezli sistemini eleştirerek onun yanlışlarını göstermiş, yer merkezli başka bir sistem tasarlamıştır. Bu sistem, Kopernik (ö. 1543) sistemine giden yolu açmıştır. Bunlar, Tûsî'nin astronomide, yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik olarak da başarılı olduğunu göstermektedir. Merağa Rasathânesi çok sayıda gözlem aracına kavuşturulmuştur.

Tûsî'nin bilimdeki başarılarından birini de geometri alanında görmekteyiz. Öklit'in (MÖ. IV. yy.) *Elemanlar* adlı eseri üzerine yazdığı *Tahrîr-i Oklides*, alanında, yüzyıllarca önemli bir eser olarak kabul görmüştür. Öyle ki Sir Lanuckneri'nin XVIII. yüzyılda uzay hendesesini, Tûsî'nin "düzlem hendesesi" prensiplerinden beşinci prensip üzerine kurduğu ifâde edilmektedir. Tûsî, Öklit'in beşinci postulatı olan "koşutlar postulatı"nı, doyurucu bulmayıp onun ifâdesi yerine başka bir ifâde kullanmayı tercih etmiştir. Tûsî postulatı olarak ünlenen bu ifâde şöyledir: "Bir D doğrusu üzerinde aynı yönde olmak üzere sıra ile işaretlenmiş P1, P2, P3, ... noktalarından D ile aynı düzlemde bulunan diğer bir D doğrusuna dik olarak indirilen doğru parçalarının uzunlukları düzenli bir biçimde küçülür veya büyür." Tûsî, bu postulatı kanıtlamaya çalışmıştır. Bunda başarılı olamamışsa da postulatının ne olduğunun açıklığa kavuşması ve Öklit dışı geometrilerin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Ayrıca Tûsî'nin *Kitâbu Şekli'l-Gıtâ* adlı eseri, matematik ve trigonometri alanında dönüm noktası olmuştur. Onun bu eserinde trigonometri, astronomiye hiçbir göndermede bulunmadan saf matematiğin bir dalı olarak tezâhür etmiştir.[31]

---

30. Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 40-41.
31. Hamîd Dabaşî, Filozof Vezir, "Hace Nasîruddin et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi", *İslam Felsefesi Tarihi*, editör: S. H. Nasr ve O. Leaman, çev.: Şamil Öçal, vd.,

Gözlem yanında aynı zamanda bir enstitü işlevi de gören Rasathâne'de 400.000 kitaptan oluşan büyük bir kütüphâne kurulmuştur. Bu kütüphâneye hem asrın büyük ilim merkezlerindeki kütüphânelerden kitap transferi yapılmış; hem de vakıf gelirleri kullanılarak yeni kitaplar alınmıştır. Tûsî'nin davetiyle Merağa Rasathânesi'ne gelip ilmî çalışmalar yapan bilgin ve filozoflardan -bunların ilk dördü Tûsî'nin talebi üzerine Hülâgu'nun emriyle getirtilmiştir- ileri gelenler şunlardır:

1) Necmeddîn Kâtibî Kazvînî: (ö. 675/1276) Filozof, mantıkçı, matematikçi. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye* adlı mantık kitabı ve *Hikmetü'l-Ayn* adlı felsefe kitabıyla meşhurdur. 2) Fahreddîn Ahlatî: Filozof, mühendis, müneccim ve tabip. 3) Müeyyedüddîn Urzî: (ö. 663/1265) Filozof, mühendis, matematikçi. 4) Fahreddîn Meragî: (ö. 667/1269) Filozof, mühendis, matematikçi. 5) Rükneddîn Esterâbâdî: (ö. 715/1315), filozof, kelâmcı, fakih. 6) Muhyiddîn Mağribî: (ö. 682/1283) Fakih, astronomi âlimi. *Zic-i Muhyiddîn* adlı eseriyle meşhurdur. Tûsî'nin *Zic-i İlhânî*'sinden daha gelişmiştir. 7) Kutbeddîn Şîrâzî: (ö. 711/1311) Tabip, filozof ve astronomi âlimi. *Dürretü't-Tâc li Gurreti'd-Dibâc* adlı ansiklopedik eseriyle meşhurdur. 8) Sadreddîn Ali b. Nasîruddîn Tûsî: (ö. 703/1304) Tûsî'nin oğludur. Babasının ölümünden sonra Merağa Rasathânesini yönetti. 9) Necmeddîn Ali b. Mahmûd el-Bağdadî: (ö. 680/1281). 10) Kumencî: Hülâgu'nun beraberinde getirdiği Çinli astronomi bilgini. Tûsî, rasathâne yapımında ve astronomide kendisinden istifâde etmiştir. 11) İbnü'l-Fuvâtî Kemâleddîn Şeybânî: (ö. 723/1323) Merağa Kütüphânesi müdürü, tarihçi. *Mecmeu'l-Âdâb* adlı biyografi kitabıyla ünlüdür; 12) Hâce Şemseddîn b. Muhyiddîn el-Arabî; 13) Asîluddîn Hasan b. Nasîruddîn Tûsî: (ö. 719/1319) Tûsî'nin oğlu. Kardeşi Sadreddîn'den sonra Rasathâneyi yönetti. Edebiyatçı ve mühendistir. 14) Şemseddîn Şirvânî; 15) Kemâleddîn İcî; 16) Hüsâmeddîn Şâmî; 17) Necmeddîn Usturlâbî.[32]

PSİKOLOJİ

Psikolojiyi metafizik ve nefsin güçleri açısından ele alan Tûsî, özellikle nefsin varlığı, cevherliği ve ölümsüzlüğü üzerinde durmaktadır. Ona göre nefis, isbâta ihtiyaç duymayan apaçık bir gerçektir. Bu konuda İbn Sînâ'yı izleyerek insanın benlik bilincinden yola çıkar. Buna göre nefis, herkesin "ben"

İstanbul 2007, II, 202-203; Şirinov, "Tûsî Nasîrüddin" maddesi, s. 439; Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 41-42.

32. Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 40-43; Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, s. 23-24.

diye işaret ettiği şeydir. İbn Sînâ'nın "uçan adam" örneğinde olduğu gibi, nefis kendi kendini idrâk eden basit bir cevherdir. Tûsî'nin ilk kanıtlaması varlık-cevher ayrımına dayanır. Ârâz, taşıyıcısı olan başka bir şeye yüklenirken; cevher, ârâzları yüklenir. İnsânî nefis, akledilirlerin sûretlerinin kabul edicisi olduğu için, ârâz değil, gayr-i maddî bir cevherdir. Cisimde yeni bir sûretin oluşması için, önceki sûretin kalkması gerektiği halde nefis çok sayıda bilgi sûretini kabul edebilir.

Nefis idrâk bakımından duyulara göre daha yetkin bir cevherdir. Her duyu organı, sadece kendi idrâk alanındaki şeyleri algılarken; nefis, bütün duyuların algıladıklarını bir defada kavrar. Duyular yetersizlikleri sebebiyle nefsi idrâk edemezler. Duyular yoluyla edinilen bilgilerin doğruluk veya yanlışlığına, aklî nefis karar verir. Tûsî aklî bilginin duyusal bilgiye göre kesinliğini, çeşitli örneklerle açıklamaya çalışır. Tûsî'ye göre, nefsin cisim veya cismânî olmayışının bir delili de onun cisim gibi birleşik değil, basit oluşudur. Aklî bilgi, bölünmeyen soyut bir kavram olduğu için, onun mahalli olan akıl veya nefs-i nâtıka da bölünmezdir. Tûsî tarafından insan nefsinin soyut bir cevher oluşuna dair başvurulan bir başka delil, bedenin ihtiyarladıkça zayıflamasına karşılık nefsin kuvvetlendiği şeklindeki İbn Sînâcı görüştür.

Nefsin varlığı ve soyutluğuna ilişkin deliller, Tûsî tarafından da nefsin ölümsüzlüğü düşüncesinde temel kabul edilmiştir. Soyut ve basit bir cevher olan nefis, cisimlere ait özellikler taşımaz. Tûsî, nefsin ölümsüzlüğüyle ilgili temellendirmesini, Yeni Eflatuncu sudûr teorisi bağlamında ortaya koyar. Akıllardan sudûr eden semâvî nefislerin ebedî olduğu düşüncesine dayanarak, faâl akıldan sudûr eden insan nefsinin de ebedî olduğunu iddiâ eder. Bitkisel, hayvânî ve insânî nefisler arasında, sadece insânî nefis kendi varlığının bilincinde olması sebebiyle, ölümsüzlükle nitelenmektedir. Tenâsühün imkânsızlığına inanan Tûsî, bunu insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi çerçevesinde kanıtlamaya çalışır. Nefsin ferdîleşmesi, bedenle birlikteliğine bağlı olduğu için, her beden faal akıldan kendini yönetecek bir tek nefis kabul eder. Bedenle ferdî varlığını kazanan nefis, ferdîliğini bedenden ayrıldıktan sonra da korur. Tûsî kendi psikoloji ve ahlâk teorilerini oluştururken, hem şehvet, öfke ve akıl güçleri şeklinde kısımlara ayrılan Eflatuncu nefis anlayışından; hem de bitkisel, hayvânî ve insânî güçler şeklinde kısımlara ayrılan Aristocu anlayıştan yararlanmıştır.[33]

---

33. Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.: Anar Gafarov vd., İstanbul 2007, s. 35-79; Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara 2011, s. 104-133; Anar Gafarov, "Tûsî Nasîrüddin", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, 442-443; Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul 2012, s. 57-118.

AHLÂK

Felsefî ahlâkın teşekkülünde önemli bir yer işgâl eden Tûsî; Kindî, Fârâbî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ'nın risâle ve kitapta bölüm şeklindeki çalışmaları hâriç tutulacak olursa pratik felsefe alanındaki ilk sistematik kitabın müellifi olan İbn Miskeveyh'ten sonra en önemli düşünürdür ve İslâm ahlâk felsefesinin zirvesini temsil eder. Bu zirve konumu, ahlâk alanında kendisinden sonra eser veren bütün ahlâkçıların onun nâdîde eseri *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi model almaları ve teori kadar ibâreler düzeyinde de onu takip etmeleriyle tescillenmiş bulunmaktadır. Tûsî'nin ahlâk felsefesinde ulaştığı düzey, neredeyse anlatım ve üslup zenginleştirmesi düzleminde, aynen sürdürülmüştür. *Ahlâk-ı Celâlî*, *Ahlâk-ı Alâî* ve *Ahlâk-ı Kirâm* ile yapılacak bir karşılaştırma, bize bu iddiâyı doğrulayacak önemli veriler sağlayacaktır. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* gibi felsefî ve sistematik olmasa da *Ahlâk-ı Muhteşemî* ve *Evsâfü'l-Eşrâf* adlı başka ahlak kitapları da bulunmaktadır.

Nasîreddîn Tûsî, ahlâkı, "düşünüp taşınmaya gerek kalmadan fiil ve davranışların kolaylıkla sâdır olmasını sağlayan melekeler" diye tanımlamaktadır. Tûsî bu tanımı ana hatlarıyla, Galen İbn Miskeveyh gibi önceki düşünürlerden almış olmakla birlikte tanıma kalıcılığı ifâde etmek üzere "meleke" kavramını katmakla İbn Sînâ ve Gazâlî'ye yaklaşmıştır. Huyların tabiî mi, değişmez mi, değişebilir mi olduğu tartışmasına önemli bir yer ayıran Tûsî, doğuştan gelen huy ve eğilimlerin, eğitim ve alışkanlık yoluyla değiştirilebileceğini düşünür. Ahlâkî eğitim ve alışkanlıklar, fazîletleri kazandırma amacı güder. Yaratılış gâyesi, yetkinlik ve mutluluğa ulaşarak Allah'ın halîfesi olmak şeklinde açıklanan insan, bunu ancak felsefî bir hayat tarzı benimseyip rezîletlerden uzak durmak ve fazîletlerle/erdemlerle donanmak sûretiyle gerçekleştirebilir. Çünkü yetkinlik, erdemin; eksiklik, rezîletin gereğidir. Erdem, ikisi de rezîlet ve aşırılık sayılan ifrat ve tefrit uçlarının ortasıdır. Buna göre kurnazlık ile ahmaklığın ortasında hikmet; saldırganlık ile korkaklığın ortasında şecâat/yiğitlik; haz ve şehvet düşkünlüğü ile isteksizlik ve sönmüşlüğün ortasında iffet; zulüm ile zulme boyun eğmenin ortasında adalet erdemi yer alır. Erdemin belirlenmesindeki orta, matematiksel olmayıp, zaman, mekân ve şahıslara göre değişir. Temel erdemler, insanın sahip olduğu güçlere göre, değişik isim ve anlamlara sahiptir. Akıl gücünün erdemi hikmet; gazap/öfke gücünün erdemi şecâat; şehvet gücünün erdemi iffettir. Adalet erdeminin bağlı olduğu belli bir güç olmayıp o, bu güçlerin dengeli ve uyumlu işlemesiyle ortaya çıkar. Bu uyum ve denge, erdemin ölçüsü olup îtidâl olarak adlandırılır. Güçlerin îtidâlden sapması, söz konusu sekiz temel erdemsizliğin doğmasına yol açar. İfrat ve tefrite göre sekizle sınırlanmış gibi görülen rezîletler, aslında bir sayıda donduramayacağımız kadar çoktur. Ahlâk pratik aklın ürünü olsa da onun yetkinleştirilmesinde teorik aklın büyük önemi vardır.

Adalet, güçlerin îtidâlli işleyişiyle ortaya çıkan bir erdem olması yanında, ayrıca pratik gücün dengesinden doğan bir erdem olarak da kabul edilir. Bu tasnîfte hikmet de pratik gücün dengesinden doğan erdem olarak görülmüştür. Adalet diğer üç erdemden meydana gelen birleşik bir erdem olmayıp, nefsânî güçlerin uyumlu hale getirilmesinde başvurulan bir ölçü ve îtidâl anlamına gelir. Buna göre erdemli olmak, nefsânî güçleri adaletli kullanmaktır. Bundan dolayı insanın adaleti, önce kendisine uygulaması gerekir. İnsanın yaratılıştan sosyal varlık oluşu, onun ilişki içinde olduğu kimselere karşı âdil davranmasını gerektirir. Âdil insan; hikmet, iffet ve yiğitlik erdemlerini kendisinde bulunduran kimsedir. İnsanın kendisine ve başkalarına karşı âdil davranması hilâfet görevinin gereğidir. Adaleti eşitliğe, eşitliği birliğe bağlayan Tûsî, bu erdemi tevhîdin bu dünyadaki yansıması olarak görür. İlginç bir şekilde Tûsî'nin adalet erdemini aslî değil, sevginin ortadan kalkması veya zayıflamasıyla ortaya çıkan sorunları gidermede başvurulan ârızî bir erdem olarak tasvir ettiğini görmekteyiz. İnsanların doğal ve sağlıklı beslenmesi halinde nasıl hastalık görülmez ve dolayısıyla tabibe ihtiyaç olmazsa, birbirlerini kardeş gibi sevmeleri halinde de adalete ve dolayısıyla yargıca ihtiyaç olmazdı.

Tûsî'nin rezîlet, yani erdemsizlik tasnîfinde özgün bir yön bulunmaktadır. Ona göre erdemlerden nitelik ve nicelik bakımından olmak üzere iki tür uzaklaşma söz konusudur. İfrat ve tefrit yönündeki niceliksel uzaklaşma, sözü edilen sekiz tür erdemsizliği doğururken; niteliksel uzaklaşma, redâet adı verilen sapıklığı doğurur. Nicelik bakımından erdemsizlik, ahlâka uygun olmasa da fıtrat ve tabiata uygundur. Hâlbuki nitelik bakımından erdemsizlik; eşcinsellik, toprak yeme ve hayvanlara intikam duygusuyla eziyet etme örneklerinde olduğu gibi, hem ahlâktan hem de fıtrattan sapmadır. Bu tasnîf onun, ahlâkî hastalıkları niceliksel ve niteliksel diye iki kısma ayırmasına ve ona göre tedâvi yolları önermesine yol açmıştır.

Tûsî de selefi Ebû Bekir er-Râzî gibi ahlâkî eğitimi, ruhânî tıp olarak görmüş ve erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin tedâvisinde tıbbın metotlarından yararlanılmasını önermiştir. Yapılacak ilk iş, erdemsizliklerin yol açacağı nefsânî hastalıkları tesbît etmek ve sonra erdemleri uygulamak sûretiyle, erdemsizliklerin önüne geçmektir. Bunun fayda vermemesi halinde görülen erdemsizlik, onun zıddı bir erdemsizlikle ortadan kaldırılmalıdır. Yine sonuç elde edilmemesi durumunda yapılacak son uygulama, kişinin kendi nefsini cezalandırmasıdır. Tûsî, nefsânî hastalıklar ve tedâvi yolları çerçevesinde Kindî'nin bağımsız bir risâlede ele aldığı ölüm korkusu ve üzüntü hastalığına da yer vermiştir.

Ahlâk-ı Nâsırî'de ahlâkı, diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak, felsefî düzlemde ele alan Tûsî, yine de ahlâk eğitiminde dinî inanç ve uygulamaların önemine işaret etmiş ve ilâhî kanunlara riâyetin, kötü huylardan uzaklaşma ve ah-

lâkî yetkinleşme açısından yararını belirtmiştir. İyilikleri emreden ve kötülükleri yasaklayan din, amaç itibariyle felsefî ahlâkla uyum içindedir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de sınırlı olmakla birlikte, onun *Ahlâk-ı Muhteşemî* ve *Evsâfü'l-Eşrâf* adlı ahlâk kitaplarında, dinî metin ve hikâyelere bolca yer verdiği görülmektedir. Ayrıca o, Allah'a ibadet konusunu adalet erdemi kapsamında çok yönlü olarak ele almıştır.

Tûsî'ye göre, ahlâkın amacı mutluluktur. Onun ahlâk anlayışında mutluluk, iyi ve aklî haz kavramlarıyla irtibatlı olarak ele alınır. Tûsî hazları, pasif ve aktif olmak üzere iki kısımda inceler. Şehvet ve öfke gücüne bağlı olarak tezâhür eden pasif hazlar, bedensel olup haz veren maddî şeylerin ortadan kalkmasıyla kaybolur, dolayısıyla geçicidir. Hatta bu tür hazlar, doyum noktasının ardından acıya dönüşür. Bu sebeple bu tür hazlar, ahlâkî yaşantının ve mutluluğun ölçüsü sayılmaz. Buna karşılık aklî olan aktif hazlar, sürekli ve dolayısıyla zâtîdir. Ahlâkın amacı olan mutlulukta, işte bu tür hazlar dâimî olarak tadılır. Mutlak ve izâfî iyi taksiminde, mutlak iyi son gâye; izâfî iyi ona ulaşmada aracı olan şeydir. Tam mutluluk, mutlak iyilik gibi, objektif ve nihâî gâyedir. Burada Tûsî'nin mutluluğa, tıpkı mutlak iyilik gibi, objektif bir değer atfettiği görülmektedir. İzâfî ve tikel mutlulukları sağlayan maddî ve bedensel iyilikler, bu dünya hayatı için gereklidir. Mutlak ve tümel mutluluk, amaçlanmasına rağmen tam olarak bu dünyada değil, öte dünyada gerçekleşecektir.

Mutluluk sadece bireyin değil toplumun da son gâyesidir. İnsan gerçek anlamda yetkinlik ve mutluluğu ancak medenî ve toplumsal hayata katılarak elde edebilir. Birlikte yaşamayı zorunlu kılan en temel faktör yardımlaşmadır. Bu yardımlaşma, maddî ihtiyaçların karşılanmasıyla sınırlı değildir. Sevgi ve dostluk, insanın ihtiyaç duyduğu iki önemli mânevî değerdir. Sosyal hayatı, mânevî tekâmül için gerekli gören Tûsî, bu sebeple zühd hayatını doğru bulmaz. Hatta zühde yönelenleri, hayatın doğal ve olağan sıkıntılarından kaçarak yapay fazîlet görüntüsü vermekle ve başkalarına yük olarak yaşamakla suçlar. İnsanî yetkinlik ve mutluluk için kaçınılmaz olan sosyal hayat, beraberinde birtakım anlaşmazlık ve haksızlıkları da getirdiği için, bunların telâfîsi ancak sosyal bir organizasyon olan devlet (tedbîr-i müdün, siyâset-i medîne) ile mümkündür. Tûsî'nin devlet yönetimini, ahlâk kapsamında ele alması da bu açıdan mânîdârdır. Tûsî'de siyâset felsefesinin amacı, Fârâbî'de olduğu gibi, sosyal yardımlaşmayla gerçek yetkinliğe yönelen toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaları incelemektir. Bu sebeple devlet yönetimi, hikmete dayanmalı ve hükümdar buna imkân verecek temel nitelik ve erdemlere sahip olmalıdır. Pratik felsefeyi birey, aile ve devlet sacayağı üzerine oturtan Tûsî, "Tedbîrü'l-menzil" başlığı altında aile yönetimi ve aile fertlerinin birbiriyle ilişkilerinde dikkat etmeleri gereken hususları incelemiştir. Pratik felsefenin bu üçlü sistematiğini,

seleflerinden devralmış olsa da en ileri düzeyde teşkil ve tasvir etme ve felsefî bir forma sokma ayrıcalığı Tûsî'ye aittir.[34]

KAYNAKÇA

Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 13, 2005, 1-23.

Dabaşî, Hamîd, Filozof Vezir, "Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, editör: S. H. Nasr ve O. Leaman, çev. Şamil Öçal, vd., C. 2, İstanbul 2007.

Demirkol, Murat, "İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasîreddîn Tûsî ile Sadreddîn Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", *Şarkiyat İslâmi Araştırmalar Dergisi*, ISSN: 1308-9633, Nisan 2010, sayı 3, ss.83-102.

———, "Kâtibî Ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelâm Araştırmaları* 9:2, 2011, ss. 92-130.

———, "Naîreddîn Tûsî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014.

———, "Nasîreddîn Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri" *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-Sarkiyat.Com-*, Issn: 1308-9633 Sayı: IV, Kasım 2010.

———, *Nasîreddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara 2011.

———, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Ankara 2010.

Dünya, Süleyman, "Mukaddime", İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2. Kısım, Beyrut 1992.

el-Asam, *el-Feylesuf Nasırüddîn Tûsî*, Beyrut 1980.

Fenâ, Fâtıma, "Ilm-i Hoda Nezd-i İbn Sînâ ve İntikad-i Hâce Nasîruddîn Tûsî be Û", *Hâce-i Pejûhî*, Tahran hş. 1390, s. 413-424.

Gafarov, Anar, "Tûsî Nasîrüddîn", *DİA*, İstanbul 2012, c. XXXXI,

———, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul 2012.

Hani, N. Ferhâd, *Mesâilü'l-Hılâf beyne Fahriddîn Râzî ve Nasîriddîn Tûsî*, Beyrut 1997.

İbn Sînâ, *Aksâmü'l-Ulûmi'l-Akliyye*, (Tis'u Resâil) içinde, İstanbul h.1298.

———, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Tahran hş. 1379.

———, *eş-Şifâ, Metafizik II*, çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul 2005.

34. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 99-291; Gafarov, "Tûsî Nasîrüddin" maddesi, s. 443-444; Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 119-280.

———, *Ta'lîkât*, Tahran h. 1404.

Kâtibî, Necmeddîn, *Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî*, (*Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasiriyye* içinde), Tahran 2005.

Konevî, Sadreddîn, *Sadreddîn Konevî ve Nasîreddîn Tûsî Arasında Yazışmalar (Mürâselât)*, çev.: E. Demirli, İstanbul 2002.

Râzî, Kutbeddîn, *Muhâkemât*, Tahran hş. 1379.

Rızavî, Müderris, *Ahvâl ve Âsâr-i Hâce Nasîruddîn Tûsî*, Tahran hş. 1334.

Şehristânî, *Ebû'l-Feth, Musâraatu'l-Felâsife*, Kum, hş. 1405.

Şirinov, Agil, "Tûsî Nasîrüddîn", *DİA*, İstanbul 2012, c. XXXXI.

Şirinov, Agil, *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

Tûsî, Nâsiruddîn, *Mubâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî*, (*Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasiriyye* içinde), Tahran 2005.

———, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul 2007.

———, *Aksâmü'l-Hikme*, (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde), Beyrut 1985.

———, *el-Fusûlu'n-Nasîriyye*, Beyrut 1986.

———, *Mantıku't-Tecrîd* (el-Cevheru'n-Nadit içinde), Kum hş. 1384.

———, *Musâriu'l-Musâri*, Kum hş. 1405.

———, *Ecvibetu Mesâili Fahreddîn el-Biyârî Kâdı'l-Herât*, (*Ecviebetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde), Tahran 2005.

———, *Sadreddîn Konevî ve Nasîreddîn Tûsî Arasında Yazışmalar (Mürâselât)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

———, *Seyru Sülûk*, (Mecmûa-i Resâil) içinde, Tahran hş. 1335.

———, *Şerhu Mes'eleti'l-İlm*, (*Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde), Tahran 2005.

———, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Tahran hş. 1379.

———, *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, (Hıllî'nin şerhi *Keşfu'l-Murâd* içinde), Beyrut 1988.

İbn Sînâ-Fahreddîn er-Râzî Çizgisinde Bir Mantık ve Felsefe Üstâdı: NECMEDDİN EL-KÂTİBÎ EL-KAZVİNÎ

Mustakim Arıcı*

BİYOGRAFİK BİR ÇERÇEVE

Medreselerde asırlarca ders kitabı olarak okutulan ünlü eseri *eş-Şemsiyye* ve felsefe alanındaki özlü eseri *Hikmetü'l-Ayn* ile tanınan Ebü'l-Hasen Necmeddîn Ali b. Ömer b. Ali Debîrân el-Kâtibî el-Kazvînî[1] (ö. 675/1277), siyâsî ve sosyal açıdan karışık, ancak ilmî açıdan oldukça canlı bir dönemde yetişmiş ve yaşamıştır. 600/1203 yılının Receb ayında Kazvin'de doğduğu rivâyet edilmektedir[2] ki Kazvînî nisbesi de buradan gelmektedir. Yazma nüshalardaki bazı kayıtlardan, onun felsefe alanındaki ilk faâliyetleri olarak hocası Ebherî'nin bazı eserlerini 627/1230 senesinde istinsâh ettiği ve yine aynı yıl ona okuduğunu öğreniyoruz. Kâtibî, dönemin ilim anlayışına uygun olarak astronomi tahsîli de görmüştür. O, bu alanda birçok eseri olan hocası Ebherî'den istifâde etmiştir. Kâtibî'nin teorik tıp alanında da belli bir yetkinliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bâtınî fitnesinin devam ettiği, Moğolların Kazvin, Hemedan gibi Orta İran şehirlerine girdiği bir dönemde yetişen Kâtibî, Ebherî'nin öğrencisi olmasından sonra, muhtelif şehirlerde müderrislik yapmış-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.

1. Katîbi'nin hayatı hakkında bkz.: Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ali b. Muhammed b. Rıza, Stuttgart 1988, XXI, 366; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, nşr.: İhsân Abbâs, Beyrut tsz., III, 56; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrut 1993, II, 481.
2. el-Kütübî, *a.g.e.* III, 56; Safedî, *a.g.e.* XXI, 366.

tır. Bilindiği kadarıyla Kazvin'de ders okutan Kâtibî'nin buradaki ders halkası, dönemin seçkin isimlerinin birleşme yeriydi. Kâtibî'nin uğradığı diğer önemli bir durak, Meraga kenti olmuştur. Hülâgu'nun Bağdad'ı işgâlinden (656/1258) sonra, Tûsî'nin Meraga'da kurduğu rasathânede gözlemler yapmak ve yeni bir astronomi cedveli hazırlamak için Meraga'ya davet edilen devrin tanınan astronomi bilginleri arasında Kâtibî de bulunmaktadır.[3] Birçok kaynakta Şâfiî fakihi olarak nitelenen Kâtibî ile ilgili bu bilgi, öğrencisi Allâme Hillî'nin sözleriyle sübût bulmaktadır.[4] İslâm düşünce tarihinin dinamik bir döneminde yaşayan Kâtibî'nin etrafında, oldukça önemli bilginler vardı. Onun Ebherî'nin öğrencisi olmasının yanında Tûsî ile çalışması, diğer yandan İbn Kemmûne ile görüşmesi, Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve İbn Mutahhar el-Hillî'ye hocalık etmesi bu durumu gösteren örneklerdir.

Kitap ve risâleleri daha ziyâde mantık ve felsefe üzerine olan Kâtibî'nin mantık alanındaki eserleri arasında kuşkusuz en önemlisi *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*'dir. Bunun yanında mantık sahasında *Şerhu Keşfi'l-Esrâr an Gavâmizi'l-Efkâr*, *Aynu'l-Kavâid fi'l-Mantık*, *Bahrü'l-Fevâid fî Şerhi Ayni'l-Kavâid* gibi eserlerini de zikretmemiz gerekir. Diğer yandan metafizik ve doğa bilimleri alanında kaleme aldığı *Hikmetü'l-Ayn*, medrese müfredâtında muhtelif şerh ve hâşiyeleri ile kendine yer bulan muhtasar bir felsefe klasiğidir. Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mülahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*'si üzerine yazdığı *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülahhas* ve yine onun *el-Muhassal*'ı üzerine kaleme aldığı *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal*, Kâtibî'nin Râzî düşüncesine olan ilgisi ve vukûfiyetini gösteren eserlerdir.[5]

İBN SÎNÂ-FAHREDDÎN RÂZÎ ÇİZGİSİNDE BİR DÜŞÜNÜR OLARAK KÂTİBÎ

İbn Sînâ'nın vefâtından itibâren onun felsefesi bir yandan takipçileri, diğer yandan eleştirenler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Öte yandan kelâm, tasavvuf ve İşrâkî felsefe ile İbn Sînâ felsefesi arasında terkip yapma gayretleri, İbn Sînâ düşüncesinin farklı çizgilerde tezâhürüne yol açmıştır. Ancak bu çizgiler içinde bir yaklaşımın ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, temellerini Gazâlî'de gördüğümüz ve Fahreddîn Râzî ile sistemleşen çizgidir. Bu çizgide Fahreddîn Râzî, hem eserleri hem de hoca-talebe iliş-

3. Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1988, s. 205-206, 212-216.
4. Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, Beyrut 1983, III, 100.
5. Eserlerinin tamamı için bkz. Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, (Yayınlanacak)

kisine dayalı geleneksel okuma yöntemi ve bunun somut hali olan icazetnâmelerdeki yeri itibâriyle bir dönüm noktasını teşkîl etmektedir.[6] Kâtibî bu icâzetnâmelerdeki silsilede, Râzî sonrasında oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Kâtibî'nin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisinin izlerini, kitaplarının müfredâta girmesinin yanı sıra, medreselerde eğitim görmüş ulemâya verilen icâzetnâmelerden de takip etmek mümkündür. Bu icâzetnâmelerde aklî ilimlerdeki hoca zincirinin, Cürcânî yoluyla Kâtibî'ye, ondan da Râzî kanalıyla Gazâlî'ye varması, Kâtibî'nin bu gelenekteki yerini ortaya koyması bakımından önemli ipuçları sunmaktadır. Kâtibî'nin İran coğrafyasında da büyük bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kâtibî'nin eserleri, öğrencileri Hillî ve Kutbuddîn Şîrâzî yoluyla İran'da etkili olmuştur ve bu etki hâşiyelerin önemli bir kısmının burada telif edilmesiyle tebârüz etmiştir.[7]

Mantık ilmi çerçevesinde bakıldığında, Osmanlı medreselerinde okutulan eserler arasında Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'sinin önemli bir kaynak olduğu görülür. Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'si iktisâdın orta rütbesinde okutulan bir metindi. Bu eserin şerhi olan Kutbuddîn Râzî'nin *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*'si de Osmanlı medreselerinde en çok okutulan ve mürâcaat edilen eserler arasındadır. Bahsedilen durum, hem bu eserler üzerine yapılan çok sayıdaki çalışmadan, hem de medrese müfredâtı hakkında bilgi veren kaynaklardan anlaşılmaktadır.[8] Osmanlı medreselerinde nazarî felsefe eserlerinin, dinî ilimler ağırlıklı müfredâtı ilgilendirdiği oranda okutulduğuna işaret eden bazı bilgiler bulunmaktadır. Bu kanının hangi dönemlerde ve ne kadar geçerli olduğuna dair kesin iddiâlarda bulunmak zor olsa da gerek Osmanlı ve gerek diğer İslâm coğrafyalarında medreselerde sınırlı bir felsefe eğitimi söz konusudur. Bu eğitim için İbn Sînâcı felsefeyi ve bu felsefenin temel problemlerini özet olarak veren eserler ile bunların üzerine yazılan şerhlerin tercih edildiği rahatlıkla söylenebilir. İbn Sînâ felsefesi, klasik bir özetini Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı kapsamlı ders kitabında bulmuş, hatta *Hikmetü'l-Ayn* da *Hidâyetü'l-Hikme*'nin popülaritesiyle yarışmıştır.[9] Bu iki eserin şârih ve muhaşşîlerinin büyük bir kısmının İran ve Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden olmasına karşın, her

6. İslâm düşüncesinde Râzî'nin nazarî alandaki etkisinin ayrıntılı tahlili, bu etkinin oluşum kanalları ve devam ettiği hat hem metin analizleri hem de tarihî kaynaklardaki irtibatlar üzerinden ele alınması için bkz.: Mustakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), s. 1-37; a. mlf. "İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *Fahreddin Râzî*, ed.: Osman Demir, İstanbul 2013 (Yayınlanacak).
7. Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, (Yayınlanacak).
8. Şükran Fazlıoğlu, "Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), s. 126-127.
9. Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna", s. 148-149.

ikisi de Osmanlı medrese müfredâtında hikemî ilimler sahasında kendine yer bulmuştur. Osmanlı medreselerindeki felsefe derslerinde başlangıç ve orta seviyelerde *Hidâyetü'l-Hikme* ve şerhleri okutulurken *Hikmetü'l-Ayn* orta seviyede okutulan bir kitaptı.[10]

Akkirmânî, *Hidâyetü'l-Hikme*'nin muhtasar ve müfid olması sebebiyle, âlimler arasında muteber olduğunu belirtmektedir.[11] Bu ifadeler bize, bir eserin neden okutulduğuna dair bazı ipuçları vermektedir. Muhtasar kelimesi şerhlerde "önemli kavramları kısa ifadelerle veren muteber kitap" şeklindeki açıklanmıştır. Bu niteleme eserin yazım üslubuyla ilgili olup, bir ders kitabı özelliğine sahip olduğu şeklinde algılanmaya müsaittir. Müfid kelimesi de felsefenin temel meselelerini içerip ayrıntılara girmeden öğrenciye felsefeyle ilgili bir formasyon kazandırabilecek yetkinlikte yazıldığı şeklinde yorumlanabilir. Bu iki özellik *Hikmetü'l-Ayn* için de geçerlidir. Zaten eserin yazılış gerekçesi de bunu ortaya koymaktadır. Müellif eserin girişinde küllî kâideleri kapsayan, bununla birlikte inceliklere işaret eden bir tarzda yazdığını ifade etmektedir. Eserin içeriği incelendiğinde, onun da Ebherî gibi, İbn Sînâ felsefesinin temel meselelerini özetlediği görülmektedir. *Hikmetü'l-Ayn*'ın *Hidâyetü'l-Hikme*'den farklı tarafı, Râzî ile birlikte görülen tasnif değişikliği ve problemleri farklı cihetler sebebiyle alışılagelen yerlerinin dışında ele alma özelliğidir. Ayrıca eserin, İbn Sînâ felsefesinin müdafası olduğunu iddiâ etmek çok güçtür. Zira Kâtibî yeri geldikçe İbn Sînâ'nın delillerine de itiraz etmektedir. *Hikmetü'l-Ayn* en tartışmalı meseleleri ve en tartışmalı delilleri özetleyen bir felsefe muhtasarıdır. *Hikmetü'l-Ayn*'ın *Hidâyetü'l-Hikme*'den üslûb ve anlaşılma bakımından daha ağır ve temel meseleleri merkeze alan bir metin olduğunu söylemek mümkündür. Bu özelliği, medreselerde neden daha üst bir seviyede okutulduğunu da göstermektedir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin tespiti de *Hikmetü'l-Ayn*'ın daha üst bir metin olduğuna işaret etmektedir.[12] Bununla birlikte Kâtibî'nin özellikle mantık alanındaki şöhretinin de *Hikmetü'l-Ayn*'ın tercih edilmesinde etkili olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Kâtibî'nin ilk kuşak öğrencileri olan Şîrâzî ve Hillî'nin şerhleri ve sonra Mübarekşâh'ın oldukça yetkin bir şekilde kaleme aldığı şerh, eseri sürekli gündemde tutmuştur. Cürcânî ve Mirza Can'ın yazdığı hâşiyelerle eser yeniden üretilmiş ve böylece ilim camiasındaki yerini ve etkinliğini koruyabilmiştir. Şerh ve hâşiyelerde müellifin her söylediği olduğu gibi kabul edilmemiş; çok yoğun tartışmalar ve muhalif görüşler dile getirilmiştir. Özellikle metafizikle ilgili olarak varlık-mahiyet ayırımı, sudûr, teselsülün geçersizliği, yeniden dirilişin keyfiyeti gibi bazı konular tartışmaların yoğunlaştığı bölüm-

10. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim I-II*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997; II, 124-125.
11. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 3.
12. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 684.

lerdir. Bu da oldukça dinamik bir ilmî geleneğin metinler üzerinden uzun süre devam ettiğini göstermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Osmanlı döneminde medreseden yetişen ulemâ, uzun süre felsefeyi, özellikle İbn Sînâ felsefesini ve bu felsefenin temel meselelerini, Ebherî ve öğrencisi Kâtibî'nin eserleri ve onlara yazılan şerh ve hâşiyeler üzerinden okumuştur.[13]

MANTIK: BİLİM VE NAZARÎ DİSİPLİNLERİN ÂLET İLMİ

Kâtibî mantık eserlerine mantığın tanımı, konusu, amacı gibi bahislere dair bir girişle başlamaktadır. Kâtibî, mantığı bir âlet ilmi olarak tasavvur etmektedir. Ona göre mantık, doğru düşünmenin kanun ve kurallarını öğreten, bunlara riâyet edildiğinde zihni düşünme noktasında hatâya düşmekten koruyan bir âlet ilmidir.[14] Düşünmeye bağlı bilginin elde edilmesinde ve yetkinleşmenin kazanılmasında mantık, temel bir işleve sahiptir. Mantık bu işlevini bilinen kavram ve yargılardan yola çıkarak, bilinmeyenlerin bilgisinin elde edilmesine yardım etmek sûretiyle yerine getirir. İnsanın bilgisine konu olan ve öğrendiği şeylerin çoğu, çaba gerektiren bir kazanımla (*husûlî*) sağlanmaktadır. Bu da bilinmeyenin, bilinir hale gelmesiyle gerçekleşir. Önceden bilinen kavram ve yargılardan, sonradan kazanılan kavram ve yargılara geçiş tanım ve kanıtlama ile yapıldığından; mantık, geçerli tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceler ve ortaya koyar. İnsan bazen bir konu hakkında kendiliğinden doğru bir tanımlama ve kanıtlama yapabilse de bu, her zaman ve her konuda böyle olacağı anlamına gelmez. Eğer böyle olsaydı, düşünce ekollerinde ortaya çıkan ayrılık ve çelişkiler olmazdı; ayrıca bir insan kendisiyle de çelişkiye düşmezdi. Ancak bu durum, mantık sanatını elde etse de kişinin hatâya düşmeyeceği anlamına gelmez. Bazen insanlar mantık bildiği halde, meselâ onu gereği gibi kullanmamak veya ihmal etmek suretiyle, yanlışa ve çelişkiye düşebilir. Ancak bu durum mantığa değil, o kişiye bağlanmalıdır. O halde ârızî ve tesâdüfî olarak elde edilenlerin ötesinde sistemli ve doğru bir bilgiye ulaşabilmek ancak mantıkla mümkündür.[15]

Mantığın iç konuşma adını alan iç düşünmeye (*reviyye bâtıne*) nisbeti; nahvin, dış ifade adını alan konuşmaya nisbeti ya da aruzun şiire nisbeti gibidir. Aruz, şiir yazımında çok fayda vermez; hatta sağlam bir zevk, aruza gerek bı-

13. Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, (Yayınlanacak).
14. Kâtibî, *Câmiü'd-Dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, vr. 2a. Kâtibî'nin mantık teorisi hakkında bir değerlendirme için bkz.: Tony Street, "Mantık", *İslam Felsefesine Giriş*, ed.: Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 273-292.
15. Kâtibî, *a.g.e.* vr. 3b-4a.

rakmaz. Aynı şekilde bir bedevî, konuşurken gramer kurallarına ihtiyaç duymaz. İlâhî bilgiye mazhar olan kişiler de mantığa ihtiyaç duymaz. Diğer yandan Allah tarafından desteklenmemiş bir zihnin mantığa ihtiyaç duymadan, nazarî ilimlerin alanına giren hakikatle ilgili bilgilere ulaşması, oldukça istisnâî olarak vukû bulan bir durumdur. Dolayısıyla bilim tarihine bakıldığında, çaba gerektiren bir kazanımla elde edilen bilgiler, yani nazar ve düşünmenin geçerli olduğu bilim ve nazarî düşünce söz konusu olunca mantık sanatı kaçınılmazdır.[16] Öyleyse insan zihnini gerek kavram düzeyinde, gerek önerme düzeyinde ve gerekse her ikisinde hatâya düşmekten koruyacak bir kanuna ihtiyaç vardır ki, bu da mantıktır. Mantık bir kanundur; zira mantık bütün bölümlerinde uygulanabilir kurallar koymaktadır. Kâtibî böylece, zihni hatâdan koruyanın mantık değil, mantığın kanunlarına riâyet etmek olduğunu belirtmektedir. Çünkü hatâdan korumak mantığın özünden kaynaklanan bir şey değildir (*li enne'l-mantık lâ ya'simu li-zâtih zihne'l-insân 'ani'l-hatâi*). Zira eğer böyle olsaydı, mantıkçının hiç hatâ yapmaması gerekirdi.[17]

Doğru düşünmeyi yanlış düşünmeden ayıran mantık ilmine "âlet" denilmektedir. Çünkü âlet özneye, nesneyle ilgili amacına ulaşmada aracılık etmektedir. Testere nasıl marangozu, tahtayla yapmak istediği şeye ulaştırıyorsa; mantık da zihinle aklî sûretler arasında bir aracılık işlevi görür ve kurallarına riâyet, zihni aklî sûretlerle varmak istediği neticeye ulaştırır. Buradan anlaşılacağı gibi, mantığın âlet oluşu kendinde değil; felsefî nazarî ilimlere kıyasladır. Amaç o ilimlerde doğru bilgiye ulaşmak olduğu için, betim (*resm*), amaca binaen yapılmıştır. İnsan zihnini düşüncede hatâdan korumasına vurgu yapılması ise mantığı, lafız ve ibaredeki yanlış kullanımlardan koruyan nahiv ilminden ayırmaktadır.[18] İbn Sînâ, mantığın bazıları tarafından ilim sayılıp bazıları tarafından ilim sayılmadığıyla ilgili tartışmaları, iki tarafın kavramlarla farklı şeyler kastetmesi ve neticede bir yarar sağlamaması sebebiyle, yanlış ve gereksiz bir tartışma olarak görmektedir.[19] Öyleyse mantığın felsefenin bir parçası olması meselesi, İbn Sînâ'da asıl mesele değildir. Mantık kendinde bir ilimdir ve önemli olan insanı kanunlarına riâyet edildiğinde, düşüncede hatâdan korumasıdır. Kâtibî de bu bakış açısıyla ilgili tartışmalara girmeyerek, mantığın işlev-

16. Kâtibî, *Risâletü'ş-Şemsiyye*, s. 22-55; a. mlf. *Câmiü'd-Dekâik*, vr. 1b-4a; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 2b-4b. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 10-14.
17. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 5a.
18. Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 4b-5a; a. mlf. *Câmiü'd-Dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, vr. 3a-3b. Cürcânî, *Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf ale't-Tasavvurât*, s. 24-26; Kâdı Mir el-Meybûdî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, s. 19; İbn Mübârekşâh, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Şehit Ali Paşa 1790, vr. 9b.
19. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 8-9.

selliğini ön plana çıkartır ve bu küllî kâideler olmadan nazarî ilimlerde doğru düşünceye varılamayacağını ifade eder. Bu anlamda mantık öğreniminin metafizikten önce geldiği açıktır.[20]

"Nazarî ilimler ve hususen de metafizik için kuralları bilinmesi gereken mantığın kendisi evvelî, yani önsel bir şekilde bilinen midir yoksa nazarî, yani düşünce ile edinilen midir?" şeklindeki bir sorunun farkında olan Kâtibî'ye göre mantık, ne bütünüyle bedîhî ne de bütünüyle nazarîdir. Kâtibî "Mantık evveliyattan ise öğrenilmesi gereksizdir; evveliyattan değilse bir başka mantığa ihtiyaç vardır." şeklindeki yaklaşımları doğru bulmamaktadır. Mantık bütünüyle nazarî olsaydı, onun elde edilmesinde de bir başka kanuna ihtiyaç duyulacaktı ki, bu, sonu gelmeyen bir kısır döngüye yol açardı; hâlbuki durum böyle değildir. Mantıktaki bilgilerin bir kısmı bedîhîdir, yani sağlam bir zihnin apaçık olarak bileceği şekildedir ve bu bedîhî bilgilerden de kazanım yoluyla elde edilenler çıkartılır. Öyleyse doğru olan, mantığın bir kısmının önsel bir kısmının da öğrenmeyle elde edildiği şeklindeki yaklaşımdır.[21]

Kâtibî'ye göre bir ilmin konusunun belirlenmesi öncelikli mesele, matlûb ve ilkelerle ilgili bir hususdur ve bu da mantıkta ele alınmaktadır. Burhânî yöntemi kullanan nazarî ilimler, üç şeyi kapsamaktadır: Konular, meseleler ve ilkeler. Konu, bir ilmin saha ve sınırlarını belirlerken; meseleler, o ilmin problemlerine burhân getirme ameliyesidir. Üçüncüsü ise bir ilme özgü ya da onun başka ilimlerle birlikte dayandığı ilkelerdir. Her ilmin bir konusu vardır. Konu bir ilmin araştırdığı zâtî a'râzlardır (bir ilim dalına nisbet edilip araştırılan özsel ilintiler).[22] Kâtibî'ye göre özsel ilintiler ya mâhiyete özü bakımından dâhil olan/ilişen şeylerdir (*el-levâhiku'l-letî telhaku'l-mâhiyyete limâ hiye hiye ey li-zâtiha*); ya ona denk olan şeylerdir; ya da mâhiyetin parçası olan şeylerdir. Mantığın konusu, bilinenler aracılığıyla bilinmeyenlere gitmek bakımından, "ikinci akledilirler" şeklinde tanımlanan a'râzlardır.[23] Daha önce de belirtildiği gibi, ikinci akledilirler var olmaları bakımından metafiziğin meseleleridir. Kâtibî'nin tercih ettiği görüş mantığın konusunun "tasavvur ve tasdîk şeklindeki bilinenler (*el-ma'lûmâtu't-tasavvuriyye ve't-tasdîkiyye*)" olmasıdır.[24]

Mantık bunları şu üç cihetten ele alır: Bilinmeyen bir tasavvura götürmeleri ciheti ki, buna "kavl-i şârih" denilir. Bilinmeyen bir tasdîke bir aracı ol-

---

20. Kâtibî, *Câmiü'd-Dekâik*, vr. 1b; a. mlf. *el-Münassas*, vr. 5a.
21. Kâtibî, *Câmiü'd-Dekâik*, vr. 3a-3b; a. mlf, *eş-Şemsiyye*, s. 64; a. mlf, *el-Münassas*, vr. 5a.
22. Kâtibî zâtî a'râz kavramını tanımlarken İbn Sînâ, Sühreverdî, Fahreddin Râzî ve Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin ifadelerine başvurmaktadır. Kâtibî, *Câmiü'd-Dekâik*, vr. 138b.
23. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 5b-6a; a. mlf. *Aynü'l-Kavâid*, vr. 68b-71a; a. mlf. *Câmiü'd-Dekâik*, vr. 138b-139a.
24. Kâtibî, *a.g.e.* vr. 4a; a. mlf. *eş-Şemsiyye*, s. 68.

maksızın (*tavakkufen karîben*) götürmeleri ki, buna "önerme" denilir. Bilinmeyen bir tasdîke, bir aracı sâyesinde (*tavakkufen baîden*) götürmeleri cihetine de "mevzû ve mahmûl" denilir.[25]

İslâm düşünce geleneğinde muhtelif bilgi tasnîfleri vardır. Kâtibî'nin bilginin mâhiyetiyle ilgili benimsediği tasnîfe göre bilgi, kazanım yoluyla elde edilen (*kesbî/nazarî*) ve bilinen bir istidlâle dayanmaksızın ulaşılan bilgi (*bedîhî*) olarak ikiye ayrılır. Ya da diğer bir taksimle bir şeyi dış dünyada bulduktan sonra, mâhiyetini elde ettiğimiz bilgi (*infiâlî*) ve bilinen, bilinen olmadan önce de bulunan (*fiilî*) olmak üzere ikiye ayrılır.[26] İster kazanım yoluyla olsun ister bedîhî olsun insanın sahip olduğu bilgiler, tasavvur ve tasdîklerden oluşur. Mantık ilminin konusu da bu tasavvur ve tasdîklerin bilinenleridir.[27] Belli kurallara riâyet ederek, bilinen tasavvur ve tasdîklerden bilinmeyenelere ulaşmak, nazar ya da fikir denilen zihnî bir işlem yoluyla gerçekleşir. Nazar, istidlâl ve fikir kavramlarını *el-Muhassal*'da eş anlamlı olarak kullanan Râzî'ye göre ise nazar, "Başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir."[28] Kâtibî, Râzî'nin bu tanımını eksik bularak *eş-Şemsiyye*'de bu tanıma bazı ilâvelerde bulunmuştur. Kâtibî, Râzî'nin tanımındaki tasdîk kelimesi yerine şeyleri (*umûr*) önererek tasavvur kelimesini de tarife eklemek gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde ona göre tasavvurlar, istidlâl (*nazar*) dışı kalacaktır. Kâtibî böyle bir tarifle tasavvurları da nazar kapsamına dâhil etmiş olmaktadır.[29]

Kâtibî, nazar kavramının tarifinde dört illete dayalı bir açıklama yapmaktadır.[30] Bu tarifte tasavvur ve tasdîkler (*umûr*), terkîb ve te'lîfin kendisinde gerçekleştiği maddî illete karşılık gelmektedir. Tasavvur ve tasdîkleri düzenleme (*tertîb*), düzenleyici olmadan gerçekleşemeyeceğine göre, bu tarifte fâil illet zımnen yer almaktadır. Sûrî illet, tasavvur ve tasdîklerin düzenlenmesinden sonra hâsıl olacak yapının karşılığıdır. Gâî illet ise "ulaşmak için (*li-yütevassale-li't-teeddî*)" ifadesinde dile getirildiği gibi, başka hükümleri elde etme amacına tekâbül etmektedir.[31]

---

25. Kâtibî, *a.g.e.* s. 68.
26. Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, s. 71; Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, s. 182. Diğer bazı tasnifler için bkz. Cürcânî, "İlm", *et-Ta'rîfât*, İstanbul 1327. Kâtibî ve müteahhirûn dönemi tasavvur anlayışı hakkında bkz. Mehmet Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavurat -Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
27. Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 68.
28. Râzî, *el-Muhassal*, s. 121.
29. Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 52.
30. Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, vr. 13a.
31. Kâtibî, *a.g.e.* vr. 13a-13b. Kâtibî'nin nazarı dört illete dayalı olarak açıklayışı *eş-Şemsiye* şerhlerinde de takip edilmiştir. Bkz. Kutbuddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Man-*

Kâtibî kesinlik bildiren önermeler hakkındaki görüşlerini, mantık eserlerinin burhân bölümünde ve *el-Muhassal* şerhinin başlangıç bilgileri kısmında kaleme almıştır. Kıyasın maddeleri olarak da bilinen bu önermeler; evveliyyât, fıtriyyât, hadsiyyât, mücerrebât, mütevâtirât ve müşâhedât olarak bilinen öncüllerdir. Kâtibî, *eş-Şemsiyye* ve *Câmiü'd-Dekâik*'ta altı olarak belirlediği zorunlu yakînî önermelerin dışında, yakînî olmayan önermeleri de altıyla sınırlandırmıştır. Meşhûrât, müsellemât, makbûlât, maznûnât, muhayyelât ve vehmiyyâttan oluşan yakînî olmayan önermeler, burhânî bilgi istintâc etmez. Bu sebeple bunlardan nazarî bilgi çıkamayacağı için, metafiziğin alanına girmeleri söz konusu değildir.

Kanunlarına riâyet edildiğinde insanı düşünme noktasında hatâdan koruyan mantık, nihâî anlamda, burhânî önermelerin nasıl elde edileceğini sunan bir âlet ilmidir. Onun âlet olması teorik bilimlerin, özellikle de metafiziğin yüce hakikatlerine ulaştırması içindir. Öyleyse mantıkta ortaya konulan yakînî önermeler, metafizikle ilgili olarak bize bilgi etme imkânı sunmaktadır ve metafizik yapmak için tahsîli zorunludur.

METAFİZİK

Metafiziğe Giriş

Kâtibî, metafizik için farklı kavramlara yer vermemiş ve İbn Sînâ'nın daha çok tercih ettiği bir terim olarak *ilm-i İlâhî* kavramını kullanmıştır. O, *el-Mülahhas* şerhinde ikinci akledilirlerin var olup olmamaları bakımından mantıkta değil, metafizikte ele alındığını söylerken, bir yerde *felsefe-i ûlâ* ifadesine yer verir.[32] Ancak burada da bu kavram ile metafizik değil; temel ontolojik kavramların ele alındığı, küllî ilim denilen bölüm kastedilmektedir. *Câmiü'd-Dekâik* adlı eserinde, derece bakımından en üstün olanlara hakîkî ilimler (*el-ulûmu'l-hakîkıyye*) diyen Kâtibî, bunlar arasında *ilm-i İlâhî*yi "hakikati ortaya çıkaran, kesin delilleri araştıran ve bu sâyede Allah'ın aşkınlığını, büyüklüğünü anlamaya, yüce isimlerini kavramaya götüren bir ilim" olarak tarif etmektedir. Burada *ilm-i İlâhî*, kesin delilleri araştıran ifadesinden de anlaşılacağı gibi, teolojiden daha geniş bir kapsama sahiptir.[33]

Kâtibî, Râzî'nin *el-Muhassal*'ına yazdığı *el-Mufassal* isimli şerhte ise ilm-i İlâhî, teolojiye tekâbül etmektedir. Ancak *el-Muhassal* şerhindeki kullanım,

---

tıkiyye, s. 56-57; İbn Mübârekşâh, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Şehit Ali Paşa 1790, vr. 9b; Kâdı Mir el-Meybûdî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, s. 17.

32. Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 5b-6a.

33. Kâtibî, *Câmiü'd-Dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, vr. 1b.

Kâtibî'nin tercihinden ziyâde Râzî'nin tasnîfi ve terminolojisinden kaynaklanan bir durumdur. Nitekim Râzî, bu eserin son bölümü olan ilâhiyatın içeriğini, son eserlerinden *el-Metâlib*'de; Allah'ın varlığı, isimleri, sıfatları ve fiilleri olarak belirlemiştir. Kâtibî'ye göre Râzî, mantık ve doğa bilimiyle ilgili meseleri anlattıktan sonra, teoloji, yani ilm-i İlâhîye geçmiştir. Zira doğa bilimiyle ilgili hususları Allah'ın varlığına delâlet ettiği için, doğa biliminin ilm-i İlâhîden önce gelmesi gerekli olmuştur.[34]

İlimler birbirinden konularıyla ayrışırlar ki, bu zihnî bir aksiyondur. Dolayısıyla bir ilimde öncelikle, o ilmin konusunun ne olduğu incelenmelidir. İşaret edildiği gibi, ilmin konusuyla ilgili araştırma, genel anlamda mantık eserlerinin muhtelif bahislerinde yapılmaktadır. Kâtibî'ye göre konu, bir ilimde araştırılan şeyin zâtî a'râzlarıdır. Bunlar konuya ya özü bakımından, ya konuya denk olarak, ya da onun bir parçası olarak ilişmiştir. Zâtî a'râzlar, bir ilim dalına nisbet edilip araştırılan özsel ilintilerdir.[35] Meselâ irâdî hareket, hayvana ilk ârız olan hallerden biridir. Ancak Kâtibî'nin de işaret ettiği gibi bu, hayvana herhangi bir vâsıta ya da ara kategori olmaksızın yüklenirken; insana, hayvan gibi bir canlı olması bakımından yüklenir. İnsana herhangi bir vâsıta olmaksızın ilk ârız olan haller; düşünmek, gülmek ve yazmak gibi fiillerdir.[36] Bu kriteri varlıklara tatbîk edecek olursak, şu örnekleri vermemiz mümkündür: Nokta, çizgi ve yüzey geometrik cisme ilk ârız olan şeylerdendir. Ancak renk, geometrik bir cisme ilk arız olan hallerden değildir. Bunun gibi tıp ilmi, insan bedenini hastalık ve sağlık yönünden inceler. Bu durumda tıbbın konusu, insan bedenine ârız olan durumlar yönünden insan bedenidir. Fıkıh ilminin konusu, haramlık ve helâllik yönünden mükelleflerin fiilleridir. Metafiziğin (*ilm-i İlâhî*) konusu da konuların en genelinin "varlık" olması bakımından varlıktır.[37]

Metafiziğin konusu varlık olması bakımından varlık ise metafizikte varlığa ilişen zatî a'râzların incelenmesi gerekir. Öyleyse burada, "Varlığa ârız olan ve metafiziğin de konusunu oluşturan bu haller, hangi bakımdan varlığa ilişmiştir?" sorusu ehemmiyet arzetmektedir. Zira mantığın konusuyla ilgili olarak da işaret edildiği gibi, özsel ilintiler incelendiği şeye özü bakımından eklendiği gibi; onun bir parçası, ya da ona denk olabilmektedirler. Öyleyse metafiziğin konusunu mutlak varlık olarak belirlediğimizde, ona ârız olan hallerin varlığa nasıl ârız olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Zira metafizikte varlık kav-

34. Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, vr. 153 b.
35. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 5b-6a; a. mlf. *Aynü'l-Kavâid*, Ragıp Paşa 1481, vr. 68b-71a; a. mlf. *Câmiü'd-Dekâik*, vr. 138b-139a.
36. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 5b; Cürcânî, *Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf ale't-Tasavvurât*, Dersaâdet 1314, s. 32; Kâdı Mir el-Meybûdî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Dersaâdet 1289, s. 22.
37. Kâtibî, *Bahrü'l-Fevâid*, Ragıp Paşa 1481, vr. 183a; *Câmiü'd-Dekâik*, vr. 139a.

ramı; mâhiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân gibi kavramlar etrafında incelenmektedir. Kâtibî mantık eserlerinde, varlığa ilişen a'râzların ona nasıl iliştiklerini, yani ona özü bakımından mı, onun bir parçası olarak mı, yoksa ona denk (*müsâvî*) olması bakımından mı ârız oldukları noktasında bir şey söylememektedir. Onun bu konuda özlü bir şekilde dile getirdiği fikirlerini, umûr-ı âmme kavramını tahlîl ederken görmekteyiz. Buna göre varlığa ârız olan haller, umûr-ı âmme incelemesinin de seyrini belirlemektedir.

A'râzlar bir başka ayırıma göre üç kısımda mütâlaa edilir. Birincisi siyahlık gibi bir a'râzın bir varlığa dış dünyada ârız olmasıdır. İkincisi tümellik gibi bir a'râzın, bir varlığa zihinde ârız olmasıdır. Üçüncüsü ise hâricî, ya da zihnî varlık düzeylerinden herhangi birine inhisâr etmeyecek şekilde, a'râzın bir varlıkla ittisâfıdır.[38] Burada metafiziği ilgilendiren, ikinci türdeki ârız olma şeklidir. Tümellik, öznelik gibi varlıklara ilişen a'râzlara, "ikinci akledilirler" denilir. Öyleyse metafiziğin, ikinci akledilirlerin varolmaları bakımından incelenmesi gibi, başka meseleleri de vardır. Ağaç, kalem gibi insan aklında verili olan ilk akledilirler, dış dünyada varlığı bulunan şeylerdir. İnsan zihni öncelikle dış dünyadaki varlıkları kavrar ve aralarında tümel, tikel, zâtî, a'râzî, cins, fasıl, tür, özne, yüklem gibi mâhiyetlerine *ma'kûl* denilen birtakım hükümler yükler.

"Akledilir" kavramının mantığın dışında psikoloji ve teolojiye kadar farklı alanlarda incelendiğinin farkında olan Kâtibî, bunların mantıkta hangi cihetten ele alındığına işaret ederek belirecek bir karışıklığın da önüne geçer. İkinci akledilirlerin mantıkta ele alınması, bilinenlerden bilinmeyenlere götürüp doğru terkipler yapmaya aracılık etmeleri bakımındandır. İkinci akledilirler, var olup olmamaları bakımından ise metafiziğin küllî ilim kısmı olan felsefe-i ûlâda, ya da umûr-ı âmmede incelenirken; zihnî veya hâricî varlık olmaları bakımından ise ilmu'n-nefste ele alınır.[39]

Râzî birçok eserine, varlığa ârız olan kavramları, umûr-ı âmme başlığı altında inceleyerek başlamaktadır. Kâtibî'nin metafizik tasavvurunda baskın olan unsur da Râzî'nin umûr-ı âmme incelemesidir.

Hikmetü'l-Ayn'da metafiziği beş bölümde inceleyen Kâtibî, ilk makâleye umûr-ı âmme başlığını verir; ancak bu bölüm, varlık-mâhiyet kavramları etrafında şekillenmiştir ve diğerlerine oranla daha hacimlidir. *eş-Şifâ*'da olduğu gibi, ikinci bölüm sebepler hakkındadır. Burada illet kavramı hareketin ilkesi anlamında değil, varlığın ilkesi anlamında ele alınmaktadır. Yine ileride işaret edileceği gibi, illet bahsi, Kâtibî'nin tasnîf düzeyinde *el-Mülahhas*'ın sıralamasından ayrıldığı çok önemli bir noktadır. Zira Râzî bu kavramı varlık görü-

38. Kâdı Mir el-Meybûdî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, s. 23.
39. Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1730, vr. 5b-6a.

şü gereği, oldukça farklı bir bağlamda ve düzeyde değerlendirmiştir. *Hikmetü'l-Ayn*'ın üçüncü bölümünde, cevher ve a'râzlar incelenirken, dördüncü bölümde Tanrı ve sıfatları, son bölümde de nefs-i nâtıka başlığı altında, nübüvvet ve âhiret meseleleri yer almaktadır.

Ontolojik Kavramlar: Umûr-ı Âmme İncelemesi

Kâtibî, İbn Sînâ'daki adlandırmayla ilm-i İlâhî ve ilm-i tabiî kavramlarını, bölümlere başlık yaparken; ontolojik kavramların tahlîlini metafizik bünyesinde, *umûr-ı âmme* altında yapmaktadır. Bu yönüyle o, umûr-ı âmmenin içeriği noktasında, Râzî'yi takip etmektedir. Râzî *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye* ve *el-Mülahhas*'ta umûr-ı âmme başlığı altında; varlık, mâhiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan, öncelik-sonralık kavramlarını incelemiştir. Kâtibî de *umûr-ı âmme* altında, aynı kavramları incelemektedir.

En genel kavram olduğu için varlık, bu analizin başında incelenmesi gereken bir kavramdır. Varlık incelendiği zaman ona müteallik olan hususlar da bu araştırmanın kapsamına girmektedir. Varlığın bedîhî ve müşterek bir kavram olması; zihnî varlık; varlığın iyi, yokluğun kötü oluşu; varlık ile yokluk arasında üçüncü bir durum tartışması bu meyanda zikredebileceğimiz hususlardır.[40] Kâtibî varlıkla ilişkili bir diğer kavram olan mâhiyeti, umûr-ı âmmenin ikinci başlığı olarak incelemektedir. "Mâhiyet" başlığında; mâhiyetin a'râzlarından ayırt edilmesi, mâhiyetin kısımlarının birbirine ihtiyacı, bileşik mâhiyet, mâhiyetin cüzlerinin birbirinden ayrılığı, cins ve fasıl gibi meseleler üzerinde durulmaktadır. Kâtibî umûr-ı âmmenin üçüncü başlığında birlik, çokluk; dördüncü başlığında, zorunluluk-imkân-imtinâ; beşinci başlığında da hudûs-kıdem kavramlarını mütâlaa etmektedir.[41] Buraya kadar tasnîf açısından *el-Mülahhas*'ı takip eden Kâtibî illet-ma'lûl konusunu metafizikte umûr-ı âmmeden sonra ikinci başlık haline getirmektedir. Cevher ve a'râzla ilgili hususlar da metafiziğin üçüncü başlığını teşkîl etmektedir.

Peki bu kavramlardan hangilerinin, umûr-ı âmme bünyesine dâhil olduğunu, hangilerinin bu araştırmanın dışında kaldığını tayin eden kriter ya da kriterler var mıdır? Kâtibî, Râzî'nin *el-Mülahhas*'ına yazdığı şerhte hangi kavramların, niçin umûr-ı âmme başlığına girdiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Râzî burada ontolojik kavramları incelerken, *el-umûru'l-âmme ve mâ-yecrî mecrâhâ ve mecrâ envâihâ* başlığını kullanmıştır. Râzî bu terkîbin umûr-ı âmme kısmında, varlık ve ona kapsam ve genellik bakımından yakın olan mâhiyet, birlik-çok-

40. Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, s. 9-16.
41. Kâtibî, *a.g.e.* s. 17-36.

luk kavramlarını, ikinci kısmında da zorunlu-mümkün, kıdem-hudûs kavramlarını incelemiştir. Kâtibî ise başlığı, Râzî'de olduğu gibi uzun tutmamakta; sadece umûr-ı âmme demektedir; ancak bu başlığın altına giren kavramlarla ilgili kriteri, Râzî'nin *Mebâhisü'l-Meşrikıyye*'nin girişinde söylediklerine paraleldir. Kâtibî, müstakil eserlerinde de bu perspektife göre, umûr-ı âmme analizini yaparak Râzî'nin hâriçte bıraktığı kavramları, umûr-ı âmmeye dâhil etmemiştir:

"Umûr-ı âmme ile kastedilen Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında ortak olan, varlık, birlik-çokluk gibi bu kabilden olan hususlardır. Umûr-ı âmme benzeri olanlar (*cârî mecra'l-umûri'l-âmme*) ile kastedilen ise varlıkların çoğu arasında müşterek olan hususlardır; meselâ mâhiyet kavramı böyledir. Çünkü Zorunlu Varlık hâricindeki varlıklarda varlık, mâhiyetten ayrıdır. (...) Eğer İmâm (Râzî)'nin kabul ettiği gibi, "Zorunlu Varlık'ın varlığı mâhiyetine zâiddir." denilirse, bu durumda mâhiyet de umûr-ı âmme kapsamına girmiş olacaktır. Mâhiyeti, varlığını da yokluğunu da gerektirmeyen (*lâ yaktadî*) imkân kavramı, umûr-ı âmme benzeri olan kavramlardandır. Yokluk ise var olması imkânsız olan yoklar arasında, ortak bir kavramdır. (Râzî) imkansızlığı (*imtinâ'*) da umûr-ı âmme benzeri olan kavramlardan saydı ki, aslında böyle değildir. Umûr-ı âmmenin türlerinden (*envâ'*) kastedilen ise; varlığın zorunlu ve mümkün varlık, hâdis varlık-kadîm varlık gibi bölümleridir."[42]

Bu pasajın tahlîliyle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Kâtibî Râzî'nin *el-Mülahhas* ve *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*'de umûr-ı âmme ve benzerleri başlığında sunduğu kavramları, bizzat başlığın karakterinden ötürü ikiye ayırmaktadır. Bu ayırımın kriteri şudur: Umûr-ı âmme, Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında ortak olan hususlardır, umûr-ı âmme benzeri olan kavramlar (*ve mâ yecrî mecrâhâ*) ise varlıkların çoğu, yani sadece mümkün varlıklar arasında ortak olan hususlardır ve bu sebeple ikincil derecede genel durumlardan sayılmaktadırlar. Bu durumda bizâtihî umûr-ı âmme kapsamına giren kavramlar; varlık, birlik ve çokluktur.

Kâtibî'ye göre mâhiyet doğrudan umûr-ı âmmeden değildir; umûr-ı âmme benzeri kavramlardandır ve öncekilere tâbidir. Halbuki Râzî gibi, Zorunlu Varlık hakkında varlık-mâhiyet ayırımını kabul edenler için, mâhiyet de birinci derecede umûr-ı âmmedendir. İmkânsızlık (*imtinâ'*) kavramı ise özü itibâriyle değil, yoklar arasında ortak bir kavram olduğundan, bu araştırmaya dâhil olmuştur. Aslında genel şeyler arasında incelenen imkânsızlık ve yokluk aslâ mevcûdu kuşatmaz. Ancak inceleme, mevcudun hallerine özgü olduğundan yokluk ve imkânsızlık dolaylı olarak incelenmektedir. Çünkü yokluk ve imkânsızlık, varlık ve imkânın mukâbilinde bulunurlar. Zorunluluk ve kıdem, esasen Zorunlu Varlığa özgü olan hususlardandır.

---

42. Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 187b.

Vücûb ve kıdemin incelenmesi, bunların mutlak zorunluluk ve kıdemin kısımlarından olmaları bakımındandır. Mutlak zorunluluk ve kıdem ise bilindiği gibi genel şeylerdendir.[43]

Öte yandan Kâtibî kendi eserlerinde bu kavramlar için ikili bir başlık kullanmamış, umûr-ı âmme ifadesini yeterli görmüştür. Râzî'nin kullanımında umûr-ı âmme; varlık, birlik ve çokluğu içerse de Kâtibî, dolaylı olarak bu araştırmaya dâhil olan kavramlar için, ayrı bir başlık zikretmemiş ve umûr-ı âmmede varlık, mâhiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkân-imtinâ', kıdem-hudûs kavramlarını incelenmiştir. Kâtibî, illet-ma'lûl, cevher-a'râz konularını, umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmemiştir. Ancak bu mesele yine de metafiziğin bir meselesidir ve Kâtibî bu başlığı, umûr-ı âmmenin hemen akabinde işlemektedir. Aynı şekilde cevher-a'râz başlığı da Kâtibî'ye göre, varoluş keyfiyetleri bakımından metafizikte incelenmesi gereken bir meseledir. Cevher ve a'râz şeklinde var olan mevcûdâtla ilgili araştırma ise farklı varlık türlerine göre doğa bilimleri, riyâzî ilimler ve metafizikte ayrı ayrı yapılmaktadır. Kâtibî, bir taraftan İbn Sînâcı ansiklopedik tasnîf ve isimlendirmeyi devam ettirirken, diğer yandan Râzî'nin umûr-ı âmme analizini benimsemiş ve bu bahsi metafiziğin bünyesine katarak İbn Sînâ ile Râzî arasında bir sentez denemiştir.

Metafiziğin Semeresi: Teoloji

Kâtibî, Râzî'nin görüş ve tasnîflerinden büyük oranda etkilenmekle beraber benimsediği İbn Sînâcı varlık anlayışının bir tezâhürü olarak metafiziği "varlık olmak bakımından varlığı" araştıran ilim olarak görmüştür. Buna binâen Tanrı'nın varlığı ve bununla ilgili bahisler, Râzî'den farklı olarak onun ilm-i ilâhî dediği metafiziğin bir meselesi konumundadır. Kâtibî eserlerinde doğa bilimlerini *ilm-i tabîî* kavramıyla karşılarken metafiziğin bir kısmı olan Tanrı, sıfatları ve rûhânî cevherler bahsinde felsefî gelenekteki *ilm-i rubûbî* ya da *usûlucya* gibi terimlere yer vermemiştir. O, *Hikmetü'l-Ayn*'da bu meseleleri incelerken *İsbât-ı Vâcibi'l-Vücûd* terimini kullanmıştır.[44]

Kâtibî, Zorunlu Varlık olarak adlandırdığı Tanrı'da varlık-mâhiyet ayırımını benimsememektedir. Bu düşünce aynı zamanda sıfatların ayrı bir varlık alanı olarak nefyedilmesini gerektirdiği gibi, onun zorunlu ve mümkün varlık arasında yaptığı ayırım imkân delilinin temelini oluşturmaktadır. Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*'da Zorunlu Varlık ile ilgili bahislerin bir kısmı *İsbât-ı Vâci-*

43. Kâtibî, *a.g.e.* vr. 187b; Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 23-25.
44. Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, s. 79.

bi'l-Vücûd başlığı altında incelenmesine karşılık, bazı meseleler umûr-ı âmme ve illet bölümlerinde tahlîl edilmektedir. Dolayısıyla Kâtibî'nin Zorunlu Varlık hakkındaki isbatlamayı, üç ayrı cihetten yaptığını söylememiz mümkündür. İlk olarak Zorunlu Varlık'ta, varlık-mâhiyet ayırımının olmaması, umûr-ı âmmenin vücûd bahsinde, varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında incelenmektedir. Bununla bağlantılı olarak, varlıkların mümkün ve zorunlu olarak kategorize edildiği vücûb-imkân bahsinde Kâtibî, imkân delilinin bir versiyonunu formüle ederek nisbî bir isbât-ı vâcib analizi yapmaktadır.[45] İkinci olarak Zorunlu Varlık ile ilgili araştırma, fâil illet olması bakımından illet bahsinde, İbn Sînâcı imkân delili çerçevesinde yapılmaktadır. Kâtibî burada, Râzî'nin teselsülün geçersizliğine dair eleştirilerini paylaşmakla beraber, belli noktalarda ondan ayrılmıştır.[46]

Üçüncü olarak Kâtibî, Zorunlu Varlık'la ilgili araştırmayı, *İsbât-ı Vâcibi'l-Vücûd* başlığı altında yapar. Kâtibî burada Zorunlu Varlık'ın birliğinin isbâtı ve dolayısıyla sıfatlarının nefyi üzerinde durur; kelâmcıların kabul ettiği farklı delillerin eleştirisini yapar ve Zorunlu Varlık'ın fiili bağlamında da sudûr teorisine temas eder.[47] Bu analizden de anlaşılacağı üzere Kâtibî, Zorunlu Varlık hakkındaki araştırmayı metafiziğin farklı yerlerinde farklı cihetlerden yapmaktadır.

Metafizikte Zorunlu Varlık'ın isbâtından önce, tahkîk yoluyla birtakım öncüller sunulmuştur. Bu öncüllere göre, Zorunlu Varlık'ın varlığı, umûr-ı âmmede temellendirilen varlık kavramı gibi, zorunlu olarak bilinmemektedir. Ancak O'nun bilinmesi, yine bu zorunlu bilgiler sâyesinde olmalıdır. Bir başka şeye ihtiyaç duyma ya imkân, ya da hudûs yoluyla gerçekleşir. Öyleyse nazarî anlamda isbât-ı vâcib, imkân ve hudûs aracılığıyla ortaya konulabilir. Hem imkân hem de hudûs, zatlar ve zatların sıfatlarında olduğuna göre, Yüce Yaratan'a delil getirmek dört şekilde olur. Dolayısıyla bu tasnîfe göre isbât-ı vâcibde cevherlerin imkânı, cevherlerin sıfatlarının imkânı, cevherlerin hudûsu ve cevherlerin sıfatlarının hudûsu olmak üzere toplam dört yol vardır:[48]

i) Cevherlerin imkânı ile delil getirmek. Bu delil türünde Zorunlu Varlık'ın birden çok olmasının imkânsızlığına delil getirilir. Kâtibî'ye göre, filozofların delili olarak (*huve tarîkatü'l-hükemâ*) kabul edilen imkân delilinin, cevherlerden yola çıkmak sûretiyle altı versiyonu vardır.[49]

---

45. Kâtibî, *a.g.e.* s. 11, 30.
46. Kâtibî, *a.g.e.* s. 40-42.
47. Kâtibî, *a.g.e.* s. 79-83.
48. Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 609b.
49. Kâtibî, *a.g.e.* vr. 609b; a. mlf. *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, vr. 154b.

ii) Zâtların sıfatlarının (a'râzların) imkânı yoluyla getirilen deliller. Kâtibî'ye göre bu delil, Fâil-i Muhtâr bir yaratma fikrine götüren bir isbat şeklidir.[50]

iii) Üçüncü isbat şeklinde cisimlerin sonradan meydana geldiğine delâlet ederek, cevherlerin hudûsundan bir yaratıcı fikrine varılır.

iv) Zâtların sıfatlarının hudûsu yoluyla isbatlamada, sıfatların mümkün bir varlık oluşu üzerinde durulur.

Meselâ nutfenin ana rahminde geçirdiği aşamalarda, bir müessire ihtiyaç vardır. Bu müessir, ana-baba olmadığı gibi, nutfede yerleşik doğurucu güç de değildir. Çünkü bu güç, şuurlu ve iradeli bir varlık değildir. Bu ihtimaller geçersiz olduğuna göre hikmet sahibi bir müessir olmalıdır.[51] Kâtibî'nin bunlar arasında daha takdire şâyân bulduğu delil, filozofların imkân delilidir: "Bir kavram, eğer yokluğu özü gereği imkânsız ise özü itibâriyle zorunlu; eğer varlığı özü gereği imkânsızsa, özü itibâriyle mümteni ve eğer özü gereği onun için iki durumdan biri eşitse, o da özü itibâriyle mümkündür. Özü itibâriyle zorunlu ve özü itibâriyle mümkün, dış dünyada var oluşa sahiptir. Özü itibâriyle mümkün varlıklar, bileşiktir. Her bileşik, parçalarına muhtaç olacağı için mümkündür. Özü itibâriyle Zorunlu Varlık'a gelince; var olan mümkünlerin bütünü de mümkündür. Zira bu bütünün tam nedeni vardır. Mümkünlerden oluşan bütünün kendi başına olamayacağı açıktır; (onun illetinin) içinden olması da doğru değildir, çünkü bu durumda illet parçalarına bağlı kalacaktır. Mümkün varlıklardan hiçbiri, bütünün tam illeti olamaz. Bu durumda o (illet), (mümkünlerden) hâriç bir varlıktır. Bütün olurlulardan hâriç olan mevcut, özü gereği zorunludur."[52]

Kâtibî *Hikmetü'l-Ayn*'da vücûb bahsinden sonra illet bahsinde ise imkân delilinin hâriçteki varlığa uyarlanmış şeklini ortaya koymaktadır. Kâtibî, delilin zikredilecek olan ikinci şeklini, müstakil olarak bu konuda yazdığı risâlede de ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Kâtibî'nin varlık kavramından hareket eden imkân delili, İbn Sînâ'nın ifadeleri ve yaklaşımıyla oldukça benzer özellikler taşımaktadır: "Bir mevcûdun varlığında kuşku yoktur. Bu varlık (i) özü itibâriyle zorunlu varlık ise amaç hâsıl olmuştur. Eğer varlık (ii) özü itibâriyle mümkün varlık ise bu, bir müessire ihtiyaç duyar ve şâyet mümkün varlığın müessiri özü itibâriyle zorunlu varlık ise amaç yine hâsıl olmuştur. Müessir özü itibâriyle mümkün varlık ise o da mutlaka bir müessire ihtiyaç duyar. Müessirin mümkün varlığın kendisi olması, müessirin eseriyle birlikte olması demektir ki, bu "devr" olarak adlandırılan muhâl durumdur. Çünkü bu

50. Kâtibî, *a.g.e.* vr. 154b.
51. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 610b.
52. Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, s. 30.

durumda eser ve müessirin varlığı birbirine dayanmaktadır. Müessir eserden başka bir varlık ise iki ihtimal vardır: Mümkün varlığın dışında bulunan müessir ya özü itibâriyle zorunlu varlıktır ki, bu durumda amaç yine hasıl olmuştur. Ya da sebepler zinciri (*teselsül*) sonsuza kadar devam eder ki, bu da geçersiz bir durumdur."[53]

Kâtibî, imkân delilinin bu şeklinde, tasnîfi hâriçteki varlık üzerinden yapmaktadır. Bu sebeple Kâtibî, ilk aktardığımız metindeki tasnîfte, mümteniye de işaret etmekteyken; dış dünyaki varlık söz konusu olunca, imkânsızı tasnîf dışında bırakmıştır. Çünkü hâriçteki varlık söz konusu olunca, imkânsızlık durumu zaten ortadan kalkmış demektir. Dolayısıyla hâriçte, zorunlu ya da mümkün olma durumunda olan bir varlık sahası vardır. Eğer var olanlar içinde Zorunlu Varlık'ın varlığı kabul ediliyorsa, matlup hâsıl olmuştur. Eğer var olan mümkün ise hem varlığa hem de yokluğa imkânlı olan bu mümkün varlığın, varlık sahasına çıkmasını tercih eden bir neden olmalıdır. Bu nedenin Zorunlu Varlık olması halinde de amaç yine hâsıl olmuş demektir. Zira illetin mümkün varlığın kendisi olması, "devr" denilen duruma sebep olmakta ya da kendisi gibi bir mümkün varlık olması, mümkünler dizisinin sonsuza kadar gitmesi teselsülü doğurmaktadır ki, bunların ikisi de imkânsız durumlardır. Öyleyse mümkünler zincirinin Zorunlu Varlık'ta son bulması gerekir ve bu da özü bakımından Zorunlu Olan'dır.[54]

Kâtibî *el-Münassas*'ta da isbât-ı vâcibin doğru şeklinin (*fa'lem enne's-savâbe en yukâle fî isbâti vücûdi mevcûdi vâcib li-zâtihi*) imkân delilinin varlıktan hareketle oluşturulan delil olduğunu kabul etmektedir: "Şâyet varlıkta bir Zorunlu Varlık'ın olmadığı farzedilse hâriçteki varlıkların hepsi özü itibâriyle mümkün olurdu (*lev lem-yekün fi'l-vücûdi mevcûdu vâcib li-zâtihi le-kâne küllü vâhidin mine'l-mevcûdâti'l-hâriciyyeti mümkinen li-zâtihî*). Bu durumda birbirlerine ihtiyaç duyan mümkünlerin bir araya gelmesi toplamı oluşturur. Bir şeyin diğerine ihtiyaç duyması mümkün varlığın muhtaç varlık olduğunu (*müftekir*) gösterir. Her mümkün varlığın tam bir illeti olmalıdır. Bu durumda mümkünlerden oluşan toplamın da bir tam illeti vardır. Tam illetin bütünün kendisi olması mümkün değildir. Çünkü tam illet bir şeyi varlık bakımından önce-

---

53. Kâtibî, *Risâle fî Burhâni İsbâti'l-Vâcib*, nşr. Rubio Luciano, "Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necessario (Text and translation of five resail by Nasîraddîn al-Tûsî and Najmaddîn al-Kâtibî)", LXXXIX, haz.: Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, s. 55; a. mlf. *Hikmetü'l-Ayn*, s. 40.

54. Burada bir hususa işaret etmemiz uygun olacaktır. Kâtibî, isbatlamanın iki şeklini vücûb ve illet bahislerinde yaparken, isbât-ı vâcib başlığında Zorunlu Varlık'ın birliğini isbatlamakta ve kelâmcıların delillerine eleştiler yöneltmektedir. Şârih İbn Mübârekşâh da bu duruma atıf yaparak Kâtibî'nin isbât-ı vâcib başlığını koymasını yanlış bulmaktadır. bkz. Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, s. 205.

ler. Bir şeyin kendisini öncelemesi ve kendine dâhil olması imkansızdır. Zira bir şeyin tam illetinin sadece varlığının (*mücerredü vücûdihâ*) düşünülmesi sebeplisinin varlığını da zorunlu kılar. Mümkünlerden oluşan toplamın parçalarından herhangi birisinin böyle bir vasıfta olması ve toplamın tam illet olması imkânsızdır. Öyleyse toplamın tam illeti toplamın hâricinde bir şey olmalıdır. Bütün mümkünlerin dışında olan Zorunlu Varlıktır. Böylece Zorunlu Varlık'ın varlığı isbatlanmış olur."[55]

Böylece *el-İşârât*'da ifade edildiği gibi, "Tercihe şâyân olan mümkün varlıklardan hareketle varlığı zorunlu olanı istidlâl değil, bizzat O'nu merkeze almaktır." şeklindeki yaklaşım geçerlilik kazanmaktadır. Zira "her varlık", "Ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur.", "Varlığa dâhil olan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir." tarzındaki ifadeler kendisi dışındakilerle O'na şahit getirmeyi ihsâs ettirse de böyle bir yaklaşım ile farklı versiyonları olan hudûs delilinden uzaklaşılmış olmaktadır. Kâtibî'nin de aktardığımız pasajlardan bu yaklaşımı benimsediğini söylememiz mümkündür.

Kâtibî'nin imkân deliline dair bazı itirazları olsa da onun kabul ettiği delil imkân delilidir. Zira Kâtibî, kelâmcıların hudûs delillerine eleştiriler yönelttiği gibi onların üzerinde de durmamıştır. Buna karşılık problem edindiği imkân delili hakkında müstakil risâle yazmış ve neticede imkân deliline dair şüphelerinin izale olduğunu belirtmiştir.[56]

Kâtibî Râzî'nin *el-Metâlibü'l-'Âliye*'de sunduğu deliller tasnîfini temel almıştır. Râzî'nin sınıflandırması nazar ve istidlâl ehli dediği kelâmcılar ve filozofların delilleri hakkındadır. Bu deliller temelde imkân ve hudûs delillerinin farklı şekillerinden oluşmaktadır. Ancak Kâtibî, Râzî'ye yazdığı şerhler dışında, farklı delillere de işaret etmiştir. Meselâ o isbât-ı vâcib risâlesinde imkân delilinin bazı önermelerini değiştirerek yeniden düzenlenmiş şeklini açıklarken[57] *Hikmetü'l-Ayn*'da kelâmcılara atfettiği hareket delilini, hudûs delilinin bir şekli olarak görmektedir.

KAYNAKÇA

Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983, III.

Arıcı, Mustakim, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

55. Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 358a-358b.
56. Kâtibî, "Text and translation of five resail", s. 186.
57. Kâtibî, "Text and translation of five resail", s. 64-68.

Arıcı, Mustakim, *Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, (Yayınlanacak).

Arıcı, Mustakim, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddîn Razi Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), s. 1-37.

Arıcı, Mustakim, "İslâm Düşüncesinde Fahreddîn Râzî Ekolü", *Fahreddîn Râzî*, ed. Osman Demir, İstanbul 2013, (Yayınlanacak).

Akkirmânî, *Kâdı Mir Metni Hidâye Tercemesi: İklîlü't-Terâcim*, Dersaadet 1316.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf ale't-Tasavvurât*, Dersaâdet 1314.

———, "İlm", *et-Ta'rîfât*, İstanbul 1327.

Fazlıoğlu, Şükran, "Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredâtı", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), 115-173.

Gutas, Dimitri, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350", çev. M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 133-152.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Kadı Mir, el-Meybûdî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Dersaâdet 1289.

el-Kâtibî, Necmeddîn, *Hikmetü'l-Ayn*, thk. Abbâs Sadrî, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.

———, *Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, thk. Muhsin Bîdârfer, 3. bsk., Kum 1426/2005.

———, *Câmiü'd-Dekâik fî Keşfi'l-Hakâik*, Hacı Beşir Ağa 418.

———, *Câmiü'd-Dekâik fî Keşfi'l-Hakâik*, Paris Bibliotheque Nationale 2370.

———, *el-Münassas fi Şerhi'l-Mülahhas*, Şehit Ali Paşa 1680.

———, *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal*, Süleymaniye 782.

———, *Şerhü Keşfi'l-Esrâr an Gavâmizi'l-Efkâr*, Carullah 1418.

———, *Risâle fî Burhâni İsbâti'l-Vâcib*, nşr. Rubio Luciano, "Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario (Text and translation of five resail by Nasîraddîn al-Tûsî and Najmaddîn al-Kâtibî)", LXXXIX, haz. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, 55-84.

———, *Risâle fî Cevâbi'l-İ'tirâz li-Nasîriddîn et-Tûsî*, nşr. Rubio Luciano, "Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necessario (Text and translation of five resail by Nasîraddîn al-Tûsî and Najmaddîn al-Kâtibî)", LXXXIX, haz. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, s. 113-152.

Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, MEB, Ankara 1941, I-II.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrut 1993, II, 481.

el-Kütübî, M. b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut tsz., III.

Mübârekşâh, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Şehit Ali Paşa 1790.

———, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Kazan 1315/1892.

Özturan, Mehmet, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat -Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddîn Râzî Örneği*, (Doktora Tezi), İstanbul Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ali b. Muhammed b. Rıza, Stuttgart, 1988, XXI.

Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam*, Ankara 1988.

Street, Tony, "Mantık", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, İstanbul 2007, s. 273-292.

ZİYÂUDDÎN İBNU'L-ESÎR

Abdulhadi Timurtaş*

Arap kültürü ve İslâmî ilimlerle ilgilenip de İbnu'l-Esîr kardeşleri bilmeyen kimse yok gibidir. Bahse konu kardeşlerin mensup olduğu ailenin reisi Ebu'l-Kerem Esîruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî, toplumda önemli bir yere sahip ve büyük devlet adamı olup ilimle veya ilmî teliflerle uğraştığı bilinmektedir; ancak o, İslâm ve dünya bilimlerine büyük katkı sağlayan üç büyük bilgin yetiştirmiştir. Onların her biri, ilgilendiği bilim dalını, geliştirip sistematize etmiş; dolayısıyla farklı ilimlerde önemli hizmetleri olmuştur. Aynı zamanda devlet idaresinde de büyük hizmetleri olan bu üç zatı asıl şöhrete ulaştıran, devlet idaresindeki önemli hizmetleri değil, ilmî yönleridir.[1]

İbnu'l-Esîrlerin en büyüğü olan Mecduddîn (ö. 606/1210)[2] özellikle Hadis

---

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz.: Kemal Sandıkçı, "İbnu'l-Esîr Kardeşler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, Samsun 1992, s. 61.

2. Mecdudid İbnu'l-Esîr el-Cezerî, 544/1149 yılında Cezîretu İbni Ömer'de doğdu. Temel eğitimini buradaki medreselerde gördü, eğitimini Musul'da tamamladı. Fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve hadis, nahiv, dil, belâgat ve edebiyat ilimlerinde kendini iyi bir şekilde yetiştirdi. Bir din âlimi olmakla beraber, Musul'un hâkimi olan Zengî ailesinin ısrarlarıyla vezâret, divân kâtipliği, inşâ kâtipliği, hazînedârlık ve danışmanlık gibi görevler de almıştır. Mecduddin, ömrünün sonlarında geçirdiği felçten dolayı yatağa mahkûm olunca idari görevleri bırakarak kendini âşığı olduğu ilme verdi, öğrenci ye-

ilminde tanındı. Ortancası olan İzzuddîn (ö. 630/1233)[3] ise İslâm tarihini seçti ve İslâm dünyasının yetiştirdiği en tanınmış tarihçiler arasına yükseldi. En küçükleri olan Ziyâuddîn (ö. 637/1239) de bu devir edipleri içinde, şiir ve inşâ alanında pay sahibi olmakla birlikte, o savaş ve kargaşa yüzyılının siyasî şahsiyetleri arasında yer almayı da başardı. İbnu'l-Esîr kardeşlerin şöhretleri öyle bir noktaya geldi ki, hakklarında şiirler bile yazıldı.[4]

Ziyauddîn İbnu'l-Esîr'in adı Nasrullah, künyesi Ebu'l-Feth'tir. 558/1163 yılında Şaban ayının yirmisinde, Perşembe günü Cezîretu İbni Ömer'de doğduğu için, el-Cezerî diye şöhret bulmuştur. Kaynakların onu ve diğer kardeşlerini Şeybân kabilesine nisbet etmeleri, el-Esîr ailesinin Arap asıllı olduğunu gösterir. Kaynaklarda çocukluk dönemine dair kayda değer bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak yaşadığı ortam, tarih ve coğrafyayı düşündüğümüzde, nasıl bir çocukluk dönemi geçirdiğini tahmin etmek zor değildir. Zira Cezîretu İbni Ömer, diğer adıyla Cizre, o dönemde gerek siyâsette gerek ekonomide ve gerekse ilim ve edebiyatta, çok hareketli bir yerleşim merkezi idi. Esîruddîn Ebu'l-Kerem, şehirdeki siyasî konumuna uygun bir şekilde, çocuklarının eğitimleri ve iyi bir hayat için Cizre'nin bütün imkânlarını önlerine ser-

---

tiştirdi ve kitap yazdı. 29 Zilhicce 606 (24 Haziran 1208)'de vefat etti. Bir kısmı ansiklopedi mesâbesinde olan, yirmi civarında kitabı bulunmaktadır (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ' I-XV*, tahkîk: D. S. Margoliouth, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1980, XVII, 71; İbn Hallikân, IV,141; ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ I-XXII*, tahkîk: Beşşir Avv Ma'arif, Muhyiddin Hilâl es-Sirhân, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1990, XXI, 488-491; ed-Dârî, Haris Suleyman, "el-İmam Mecduddin İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'l-Hadîsi'ş-Şerîf", *Buhûsu Nedveti Ebnâi'l-Esîr*, Menşûrâtu Câmiati'l-Mevsıl, Musul 1982, s. 3-40.)

3. İzzuddîn İbnu'l-Esîr, 555/1160 yılında Cezîretu İbni Ömer'de doğdu. Burada yetişti ve temel eğitimini buradaki medreselerde gördü. Ailenin 575/1179 yılında Musul'a yerleşmesiyle İzzuddin eğitimini buradaki ünlü medreselerde ve büyük âlimlerin nezâretinde tamamladı. Bağdad, Haleb, Şam ve Kudüs'e giderek ilim merkezlerinden istifâde etti. Tarih, ensâb ve biyografi gibi ilim dallarında uzmanlaştı. Diğer iki kardeşinin aksine İzzuddin'in devlet görevi fazla yoktur. O, bütün hayatını ilme ve telife vermiştir. Tarihçiliği ile şöhret bulan müellif, arkasında *el-Kamil fi't-Târîh* gibi bir tarih kitabı, *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe* gibi sahâbenin hayat hikâyelerine dair biyografik bir ansiklopedi, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* gibi kabîle ve aşîretlerin soy ve neseplerini ele alan ensâb ilmine dair bir kitap ve *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye* gibi özel bir tarih kitabını bıraktıktan sonra 630/1233 yılında Musul'da vefat etti. (Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* XXII, 353-357; el-İsnevî, I, 132; İbn Hallikân, III, 348; Tuleymât, s. 19; Faysal es-Sâmir, *İbnu'l-Esîr*, el-Cumhûriyyetu'l-Irâkiyye Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İlâm, Bağdad 1983, s. 11-19; İbn Kesîr, XIII, 149-150)

4. Şerefeddîn, *İbn Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ*, Hanımlara Mahsûs Gazete Matbaası, Dersaâdet 1322, s. 5; Muhammed b. Abdillâh el-Hamdân, *Benû'l-Esîr el-Fursânu's-Selâse*, el-Mektebetu's-Sağîra, Tâif 1974, s. 20.

miştir. Ziyâuddîn, 21 yaşına kadar burada yaşadı ve 579/1183 yılında ailesiyle birlikte Musul'a yerleşti.[5]

Her ne kadar İbn Hallikân (ö. 681/1282)'ın verdiği bilgilerde, Ziyauddîn İbnu'l-Esîr'in Musul'a intikâl ettikten sonra ilim tahsiline başlayıp, Kur'ân-ı Kerîm ve birçok hadîs-i şerîfi ezberlediği, nahiv, şiir, beyân ve dil ilimlerini tahsil ettiği anlatılıyorsa da[6] durumun kesin olarak böyle olduğu söylenemez. Zira Musul'a intikâl ettiği zaman yaşının yaklaşık yirmi bir olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaşa kadar, Cizre'de Kur'ân-ı Kerîm ve hadisleri ezberlemesi, bahsi geçen nahiv ve beyân ilimlerini tahsil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.[7] Zira ağabeyi Mecduddîn, o sıralarda 35 yaşlarındadır. Buradan hareketle onun ağabeylerinden de ilim öğrendiği sonucunu çıkarabiliriz. Musul'a intikâl ettikten sonra öğrenimini daha bilinçli yapmış; belli bir hedefe ve ihtisaslaşmaya yönelik çalışmıştır. Musul, Cizre'ye göre eğitim imkânları bakımından daha ileride bir yer idi. Kitâbet için gerekli ilimlere yönelmiş ve onları tahsil etmeye başlamıştır. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş ve kitâbette kullanılabilecek çok sayıda hadis, yanı sıra çok miktarda şiir ve darb-ı mesel ezberlemiştir.[8] Tay kabilesine mensup şairlerden Ebu Temmim Habib b. Evs (ö. 231/845), Ebû Ubâde el-Buhturî (ö. 284/896) ve Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî (ö. 354/965)'nin şiirlerine yoğunlaşmış ve uzun yıllar bu şiirlerin üzerinde çalışmıştır.[9]

---

5. İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-Miftâhi'l-Munşâ li-Hadîkati'l-İnşâ*, tahkîk: Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia, el-İskenderiyye 1989, s. 11-12; İbn Hallikân, V, 389; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XXIII, 72-73; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, II, 315; Zehebî, *el-'İber fî Haberi men Geber*, III, 231-232; el-Munzirî, Zekiyyuddîn Ebû Muhammed Abdulazîm, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-Nakale I-IV*, tahkîk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1976, VI, 341; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân I-VIII*, tahkîk: İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1994, V, 389, 396; el-İsnevî, Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Hasan, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye I-II*, tahkîk: Abdullâh el-Cubûrî, Matba'atu'l-İrşâd, Bağdad 1970, I, 133; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât I-III*, tahkîk: M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, y.y., 1979, II, 315; Huseyn Alî Mahfûz, "Ebnâ'u'l-Esîr fi'l-Merâcii'l-Arabiyye ve'l-Ecnebiyye", *Buhûsu Nedveti Ebnâ'i'l-Esîr*, Câmiatu'l-Mevsıl, Musul 1982, s. 124-130.
6. İbn Hallikân, V, 389.
7. Sellâm, Muhammed Zağlûl, *Ziyauddîn İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'n-Nakd*, Mektebetu Nahdati Mısr, Kahire ts., s. 34.
8. İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-Merkûm fi Halli'l-Manzûm*, tahkîk: Cemîl Sa'îd, el-Mecma'u'l-İlmî'l-'Irâkî, Bağdat 1989, s. 49-53; İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâ'ir I-II*, tahkîk: M. Muhyiddin Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2010, s. 91-92; Sellâm, *Ziyauddîn İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'n-Nakd*, s. 35.
9. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir I-IV*, tahkîk: Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne, Dâru Nahdati Mısr, Kahire ts., I, 79, III, 225-229; İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 56; İbnu'l-Esîr, *el-İstidrâk fi'r-Red alâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-Mu-*

Ziyauddin, Musul'a intikâl edince oradaki siyasî, edebî ve ilmî hareketliliği gördüğünde, muhtemelen ağabeyi Mecduddin'den de etkilenerek veya onun yönlendirmesiyle, dönemin parlak görevlerinden biri olan dîvân kâtipliğini hedef seçti. Yükselme hırsının etkisiyle bu tarafa yöneldi ve bir kâtipte bulunması gereken özellikleri elde etmek, yetenek ve güce sahip olmak için gayret etti ve bunu başardı. İbn Hallikân'ın verdiği bilgiye göre dîvân kâtibi olarak ilk görevine el-Kadı el-Fadıl aracılığıyla Sultan Salâhaddin el-Eyyûbî'nin yanında başladı.[10] Ancak İbnu'l-Esîr'in Seyfuddun Gazî'ye vekâleten Musul idareciliğini 571/1175 senesinde üstlenen[11] Mucahiduddin Kaymaz'a yazdığı iki mektuptan onun ilk olarak Musul'da, Mucahiduddin Kaymaz için dîvân kâtipliğine başladığı anlaşılmaktadır.[12]

Her ne sebepledir bilinmez, İbnu'l-Esîr ile Mucahiduddin Kaymaz'ın araları açılır. Devlet görevinde daha iyi bir yeri hak ettiğini düşünen İbnu'l-Esîr, babasının ve ağabeyi Mecduddin'in yıllarca hizmetlerinde bulunduğu Zengî Hanedanından ayrılıp Şam'a gider. Yetenekli ve ehil kişilerin devlet görevlerinde yer almaları konusunda çok hassas ve istekli olan el-Kaı el-Fadıl, onu 587/1191yılının Cemaziyelâhir ayında, başında bulunduğu Salâhaddin el-Eyyûbî'nin dîvân kâtipliği kadrosuna getirdi. Ancak bu görevi çok sürmedi. Zira Şam Emiri el-Meliku'l-Efdal'in onu babasından istemesi üzerine Sultan Salâhaddin, İbnu'l-Esîr'i muhayyer bıraktı; o da el-Meliku'l-Efdal'i tercih edince, o da onu, vezirlik görevine getirdi.[13] Bundan sonra ilişkileri çok pekişti, ancak olumsuzluklar ikisinin de peşini bırakmadı. Sultan Salâhaddin el-Eyyûbî 589/1193 yılında Dimaşk'ta vefat edince saltanat, çocukları arasında paylaşıldı ve Dimaşk el-Meliku'l-Efdal'e kaldı.[14]

---

semmâ bi'l-Me'âhizi'l-Kindiyye mine'l-Ma'ânî't-Tâiyye, tahkîk: Hafnî Muhammed Şeref, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısriyye, Kahire 1958, s. 26-30; Vefâ Saîd Şehvân, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Şuarâ'u'l-Maâriki'n-Nakdiyye Ebû Temmam ve'l-Buhturî ve'l-Mutenebbî* (Doktora Tezi), Yermûk Ü. Edebiyat Fakültesi, İrbid/Ürdün 2004.

10. İbn Hallikân, V, 389.
11. İbn Hallikân, IV, 82-83.
12. İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Esîr*, tahkîk: Nûrî el-Kaysî, Hilâl Nâcî, Menşûrâtu Câmiati'l-Mevsıl, Musul 1982, s. 63, 101.
13. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 5; İbn Hallikân, V, 390; Sellâm, *Ziyauddîn İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'n-Nakd*, s. 38; Alî Cevâd et-Tâhir, *Menhecu'l-Bahs fi'l-Meseli's-Sâir*, Daru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdat 1989, s. 10.
14. İmamudin el-Katib el-İsfahânî, *el-Fethu'l-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsî, Hurûbu Salahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdis*, Dâru'l-Menâr, y.y. 2004, s. 328-338; İbn Vâsıl, Cemâluddîn Muhammed b. Sâlim, *Muferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb I-V*, tahkîk: Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Dâru'l-Kalem, Kahire 1960, III, 3; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIII*, tahkîk: Ahmed Ebû Mulhim ve arkadaşları, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. b., Beyrut 1987; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., XIII, 7.

Genç el-Meliku'l-Efdal, veziri Ziyauddîn İbnu'l-Esîr'in yönlendirmesiyle babasının devletteki arkadaşlarını ve büyük komutanlarını saraydan uzaklaştırıp yerlerine yenilerini getirdi. Kendisi eğlence ve uykuya teslim olurken devlet işlerini veziri İbnu'l-Esîr'e bıraktı. Ancak edebiyattaki başarıyı siyâset ve idarecilikte yakalayamayan İbnu'l-Esîr, kötü idareciliğinden dolayı halka haksızlık ve zulmün yapılmasına sebep oldu ve insanların nefretine maruz kaldı. el-Meliku'l-Efdal'in, bütün uyarılara rağmen, vezirinden vazgeçmemesi üzerine devlet işleri aksadı; halkın 'uyuyan kral' lakabını verdiği el-Meliku'l-Efdal'e güveni kalmadı. Durumu fark eden Mısır Meliki el-Meliku'l-Azîz Osmân b. Salâhaddin ve amcası el-Meliku'l-Efdal Ebû Bekir, anlaşarak Dimaşk'ı kuşatıp el-Meliku'l-Efdal'den aldılar ve onu Serhat Kalesi'ne sürdüler. İbnu'l-Esîr ise ancak saklandığı bir sandıkta kaçarak canını kurtarabildi.[15]

Mısır Meliki el-Meliku'l-Azîz Osmân'ın 595/1199 yılında vefatından sonra, Mısır'a giden el-Meliku'l-Efdal, eski dostu ve veziri İbnu'l-Esîr'i Mısır'a çağırdı. Dimaşk'ı ele geçirmeye gelen efendisine yeniden kavuştu ve birlikte Mısır'a gittiler. Ancak el-Meliku'l-Efdal'in Mısır hâkimiyeti uzun sürmedi. Amcası el-Meliku'l-Efdal, Kahire'yi istilaâ etti ve el-Meliku'l-Efdal'i Kahire'den çıkarıp tekrar Serhat'a gönderdi. İbnu'l-Esîr ise yine gizlenerek Kahire'den ayrılıp Serhat'taki el-Meliku'l-Efdal'in yanına gitti. Daha sonra yapılan anlaşma gereği, Sumeysat'ın hakimiyeti el-Meliku'l-Efdal'e verildi. Böylece Ziyauddin İbnu'l-Esîr 608/1212 yılına kadar Sumeysat'ta onun hizmetinde kaldı; ardından yeniden Musul'a döndü ve vefat edinceye kadar burada kaldı. Siyâseti kısmen bıraktığı yirmi yılı ilim, ders ve telifle geçirdi, özellikle yazdığı kitaplarını öğrencilere okuttu. Bunlar içinde Ebû Talib Tauddcin İbnu's-Sâî (ö. 674/1275) ve Ruknuddin Ebu'l-Kasım Mahmud b. el-Huseyn es-Sahavî (ö. 650/1252) ön plana çıkan öğrencileridir.[16]

Ziyauddin İbnu'l-Esîr, peşinden koştuğu şöhret, makam ve malı elde edemedi. Şansızlık onun peşini hiç bırakmadı. O kadar mâcerâdan sonra, yine ilme döndü. Ancak artık eskisi gibi koşturamıyordu; beli bükülmüştü, âsâ ile dola-

15. İbn Hallikân, V, 390; el-Makrizî, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *es-Sulûk li-Ma'rifeti'd-Duvel ve'l-Mulûk I-VIII*, tahkîk: M. Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 229, 233, 243; İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: H. Nâcî, s. 11; İbn Vâsıl, Cemâluddîn Muhammed b. Sâlim, *Muferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb I-V*, tahkîk: Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Dâru'l-Kalem, Kahire 1960, III, 10, 40, 55-64; İbn Kesîr, XIII, 10, 14.

16. İbn Vâsıl, III, 90-92; İbn Kesîr, XIII, 21; el-Makrîzî, *es-Sulûk*, I, 264, 271; İbn Hallikân, V, 40, 391, 396; İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: H. Nâcî, neşredenin önsözü, s. 13; İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: el-Kaysî-Nâcî, s. 116; Alî Huseyn Alî el-Cubûrî, *Resâilu Ziyâiddîn İbni'l-Esîr ve Kıymetuhâ't-Târîhiyye*, (Doktora Tezi) Musul Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Musul 2006, s. 14-26.

şıyordu. Yine de Musul Hâkimi Bedruddin Lü'lü' için kâtiplik ve sefirlik yaptı. 29 Rebiulâhir 637/11 Kasım 1239 tarihinde seksen yaşlarında iken Bağdat'ta vefat etti ve orada defnedildi.[17]

İLMÎ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

İbnu'l-Esîr'in eserlerinde çeşitlilik ve kuşatıcılık hâkimdir. O, dil ilimlerinin yanı sıra eleştiri, hadis, fıkıh, şiir, edebiyat, tefsir ve Kur'ân ilimlerini de okudu. Ancak bütün bu gayretlerinin bir tek amacı vardı, o da kitâbette en üst makama ulaşmaktı.[18] Bu hedefe varmak için de kâtib olacak kimse her ilimden yeterli payını almalıydı. O, okuduğu kitaplarda da ilim ve kültür çeşitliliğine sahiptir. Sadece belâgat ve eleştiri kitaplarına bakacak olursak onun; el-Âmidî (ö. 433/1041)'nin *el-Muvâzene*'sinden, el-Kâdî el-Curcânî (ö. 392/1002)'nin *el-Vesâta*'sından, Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948)'in *Nakdu'ş-Şi'r*'inden, Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078)'nin *Esrâru'l-Belâğa*'sından, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073)'nin *Sırru'l-Fasâha*'sından ve el-Câhız (ö. 255/869)'ın *el-Beyân ve'Tebyîn*'inden çokça iktibaslarda bulunduğunu görürüz. Yaptığı alıntılar, onun konunun sırrına vâkıf, iyisini kötüsünden ayırabilecek, görüşleri birbiriyle karşılaştırabilecek bir vukûfiyete sahip biri olduğunu gösteriyor. İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sırru'l-Fasâha*'sı ve el-Âmidî'nin *el-Muvâzene*'si, Ebû Temmâm (ö. 231/845), el-Buhturî (ö. 284/896) ve el-Mutenebbî (ö. 354/965)'nin şiir dîvânları onun çok beğendiği eserlerin başında gelir.[19] O, edindiği birikimi eserlerinde yansıtmış; nesir ve inşâ edebiyatı başta olmak üzere, dil ilimleri alanında çok değerli bilgiler vermiştir.

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr cesâreti ve mübâlağayı kullanması nedeniyle, bir takım haksız eleştirilere maruz kalmıştır. Meselâ İbnu'ş-Şaâr, onun kişiliği hakkında şöyle der: "O, melik veya sultan dahi olsa, sözünü muhâtabının yüzüne vurur; kibirli, aşırı derecede kendini beğenen gururlu, hiç kimseye eyvallahı olmayan biridir. Dünyada kendisinden başkasını görmez, insanların haklarına değer vermez, onları düşük görür ve onlara önemsemez bir gözle bakar."[20]

---

17. İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhire I-XVI*, el-Muessesetu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, Kahire ts., VI, 318; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Târîhu'l-Hulefâ,* tahkîk: M. Abdulkâdir Atâ, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2. bs., Beyrut 1998, s. 401.
18. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm,* s. 48-49.
19. el-Faysal, Semîr Rûhî, "İbnu'l-Esîr el-Cezerî ve Kitâbuh el-Meseleu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş- Şâ'ir", *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî*, Sayı: 79, Dimaşk 2004, s. 71-72.
20. el-Cubûrî, s. 148 (İbnu'ş-Şa'âr, *Kalâidu'l-Cumân*, IX, 68'den naklen).

Halbuki yazdıkları incelendiğinde, onun bu nitelendirmeleri pek hak etmediği görülür. Zira onun geride bıraktığı edebî mîrâs, göz ardı edilecek veya küçümsenecek bir mîrâs değildir. Aksine onu, gördüğü yanlışa yanlış diyen ve kendi zâviyesinden doğruyu ortaya koymaya çalışan bir eleştirmen olarak görmek gerekir. İlmî çevrelerde yüksek ilmî mevkiyi hâiz birçok kimseyi, çekinmeden eleştirmesi buna örnektir. Eleştirileri sert olsa da o günün şartları göz önünde bulundurulduğunda, sınırı aşacak türden olmadığı anlaşılır. Ne var ki o dönemde, geçmişi eleştirmek bir tür haddi aşmak sayılırdı. Bu da onların seviyesine ulaşılamayacağı anlayışından kaynaklanmaktaydı.

İbnu'l-Esîr'in kişiliği ile ilgili yapılan eleştirilerden biri de onun açık açık kendisini övmesi, kimseyi taklit etmemesi ve genelde kendini öne çıkarmaya çalışmasıdır. Bu yöndeki birkaç ifadesi şöyledir:

ما مِن تأليفٍ إلا وقد تصفّحْتُ سينَه وشينَه، وعلِمْتُ غثّه وسَمينَه.

"(Beyân ilmine dair) a'dan z'ye, değerli ve değersizine kadar incelemediğim bir kitap yoktur."[21]

هداني اللهُ لابتداعِ أشياءَ لم تكنْ مِنْ قبْلي مُبتدعةً، ومَنَحني درجةَ الإجتهادِ التي لا تكونُ اقوالُها تابعةً وإنّما هي مُتّبعةً.

"Allah, benden önce ortaya konulmamış bazı şeyleri ilk defa ortaya çıkarmayı bana nasip etti ve başkasına uyan değil, başkasının kendisine uymak zorunda olduğu ictihâd derecesi sözlerini bana nasip etti."[22]

وهو شيءٌ استخرجْتُه، ولم يَكُنْ لأحدٍ فيه قولٌ سابقٌ.

"O, benim ictihâd ederek ortaya koyduğum bir şeydir. Bu konuda önceden kimseye ait bir görüş yoktur."[23]

İbnu'l-Esîr'in tartıştığı kişi ve görüşleri eleştirirken gâyet açık olduğunu ve onların incineceğini bildiği hâlde hiç çekinmediğini görüyoruz. Bu tavrı özgüvenine ve görüşünün doğruluğuna olan kuvvetli inancına bağlanabilir. Eleştirilerinden birisi, İbn Cinnî (ö. 392/1002)'nin bir beyti açıklarken düştüğü hata ile ilgilidir: "Bir insanoğlunda bu dereceye ulaşacak zihin çarpıklığının bulunduğunu hiç sanmazdım."[24] "Eğer kendisine ulaşmak uğruna yollar aşılan Arap

21. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, tahkîk: el-Hûfî-Tabâne, I, 33.
22. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 34.
23. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* II, 268.
24. İbnu'l-Esîr, *el-İstidrâk*, s. 17.

dili öncülerinden biri böyle derse, başkasına ne denilmeli! Ancak fesâhat ile belâgat, nahiv ve i'râb sanatından başka bir şeydir."[25]

Ebû Nuvâs (ö. 198/813)'in bir beyti için, "O faydasız boş bir sözdür.",[26] Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) için de şöyle diyor: "Ancak denildiği gibi sevginin gözü kördür. Nitekim Ebu'l-A'lâ yaratılıştan göz körüydü ve taassup bakımından da kördü. Böylece kendisinde iki körlük birleşmiştir."[27]

Alî es-Sâbî (ö. 384/994), el-Harîrî (ö. 516/1122), el-Gazâlî (ö. 505/1111), İbn Sînâ (ö. 428/1036) ve ez-Zemahşerî[28] (ö. 538/1144) de onun eleştiri oklarına maruz kalanlardandır.

Aslında onun bu tutumunu bütünüyle özgüvenine ve görüşlerinin doğruluğuna olan güçlü inancına bağlamak gerekir. Nitekim *el-Meselu's-Sâir* ve diğer kitaplarında, hep kendi kitâbetinden örnek vermesi bunu göstermektedir.[29] Bu ise onun, beyân ilmindeki kendi tecrübelerini edebî alana taşıma isteğinden kaynaklanır.[30] Her ne kadar kendi kitâbetini örnek vermesi, bir eleştiri konusu olmuşsa da bu, takdîr edilmesi gereken bir meziyettir. Bazı araştırmacılar da İbnu'l-Esîr'in kendini övmesini, edebî çevrelerde çok sayıda muârızlarının olduğuna ve onlara karşı üstün gelme arzusuna bağlamaktadır.[31]

Diğer taraftan İbnu'l-Esîr'in kimi ifadelerinde bir iddiâ ve görüşü ileri sürerken tevâzûyu elden bırakmadığı görülür. Meselâ *el-Meselu's-Sâir*'in önsözünde şöyle der: "Yazdıklarımda ihsân fazîletini elde ettiğimi veya dil sürçmesinden berî olduğumu iddiâ etmiyorum.", "... Benim dışımdaki Arap dil âlimlerinin görüşleri hususunda beni şüpheye koyan şey budur. Ayrıca görüşlerinin dayanağı, göremediğim ve benden saklı kalan başka bir şey de olabilir."[32]

Sahip olduğu geniş kültüründe Kur'ân-ı Kerîm'in etkisi büyüktür. O, belâgatin temelini oluşturan ve her kâtibin yararlandığı Kur'ân'ı ezberlemekle yetinmemiş, yeni mânâlar çıkarmak amacıyla onu düşünerek uzun uzun okumuş ve ondan beyân ilmiyle ilgili önceden kimsenin ortaya koyamadığı, otuz kadar

---

25. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, II, 108.
26. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* III, 181.
27. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 317.
28. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 38-40; II, 5-6, 87-95, 168-175; III, 108.
29. İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-Miftâhi'l-Munşâ li-Hadîkati'l-İnşâ,* tahkîk: Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia, el-İskenderiyye 1989, s. 31.
30. Sellâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'n-Nakd*, s. 57.
31. Abdullâh et-Tayyib, "Nakdu'ş-Şi'r 'inde Sâhibi'l-Meseli's-Sâir", *Mecelletu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye*, Sayı: 49, Kahire 1982, s. 175.
32. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 35; II, 247.

yeni beyân kavramı tesbît etmiştir.[33] Hz. Peygamber'in hadislerine de çok büyük önem veren İbnu'l-Esîr, onların büyük bir mikdârını ezberlediğini ve bunlardan üç bin hadisi seçip yıllarca üzerinde durduğunu açıklar.[34] Arap şiirini de ihmâl etmeyen İbnu'l-Esîr, kitaplarında çok mikdârda eski ve yeni şiire yer vermiş, sayılamayacak kadar şiir ezberlemiştir.[35]

İbnu'l-Esîr Arapça dışında Süryânîce, Farsça, Türkçe, Rumca ve Ermenice gibi bölgede yaygın olan birçok dili de öğrenmeye çalışarak, diğer kültür ve edebiyatlara da vâkıf olma imkânını bulmuş; onları Arap dili ve edebiyatıyla karşılaştırabilmiştir.[36]

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, nesir edebiyatına yaptığı katkının yanı sıra, şiire de katkıda bulunmuştur. Ancak yazdığı şiirin, çok az olduğu ve pek korunmadığı anlaşılmaktadır. İbn Hallikân, Ziyâuddîn'in iyi sayılacak nazmının bulunmadığını belirtir ve şu örneği verir:

ثلاثةٌ تُعطي الفرَح كأسٌ وكوبٌ وقدَح
ما ذُبح الزق لها إلا وللهَمّ ذبح

Üç şey mutluluk verir
Bardak, fincan ve kadeh
Koç bunlar için değil,
Asıl gam-keder için kesilmiştir.[37]

Bir diğer örnek şu beyittir:

---

33. İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-Kebîr fî Sınâ'ati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr*, tahkîk Mustafâ Cevâd, Cemîl Sa'îd, el-Mecma'u'l-İlmî el-Irâkî, Bağdad 1956, s. 3.
34. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 5; İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 150.
35. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 79; III, 225-229; İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 56; İbnu'l-Esîr, *el-İstidrâk*, s. 26-30.
36. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, tahkîk: M. M. Abdulhamîd, II, 202; İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 154; Mevlûd Bağûra, *Edebiyyetu'l-Hitâb fi'l-Meseli's-Sâir li-İbni'l-Esîr*, (Doktora Tezi), Cezâir Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi, Cezâir 2006, s. 79; Fedvâ el-Hanbelî, *el-Meselu's-Sâir li-İbni'l-Esîr ve'r-Rudûd 'aleyh, Dirâse fi'l-Kadâya'n-Nakdiyyeti'lletî Esârehâ İbnu'l-Esîr*, (Yüksek Lisans Tezi), Beyrut Amerikan Ü. Yakındoğu Dilleri Arapça Koleji, Beyrut 1975, s. 13; Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh, *Sınâ'atu'l-Kitâbe 'inde Ziyâiddîn İbni'l-Esîr*, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1986, s. 24-25; Bin Mesâhil Bâye, *el-Hitâbu'n-Nesrî fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâir li-İbni'l-Esîr*, (Yüksek Lisans Tezi), Muhammed Bodyaf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Museyle/Cezâir 2009, s. 65.
37. İbn Hallikân, V, 396; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XXIII, 72-73; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Fellâh Abdulhay el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb I-X*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, V, 188.

لولا الكرامُ وما سَنّوه من كَرَم لمْ يدْرِ قائلُ شعرٍ كَيف يمْتدِح

Cömertler ve gösterdikleri cömertlik olmasaydı
Şâir nasıl methedeceğini bilemezdi.[38]

Bu ve benzeri örneklerden, İbnu'l-Esîr'in kasîde/şiir denilecek mikdârda şiirlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Muhafaza edilen manzûm sözleri, birer veya ikişer beytten ibaret örneklerdir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, kendine özgü üslûp ve metodu olan, taklit ve tekrardan uzak, geçmişi sorgulayan ve yeniliği arayan ilmî ve edebî bir şahsiyettir.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNE KAZANDIRDIĞI ESERLER

İbnu'l-Esîr'in ilmî ve edebî faaliyetleri ile kitâbet konusunda temâyüz ettiğini, nahiv, sarf, belâgat, hatta tefsir, hadis, şiir, atasözü, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimleri kitâbet sanatını iyi yapmak için kullandığını belirtmiştik. İyi bir kitâbet için bunları bilmenin ve kullanmanın vazgeçilmez bir şart olduğunu düşünüyordu. Kitaplarını tasnif eden kimi araştırmacılar;[39] derlemeler, belâgat, edebî tenkit ve kitâbet şeklinde farklı alanlara ayırarak onun farklı alanlarda eserler verdiğini belirtirler. Oysa eserlerine bir bütün olarak bakıldığında tamâmının aynı hedefe hizmet ettiği görülecektir.[40] Meselâ hadise dair sadece kitâbette işine yarayacak hadisleri ezberlediği, aynı şekilde Kur'ân âyetlerinden bu amaca hizmet edecek âyetler üzerinde çalıştığı, şiir ve atasözleri ile ilgili okumaları ve çalışmalarının da bu hedefe yönelik olduğu açıktır. Edebî çevrelerde yankı yapan bu çalışmaların bir kısmı, hâlâ kütüphanelerde günyüzüne çıkmayı beklerken, bir kısmı da kayıptır. Basılanlar ise onun edebî mîrâsını anlamak için yeterlidir. Eserlerinin yazımıyla ilgili belli bir kronolojiyi tesbît etmek çok zordur. Fakat tamâmına yakınını, siyâseti bırakıp kendini ilim ve telife verdiği ömrünün son yirmi yılında hazırladığı söylenebilir.[41]

---

38. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, tahkîk: el-Hûfî, Tabâne, III, 245-246.
39. Sellâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'n-Nakd*, s. 65; Muhammed Zumrî, *en-Nakdu'l-Beyânî 'inde Ziyâiddîn İbni'l-Esîr*, http://www.arabicebook.com/items/item-display.aspx?IID=865 (25.08.2011), s. 14; Bağûra, s. 80; eş-Şeyh, *Sınâ'atu'l-Kitâbe 'inde Ziyâiddîn İbni'l-Esîr*, s. 31-32.
40. Cuneyt Mehmet Şimşek, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Edebî Tenkitçiliği*, (Doktora Tezi), Uludağ Ü. SBE, Bursa 2004, s. 36.
41. Fedvâ el-Hanbelî, s. 16; Sellâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'n-Nakd*, s. 50. Eserleri için bkz.: Matlûb, Ahmed, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr ve Sadâ 'Asrih ve Hayatuh Fîhâ", *Buhûsu Nedveti Ebnâ'i'l-Esîr*, Menşûrâtu Câmiati'l-Mevsıl, Musul 1982, s. 47-71.

BASILMIŞ ESERLERİ

el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir

Bu eser, müellifin adıyla özdeşleşen en önemli kitabıdır. Kendi ifadesiyle, Beyân ilmine, yani Belâgate dair olup kâtib ve münşîlere bu ilimden yararlanmalarının yolunu göstermeyi amaçlar.[42] "Fıkhî hükümler için fıkıh usûlü ilmi ne ise nazım ve nesir için de beyân ilmi odur." diyen[43] İbnu'l-Esîr, bu ilme dair daha önce kimsenin ortaya koymadığı, Beyân ilminin yarısına tekabül eden çok şey çıkardığını, diğer yarısını da önceki Beyân âlimlerinin ortaya koyduğu hususlardan birtakım ilâveler ve çıkarmalar yaparak bu kitabını hazırladığını belirtir.[44] Eser bir mukaddime ve iki makaleye ayrılmıştır. Mukaddimede Beyân ilminin esaslarını ele alırken, birinci makalede lafızla ilgili sanatları, ikinci makalede ise mânâ ile ilgili sanatları anlatmıştır. Belâgatta edebî ekolü temsil ettiği gâyet açık olan İbnu'l-Esîr, başta kendi nesir tecrübeleri olmak üzere, bol bol örnek vermekle eğiticilik yöntemini tercih etmiştir.

Semîr Rûhî el-Faysal'a göre *el-Meselu's-Sâir*'in önemi, İbnu'l-Esîr'in edebiyât, belâgat ve eleştiriyi üretmek ile üretileni eleştirmek ve ikisi arasındaki ilişkiyi birleştirme girişiminden ortaya çıkmaktadır. Eserde nahiv, sarf ve belâgat kuralları; tanımı ve onların detayları için değil, edebî yaratıcılık ve eleştiri açısından ele alınıyor. Ayrıca onlar yaratıcılık ve eleştiri faaliyetleri arasındaki ilişkileri belirleme imkânını bulmak amacıyla anlatılıyor.[45]

Eser, ilmî ve edebî çevrelerin eline geçer geçmez büyük bir yankı yapar ve kısa sürede hilâfetin merkezi Bağdad'a,[46] sonra da Şam ve Mısır'a ulaşır. Bu çevrelerde dokunulmaz kabul edilen kimi Beyân âlimlerini eleştirmesi ve bazen küçümsemesi, Bağdad'da bulunan İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 655/1257)'i harekete geçirir.[47] O, tahkîkini on beş günde tamamlar[48] ve *el-Feleku'd-Dâir 'ale'l-Meseli's-Sâir* adlı eserini hazırlar. İbn Ebi'l-Hadîd, kitabın kabul edilir iyi bilgiler ve reddedilir yanlış bilgiler içerdiğini; kitâbet ve edebî sanata dair bilgilerinin genelde değerli bilgiler olduğunu, itirazları, tartışmaları ve delillerinin ise pek işe yaramadığını ifade eder.[49] İbn Ebi'l-Hadîd'in bu eseri, eleştirinin eleştirisi

---

42. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, tahkîk: el-Hûfî, Tabâne, I, 35.
43. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 33.
44. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 34.
45. el-Faysal, s. 74.
46. Matlûb, "Âsâru Ziyâiddîn İbnu'l-Esîr", s. 49.
47. İbn Hallikân, V, 391.
48. İbn Ebi'l-Hadîd, İzzuddîn Abdulhamîd b. Hibetullah el-Medâ'inî, *el-Feleku'd-Dâ'ir 'ale'l-Meseli's-Sâir*, tahkîk: Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Dâru'r-Rifâ'î, Riyâd 1984, s. 32.
49. İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Feleku'd-Dâ'ir 'ale'l-Meseli's-Sâir*, s. 30. Bu eser Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne tarafından tahkik edilerek *el-Meselu's-Sâir*'in dördüncü cildi olarak

alanında yeni bir edebî hareketliliği de beraberinde getirmiş; lehte ve aleyhte epey tartışma doğurmuştur. İbn Ebi'l-Hadîd *el-Meselu's-Sâir*'i *Nehcu'l-Belâğa* üzerine yazdığı şerhte de eleştirmiştir.[50] *el-Feleku'd-Dâir,* suya atılan taş gibi etrafında dalgalanmalara neden olmuştur. Kâtib Çelebi (Hacı Halîfe), *el-Meselu's-Sâir* üzerine lehte ve aleyhte yapılan çalışmaları[51] şöyle sıralar:

a) *er-Ravdu'z-Zâhir fi Mehâsini'l-Meseli's-Sâir*. Müellifi meçhuldür.

b) *Neşru'l-Meseli's-Sâir ve Tayyu'l-Feleki'd-Dâir*, Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. el-Huseyn er-Rukn es-Sencârî (ö. 640/1242).

c) *Kat'u'd-Dâbir 'ani'l-Feleki'd-Dâir*, Abdulazîz b. Îsâ.

Yukarıda geçen üç kitabın mevcudiyeti hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

d) *Nusratu's-Sâir 'ale'l-Meseli's-Sâir*, Salâhaddîn Halîl b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363). Eser Muhammed Alî es-Sultânî tarafından tahkîk edilerek yayınlanmıştır (Suriye Arap Dil Kurumu, 1974). İbn Ebi'l-Hadîd'in aksine bu eserin ilmî eleştiri âdâbı çerçevesinde hazırlandığı ve eleştirilerin de bu ölçülere bağlı kalınarak yapıldığı anlaşılmaktadır.

el-Meselu's-Sâir üzerine çok sayıda makale ve tez düzeyinde akademik çalışmalara da rastlamak mümkündür.[52]

el-Câmiu'l-Kebîr fî Sınâati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr

İbnü'l-Esir'in bu eseri, *el-Meselu's-Sâir* ile aynı amaçlı olup, Beyân ilmine dair hacimli bir kitaptır. Konuları, metot ve işleyiş tarzı itibariyle *el-Mesel'u's-Sâir*'den pek farklı değildir ve çoğu yerde ifadeler dahi aynıdır. İki eser karşılaştırıldığında *el-Câmiu'l-Kebîr*'in, *el-Meselu's-Sâir*'in müsvedde hâlinden başka bir şey olmadığı anlaşılır.[53]

---

neşredilmiştir. Ayrıca müstakil olarak Dâru'r-Rifâ'î yayınları arasında yayınlanmıştır (Riyad 1984).

50. İbn Ebi'l-Hadîd İzzuddîn Abdulhamîd b. Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa I-XXII*, tahkîk: M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1987, II, 104; Matlûb, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr", s. 49.

51. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn I-II*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts., II, 1586.

52. Bu eserler için bkz.: Abdulhadi Timurtaş, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in Dîvân Kitâbeti,* (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2012; aynı yazarın, "Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'e Dair Bibliyografik Bir Çalışma", *Cizre Sempozyumu Bildiri Kitabı.*

53. Alî Cevâd et-Tâhir, *Menhecu'l-Bahs fi'l-Meseli's-Sâir*, Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdat 1989, s. 88.

el-İstidrâk fi'r-Red alâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-Musemmâ bi'l-Meâhizi'l-Kindiyye mine'l-Maâni't-Tâiyye

Ebû Muhammed Saîd b. el-Mubârek ed-Dehhân (ö. 569/1173), el-Mutenebbî'nin Ebû Temmâm'dan yaptığı intihalleri konu alan *el-Meâhizu'l-Kindiyye mine'l-Maânî't-Tâiyye* adında bir eser yazar.[54] Büyük bir Nahiv âlimi olduğu hâlde şiir sanatı ve şiir tenkidine girişmesini uygun görmeyen ve bunun nahiv âlimlerinin alanı olmadığını düşünen[55] İbnu'l-Esîr, onun bu kitabını hem eleştirmek, hem de İbnu'd-Dehhân'ın fark edemediği başka intihalleri ortaya koymak amacıyla bu eserini yazar. Eleştiri ilminin kanun ve prensipleri niteliğinde olduğu belirtilen[56] bu eserin mukaddimesinde, şiir eleştirisi, şâirler arasında üstünlük meselesi, edebî intihaller, nahiv âlimlerinin ve dilcilerin şiir tenkîdine karşı tutumları gibi önemli konular ele alınmıştır. Daha da önemlisi İbnu'd-Dehhân'ın düştüğü beş hataya değinilmiş olmasıdır.[57]

el-Veşyu'l-Merkûm fî Halli'l-Manzûm

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr hiçbir zaman kendi tecrübelerini yeni yetişen kâtiplerden esirgememiş; bilakis edindiği tecrübelerini uygulamalı olarak onlara sunmuş ve böyle yapmayı imanın bir gereği olarak görmüştür.[58] İşte *el-Veşyu'l-Merkûm fî Halli'l-Manzûm* da bu amaçla hazırlanmıştır. Beyân ilmi, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere edebî metinleri okurken incelikleri anlamayı ve tesbît etmeyi gaye edinmişken, İbnu'l-Esîr'in hedefi, edebî inceliklerle süslenmiş bir metnin nasıl oluşturulacağının metot ve yöntemini göstermek olmuştur.[59]

İbnu'l-Esîr, kitabını bir mukaddime ve üç bölüme ayırmıştır. Mukaddimede bir kâtibin bilmesi gereken hususları açıklamaktadır. Bu bağlamda kâtibin, her ilimden bir şeyler bilmesi gerektiğini söylerken; âyetlerin, hadislerin ve Arap şiirinin mümkün olan âzamî derecede ezberlenmesini önerir.[60] Birinci bölümü şiirin çözümlenerek nesre dönüştürülmesine; ikinci bölümü Kur'ân âyetlerin-

54. Bu eser, İbnu'd-Dehhân'in diğer kitapları gibi, Dicle nehrine düşer. Islanan kitapları kurutmaya çalışırken kitaplar yanar, kendisi ise gözlerini kaybeder. Bu eserden sadece İbnu'l-Esîr'in *el-İstidrâk*'ta yaptığı alıntılar korunmuştur (İbnu'l-Esîr, *el-İstidrâk*, s. 8).
55. İbnu'l-Esîr, *el-İstidrâk*, s. 8.
56. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 10; Matlûb, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr", s. 54.
57. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 1-2.
58. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 52.
59. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* (neşredenin önsözü), s. 3-4.
60. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 48-52.

den iktibâs yöntemi ve kitâbet içinde kullanılması yoluna; üçüncü bölümü ise Hz. Peygamber'in hadislerinin çözümlemesi ve kitâbet sanatında hadislerden yararlanma yöntemine tahsis etmiştir.

Kifâyetu't-Tâlib fî Nakdi Kelâmi'ş-Şâir ve'l-Kâtib

Müellifin eserlerinin neredeyse tamamı nesirle ilgili iken, bu kitabı şiirle alâkalıdır. Diğer kitaplarında kâtib olmanın yöntem ve teorisinin uygulama biçimi varken, bu kitabında, şâir olmanın yöntem ve teorisinin uygulama biçimi anlatılır. Her ne kadar kitabın isminde "kâtib" kelimesi geçiyorsa da kitâbet ve nesre yönelik çok az örnek vardır. Beyâna yer vermekle birlikte, bedî' konuları daha çok işlenmiştir. Aslında İbnu'l-Esîr'in, "Bu sanatın erbâbı belâgat ilmine beyân derler."[61] cümlesinden, kendisinin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre de beyân kavramı, belâgat kavramıyla muterâdiftir.[62] İbnu'l-Esîr, bu kitabına mukaddime yazmamıştır. Önce *bedî'* ardından *belâgat* kavramını ele alır. Sonra şâirin ahlâkı, kasîdenin giriş ve sonucunun nasıl olması gerektiği üzerinde durur; ardından şiir konuları ve daha sonra beyân ilminin diğer konularını tek tek kısa tanımlar yaparak şiir örnekleriyle sunar; eserini şiirin kusurları konusuyla tamamlar. Kitap, konu ve işleyiş tarzı itibariyle daha çok İbnu'l-Mu'tezz (ö. 296/908)'in *el-Bedî'* ve Usâme b. Munkız'ın *el-Bedî' fî Nakdi'ş-Şi'r* adlı eserlerine benzetilmiştir.[63]

el-Miftâhu'l-Munşâ li-Hadîkati'l-İnşâ

İbnu'l-Esîr'in kitaplarında inşâ ve kitâbet sanatına, bir adanmışlık ruhu görmek mümkündür. Bu ruhun tebârüz ettiği kitap ise *el-Miftâhu'l-Munşâ li-Hadîkati'l-İnşâ*'dır. Bu kitapta o, kitâbet işine girişen kişilere samîmî ve içten bir edayla yol göstermekte ve âdeta ders vermekte; bu işin bütün usûl ve tekniklerini açıklamaktadır. Bu kitap için, kimi zaman *el-Maânî'l-Muhtaraa fî Sınâati'l-İnşâ*,[64] kimi zaman da *Kitâbu'l-Ed'iye*[65] kimi zaman da *el-Miftâhu'l-Munşâ*

61. İbnu'l-Esîr Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-Tâlib fî Nakdi Kelâmi'ş-Şâ'ir ve'l-Kâtib*, tahkîk: Nûrî el-Kaysî, Hâtim ed-Dâmin, Hilâl Nacî, Menşûratu Câimi'ati'l-Mevsıl, Musul 1982, s. 43.
62. Ferîd Cuha, "Mekânetu Ziyâiddîn İbni'l-Esîr fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî", *Mecelletu Mecmai'l-Luğati'l-'Arabiyye bi-Dimaşk*, sayı: 63/4, Dimaşk 1988, s. 673.
63. Matlûb, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr", s. 66.
64. İbn Hallikân, V, 392.
65. İbnu'l-Esîr, *Kitâbu'l-Miftâhi'l-Munşâ*, tahkîk: A. H. eş-Şeyh, s. 32.

li-Hadîkati'l-İnşâ[66] adları verilmiştir. Fakat ilk ikisi, kitapta yer alan bazı konuların başlığından ibarettir.[67]

Kitabın mukaddimesindeki, "Ey soran! Bil ki"[68] ifadesinden bu çalışmayı birilerinin talebi üzerine, hazırladığı anlaşılmaktadır. Kitap bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddimede kitâbetin önemine, kâtibin ahlâkî ve fizikî özelliklerine ve bilmesi gereken hususlara değinilmektedir. Birinci bölümde resmî yazışmalarda muhatap kişilerin statülerine göre nasıl bir üslûp kullanılacağı ve özellikle ne tür kelime ve lakapların tercih edileceği, isimlerin mektubun neresine yazılacağı ve başlıkların nereye yerleştirileceği gibi teknik konulara değinilmektedir. İkinci bölümde ise resmî yazışmaların giriş ve sonuç bölümlerinde kullanılacak örnek duâlara yer vermekte; kâtibin bilmesi gereken bazı belâgat kavramlarına değinmektedir. Müellif, kitabını farklı şâirlere ait seçme yirmi dokuz şiir beytine yer vererek sonlandırmaktadır.

Mûnisu'l-Vahde

Bu kitap, Emevî ve Abbasî dönemlerinde yaşayan bazı şâirlerin ve el-Buhturî, İbnu'r-Rûmî ve Ebû Temmâm gibi beşinci ve altıncı asrın şâirlerinin şiirlerinden seçilen, hiciv temalı bir koleksiyondan ibarettir. Hicve dair şiir ve fıkralarla tesellî bulmayı amaçlayan müellifin, bu kitapta özellikle şiirlerdeki teşbihler üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. İbnu'l-Esîr'in çok farklı konuları ele almak istediği ancak her nedense kitabı hicivle sınırlandırdığı anlaşılmaktadır.

Risâletu'l-Ezhâr

Çiçekler arasındaki övünme konusunu ele alan çiçek edebiyatı, Arap edebiyatının nereye kadar ulaştığının bir göstergesidir. İbnu'l-Esîr de çiçekler arasındaki övünmeyi konu alan bu risâleyi, söz konusu edebiyata bir katkı amacıyla yazmıştır. Bu eserin bütün el yazma nüshalarında kendi isminin olduğu belirtilmektedir.[69] Dolayısıyla risâlenin İbnu'l-Esîr Ziyâuddîn'e nisbetinde kuşku bulunmamaktadır. Müellif bu risâlede, aslında el-Meliku'l-Eşref Muzafferud-

66. Kitabın mukaddimesinde, kitabına bu adı verdiğini belirtiyor (İbnu'l-Esîr, *el-Miftâhu'l-Munşâ*, s. 54).
67. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 32.
68. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 51.
69. İbnu'l-Esîr, *Risâletu'l-Ezhâr*, tahkîk: Hilâl Nâcî, Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsıl, Musul 1983, s. 4.

dîn Mûsâ b. el-Meliku'l-Âdil el-Eyyûbî (ö. 635/1237)'yi medhetmeyi amaçlamış ve eserini ona ithaf etmiştir.[70]

Kitâbu'l-Ed'iye

Bu kitap, resmî ve özel mektupların girişine ve sonuna konulmak üzere, İbnu'l-Esîr'in hazırladığı yüzü aşkın duâ içeriyor. Müellif şöyle diyor: "Kitâbet sanatı eğitimini gören bazı arkadaşlarım, ihtiyaçları zamanında hazineden ödenek almak üzere yazacakları mektupların başlarında kullanacakları, bazı örnek duâları hazırlamamı istediler. Bunun üzerine yüz duâ hazırladım. Her duâda bir âyetin veya hadisin veya yaygın şiirin ya da Arap atasözünün anlamı vardır. Kimi duâlarda ise üçünden de birer anlam yerleştirdim."[71] Bu duâlar, Hilâl Nâcî'nin tahkîk ettiği *el-Miftâhu'l-Munşâ li-Hadîkati'l-İnşâ* kitabında iki ayrı başlıkta toplanmış; birincide Müslüman taraf için 59 duâ, gayr-i Müslim taraf için 13 duâ örneği, ikincide ise 34 duâ, toplamda 106 duâ örneği yer almıştır.[72]

Mektupları

İbnu'l-Esîr, gerek bir dîvân kâtibi olarak yazdığı resmî yazışmaları olsun, gerekse ihvâniyyât türü arkadaş ve çevresine gönderdiği özel mektupları olsun, mektuplarını hayatta iken kendisi bir araya getirerek kitaplaştırmıştır.

DİĞER ESERLERİ

İbnu'l-Esîr'e ait olduğu bilinen ancak günümüzde mevcûdiyeti hakkında bilgi bulunmayan diğer eserler şunlardır: *el-Burhân fî İlmi'l-Beyân, el-Ahbâru'n-Nebeviyye, el-Emsâl, el-Hamâse, Risâle fi'd-Dâd ve'z-Zâ', Risâle fî Vasfi Mısr, es-Serikâtu'ş-Şi'riyye, Amûdu'l-Maânî, Mecmûa Şi'riyye, el-Maânî'l-Muhtaraa fî Sınâati'l-İnşâ.*[73]

---

70. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 12.
71. İbnu'l-Esîr, *el-Miftâhu'l-Munşâ*, s. 59.
72. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 21-39, 57-66.
73. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 392, 395; Bağdâdî, II, 492-493; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, II, 315; İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 53-54, 79; III, 222, 225-229, 230-292; İbnu'l-Esîr, *el-İstidrâk*, s. 6-12, 20, 26-30, 60; İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 56; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn I-II*, Beyrut ts, II, 876; el-Bağdadî, İs-

İbnu'l-Esîr ve Kitâbet

Edebî çevrelerde kâtib denilince, İnşâ Dîvânı kâtibi anlaşılmaktadır. Çoğu zaman dîvân kâtibinin, halîfenin veya sultanın vezîri görevini de yürüttüğü ve bir nevi devlet sözcüsü olması hasebiyle, devlet nezdindeki konumu yüksek; halk nezdinde de önemi büyüktü. Dolayısıyla bu göreve getirilecek kişinin sahip olması gereken özellikler üzerinde önemle durulmuş ve en ince detaya kadar inilmiştir. Sadece meslekî olarak sahip olması gereken beceri ve maharetlerle ilgili özellikleriyle yetinilmemiş; birtakım ahlâkî ve fizikî özelliklere de sahip olmasının gerekliliği belirtilmiştir. Her ne kadar kendisinden önce de bu konu incelenmiş ve bazı esaslar üzerinde durulmuşsa da kâtibin sahip olması gereken özellikleri en sistematik ve en detaylı olarak inceleyen ve şiddetle savunan İbnu'l-Esîr olmuş ve konuyu etraflıca ele almıştır. İbnu'l-Esîr, kâtibin işgal ettiği konumun önemini analiz ederken şöyle der: "Kâtib, devletin dayandığı iki temelden biridir. Her devlet kılıç ve kalemle ayaktadır. Kimi zaman bir devlet, tarihi boyunca bir ya da iki defa kılıç kullanmaya ihtiyaç duyar. Kaleme duyulan ihtiyaç ise gün boyudur. Hatta çoğu kez kalem, kılıca ihtiyaç bırakmaz."[74]

İbnu'l-Esîr'in kitâbete yetkin hale geldikten sonra Musul Hâkimi Mucâhiduddîn Kaymaz'a, Salâhaddîn el-Eyyûbî'ye ve el-Meliku'l-Efdal'e toplam atmış yıl kadar katiplik yaptığı, hayatı anlatılırken vurgulanmıştı. Bu görevi sırasında o, birkaç cilt tutacak resmî ve hususî mektup kaleme almıştır. Neşredilen münşeât mecmûalarında yayınlanan toplam 303 mektubu bulunmaktadır. Bu mektupların büyük bir bölümü resmî, bir kısmı da ictimâîdir. İçtimâî mektuplarının çoğu, ihvâniyyât türündendir ve azımsanmayacak kadar da vasfî diyebileceğimiz mektubu vardır ki bunlar; şehir, mevsim, savaş, bahçe, meyve ve satranç vasfına dairdir.[75]

Dîvan Mektuplarının Edebî Kurgusu

Resmî mektupların belli bir formatı ve kalıbı vardır. Kâtip ictimâî mektuplarda bu formata uymak zorunda değildir ve serbesttir. Dîvân mektupları bir kitâbet türü olarak giriş, gelişme ve sonuçtan meydana gelir. Ancak bu yapının nasıl olduğuna ve İbnu'l-Esîr'in ortaya koyduğu mektubun özel yapısına geçmeden önce her kâtip için geçerli olan önemli beş esası açıklamak gerekir:

---

mâ'îl Bâşâ, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn I-II*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1955, II, 493; Zeydân, III, 54; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm I-VIII*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995, VIII, 354.

74. İbnu'l Esîr, *el-Mesel*, IV, 5-6.

75. Mektup sayısı, konusu, gittiği yer ve kişiler için bkz.: Cubûrî, ekler bölümü.

1. Mektubun girişi belli bir ciddiyet ve güzellikte veya mektubun amacına dayalı olmalıdır.[76] Böylelikle girişten itibaren mektubun maksadı anlaşılmaya başlanacaktır. Gerçek kâtib girişi (*matla'*) ve sonucu (*makta'*) güzel olan kâtiptir.
2. Baştaki duâ, mektubun esas amacına uygun olmalı.[77] Mektuplarında örnek olacak duâların bulunduğunu belirten İbnu'l-Esîr, hiçbir kâtibin bu konuya kendisi kadar önem vermediğini iddiâ eder.[78]
3. Bir mânâdan başka mânâya geçişin bir bağlaçla yapılması gerekir ki mânâlar birbirine kenetlensin ve birinden diğerine atlanmamış olsun.[79] İbnu'l-Esîr, bu esas için *tahallus* kavramını kullanır ve "Mânâları tesbît etmek, ilimle değil zekâ iledir. Bunun için lafızları güzel olmasa da ilimden mahrum birçok câhilden, çok güzel mânâlar duymak mümkündür" der.[80]
4. Mektuptaki kelimeler çok kullanılmak sûretiyle yıpranmış olmamalı.[81] "Bununla hiç kullanılmayan garip lafızlar kullanılmalıdır demek istemediğini" belirten İbnu'l-Esîr, bunun da kitâbet için büyük bir kusur olduğu vurgusunu yaptıktan sonra şöyle der: "Bundan kasdım şudur: Kelimeler birbiriyle o kadar uyumlu bir şekilde dizilmiş olsun ki, duyan kişi bunun ortalıkta kullanılan (*mübtezel*) lafızlardan farklı olduğunu sansın."[82] İbnu'l-Esîr, "Mektuplarımda bu tür dizindeki lafızlar halkın kullandığı ve alışık olduğu kelimelerin aynısıdır, ancak dizilişi ve terkîbi onu farklı bir şeymiş gibi gösteriyor."[83] der.

   "Arapların lafza verdiği önem mânâya verdiği önemden dolayıdır. Lafız mânânın hizmetindedir. Durum böyle olunca mânâ lafızdan daha üstündür."[84] diyen İbn Cinnî'yle aynı düşünen, İbnu'l-Esîr şöyle der: "Sakın bununla mânâsı kısır ve dar fakat güzel ve hoş lafızları kullanmayı kasd ettiğimi anlama. Çünkü böyle bir terkip eşsiz güzellikteki bir sûrete sahip ahmak kişiye benzer. Bundan kasdım söz konusu güzel lafızların yüce mânâların da kalıbı olmasıdır. Kaldı ki işaret edilen şekildeki yüce mânâları elde etmek, söz konusu lafızları elde etmekten da-

76. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 96.
77. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 96.
78. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 97.
79. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 97.
80. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 97.
81. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 97.
82. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 97.
83. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 97.
84. İbn Cinnî, *el-Hasâis I-III*, tahkîk: M. Alî en-Neccâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1952, I, 215.

ha kolaydır."[85] Bir metnin etkileme gücünün sadece lafza veya sadece mânâya bağlı olmadığı gerçeğinden olacak ki, Ebû Hayyân et-Tevhîdî de "Mânâyı bırakıp da lafızlara, lafızları bırakıp da mânâlara âşık olma."[86] diyerek lafız-mânâ arasındaki telâzum ilişkisine işaret etmiştir. Buna göre, "cümlede kelimelerin tertîbi lafızların yerleri, dizini, nazmı hep anlam içindir. Yeterli ve tam bir anlam ortaya koyabilmeğe yöneliktir. Bir cümlenin, bir ibarenin bir diğer ibareye göre meziyet ve üstünlüğü de ancak taşıdığı bütün anlamın üstünlük ve güzelliğiyle söz konusu olabilir."[87]

5. Mektup, Kur'ân-ı Kerîm'in ve Peygamber hadislerinin mânâlarını da içermelidir. Zira onlar fesâhat ve belâgatin mâdenidir. Bu mânâların âyet ve hadislerin çözümlenmesi sûretiyle getirilmesi, tazmîn sûretiyle getirilmesinden daha güzeldir. Bunu her mektupta başarmak oldukça zordur.[88]

   Mektuplar da hitâbet, hikâye ve şiir gibi edebî bir tür olduğundan giriş, gelişme ve sonuçtan meydana gelirler. Edebiyat tenkitçileri bu üç husûsun nasıl ele alındığı üzerinde durmuşlar ve bunları bir ölçü olarak kabul etmişlerdir. Bunun için el-Kâdî el-Curcânî şöyle demiştir: "Yetenekli şâir, şiirinin girişini, girişten gelişmeye geçişini ve sonucunu güzel yapmaya gayret eder. Zira bunlar muhatabın dikkatini çeken ve onu şiirlerini dinlemeye cezbeden yerlerdir."[89]

İbnu'l-Esîr yukarıda anlatılan beş esas ışığında mektuplarının edebî kurgusunu tenkitçilerin de üzerinde durduğu bu üç bölüm üzerine yapmıştır. Bölümlerden her birinin ayrı ayrı özellikleri ve şartları bulunmaktadır. Bunları bilmek İbnu'l-Esîr'in kitâbet tarzını ortaya koyma noktasında yardımcı olur.

İbnu'l-Esîr'in Dîvan Kitâbetini İnşâ Yöntemi

İbnu'l-Esîr sadece dîvân kâtipliği yapmamış, kendi kitâbet usûl ve teorisini de oluşturarak yeni yetişecek olan kâtiplere yol göstermiş ve mektuplarını mecmualarda toplamakla örnek alınmasını sağlamıştır. O, bu yönüyle, öne çı-

85. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 98.
86. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, tahkîk: Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1953, I, 10.
87. Yusuf Sancak, *Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, Ankara 2008, s. 116.
88. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 98.
89. el-Curcânî, el-Kadî Alî b. Abdulazîz, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve Husûmih*, tahkîk: M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve Alî el-Becâvî, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts., s. 48.

kan birçok kâtipten farklıdır. Kitâbetinin edebî kurgusunu, kurguda kullandığı kalıp cümlelerini tesbît ettikten sonra öncelikle onun inşâ yöntemini ve dayanaklarını ortaya koymak gerekir. Böylece onun kitâbet sanatının arka planını, görme imkânı elde ederek, tercih ettiği tarzın mâhiyeti de öğrenilebilir.

İbnu'l-Esîr, kitâbet mesleğine atılacak kimsenin bunun için gerekli kâbiliyeti ve temel bilgileri hâiz olması gerektiği şartını koştuktan sonra mektup inşâ etmenin üç ayrı yolu olduğunu belirtir.

1) Her şeyden evvel öncekilerin kitâbet örneklerini inceleyerek onların lafız ve mânâları kullanmaya yönelik usûl ve kâidelerini öğrenmeye, sonra da onların yolunu takip ederek mektuplarını inşâ etmeye başlaması ve bunu geliştirmesi.[90]

İbnu'l-Esîr, seviye bakımından takip edilecek asgari yol olarak gördüğü bu yöntemi,[91] esasında kendisi için ve kitâbet sanatında ictihâd derecesine ulaşmak isteyenler için, uygun görmemiştir. Bunun için kendisine, başkalarına ait kitâbet örneklerini ve el-Harîrî'nin *Makamat*'ı ve İbn Nubâte'nin hutbeleri gibi dönemin örnek nesir eserlerini, okumayı yasaklamıştır.[92] Bunu, kâtibin önceki kâtiplerin ifadelerinden etkilenmemesi ve mensûr bir kelâm yine mensûr bir kelâma aktarıldığı zaman, öncekine ait bazı lafız ve mânâların inşâ edilecek mektuba geçmemesi[93] için yapmıştır.

Aynı gerekçe şiir için de geçerli olduğu hâlde, neden şiir ezberlemeyi yasaklamadığı gibi teşvîk ettiği sorusuna ise şu cevabı verir: "Şiir mensûr kelâmdan kat kat daha çoktur. Aralarındaki fark, en aşağı mukâyese yapılabilecek iki şey arasındaki oran gibi bile değildir. Yani aralarında mukâyese yapılamaz. Hatta şiire göre nesrin durumu, devede kulak gibidir. Eski zamanda fesâhatin dîvânı manzûm kelâm idi. O döneme ait yüz şâir ismi sayabildiğin hâlde, bir hatibin ismini söylemekte zorlanırsın. Aynı durum bu şekilde çağımıza kadar geldi. Böylece manzûm kelâm, bütün mânâları içine aldı. Bunun için mânâları şiirden almak daha iyidir. Nitekim Allah (c.c), manzûm kelâm sahiplerini, her vâdîde gezip dolaşmakla nitelendirmiştir."[94] "Bu iki sebepten daha önemlisi vardır ki o da şudur: 'Benim kitâbet sanatındaki esas amacım taklit değil ibtikârdır, yepyeni şeyler ortaya koymaktır. Benden öncekilerin kitâbetine bakıp onlarla yetindiğim zaman onların yolunu takip etmiş gibi olurum. Bu da benim yapacağım bir şey değildir... Diğer taraftan bir mânâyı şiirden nesre taşımak, mânâyı bir zıddan diğer zıdda taşımak oluyor ki bu, mânânın başka yerden alındığını gizlemek bakımından daha etkilidir. Eğer aynı şey mensûr

90. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 100.
91. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 100.
92. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 50.
93. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 50.
94. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 51

kelâm için yapılmış olsa bu defa benzerden benzerine taşımak anlamına gelirdi ki sahibini ele verir."[95]

Kısacası İbnu'l-Esîr'i nesri değil de şiiri ezberlemeye yönlendiren şey, şiirin daha çok olup bütün mânâları kapsaması ve bunun, mânâların başkasından alındığını örtbas etmesidir. Aynı zamanda yeni mânâ üretmesini engelleyecek ve etki altında bırakacak her yoldan uzak durma arzusudur.

2) Öncekilerin kitâbetlerini alıp kendisinin uygun gördüğü güzel lafız ve mânâlarla karıştırarak yeni bir inşâ ortaya koymaya çalışması. Seviye bakımından önceki yoldan üstün olan bu yol orta yoldur.[96]

İbnu'l-Esîr bu metodu da tasvip etmediğini şöyle anlatır: "Bu metot öteden beri takip edilmektedir. Ancak başkasının ifadeleri zihinde yer almamalı ki, yeni mânâlar ortaya çıkabilsin. Bunun için kâtib, kendisine yeni mânâlar ve ifade biçimleri kazandıracak metodu kullanmalıdır."[97] Acaba, bu sözler, öncekilerin mânâlarından yararlanmak gerekmediği anlamına mı geliyor? Cevap şöyledir: "İstifâde etme konusuna gelince, halefin seleften yararlanması kaçınılmazdır. Bu, selefin haleften üstün olduğu anlamına gelmez, bütünüyle zaman avantajına bağlı olan bir durumdur. Selef önce geldiği için birtakım mânâları ilk olarak onlar bulmuştur. Sonra gelenler de tıpkı selef gibi benzer mânâları kendi çabalarıyla tesbît etseler bile yine de seleften aldıkları söylenebilir! Hem nesir hem nazım sahipleri baştan beri mânâları birbirinden nakletmektedirler. Buradaki üstünlük, lafızları güzel dizmek, temiz ve güzel bir kıyâfet içinde ortaya koymakla olur. Mânâları bulma noktasında insanların hafızaları birbirine benzer. Bazen halef, selefin keşfetmiş olduğu bir mânâyı, hiç görmediği halde sezmiş olabilir, tesbît edebilir."[98]

3) Önceki kâtiplerin hiçbir mektubunu incelemeden, bütün gayretiyle Kur'ân-ı Kerîm'i, Hz. Peygamber'in hadislerinden büyük bir kısmını ve kaliteli şâirlerin dîvânlarından birkaç tanesini ezberlemesi.[99]

Bundan sonra takip edilecek yol şöyledir: "Sonra Kur'ân, hadis ve şiirden iktibâs etmek sûretiyle, kitâbetini inşâ etmeye başlamalı ve kendine mahsus bir tarz geliştirinceye kadar çalışmalarını sürdürmeli. Bu çalışmaları sırasında, zaman zaman düşer, kalkar, hatâ eder, isâbet eder, yolunu kaybeder, bulur. Bu, öncekilerden kimsenin katkısının bulunmadığı özgün bir yol olması bakımından ne kadar da takdîre şayan bir yoldur! Bu, ictihâd yoludur ve bu yolun sa-

95. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 51-52.
96. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 100.
97. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* II, 58.
98. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 152.
99. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 100.

hibi; Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi imamların fıkıh ilminde müctehid imamlar olmaları gibi, o da kitâbet sanatında imam sayılır. Fakat bu, oldukça zordur. Ancak kendisine cesur bir dil ve hakîkî bir yazma kabiliyeti verilenler bunu başarabilirler... Bununla, kitâbetini inşâ ederken kâtibin Kur'ân-ı Kerîm'den, hadis ve şiirden çıkardığı mânâlarla yetinerek, başka da hiçbir şeye başvurmaması gerektiğini söylemek istemiyorum. Demek istediğim şu ki, âyet, hadis ve şiiri ezberleyip, sonra da mânâlarını gören ve içindeki cevherleri araştıran kimse, kendi inşâ edeceği kitâbette 'çöreğin böreğin nereden yenileceğini' öğrenecektir. Bundan böyle eskiden ezberlemiş olduğu metinleri de fıtrî melekesinin kullanımına verir."[100] Görüldüğü gibi, ana fikri oluşturacak metnin literal anlamından hareketle, mefhûm veya delâlet anlamını genişleten, konuyu açmayı amaçlayan bu metod, edebiyatta herhangi bir söz veya konu üzerinde kompozisyon yazma sanatını andırmaktadır.[101]

Âyet, hadis ve şiirin mânâları ışığında yeni bir mânânın nasıl çıkarılabileceğini de İbnu'l-Esîr kendinden örnek vererek şöyle açıklar: "Âyet veya hadiste yer alan bir mânâyı kendi aslî bağlamından çıkararak başka bir bağlamda kullanmak sûretiyle yeni bir mânâ ortaya konulabilir.[102] Şöyle ki: ben Bedir savaşında öldürülen müşriklerin cesetlerinin kuyuya atıldıktan sonra, Peygamber (s)'ın kuyunun başına gelip tek tek isimleriyle seslenmesi anlamını alıp, kaleme yükleyerek şöyle dedim:

ولقد مَرَح القلمُ في يَدِي ، وحُقّ له أنْ يمْرح ، وأبْدَع فيما أتَى به وكُل إناءٍ بالذي فيه يَنْضَح ، ومِنْ شأنه أن يَسْتقلَّ على أعْواد المِنْبر ، فلا ينْتهي من خُطبتها إلى فَصْلها ، ويقفَ على جانب القليب إلا انَّه لا يُنادي مِن المعاني إلى أبي جهْلها.

"Kalem benim elimde neşelendi. Neşelenmek onun hakkıdır. Ortaya koyduğu mânâlar kendisinin ilk olarak ortaya koyduğu (*ibdâ*) mânâlardır. Nitekim her kap, içindekini sızdırır. Onun bir özelliği şu ki minberde tek başına durur, anlatımından bitimine geçmez ve kuyunun başında durur fakat mânâlardan Ebû Cehli'ne seslenmez."[103] Dikkat edilirse bu anlatıda hokkayı kuyuya benzetmiş ve Hz. Peygamber'in kuyunun başında durması anlamını kaleme taşımıştır. İnşâ ettiği mânâlar da bilgidendir; cehâletten değildir.[104]

---

100. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 100-101; İbnu'l-Esîr, *el-Câmiu'l-Kebîr*, M. Cevâd - C. Saîd, s. 26-27.
101. Selami Bakırcı, "Klasik Arap Edebiyatında Nesrin Biçim ve İlkelerinin Şekillenmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (30), Haziran 2003, s. 66.
102. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, II, 56.
103. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* II, 57.
104. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* II, 57.

İbnu'l-Esîr, şiiri nesir için bir malzeme olarak kullanmaya davet eder ve şiiri nesre dönüştürmeyi kitâbet sanatını öğrenmenin bir yolu olarak şöyle açıklar: "Kâtib olmak isteyen veya buna uygun mevhibesi olan kişi, çok sayıda dîvânı ezberlemeli, az şiirle yetinmemeli. Sonra ezberindeki şiirleri çözümleyerek nesre dönüştürmeli... Kendini hazır görüp kalbi de alışınca bir üst aşamaya geçmeli ve bir mânâyı alıp kendi inşâ edeceği bir ibâreyle o anlamı ifade etmeli. Ardından bir sonraki dereceye geçip o mânâyı farklı farklı ibarelerle ifade etmeye çalışmalı. Bundan sonra mânâları doğrudan ifade etme konusunda kalbinde bir maya tutmuş olacak; böylece başka mânâları kendisi elde edecektir. Bunun da yolu gece gündüz bu işle uğraşmak, tam bir meleke elde edinceye kadar bu hâl üzere devam etmektir. Bundan böyle bir mektup yazdığında veya bir hutbe îrâd ettiğinde, konuşma esnasında mânâlar fışkırırcasına gelir ve kelimeleri yıkanmış değil ballanmış olarak çıkar. Kelimeleri raks ede ede gelir ve inci gibi dizilir."[105]

Böyle bir yol izlemesinden sonra kâtibin kompozisyon işlemine geçmek için takip edeceği metodu İbnu'l-Esîr, mektup inşâ etme sanatını gerdanlık, kolye veya bilezik yapma sanatına benzetir ve bir örnek vererek şöyle açıklar: "Bil ki bu sanatı icrâ etmek isteyen kişinin üç şeye ihtiyacı vardır:

a) İnşâda kullanacağı kelimeleri seçmek: Bu kelimeler dağınık inciler gibidir, bunlar dizilmeden evvel özenle seçilir.

b) Her kelimeyi uyumlularıyla güzel bir şekilde dizmek. Kelimelerin yerinden oynamamaları ve dışlanmamaları için bu gereklidir. Bu ise her incinin benzeriyle uyumlu bir şekilde dizilmiş gerdanlık konumundadır.

c) İnşâ edilen kelâmın amacı: Bu da dizilmiş hazır hâle getirilmiş gerdanlık veya kolyenin uygun gerdana takılması hükmündedir. Bu, kimi zaman başa takılan bir taç, kimi zaman boyuna takılan bir gerdanlık, kimi zaman da kulağa takılan bir küpe olur. Çünkü her bir uzvun kendisine özgü bir güzellik ve şekli vardır."[106]

İbnu'l-Esîr, ilk ikisinin fesâhat ilmine dâhil olduğunu ve üçüncüsünün de belâgatin maksadı olduğunu belirtir.[107]

İbnu'l-Esîr, mektup inşâ etme yöntemi ve bu hususta koyduğu esasların kitâbetin hazînesi ve ana kaynağı olduğunu, kendisinden önce kimsenin bu konuda bir söz söylemediğini iddiâ eder.[108] Diğer taraftan zamanın kâtiplerinin belirlenen esas ve usûllere riâyet etmediklerinden yakınır; onları cehâletle it-

105. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, I, 136-137.
106. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 163.
107. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 164.
108. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 100.

ham eder ve "Allah, bu câhillerin elinde dolaşıp da eşek altında yürüyen iyi bir at gibi olduğunu bilmeyen kalemi kahretsin"[109] der. Hatta hisbe görevlilerini bu duruma müdâhale etmeye çağırır.[110]

İbnu'l-Esîr'e Göre İnşâ ve Taklit

İnsanlar meslekî ve ilmî hayatlarında birtakım aşamalardan geçerler. Genelde kişi, ilk başlarda alanında örnek alacağı birilerini tercih eder ve kendine özgü bir tarz oluşturuncaya kadar onun yolunda gider. İbnu'l-Esîr'in böyle yapıp yapmadığı konusunda bir bilgi yoktur. Fakat o, yeni yetişen kâtipler için koyduğu yol haritasında belirlediği üç yoldan biri olan; kâtibin kimseyi örnek almadan mânâları doğrudan Kur'ân âyetleri, Peygamber hadisleri ve Arap şiirinden alma yolunu tercih etmiştir.[111] Öte yandan kitaplarında en çok kınadığı şey, taklittir. Onun, özgünlük arzusu içinde olduğu, "Mânâların eski şâirlerden alınmasının gerektiğini söyleyen görüşe teslim olup onu taklit edenlerden değilim."[112] "Taklit yapmak asla benim işim değildir."[113] gibi sözlerinden anlaşılmaktadır. Mesela, Salâhaddîn el-Eyyûbî'nin yanında göreve başladığı zaman inşâ ettiği mektuplar[114] ile hayatının sonlarına doğru inşâ ettiği mektuplar[115] karşılaştırıldığında, yöntem ve tarzda ciddî bir farkın görülememesi, onun baştan beri taklitten uzak durduğunu göstermektedir.

Mektubun mânâ, üslûp ve tarzıyla ilgili olarak taklitten uzak durduğunu rahatlıkla söylemek mümkünken, mektubun formatı ve şekli ile ilgili aynı şeyi söyleyemeyiz. Zira İbnu'l-Esîr, dönemindeki mektupların yapısının dışına çıkmamış; yaygın bazı kalıpları kullanmıştır. Meselâ mektupların girişinde bulunan duâlar, tahallus ve iktidâb olarak kullanılan "emmâ ba'd", "hâzâ", "yahdumu", "yunhî", "yukabbilu" vb. kalıp ifadeleri o da kullanmıştır. Aynı şekilde "el-Meclis", "el-Mevâkif", "Mevlânâ", "es-Sâmî", "el-Melikî" vb. lakaplar muâsırı olan kâtiplerin kullandığı lakaplardır. Yine mânâları Kur'ân âyetlerinden, hadis ve şiirlerden alma noktasındaki tarzı da her ne kadar aksini iddiâ ediyor olsa da[116] esasında kendisinin icat ettiği yeni bir yöntem değildir. Bunun

---

109. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* II, 63.
110. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I ,133; eş-Şeyh, *Sinâatu'l-Kitâbe*, s. 59.
111. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* I, 100.
112. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* tahkîk: M. M. Abdulhamîd, II, 348.
113. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm,* s. 52.
114. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: el-Kaysî-Nâcî, s. 64-66, 66-75.
115. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* tahkîk: el-Makdisî, s. 31, 48, 54, 69.
116. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, tahkîk: M. M. Abdulhamîd, I, 92, 126; İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 46, 174.

aynısını el-Kâdî el-Fâdıl[117] ve hocası İbnu'l-Hallâl'da[118] da görmek mümkündür.[119] Şu kadar var ki, pratikte başkalarının çıkardığı mânâları alıp kullanmamış; aynı yöntemle kendisi yeni mânâlar elde etmiştir.

Eğer İbnu'l-Esîr'in örnek aldığı, yol ve yöntemini takip ettiği biri varsa o da el-Kâdî el-Fâdıl'dır. Nitekim onun hakkında, "Sözleri İslâm gibidir; gâlip gelir hiçbir şey ona gâlip gelmez."[120] der. İbnu'l-Esîr, edebî bazı meselelerin mâhiyetine vâkıf olmak için, zaman zaman el-Kâdî el-Fâdıl'a mürâcaat etmiştir.[121] Sellâm'a göre o, el-Fâdıl'dan çok etkilenir; kitâbet yöntemini örnek alır ve çok kez onun yazdığı mektuplara nazîreler yazmaya çalışarak, ondan üstün olduğunu ifade etmek ister. Ancak buna rağmen, onun kitâbet sanatından etkilenmekten kurtulamaz.[122]

Ayrıca İbnu'l-Esîr', mektuplarında sunduğu fikir ve düşünceleri, vurgulamak ve desteklemek için yaptığı betimlemelerde de genelde kendi çağında ve önceki çağlarda yaygın olan betimleme konularının aynılarında kalem oynatmıştır. Bunda da sadece, konu itibariyle bir ortaklık vardır; yoksa betimlemenin kendisi aynı değildir. Tabiî ki betimleme kaynaklarının bir olmasının da etkisi vardır. Bunlar arasında yer alanlar; çitalar,[123] şahinler,[124] asa,[125] bol meyveli bahçe,[126] balık avlamak,[127] yaşlılık,[128] mum,[129] şarap meclisi,[130] kış ve soğuk,[131] satranç oyunu,[132] kalem,[133] savaş,[134] ilkbahar ve sonbahar[135] gibi şeylerdir. Bu tür mânâlar, farklı devirlerde farklı şekillerde inşâ edilebilir.[136]

---

117. el-Beysânî, el-Kâdî el-Fâdıl Mucîruddîn Abdurrahîm, *Resâilu'l-Kâdî el-Fâdıl*, tahkîk: Alî Necm Îsâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
118. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 55.
119. Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, Munşeetu'l-Ma'ârif, İskenderiyye 1990, s. 243.
120. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: el-Makdisî, s. 229.
121. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm,* s. 57.
122. Sellâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Cuhûduh fi'n-Nakd*, s. 43.Sellâm, *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, s. 243.
123. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: el-Makdisî, s. 97-100, 100-103.
124. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 106.
125. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 122-124.
126. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 189-190.
127. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 195-197.
128. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 255; İbnu'l-Esîr, *Resâil,* (tahkîk Nâcî), s. 150-152.
129. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: el-Makdisî, s. 91-97.
130. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 72-74, 162-164.
131. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: H. Nâcî, s. 104-106.
132. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 146-150.
133. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 149.
134. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: el-Kaysî-Nâcî, s. 71-73.
135. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: el-Makdisî, s. 89-90.
136. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm,* s. 152.

İbnu'l-Esîr'e Göre İnşâ ve Yenilik

İbnu'l-Esîr'in Kur'ân okuması, hadîs ve şiir ezberlemesi ile emsâl ve hikâyeler öğrenmesinin esas gayesi, yeni mânâlar elde etmek ve inşâ edeceği mektuplarda kullanmak idi. O bu hususta tıpkı, denizlerin derinliklerinde inci arayan dalgıçlar gibidir. Zira o, kendisine ait olsa dahi, el değmiş mânâları kullanmak istemeyen; bâkir mânâlar arayan ve sürekli yenilik peşinde olan bir karaktere sahiptir. Şartlar eski mânâları kullanmaya zorlasa da kendisine olan özgüveni ve gurûru bunu yapmasına müsâade etmiyordu. Nitekim birçok eleştirmen, onu, gözleri her zaman yükseklerde olan ve bu hırsıyla genç yaşta kâtib ve vezirlik makamlarını elde eden, kalbi kibir ve gururla dolu biri olarak niteler.[137] Böyle olan birinin de taklîde razı olmayacağı açıktır.

İbnu'l-Esîr, gerek beyân ve bedî'ye yaklaşımında,[138] gerekse mektuplarında kullandığı mânâ ve betimlemelerde,[139] kendisine uyulan ve ictihâd eden biri olduğunu sık sık vurgular. Bununla yetinmez âyet, hadis, şiir ve atasözlerini çözümleyerek, iktibâs veya tazmîn yoluyla yeni mânâları nasıl çıkardığını eğitici bir üslûpla ve örneklerle açıklar.[140] Mektupları incelendiğinde, içerik ve mânâları kullanma tarzının yeni olduğu ve bunları kimseden almadığı gibi, kimseyi de taklîd etmediği görülür. Şu cümleler bu durumu tasvîr edicidir: "Arap edebiyatında vasfî/betimsel mektupların sayısı azdır. İbnu'l-Esîr'in mektupları Arap edebiyatının en güzel ve eşsiz örnekleridir. Bahçe, ev ve çiçeklerin tasvîr edildiği birçok mektup örneği, başka kâtiplerde görüyor isek de satrançla ilgili bir betimlemeyi görememekteyiz. Onun satranç tasvîri, gerçekten kendine özgü, kendi ibdâi ve ince belâgat örnekleri taşıyan bir eserdir."[141]

İbnu'l-Esîr'in, kendine özgü anlamlar ve özgün bir üslûpla inşâ ettiği betimlemeler, daha önce kimsenin yapmadığı bir tarz olup sahasında bir ilk olarak değerlendirilmiştir.[142]

SONUÇ

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, siyâsî ve ilmî konumu yüksek bir aile içinde yetişti. Bu da kendine özgüvenini artırdı; ona öğrenme imkânları sağladı; edebî yete-

137. Sellâm, *el-Edeb fi'l-'Asri'l-Eyyûbî*, s. 240.
138. İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, tahkîk: el-Hûfî ve Tabâne, I, 33, 34; II, 268.
139. İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm*, s. 104, 105, 106, 130, 170, 202.
140. Örnekler için bkz.: İbnu'l-Esîr, *el-Veşyu'l-Merkûm;* İbnu'l-Esîr, *el-Mesel*, tahkîk: M. M. Abdulhamîd, I, 93-148.
141. İbnu'l-Esîr, *Resâil*, tahkîk: H. Nâcî, neşredenin girişi, s. 68.
142. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.* s. 69.

neklerinin gelişmesine yol açtı ve yüksek siyasî bir makam elde etme hırsı uyandırdı. Gözü hep yükseklerde oldu; ilim, makam, mal ve şöhret peşinde koştu. Ancak şanssızlık peşini hiç bırakmadı. Eyyûbîlerle geçirdiği çalkantılı çeyrek asırdan sonra, Musul'a döndü ve ömrünün son yirmi yılını memleketinde ilim, ders ve telifle geçirdi.

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, kendine özgü üslûp ve metodu olan; taklîd ve tekrardan uzak; geçmişi sorgulayan ve yeniliği arayan ilmî ve edebî bir şahsiyettir. Edebî nesrin ilerlemesinde büyük gayretler göstermiş ve şiiri o devir itibariyle geride bırakacak derecede kitâbetin edebî çevrelerde parlamasında katkısı olmuştur. Arapça dışında Farsça, Rumca, Süryânîce ve Ermenice'yi bilmesi, çok yönlü bir şahsiyet olduğunu gösterdiği gibi, kitâbetine de farklı bir renk katmıştır. Ancak edebî alanda ve kitâbet sanatında sağladığı üstün başarıyı siyâsette elde edememiştir.

Arap edebiyatında, dîvân kitâbeti ile husûsî kitâbet başka milletlerden alınmamış olup, her iki kitâbet de Hz. Peygamberle başlamış; sonra başka milletlerle karşılıklı etkileşim sonucu gelişmiştir.

İbnu'l-Esîr, edebî ekolün diğer mensupları gibi, kelimenin fesâhati üzerinde durmuş ve onun güzelliğinin edebî zevkle anlaşılabileceğini savunmuştur. Garip kelimelerin kullanımı ile ilgili olarak, yerinde kullanıldığı zaman sakıncasının olmayacağını belirtmekle, birçok eleştirmenden ayrılmıştır. Kendisinin kitâbet ve belâgatta, müctehid olduğunu iddiâ etmiştir. Üzerinde ittifâk edilen bazı konularda dahi, muhâlefet ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, edebî metnin bir bütün olduğu inancından hareketle, çoğu eleştirmenin ayıpladığı isnâdî tazmînin, şiirde ve nesirde herhangi bir sakıncasının bulunmadığını, Kur'ân'dan da örnekler getirerek anlatmıştır. Bu bağlamda mânâların, hiçbir zaman tükenmeyeceğini belirtmiş ve aksini iddiâ edenlere şiddetle karşı çıkmıştır. Yine müşâhedeye büyük önem vermiş; mânâların kaynağı olarak, Kur'ân, hadis, şiir ve atasözlerini göstermiş ve bunları çözümleme yoluyla, çok sayıda yeni mânâların elde edilebileceği tesbîtini yapmıştır.

İbnu'l-Esîr'in betimlemeleri, kültürü, bilgisi ve yaşantısı gibi çeşitli ve renklidir. Görsel betimlemeler yaptığı gibi mânevî betimlemeler de yapmıştır. Bunun yanında onun eserlerinde, bolca sanatlı betimlemeler görmek mümkündür. Ezberlediği Kur'ân-ı Kerîm, hâfızasında yer alan binlerce hadis ve eğitimini gördüğü temel İslâmî ilimler, betimlemelerinin bitmez tükenmez kaynaklarıdır. Bu yeteneği sayesinde resmî ve hususî mektuplarının bütün çeşitlerinde, aynı başarıyı sağladığı görülmektedir. Ancak onun nesir kitâbetindeki başarısı, nazımda görülmez. Az mikdârdaki nazmı, nesir derecesinde kaliteli değildir.

KADI SİRÂCUDDÎN EL-URMEVÎ (ö. 683/1283)

Hasan Akkanat*

HAYATI VE ESERLERİ

Azerbaycan'ın Urmiye nâhiyesinde 594/1198 yılında doğan Ebu's-Senâ Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr el-Urmevî, erken yaşlarında Musul'a gelir ve Kemâleddîn b. Yûnus'tan dersler alır. Buradaki öğreniminden sonra Mısır'a gider ve Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil'in huzurunda bilimsel toplantılara katılır.[1] Urmevî yaklaşık olarak 1237 tarihinde Konya'ya gelir[2] ve Alaaddîn Keykubâd tarafından karşılanır.[3] Sultan, Malatya'ya gitmek isteyen Urmevî'yi oraya mü-

* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bu bilginin Urmevî'nin *Letâifu'l-Hikme*'sinde geçtiği belirtilir. Bkz: Cüneyt Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283); Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divan*, 2012/2, s. 6-7.
2. Urmevî'nin Konya'ya geliş tarihi, Marlow'a göre 1257'dir. Bkz: Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirāj al-Dīn Urmavī, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq* XXII/3, (December 2010): 279-313.
3. Şeyh Sa'duddin, *Tercüme-i Menâkıb-i Kirmânî*, Osm. Çev.: Gelibolulu Muhyiddin, trz., (Koyunoğlu Müzesi, yazma, no:202), vr. 76a-76b. Bu eser, Urmevî'yi el-Kirmânî'nin mürîdi olarak gösterir ve Malatya'ya gitmesini, onun Kirmânî'ye yakınlaşma arzusuna bağlar. Bu bilgiler sorunlu olup Urmevî'nin Anadolu'ya geliş tarihi de dâhil, başka eserlerden teyit edilmelidir. Nitekim Kaya, *Letâif*'in girişinde, Urmevî'nin II. Keykâvus'un huzuruna 1257'de vardığına dair bilgiler olduğunu söyler; ancak bu da Urmevî'nin Anadolu'ya en azından *ilk* geldiği tarih olamaz. Çünkü Emir Karatay Vakfiyesi'nin zeyli, 652/1254 yılında Konya kadısı olarak Urmevî tarafından tescil edildiği, defternâme-i hâkânîdeki 1258 tarihli kayıttan anlaşılmaktadır. Uğur, eserinde bu tes-

derris olarak atar.[4] Alaaddîn Keykubâd'ın yerine geçen II. Gıyâseddîn Keyhüsrev, eğer Urmevî'yi görevden almamışsa, Urmevî ya Babâî İsyanı (1240) ya da Kösedağ Savaşı'nda (1243) bölgeyi terk etmiş olmalıdır.

Eyyûbî Sultanı Salih Necmüddîn, Urmevî'yi Kudüs'ü resmen teslim alması için, Bizans İmparatoru II. Frederick'e elçi olarak gönderir.[5] Makrizî, Urmevî'nin 1251'de tekrar Mısır'a gittiğini ve burada çeşitli ilmî toplantılara katıldığını söyler.[6] Düşünür bu tarihten sonra tekrar Anadolu'ya gelir ve 1253-54 yıllarında, üç kardeş yönetimi esnâsında Konya kadısı olur ve buraya yerleşir. Urmevî'ye kadılar kadısı (*kâdî el-kudât*) ünvânı ise II. Cimrî İsyanı'nda, Cimrî (Gıyâseddîn Siyavuş) ve Karamanoğlu Mehmed Bey Konya'ya saldırdıklarında (1277), onlara karşı koyması sonrasında verilmiştir.[7] Urmevî 1283'te seksen beş yaşında ölür ve Konya'ya defnedilir. En yakın arkadaşları, Hûnecî, Sadreddîn Konevî ve cenâze namazını kıldıran Celâleddîn er-Rûmî'dir. Dâvûd-ı Kayserî, Safiyyuddîn el-Hindî (ö. 1316) ve Taceddîn Kürdî, önde gelen öğrencileridir. Urmevî, Fahreddîn er-Râzî Okulu'nun Anadolu'daki en büyük temsilcilerindendir. Onun mantık ve felsefe hakkındaki görüşleri, Kutbuddîn er-Râzî'nin *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerh-i Metâlii'l-Envâr* adlı eseri üzerinden Osmanlı medreselerinde okutulmuş; fıkhî görüşleri, Dâvûd-ı Kayserî tarafından Osmanlı Devleti'nde uygulamaya konulmuştur.

Urmevî'nin felsefe, kelâm ve hukuk alanlarında toplam onbeş kadar eseri vardır:

a) Mantık Eserleri: *Şerhu'l-Mu'cez fi'l-Mantık*, *Resâil fî İlmi'l-Cedel*, *Tehzîbu'l-Kunt fî İlmi'l-Cedel*.

b) Felsefî Eserleri: *Metâliu'l-Envâr*, *Beyânu'l-Hakk*, *Şerhu'l-İşârât*, *el-Menâhic fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, *Letâifu'l-Hikme*.

c) Kelâmî Eserleri: *Lubâbu'l-Erbaîn*, *Risâle fi'l-Fark beyne Nev'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve Kelâm*.

d) Fıkhî Eserleri: *et-Tahrîr ve't-Takrîr fî Şerhi'l-Vecîz*, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, *en-Nuket fî Mesâili'l-Hilâfiyye fi'l-Fıkh*, *Risâle fî Emsileti't-Taarruz fî Usûli'l-Fıkh*, *Es'iletu'l-Kâdî Sirâcuddîn*.

---

cilin Arapça aslını da verir. (M. F. Uğur, *Celalüddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayat ve Eserleri*, Konya 1940, s. 83-84). Bu ise Urmevî'nin en geç 1254'te Konya'da olduğunu gösterir.

4. Şeyh Sa'duddin, *a.g.e.* vr. 76a-76b.
5. Cüneyt Kaya, *a.g.m.* s. 7-8. Kaya bunun *Letâif*'te (s. 208) geçtiğini bildirir. Bu hikayenin *Müferracu'l-Kurûb*'da da geçtiği nakledilir. Bkz.: Sirâcuddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, tah.: A. Alî Ebu Zenîd, Beyrut 1988, I, 26.
6. Makrizî, *Sulûk li Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*, Beyrut 1997, II, 354.
7. İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, çev.: M. N. Gencosman, Ankara 1941, s. 296.

URMEVÎ DÜŞÜNCESİNİN GENEL ANALİZİ

Urmevî Düşüncesinin Kaynakları

Urmevî'nin Kemâleddîn b. Yûnus'tan dersler aldığını belirtmiştik. İbn Yûnus'un, bir Şâfiî fakihi olmasına karşın, değişik mezhepten öğrencilere kendi usullerini; hatta Yahudi ve Hristiyanlara, kendi kutsal metinlerini okuttuğu; Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî düşüncelerini de iyi derecede bildiği nakledilir.[8] Ancak onun, Fahreddîn er-Râzî'nin öğrencisi olup olmadığı yönünde hiç bir veri yoktur. Buna karşın Urmevî, sözgelimi *Metâli*'de bazı felsefî meselelerde ve *Lubâbu'l-Erbaîn*'de Tanrı'nın varlığının delilleri ve evrenin ezelîliği konularında, er-Râzî'yi eleştirse bile, genel düşünce çizgisi, kendisini (a) evreni, 'Tanrı'yı tanıma' faaliyetini gerçekleştirebildiği ölçüde İbn Sînâcı felsefenin ilke ve verileri üzerinden anlamlandırma ve (b) Tanrı'nın varlığını ve özellikle sıfatlarını Gazâlîci veriler üzerinden anlama girişimi olarak betimleyebileceğimiz *Râzî Okulu* çerçevesinde yer alır. Nitekim Urmevî'nin çoğu eseri, er-Râzî'nin eserlerinin bir özeti niteliğindedir:

Urmevî	Fahreddîn er-Râzî
Luhâhu'l-Erbaîn	*Kitâbu'l-Erbâîn*
et-Tahsîl mine'l-Mahsûl	*el-Mahsûl*
Letâifu'l-Hikme	*Letâifu'l-Gıyâsiyye*
Şerhu'l-İşârât	*Şerhu'l-İşârât*
Metâliu'l-Envâr	*Kitâbu'l-Mulahhas*
Beyânu'l-Hakk	*el-Mehâhisu'l-Meşrıkıyye*

İkincisi, Urmevî, er-Râzî'nin filozofları eleştirdiği tartışmalara dâhil olduğunda, çoğunlukla er-Râzî tarafında yer alır. Üçüncüsü, eserlerinde er-Râzî'yi önder (*el-imâm*), İbn Sinâ'yı da üstat (*eş-şeyh*) olarak niteler.

Urmevî'nin *Metâli'* ve *Beyân*'ı; er-Râzî'nin de *el-Mulahhas* ve *el-Mehâhis*'i, konu, içerik ve inceleme bakımından doğrudan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sına dayanır. Mantıktan başlayarak oluşturulan metodoloji, fizikte cevherlerin oluşumu, illiyet, hareket, zaman ve nefs-akıl teorisine; metafizikte varlık problemleri, tanrısal kanıtlar, tanrısal zât ve sıfatlara kadar sürer. Aslında bu, Gazâlî sonrası düşüncelerin genel karakteridir. Gazâlî sonrası düşünürler, en önemli örneğini er-Râzî'nin oluşturduğu bir tür 'filozof-kelâmcılardır. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ını göz ardı ederek bu düşünürlerin düşüncelerini metodik olarak çözümleme olasılığı neredeyse yoktur.

8. Marlow, *A thirteenth-Century Scholar*, p. 285.

Urmevî Düşüncesinin Metodik Analizi ve Bilimler Sınıflaması

Urmevî, eserlerini düzenlemede, İbn Sînâ'nın *Risâle fî Aksâmi Ulûmi'l-Akliyye* adlı eserindeki bilimler tasnîfini temel alır. İbn Sînâ bu eserinde bilimleri teorik (*en-nazârî*) ve pratik (*el-amelî*) olarak ikiye ayırır; teorik bilimlerin gayesini 'bilme', pratik bilimlerin gayesini de 'davranış' olarak belirler.[9] Teorik bilimlerin içeriğine (*Mantıku'l-Meşrikıyyîn*'de Mantık'ı da sayarak) Fizik, Matematik ve Metafizik'i yerleştirirken; pratik bilimlerin içeriğine de 'ahlâk', 'ev yönetimi' ve 'devlet yönetimi'ni yerleştirir.[10] Urmevî de 'metafizik' ile 'kelâm' arasındaki farkı anlattığı *Risâle fi'l-Fark beyne Nev'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve Kelâm*'da, bilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırmış; teorik bilimlere 'fizik', 'matematik' ve 'metafizik'i; pratik bilimlere de 'ahlâk' ve 'devlet yönetimi'ni yerleştirmiştir.[11]

Urmevî, Aristoteles'in *Fizik* ve İbn Sînâ'nın *el-Burhân*'daki metot incelemelerine uyarak, her bilimin burhânla ulaşılan mesâili, yani *konusu* (*mevzû'*) ve kendisinden burhânların telif edildiği *ilkeleri* (*mebâdî*) olduğunu belirtir. Konular, kabul edilen ve bilinen şeylerdir. Sonra konuya ilişkin ilâve durumlar araştırılır. Kabul edilen ve bilinen şey, ulaşılmak istenen, araştırılan şey (*metâlib*) olamaz; çünkü o kendinde açıktır ya da kendi üstündeki bir bilimle apaçık olur.[12] O halde her bilimin *mebâdî*, *mevzû'* ve *metâlib*i olacaktır.[13] Buna göre fizikin konusu, hareketli veya durağan olması bakımından cisimler olup, inceleme alanı da onlara ârız olan durumlardır. Matematik'in konusu, maddeden bizzat soyut olan niceliği ve nicelikli şeyler olup, niceliğe sırf nicelik olması bakımından ilâve durumları inceler. Metafizik, tanımı ve varlığı bakımından maddeden ayrık olan şeyleri, varolan, fiziksel ve metafiziksel ilk sebebi, sebeplerin sebebini ve ilkelerin ilkesi olan Allahu Teâlâ'yı inceler.[14]

Letâifu'l-Hikme'de Urmevî, aklî delillerle ispatlanan bilimlere ilm-i usûl; sem'î ve delilsiz ispatlanamayanlara da ilm-i furû' adını verir. Dolayısıyla dinî bilimler, Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de ortaya koyduğu gibi, usûl ve furû' olarak ikiye ayrılır. İlm-i Usûl, dört kâide, yani Yaratıcı'nın zâtı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlik ile binâ edilir. İlm-i Furû' ise amaç (maksûd) ve bu amaca tâbi olanlara (tebe') ayrılır. Amaçlar tefsîr, hadîs, usûl-ı fıkh ve fıkıhtır. Tâbi olanlar da Arapçaya dair bilimler olan terimler, etimoloji, sarf, nahiv, nazım,

---

9. Hasan Akkanat, "'İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dini Araştırmalar*, (2008) 11/31, s. 196.
10. Hasan Akkanat, *a.g.m.* s. 196-198.
11. Burhan Köroğlu, "Risâle fi'l-Fark beyne Nev'ayi'l-'İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2009/1) 36, s. 95.
12. Burhan Köroğlu, *a.g.m.* s. 96.
13. el-Urmevî, *Beyânu'l-Hakk*, (Atıf Efendi) yazma no: 1567, vr: 53a
14. Köroğlu, "Risâle fi'l-Fark beyne Nev'ayi'l-'İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm", s. 95-96.

nesir, atasözleri-deyimler ve yazımdır. Usûl ilmi olan kelâmın, furû' ilimlerinden üstün olduğunu düşünen Urmevî, bu konuda pek çok argüman ortaya koyar.[15] *Letâif*, kelâmî bir dil kullanmakla birlikte, bilimleri teorik ve pratik olarak ayıran yukarıdaki felsefî zemini kullanır: Birinci bölümde teorik bilimleri, üç usûluddîn kâidesine ve onların isbâtına ayırır. Birinci kâide, Zorunlu Varlık'ın genel ve tikel kanıtlamalarını; ikinci kâide, Zorunlu Varlık'ın sıfatları, kainattaki bütün fiziksel varlıkların O'nun varlığına delâletini ve ruhun varlığını; üçüncü kâide de peygamberliği isbât eder. İkinci bölüm de ahlâk, ev yönetimi, şehir yönetimi ve ülke yönetiminin genel kurallarını tartışır.

Küçük birer felsefe ansiklopedisi olan *Beyânu'l-Hakk* ve *Metâliu'l-Envâr*, bilimleri iki temele oturtur: Birincisi mantık, ikincisi de hakîkî bilimler'dir.[16] Buradaki maksat, öyle görünüyor ki, bir metodoloji olan mantık ile gerçek bilimlerin arasını ayırmaktır. Hakîkî bilimler ise dört ana bölüme ayrılır. Birincisi, *Temel Metafizik Kavramlar (el-umûru'l-âmme)*; ikincisi, kategoriler, hareket ve zamanın incelendiği *Ârâzlar*; üçüncüsü, bütün fizik bilimlerinin ve ruhun incelendiği *Cevherler*, dördüncüsü de Allah'ın varlığı ve sıfatlarının incelendiği *İlâhiyât*'tır.[17]

MANTIKLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Mantık'ın Konusu

Peripatetik mantık, bütün Ortaçağ bilimlerinin metodolojisidir. Mantık tam olarak öğrenilmedikçe, Ortaçağ bilimleri tam olarak anlaşılıp öğrenilemez. İster kelâm ve fıkıh gibi dinî, isterse fizik ve metafizik gibi felsefî olsun, bütün bilimler Aristotelesçi mantıkla örülmüştür. Aristotelesçi mantık, kâinatı kuran dört sebebin duyumlandıktan sonra akılda oluşturduğu tümel anlamlardan iki tür bilgiye, yani *tanım* ve *burhân*a ulaşmayı sağlayan araçtır. Tanım ve burhân ise sebepleri bilmek için ortaya konulan iki formülasyondur. O halde bütün bilmeye çalıştığımız şu dört sebepten biri ya da bir kaçıdır: Fâil, gâî, maddî ve sûrî sebepler.

---

15. Cüneyt Kaya, *Bir "Filozof" Olarak Sirâceddîn el-Urmevî*, s. 25-27; Biz bu eserdeki bilgileri Kaya'nın yukarıdaki makalesinden nakledeceğiz. Krş: Urmevî, *Letâifu'l-Hikme* (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd ve Ferheng-i İran), 1340, s. 24-30.
16. Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Ürmevî ve Metaliu'l-Envâr (Tahkik, çeviri, inceleme)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, II, 8; *Beyanu'l-Hakk*, vr: 1b.
17. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 8; *Beyânu'l-Hakk*, vr: 60b, 70b, 97b, 135b.

Maddî ve sûrî sebepler, akılda tümel anlamlara dönüşünce, maddî sebep tümel cinse; sûrî sebep de tümel ayrıma (*fasl*) karşılık gelir. Cins ve ayrımdan oluşan yapıya *mâhiyet*, mâhiyetin bilgisine de *tanım* denir. Meselâ 'insan' bir türdür; 'insanlık', yani insan olma durumu, mâhiyettir. İnsan dediğimiz soyut mâhiyet, 'düşünen' dediğimiz ayrım ile 'hayvan' dediğimiz cinsten bileşmektedir. 'İnsan nedir?' sorusu mâhiyeti araştıran bilimsel bir sorudur. Yanıtı, yani 'düşünen hayvandır' ifadesi, tanımı verir. Eğer insanın konuşan cisim olduğunu söylersek, bu ifade de insanı vasıflayan bir nitelemedir; ancak buna betim adı verilir.

Fâil sebep ve gâî sebeplerin bilgisini edinmek için, sebeplilik zemininde yol alan akıl yürütmeyi kullanmak gerekir. Fâili bilip de onun gâyesini, yani yaptığı işin sonucunu bilmiyorsak, sebeplilik üzerinden fâilden gâyenin bilgisine zorunlu olarak ulaşabiliriz. Buna karşın gâyeyi, yani sonucu bilip de onun fâilini bilmiyorsak, bu kez de sebepliliği kullanarak gâyeden fâile ulaşabiliriz. Kısaca, zorunlu sebeplilik ilişkisi üzerinden, (1) sebepten (fâil) sonuca (gâye) ya da (2) sonuçtan sebebe ulaşmaya çalışırız. Fâil, sonucu meydana getiren bir varlık iken; gâye, fâilin ortaya koyduğu sonuçtur. O halde fâili araştıran burhân, varlık burhânı (*burhân-ı innî*); gâyeyi/sonucu araştıran burhân, gâye burhânı (*burhân-ı limmî*) olarak adlandırılır. Sözgelimi (1) 'Kağıdı boş veren sınavdan kırık not alır' cümlesinde fâil, kağıdı boş verendir. Dolayısıyla Ali kağıdı boş verdiğinde, zorunlu olarak, kırık not alır. Böylece sonuç ortaya çıkmadan, yani henüz fâilin filini görmeden sonucu bilmiş oluruz. (2) Gâyeden fâile yönelik araştırmamıza örnek şudur: Ali doktordur. Bu bir sonuçtur. Demek ki Ali'yi doktor yapan fâili araştırmalıyız. Ali doktordur, doktorları tıp fakültesi yetiştirir. O halde Ali'nin fâili, tıp fakültesidir.

Ortaçağ'daki bütün bilimler, bu iki bilgi tekniğiyle elde edilmektedir. Nitekim Aristoteles, *Fizik* 184a 10-13'te, "*Herhangi bir disiplindeki bir araştırma objesine ait ilkeler, nedenler ve öğeler varsa, bilginin, yani bilimsel bilginin elde edilmesi bu [ilkeleri, nedenleri ve öğeleri] bilmekle mümkündür.*"[18] demektedir. Philoponus buradaki ilkeler ve nedenlerin fâil ve gâî sebeplere; öğelerin de maddî ve sûrî sebeplere karşılık geldiğini belirtir.[19]

Mantık Niçin Gereklidir?

Urmevî Mantık'ı farz-ı kifâye olarak görmekle,[20] durumun ne kadar önemli olduğunu da belirtmek ister. Şöyle ki, onun açısından, Allah'ı tanıma (*ma'rife-*

18. Aristotle, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, İstanbul 1997.
19. Philoponus, *On the Aristotle Physics*, trans. by Catherine Osborne, London 2006, 6.10-18.
20. Sirâcuddin el-Urmevî, *Metâli'u'l-Envâr* (Beyazıt Kütüphanesi, 4336), vr. 80a.

tullâh) bütün bilimlerin nihâî gâyesidir. Bilimler, doğru ve tutarlı bilgileri ancak Mantık sâyesinde oluşturabilir.[21] Allah'ı tanıma farz olduğuna ve tanıma da önemli ölçüde bilgiyle gerçekleştiğine göre, bilgi metodolojisi olan Mantık'ı bilmek de aynı şekilde farz olacaktır. Ona göre insanların görünüş ve yapıları kadar zihinsel kavrayışı da birbirinden farklı farklıdır. Mantık öğrenmek için belirli bir kavrayışa gereksinim vardır;[22] dolayısıyla herkesin mantık öğrenme zorunluluğu yoktur. İşte bu nedenle de mantık, farz-ı kifâye hükmündedir. Dolayısıyla Urmevî'nin en çok tanındığı alan da mantık olacaktır. Özellikle *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinin mantık bölümü, Osmanlı medreselerinde XX. yüzyıla kadar Kutbuddîn er-Râzî'nin *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerh-i Metâlii'l-Envâr* adlı eseri üzerinden okutulmuştur. Seyyid Şerif Cürcânî başta olmak üzere, pek çok mantıkçı, Kutbuddîn er-Râzî'nin *Levâmi*"ine çok sayıda hâşiye yazmıştır.

Terimler Mantığı: Terimler, Beş Tümel ve Tarifler

Bilimsel etkinlik, tarif ya da akıl yürütme üzerinden yeni bir hüküm ortaya koyma işlemidir. Akıl yürütmelerin en önemlisi olan kıyas, iki öncül ve bir sonuç önermesinden oluşur. Önermeler ise en az bir özne ve bir yüklemden oluşan tanım ya da betim cümleleridir. Özne ya da yüklemler, tümel terimlerle ifade edilir.

O halde Mantık'ın üç ana bölümüyle karşı karşıyayız demektir: (a) Terimler, (b) önermeler ve (c) kıyas. O halde Urmevî'nin terimler mantığındaki görüşlerini ele alalım.

Terimlerin Delâleti: Urmevî, Ortaçağ İslâm mantık geleneğine uyarak terimin vaz'î delâletinin kaplamsal, içlemsel ya da iltizâmî olabileceğini belirtir. Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmi*'de, terim yanında terim olmayan, vaz'î yanında aklî ve tabiî olan durumların da olduğunu belirtir.[23] Buna göre mantık, söz ile ifade edilen ve terim olarak ortaya konulmuş (vaz'î) anlamları araştıracaktır: Bir terim eğer altına giren bütün anlamlara delâlet ediyorsa, buna kaplam denir. Meselâ 'hayvan' terimi 'büyüyen, beslenen, irâdesiyle hareket eden ve duyumlayan canlı' varlıkların tamamına bizzat yüklenebilir. Eğer bir terim kendi altına giren anlamların yalnızca bir kısmına delâlet ediyorsa, buna da içlem denir.[24] Sözgelimi insan terimi ile 'hayvan'ı göz ardı edip yalnızca 'düşünen'e

21. el-Urmevî, *Metâlî'*, II, 2.
22. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 119.
23. Kutbuddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-Esrâr fî Şerh-i Metali'ı'l-Envâr*, İstanbul 1303, s. 28-29.
24. el-Urmevî, *Metâlî'*, II, 4.

delâlet edebiliriz. Eğer bir terimi temel alıp, zihinsel bir gereklilikle, başka bir terime delâlet edersek, buna da iltizâm denir. Sözgelimi ısısız bir adada bir takım yazılar bulsak, orada bir insanın yaşadığı sonucuna varırız. Urmevî, zihnî gerekliliğin sonsuzca bileşenleri olabileceğini, bu nedenle onun bilimsel bir yapıda olmadığını düşünen Gazâlî ve Fahreddîn er-Râzî'nin görüşlerine katılmaz.[25]

Tümel ve Tikel Terimler: Fahreddîn er-Râzî gibi Urmevî'ye göre de tümel ve tikel terimlerin belirleyici unsuru, anlamlarında ortaklık barındırıp barındırmadığıdır. Buna göre tümel, 'tasavvuru, ortaklığa engel olmayan' bir terim iken; tikel, 'tasavvuru, ortaklık barındırmayan' terimdir.[26]

İbn Sînâ gibi Urmevî de tümelleri tabiî, aklî ve mantıkî olarak üçe ayırır. Tabiî tümelin delâlet ettiği şey kesin olarak vardır. Sözgelimi 'canlı', dış dünyadaki şu ya da bu canlıdan bir parçadır. Dış dünyada varolan canlı varlıklardan gelen 'canlı' terimi de akılda vardır ve gerçektir. Aklî tümel ya Anka kuşu gibi yalnızca akılda bulunur, ya da dış dünyada yapılmazdan önce aklımızda projesi olan ev gibi, ilkin aklımızda bulunur. Mantıkî tümel ise beş tümel olup, içerdikleri anlamın genişliğine cins, tür vb. terimlere ayrılır.

Terimler mantığının konusu, beş tümel terimdir. Tümel terimler zâtî ve ârâzsal olabilir. Zâtî olanlar, yani cins ve ayrım, dış dünyada belirli bir türe göre zâtı; akılda da o zâtın mâhiyetini kurar. Ârâzsal olanlar, yani hassa ve genel ârâz ise zâta ya da mâhiyete ilâve olan eklentilerdir.[27]

Beş Tümel: Cinsi, iki izafî tümelden daha geniş anlamlısı olarak gören Fârâbî,[28] ve 'O nedir?' sorusunun yanıtında söylenen, mâhiyete delâlet eden zâtî olarak gören İbn Sînâ'dan[29] farklı olarak Urmevî, cinsin, 'O nedir?' sorusunun yanıtında, tür bakımından farklı pek çok şey üzerine söylenen yüklem olduğunu düşünür.[30]

Urmevî, İbn Sînâ ve Ebherî'nin tanımına uyarak, türü, 'O nedir?' sorusunun yanıtında sadece sayısal olarak pek çok şey üzerine söylenen tümel olduğunu belirtir.[31]

---

25. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıdü'l-Felasife)*, çev: C. Erdemci, Ankara 2001, s. 44; Fahruddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât:Mantık,* (Yeni Cami 1302) vr. 11b; el-Urmevî, *Metâli'*, II, 5.
26. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 9; F. Razî, *Şerhu'l-İşârât:Mantık* , vr. 13b.
27. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 11-13.
28. el-Fârâbî, *İsagoci*, tah: D.M. Dunlop, (*Islamic Philosophy* vol: 11 içinde) s. 225-226.
29. İbn Sînâ, eş-*Şifâ:Medhal,* İ. Medkur neş., Kahire 1952, s. 49.
30. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 15.
31. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 18; krş: İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 53; Esîruddîn el-Ebherî, *Hidâyetu'l-Hikme*, tah-çev: Abdullah Yormaz, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) , Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, s. 93.

Ayrım (*fasl*), bir şeyin cevheri hakkında sorulan 'O hangi şeydir?' sorusunun yanıtında o şeye yüklenen tümeldir.[32]

Hassa, sadece bir tek tabiatın altında ârâzsal olarak bulunan anlama; genel ârâz da birçok tabiat altında ârâzsal olarak bulunan anlama söylenir.[33]

Tarifler: Tarifler, Mantık'ın iki temel bilgisinden birincisidir ve yukarıda belirlediğimiz beş tümelden yapılır. İslâm felsefesinde Fârâbî'nin ikiye ayırdığı ve İbn Sînâ ile sınırlarının açıkça belirlendiği tarifler iki türdür: Tanım (*el-hadd*) ve betim (*er-resm*).

Tanım, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, şeyin mâhiyetinin bilgisidir.[34] O halde tanım, önceden değindiğimiz gibi, şeyin yakın cinsi ile ayrımından oluşan bir hüküm cümlesidir. Meselâ 'insanlık', yani bir insan olma durumu, onun yakın cinsi olan 'hayvan' ile ayrımı olan 'düşünen'den mürekkeptir.[35] Bu durumda 'İnsan nedir?' sorusunun yanıtı 'düşünen hayvan' olacaktır. O halde tanım şu şekildedir: 'İnsan, düşünen hayvandır.' Tanım, Ortaçağ felsefesinde önemini yitirmeden süregelmiştir; ancak Kant, tanımı, yeni hiçbir bilgi vermeyen özdeşlik cümlesi (*analitik*) olarak görmüş ve felsefesinde sentetik önermelere, yani betimlere, yönelmiştir. Betim, en az bir yüklemi hassa veya genel ârâzdan oluşan tarif cümlesidir.[36] Meselâ 'İnsan, gülen hayvandır' önermesi, bir betimdir.

Önermeler Mantığı: Önermelerin Yapısı, Çeşitleri ve Modalite

Önerme ve Çeşitleri: Önerme, en az bir özne, bir yüklem ve bağdan oluşan hüküm cümlesidir. İki çeşit önerme vardır: Yüklemli ve şartlı.

Yukarıdaki tarife uygun düşen yüklemli önerme, basit önerme olarak da isimlendirilebilir.[37] Sözgelimi 'Ali esmer/dir.' önermesinde; 'Ali' özne, 'esmer' yüklem ve '-dir' de bağdır.

Şartlı önerme ise iki yüklemli önerme ve bir şart edatından oluşur. Şart edatından önce gelen önermeye önbileşen (*mukaddem*), sonra gelen önermeye de artbileşen (*tâlî*) denir. Sözgelimi 'Güneş doğar/sa gündüz olur.' önermesinde; 'Güneş doğar' önbileşen; '-sa' bağ; 'gündüz olur' da artbileşendir. Şartlı önermeler, ayrık ve bitişik şartlı olmak üzere ikiye ayrılır.[38]

---

32. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 19.
33. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 21-22.
34. İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbîhât*, çev: A.Durusoy vd., İstanbul 2005, s. 16.
35. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 22-24.
36. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 23-24.
37. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 25; *Beyânu'l-Hakk*, vr: 12b.
38. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 25, 56.

Önermenin Niceliği: Yüklemli önermeler, 'her', 'bütün' gibi; şartlı önermeler de 'her ne zaman' ya da 'her ne kadar' tümel niceleme edatlarını alırsa tümel önerme olur. Yine yüklemli önermeler, 'bazı', 'kimi' gibi; şartlı önermeler de 'bazen', 'kimi kez' gibi tikel niceleme edatlarını alırsa tikel önerme olur.

Önermenin Niteliği: Önermelerde olumsuzluk takısı olmazsa, olumlu; olursa, olumsuz olarak adlandırılır.

Modalite: Modal önermeler, özne ile yüklem arasındaki bağın mümkün, zorunlu ya da her ikisinden bağımsız olup olmadığını konu alır. Fârâbî, modalitenin, önermenin yükleme ilişen sözcükle, sözkonusu yüklemin özne için varolmasının niteliğine delâlet ettiğini söyler. İbn Sînâ, modalitenin bir söz olup, yüklemin özneye yönelik nisbetine delâlet ettiğini belirtir. Bu son tarif, daha sonraki mantıkçıların ortak tarifi olacaktır.

Aristoteles, *Yorum Üzerine*'de, 'olanak', 'olumsal', 'zorunlu' ve 'olanaksız' olmak üzere dört tür modalite bulunduğunu ileri sürmüştür.[39] Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'ye baktığımızda, onların 'zorunlu', 'mümkün' ve 'imkânsız' olmak üzere üç tür modalite kabul ettiklerini görürüz.[40] Buna karşın özellikle Fahreddîn er-Râzî[41] ile birlikte mantıkçılar, dört tür modalite kabul etmişlerdir: 'Zorunluluk', 'devamlılık', 'zorunsuzluk' ve 'devamsızlık'.

Zorunluluk beş anlamda kullanılır: Ezelî zorunluluk, zâtî zorunluluk, vasfî zorunluluk, belirli ya da belirsiz bir vakit açısından zorunluluk ve yüklemin şartına bağlı zorunluluk.[42]

Devamlılık üç anlamda kullanılır: Ezelî devamlılık, zâtî devamlılık, vasfî devamlılık.[43]

İmkân modunu oluşturan zorunsuzluk, dört anlamda kullanılır: İmkân-ı 'ânım, imkân-ı hâss, imkân-ı ehass, imkân-ı istikbâlî.[44]

Devamsızlık iki anlamda kullanılır: Öznenin fiilinin devamlılığı kesildiğinde veya zorunluluğun devamı kesildiğinde.[45]

---

39. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, vr. 21a, 35-22b.
40. Fârâbî, *Peri Erminiyes*, (*Mantıkü's-Semaniye* içinde, Hamidiye, yazma no: 812), vr. 26a; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 30; el-Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (*Makâsıdu'l-Felâfise*), s. 62.
41. Fahruddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, vr. 50a.
42. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 35-36; *Beyânu'l-Hakk*, vr. 15b-16a.
43. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 36; Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmi'*, s. 147.
44. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 36-37; Kutbuddîn er-Râzî, *a.g.e.* s. 148.
45. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 38.

Modal Önermeler: Urmevî on üç kipli önerme olduğunu düşünür: 1) Zarûre-i mutlaka: Basit önermelerden olup öznenin zâtına dayalı zorunluluktur. 2) Meşrûta-i 'âmme: Basit önerme olup öznenin vasfının varolmasına dayalı zorunluluktur.[46] 3) Meşrûta-i hâssa: Bileşik bir önermedir. Aslında meşrûta-i 'âmmedeki vasfın süreksiz olmasına atfen elde edilen zorunluluktur.[47] 4) Vaktiyye: Vaktiyye-i mutlaka ve vaktiyye-i lâ-dâime olarak ikiye ayrılır. Vaktiyye-i mutlaka basit önerme; vaktiyye-i lâ-dâime, birleşik önermedir. Urmevî'nin burada ele aldığı önerme vaktiyye-i lâ-dâimedir. Belirli bir vakitte süreksiz olarak yüklemin, özne için varolması ya da ondan olumsuzlanmasının zorunlu olduğunu bildiren önermedir.[48] 5) Munteşire: İkiye ayrılır. Munteşire-i mutlaka, basit; munteşire-i lâ-dâime ise birleşiktir. Urmevî münteşire ile burada birleşik olan lâ-dâimeyi anlar. Yüklemin, süreksiz belirsiz bir vakitte özne için varolduğu, ya da ondan olumsuzlandığı modal önermeyi bildirir.[49] 6) Dâime: Dâime-i mutlaka da denir. Basit önermedir. Öznenin zâtı varolduğu sürece, yüklemin özne için konulmasının, ya da ondan olumsuzlanmasının devamıyla hükmedilir.[50] 7) Örfiye-i âmme: Basit önerme olan örfiye-i âmmede öznenin sahip olduğu vafsın devamına bakılır. Bu vasıf varolduğu sürece, yüklem özne için sürekli varolur, ya da ondan sürekli olumsuzlanır.[51] 8) Örfiye-i hâssa: Birleşik önermedir. Örfiye-i âmmenin süreksizlikle kayıtlanmasıyla olur. 9) Mutlaka-i âmme: Basit önermede yüklemin özne için, mutlak olarak bi'l-fiil varolması, ya da ondan olumsuzlanmasıdır.[52] 10) Vucûdiyye-i lâ-dâime: Birleşik bir önerme olan vucûdiyye-i lâ-dâimede yüklemin özne için, süreksiz olarak bi'l-fiil varolması, ya da ondan aynı şekilde olumsuzlanmasıyla hükmedilir.[53] 11) Vucûdiyye-i lâ-zarûre: Birleşik bir önermedir. Yüklemin özne için zorunlu olmayarak, bi'l-fiil varolması, ya da ondan yine zorunlu olmayarak bi'l-fiil olumsuzlanmasıdır.[54] 12) Mümkine-i 'âmme: Basit olan bu önerme, Urmevî'ye göre, zarûre-i mutlakayı hükmün aykırı olan tarafından olumsuzlama;[55] yani zorunluluğu imkânsız kılmadır. 13) Mümkine-i hâssa: Bileşik önerme olup, zarûre-i mutlakayı iki taraftan da olumsuzlamaktır.[56]

---

46. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
47. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
48. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
49. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
50. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
51. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
52. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
53. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 39.
54. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 40.
55. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 40.
56. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 40.

Akılyürütme Mantığı: Kıyas Türleri, Beş Sanat ve Burhân

Kıyas: Genel olarak bütün mantıkçıların tarifi şu şekildedir: Ortaya konulmuş bir takım öncüllerden telif edilmiş bir söz olup, bu öncüller birleştirildiği vakit, onlardan zâtî olarak başka bir şey hasıl olur.[57] Fârâbî kıyasları yüklemli ve şartlı;[58] İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî ise kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) olarak ikiye ayırırlar. Seçmeli kıyasta sonucun aynısı ya da çelişiği kıyasın öncüllerinde bi'l-fiil bulunur. Kesin kıyasta ise sonuç, öncüllerde gizlice bulunur.[59] Yüklemli kesin kıyasların, Fârâbî ve İbn Sînâ'da üç şekli; Fahreddîn er-Râzî ve daha sonraki gelen mantıkçılarda dört şekli bulunmaktadır.[60] Birinci ve ikinci şeklin dört modu, üçüncü şeklin altı, dördüncü şeklin de sekiz modu vardır.

Şartlı kesin kıyaslar beş tanedir: 1) iki tane bitişik şartlı öncülden oluşan kıyas, 2) iki tane ayrık şartlı öncülden oluşan kıyas, 3) bir yüklemli ve bitişik şartlı öncülden oluşan kıyas, 4) bir yüklemli ile bir ayrık şartlı öncülden oluşan kıyas, 5) bir bitişik şartlı ile bir ayrık şartlı öncülden oluşan kıyas.[61] Bu kıyasların da yine modal yapıları bulunmaktadır.

Seçmeli kıyaslar ise biri şartlı, diğeri de yüklemli veya şartlı olan iki öncülden oluşurlar. Kesin ve seçmeli olanları dışında bir de zincirleme, mefsûlu'n-netâic ve hulfî olan *bileşik kıyaslar* vardır.

Beş sanat: Beş sanat, burhân, cedel, hitâbet, şiir ve safsatadır. Urmevî, beş sanat için kullanabileceğimiz öncüllerin yakîniyyât, meşhûrât, zanniyât ve muhayyelât olduğunu belirtir. Yakiniyyât ise kendi içinde evveliyât, meşhûrât, mucerrebât ve hadsiyyât olmak üzere dörde ayrılır.[62]

Burhân: Öncülleri yakiniyyâttan oluşur. Eğer orta terim, büyük terimin küçük terimde varolmasının illeti olursa, limmî burhân ortaya çıkar. Orta terim burada zihinsel bir tasdîk ve dış varlıkla ilgili verilen hükümde bir sebep bildirir. Dolayısıyla o, hem zihinde hem dış dünyadaki sonucun sebebi olmaktadır. Eğer orta terim sebep değil de dış dünyadaki bir durumu bildiriyorsa, buna da innî burhân denir. *Cedel*, meşhûrât olan öncülleri; *hitâbet*, zanniyyât olan ön-

---

57. Bkz: Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev: Ali Houshiary, Ankara 1988, vr. 24b 15-20; Fârâbî, *Kitâbu Kıyâsi's-Sağîr*, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içerisinde, tah. ve çev: M. T. Küyel, Ankara 1990, s. 101; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kıyas*, s. 54; Fahruddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, vr. 72b; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 71-72.
58. Fârâbî, *Kitâbu Kıyâsi's-Sağîr*, s. 101; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 58; Fahruddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, vr: 72b-73-b; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 73.
59. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 73.
60. Geniş bilgi için bkz: Hasan Akkanat, "Dördüncü Şeklin Aidiyatı, Meşruiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri", *Felsefe Dünyası* (2009/1), s. 250-274.
61. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 73.
62. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 117.

cülleri; *şiir*, muhayyelâttan olan öncülleri kullanır. *Safsata* ise burhânın tam karşısında yer alan öncülleri kullanır.[63]

FİZİKLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Urmevî, Fizik'in konusunun, hareketli veya durağan olması bakımından cisimler, inceleme alanın da onlara ârız olan durumlar olduğunu belirtiyordu. *Letâif*'te, bu konuları, sözgelimi gökleri, yıldızları, gezegenleri, bunların hareketlerini, gece-gündüzü, burçları, unsurları, ruhu ve yetilerini, Allah'ı tanıtan ve varlığını kanıtlayan konular olarak görmesi; mantıktaki 'ma'rifetullâh'a yüklediği anlamın devamıdır. Demek ki fizik; illiyyet, hareket, zaman, evrenin veya dünyanın bileşkeleri ve nefs problemlerini ele alırken aynı zamanda, İlâhiyat'a açık referansları olan bir daldır. Şimdi bu konuları kısaca açıklayalım.

İlliyyet

Aristotelesçi bilimin temel tezlerinden birisi olan illiyyet, fizik dünyasındaki oluşun, bozuluşun ve her türlü doğal değişimin ilkesidir.[64] Tekil cevherlerin ontolojik bir hüviyete sahip olarak, dış dünyada varolabilmesi, değişebilmesi, yetkinleşebilmesi ve yokolması, çeşitli illetlerle gerçekleşir. Nitekim Urmevî illeti, 'bir şeyin oluş ve bozuluş için ihtiyacı olduğu şey' olarak görür. İlletler dörttür: Fâil, maddî, sûrî ve gâî illet.

Fâil illet: Aristoteles'in değişmenin ilkesi,[65] İbn Sînâ ve Urmevî'nin de varlığın ilkesi olarak gördüğü fâil illet,[66] genel olarak, maddedeki bi'l-kuvve imkânları bi'l-fiile çıkarak, hareketin ilkesi olan illettir. Urmevî, bu sebebi, Vâcib Varlık'ın isbâtı için de kullanır. *Maddî illet*: İbn Sînâ'ya göre eşyanın bi'l-kuvve kurucu ilkesi olan maddî illet, Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî açısından, kendisinde başka bir şeyin imkânını taşıyan bi'l-kuvve şeydir. Madde, bi'l-kuvve olarak değerlendirildiğinde heyûlâ, bi'l-fiil olarak dikkate alındığında da sûretin taşıyıcıdır.[67] *Sûrî illet*: Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî, sûret, maddenin bir parça ya da sûrî illeti değil; fâil illeti ya da faîl illetin bir parçasıdır. Buna kar-

63. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 117-118.
64. Aristoteles, *Fizik*, çev: Saffet Babür, İstanbul 1997, 194b 20.
65. Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, 983a 30-35.
66. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, Ankara 1953, s. 50; el-Urmevî, *Metâli'*, II, 210.
67. İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 52; *eş-Şifâ:Fizik I*, çev: M. Macit, F. Özpliavcı, İstanbul 2004, s. 64; Fahruddîn er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*, Beyrut 1988, I, 638; el-Urmevî, *Metâli'*, II, 223.

şın madde ve sûretten bileşik olan tekil cevheri zihnimizde analiz ettiğimiz zaman, sûret o bileşiğe nisbetle onun sûrî illeti olur.[68] *Gâî illet*: İbn Sînâ, gâyeyi, sûretin kendisiyle maddede meydana getirdiği anlam olarak görmesinden hareketle,[69] Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî, onu zorunlu ve rastlantısal olarak ikiye ayırırlar. Zorunlu gâye, tam sebebin zorunlu olarak ulaştırdığı sonuç olup, zatî ya da ârâzî olabilir. Sebep eğer bir şeyi sonuç olarak dâima ya da çoğu kere doğurmuyorsa, buna da rastlantısal gâye denir.[70]

Hareket, Hareket Türleri ve Kategorik Hareketler

Hareket: Bi'l-kuvve yapıları bi'l-fiil durumlara geçiren fâil, acaba bunu hangi hareketlerle gerçekleştirmektedir? Bütün oluşum, değişim ve yokoluşların ilkesi olan hareketin, fizikin merkezî konusunu teşkil ettiğini görmüştük. Aristoteles açısından hareket, bir taşıyıcıdan diğer bir taşıyıcıya olan değişimdir. Taşıyıcılar ya iki zıt nitelik arasında ya da başlangıç ve bitiş arasında bulunur ki, bu ikincisi Aristotelesçi ve İbn Sînâcı hareketi verir.[71] Sözkonusu ara durum, değişen nesnenin bitişe kadar doğal olarak sürekli değişmesi durumudur. İbn Sînâ, hareketi, yalnızca nitelik, nicelik ve yer kategorilerinde olanaklı gören Aristoteles'in aksine, bütün kategorilerde olanaklı gördüğünden, zıtlar durumlar arasında da hareketin bulunduğunu kabul eder.[72] Ona göre cisim hareket halinde, yani ara durumda iken, tamamlanmış ve tamamlanacak hareketler, buna bağlı olarak bi'l-kuvve güç çıkmış ve hâlâ bi'l-kuvve hareket vardır; dolayısıyla ortada hâlâ bi'l-fiil bir yetkinlik yoktur. O halde hareket, bi'l-kuvve olması yönünden bi'l-kuvve olanın ilk yetkinliği olacaktır.[73] Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî ise hareketi 'bir kerede olma' ve 'kademeli olma' kavramlarını kullanarak anlamaya çalışırlar. Buna göre bi'l-kuvve olan bir şeyin fiile çıkışı bir kerede olursa, buna oluş (kevn); kademeli olursa, buna da hareket denir.[74] Bir kerede olan hareket, ansal; kademeli olan hareket ise zamansaldır.

Hareket Türleri ve Güç Kaynakları: Hareketler yapısı bakımından; doğrusal ve bütün kategorik değişimlere neden olan döngüsel olarak ikiye ayrılır. Bir

---

68. Fahruddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 645; el-Urmevî, *Metâli'*, II, 22-223.
69. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 60.
70. Fahruddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 650-660; el-Urmevî, *Metâli'*, II, 224-225.
71. Aristoteles, *Fizik*, 225b-226b 10; İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Fizik I*, s. 104. Hareket konusunun detaylı ve karşılaştırmalı analizi için bkz. Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, III, 181 vd.
72. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Fizik I*, s. 127, 129.
73. İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 102-103.
74. Fahruddîn er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 670; el-Urmevî, *Metâli'*, II, 227.

de ârız olduğu cisimle ilişkisi bakımından bölümlenir: İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî'ye göre hareket, hareketli olan şeyin zâtıyla ilişkili olup olmadığına göre, zâtî ve ârâzsal olarak; zâtî hareket de kaynağı cismin doğası olup olmamasına göre, doğal, zorlama ve istemli olarak isimlendirilir. Doğal hareket, cismin, kendi doğasına uygun bir konuma gelene kadarki olan hareket; zorlama hareket de nicelik, nitelik ve durum kategorilerinde ortaya çıkarak, cismin dışında gelen ve doğasına uygun olmayan harekettir. İstemli hareket ise şuurlu bir ilkenin bir yetkinlik için başlattığı harekettir. Güç kaynaklarına gelince; doğal hareketin kaynağı doğal güç olup, cismin doğal durumunu bozacak herhangi bir durum ârız olduğu zaman, onu doğal durumuna döndürmek için, doğal hareketi zorunlu kılar.[75] Doğal güç, cismin doğasında bi'l-kuvve bulunmakla birlikte, bi'l-fiil hale dışarıdan etki eden başka bir güçle gelir. Zorlama gücün de ilkesi, yine dışarısıdır. Buna karşın istemli gücün ilkesi, şeyin kendisidir.

Kategorik Hareketler: Fahreddîn er-Râzî'yi takip ederek, kategorik hareketi; cismin, ait olduğu sınıftan diğer bir sınıfa geçmesi olarak tarif eden Urmevî'ye göre, buradaki 'sınıftan sınıfa geçiş', kategoriden kategoriye geçiş değil; sözgelimi bir yerden başka bir yere, bir nitelikten başka bir niteliğe geçiştir.

Hareketin üç kategoride gerçekleştiğini Aristoteles'in aksine, İbn Sînâ'nın bütün kategorilerde hareketin bulunduğunu savunduğunu söylemiştik. O yine de durumu da ilâve ettiği dört kategori dışındaki hareketlerin ikincil dereceden olduğunu kabul edecektir. Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî de İbn Sînâ'nın izinden giderek hareketin nitelik, nicelik, yer ve durum kategorilerinde ortaya çıktığını kabul ederler. Nicelikteki hareket, Aristoteles açısından, büyüme veya eksilme iken; İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî, bu iki nicelik türüne yoğunlaşma ve seyrekleşmeyi de katarlar.[76] Nitelikteki hareketi biçimsel bir değişim olarak gören Aristoteles'ten hareketle İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî, taşıyıcı değişmeksizin, yani türsel sûret kaybolmaksızın, taşıyıcıda ortaya çıkan niteliksel bir dönüşüm (*istihâle*) olduğunu düşünürler.[77] Yer kategorisinde yer değiştirme hareketi; durumda da durumdan duruma geçiş hareketi vardır.

Zaman

Aristo'ya göre zaman, hareketin bir ölçüsüdür. Hareketi saydığımızda, zamanı elde ederiz. Ancak zaman, bizzat sayının kendisi olmamakla birlikte, bir

75. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 248.
76. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Fizik I*, s. 129; Fahruddîn er-Râzî, *a.ge.*, I, 688; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 231.
77. İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 127; Fahruddîn er-Râzî, *a.g.e.* I, 695; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 233.

anlamda hareketi bir anlamda da sayı ile sayılandır. Çünkü çok ile azı sayıyla, hareketin çokluğunu ya da azlığını, zamanla ölçeriz. Zaman, iki uç arasında, yani kendilerine 'ân' denilen 'önce' ile 'sonra' arasındaki bir ara durumdur. Zamanın algılanması, âna bağlıdır.[78] Buna karşın ân, tıpkı noktaların çizgideki durumu gibi, bi'l-fiil değil, bi'l-kuvvedir. Dolayısıyla iki ân, art arda gelmez. Urmevî'ye göre de zaman, Aristo ve İbn Sînâ'da olduğu gibi, 'öncelik' ve 'sonralık'a göre tasarlanır. Önce ile sonra arasındaki hareketin mikdârı, zamanın kendisini ortaya koymaktadır. Düşünürümüze göre de bir mesâfedeki hareket, öncelik ve sonralıkla nasıl bölünmekteyse, zaman da aynı şekilde bölünebilir. Yine belirli bir zaman düşündüğümüzde, bu zamanın iki ucu da birer 'ân'ı oluşturur. Çünkü nasıl ki çizginin iki ucu, birer noktadır aynı şekilde zamanın iki ucu da birer 'ân'dır. Urmevî buraya kadar aynı düşünceleri paylaştığı Aristoteles ve İbn Sînâ'dan bundan sonra, atomcu görüşleriyle ayrılır: Nokta, çizgide bi'l-fiil bulunur; çünkü çizgi bi'l-fiil varsa, o halde ondan bir parça olan noktanın da bi'l-fiil bulunması gerekir. Dolayısıyla 'ân' da zamanda bi'l-fiil bulunur. Bu durumda 'ân', zamanın iki ucu olduğu gibi, zamanın akışkanlığına olanak tanıyan bi'l-fiil varoluşları ihtivâ eder. Bu meyanda Urmevî'nin bir defada ortaya çıktığını ileri sürdüğü 'oluş' da varlığı bi'l-fiil olan 'ân'da meydana gelir.[79]

Cevherler

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı külliyâtının *Metafizik Kitabı*'ndaki cevher taksimini temel alan Urmevî, temelde beş cevherin bulunduğunu belirtir: 'Cisim', 'madde', 'sûret', 'nefs' ve 'akıl'. Son ikisi bedenden ayrık olmasına karşın, nefsin, akıldan farklı olarak, beden üzerinde doğrudan ilişkisi vardır. Şimdi bunları ve ilişkili oldukları problemleri ele alalım.

1. ***Cisimler***: Ortaçağ fiziğinde cisimler *basit* ve farklı unsurlardan meydana gelen *bileşik* diye ikiye ayrılır. Bileşik cisim bölünebilirken; basit cismin, günümüz tabiriyle atomun, bölünebilirliği konusunda farklı görüşler vardır. Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mebâhis*'te ifade ettiği gibi, Urmevî de basit cismin bölünebilirliğine yönelik, dört görüşün olduğunu belirtir. 1) Basit cisim dediğimiz parçalar bi'l-fiil vardır, sonludur ve asla bölünmezler. Bu, kelâmcıların görüşüdür. 2) Bu parçalar bi'l-fiil vardır ve sonsuzdur. 3) Parçalar bi'l-kuvve vardır ve sonludur. 4) Parçalar bi'l-fiil var değildir ve sonsuzdur. Cismin sonsuza kadar bölünebilir olması demek, bölünme kabul etmeyen bir sınıra ula-

78. Aristoteles, *Fizik* 219a 25-220a 24.
79. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 259-269.

şılamaz demektir. Bu son görüş de İslâm filozoflarının dâhil olduğu, peripatetiklerin görüşüdür.

Bölünemez parçanın yokluğuna yönelik iddialar: Bunlar ilkin (A) sadece yüzeysel temas gerektiren *teğet temas* (*mumâsse*) üzerinden analiz edilir: 1) Üç bölünemez parçayı yan yana koyalım ve sonra birbirine bitiştirelim. Ortadaki, diğer ikisini bir araya getirmeyecektir ki, bu, bölünme demektir.[80] 2) Üç parçadan oluşan bir doğru alıp, bu doğrunun üst uçlarına birer parça daha koyar ve bunları üstten ortaya doğru hareket ettirirsek, ikisi üstte ve birisi altta olmak üzere üç parça bir araya gelir ki, bu durumda da iki birleşim yeri arasında bölünme ortaya çıkar. 3) Dört parçadan oluşan bir doğru alıp, sağ üstüne sol altına birer parça koyalım. Bu ilâve parçaları biri üstten diğeri de alttan ortaya doğru hareket ettirelim. Onlar, elimizdeki doğrunun ya ikinci ya da üçüncü parçası arasında, alt alta gelirler. Bu da o parçaların bölünmesini gerektirir. (B) *Hareketle ilgili olanlar* üzerinden analiz: 1) (a) ve (b) parçalarından oluşan bir doğru alalım; bir de bunlardan bağımsız (c) parçası olsun. (c) parçası (a)'dan (b)'ye doğru hareket ederken, bir mesâfe noktasından (a), diğerine (b) ulaşmıştır; o halde o doğru parçası bi'l-fiil bölünmektedir.[81] 2) Hızları farklı olan iki şey, aynı doğru üzerinde hareket ederken birisi ileride, diğeri de geride kalır. O halde bu mesâfe, bölünebilir demektir. 3) Değirmen taşı dönerken, büyük ve küçük olan iki dairesi vardır. Küçük olan büyük olana göre daha fazla, parça katedecektir. O halde aradaki fark, bölünebilir demektir. (C) Hiçbir boşluk kalmayacak şekilde *tam bileşenler* (*musemmetât*) üzerinden analiz edilir: 1) Bölünemez parçalardan oluşan bir mukavvanın, güneşe tutulunca, bir yüzü aydınlık bir yüzü de karanlık kalacağından, bölünmesi zorunludur. 2) Toprağa dikilmiş bir sopanın gölgesi, Güneş'in yükselmesiyle kısalır. Bu kısalan mesâfe, Güneş'in Dünya etrafında katettiği mesâfeye eşit değildir. 3) Senenin belirli günlerinde cisimlerin gölgesi kendisinin iki katı olur. Dolayısıyla tek parçalı olan cismin gölgesi, kendisinin iki katına çıkmaktadır; yani bir, o günlerde iki olur. Bu da bölünme demektir. 4) Yüz zirâ' olan bir kuyu, kuyunun ortasında bir kazık, kazıkta elli zirâ' uzunlukta aşağı sarkmış bir ip ve ucunda bir kova. Bu ip, yukarıdan sarkıtılan, uzunluğu elli zirâ' ve ucunda diğer ipe bir halka ile tutturulmuş bir başka ip var. Biz bu son ipi yukarı çektiğimizde, halk elli zirâ', ama kova yüz zirâ' yani iki kat mesâfe katetmiş olmaktadır. O halde kovanın mesâfesi ikiye bölünecektir. Bu durumda yalnızca mesâfe değil, hareket ve zaman da bölünecektir.[82] (D) *Geometrik şekiller* üzerinden analiz edilir: 1) Bölünemez parçanın bir şekli vardır. Bunların en önemlisi küredir. Küreler yan yana geldi-

80. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 262.
81. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 263.
82. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 264.

ğinde boşluklar oluşur. O halde bölünemez şey, ortadan kalkar. 2) Dik açılı üçgenlerin, dik açıyı gören kenarının karesi, diğer kenarların karesine eşittir. Bu oran bazen tam, bazen de küsurlu olur. Küsurlu olursa, bölünme var demektir. 3) Öklid'in isbât ettiği gibi, her doğru parçası ikiye bölünebilir. Asal sayılardan oluşan bir doğru da ikiye bölündüğünde, ortadaki nokta da ikiye bölünecektir. Üçün katları olmayan sayıların da üçe bölünebileceği, İbnu'l-Heysem tarafından isbâtlanmıştır. O halde onlar da küsûrâtlı bölünebilecektir.[83]

Bölünemez parçanın varlığına yönelik iddialar: 1) Hareket artık bölünme kabul etmeyen bir sona ulaşır. 2) Küreyi bir doğru üzerine koyduğumuzda, temas yeri tek noktadır ve o, bölünemezdir.[84] Bir doğru parçası üzerine bir dikey doğru parçası koyalım. Hem bu dikey olanın ucu hem de yatay olan doğrunun parçaları, birer noktadır. Dikey olanı yatay olanın bir ucundan diğer ucuna doğru hareket ettirelim. Peripatetiklerin düşündüğü gibi, eğer noktalar arasında bir mikdâr mesâfe olsaydı, onu bütünüyle temas ettirmemiz olanaksız olurdu. Dikey çizginin nokta olan ucu, yatay çizginin noktalarıyla temas ederek, bütün çizgiyi katedecektir. 4) Nokta bölünemeyen bir şeydir. Çünkü bi'l-fiil varolan doğrunun, bi'l-kuvve ucu olmaz; bi'l-fiil ucu olur ki, o da noktadır. 5) Cismin bölünemez parçaları sonsuz olsaydı, sonlu zaman içinde kesilmesi imkânsız olurdu. 6) Bir cisim ikiye bölünebilir ve önceki hüviyeti kalkarak ortaya yeni iki hüviyet gelir. Sözgelimi denizden alınacak bir damla, o denizi ikiye bölmek demektir. Önceki deniz gitmiş ve ortaya iki deniz gelmiştir.[85]

Bölünmenin bi'l-kuvve olacağına yönelik iddialar: Meşşâîler bölünmenin bir sınırda biteceğini ve onun bi'l-fiil olacağını kabul etmemişlerdir. Birincisi, her bölünende birbirinden ayırt edilebilir iki yön vardır. Bölünen şeyin bir parçası, artık mâhiyeti bakımından diğeri değildir. Cismin parçalanmazdan önceki bütün hali, yani bitişikliği, mâhiyetinin gereğidir. İkincisi, parçalardan bitişik olsa, o parçaların her birisi doğası gereği küre şeklinde olur ve dolayısıyla aralarında boşluklar oluşurdu. O halde geriye, cismin heyûlâ ile sûretten bitişik olması kalır. Urmevî bu tartışmayı, İbn Sînâ'nın iddiaları üzerinden yürütür: 1) Basit cisim, zâtı bakımından tektir. Sözgelimi bölündüğünde, bölünmeyi kabul eden şey heyûlâdır. Birleşik iken de onu kabul eden heyûlâdır. Urmevî'ye göre bu sav geçersizdir; çünkü teklik ya da bölünmeyle ortaya çıkan çokluk, zâta ait olan bir şey değil, ârâzsaldır. Kaynağı ise cisimdir. 2) Cisimler, cisim olmak bakımından bi'l-fiil mevcut iken, bir şeye istidatlı olması bakımından bi'l-kuvvedir. Tek şey, *aynı zamanda* hem bi'l-kuvve hem de bi'l-fiil ola-

83. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 265-266.
84. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 268.
85. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 270-271.

maz. Urmevî'ye göre bu sav da geçersizdir; çünkü düşünen nefs, bi'l-fiil iken, akletmeye de istidatlıdır.[86]

Cismin bileşenleri olarak heyûlâ ve sûret: 1) Heyûlâ: Aristoteles, maddenin kendi kendisiyle belirlenemeyen şey olduğunu söylemiştir.[87] İbn Sînâ da heyûlânın, cismin bi'l-kuvve imkânlarını barındıran şey olduğunu bundan dolayı sûretin, varlığının illeti olamayacağını ileri sürer.[88] Urmevî de heyûlânın yatkın olmasından hareketle bütün imkânların yanında, cismin fiziksel bölünebilirliğini de ona has kılar.[89] 2) Sûret: Madde, çeşitli imkânlara yatkın olmak bakımından, cismin bi'l-kuvve yönüne işaret ederken sûret, o imkânları bi'l-fiil varlığa çıkaran yönüne işaret etmektedir. Cismi dikkate aldığımızda, nasıl ki sûretsiz heyûlâ olmazsa, heyûlâsız da sûret bulunamaz.[90] Çünkü heyûlânın imkân ve varlık bakımından bir sûrete muhtaçlığı; nasıl kaçınılmaz oluyorsa, sûret de ancak maddî imkânlarla tezâhür edebilmektedir. Urmevî, bu nedenle sûreti maddenin fâil illeti olarak görür[91], ama onun varolmasını yine maddeye bağlar.

2. *Basit ve Bileşik Cisimler*: Basit cisim, ya parçasının tanım ve isim bakımından toplama denk olduğu şeydir ya da hakikati farklı tabiattaki cisimlerden bileşik olmayan şeydir. Esas alacağımız birinci anlama, unsurlar, yıldızlar ve feleksel olanlar girer.[92]

Feleksel Olanlar: Felekler, Ortaçağ biliminde iç içe girmiş soyut kürelerdir. Bu kürelerin her birisinin içinde bir yıldız (yani gezegen) bulunur. En içte, dünyanın bulunduğu ayaltı felek, en dışta da evrenin sınırı demek olan en büyük felek bulunur. En büyük felek (*muhaddetu'l-cihât*), basit olup, döngüsel hareket eder. Feleklerin yırtılması ve geçişken olması, ağır ya da hafif olması, soğuk ya da sıcak olması, yaş ya da kuru olması veya renkli olması imkânsızdır.[93]

Yıldızlar: Yıldızlar renklidir. Çünkü tutulma esnasında Ay'da siyahlık, Zuhal'de karaltı, Muşteri'de parlaklık, Merih'te kızıllık ve Utarit'te sarılık vardır. Yıldızların hareketi, feleklerinin dönmesiyle gerçekleşir. Eğer kendileri hareket etseydi, felekleri yırtarlardı.[94] Işıkları ve konumları birbirine yakın olan küçük yıldızlar galaksileri oluşturur.

---

86. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 273-274.
87. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Zeki Özcan, İstanbul 2000, s. 63.
88. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Fizik I*, s. 76.
89. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 272.
90. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 275.
91. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 223.
92. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 281-282.
93. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 281-285.
94. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 287.

Yeryüzü: Feleğin cisme uzun süre sürtünmesi nedeniyle, feleğe en yakın olanı ateştir. Yeryüzünün katı ve durağan olmasının nedeni, feleğe uzak olmasıdır. Ay tutulmasındaki gölgesi nedeniyle, Yeryüzünün şekli küredir.[95] Yerin hareketi konusunda Urmevî farklı görüşlerin olduğunu belirtir. Hareketli olduğunu ileri sürenler, bu hareketin 1) doğrusal, 2) yukarıdan aşağıya doğru, 3) aşağıdan yukarı doğru ve 4) kendi etrafında döngüsel olarak döndüğü konusunda, farklı görüşler belirtmişlerdir. Son görüş temsilcilerine göre, yer batıdan doğuya doğru döndüğünden yıldızların doğup battığını görmekteyiz. Bu tıpkı suda ilerleyen bir gemi gibi olup, kıyının hareketli olduğu sanısına kapılmaya neden olur. Ancak Urmevî bunun doğru olmadığını, aksi takdirde havalanıp doğuya doğru uçmaya çalışan bir kuşun, yerin hareket hızını yakalayamadığı için, batı yönüne iniş yapabileceğini belirtir. Yine dünya dönüyor olsaydı, tıpkı çok hızlandırıldığında etrafındaki havayı ve toz parçalarını da döndüren değirmen taşı gibi, beraberinde hava katmanını da döndürür, dolayısıyla bulutlar ve rüzgarlar batıya doğru ilerleyemezdi.[96]

Unsurlar: Unsurlar dört tanedir: Toprak, su, hava ve ateş. *Toprak*, yani basit unsur olarak toprak renklidir. Çünkü basitler, tıpkı Ay gibi, renkli olabilir. Buna karşın toprağın aşırı derece siyah olmasının nedeni, ona beyazlığı gerektiren havasal unsurların karışmasıdır. Topraksal parçalar, su ve havanın yapışık olmasının aksine, ayrışık yapıdadır. Yine bu parçacıklar sonsuza kadar bi'l-kuvve bölünebilir.[97] *Su*yun şekli, gerek açık denizden gerekse havaya atılan suyun parçalanmasından gördüğümüze göre, küredir. Urmevî, Yeryüzünün dörtte üçünün su ile kaplı olduğu bilgisini, daha keşfedilmeyen çok bölge olduğu için, tereddütle karşılar. Diğer taraftan deniz, küllî sudur. Tuzluluğu ise yakıcı ve acı toprakların karışımı nedeniyledir. Aksi takdirde suyu damıtmak imkânsız olurdu.[98] *Hava*, basit olup, şekli küredir. Hava sıcaktır, çünkü sıcaklık nedeniyle buharlaşan sudan oluşmaktadır. Soğuk olsa, suyun donmasıyla hava da donardı. Aynı zamanda yaştır; çünkü hem sudan yahut nemli rüzgardan meydana gelmekte hem de şekilleri kolay kabul etmektedir. *Ateş*, kuru ve renksizdir. Hem Yeryüzündeki, hem de feleklerdeki ateş yakıcıdır; ancak feleklerdeki ateşin küresel olup olmadığı tartışmalıdır.[99] Yeryüzündeki ateş, sayıca bir tek ateş olmayıp, sürekli yinelenen ateşlerdir. Ateşin sönmesi, ya yanan şeyin saf ateşe dönüşmesiyle -ki bu durumda sönmüş gibi görürüz- ya da soğuk olan bir şeyle olur; yıldızların sönmesi ilk gruba girer.

---

95. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 293-295.
96. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 297.
97. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 298.
98. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 299.
99. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 301.

Ustukuslar: Bunlar evrenin parçaları olmak bakımından asıllar; kendilerinden maden, bitki, hayvan ve insanın meydana gelmesi bakımından da rükünlerdir. Bileşik cisimler, bu dört aslın karışımıyla oluşur.[100] Bileşiklerin parçalarında, zıt güçlerle gerçekleşen etkinlik ve edilgenlik bulunur. Bu zıt güçler, kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluktur. Dört unsurdan meydana gelen bileşimlerde bu güçlerin dengede olma hali, mizâcı oluşturur.[101]

Gökyüzünde Meydana Gelenler: Yoğun buhar yukarıya yükseldiğinde *bulut*; soğuk hava tabakasına ulaşıp, soğuk hava onu damlaya çevirmeden ilişirse *kar*; soğuk yoğun değilse *yağmur* olarak düşer.[102] Buhar ve duman beraber yükselirken, soğuk hava tabakasına ulaşır ve durağanlaşan buhar bulutunun içine hapsolan sıcak duman hâlâ yukarıya çıkmak isterse, o buhar bulutunu şiddetli bir şekilde yırtar ki, *gök gürültüsü* meydana gelir. Eğer yırtamaz ve aşağı doğru inerse, bu kez çok sıcak olan o bulut, *şimşek* olarak Yeryüzüne düşer. Eğer duman yükselir, soğuk tabakaya ulaşır ve sıcaklığı kırılırsa, aşağı doğru inerken hava dalgalanması yapar, ki bu da rüzgarı meydana getirir. Eğer rüzgar aşağı doğru inerken, yukarı doğru çıkan bir bulutla karşılaşırsa, aralarındaki zıt yönlü hareketin etkileşiminden *hortum* oluşur.[103]

Yeryüzünde Meydana Gelenler: Yeraltındaki buharlar, birbiri ardına gelip toprağı yarmaya güç yetirirse akarsular oluşur. Eğer buharlar birbiri ardına gelirse, *yer altı su kaynakları*, toprağı yarmaya güç yetirirse *yerüstü su kaynakları* olur. Eğer yerin altındaki sıcak buhar, yerin yüzeyindeki sert toprağı yarıp çıkamazsa, aşırı bir hareketlenme olur, ki bu durumda *zelzele*; çıkarsa *yanardağ* olur.[104] İkincisinde boşalan dumandan dolayı, dağ zirveleri içe çöker. Dağlar, en sert toprak olduğundan buharları çok iyi hapsederler; dolayısıyla su kaynağını ya da lavı içinde tutar. Buharlar, bir yerde uzun süre kalırsa, madene dönüşür. Buharın yapısı ve beklediği zamana göre madenler 'yüksek ateşte eriyen' veya 'dövülebilir' olmak üzere ikiye ayrılabilir.

Nefs

Aristoteles'in "*bi'l-kuvve hayata sahip doğal cismin, yani organlaşmış cismin ilk yetkinliği*" olarak tarif ettiği[105] ruhu, İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî ve Ur-

100. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 304.
101. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 305-308.
102. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 314.
103. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 318-320.
104. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 325.
105. Aristotles, *Ruh Üzerine* 412a 28-29.

mevî, "*kendisiyle hayatî etkinliklerini yapabileceği organlı doğal cismin ilk yetkinliği*" olarak görür.[106] Biz bu cevhere bir kısım zâtî yüklemler ilâve edersek; bitki, hayvan ya da insan mâhiyetlerine ulaşırız.

1. *Bitkisel nefs*: Aristoteles ve İbn Sînâ'nın 'beslenme', 'büyüme' ve 'üreme' olarak belirlediği bitkisel nefsin güçleri, bunlara bir de 'şekillendirici'yi de ilâve eden Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî tarafından dörde çıkarılır[107]: 1) *Beslenme gücü*, bedenden ayrılanın yerini tutacak şekilde, besini organizmaya dönüştürür. Bu dönüştürme işlemi, hayvanlarda, dört işlemle gerçekleşir: Midenin besini yemek borusu ile içeri çekmesi gibi, *çekici*; midenin besini çepeçevre sarması gibi, *tutucu*; besinin çözülmesini sağlayan, *sindirici*; artıkları beden dışına atan, *boşaltım* gücü.[108] 2) *Büyüme gücü*: Büyüme, beslenme gücünün gönderdiği besinin bedenin parçaları arasında yerini almasıdır. Büyüme gücü ise İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî açısından, büyümenin tamamlanması amacıyla beden boyutlarını doğal uyum üzere artıran güçtür.[109] 3) *Üreme gücü*: Türün devamının sağlanması için, aynı türden bir başka canlıyı meydana getiren güçtür. 4) *Şekillendirici güç*: Fahreddîn er-Râzî'ye göre kaynağının ancak Yüce Yaratıcı olabileceği bu güç, cenine gerekli şekilleri veren güçtür.[110]

2. *Hayvânî Nefs*: Bütün düşünürler açısından hayvânî nefs, bitkisel nefse ilâve olarak, irâdeyle hareket etmek ve tikelleri idrâk etmek bakımından organlı doğal cismin ilk yetkinliğidir: 1) *Hareket gücü*, duyuların ve organların hareketini gerçekleştirir. Hareketli olmak, Urmevî açısından, zaten duyu yetilerine sahip olmanın bir göstergesidir. 2) *(Duyusal) idrâk*, dış dünyadaki somut cevherin tekil sûretlerinin elde edilmesidir. İkiye ayrılır. *Dış idrâkler*: Beş duyu yetisi ile duyumlama. *İç idrâkler*: Bunlar da beştir. a) *Ortak duyu*yu, İbn Sînâ gibi, dış duyumla gelen bütün verileri idrâk eden ve onları kendinde toplayan bir yeti olarak gören Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî, bu yetide bir yargı gücünün bulunması gerektiği konusunda, İbn Sînâ'dan ayrılırlar. Öznesi tekil olan bir hüküm cümlesinin, yüklemi tümeldir. Tümel, akılda; tikel de hayvânî ne-

106. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Kitâbu'n-Nefs*, tah: C. Anawati-S. Zayed, Kahire 1975, s. 10; Fahruddîn er-Razî, *Mulahhas*, (Damat İbrahim Paşa), Yazma no: 827, vr. 222a; el-Urmevî, *Metâli'*, II, 330.

107. Fahruddîn er-Râzî, *a.g.e.* vr. 222a-b; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 331.

108. Fahruddîn er-Râzî, *a.g.e.* vr. 222b-223a; *el-Mebâhis*, II, 262-265; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 331.

109. Fahruddîn er-Râzî, *Mulahhas*, vr. 222a, 224a-b; *el-Mebâhis*, II, 271; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 332.

110. Fahruddîn er-Râzî, *Mulahhas*, vr. 228a; *el-Mebâhis*, II, 276-77; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 332.

fiste bulunuyorsa; ortak duyuda, tekil sûretleri tümel açıdan değerlendirebilen, bir tür yargı gücü olmalıdır. b) *Hayal gücü*: Ortak duyunun deposudur. Hayal yetisi, tikeller duyulardan kalktığında bile, bu sûretleri tutabilir. İyiyi kötüden ayırt etmek bu yeti sâyesindedir. c) *Mütehayyile gücü*: Hayvanlar kullandığında mütehayyile, insanlar kullandığında da müfekkire gücü diye adlandırılır. Görevi, hayal yetisindeki sûretleri sentez ve analiz etmektir. d) *Vehm gücü*: Urmevî, İbn Sînâ'ya uyarak, bu yetinin, duyuların idrâk edemediği tikel anlamları idrâk ettiğini söyler; ancak İbn Sînâ'dan ayrılarak bu yetide, tıpkı ortak duyuda olduğu gibi, tümel ve tikel idrâkin bulunduğunu belirtir. e) *Hâfıza gücü*: Vehm gücünde ortaya çıkan anlamları saklamasıyla hâfıza, bunları tekrar vehme göndermesiyle de müzekkire adını alır.

3. *İnsanî Nefs*: İbn Sînâ'nın düşünen nefsi, "*bir görüşe dayalı çıkarımla ve fikri seçimle oluşan fiilleri yapmak ve tümel şeyleri idrâk etmek bakımından organlı tabiî cismin ilk yetkinliği*"[111] şeklinde tanımlayarak, 'fiilde bulunma' ve tümeli 'bilme'ye yaptığı vurguyu, aynıyla Fahreddîn er-Râzî ve Urmevî'de de görmekteyiz. Buradaki fiilde bulunma, pratik akla; tümelleri bilme de teorik akla işaret etmektedir. Pratik akıl, iyi ve kötü fiilleri belirleme; teorik akıl da ilkeleri, tanımları, varlığı ve gâyeyi bilmektir. Teorik aklın, tikelleri soyutlama yapısına göre, dört derecesi vardır: a) *Heyûlânî akıl*: İmkân halinde bulunan bi'l-kuvve akıldır. Hâfıza/zâkire ya da mütehayyile/müfekkire gücündeki verilerin ilk ortaya çıktığı yerdir. b) *Meleke halindeki akıl*: İbn Sînâ bu yetiyi, birinci düşünülürler vasıtasıyla ikinci düşünülürlerin ortaya çıkmasına imkân tanıyan güç olarak görür.[112] Urmevî evveliyâtı da buna dâhil eder. Buna karşın o, İbn Sînâ'nın bu derecede ortaya çıkan bilgilere ilâhî ilhamı da dâhil ettiğini belirtir; ama insanların idrâk farklılıkları nedeniyle, bu düşünceye katılmaz.[113] c) *Bi'l-fiil akıl*: İkinci düşünülürlerin yahut nazarî olanların ortaya çıktığı akıldır. Bu bilgiler bi'l-fiil dirler, ama akıl daha sonra başka sûretlere yöneldiğinde kaybolurlar. Urmevî'ye göre, bi'l-kuvve ve bi'l-fiil akıl aynı şeydir. Önce kuvve halinde iken, sonra fiile çıkmaktadır.[114] d) *Müstefâd akıl*: Urmevî, kazanılan tümel sûretlerin bu aşamada bi'l-fiil etkin durumda olduğunu; aklın onları bi'l-fiil düşünmekte olduğunu belirtir. Bunların yanı sıra bir de saf akıl (*el-aklu'l-aklî*) vardır; ancak Urmevî bu konuda herhangi bir açıklama sunmaz. Yine o, faal akılla ilgileri görüşleri, tutarsız olduğu gerekçesiyle kabul etmez. Çünkü faal akıl, ya basittir ya da bileşiktir. Basit ise insânî akıllar onunla birleştikleri zaman ondan bütün bilgiyi almaları ve bütün insanların bilgilerinin özdeş olması gerekir. Bileşik ise onun-

111. İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 32.
112. İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 38,187.
113. el-Urmevî, *Metâli'*, II,191-194.
114. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 186-188.

la birleşen insanî nefsler, yalnızca bir parçasıyla birleşmektedirler ve bu durumda da bilgilerinin aynı olması gerekir. Eğer her insânî nefse karşılık gelen farklı parçaları varsa, bu durumda onun bütün insanlık kadar parçası vardır.

METAFİZİKLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

İbn Sînâ'nın, el-İlâhiyyât'ı, varlığı ve tanımı bakımından maddeye ve hareket te kesinlikle gereksinimi olmayan -meselâ Tanrının zâtı gibi- *zâtların* ve -hüviyet, birlik, çokluk, illet, illetli, tikel, tümel gibi- *sıfatların* incelenmesi olarak görür ve bu konuları bir bütün olarak el-İlâhiyyât bilimi altında ele alır. Ayrıca o, bu konulara kategoriler bölümünü de dâhil eder. Buna karşın, Urmevî'nin de dâhil olduğu sonraki kuşak düşünürler, her ne kadar felsefî bilimler tasnîfinde İbn Sînâ'ya bağlı kalsalar da eserlerini mantık, fizik ve metafizik şeklinde değil; mantık, genel kavramlar, ârâzlar, cevherler ve İlâhiyyât şeklinde düzenlemişlerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât Bilimi* altına yerleştirdiği sıfatları, genel kavramlar ve ârâzlar altında incelemişlerdir. Biz de Urmevî'nin ilgili konular hakkındaki görüşlerini, klasik tasnîfi temel alarak *el-İlâhiyyât*, yani *Metafizik* altında değerlendireceğiz.

Metafizik Kavramlar

Varlık: Varlık, apaçıktır ve tarif edilemez. Urmevî, 'apaçıklık'ı, insanların kendi varlıkları hakkındaki doğrudan farkındalığını herhangi bir çıkarıma gerek kalmadan bilmesi ile; 'tarif edilemezlik'i de tarifin bileşenlerden meydana gelmesi; oysa 'varlık'ın basit olmasıyla ve yine tarifin, açıklamaya çalıştığı varlığı önceleyemeceğiyle açıklar.[115] Varlık, varolanlar arasında ortaktır, dolayısıyla (a) dış dünyada varolan tekil cevherler için kullanılabilir. (b) Dış dünyadan soyutlayarak zihnimize aldığımız mâhiyetler ya da ilkesi yalnızca akıl olan şeyler için kullanılabilir. (c) Bir de tanrısal varlık için kullanılabilir.[116]

Yokluk: Yokluk, zihinsel bir hükümdür. Sözgelimi dışarıda yok olduğu halde zihnimizde varlığı olan şeyler vardır. Bu varolan, o şeyin mâhiyetidir ve biz o mâhiyetten, o şeyin dış varlığını olumsuzlarız. Dolayısıyla yalnızca dışarıda yok olan hakkında, bizzat haber verilebilir. Mutlak yokluk hakkında ise ancak ârâzsal olarak hüküm verilebilir; çünkü ârâzsal haber verme, betimle olur. Betim ise bir şeyin zâtını bildirmez.[117]

---

115. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 119-120.
116. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 122,129,193.
117. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 128.

Mâhiyet: Mâhiyetler basit ve bileşik olarak ikiye ayrılır. Basit olan mâhiyetler yalnızca sûretine göre, bileşik olanlar da madde ve sûretine göre değerlendirilir. Basit olan mâhiyetler, sözgelimi Güneş ve Ay, varlığıyla birlikte görünen sûretlerdir. Bileşik mâhiyetlere gelince; dış dünyada tekil zatları kuran madde ve sûret illetleri, zihinde mâhiyeti kuran cins ve ayrım tümellerine karşılık gelir. Dolayısıyla bileşik mâhiyet, cins ve ayrımın bildirdiği bir bütün anlama karşılık gelir. Sözgelimi insan, madde illetinin karşılığı olarak hayvan sûret illetinin karşılığı olan düşünenden bileşik olarak, bir tek hakikati bildirir.

Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık: Varlık, varolanın zâtına göre zihinsel bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda, üç kavramla karşı karşıya geliriz. Mümkünün zâtı, varlığa ve yokluğa eşit derecede elverişli olduğu için, bir illet olmadan varlığa gelmez. Zorunlunun varlığı dikkate alındığında, onun yokluğu düşünülemez. Çünkü zorunluluk onun zâtına aittir. Zâta ait zorunluluk, varlıksal bir kavram olup, 'varlığı haketmek' ve 'başkasına muhtaç olmamak' bakımından, zihinde ilk yer eden kavramdır. İmkânsız ise 'zorunlu olmayan (*la vâcib*)' ile değil, 'zorunlu değil (*leyse vâcib*)' ile ifade edilmelidir. İmkânsızı bildiğimize göre onun da bir mâhiyeti vardır ama bu, onu varlığa çıkaracak derecede değildir.[118]

Kıdem ve Hudûs: Hudûs, göreceli ve mutlak olarak ikiye ayrılır. Göreceli olanı, iki varolanı mukâyese ettiğimiz zaman, birinin varlığının üzerinden diğerine göre daha az zaman geçmiş olmasıdır. Mutlak olanı, zamansal ve zâtsal olarak ikiye ayrılır. Varlığı, kendi yokluk zamanından sonra gelmişse, zamansal; varlığını bir başkasından almışsa, zâtsal hudûs denir ve kesinlikle bir illete muhtaçtır.[119]

Kategoriler

Nicelik: Fârâbî'nin 'bir parçasıyla tamamı ölçülebilir olan şey' tarifinden mülhem, nicelik, kendisinde 'bir'in ve bir ile sayılıp giden bir sayının bulunmasını düşünmekle olur. Bu ise her sayının kendisiyle sayılabildiği bir ilkedir.[120] Demek ki nicelik, kendisinde ya farazî ya da gerçek bir bölünmenin olabileceği ve bölünmeyle ortaya çıkacak olan her bir parçanın da bir ilke olarak alındığında, diğerlerini sayabileceği bir bileşikten hareketle anlaşılmaktadır. Nicelik temelde ikiye ayrılır: (1) Bütünü oluşturan birimlerin art arda gelişine göre, sürekli ya da süreksizdirler. Birimler bir arada ise bir sınırda kesişiyorlarsa

118. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 139-140; Ayrıca bkz.: Kaya, *Bir Filozof Olarak Sirâceddin el-Urmevî*, s. 28-30.
119. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 144-145.
120. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 152.

süreklidir; bir sınırda buluşmuyorlarsa süreksizdir. Sözgelimi 2 ile 3 rakamının arasında ortak bir sınır yoktur. Sürekli nicelikler, (a) zaman gibi akıp giden bir dizge olursa, *hareketli* ve maddeyi bölen bir birim şeklinde ölçü olursa, *hareketsiz* olarak ve yine (b) birbiriyle karşılıklı durum arzeden ve arzetmeyenler diye ikiye ayrılır. (2) Eğer nicelik, şeyin zâtına ait ise zâtî; değilse ârâzsaldır. Sözgelimi zaman, zâtı bakımından sürekli nicelik iken; hareketi ölçen bir birim olarak ele aldığımızda ise ârâzsal niceliktir.

Nitelik: Kalıcı bir şey olup, tasavvuru, kendisi veya taşıyıcısı dışındaki başka bir şeyin tasavvurunu zorunlu kılmayan, taşıyıcısının parçalarında ne bölme ne de nisbet gerektiren şeydir.[121] Dört türü vardır: 1) *Duyusal Nitelikler*: Kalıcı ise infiâliyyât, değilse infiâlâttır. Sözgelimi cisimlerde bulunan nitelikler, duyusal olarak duyu organlarında ya da duygusal olarak zihinlerinde bir etki meydana getirirse, bu, infiâliyyâttır. Eğer doğrudan değil de sözgelimi yüzün kızarması gibi, dolaylı bir etkilenim varsa, bu da infiâlâttır.[122] 2) *Tabiî Güç ve Güçsüzlük*: Güç, genel olarak şu üç şeye karşılık gelir: a)Yumuşaklık ve hastalık gibi, etkilenmeye son derece eğilimli olma. b) Sertlik ve sağlıklı olma gibi, etkilenmemeye son derece eğilimli olma. c) Güreşte yıkmak gibi, etkilemeye son derece eğilimli olma. Fahruddîn er-Râzî ve Urmevî son ikisini güç olarak görürler.[123] 3) *Nefs Sahiplerine Özgü Nitelikler*: Kalıcı ise yetenek; değilse haldir. Bilgi, güç, yaratma, acı, haz, sağlık, hastalık gibi konular bu gruba girer. 4) *Niceliklere Has Nitelikler*: Sürekli niceliğe özgü olanlar, düzlük, eğrilik vb. nitelikler iken; süreksiz niceliğe özgü olanlar, teklik, çiftlik gibi niteliklerdir.[124]

Görelilik: İbn Sînâ'nın mâhiyeti, başkasına kıyasla söylenen şey olarak gördüğü göreli (*muzâf*), Urmevî tarafından da kabul edilmiştir. Görelilik dış dünyada vardır ve bütün kategorilere ilişebilir.[125]

Geri kalan kategorileri şunlardır: Yer, zaman, durum, iyelik, etki, edilgi.

Tanrı'nın varlığı ve sıfatları

1. *Tanrı'nın Varlığının Kanıtları*: Urmevî, *Letâif*'te, Tanrı'nın varlığına dair pek çok tümel ve tikel delil zikreder. Tümel olanlar altı tanedir: 1) Aklî zorunluluktan dolayı, bir ilk varlığın mevcûdiyeti bilinmektedir ki bu, zorunlu varlıktır. Mümkün olursa, onu da ortaya çıkaran bir zorunlu vardır. 2) Va-

121. Fahruddîn er-Râzî, *el-Mulahhas*, vr: 105b-106a; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 164.
122. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 164-171.
123. Fahruddîn er-Râzî, *a.g.e.* vr: 120a; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 182.
124. Fahruddîn er-Râzî, *a.g.e.* vr: 135b; el-Urmevî, *a.g.e.* II, 202.
125. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 206-207.

rolanların tamamı mümkün ise bu bütün kendisinin sebebi olamaz; dolayısıyla hepsinin tek tek bir etkin sebebe ihtiyacı vardır. 3) Bölünebilir mümkün cisimler, kendi parçalarına muhtaçtır; o halde bileşik bütünler dışarıda bir etkin sebebe muhtaçtır. 4) Dış dünyadakilerin, sözgelimi göğün yerde, yerin gökte olabilmesi gibi, mevcut halinden farklı durumlarda olabilecekleri ihtimal dâhilindedir. Her cevher, kendine has nitelikte ve yerli yerindedir. Bu da bir etkin varlığı gerektirir. 5) Her cisim sonradan meydana geldiğine göre, onların da bir meydana getiricisi vardır. 6) İnsanlar bir sıkıntıyla karşılaştıklarında ondan kurtulmak için duâ ederler ya da bu yönde bir beklentiye girerler. Bu da bir üstün gücün varlığına işaret eder.[126]

Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr*'da zikrettiği dört delilden ilk üçü, yukarıda vardır; bunun yanında dördüncü delilinde, XIX. yüzyılda biyolojik gelişmelerle ortaya atılacak olan 'canlılık özelliği nereden gelmiştir?' sorusuna yanıt arar. Bu özelliğin ne maddî şeylerden, ne de anne-babadan gelmesi mümkündür. O halde onu dışarıdan veren bir fâil-i muhtâr vardır.[127]

2. *Tanrı'nın Sıfatları*: İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*'de, Allah'ın sıfatlarını üçlü bir taksime gider: Olumlanan, olumsuzlanan ve her ikisinden bileşik olan sıfatlar. Olumlananlar, Yaratıcı, Varedici ve Şekillendirici gibi sıfatlar; olumsuzlananlar, bileşik olmaması, çok olmaması gibi sıfatlar; bileşik olanlar ise Zorunlu olması sıfatıdır; yani olumlanan olarak zorunlu olması ve olumsuzlanan olarak sebepsiz olmasıdır.[128] Urmevî bu taksimde tuhaf ve çelişkili yönler bulunduğunu belirtir ve ilk iki bölümü kimi değişikliklerle kabul eder:

Vâcib Varlığın Olumsuzlanan Sıfatları: a) Allah, ebedîdir; çünkü 'yokolmak'tan olumsuzlanmaktadır. b) Zâtı bakımından varlığı zorunludur; çünkü 'mümkün olmak'tan olumsuzlanmıştır. c) Zâtı, mümkünlerin hakikatinden farklıdır; d) bileşik değildir, e) cevher değildir; çünkü bir mahalle girmez; f) ardışık sıfatların kaynağı değildir; çünkü sıfatları sürekli vardır ve bi'l-fiildir.[129]

Vâcib Varlığın Hakikî Sıfatları: Urmevî, filozofların hakikî sıfatları kabul etmediklerini belirtir. Çünkü filozoflar, (a) Tanrı'da ikilik ve bi'l-kuvve durum meydana getireceği ve (b) sıfatlardaki değişimin zâtı da değiştireceği düşüncesiyle zât ve sıfatları birbirinden ayırmamışlardır. Urmevî, Gazâlî ve Râzî'yi takip ederek, sıfatların zâta ilâve olduğunu, sıfatlardaki değişimin zâta etki etmeyeceğini düşünür. Bu konu özellikle üç sıfata racidir. 1) *Vâcib Varlık Bilendir*: Tanrı'nın fiillerinde gözlemlediğimiz bir hikmet vardır, ki akl-ı selîm, bu şekilde

126. M. Cüneyt Kaya, *Bir Filozof Olarak Sirâceddin el-Urmevî*, s. 31-32.
127. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 397.
128. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'Arşiyye*, çev: A. Açıkgenç ve H. Kırbaşoğlu, Ankara 2004, s. 51.
129. el-Urmevî, *Metâli'*, II, 397-400.

fiili olanın 'Bilen' olduğuna hükmeder. Urmevî, İbn Sînâ'nın 'tümel tarz' vurgusuna, insanî akılların da salt akıl olmasına karşın tikeli bildiğini ileri sürerek karşı çıkar. Yine İbn Sînâ'nın, tikelleri bilmekle zâtta değişimin olabileceği tezine de karşı çıkar. Bilgi izâfî bir ilişkidir; izâfî olanlardaki değişim, onların değiştiğini gösterir; bilendeki değişimi değil. Sözgelimi Zeyd'in 'evde olduğu' ve ardından Güneş doğunca 'evden çıktığı' şeklindeki iki ayrı fiil, Zeyd'de olan bir değişimi içerir. Sonra ikinci fiilin bilgisi, bir bilende ortaya çıktığında, ilk bilgiyi yanlış kılmaz. İkisi de ortaya çıktığı zamana göre doğrudur.[130] 2) *Vâcib Varlık Dileyendir*: İbn Sînâ, kelâmcıların kullandığı irâde kavramını, 'yetkinlik elde etme' anlamına geldiğinden reddediyordu. Yetkinlik, ise daha önce bulunmayan şeyi isteme ve bununla bir durumdan başka bir duruma geçmek olduğundan, tanrısal zâtın değişmesini içeriyordu. Urmevî'ye göre Fâil-i Muhtâr, mutlak ve hür irâde sahibidir; zâtına ilâve sıfatıyla bir şeyi dilediğinde, varlık ya da yokluk durumuna tercih eder. 3) *Vâcib Varlık Güç Yetirendir*: Kudret sıfatı, Urmevî açısından irâde ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Şöyle ki, bir durumu, olayı, nesneyi, dilediğinde *yaratmayan*dır. Buradaki olumsuzluk, Meşşâilik'e karşı bir tepkidir. Çünkü filozoflar, genel olarak, Tanrı'nın yalnızca olacak olanları olumlu anlamlarla bildiğini ileri sürmüşlerdir.

KAYNAKÇA

Akkanat, Hasan, *Kadı Siraceddîn el-Urmevî ve Metâli'u'l-Envâr İsimli Eseri -Tahkik, Çeviri, İnceleme-*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, c. III.

———, "İbn Sînâ'nın 'Aklî Bilimlerin Bölümleri' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dini Araştırmalar*, (2008) 11/31, s. 195-234.

———, "Dördüncü Şeklin Âidiyatı, Meşruiyeti ve İslâm Mantık Düşüncesindeki Yeri" *Felsefe Dünyası* (2009/1) s. 250-274.

Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev: Saffet Babür, Ankara 1996.

———, *Birinci Çözümlemeler*, çev: Ali Houshiary, Ankara 1998.

———, *Fizik*, çev: Saffet Babür, İstanbul 1997.

———, *Ruh Üzerine*, çev: Zeki Özcan, İstanbul 2000.

———, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul 1996.

el-Ebherî, Esîruddîn, *Hidâyetu'l-Hikme*, tah-çev: Abdullah Yormaz, (Basılmamış yüksek lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

130. el-Urmevî, *a.g.e.* II, 401.

el-Fârâbî, *Peri Erminiyes*, (*Mantıkü's-Semaniye* içinde, Hamidiye) yaz.no: 812.

———, *İsagoci*, tah: D.M. Dunlop, (*Islamic Philosophy* vol: 11 içinde).

———, *Kitâbu Kıyâsi's-Sağîr*, (*Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içerisinde), tah. ve çev.: M. T. Küyel, Ankara 1990.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsidu'l-Felâsife)*, çev.: C. Erdemci, Ankara 2001.

İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, çev: M.N. Gencosman, Ankara 1941.

İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'Arşiyye*, çev: A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara 2004.

———, eş-*Şifâ:Medhal*, İ. Medkur neş., Kahire 1952.

———, *eş-Şifâ:Kıyas*, tah.: Said Zayed, Kahire 1964.

———, *eş-Şifâ:Kitâbu'n-Nefs*, tah.: C. Anawati-S. Zayed, Kahire 1975.

———, *eş-Şifâ:Fizik I*, tah. ve çev.: M. Macit ve F. Özpilavcı, İstanbul 2004.

———, *el-İşârat ve't-Tenbîhât*, çev.: A. Durusoy vd., İstanbul 2005.

———, *'Uyûnu'l-Hikme*, Ankara 1953.

Kaya, Cüneyt, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283); Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divan*, (2012/2), s. 1-45.

Köroğlu, Burhân, "Risâle fi'l-Fark beyne Nev'ayi'l-'İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (2009/1) 36.

Makrizî, *Sulûk li-Ma'rifet-i Duveli'l-Mulûk*, Beyrut 1997.

Marlow, Louise, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq* XXII/3, (December 2010), pp. 279-313.

er-Râzî, Kutbuddîn, *Levâmi'u'l-Esrâr fî Şerh-i Metali'i'l-Envâr*, İstanbul 1303.

——— , *Şerhu'l-İşârât:Mantık*, (Yeni Cami) yazma no: 1302.

———, *Mulahhas*, (Damat İbrahim Paşa) yazma no: 827.

———, *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*, Beyrut 1988, c. I-II.

Philoponus, *On the Aristotle Physics*, trans. by Catherine Osborne, London 2006.

Şeyh Sa'duddîn, *Tercüme-i Menâkıb-i Kirmânî*, Osm. çev: Gelibolulu Muhyiddîn, trz., (Koyunoğlu Müzesi) yazma no: 202.

Uğur, M.F., *Celalüddîn Karatay ile Kardeşlerinin Hayat ve Eserleri*, Konya 1940.

el-Urmevî, Sirâcuddîn, *et-Tahsîl min el-Mahsûl*, tah: A. Alî Ebu Zenîd, Beyrut 1988, c. I-II.

———, *Beyânu'l-Hakk*, (Atıf Efendi) yazma no: 1567.

———, *Metâliu'l-Envâr*, (*Kadı Siraceddîn el-Urmevî ve Metâli'u'l-Envâr İsimli Eseri -Tahkik, Çeviri, İnceleme-*, Basılmamış doktora tezi içinde, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, c. I-II.

ŞEYH SA'DÎ-İ ŞÎRÂZÎ

Ali Yılmaz*

Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî, Fars edebiyatının büyük şairlerinden biridir. İran'ın Şîrâz şehrinde doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. 655/1257 senesinde yazdığı *Bostan* adlı eserinde, "Ey ömrü yetmişe ermiş kimse! Acabâ uyuyor mu idin ki, bu ömür hebâ olup gitti."[1] demektedir. Bu beyitte kendine hitap ettiğine göre, buradaki "yetmiş" kesin bir rakam olarak kabul edilirse, onun 585/1189 yılında doğmuş olması gerekir. Aynı yerde, "Elli yılın elinden çıkmış gitmiştir."[2] de demektedir. Burada da ömrünün elli yıllık bir kısmının boşa gittiğini söyler. Ayrıca *Bostan*'dan bir yıl sonra yazdığı *Gülistan*'da da kendinden bahsettiği bir yerde, "Be adam elli yaş yaşadın, hâlâ uykudasın, bu kalan beş gününün mü kıymetini idrâk edeceksin?"[3] şeklinde bir ifadesi vardır. Bu ifadelere göre de doğumunun 606/1209-10 olması gerekir. Bu durumda kendi ifadelerinde kendi yaşı ve dolayısıyla doğum tarihi hususunda bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Ancak bu "elli yıl" ifadesini, başka yerlerde de kullanmasından dolayı kesin bir rakam olarak değil, çokluk belirtmek için kullanılan düz bir rakam olduğunu kabul etmek mümkündür. *Bostan*'da kullandığı, "Nice elli

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, Tercüme: Kilisli Rifat Bilge, Meral Yayınevi, 9. Baskı, İstanbul 1971, s. 275.
2. Sa'dî, *a.g.e.* s. 275.
3. Sa'dî, *a.g.e.* s. 317.

yılda hâsıl olan iyi adı, bir çirkin hareket mahveder." sözünden "elli yıl" ifadesinin kesin bir rakam olmadığı sonucu çıkarılabilecektir. Bu düşünceyi her iki sözünün arkasından kullandığı "beş gün" ifadesi ile de desteklemek mümkündür. Çünkü *Bostan*'da, "Elli yılın elinden çıkmış gitmiştir." dedikten sonra şöyle devam eder: "Giden geri gelmez, bari geride kalan beş gününü olsun ganimet say, kıymetini bil." Başka bir yerde de "Hiç olmazsa şu kalan beş günlük ömrümü boş yere geçirmeyeyim."[4] der ki, buradaki "beş günlük ömür", Türkçedeki "üç günlük ömür" gibi, ömrün kısalığını anlatmak için kullanılan deyime benzemektedir. "Elli yıl", boşa giden ömrün çokluğunu; "beş gün" de ömrün aslında kısa olduğunu belirtmek üzere kullanılmış olup, kesin rakamlar olarak alınmamasının daha uygun olacağı anlaşılmaktadır. "Ey ömrü yetmişe ermiş kimse!" sözündeki 70 yaşın esas alınması, gerçeğe daha yakın gibi değerlendirilebilecekse de "yetmiş" rakamı da ortalama bir süreyi belirtmek için kullanılan yuvarlak rakamlardandır ve kişinin yaşlanmış olduğunu ifade etmek için kullanılabilmektedir. Sa'dî'nin doğum tarihinin bu sözden hareketle 585/1189 yılı olduğunu söyleyebilmek için başka delillerle güçlendirilmesi gerekir. *Gülistan*'da anlattığı hikâyelerden birisi[5] kendisi ile ilgilidir. Buna göre "en büyük âlim" diye tanıttığı Şemseddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbn-i Cevzî, "tazeliğim, gençliğim" dediği döneminde kendisini çalgı ve şarkı dinlemeden men ederek halvete, uzlete çekilmesini emreder, o da buna uyamaz. Bu kişinin, aynı ad, künye ve lakabı taşıyan, Bağdad'da vaizlik ve Mustansıriyye Medresesi'nde müderrislik yapmış, 633/1235-36'da Dârülhilâfe'de muhtesibliğe getirilmiş olan torunu (ö. 656/1258) olduğunu ileri sürenler vardır.[6] Eğer onun, 597/1201'de vefat eden Ebû'l-Ferec İbn-i Cevzî olduğu ve "70 yaş" sözü de kesin rakam kabul edilirse, Şemseddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbn-i Cevzî vefat ettiğinde, Sa'dî'nin 11-12 yaşında olması gerekir; bu da "tazeliğim, gençliğim" diyebileceği ve men edilecek derecede çalgıya, oyun ve eğlenceye düşkün olunabilecek bir yaş değildir. O bakımdan 656/1258'de vefat eden Ebû'l-Ferec İbn-i Cevzî'nin torunu ile ilgili olması daha akla yatkındır ve "elli yaş" sözüne göre hesap yapılması ve doğumunun 606/1209-10 olduğunun kabul edilmesi daha gerçekçidir. "Elli yaş" tam bir rakam değil de ortalama söylenmiş bir yaş olarak kabul edilse bile, yaklaşık bir tarihtir. Nitekim Sa'dî'nin doğum tarihi olarak 1193, 1213, 1218 gibi tarihler verilmektedir. Bütün bunlardan dolayı onun doğumunun 1210 yılından sonraki yıllardan birinde olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Adı Ebû Muhammed Sa'dî Müşerrefüddîn (Şerefüddîn) Muslih b. Abdullâh b. Müşerrif eş-Şîrâzî'dir. Ancak o şiirlerinde "Sa'dî" mahlasını kullanmış ve

4. Sa'dî, *a.g.e.* s. 49.
5. Sa'dî, *a.g.e.* s. 383, 384.
6. Bkz. Mustafa Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrâzî", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 405.

Şîrâzî nisbeti ile birlikte bu adla tanınmıştır. "Sa'dî" mahlasının nereden kaynaklandığı hususunda farklı görüşler vardır. Bu görüşlerden birisine göre, Atabek Sa'd b. Zengî b. Mevdûd-ı Salgûrî'nin (ö. 623/1226) adından gelmektedir; Molla Câmî de bu görüşü benimsemektedir.[7] İkinci görüş, babasının Ebû Şucâ' Sa'd'a intisaplı olmasından dolayı olduğudur.[8] Diğer görüşe göre de asıl şöhretini, Atabek Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî devrinde kazanmış olmasına rağmen, mahlasını onun oğlu Sa'd b. Ebû Bekir b. Sa'd'ın adından aldığı şeklindedir. Bunlardan hangisinin doğru olduğunu kanıtlayacak bir delil olmamakla beraber, Şeyh Sa'dî'nin, Sa'd b. Zengî b. Mevdûd-ı Salgûrî dönemine ait bir beyanı veya ona bir övgüsü bulunmamaktadır. Zaten onun dönemi, kendi yetişme dönemidir. O bakımdan bu kişilerden birinden kaynaklandığı kabul edilecek olursa, ikincisi daha makuldür. Bunlardan bağımsız olarak kendisi bu mahlası alıp kullanmış olması da muhtemeldir.

Onun Şîrâzlı olduğu ve orada doğduğu hususunda, bir tereddüt yoktur. Şîrâzlılığını ve oraya bağlılığını eserlerinde görmek mümkündür. O, Şîrâz'ın insanları hakkında şöyle demektedir: "Dünyanın her tarafını gezdim, dolaştım; birçok insanlarla günler geçirdim; her köşede bir fâide buldum, her harmandan bir demet başak topladım. Bununla beraber, Şîrâz'ın temiz insanları gibi mütevâzı insanlar görmedim..."[9]

Isfahan, Irak ve Şam'da bulunduktan sonra Şîrâz'a dönüşünü anlatırken, "Kendi evimi özledim..." diyerek Şîrâz'ı kendi evi olarak anmıştır.[10]

O bir başka yerde, Şîrâz için şöyle duâ eder: "Yüce, eşsiz Tanrı, temiz Şîrâz iklîmini âdil hâkimlerin heybeti, âmil âlimlerin himmetiyle kıyâmete kadar selâmet ve emânette hıfz ve himâye bulursun."[11]

Uzun zaman Şîrâz dışında kalışını ve tekrar döndüğünde bulduğu Şîrâz'ı şöyle anlatır: "Bilmezsin ben niçin uzun zaman gurbet illerde eğlendim kaldım; çünkü Şîrâz mülhakâtından Tenki Turkan'dan çıkınca gördüm ki, cihân zenci saçı gibi birbirine girmiştir. Vâkıa onlar da Âdemoğulları idiler, fakat kurtlar gibi kan içicilikte keskin pençeli idiler. Hâricen cenkçi arslanlar gibi olan bu halk, ahlâk itibariyle melek gibi güzel huylu idiler. Sonra buraya döndüğüm zaman iklimi âsûde gördüm. Kaplanlar kaplanlık huyunu bırakmışlardı."[12] Bu âsûdeliği de Şîrâz'ın Atabeki Ebû Bekir b. Sa'd Zengî'nin yönetimine bağlar.

---

7. Bkz. Molla Câmî, *Bahâristân*, İstanbul 1990, s. 251.
8. Sa'dî, *Gülistân*, Ankara 1946, s. 9, (Giriş kısmında Hikmet İlâydın bu görüşü ileri sürer).
9. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 20.
10. Sa'dî, *a.g.e.* s. 199.
11. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 316.
12. Sa'dî, *a.g.e.* s. 316.

Onunla ilgili kaynaklarda kendi anlattıklarına uygun olarak uzun müddet seyahat ettiği ve orada zikredilen yerlere uğradığı bilgileri yer almaktadır. "Dünyanın her tarafını gezdim, dolaştım." ve "..... uzun zaman gurbet illerde eğlendim kaldım." demesinden de anlaşılacağı üzere, Şîrâzlı olduğu kesin olmakla beraber çok yerleri dolaştığı ve oralarda kaldığı, eserlerindeki kendi ifadelerinden de anlaşılmaktadır. *Bostan* ve *Gülistan*'ın taranması sonunda bulunduğu veya uğradığı yerlerin şuralar olduğu anlaşılmaktadır: İsfahan, Bağdad, Mekke, Medine, Kudüs, Halep, Sanan, Ba'lebek, Kûfe, Trablusşâm, Basra, Diyârbakır, Belh, Şâmiyân, Sincâr, Nahle-i Mahmûd, Sûmenât, Irak, Şam, Mısır, Hind, Yemen, Hicaz, Habeşistan, Mağrib diyârı, Zencan, Feyd Çölü, Kiş Cezîresi.

Görüldüğü gibi Sa'dî, şehir, ülke ve bölge olarak birçok yerin adını zikretmiştir; bunların bir kısmının bir yere giderken uğradığı, bir kısmının da yaşadığı yerler olduğu anlaşılmaktadır. Giderken uğradığı yerlerle ilgili söyledikleri şöyledir: Muhtemelen bir sefer esnasında Feyd çölü isimli bir yerde çok uykusu geldiğinden uyuduğunu ve devecinin kendisini gelip uyardığını söyler.[13]

Yolculuk esnasında uğradığını belirttiği yerlerden biri de Hicaz seferinde Medine'nin dört konak berisinde Benî Hilâl kabîlesinin bulunduğu yerdir.[14]

Sa'dî'nin bir sefer esnasında "Kiş cezîresi" olarak isimlendirdiği bir yerde de konakladığını öğreniyoruz.[15]

Onun Anadolu'ya gelip Mevlânâ ile görüştüğü şeklinde de bir görüş vardır.

Bizzat yaşamış olduğu yerlerle ilgili olarak söyledikleri de şöyledir: "İsfahan'da bulunuşu ve oradan Irak ve Şam'a gidişi ile ilgili olarak, önce İsfahan'da kavgacı, cesur ve hilekâr bir dostunun olduğunu, orada yaşadığı zaman kendisini hiç yalnız bırakmadığını anlatır, sonra da oradan Irak ve Şam'a geçtiğini şöyle anlatır: "Derken İsfahan'da rızkım kesildi, o topraktan ayrıldım, sefere çıktım. Kader beni Irak'a çekti. Şam'a götürdü. Mübârek Şam toprağı bana hoş geldi. Orada oturdum kaldım. Sözümü uzatmayayım Şam'da epey zaman kaldım. Derken Şam'da ölçeğimiz doldu. Kendi evimi özledim; Şîrâz'a gitmek istedim. Yolculuk hâli, tekrar Irak'a uğramaklığım icâbetti."[16]

Şam'daki hayatıyla ilgili olarak ayrıca, "Bir vakit Şam'daki dostlarla düşüp kalkmadan bana usanç geldi, Kudüs çöllerine düştüm; hayvanlar ile ünsiyet ettim. Haçlılara esir oluncaya kadar bu böyle devam etti. Esir alınca beni Trablusşam'a götürdüler, orada bir takım çıfıtlarla beraber bana siper kazdırmaya

13. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 279.
14. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 389.
15. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 420.
16. Sa'dî, *a.g.e.* s. 198 ve 199.

başladılar. Nihayet Halep rüesâsından vaktiyle tanıştığımız bir zât oradan geçerken beni tanıdı..."[17] Bu anlattıklarından onun, Şam'da belli bir süre yaşadığı, ancak onun oradan ayrılmasına engel olacak bağlayıcı bir şeyin olmadığı, devamında anlattığı üzere, insanlardan uzaklaşmak niyetiyle Kudüs çöllerinde vakit geçirdiği, ancak Haçlılara esir düşerek Trablusşam'a götürüldüğü anlaşılmaktadır. Başka bir hikâyeden, onun Şam'daki Ümeyye Camii'nde âlimlerle münakaşa ettiğini anlatır.[18]

Trablusşam'daki bu esâretten Halepli tanıdığının fidyesi ile kurtulur ve onunla birlikte Halep'e gider. Orada da kendisini kurtaran ve yanında geldiği kişinin kızı ile evlenir.[19]

Basra'da da bulunduğunu bir "cevâhirci" ile aralarında geçen bir konuşmadan çıkartabiliyoruz.[20]

Bu anlattıklarından, onun Isfahan'da epeyce bir süre yaşadıktan sonra, Şam'a gidip orada da bir müddet yaşamış olduğunu anlıyoruz, ancak sürelerin ne kadar olduğunu bilmiyoruz. Irak'ın ise İsfahan'dan Şam'a giderken ve oradan Şîrâz'a dönerken uğrak yeri olduğu anlaşılıyor.

Mekke'ye gidişi esnasında çölde çok uykusunun geldiğini, ancak "devecinin" can korkusuyla uyumasına müsâade etmediğini belirtir.[21] Bir başka yerde, "Mekke'den Bağdad'a sefer etmiştim." der ve yolda karşılaştığı bir hadiseyi anlatır.[22]

Hicaz'a giderken Kûfe'den geçmiştir.[23] Kûfe'den sonra da üçüncü konak olarak Nahle-i Mahmûd isimli bir yerden bahseder.[24] Onun Kûfe'de bir müddet yaşadığı da kendisinden bahsettiği bir hikâyeden anlaşılmaktadır. Bu hikâyeye göre o, Kûfe'de iken ayakkabı alacak parası olmadığı için, yalınayak Kûfe Camii'ne girer, bundan çok müteessir olur; ancak içeride ayaksız birini görünce kendi haline şükreder.[25]

Mısır'da bulunduğu sırada gördüğü bir kölenin hikâyesini anlatır.[26]

Sûmenât şehrindeki kiliseden, oradaki fildişinden yapılmış puttan, iyi sözlü ve putu seven Mecûsî bir oda arkadaşından, onunla puta tapma üzerine yaptığı

---

17. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, 393.
18. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 467.
19. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 393 ve 394.
20. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 417.
21. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 379.
22. Sa'dî, *a.g.e.* s. 232.
23. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 381.
24. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 382.
25. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 418.
26. Sa'dî, *a.g.e.* s. 253.

münâkaşadan ve bu sebeple girdiği sıkıntıdan bahseder.[27] Bundan onun, Hint Okyanusu kıyısındaki Sûmenât şehrinde de bir müddet yaşadığı anlaşılmaktadır. Sûmenât'ta yaşadığı bu sıkıntıdan sonra, Hind'e geldiğini ve Yemen yoluyla oradan Hicaz'a gittiğini belirtir.[28]

Habeşistan'a gidişini de şöyle hikâye eder: "Habeş memleketine yalnız gittim, gönlüm rahat, hayatımdan memnun idim." Bunu dedikten sonra da bir hapishaneye uğradığını söyler ve orada gördüklerini nakleder.[29]

"Sanan'da bir yavrucuğum vefat etti, Onun vefatı dolayısıyla başıma neler geldiğini nasıl anlatayım?" demesinden onun Sanan isimli bir yerde aile olarak bir müddet yaşadığını anlıyoruz.[30]

Bir hikâyesine, Ba'lebek Camii'nde va'z ettiğini anlatarak başlar.[31]

Sa'dî'nin, "Diyarbekir'de bir ihtiyara misafir oldum."[32] sözünden onun Diyarbakır'da da bulunduğu anlaşılıyor, ancak ne kadar kaldığı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Yine, "Mağrib diyârında bir mektep muallimi gördüm."[33] şeklinde başlayan hikâyeden, onun Mağrib denilen Kuzey-Batı Afrika'ya da gittiğini çıkarabiliyoruz; ancak bu geniş coğrafyanın neresinde ve ne kadar süre ile bulunduğunu bilemiyoruz.

Sa'dî bir hikâyesinin başında, Belh'ten Hind serhaddinde yer alan Şâmiyân şehrine harâmîler yüzünden tehlikeli bir yolculuk yaptığını anlatır.[34] Bu seferin ne kadar sürdüğü ve orada kalınıp kalınmadığı ile ilgili bir açıklaması yoktur.

Onun ayrıca Azerbaycan, Gazne ve Pencap'a gittiği bilgileri de bulunmaktadır.

Bostân ve *Gülistân* isimli eserlerinde kendisinin verdiği bilgilerden, onun birçok yere gittiği ve oralarda kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak anlattıklarının tarihî bilgilerle birebir örtüşmediği ve bunların bir kısmının şâriâne hayal ürünü şeyler olduğu görüşünü ileri sürenler de vardır.[35]

Sa'dî, bu seyâhatlerin esas amacının ne olduğu ve nerede hangi maksatla ikâmet ettiğine dair açık bilgiler vermemektedir; fakat ilim öğrenmek ve ufkunu

---

27. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 268 ve 269.
28. Bkz. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 273.
29. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 295.
30. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 296.
31. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 378.
32. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 470.
33. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 476.
34. Bkz. Sa'dî, *a.g.e.* s. 484.
35. Bkz. Sa'dî, *Gülistân*, Ankara 1946, s. 3; Mustafa Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrâzî", *DİA*, XXXV, 406.

genişletmek için olduğu kabul edilir. Onun hakkında bilgi veren kaynaklarda, daha 12 yaşında çocuk iken babasının vefat ettiği, ondan sonra kendi gayreti ve hükümdarın teşvîki ile tahsil için Bağdad'a giderek Nizâmiye Medresesi'nde tahsil gördüğü bilgisi yer almaktadır. Bağdad'da bulunmasının sebebi budur.

Sa'dî'nin, Şîrâz'a dönüşü, Atabek Ebû Bekir b. Sa'd Zengî'nin başa geçmesinden sonra, 1257 yılındadır. Bu, Moğolların istîlâsı altında olması sebebi ile ondan önce oranın bir kargaşa içinde olduğunu, onun başa geçmesi üzerine insanların emniyetli ve âsûde bir hayata kavuştuklarını ifade etmesinden[36] anlaşılmaktadır. Bunun bir sebebi de Moğol istîlâsının sona ermesidir. Sa'dî de bu huzur ortamına kavuşması üzerine, tahsilini tamamlayıp edindiği bilgi ve birikimle döndüğü Şîrâz'da, Atabek Ebû Bekir'in de kendisini desteklemesi ile kurduğu bir dergâhta irşâd faaliyetlerine başlar. Fakat kendisini himaye eden ve destekleyen Ebû Bekir ve onun oğlu II. Sa'd'ın vefat etmeleri ve Moğolların 1264 yılında tekrar Şîrâz'ı istîlâ etmeleri üzerine, yeniden Şîrâz'ı terk edip önce Hicaz'a giderek hacc görevini yerine getirir; bu vesileyle Mekke ve Medine'ye uğrar. Ondan sonra da Tebriz'e gider. Oradan da tekrar memleketi Şîrâz'a dönerek, ömrünün son yıllarını ilim öğretme ve ibadetle geçirir. Tebrîz'de iken Moğol Hükümdarı Abaka Han ile görüştüğüne dair bilgiler de bulunmaktadır.

Sa'dî, Bağdad'a tahsil için gitmeden önce, Atabek Sa'd b. Zengî'nin mülâzımı olan babasının sağlığında ilk öğrenimini Şîrâz'da yapmıştır. Çocuk yaşta babasının vefatından sonra, onu annesi tarafından dedesi olan Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî himaye etmiş ve eğitimini tamamlamasına destek olmuş; onun yol göstermesi üzerine öğrenimini tamamlamak için 620/1223 yılında Bağdad'a gitmiştir.

Bağdad'da Nizâmiye Medresesi'nde tahsil görmüş ve dinî ilimlerde oradan icazet almıştır. Orada Mustansıriyye Medresesi Müderrisi İbnü'l-Cevzî'den ders görmüş ve meşhur mutasavvıf, Şeyh Şihâbeddîn-i Sühreverdî'den tasavvuf eğitimi de almıştır. Başka kimlerden ders aldığına dair bilgi yoktur; ancak o dönemde, Nizamiye Medresesi'nde müderris olanlara öğrencilik yapmış olması ihtimâlini söyleyebiliriz. Bunlar Bahâeddîn Zekeriyyâ el-Multânî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Hamdân, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yahyâ el-Bağdâdî, Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd ez-Zencânî ve Necmeddîn el-Bedrâî'dir.

Ömrünün son yıllarını ilim öğretme, ibâdet ve riyâzetle geçiren Sa'dî, 27 Zilhicce 691/9 Aralık 1292 yılında Şîrâz'da vefât etmiştir. Medfûn bulunduğu mezar, zamanla tahrip olduğu için, 1180/1766'da, hankâhıyla birlikte Kerîm Hân Zend tarafından yeniden inşa edilmiştir.

---

36. Bkz. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 317.

İran edebiyatının Firdevsî, Hafız, Enverî gibi meşhur şairleri ile birlikte zikredilenlerden biri de Sa'dî'dir. Firdevsî hamâsî şiirler yazmıştır; Enverî de kasîdeleri ile meşhurdur. Hâfız ve Sa'dî ise gazel şairi olarak kabul edilir. Sa'dî ayrıca nesir ve mesnevî alanında da adından söz ettirir; ifadeleri fasîh ve belâgatlidir. Molla Câmî onun gazelciliği hakkında şöyle der: "*Gazelcilerin önderidir. Hiç kimse ondan önce gazel tarzında o derece özenmemiştir. Sözleri bütün halk arasında beğenilmiştir. Şairlerden biri onun vasfında şöyle söylemiş ve hakkıyla insâf ve takdir incilerini delmiştir: Her ne kadar Hazret-i Muhammed, 'Benden sonra peygamber gelmeyecektir.' buyurmuşsa da şiir sanatında üç kişi peygamberdir: Evsâfta Firdevsî, kasîdede Enverî, gazelde Sa'dî.*"[37]

Şeyh Sa'dî, fasih ve etkili dilini sadece övgü ve âşıkâne hislerini açıklamak için değil, insanoğlunun hem dünyada hem de âhiretteki saâdeti için kullanma yolunu seçmiştir. O, bilgin, gün görmüş, ileri görüşlü, olayları iyi tahlil eden, tecrübelerinden hareketle insanların kurtuluşuna vesile olmaya çalışan mütevâzı bir şair ve mutasavvıftır. Ahlâkî ve içtimâî meseleleri ele alırken, görüşlerini kuru nasîhat ve sıkıcı hitaplarla değil; okuyucuyu kendisine çekecek, olayı akıcılaştıracak bir üslupla, konuyu hikâyeleştirerek; atasözü ve vecîzelerle süsleyerek sunar. Geçmişin eğitim kurumları olan medreselerde, talebelere Farsça'yı öğretmek için *Bostan ve Gülistan* eserleri okutulmuş ve bu yolla talebeler Farsça'nın edebî inceliklerine sahip olmuşlardır. Onun, şiirlerinde kullanmış olduğu darb-ı meseller, sonraları sanatla uğraşanların dilinde dolaşır hale gelmiştir:

Ukalâ gerçi sükûtu edeb addetmiştir;
Maslahat varsa fakat sözde, bırakma meskût.
İki şey tîreg-i akla delâlet eyler:
Susacak yerde kelâm, söylenecek yerde sükût.[38]

ESERLERİ

Sa'dî'nin manzum ve mensur bir çok eseri vardır. Bunlar, kendisinden sonra, Ali b. Ahmed b. Ebû Bekr-i Bîsütûn tarafından, 726/1325 veya 734/1333 yılında *Külliyyât* adı altında bir araya getirilmiştir. Daha önce onun eserlerinin bir araya getirildiği bilinmektedir, ancak ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı belli değildir. Sa'dî'nin eserlerini, manzum eserleri ve mensur eserleri olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür.

37. Molla Câmî, *Bahâristân*, s. 251.
38. Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülistan*, Risâle Yay., İstanbul 1996, s. 34.

Manzum Eserleri

1) *Bostân*: Sa'dî'nin 655 senesinin Zilka'de (Ekim-Kasım 1257) ayında yazmasını tamamladığı bu manzum eser bir mesnevîdir. İran edebiyatının çok değerli eserlerinden birisidir. 10 bâba ayrılmıştır. Eserin konularını kendisi şöyle anlatmaktadır:

"Birinci Bölüm: Adâlet, tedbir, rey, ahâlîyi hüsn-i muhafaza, Cenâb-ı Hak'tan korkmak hakkındadır.

İkinci Bölüm: İnsan hakkındadır. Bu bölümü okuyan zenginler, Cenâb-ı Hakk'ın lütfuna teşekkür borçludurlar.

Üçüncü Bölüm: Yabancı değil hakîkî aşk, aşk sarhoşluğu, cezbe hakkındadır.

Dördüncü Bölüm: Tevâzu hakkındadır.

Beşinci Bölüm: Rızâ hakkındadır.

Altıncı Bölüm: Kanâatî edenler hakkındadır.

Yedinci Bölüm: Edep, terbiye hakkındadır.

Sekizinci Bölüm: Sıhhat ve âfiyete şükretmek hakkındadır.

Dokuzuncu Bölüm: Tevbe, doğru yol hakkındadır.

Onuncu Bölüm: Münâcât ile hâtimedir."[39]

Sa'dî kitabının konularını anlattığı yerde bitiş tarihinin de "hicretin 655'nci yılında Zilka'de ayı" olduğunu belirtir.

Bostân, Türkçe ve diğer bazı dillere çevrilmiş ve üzerine şerhler yazılmıştır.

2) *Kasâid-i Arabî (Mersiyet-i Emîri'l-Mü'minîn el-Mu'tasım Billâh ve zikr-i vâkiihî Bağdâd)*: Uzun bir kasîdeden ibarettir. Mu'tasım Billah'a mersiye olarak yazılmıştır. Türk edebiyatında "Bağdat Mersiyesi" adıyla bilinen ve 92 beyit olan bu eser, devrin âdil ve dürüst idarecilerine övgü, va'z ve nasîhatler içerdiği gibi; insanoğlunun musîbetler karşısında eli kolu bağlı çaresiz kalışını nükteli ve edebî bir üslupla işlemiştir. Ayrıca Hilâfet makamının Moğollar tarafından işgali ve insanların katliamdan geçirilmelerini, kütüphanelerin ve camilerin yakılıp yıkılmalarını, konuya uygun bir üslupla dile getirmektedir.

3) *Kasâid-i Fârisî*: Sa'dî'nin bu eseri, devrinin hükümdar, vezir ve devlet ileri gelenleri için yazılmış kasîdelerden meydana gelmiştir; tevhîdler vardır, va'z ve nasîhat içeriklidir. Onun sanatının anlaşılması ve İran edebiyatının sanat inceliklerini göstermesi açısından ehemmiyetli bir eserdir.

4) *Merâsî*: el-Mu'tasımbillah, Ebûbekir b. Sa'd b. Zengi, Sa'd b. Ebû Bekir, Emir Fahreddin ve İzzeddin Ahmed b. Yûsuf için mersiye olarak yazılmış

39. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 20-21.

kasideler ile; Atabek Sa'd b. Ebû Bekir'e mersiye olarak yazılmış tercî-i bend bulunmaktadır.

5) *Mülemmât ve Müsellât*: Arapça ve Farsça şiirlerin toplandığı bir risâledir.

6) *Tercîât*: Terkîb-i bend ve tercî-i bendler yer almaktadır.

7) *Tayyibât*: Gazeller yer almaktadır.

8) *Bedâyi'*: Gazeller yer almaktadır.

9) *Havâtim*: Gazeller yer almaktadır.

10) *Gazeliyyât-ı Kadîm*: Gazeller yer almaktadır.

11) *Sâhibiyye*: Şemseddin-i Cüveynî'yi medheden Farsça ve Arapça hakîmâne kıt'alardan meydana gelmiş bir mecmua.

12) *Hubsiyyât*. Hezel tarzı şiirlerden oluşan mecmua.

13) *Rubâiyyât*

14) *Müfredât*

Mensur Eserleri

1) *Gülistân*

Gülistan, Sa'dî'nin en önemli eserlerinden bir başkasıdır. Sa'dî bu eserini *Bostan*'dan bir yıl sonra, yani 656/1258 yılında yazmıştır. Farsçanın en değerli ve en seçkin eserlerinden biridir. Arapça ve Farsça şiirlerle nesir, iç içedir; dili çok fasîhtir. Nesir kısmı secî'lerle süslenmiştir; dikkatli incelendiğinde sehl-i mümtenî olarak isimlendirilen edebî üslubun çokça kullanıldığı görülür. Gerek Türk edebiyatında gerekse Fars edebiyatında büyük şairler, *Gülistan*'a nazîre yazmaya çalışmıştır. Muînuddîn el-Cüveynî'nin *Nigâristân*'ı ve Molla Cami'nin *Bahâristân*'ı *Gülistan*'a yapılmış nazîrelere en önemli iki örnektir. Ancak hiçbiri *Gülistan*'ın edebî seviyesine ulaşamamıştır. *Gülistan*'a nazîre yazanlardan Molla Cami, onu şöyle anlatır: "*Gülistan, gülistan değil sanki cennetten bir bahçesidir. Tozu, toprağı amberden yoğurulmuştur. Bâs'ları cennet kapıları, feyz veren hikâyeleri Kevser havuzlarıdır. Perde arkasına gizlenmiş nükteleri nazlı hûrîleri imrendirir. Gönül çekici şiirleri yüksek ağaçlardır ki, yeşil ve taze güzellikleri altında ırmaklar akar.*"[40]

Sa'dî'nin bu eseri yazma sebebi *Gülistan*'da şöyle anlatılır: Sa'dî, ziyaret için, bir dostunun "gönül açıcı", "baktıkça gönül çeken ağaçların dalları birbiriyle sarmaş dolaş olmuş", "içinde âb-ı hayâta benzer soğuk ve tatlı suların

40. Molla Câmî, *Bahâristân*, s. 5.

aktığı", "zemini renk renk lâlelerle dolu" ve daha birçok güzellikleri olan gül bahçesine gitmiştir. Sabahleyin dostu, o rengârenk çiçeklerden eteğini doldurarak şehre götürmek istemiş ve gülleri ile iftihâr etmeye başlamış. Bunun üzerine Sa'dî bu güllerin geçici olduğunu, asıl ve kalıcı güller edinilmesi gerektiğini söylemiştir ve orada, içinde asırlarca solmayan taptaze güller olacak bir bahçeyi, yani Gülistan'ı yazacağını belirtir.[41] Böylece bu eser ortaya çıkar.

Gülistan, Bostan gibi münâcât ve na't ile başlar ve eserin ithaf edildiği Fahreddin b. Ebû Nâsır'a methiye ile devam eder. İçerdiği fikirler hikmetin ve kültürün en kıymetli fikirleridir. Sekiz bölümdür ve bölümlerin konuları şu şekildedir:

Birinci Bölüm: Padişahların güzel âdetleri,

İkinci Bölüm: Dervişlerin ahlâkı,

Üçüncü Bölüm: Kanâatîin fazîleti,

Dördüncü Bölüm: Sükûtun faydaları,

Beşinci Bölüm: Gençlik ve aşk,

Altıncı Bölüm: İhtiyarlık ve halsiz kalmak hakkında,

Yedinci Bölüm: Terbiyenin etkileri hakkında,

Sekizinci Bölüm: Sohbet adabı hakkında ve kitabın sonudur.[42]

Gülistân, Türkçe de dâhil birçok dile çevrilmiştir.

2) *Takrîr-i Dîbâce.*

3) *Nasîhatü'l-Mülûk*: Nazımla karışık mensûr bir eser olan *Nasîhatü'l-Mülûk*, Sa'dî'nin, dostlarından birinin isteği üzerine yazdığı hükümdarlara öğüt veren bir risâledir.

4) *Risâle-i Akl u Işk*: Sa'deddîn Netanzî'nin akıl ve aşkla ilgili sorularına, Sa'dî'nin verdiği cevapları içeren ve sâde bir dille yazılmış risâledir.

5) *Risâle-i Enkiyânû*: Enkiyânû'ya verilen öğütlerden oluşmaktadır; hükümdarların ve yöneticilerin davranışlarında uymaları gereken ilkeleri anlatır.

6) *Mecâlis-i Penç-gâne*: Beş meclisten oluşan bu eserde, âyet ve hadislerden istifâde edilmiştir. Sa'dî'nin öğütlerini içermektedir. İçinde Arapça ve Farsça şiirler de bulunmaktadır.

7) *Risâle-i Selâse (Takrîrât-ı Selâse, Se Risâle).*

8) *Suâl-i Sâhib-dîvân Şemeseddîn-i Cüveynî*: Bu risâlede Şemseddîn-i Cüveynî'nin sorduğu sorularla, Sa'dî'nin ona cevapları ve bu sırada olup bitenler yer alır.

---

41. Bkz. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 319-321.
42. Sa'dî, *a.g.e.* s. 325.

9) *Mülâkât-ı Şeyh Bâ-Abaka Hân*: Sa'dî'nin, Moğol Hükümdarı Abaka Han'la aralarında geçen konuşmalardan oluşmaktadır.

10) *Risâle-i Şemseddîn Tâzî-gûy,*

11) *Pendnâme*: Ferîddüddîn-i Attâr'ın *Pendnâme*'si tarzındadır.

Sa'dî'nin eserleri *Külliyyât* adı ile bir araya toplanmış ve defalarca basılmıştır. *Külliyyât*'ta yer alan bazı risâlelerin, ona ait olmayabileceği yönünde görüşler vardır, ancak bunların hangileri olduğu hakkında ittifak yoktur.

Sa'dî'nin eserlerinden en önemlileri *Bostân* ve *Gülistân*'dır. En çok bu eserleri meşhur olmuş ve başka dillere de çevrilmiştir. Her ikisinin de Türkçe çeşitli tercümeleri vardır. Sa'dî bu eserlerinde genel olarak, klasik doğu edebiyâtının usulünü uygulamıştır; bu da konuyu hikâyelerle anlatmaktır. Meşhur İran klasik eserlerinin hepsi böyledir; en önemli örnek de Firdevsî'nin *Şehnâme*'sidir.

Sa'dî, biri manzum biri mensur olmakla beraber, her iki eserinde de aynı yolu izlemiştir: Önce "hikâye" başlığı ile verdiği ve anlatmak istediği konuya uygun bir olay anlatır. Bu olaylar; çevresindeki önemli kişiler, yöneticiler, tarihî kişilikler veya meşhur başka kişilerle ilgilidir. Hatta bazı kendi başından geçen olayları ve tecrübelerini de anlattığı görülür; çok yerleri gezmiş, çok çeşitli insanları tanımış, onlardan birçok şey öğrenmiş ve onları eserlerine de yansıtmıştır.

Konu işlenirken önce olay anlatılır, sonra o olaydan sonuçlar çıkarılarak hedeflenen mesaj verilir. Firdevsî'nin *Şehnâme*'si, Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ı ve meşhur eser *Kelile ve Dimne* aynı usulle yazılmıştır. Özellikle *Kelile ve Dimne*'den o da istifade etmiştir.

Sa'dî, eserlerinde, insanların karakter yapılarından mizaç tahlilleri yapmış ve karşılaştığı kültür ortamlarını sade ve açık bir üslupla eserlerine yansıtmıştır. İran edebiyatının her türlü zenginliğini kullanan Sâ'dî, bu iki eseri yazarken örnek bir insan ve toplum modeli oluşturmayı amaçlamıştır.

Sa'dî, özellikle *Bostan* ve *Gülistan* isimli eserlerinde, insanlar için faydalı gördüğü birçok hususu dile getirmekte; ibret alınacak hikâyeler anlatmakta ve bu hikâyelerin sonunda hikmetli sözler söylemekte; öğütler vermektedir. O kendi sözü hakkında şöyle der: "Sa'dî, sen söz söylemede cesursun. Kılıç elinde iken çal, adâlet iklîmini aç, adâlet etmeyenleri adâlete çağır. Sa'dî, bildiğini söyle, zîrâ hak söz söylenmelidir. Sen ne rüşvet kabul edersin, ne de dalkavuksun."[43] "Sa'dî'nin sözlerinin çoğu neş'e verici, hoşa gidici, tatlı şeylerdir. Ben irfan sâhibi insanlara hitap ettim. Onların parlak fikirlerine gizli kalmaz ki, muhataplarımı usandırmamak, yazılarımı kabul saâdetinden mahrum etmemek için, inci gibi mev'izeleri ibâre ipliğine dizdim. Acı nasîhat ilâcını zarâfet ha-

43. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 47.

pıyla karıştırdım."[44] "İyi kimse Sa'dî'nin sözüyle hareket eder. Çünkü Sa'dî'nin sözleri memleketin tedbîrine ve fikrine dâirdir."[45]

O, sözün ölçülüp tartılarak söylenmesinin önemini şöyle anlatır: "Büzürcmir, aleyhine söylenen sözü işitince cevap vermiş ve "Ne söyleyeyim diye düşünmek, niçin söyledim diye pişman olmaktan daha iyidir." demiştir. İyi yetiştirilmiş, eski ihtiyar ve söz bilen kimse ibtidâ düşünür, sonra söyler. Düşünmeden söze başlama; iyi söyle. Geç söylersen beis yoktur; düşün sonra söyle. Başkaları seni susturmadan, sen susmasını bil. İnsanların hayvanlardan efdal olması, nutku sebebiyledir. Fakat eğer doğru söylemezsen hayvan senden efdal olur."[46]

Bostan'da üzerinde durduğu ilk konu, adâletli yönetimdir. Bunun için yöneticilerin üzerinde bulundurması gereken vasıfları ve yapmaları gereken öncelikli işleri uzun uzun anlatmaktadır. Buna göre yöneticide bulunması gereken ilk şey Allah'a kulluk bilinci ve O'na mutlak itâattir. İkinci özellik tebeasına ve emri altındakilere sahip çıkması, fakir fukarâyı, köylüyü ve çiftçiyi koruyup kollamasıdır; bu konuda şöyle der: "Bir iklimde (ülkede) ahâlîyi padişahtan memnun görmezsen, o iklimde refah, saâdet arama... Bir Pâdişah memleket ahâlîsinin gönlünü yıkıyorsa, o, o memleketin mâmûr olmasını rüyada görür..." Yönetici emri altındaki görevlileri de ancak Allah'a kulluk bilinci ve itâtte kusuru olmayan iyi ve dürüst çalışan insanlardan seçmeli ve iyi kanunlar ortaya komalıdır. Yönetici karar verirken işin sonunu düşünüp özellikle ceza vermekte acele etmemeli, her türlü kararını işin aslını iyice öğrendikten sonra vermelidir.[47]

Sa'dî'ye göre gerçek mutluluk izâfîdir; insanın sorumluluğu ne kadar artarsa o kadar sıkıntısı artar. Bunu bir padişah ile fakiri mukâyese ederek şöyle anlatır: "Saltanattan daha yüksek bir mansıp olamaz deme; o rütbe fakirin derecesinden daha üstün değildir. Yükü hafif insanlar rahat yürürler. Doğru söz budur; ârifler bu sözü kabul ederler. Eli boş kimse yalnız ekmek kaygusu çeker. Pâdişah ise sırtında koca bir iklîmin kaygusunu taşır. Fakir akşam ekmeğini elde edince, Şam pâdişahı gibi huzur ile uyur."[48]

Sa'dî'ye göre bu dünyadaki ömür geçicidir, hatta Temmuz güneşi altındaki kar gibi, eriyip gidecektir; onun için insan bu ömrünü iyi değerlendirip âhiret azığını hazırlamaya bakmalıdır: "Bu dünyaya gelen herkes bir binâ kurdu; ölünce başkasına bıraktı; yerine gelen de onun gibi kuruntuya kapıldı; o da öldü. Binâyı kimse başa getiremedi. Bekâsı olmayan dostu (dünyâyı) dost tutma; bu gaddâr, dost edinmeye yaramaz. Mâdemki iyi kötü herkes ölecektir, o halde bahti-

44. Sa'dî, *a.g.e.* s. 519.
45. Sa'dî, *a.g.e.* s. 131.
46. Sa'dî, *a.g.e.* s. 323.
47. Bkz. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 27-92.
48. Sa'dî, *a.g.e.* s. 60.

yar, iyilik topunu çelendir. Azığını kabrine kendin gönder; senden sonra kimse gönderemez; sen önden gönder. Ömür, temmuz güneşine maruz kalan kardır."[49]

Sa'dî, işlerin riyâdan uzak olarak ihlâsla yapılması gerektiğini ifade eder ve ihlâsın bereketi ile riyânın âfetini şöyle anlatır:

"İbâdet ihlâs ile olursa, yani hâlis ve Allah için olursa iyidir.

Mümkün ise sen erliğini halka gösterme; fakat gösterince ona riyâ karıştırma.

İnsan olduğu gibi görünmelidir; olduğundan az görünen adam sonunda mahçup olmaz.

İnsana derecesinden fazla görünmek fenâdır. Çünkü üzerindeki iğreti süslü libası alacak olurlarsa, sırtındaki eski elbise ile dımdızlak kalırsın.

Boyun kısa ise çocukların gözlerine uzun uzun görünmek için bacağına tahta bağlama. Gümüş suyuna batırılmış bakırı ancak bilmeyenlere yutturmak kâbildir. A benim canım, bir paralık pula altın suyu sürme. Çünkü mahâretli sarraf, o gibi yaldızlı pula on para vermez. Yaldızlı madenleri ateşe sürerler. O zaman bakır mıdır, yoksa altın mıdır belli olur."[50]

Kötülük yapanın iyilik bekleyemeyeceğini tabiattan muşahhas örneklerle ortaya koyar: "Kötülük ediyorsan, iyilik umma. Ilgın ağacı yemiş vermez. Sonbaharda arpa eken, hasat vaktinde buğday alamaz. Zakkum ağacını can ile beslesen, ondan meyve yiyeceğini ümit etme. Ağu ağacı hurma vermez. Bu ağacı ektin mi onun meyvesini bekle."[51]

Sa'dî, Hulefâ-i Râşidîn'in her biri ve Ehl-i Beyt sevgisi hakkında net şeyler söylemiştir: "Çıhâryâr'ın birincisi Ebûbekir'dir ki, yaşlılar arasında ilk İslâm olan odur. İkincisi Ömer'dir ki, şeytanın kolunu bükmüş, mağlûbetmiştir. Üçüncüsü akıl ve irfân sâhibi, pek mahçup olan Osman'dır. Dördüncüsü Düldül'e binen Şâh Ali'dir.

Yârabbi, Hazret-i Fâtıma'nın evlâdı hürmetine son nefesimde beni imândan ayırma.

Yârabbi, benim duâmı dilersen kabûl et, dilersen red buyur; ben Âl-i Rasûl'ün eteğini elimden bırakmam."[52]

Ebû Bekir b. Sa'd'ın adaletini anlatmak üzere, onun zamanına kadar ondan daha âdil bir hükümdarın gelmediğini söylemek suretiyle, Hz. Ömer'in adâletini öğmüştür.[53]

---

49. Sa'dî, *a.g.e.* s. 318.
50. Sa'dî, *a.g.e.* s. 207.
51. Sa'dî, *a.g.e.* s. 62.
52. Sa'dî, *a.g.e.* s. 20.
53. Bkz. Sa'dî, *Bostan ve Gülistan*, s. 22.

KAYNAKÇA

Câmî, Molla Abdurrahmân, *Bahâristân*, Tercüme: M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Şark-İslâm Klasikleri, İstanbul 1990.

Çiçekler, Mustafa, "Sa'dî-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, XXXV, 405-406.

Küçük, Ubeydullah, Sa'dî Şirazi- *Bostan ve Gülistan* adlı eserin önsözü, Bedir Yayınları, İstanbul 1978.

Sa'dî Şirazi, *Bostan ve Gülistan*, çev.: Kilisli Rıfat Bilge, Can Kitabevi, İstanbul 1968.

———, *Gülistan*, Tercüme: Hikmet İlâydın, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1946.

Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülistan*, Risâle Yayınları, İstanbul 1996.

Süreyya, Osman, "Sâdi Şirazî ve Bostan ve Gülistan", *Aks-i Tarih* isimli internet sitesi.

Tarlan, Ali Nihat, *Bostan* ve *Gülistan* adlı eserin önsözü, Can Kitabevi, İstanbul 1968.

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ

Ahmet Murat Özel*

HAYATI VE ESERLERİ

İbn Atâullah el-İskenderî, sadece Şâzeliyye tarihi açısından değil, özellikle, üzerine yüz civarında şerhin kaleme alındığı başyapıtı olan *Hikem*'i sebebiyle, bütün tasavvuf tarihi açısından da önemli bir sufidir. İskenderî, kendisine yönelik bu tarihsel ya da güncel ilgiye karşın, hayatı hakkında bilgimizin son derece sınırlı olduğu bir isimdir. Tabakât ve terâcim kitapları onun hakkında detaylı bilgiler vermezler; o da kendi hayatından yeterince bahsetmez ve özellikle Kahire'ye taşındıktan sonraki hayatının son evresi hakkında neredeyse hemen hiçbir bilgi yoktur. Bununla birlikte geride bıraktığı külliyat, gelişmiş dil zevkiyle ve özellikle girift tasavvufî meseleleri büyük bir berraklıkla dile getirmekteki becerisiyle, maddî dünyasını gizlemeyi başarmış bu sûfînin rûhânî dünyasını gözler önüne cömertçe serer.

İsmi kaynaklarda genellikle, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Atâullah,[1] lakapları ise Tâcüddîn, Ebu'l-fazl,[2] Ebu'l-Abbas[3] olarak geçer. Tam ismi

---

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. İbn Ferhûn, *Kitâbü'd-Dîbâci'l-Müzehheb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 70; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, thk.: Ali Muhammed Ömer, Kahire 2007, I, 494; İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1996, VIII, 36; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Dâru'l-ceyl, Beyrut trs., I, 273; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. M. Muhammed et-Tanahî, A. Muhammed el-Hulv, Kahire 1964, IX, 23; Şemseddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk.: Ali Muhammed Ömer, 1972 Kahire, I, 76.
2. İbn Ferhûn, *a.g.e.* s. 70; Askalânî, *a.g.e.* I, 273; Sübkî, *a.g.e.* IX, 23.
3. İbn Ferhûn, *a.g.e.* s. 70; İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *a.g.e.* VIII, 36; Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, Kahire 1958, s. 9-10.

şöyledir: Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed b. Îsâ b. el-Hüseyn b. Atâullah.[4] İskenderiyelidir ve buna atfen İskenderî olarak bilinir ama el-İskenderânî,[5] es-Sekenderî[6] olarak da anılır.[7]

Anlaşıldığı kadarıyla ulemâ yetiştiren bir aileye mensuptur.[8] Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte hicri 658 ile 679 arasında doğmuş olmalıdır.[9] Sübkî, onun Şafiî olduğunu söylese de[10] ağırlıklı görüşe göre mezhepçe Mâlikî'dir.[11]

İskenderî iyi bir dinî eğitim almıştır. Tefsir, hadis, nahiv, usûl, Mâlikî fıkhı alanlarında yetkindi.[12] Ayrıca çağının sosyal ve beşerî ilimleri (*edeb*) alanında da çalıştı.[13] Kaynaklar, sohbetlerini fakihlerin de takip ettiğini söylerler[14] ki, bu da donanımı hakkında bir fikir vermektedir.

Gençlik yıllarında tasavvuf karşıtı olduğu bildirilen İskenderî,[15] Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin halefi Ebu'l-Abbas el-Mursî'yle tanışmasından sonra tasavvufa intisâb etmiştir.[16] Şeyhinin yanında on iki sene kaldıktan[17] sonra, İskenderiye'den Kahire'ye taşınmış ve oraya yerleşmiştir.[18] Kahire'ye hicri 684 yılında gelmiş olmalıdır.[19] Niçin Kahire'ye gittiği hakkında bir bilgiye rastlamadığımız

---

4. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, Dâru'l-fikr, t.y, b.y.y., s. 9; Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü'ş-Şâzeliyyeti'l-Kübrâ*, Dımeşk 2000, s. 117.
5. Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 494; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I, 273; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, haz.: R. Bilge, İ. Mahmud Kemal, İstanbul 1951, I, 103.
6. Abdülvehhab eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk.: A. Hasan Mahmud, Kahire 2001, II, 473.
7. Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, s. 10.
8. İbn Ferhûn, *Kitâbü'd-Dîbâci'l-Müzehheb*, s. 167.
9. Hesaplama detayları için bkz.: Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, s. 15.
10. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, IX, 23.
11. Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 494; İbn Ferhûn, *Kitâbü'd-Dîbâci'l-Müzehheb*, s. 70; İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII, 36; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 76; İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 9; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, III, 82; Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü'ş-Şâzeliyyeti'l-Kübrâ*, s. 117.
12. İbn Ferhûn, *a.g.e.* s. 70; Dâvûdî, *a.g.e.* I, 76; Suyutî, *a.g.e.* I, 494; İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *a.g.e.* VIII, 37; Hasan el-Kûhin, *a.g.e.* s. 117.
13. İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *a.g.e.* VIII, 37; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I, 274.
14. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi-Mehâsini min Ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs., I, 107.
15. İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII, 37.
16. İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-Minen fî Menâkıbı'ş-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi'ş-Şâzelî Ebi'l-Hasan*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 2005, s. 82.
17. Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarîkatü'ş-Şâzeliyye ve A'lâmühâ*, Beyrut 1990, s. 87.
18. Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, IX, 23.
19. İskenderî, *Letaifü'l-Minen*, Mektebetü'l-Alâmiyye, Kahire trs., s. 162.

gibi oradaki hayatına dair bilgimiz de çok azdır, ama orada va'z ve irşâd ile meşgûl olduğu bilinmektedir.[20] Özellikle el-Ezher Camii'nde büyük bir kürsüden va'zlar vermiştir. Çekici, ruhlara tesir eden bir konuşması vardır.[21] Halktan ve ulemâdan insanlar kendisini takip etmiş,[22] çok sayıda izleyicisi olmuştur.[23] Ayrıca Mansûriye Medresesi'nde Mâlikî fıkhı da okutmuştur.[24]

Bir rivâyete göre İskenderî, altmışlı yaşlarda,[25] Kahire'deki Mansûriyye Medresesi'nde[26] 13 Cemâziye'l-âhire 709/18 Kasım 1309'da vefat etmiştir.[27] Cenaze merâsimi büyük bir törene sahne oldu.[28] Bu da onun Kahire'de bilinen ve sevilen bir isim olduğunu göstermektedir. Kabri, Kahire'de Karafe denilen mevkidedir.[29]

İskenderî, Şâzeliyye Tarîkatı içinde eser veren ilk müellif şeyhtir. Eserlerinde, kendisinden önceki iki şeyhin hayatları, sözleri, menkıbeleri hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca bu eserler, yetkin bir sûfînin, tarîkat, muhabbet, marifet, makamlar ve haller çevresindeki görüşlerini içermektedir. Eserlerinin tamamındaki dil zevki ve ifade gücü bariz olmakla birlikte, özellikle *Hikem* bu yönlerden bir başyapıttır.

İskenderî'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır: *Hikem, et-Tenvîr fî İskâtı't-Tedbîr, Letâifü'l-Minen fî Menâkıbı'ş-Şeyh Ebi'l-Abbas el-Mursî ve Şeyhihi'ş-Şâzelî Ebi'l-Hasan, Tâcu'l-Arûs el-Hâvî li-Tehzîbi'n-Nufûs, Miftâhu'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervâh, el-Kasdu'l-Mücerred fî (Ma'rifeti) İsmi'l-Müfred, 'Unvânu't-Tevfîk fî Âdâbi't-Tarîk, Min Kelâmi Tâciddîn b. Atâillah es-Sekenderî fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ 've izâ câekellezîne yü'minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ', Risâle fi't-Tasavvuf, Vasiyye/ Risâle fî Edebi'l-'ilm, Kasâid.*[30]

---

20. İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII, 37; Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I, 273; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I,76.
21. İbn Ferhûn, *a.g.e.* s. 70; İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *a.g.e.* VIII, 37; Askalânî, *a.g.e.* I, 274; Dâvûdî, *a.g.e.* I, 76; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, IX, 23; Şa'rânî, *a.g.e.* II, 473; Hasan el-Kûhin, *a.g.e.* s. 117.
22. Askalânî, *a.g.e.* I,274.
23. İbn Ferhûn, *Kitâbü'd-Dîbâci'l-Müzehheb*, s. 70; İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII, 37; Askalânî, *a.g.e.* I, 274.
24. Victor Danner, *Ibn 'Ata'illah's Sûfî Aphorisms (Kitab al-Hikam)*, Leiden 1973, s. 11.
25. Danner, *a.g.e.* 11. Kaynaklar, orta yaşlıyken (*kehlen:* otuz ile elli yaş arasında) vefat ettiğini söyler (Askalânî, *a.g.e.* I, 274; Şarânî, *a.g.e.* II, 473).
26. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 76; Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 495; Askalânî, *a.g.e.* I, 273.
27. Suyutî, *a.g.e.* I, 495.
28. Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I, 274.
29. İbn Ferhûn, *Kitâbü'd-Dîbâci'l-Müzehheb*, s. 70; Suyutî, *a.g.e.* I, 495; İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII, 38; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 473; İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 9.
30. Eserleri için bkz.: Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2012.

GÖRÜŞLERİ

İskenderî'nin, tevhîd/vahdet vurgusuna sahip ama temkinli, bâtınî bilgiye verdiği önemi her fırsatta hissettiren, fakih bir sûfî müellif olması bakımından, varlık, bilgi ve nefs alanlarındaki görüşlerine kulak vermek ilgi çekici olabilir. İskenderî, tarîkat âdâbı, müridin ve mürşidin nitelikleri, haller ve makamların tasnîfi gibi, *Luma'*, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, ya da *Avârif* benzeri tasavvuf klasiklerinin başlıca ilgi alanlarına eğilen, onların disiplinlerine sahip bir eser yazmamıştır. Bu konuları eserlerinde ancak dağınık olarak bulmak mümkündür. O daha ziyâde varlık, irâde, bilgi gibi, tasavvufun nazarî konularına -ama bir nazariyatçı gibi de görünmeden- eğilmiştir. Dolayısıyla bu konuları, sözgelimi Ekberî ekolden bir sûfînin entelektüel ilgileri seviyesinde değil, pratik sonuçları bakımından ele almıştır.

Varlık

İskenderî'ye göre var olmak bizâtihî olumlu bir durumdur. Varlık, nimet kabîlindendir ve kendi başına değerlidir.[31] Allah'ın mevcûdâtı var kılması, onlara olan nimetinin bir sonucu olarak görülmelidir.[32] Çünkü Allah, onları yokluk ve bilinmezlik dünyasından varlık ve bilinirlik dünyasına çıkarmıştır.

Varlık/var olmak böylece olumlanmaktadır, ama bu, aslında varlıkların içerdiği bir anlamın ve değerin açığa çıkartılabilmesi imkânı sebebiyledir. Varlığa yöneltilmiş özel bakış sayesindedir ki, varlık dünyası sadece maddî unsurlardan teşekkül etmiş bir yapı olmaktan çıkar ve bir yansıtıcıya, bir aynaya dönüşür. Sûfîlerin sıkça başvurdukları "ayna" metaforuna İskenderî de başvurur. Sûfîler, anmayı sevdikleri bir hadîs-i kudsîyi esas alarak, Allah'ın bilinmeyi dilediği için âlemi ve insanı yarattığını söylerler. Bu görüşün sonucu, varlıkların, sadece Allah'ın mutlak birliğinin tecellîsi olmasıdır.[33] "Varlıklar, Allah'ın sıfatlarının aynalarıdır. Varlık âlemini terk eden (onu umursamayan ve önemsiz gören), Hakk'ın ondaki müşâhedesini de terk etmiş demektir. Varlık âlemi kendisini görmek için değil, onda Mevlâ'yı görmek için var kılınmıştır."[34] Allah, "kudretinin sonuç-

31. Paul Nwyia, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, Beyrut 2007, s. 125 (Bu eser İskenderî'nin *Hikem* eserinin tahkîkli bir neşrini ve Fransızca tercümesini içermektedir. Bundan sonra *Hikem* atıfları bu esere olacaktır). İskenderî'nin bu yaklaşımı meselâ Gazâlî'nin yaklaşımıyla paraleldir. Gazâlî de "Varlık yokluktan daha hayırlıdır." der (Bkz.: Gazâlî, *Risâletü'l-Ledünniyye*, (*Mecmûâtü Resâil* içinde), thk.: İ. Emîn Muhammed, Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire trs., s. 240).
32. Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, s. 244.
33. William Chittick, *The Sûfî Path of Love*, Albany 1983, s. 197.
34. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 30.

larını, hikmetinin delillerini ve rahmetinin göstergelerini ortaya koyarak"[35] bu aynada zuhur eder ve böylece varlık âlemi O'nun bir aynasına dönüşür.[36] Dolayısıyla "Allah varlığı niçin yaratmıştır?" sorusunun İskenderî'deki cevabı, "Allah'ın sıfatlarının zuhuruna ayna olsun, mazhar olsun diye yarattı." şeklindedir.[37]

İskenderî varlığın ortaya çıkışını "îcâd" terimiyle açıklar.[38] Terimin esas anlamı "zengin kılmak"tır.[39] Kelime, terimleşmesiyle birlikte, 'yoktan var etme, ortaya çıkarma' anlamları kazanmıştır. Özellikle kelâm alanındaki klasiklerde "halk" teriminin yerini tutması düşünülerek kullanılan "îcâd, ibdâ, ihtirâ" gibi terimlerden[40] birini kullanması yönüyle İskenderî'nin, ortodoks "halk" teorisine sâdık kaldığını söylemek mümkündür, ama Ekberî ekolün işlediği, varlığın bir vehimden ibâret olduğu fikrini benimseyen İskenderî'nin, îcâd'la ne kasdettiğini tam olarak kestirmek mümkün değildir. Yani bu terimle o, kelâmcıların "halk"ını mı kasdetmiştir, yoksa halk/zuhûr karışımı daha girift bir içerik mi düşünmüştür, bunu eserlerinden doğrudan çıkartamıyoruz.

Allah-âlem ilişkisiyle ilgili diğer bir mesele de bu ortaya çıkış sonrasındaki süreçte ilişkinin aldığı yöndür. İskenderî bu süreçteki ilişkiyi "imdâd" terimiyle temellendirir. İmdâd; "yardım etmek, el uzatmak, ilgi göstermek" anlamlarına gelir.[41] O, imdâd'ı bütün varlıkları kapsayan bir ikrâm ve nimet olarak gördüğünü söyler ki,[42] böylece sadece var olmak değil var kalmayı sürdürmek de bir nimet olarak görülmeye başlanır.[43] Bu aynı zamanda Allah'ın âlemi yaratıp

35. Ahmed Zerrûk el-Fâsî, *el-Hikemü'l-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk*, thk. R. Muhammed Ali el-Bedrî, Beyrut 2008, s. 38. Ahmed ez-Zerrûk, Şâzelî geleneği içindeki en dikkat çekici şeyhlerden birisidir. Aynı zamanda önemli bir fakih ve muhaddis olan Zerrûk'un hemen her ilim dalında çok sayıda eseri vardır. En önemlilerinden biri *Hikem*'e yazdığı şerhdir. O, bir rivâyete göre *Hikem* üzerine on yedi, bir başka rivâyete göre otuz altı şerh yazmıştır. Zerrûk'la ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Ali Fehmî Haşîm, *Ahmed Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye*, Libya 1980; Scott Kugle, "Usuli Sûfîs: Ahmad Zarruq and His South-Asian Followers", *Une voie soufie dans le monde la Shadhiliyya* içinde, ed. Eric Geoffroy, s. 181-201; Ali Tenik, *Zerrûk el-Fâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 1998.
36. İskenderî, *Hikem*, s. 91.
37. Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, s. 250.
38. İskenderî, *Hikem*, s. 125.
39. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, haz. E. Muhammed Abdülvehhab, M. es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut 1997, XV, 219.
40. Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 163.
41. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 49.
42. İbn Atâullah el-İskenderî, *Tâcu'l-Arûs el-Hâvî li-Tehzîbi'n-Nufûs*, haz.: A. Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2008, s. 39.
43. Kindî de Tanrı'nın "şey"in var olmasını sağlayan ilk varlığını ona vermesi yanında, onun aynı zamanda varlığını sürdürmesini de sağladığını söyler (Peter Adamson, Ric-

bir düzene koyduktan sonra da onunla ilgisini kesmiş olmadığını, onunla alâkadar olduğunu söylemek anlamına gelir.

Varlığın iki cepheli olarak kavranması, yani var olmakla birlikte aslında kendisi için değil, bir başka amaca mâtuf olarak îcâd edilmiş olması; yani kendi kendisi olarak beliren bir anlamın sahibi değil, bir başka ve gizil anlama ayna/sahne/araç olarak ele alınması, varlığın niteliğini sorgulamayı gerektirecektir. Şöyle de denebilir: Bir başka anlam için var kılınmış olan varlık, aslında var sayılabilir mi?

İşte İskenderî'nin, varlık hakkında konuşurken, varlığı hakîkî/mutlak ve zorunlu olan ile gölge/fânî varlık olarak ikiye ayırması böyle bir sorunun gereğidir. Ona göre hakîkî ve mutlak varlık, Allah'tır. Allah dışındaki bütün varlıklar da gölge varlıklardır; var oldukları vehm olunan varlıklardır. *Hikem*'de bir hadîse yer verirken, Allah dışında bir varlık olmadığını söylemek ister: "Allah vardı ve O'nunla birlikte bir şey yoktu ve şimdi de o hal üzeredir."[44] Bir başka hikmetinde şöyle der: "Allah ile birlikte bir varlık yoktur (*iz lâ şey'ün meahû*) ama biz var olduğunu vehm ederiz."[45] *Hikem*'in büyük şarihi Rundî, İskenderî'nin bu hikmetini tamamlar: "Onun dışında bir varlık olduğu kuru bir vehimdir."[46]

Allah dışında varlık olduğu vehmi[47] İskenderî'nin üzerinde titizlikle durduğu ve sıkça vurguladığı bir husustur. Çünkü başka bir varlığın mevcûdu fikrinin bir vehim olduğu idrâk edildiğinde, sâlikle Allah arasındaki perde incelecektir. Perdeyi kalınlaştıran, vehmin koyuluğundan başkası değildir. "Bir şeyin

---

hard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s. 362. Ayrıca bkz.: Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev.: M. Kaya, İstanbul 2002, s. 197 vd.) Taftazânî'ye göre İskenderî'nin imdâd fikri ile Descartes ve Malebranch'ın süregiden yaratım (*halku'l-müstemir/creation continuee*) fikri arasında bir yakınlık vardır (Bkz.: Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, s. 244).

44. *Keşfu'l-Hafâ*, II, 130-131; İskenderî, *Hikem*, s. 103. Bu hadîsi vahdet-i vucûdcular da İskenderî gibi anlar, yani bu söz tüm zaman sınırlamalarının ötesinde geçerli olan ezelî ve ebedî bir ontolojik hakikate atıfta bulunacak şekilde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla ifade ebediyen ve el'an geçerlidir (Bkz.: Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 71). Hadisin "Allah vardı; fakat O'nunla beraber hiç bir şey yoktu." şeklindeki versiyonu için bkz.: Buhârî, Megâzî, 67, 74, Bed'u'l-Halk 1, Tevhîd 22; Tirmizî, Menâkıb, 3946.

45. İskenderî, *Hikem*, s. 141.

46. İbn Abbâd en-Niffezî er-Rundî, *Şerh alâ Kitâbi'l-Hikem*, Kahire 1939, I, 106. Zerrûk, aynı hikmetle ilgili şunu söyler: "Her şey O'nunla vardır ve O'na râcîdir. Sadece O vardır, başkası değil." (Bkz.: Zerrûk, *el-Hikemül-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk*, s. 141).

47. İskenderî'nin manevî silsilesinden gelen bir şeyh olan Muhammed İbnü'l-Habîb de bir şiirinde şöyle der: "*Dedi ki, vehim, perde işte odur/ Yoksa o bütün varlığın üstünde Kâhir'dir.*" (Bkz.: Mustafa Styer, haz.: *Nesâimü'l-firdevs (Echoes from Eternity)*, NoOtherDesign, Birmingham 2010, s. 48).

Allah'ı perdelemesi nasıl düşünülebilir ki?" diye sorar, "O, kendisiyle birlikte başka bir varlığın olmadığı el-Vâhid'dir."[48] Eğer vehim perdesi (*hicâb*) yırtılsa, başka varlıkların (*a'yân*) olmadığı görülür ve yakîn nuru parlar, diğer varlıkların (*ekvân*) varlığı gölgelenir.[49]

İskenderî için Allah, mutlak varlıktır.[50] Yine ona göre Allah, mutlak ve zorunlu varlıktır (*vâcibü'l-vücûdi'l-mutlak*), hakîkî anlamda Hak olandır. O'nun dışındaki her şey, yok olucudur, fânîdir ve bâtıldır.[51] Ma'rifet ehline göre, Allah'tan başkası varlıkla nitelenemez ve dolayısıyla kayıp da olamaz; çünkü O'nun ehadiyetinin subûtu sebebiyle, O'na rağmen O'ndan başka bir şey var değildir. O'ndan başkası için gerçekte kaybolmak da söz konusu değildir, çünkü ancak var olan kaybolabilir.[52]

İskenderî Allah'ın yegâne varlık olduğunu belirleme hususunda o kadar titizlenir ki, var olmadığı için başka bir varlığın Allah'a delil olmasını da kabul etmez: "O'nunla birlikte bir başka varlık olsaydı O'na ulaştırırdı belki. Onların O'nda olmayan bir apaçıklık durumları mı vardır ki O'nu ızhâz etsinler, görünür kılsınlar?" der.[53]

Allah dışındaki varlıkların var sayılmamaları, mantıkî olarak, insanın ve dolayısıyla teklifin ve şerîatın da var olmaması sonucunu doğurur mu? Sünnî bir sûfî olarak İskenderî'nin bu güçlüğü aşma yönünde, bir hamle yapması beklenecektir. Onun açısından, varlıkların belli bir biçimde, yani "özel bir tarzda" var olmalarının yolu bulunabilirse, fark'a/şerîat'a da bir yer açılmış olacaktır. Bu özel bir tarz ise onların gölge olarak belirlenmesi olmaktadır ki, bu terminoloji aslında bizi vahdet-i vucûd telakkîsinin sahasına çeker.[54] Gölge, yok

---

48. İskenderî, *Hikem*, 93. " Ebedî olarak O'nunla birlikte bir başka varlık var olmadığı gibi, ezelî olarak da var olucu değildir. Allah vardı ve kendisiyle birlikte bir şey yoktu, halihazırda da öyledir." (Bkz.: Zerrûk, *el-Hikemül-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk*, s. 38).
49. İbn Atâulleh el-İskenderî, *et-Tenvîr fî İskâtı't-Tedbîr*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 1998, s. 109.
50. İbn Atâulleh el-İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred fî Ma'rifeti'l-İsmi'l-Müfred*, haz.: M. Muhammed Ali, Beyrut 2005, s. 13.
51. İskenderî, *a.g.e.* s. 16.
52. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 109.
53. İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-Minen fî Menâkıbı'ş-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi'ş-Şâzelî Ebi'l-Hasan*, thr.: Halîl el-Mansûr, Beyrut 2005, s. 33. Bu sözlerin hemen hemen aynısını, İskenderî'nin mânevî torunlarından, aynı silsileden olan bir başka sûfî, Muhammed el-Bûzîdî şöyle dile getirecektir: "Varlık, âyette söylendiği gibi bir seraptır ve hem, ehl-i hakikatin nazarında havadaki toz gibidir." (Bkz.: *Divan*, Müsteğanem/Cezayir 1993, s. 115).
54. "Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) düşüncesinin en temel özellikleri şunlardır: Var olan sâdece Allah'tır. Etrâfımızda var gibi gördüğümüz âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Ancak bu gölgeler, hayâlî olup gerçek varlıkları bulunmadığı için, hakîkat-

hükmündedir. Nehir yüzeyine düşen ağaç gölgeleri, kayıkların nehirden geçmelerini engellememektedir. Bunun yanında gölgeler, büsbütün yok da değildir; dünya yüzeyinde bir leke, bir iz olarak mevcutturlar. İskenderî böylece tevhîd ilkesini ihlâl etmeden, varlığa bir yer açmanın yolunu bulmuş olmaktadır.

Gölge varlık, İskenderî için mecâzen vardır. Söz gelimi insanın kendisine ait sandığı mülkü esâsen kendisine ait değildir. İnsanın bir mülkü yoktur; "Var gibi görünenler, O'nun sana (mecâzî olarak) mülk kıldığı şeydir. Senin hakîkî bir mülkün yoktur; bu sadece hukûkî (*şer'î*) bir nisbetten ibârettir."[55]; "Mülkiyet sana izâfe edilmiş bir nisbettir ve Allah'ın sana, nasıl davranacağını görmek için verdiği bir izâfetten ibârettir."[56]

Yeri gelmişken bir noktaya değinilmesi yerinde olacaktır: İskenderî varlığın birliği (vahdet-i vucûd) terimini kullanmaz.[57] Bununla birlikte onun görüşlerinde, vahdet-i vucûdu hatırlatan pek çok husus olduğu da açıktır. Meselâ şöyle der: "Bu varlıkların mutlak anlamda bir varlık niteliği yoktur. Çünkü hakîkî varlık (*el-vücûdu'l-hakk*) Allah'tır ve bu hususta o biriciktir. Şeyh Şâzelî: "Sûfî, mahlûkâtı ne var olarak, ne de âlemlerin Rabbinin ilminde olmaları hasebiyle, yok olarak görendir. Yine demiştir ki, biz mahlûkâttan herhangi bir şeyi görmeyiz (*innâ lâ nerâ ehaden mine'l-halk*). Varlık âleminde el-Melik ve el-Hakk olan (Allah'tan) başka biri mi vardır ki? Varsa da kuşkusuz havadaki toz gibi vardır ve dikkatle incelersen herhangi bir şey bulamazsın."[58]

İskenderî'nin düştüğü bu şerhler onun, varlığın birliği meselesini ele alırken yaptığı açıklamaların genel stratejisinin bir parçasıdır. İskenderî, radikal

---

te var olan sâdece Allah'tır." (Bkz.: Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd", *Tasavvuf Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-II), 2009, Sayı: 23, s. 182).

55. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 17.

56. İskenderî, *a.g.e.* s. 95.

57. Suyûtî, İskenderî'nin vahdet-i mutlaka'yı dile getirenlerden olmadığını, bu yönüyle felsefecilerden ve mantıkçılardan ayrıldığını, tevhîdden bahsettiğinde de kastının Allah'ın varlık açısından infirâdı/biricikliği olduğunu söyler (Bkz.: Celâlüddîn Suyûtî, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye ve Teşyîdü't-Tarîkati'ş-Şâzeliyye*, s. 126-127). Suyûtî'nin bu terimle kastı tam anlaşılmamakla birlikte, "vahdet-i mutlaka" Endülüslü düşünür İbn Seb'în(ö. 667/1268)'in yaklaşımını hatırlatmaktadır. Mutlak bir vahdet anlayışını içeren bu yaklaşım, Allah dışındaki varlıkların, gerçekte yok oldukları fikri etrafında biçimlenir. Bu, İbn Teymiye'nin bizzat İbn Seb'în'in ismini anarak eleştirdiği bir görüştür (Bkz.: Birgül Bozkurt Gülmez, *İbn Seb'în'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s. 133 vd).

58. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 133. İskenderî, Hallâc-ı Mansûr'u andığı ender yerlerden birinde, onun konumuzla bağlantılı son sözlerini aktarır: "el-Vâhid'e (Bir'e) yakışan el-Vâhid'i biricik kılmaktır (*ifrâd*)." (Bkz.: İskenderî, *Risâle fî Edebi'l-İlm*, s. 61). Tahkîk edenin buraya düştüğü dipnota göre, Hallâc bu sözü ölüme giderken söylemiştir.

bir vahdet-i vücûdçu çizgiye yaklaştığı anda bile, Allah dışındaki varlıklara varlık kategorisinde bir yer açma girişiminde bulunmaktadır. Onların varlığını, Allah'ın varlığına muhtaç ve O'nun varlığının bir parçası olarak konumlandırarak büsbütün inkâr etmekten uzaklaşır.

Aslında İskenderî varlıktaki birliği bir zevk/dinî tecrübe meselesi olarak ele alır. Varlıklar etrafımızda görünmektedirler, buradadırlar, ama aslolan onları var görmemektir. İskenderî, "Allah'ın kuluna seslenişini dile getirdiği bir şiirinde, senden istenen istemeyi unutmak ve varlığı bir kenara koyup onu *görmemektir*." der.[59] Mahlûkât bir bakışa göre vardır, bir bakışa göre yoktur. Ama esas olan onun yokluğudur; çünkü onun varlığı izâfî, mecâzî bir varlıktır. Şeyh Şâzelî'den yaptığı, "Tevhîdi (vahdet-i vucûdu) sık sık dile getiren bir arkadaşım vardı. Ona şöyle dedim: Eğer kınanmayacak bir şey yapmak istiyorsan, dilinde *fark* bulunsun, bâtınında da *cem'*e zâhid olunsun."[60] alıntısı bir yandan İskenderî ve ait olduğu ekolün, vahdeti dile getirmekteki temkinliliğini gösterirken, öte yandan varlığın, andığımız ikili bakışla ele alınması önerisini pekiştiren bir örnektir.

Görüldüğü gibi İskenderî, Allah dışındaki varlığı bizâtihî var değil, Allah'a nisbetle ve O'ndan ötürü var kabul etmektedir. "Allah'tan başka varlık yoktur." demektedir; ama bunu, bizâtihî yoktur şeklinde değil; "Allah'a nisbetle yok." olarak şerh etmekte ve ayrıca bu yokluğu (ya da varlıktaki birliği) bir görme biçimiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre varlığın birliği, sûfînin sülûkun nihâyetinde ulaşacağı bir tecrübedir. İlâveten bu birliği dile getirme husûsunda da belli bir ihtiyâtî yönelimi benimsemektedir. Bütün bunlardan dolayı olsa gerek, Taftazânî'ye göre İskenderî vahdet-i vücûdu kâil değildir.[61]

İskât-ı tedbîr

İskenderî düşüncesinin, irâde ve insan-Allah ilişkisi meselesinde etrafında döndüğü eksen "iskât-ı tedbîr" (tedbîrin terk edilmesi) terimidir. Gerek varlıktan bahsederken gerekse tasavvufî eğitimin ilkelerini işlerken, bu terime başvurur. Onun anladığı tasavvuf, iskât-ı tedbîri gerçekleştirmekten başka bir şey değildir, ârif de iskât-ı tedbîri gerçekleştirmiş kişidir. Rızâ, tevekkül, zühd vb bütün tasavvufî hal ve makamlar iskât-ı tedbîr olmaksızın tam anlamıyla tahakkuk etmiş olamaz. Yani iskât-ı tedbîr, İskenderî için hem bütün bir tasavvufî yaşantıyı açıklamak için kalkış noktası, hem de tasavvufî yolculuğun nihâî amacıdır.

---

59. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 41.
60. İskenderî, a.y.
61. Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, s. 264.

İskenderî'nin bu konuya tahsis ettiği müstakil bir kitap vardır: *Et-Tenvîr fî İskâtı't-Tedbîr*. Kitap münhasıran bu konuyu ele alır; ama konu, bu kitabından taşar ve diğer bütün kitaplarında, bazen hemen hemen aynı kelimeler ve ifadelerle karşımıza çıkar. Temel kitabı sayılabilecek olan *Hikem* de esasen iskât-ı tedbîrin farklı görünümlerini ve tekniklerini ele alan bir kitaptır.

O halde İskenderî, "tedbîr" ile neyi kasdetmektedir? *Lisânü'l-Arab*'da, "bir işin akıbetini düşünmek, hesaba katmak, bir işin ya da olayın gelecekte nasıl olacağını düşünmek"[62] olarak açıklanan "tedbîr", İskenderî'nin bakış açısında, bir kişinin hayatını kendi kontrolü altında tuttuğu fikrine sahip olduğunda başlar ve böylece olumsuz bir içerik kazanır. İskenderî bir kişinin, hatta bir sûfînin ve sâlikin gündelik ve sosyal hayatın dışında kalmasını, iş hayatını terk etmekle sonuçlanan bir tecrîd hayatı yaşamasını sâlik veriyor değildir. Aksine kitaplarının muhtelif yerlerinde birçok kez, sâlikin çalışmasını öğütlediğini görürüz. Allah bir insanı sosyal hayatın dışına çıkarmadıkça, onun kendi kararıyla ve seçimiyle dışarıda kalmasının gizli bir nefsânî arzudan kaynaklandığını söyler.[63] Ama insanın kendi hayatıyla ilgili olarak bir hâkimiyet vehmetmesidir, İskenderî tarafından *tedbîr* terimiyle karşılanan. Sâlikin terk etmesi gereken, hayatına dair girişimlerde bulunması ve gündelik hayatını idâme etmesi değil, hayatının ve işlerinin geleceğinin *bütün* kontrolünü kendi ellerine alma arzusudur. Oysa hayatın mutlak kontrolü Allah'a aittir. Tedbîrin kulun kişisel eylemlerinin geleceğine dair köklü, kaygı dolu ve meşgûl edici bir endişeyi içerdiğini söyleyebiliriz. Oysa kişi bir eylemde bulunmalı, ama bu eylemin âkıbeti hususunda endişeyi bırakmalıdır. Tedbîr bu endişedir ve terk edilmesi gereken de budur.

İskenderî açısından tedbîr öncelikle gelecekle ilgilidir. Bir kimsenin bir eylemi yaparken, bu eylemin sonuçlarını belirleme arzusunu içerir. Ona göre tedbîr, kaderle çekişmek gibidir. Bir eylemin sonuçlarıyla ve gelecekte olması muhtemel olaylarla çok fazla meşgûl olmak, kişinin kendisinde bu olaylara müdâhil olabilecek bir güç vehmetmesine; onun zihninde Allah'ın mutlak otoritesi fikrinin aşınmasına yol açar.

İskenderî öncelikle otoritenin mutlak anlamda Allah'a devredilmesi için, mutlak olarak tedbîri terk etmeyi önerir. Bu zihnî ve kalbî bir eylemdir; bir bilinç durumudur. Kişi, bu zihnen ve kalben terk edişi sebebiyle, yaptığı eylemlerinin sonuçlarıyla değil, o eylemin hangi bilinçle yapıldığıyla meşgûl olacaktır.

Bu anlamda tedbîrin terk edilmesi, İskenderî'nin bakış açısına göre, dinin ve dindarlığın özüdür ve hatta dinin üzerinde yükseldiği temel bizzat budur. Dindarâne yetkinlik öğütleri ve girişimleri, tedbîrin terk edilmesi olmaksızın

---

62. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 283. Ayrıca bkz.: M. Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, Mısır 1306, III, 200.
63. İskenderî, *Hikem*, s. 85.

eksik kalır. Onun fikirlerini tahlil ettikçe, hakîkî veli ve ârifin, Allah karşısında tedbîr ve ihtiyarda bulunmayı terk ederek âdetâ gönüllü bir eylemsizlik sınırına çekilip duran kimse olduğunu düşünmemek elde değildir.

İskenderî'ye göre, Allah karşısında tedbîre başvuran, O'nu birlememiştir/ tevhîd etmemiştir.[64] Dolayısıyla, tedbîri terk etmek, tevhîd ehli olmanın; yani dine daha ilk adımı atmanın gerek şartı gibidir. Gerçi bu ve benzeri ifadeleri, tasavvufî literatürdeki gizli şirk[65] ifadeleriyle birlikte hatırlamak yerinde olur[66], ama yine de İskenderî'nin kafasında tedbîri terk etmek demek olan tevekkülün, imanla kesiştiği ve tevekkülü terk etmenin câhiliye dönemi inanç biçimi olduğu açıktır.[67] Nitekim, Allah'a rağmen ihtiyarda bulunan kimsenin, lisân-ı hâliyle Rubûbiyet iddiâsında olan bir müşrik olduğunu söyler.[68] Bu ise kulun Allah'ı tanımamasından kaynaklanır; çünkü eğer kul Rabb'ini hakîkî anlamda tanımış olsaydı, O'na rağmen tedbîr almaktan hayâ ederdi.[69] Tedbîr, kendisinden tevbe edilmesi gereken büyük günahlardandır.[70] Allah'a en güzel tâat, O'na güvenmektir. [71] Ama ona göre zihnî ve kalbî bir eylem olarak tedbîr terk edilmekle birlikte, gündelik hayatın gereği olan "işleri yürütmek" anlamındaki tedbir, terk edilmemelidir. Aslında bir kimse zihninden tedbîr endişesini çıkartabilirse, dünyevî eylemleri ona mânevî açıdan zarar vermeyecektir. Bu yüzden İskenderî, tedbîri ikiye ayırmakta, bir kısmını övülmüş (*memdûh*) ve makbûl kabul etmekte, bir kısmını ise yerilmiş (*mezmûm*) kabul etmektedir.

Öncelikle, İskenderî'ye göre mezmûm olan tedbîr, kişiyi Allah'tan alıkoyan, O'na hizmet etmekten uzaklaştıran, O'nunla arasına giren tedbîr-

---

64. İskenderî, *Tâcü'l-Arûs*, s. 42.
65. Meselâ Câmî, âlemde görülen etkileri hakîkî faile değil de araçlara bağlayan "müşrik-i hafî"dir (gizli müşrik), der (Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri (Nefehâtü'l-Üns)*, Tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz.: S. Uludağ, M. Kara, İstanbul 2011, s. 68).
66. Verâ'dan bahsettiği bir yerde sebepleri putlara benzetir: "Hakîkî verâ', (yani) havassın verâ'ı, vâsıtaları, sebepleri terk etmek, *endâd*dan (aracı putlardan) kurtulmaktır. Hakîkî verâ', Allah'a bağlılık göstermek amacıyla, dünyaya karşı vefa göstermek ve kalp safâsını elde etmek amacıyla da âhirete karşı verâ' göstermektir." (İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 85).
67. İbn Atâullah el-İskenderî, *Min Kelâmi Tâciddin b Ataillah es-Sekenderî radıyallahu anh fî Tefsiri Kavlihî Teâlâ ve izâ câekellezîne yü'minûne bi âyâtinâ fe kul selâmâ*, thk.: M. Abdurrahman eş-Şâğülî, Kahire 2005, s. 15.
68. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 11, 13.
69. İskenderî, *a.g.e.* s. 17. Benzer bir bakışa Osmanlı sûfî şairlerinden Şeyh Gâlib'de de rastlarız: *"Tedbirini terk eyle takdir Hüdâ'nındır/ Sen yoksun o benlikler hep vehm-i gümânındır."* (*Şeyh Gâlîb Dîvânı*, haz.: M. Kalkışım, Ankara 1994, s. 192).
70. İskenderî, *a.g.e.* s. 13. İskenderî bu ve benzeri ifadeleri sık sık tekrarlar (Bkz.: İskenderî, *a.g.e.* s. 21, 54, 110).
71. İskenderî, *Tâcü'l-arûs*, s. 21.

dir.[72] Yine nefsin arzularını tatmîne, onu memnun etmeye yönelik olan, söz gelimi günaha götüren tedbîr de mezmûmdur.[73] Hatta riyâ ve gösteriş de günah olduğu için, bunlara sevk eden ibadet için kullanılan tedbîr dahi, bu kabildendir.[74] Böylece anlaşılmaktadır ki, bir kimsenin her türden günah, isyan, gaflet için başvurduğu tedbîrlerin bütünü mezmûm sayılmaktadır.

Memdûh/övülmüş olan tedbîrse böyle olmayıp, kişiyi Allah'a yaklaştıran, O'nun rızâsına ulaştıran tedbîrdir.[75] Söz gelimi "günahlardan, haksızlıktan kaçınmak için ya da tevbe için başvurulan, helâl yemek gayesindeki insanın geçim yollarıyla ilgili olan tedbîr"[76], "Allah'ın kullarının haklarını, telâfî ederek ya da helâlleşerek yerine getirmek"[77] için îfâ edilen tedbîr bu şekildedir.

Burada kritik olan nokta, yapılan eylemin (yani tedbîrin) Allah'a yaklaştırıcı olup olmadığına göre tasnîf edilmesidir. "Tedbîr reddedilen bir şey midir?" sorusunun cevabı, tedbîrin hangi sâikle, hangi niyetle, hangi sonuca mebnî olarak gerçekleştirildiği tesbît edildikten sonra verilebilecektir.

İskenderî, dünya için tedbîri de ikiye ayırır: Dünya kasdıyla dünya için tedbîr ve âhiret kasdıyla dünya için tedbîr. Dünya kasdıyla dünya için tedbîr, kişinin övünmek ya da biriktirmek (*istiksâr*) amacıyla mal toplama tedbîridir. Mal ne kadar çoğalırsa, kişinin gafleti ve aldanışı da o oranda artar. Bunun belirtisi de onun ilâhî emirlere uymaktan uzaklaşıp, Allah'a karşı çıkmaya yönelmesidir. Âhiret kasdıyla dünya için tedbîr ise helâl yemek ve artanından muhtaçlara yedirmek ve insanlara el açmaktan korunmak niyetiyle ticaret ve kazanç yollarındaki tedbîrdir. Böyle bir kimsenin tanınabilecek bazı belirtileri vardır: Nimette Allah'a karşı nankörlük etmemek, stok yapmamak, israf etmemek.[78] Dolayısıyla dünyanın ya da dünyalığın bizzat kendisi iyi veya kötü değildir, ya da İskenderî'nin ifadeleriyle, "mutlak olarak yerilmiş ya da övülmüş değildir."[79] Çünkü dünyanın anlamı ve değeri sâlikin niyetine göre değişir.[80] Sebeplere sarılmakla birlikte ilgisi ve himmeti sebeplere değil de Allah'a yönelik olan kula bu durumu zarar vermez. Böylece onun Allah'tan kopmasından korkulmaz.[81] Sahabe de dünya ile ilgili tedbîre baş-

72. İskenderî, *a.g.e.* s. 48.
73. İskenderî, *a.g.e.* s. 111-112.
74. İskenderî, *a.g.e.* s. 39; a.mlf., *et-Tenvîr*, s. 42.
75. İskenderî, *a.g.e.* s. 48.
76. İskenderî, *Tâcü'l-arûs*, s. 111-112.
77. İskenderî, *a.g.e.* s. 43.
78. İskenderî, *a.g.e.* s. 43-44.
79. İskenderî, *a.g.e.* s. 48.
80. Taftazânî, *İbn Atâullah*, s. 115.
81. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 116.

vuruyordu; ama onlar, bunu gâfillerde olduğu gibi dünyanın kendisi için değil, âhiret için yapıyorlardı.[82]

Dolayısıyla bu bakış açısıyla kişinin dünyalık için çalışmasının (*tedbîr*), niyeti ve istikâmeti Allah'ın hoşnutluğu ve O'nun yakınlığını elde etmek olduğu sürece yerilmediğini açıkça görürüz. Nitekim İskenderî'nin kendi ifadeleri herhangi bir muğlak nokta bırakmaz bu konuda: "İskât-ı tedbîr, sebepleri terk etmek demek değildir. Çünkü böyle yapıldığında insan, başıboş bir halde diğer insanlara yük olur. Sonunda da Allah'ın sebepleri var etme ve vâsıtalarla irtibatlı olmadaki hikmetlerini bilemez. Hz. Îsâ bir âbide rastlamış ve ona "Nasıl karnını doyuruyorsun?" diye sormuş. O da "Kardeşim beni doyuruyor?" demiş. Hz. Îsâ, "Kardeşin senden daha âbid." diye cevap vermiş."[83]

İskenderî şu paragrafta âdetâ bu konudaki görüşlerini özetler: "Bu konudaki son söz şudur: Senin için sebeplerin var olmaları şarttır. Yine sebepleri görmemen de şarttır. Allah nasıl hikmetiyle sebepleri var kılmışsa, sen de var kabul et ve Allah'ın ehadiyetini bildiğin için de sebeplere güvenme."[84]

Ma'rifet

İskenderî'nin tasavvuf anlayışı içinde merkezî yeri, "ma'rifet' tutmaktadır. Ma'rifet sahibi, yani ârif olmak, sûfînin seyr ü sülûktaki yegâne amacıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, varlık, hakîkî ve gölge varlık olarak ikiye ayrılıyorsa, bu ayrımı görmek ve kavramak ma'rifet formasyonu sayesinde mümkün olmaktadır. Martin Lings'in isâbetle kaydettiği üzere, İskenderî'nin başyapıtı olan *Hikem*'in ana teması da ma'rifettir.[85]

İskenderî'nin görüşlerinin etrafında döndüğü ma'rifet, karmaşık, girift bir fikrî eksen olmaktan uzaktır. Seslendiği kalp, akıl, sır vb. melekeler sebebiyle, pekâlâ nazarî bir etkinlik olarak ele alınabilecek ma'rifet, onun bakış açısı söz konusu olduğunda amelî/pratik bir yaşantı sayılmalıdır. Bu yaklaşım, Şâzelîyye pirinin ma'rifet telakkîsinden devralınmıştır. Nitekim Şeyh Şâzelî'nin ma'rifet telakkîsi, İbn Arabî'nin eserlerindeki spekülatif içerikten uzaktır.[86]

İskenderî her türden mânevî hâli ve çabayı olduğu gibi, ma'rifeti de ikiye ayırır. İlki avâm için olan ma'rifettir ve bununla her mükellef için farz olan,

---

82. İskenderî, *a.g.e.* s. 47.
83. İskenderî, *a.g.e.* s. 48.
84. İskenderî, *a.g.e.* s. 85.
85. Danner, *Sûfî Aphorisms*, Martin Lings'in önsözü, s. VII.
86. Danner, *a.g.e.* s. 7. Şâzelî'nin marifet telakkisi için bkz.: Salim Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 131.

Allah'ın bir olduğuna inanmak, O'nu O'na yakışmayan sıfatlardan tenzîh etmek ve O'nu lâyık olduğu ve kendisini vasıflandırdığı sıfatlarla vasfetmektir. Bu ilkini iman (ve iman anlamında tevhîd) olarak isimlendirmek de mümkün görünmektedir. Nitekim klasik kaynaklardan bazılarında bu tanıma rastlarız.[87] İkincisi ise havâssın/mânevî seçkinlerin ma'rifetidir ki, bu, şuhûddan meydana gelir.[88]

İskenderî'nin ifadelerine göre yakîn, henüz ma'rifet olamamış inançtır. İnanç, tabiatı gereği görünmeyen/gayba dair bir bilinci ifade ediyorsa, ma'rifet artık görmeyi ifade etmektedir. Taftazânî'nin ifadesiyle, İskenderî'de ma'rifet, varlıkta ehadiyetin şuhûdî ve zevkî olarak zâhidliği demektir.[89] Böylece esas olan "ilim" değil şuhûddur: "Ma'rifet rü'yettir, ilim değil; görmektir, haber değil; müşâhededir, vasfetmek değil."[90]

Şuhûd ve ilim arasındaki bu ayrım İskenderî'yi hakîkî ilmin ma'rifet ilmi olduğunu söylemeye götürür. Başka bir ifadeyle, hakîkî ilim şuhûddur, ârif de hakîkî âlimdir. O, ilimle ilgili birçok rivâyeti bu bakış açısıyla yorumlar. Söz gelimi "Allah ilim öğrenenin rızkına kefildir."[91] hadîsiyle ilgili olarak, açıklama sadedinde, bu ilmin Allah'tan korkmaya, O'na itâat etmeye yol açan ilim olduğunu ve bu ilmin de ma'rifet ilmi olduğunu söyler (*ve hüve ilmu'l-ma'rifeti bi'llâh*).[92]

İskenderî'nin zihninde, ma'rifetin hakîkî anlamda ilim olduğu o kadar nettir ki, şeyhi Ebu'l-Abbas el-Mursî'den yaptığı bir alıntı, okuruna farz olan ilmin ne olduğu hakkında bir ilke sunar: "(Ma'rifete müteallik olan) bu ilimlere nüfuz etmeden ölen kimse, bilmeden büyük günahlarda ısrarcı olarak ölmüştür."[93] Nitekim bunu tamamlayan bir yorumuna, "İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."[94] âyetindeki 'ibadet etsinler' ibâresini 'bilsinler/ma'rifet sahibi olsunlar (*li-ya'rifûn*)' olarak tefsir ederek, ma'rifeti insanın yaratılış amacı olarak belirlerken rastlarız.[95]

---

87. Gazâlî, *Kavâidü'l-Akâid fi't-Tevhîd*, (*Mecmûatü Resâil* içinde), s. 174-175.
88. İbn Atâullah el-İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh ve Mısbâhu'l-Ervâh fî Zikrillâhi'l-Kerîmi'l-Fettâh*, thr.: M. Abdüsselâm İbrahim, Beyrut 2001, s. 41.
89. Taftazânî, *a.g.e.* s. 100.
90. İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s. 52.
91. Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdat*, III, 180; Müttekî, *Kenzü'l-Ummâl*, H. no: 28701; Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, I, 78.
92. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 97.
93. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 144. Bu söz Şâzelî'ye ait olarak da zikredilir (Bkz.: İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, s. 7).
94. 51/Zâriyat, 56.
95. İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s. 10.

Bilgide çok katmanlılık: Avâm-havâs ayrımı

İskenderî, müderrislik, vaizlik ve şeyhlik gibi, sosyal yönü olan görevlerinin de etkisiyle, söyleminde popüler konulara ve üslûba her zaman yer açmıştır. *Tâcu'l-Arûs* eseri bütünüyle genel okuru hedefleyen bir dile sahiptir. Diğer eserlerinde de onun, okuru hesaba kattığını görmekteyiz. Bununla birlikte eserleri bütünüyle popülisttir de denemez. Aynı eser içinde, birbirinden farklı mânevî seviyelerdeki okura aynı anda seslenmektedir. Bazı paragraflar, sûfîyâne bir deneyime sahip olmayan sıradan bir dindar okuru da yakalayabilecekken, diğer bazıları, belli bir irtifâda bir sûfî deneyim yaşamış olan okuru hedeflemektedir; ya da bazı ifadeler, aynı anda, birbirinden farklı seviyedeki okura farklı şeyler söyleyecek biçimde düzenlenmiştir.

Okurlar arasında yapılmış bu ayrım, sûfîlerce yapılmış avâm-havâs ayrımının bir izdüşümüdür. İskenderî de bu avâm-havâs tasnîfine sâdık kalır. Sûfîler, havâs sınıfını oluşturur; sûfîlerin dışındakilerse avâmdır. Sûfîler arasında da bir ayrım vardır ve sûfîlerin geneli havâs; sûfîlerin en seçkinleri olan âriflerse havâssu'l-havâs sayılır.[96]

Allah'ı tanıma ve O'na itikâd etme hususunda da avâmla havâs arasında farklar vardır. Avâm, dinin sıradan mükellefe şart koştuğu itikâd umdeleriyle yükümlüdür.[97] Avâmı, Müslimler, yani İslâm makamındakiler oluşturmaktadır. İskenderî bu gruptakilere bazen "bidâyet ehli" de der.[98]

Havâs ise (burada kasdedilen ârif, yani havâssu'l-havâstır) şuhûddan kaynaklanan bir itikâda bağlıdır. O, "Allah'ın kendisine zâtını, sıfatlarını, isimlerini, fiillerini gösterdiği kimsedir." Bu nitelikleriyle o -daha önce işaret ettiğimiz gibi- âlimden de farklıdır çünkü âlim "Allah'ın kendisini bunlara şuhûd ile değil de yakîn/kesin inanç ile muttalî kıldığı kimsedir."[99] Havâssın tevhîdi kalpleriyledir; bu da iman makamıdır. Havâssu'l-havâsınki ise akılladır, onlar da apaçık görme, yakîn ve müşâhede yoluyla tevhîd ederler ve bu da ihsân makamıdır.[100]

Dinin hükümlerine, ilkelerine ve amaçlarına muhatap olma bakımından tasnîfe tâbi tutulan inananlar arasındaki bu ayrımın, sûfîyâne eğitimin sürdürülebilirliği açısından çok pratik bir sonucu vardır: Tasavvuf, avâmmı havâssu'l-havâs yapmanın yoludur.

---

96. İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh*, s. 26.
97. İskenderî, *a.g.e.* s. 41.
98. İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s. 47.
99. İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh*, s. 41.
100. İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s. 47.

Şerîat ve Hakikat

İskenderî, sûfî literatürünün genel izleğini takip ederek, İslâm'ın bir zâhiri bir de bâtını olduğunu ifade ettikten sonra, zâhirinin, Allah'a muvâfakat etmek; bâtınının ise O'nunla çekişmemek, O'na itiraz etmemek (*ademü'l-münâzaât*) olduğunu belirtir. Bu zâhirî ve bâtınî pozisyonları *İslâm* ve *istislâm* diye adlandırdıktan sonra, '*İslâm* bedenlerin nasîbidir; Allah'a itiraz etmemek ve *istislâm* ise kalplerin nasîbidir', der. *İslâm* sûrettir, *istislâm* ise bu sûretin ruhudur. *İslâm* zâhirdir, *istislâm* bu zâhirin bâtınıdır. Müslim olan zâhiren Allah'ın emrine uyan, bâtınen ise O'nun kahrına/kudretine teslim olandır.[101]

Ona göre, her kim Tevhîd'i (yani hakikati) dile getirir, ama şerîatın zâhirî hükümlerine tâbi olmazsa, o, zındıklık denizine dalmıştır. Çünkü tevhîd, hakîkî fâil olarak sadece Allah'ı belirlemektir. Sadece bunu dile getirmek ve buna kani olmak, şerîatın iptali sonucunu doğurur. Olması gereken hakikat ile desteklenmiş ve şerîatle sınırlanmış olmaktır. Hakikat ehli, kendisini ne sadece hakikat yoluyla bağımsızlık elde etmiş; ne de sadece şerîatın zâhiriyle yetinmiş kılar. Şerîatın sadece zâhiriyle yetinmek (ikilik içerdiğinden ötürü, bir tür) şirktir; şerîata bağlanmadan hakikatle yetinmek de *ta'tîl*dir (dini hükümsüz kılmaktır). Hidâyet makamı ise bu iki yolun ortasıdır.[102] Her kim tevhîdin mutlaklığı görüşüyle lâkaydi olur, mülkün Allah'a ait olduğunu, O'ndan başka mülk sahibi olmadığını görür ve şerîatın zâhirine tâbi olmazsa zındıklık denizine düşmüş olur. Durumu da kendisi için bir vebâl olur. Fakat iş "hakikatle müeyyed ve şerîatla mukayyed" olmaktır. Aynı şekilde muhakkık olan ne hakikat ile serbest ve lâkaydî davranır ve ne de şerîatın zâhiriyle yetinir.[103]

Dolayısıyla sadece şerîata tâbi olarak zâhir ehli olmak da sadece hakikate tâbi olarak bâtın ehli olmak da İskenderî için yetkinlikten uzaklıktır. "Allah seni zâhirde emrine uyar kıldığında ve bâtında da kahrına ve büyüklüğüne teslim olmakla rızıklandırdığında, sana nimetin en büyüğünü vermiş demektir" der.[104] Bu ifadeyi Zerrûk, "yani senin zâhirin O'na karşı çıkmaktan ve bâtının da O'na itiraz etmek ve O'nunla çekişmekten kurtulduğunda" diye şerhe-

101. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 38.
102. İskenderî, *Tâcü'l-Arûs*, s. 34. Krş.: "Mutlak anlamda bâtınî olan kimse, vahdet-i vücûd'u zevken idrâk etmiş olup, bütün fiillerinde zevkine göre hareket eder. Bu tutum şerîatin inkârına sebebiyet verir. Çünkü şerîat, ikilik (zâhir/bâtın) zevki üzerine kurulmuştur. Halbuki mutlak bâtınîlik bu ikiliği ortadan kaldırır. Mutlak anlamda zâhirî olan ise Hakk'ı şekille kayıtlandırır. Her iki hâl de yani "tenzîh-i sırf" ve "teşbîh-i sırf" şer'an yerilmiştir.(...) tahkîk ehli tenzîh ile teşbîh arasını birleştirir. İşte bu övülen orta yoldur." (İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, s. 238).
103. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 99.
104. İskenderî, *Hikem*, s. 131.

der.[105] Bu yetkinlik makamı, kişinin bir yandan "Allah ve kendisi" şeklinde bir ikilik varsayarak tâat ve ibadete devam etmesini gerekli kılarken, öte yandan, aynı zamanda, yaptığı tâatin ve ibadetin gerçekte Allah tarafından yaptırıldığını, çünkü fâil-i mutlakın o olduğunu bilmesini gerekli kılar. Bu yüzden, "Allah bir kulu (hem) tâatle ve (hem de) tâatten müstağnî kılacağı bir hal ile rızıklandırdığında, bu Allah'ın o kula zâhirî ve bâtınî nimetlerini tamamladığını gösterir." der.[106] Bununla kasdı, kuldan istenen, zâhirde ilâhî emri yerine getirmek, bâtınen de Allah'la alakalı olmaktır ki bu, O'ndan başka her şeyden müstağnî olmak demektir.[107] Böylece en üstün ve kamil nimet, Rubûbiyetin müşâhedesi esnâsında, ubûdiyetin yerine getirilmesi mümkün olur. "Bir başka ifadeyle, hakikate muvafakat göstererek şerîatın gereğini yapmak."[108]

Nefs

İskenderî nefsi, buhar tabiatlı, latif; canlılık, hissetme, irâdî hareket kuvvesini taşıyan cevher olarak tanımlar. Aristoteles'i kasdederek, "Hakîm bunu hayvânî ruh olarak adlandırmıştır" der. Bu, bedenle nefs-i nâtıka olan kalp arasındaki vâsıtadır.[109] İskenderî böylece nefsle, hayvânî nefsi yani beslenme, üreme, his, tahayyül, şevk ve hareket güçlerine sahip olan kuvveyi[110] kasdetmiş olur. Buna bağlı olarak da nefs, genel olarak olumsuz bir mânâ olmuş olur. Nefsin idrâk gibi olumlu bir içeriğine atıfta bulunmak gerektiğindeyse, onu nefs-i nâtıka olarak ayrıca belirtmek, ya da nefs-i nâtıkanın anlamdaşı olan kalp terimini tercih etmek ihtiyacı duymuştur.

İskenderî nefsin kökeni konusunda detaylı bilgi vermez. Bununla birlikte nefsin, ruh ya da beden olmadığını, bunların yurtlarından gelmediğini, doğu-batı sembolizmini kullanarak söyler. Ona göre nefs, Kur'ân'da, "Ne doğulu, ne de batılı"[111] olarak vasıflanan mübârek zeytin ağacıyla işaret edilendir. Bu benzetme, insanın değeri ve yüceliğine ve aynı zamanda onun ne mücerred ruhlar âleminin

105. Zerrûk, *el-Hikemül-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk* s. 121.
106. İskenderî, *Hikem*, s. 119.
107. Rundî, *Şerh alâ Kitâbi'l-Hikem*, Kahire 1939, I, 64.
108. Zerrûk, *el-Hikemül-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk*, s. 95. Zerrûk, başka eserlerinde de bu konuya eğilir. "Sünnete uymak ve minneti müşâhede etmekle; kaderin hükmünü görmek ve aynı zamanda şerîat ve sebepleri yok saymamakla bütünü mülâhaza et." der (Bkz.: a.mlf., *Kavâidü't-Tasavvuf*, Dımeşk 2004, s. 280). Bu görüşlerle tamâmen paralel olan ve bu görüşlerin bir tür çeşitlendirilmesini içeren görüşler için bkz.: İbn Ayyad, *el-Mefâhiru'l-Aliyye fi'l-Meâsiri'ş-Şâzeliyye*, s. 210-215.
109. İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh*, s. 11.
110. Mâcid Fahrî, *Aristûtâlîs*, Beyrut 1999, s. 64-65.
111. 24/Nûr, 35.

doğusundan, ne de kesif bedenler batısından olduğuna işaret eder.[112] Bu ifadeler, Platoncu nefs görüşünü hatırlatır gibi görünse ve nefsin beden dışında bir yurdu olduğunu îmâ etse de bu îmâ çok açık değildir. Taftazânî, İskenderî'ye göre nefsin bu âleme gelmeden önce başka bir âlemde olduğunu ve bu âlemde ma'rifete sahip bulunduğunu, dolayısıyla bu fikrin Platon'un temel düşüncesiyle benzeştiğini söylese de[113] bu yargıyı kabul etmek için daha çok delile ihtiyaç vardır.

İskenderî için arzu eden, hisseden, irâde sahibi olan bu nefs, evvelemirde nefs-i emmâredir ve dolayısıyla tezkiye edilmesi gereken bir kuvvedir. Nefs; fakr, zillet, yoksulluk ve güçsüzlüğüyle tanınabilirse, bu durumda Hakk'ın yüceliği, kudreti, cömertliği, ihsânı ve diğer kemâl vasıfları idrâk edilecektir.[114] Herhangi bir günahın sebebi kulda zuhûr etmese bile, nefsi dâimâ günahkâr görmek esastır. Çünkü kul kusurdan beri değildir.[115]

İskenderî, nefsin mertebelerini üç olarak belirler. Bunlar nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mutmainnedir. Nefs-i emmâre,[116] levvâme ve mutmainne hakkındaki söyledikleri genel geçer tasavvufî literatüre uygundur.[117] Ama onun bu tanımlara getirdiği başlıca yenilik, nefsin bu mertebelerini tedbîr ile ilişkilendirmesindedir. Emmâre, tedbîr ehlidir; levvâme, tedbîr ile iskât arasında gidip gelir; mutmainne ise bütünüyle iskât-ı tedbîri gerçekleştirmiştir.[118]

Kerâmet

İskenderî'ye göre kerâmetler mümkinât kabilinden işlerdir. Çünkü mümkinât kabilinden olmasaydı, ya vâcibât kabilinden ya da müstahilât kabilinden olacaktı. Müstahil olamaz; çünkü müstahil olması için aklen de tasavvur edilemez olması gerekir ki, kerâmetler böyle değildir. Buna karşılık vâcibât sınıfından da olamaz. Çünkü kerâmeti olmayan velîler bulunmaktadır.[119] Dolayısıyla velîlerin kerâmet göstermeleri mümkündür; ama şart değildir.

İskenderî, büyük bir dikkat ve titizlikle, kerâmetin varlığını isbat etmeye çalışır. Birçok delil zikreder ve bunları tartışır.[120] Bu çabası, İskenderî'nin, kerâmetin sorgulandığı bir fikrî ve ilmî ortamda yaşadığını düşündürür. O, "İnsan-

112. İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh*, s. 11.
113. Taftazânî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, s. 129.
114. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 61; a.mlf., *Unvânu't-Tavfîk fî Âdâbi't-Tarîk*, s. 47.
115. İskenderî, *Unvânu't-Tavfîk fî Âdâbi't-Tarîk*, s. 48.
116. İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh*, s. 11; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982, III, 4.
117. İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh*, s. 11.
118. Taftazânî, *İbn Atâullah*, s. 123-124.
119. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 43.
120. İskenderî, *a.g.e.* s. 36.

lar arasında aşırılığa saparak evliyanın kerâmetini bütünüyle inkâr edenler vardır." der. "Bu yoldan Allah'a sığınırız. Aslında bunlar anılmayı hak etmiyorlar, ama Allah bir kulu saptırmak istediğinde ne aklının ona bir yardımı olur, ne de ilminin bir faydası, bunu göstermek için andık."[121]

İstikâmeti kemâl bulmamış biri de kerâmetle rızıklanmış olabilir.[122] Kerâmet kime ikrâm edilmişse, bu o kimsenin seçilmiş olduğuna, havâstan olduğuna delildir; ama bir mürşid olduğuna ve kendisine uyulması gerektiğine delil değildir. Tâbi olmak da ancak istikâmetin kemâl bulmasıyla mümkün olur ki, kamil bir istikâmet hakîkî kerâmettir.[123]

İskenderî çok net olarak kerâmetleri ikiye ayırır: Hissî/duyusal/maddî olanlar ve mânevî olanlar. Maddî olanlar; tayy-i mekân, havada uçmak ya da suda yürümek, gizli olanlara vâkıf olmak, yiyecek içecekleri çoğaltmak gibi görünür ve duyulara seslenen tipte olabilir. Mânevî olanlarsa; ma'rifet, haşyet, murâkabede devamlılık, ilâhî emre uyma ve nehiyden kaçınmada acele etme, ilimde derinleşme, yakîn, kuvvet, temkîn, izleme ve uymada süreklilik, Allah'tan işitmek, O'ndan kavramak, O'na bağlılığı sürdürmek, tevekkülde sıdk sahibi olmak ve benzeridir. Mânevî olanlar, maddî olanlardan açıkça üstündür.[124]

Kerâmet mademki âdeti aşan ve kıran demektir (*hâriku'l-âde*), mânevî olanın da mânevî planda bu türden bir işlevi olması gerekir. İşte bu yüzden havâs için kerâmet, nefslerinin âdetlerini kırmakta kendilerine yardım eden destek ve kudreti veren ilâhî yardımdır.[125] Şeyh Şâzelî de "İki (mânevî) kerâmet vardır ki bunlar kapsayıcı, ihâta edici kerâmetlerdir." der. Yakîn ve müşâhede ile desteklenmiş "iman kerâmeti" ve tâbi olma, iddiâdan ve aldatmadan kaçınma üzerine "amel kerâmeti". Her kime bu ikisi verilmiş ve o hâlâ başkasını istiyorsa aldanmış ve yalancı bir kuldur.[126]

İskenderî için tayy-i mekân kerâmeti, maddî ve mânevî kerâmetleri kıyaslamak için elverişli bir örnektir. "Hakîkî tayy, der İskenderî, dünya mesafesinin önünden dürülüp, âhiretin sana senden daha yakın olduğunu görmendir."[127] Bu, dünyanın, sâlikin gözünden düşmesi ve sâlikin böylece onu görmemesi, onun gözünde âhiretin kıymet kazanması ve âhireti önündeymiş gibi görmesi demektir ki, Allah bu tayy kerâmetini velî kullarına ikrâm eder. Diğeri yani maddî anlamdaki tayy-i mekân ve tayy-i zaman gibi harikuladelikler ise

121. İskenderî, *a.g.e.* s. 37.
122. İskenderî, *Hikem, s.* 157.
123. Zerrûk, *el-Hikemü'l-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk*, s. 169.
124. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 43.
125. İskenderî, *Miftâhu'l-Felâh*, s. 51.
126. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 44.
127. İskenderî, *Hikem*, s. 123.

bazen, istidrâc kabilinden bile olabilir.[128] Bu açıdan bakınca, maddî anlamdaki tayy kerâmeti küçük tayy sayılır ve dahası bu, sûfîlerin avâmmı içindir. Nefislerin vasıflarının dürülmesi anlamında olansa büyük tayy'dir.[129] Yeryüzü kendisi için dürülen (tayy-i mekân gerçekleştiren) kişi, bu durumdayken ya Mekke'dedir veya başka bir mekândadır. Asıl önemli olan önünde nefsinin vasıfları dürülendir. Çünkü o kimse bu esnâda Rabbiyle birliktedir.[130]

Görüldüğü gibi İskenderî, maddî kerâmeti kabul etmek, varlığını isbata çalışmak ve kabul etmeyenleri kınamakla birlikte "mânevî kerâmet" diye adlandırdığı sülûk esnâsında yaşanan olumlu ruhsal değişimlerin ve mânevî istikrârın, daha üstün bir kerâmet olduğu kanâatindedir. Böylece bir mürşid olarak da okurunun ve müridinin dikkatini, maddî olana değil mânevî olan kerâmete ısrarla çeker. Bu tutumu, İskenderî'nin mânevî tekâmülü, kerâmet gibi olağanüstü bir olay sergileme biçimindeki zor bir durumla kıyaslayarak, onun güçlüğüne dikkat çektiğini gösterir. Bunun yanında müridini maddî kerâmetlerin doğuracağı kendine güven, iddiâ sahibi olma gibi sakıncalardan da korumuş olmaktadır.

SONUÇ

İskenderî, tasavvuf tarihinde, *Hikem* başta olmak üzere, geride bıraktığı eserlerle iz bırakmış önemli bir sûfîdir. "İskât-ı tedbîr" terimini müstakil bir eserde ele almış, işlemiş ve bütün yaklaşımının temeli kılmıştır. Ma'rifet ve tevhîd ile ilgili yaklaşımı, teorik bir giriftlikten yana değil, tecrübe edilebilirlikle sınanan bir berraklık içerir. Nitekim bir mürşid olarak etkisini, bugün Şazeliyye'nin onlarca kolundaki, yüzlerce silsilede yer alarak sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter, Richard C. Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, haz.: R. Bilge. İ. Mahmud Kemâl, İstanbul 1951.

el-Bûzîdî, Muhammed, *Divan*, Müsteğanem, Cezayir 1993.

Câmî, Abdurrahman, *Evliya Menkıbeleri (Nefehâtü'l-Üns)*, Tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz.: S. Uludağ, M. Kara, İstanbul 2011.

Chittick, William, *The Sûfî Path of Love*, Albany 1983.

128. Rundî, *Şerh alâ Kitâbi'l-Hikem*, I, 71; Zerrûk, *a.g.e.* s. 106.
129. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 44.
130. İskenderî, *a.g.e.* s. 144.

Danner, Victor, *Ibn Ataillah's Sûfî Aphorisms (Kitab al-Hikam)*, Leiden 1973.

ed-Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk.: Ali Muhammed Ömer, Kahire 1972.

Dernîka, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatü'ş-Şâzeliyye ve A'lâmühâ*, Beyrut 1990.

Fahrî, Mâcid, *Aristûtâlîs*, Beyrut 1999.

el-Fâsî, Ahmed Zerrûk, *el-Hikemü'l-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk*, thk.: R. Muhammed Ali el-Bedrî, Beyrut 2008.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.

———, *Kavâidü'l-Akâid fi't-Tevhîd*, (*Mecmûatü Resâil* içinde), thk.: İ. Emîn Muhammed, Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire trs.

———, *Risaletü'l-Ledünniyye*, (*Mecmûatü Resâil* içinde), thk.: İ. Emîn Muhammed, Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire trs.

Gülmez, Birgül Bozkurt, *İbn Seb'în'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.

Güven, Salim, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999.

Haşîm, Ali Fehmî, *Ahmed Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye*, Libya 1980.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İstanbul 1995.

İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, Dâru'l-fikr, b.y.y., t.y.

İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, çev. ve şerh: A. Avni Konuk, yay. haz.: M. Tahralı, İstanbul 1992.

İbn Ayyâd (Abbâd), *el-Mefâhiru'l-Aliyye fi'l-Meâsiri'ş-Şâzeliyye*, thk.: Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî, Haleb 2002.

İbn Ferhûn, *Kitabü'd-Dîbâci'l-Müzehheb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Daru'l-Ceyl, Beyrut trs.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, haz.: E. M. Abdülvehhab, M. es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut 1997.

İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1996.

İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred fî Ma'rifeti'l-İsmi'l-Müfred*, haz.: M. Muhammed Ali, Beyrut 2005.

———, *Letâifü'l-Minen fî Menâkıbı'ş-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi'ş-Şâzelî Ebi'l-Hasan*, thr.: Halîl el-Mansûr, Beyrut 2005.

———, *Letaifü'l-Minen*, Mektebetü'l-Alâmiyye, Kahire trs.

———, *Miftâhu'l-Felâh ve Mısbâhu'l-Ervâh fî Zikrillâhi'l-Kerîmi'l-Fettâh*, thr.: M. Abdüsselâm İbrahim, Beyrut 2001.

———, *Min Kelâmi Tâciddîn b. Ataillah es-Sekenderî radıyallahu anh fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ ve izâ câekellezîne yü'minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ*, thk.: Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûlî, Kahire 2005.

———, *Risâle fî Edebi'l-İlm*, Thk. Hâlid ez-Zehrî, Beyrut 2006.

———, *Tâcu'l-Arûs el-Hâvî li-Tehzîbi'n-Nufûs*, haz.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2008.

———, *et-Tenvîr fî İskâtı't-Tedbîr*, thk.: Halîl el-Mansûr, Beyrut 1998.

———, *Unvânu't-Tevfîk fî Âdâbi't-Tarîk*, thk.: Hâlid Zehrî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2004.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996.

Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 2002.

Kugle, Scott, "Usuli Sûfîs: Ahmad Zarruq and His South-Asian Followers", *Une voie soufie dans le monde la Shadhiliyya*, Ed. Eric Geoffroy, Paris 2005, s. 181-201.

el-Kûhin, Hasan, *Tabakâtü'ş-Şâzeliyyeti'l-Kübrâ*, Dımeşk 2000.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev.: Ahmet Özel, İstanbul 1985.

Nwyia, Paul, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, Beyrut 2007.

Özel, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2012.

er-Rundî, İbn Abbâd en-Niffezî, *Şerh alâ Kitâbi'l-Hikem*, Kahire 1939.

Styer, Mustafa (haz.), *Nesâimü'l-firdevs (Echoes from Eternity)*, No Other Design, Birmingham 2010.

Suyutî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, thk.: Ali Muhammed Ömer, Kahire 2007.

es-Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, thk.: M. Muhammed et-Tanahî, A. Muhammed el-Hulv, Kahire 1964.

eş-Şa'rânî, Abdülvehhab, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk.: Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 2001.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâlibi-Mehâsini min Ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut trs.

et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, Kahire 1958.

Tosun, Necdet, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd", *Tasavvuf Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-II), 2009, Sayı: 23, s. 182.

ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-Arûs*, Mısır 1306.

ez-Zerrûk, Ahmed, *el-Hikemül-Atâiyye bi-Şerhi Zerrûk*, thk.: Ramazan Muhammed Ali el-Bedrî, Beyrut 2008.

———, *Kavâidü't-Tasavvuf*, Dımeşk 2004.

ÂLİM VE FİLOZOF: KUTBUDDÎN ŞÎRÂZÎ

Mustakim Arıcı*

ŞÎRÂZ'DAN ANADOLU'YA, ANADOLU'DAN ŞÎRÂZ'A

İslâm düşünürleri arasında kendi biyografilerini kaleme alan az sayıda isimden biri Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 710/1311)'dir. Onun İbn Sînâ'nın *el-Kanûn fi't-Tıb* adlı eserine yazdığı şerhin baş tarafına eklediği otobiyografisi, kendisi hakkında oldukça ayrıntılı bir mâlûmât elde etme imkânı vermektedir. İran'ın Şîrâz şehrindeki Muzafferî Bîmâristânı'nda tabip ve göz hekimi bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Şîrâzî'nin[1] anne tarafından da kültürlü bir çevreye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Zira kaynaklara göre *Gülistan ve Bostan* adlı eserin müellifi Şeyh Sâdî-i Şîrâzî (ö. 691/1292), Kutbuddîn Şîrâzî'nin dayısıdır. Kutbuddîn Şîrâzî'nin Safer 634/Ekim 1236'da Şîrâz'da doğduğu şeklindeki genel kabule karşın doğum yılının 630/1233 olduğu da rivâyet edilmiştir. İlk tahsilini babasından alan Şîrâzî, on dört yaşındayken tabip ve göz doktoru olarak Şîrâz'daki Bîmâristân-ı Muzafferî'de çalışmaya başladı ve on yıl burada pratik yaptı.[2] Şîrâzî iyi bir hekim olarak yetişmenin, İbn Sînâ'nın *el-Kanûn fi't-Tıb* adlı eserine vâkıf olmaktan geçtiğini bilmekteydi. Otobiyografisinde de belirttiği üzere, *el-Kânûn*'un el-Külliyyât kısmını tabip olan amcası Kemâlüddîn el-Kâzerûnî'den okudu. Daha sonra Şemsüddîn Muhammed el-Keyşî (ö. 694/1294-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.

1. Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıbb*, Şehid Ali Paşa 2047, vr. 2b.
2. Resul Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, s. 38-42.

1295) ve Şerefüddîn Zekî el-Büşkânî (ö. 680/1281-82)'den *el-Kânûn*'u okuyan Şîrâzî, Buşkânî'nin ilim halkasındayken Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210)'nin *el-Kânûn* şerhini ve diğer şerhleri gördü.[3] Şîrâzî bu düşünceyle, Şîrâz'dan *el-Kanûn* şerhlerini toplamak ve onları incelemek için ayrıldığını, bu uğurda birçok yolculuk yaptığını belirtmektedir.[4]

Otobiyografisinde yer almayan bir rivâyete göre Şîrâzî, Kazvin'e gelmiş ve burada Necmeddîn el-Kâtibî (ö. 675/1277)'nin kısa bir süre öğrencisi olmuş, bu vesile ile Nasiruddîn Tûsî (ö. 672/1273-74) ile tanışmış, bir dönem de Tûsî'nin yakınında bulunmuştur.[5] Zira kendisinin Şîrâz'dan ayrılırken amacı, Tûsî'den tıp tahsil etme yönündeydi. Şîrâzî 658/1259-60'tan sonra Meraga'ya gitmiş ve orada mantık, felsefe, astronomi ve matematik alanında inceleme yapma ve Kâtibî'nin de dâhil olduğu birçok bilginden istifâde edip müzâkerelere katılma imkânı bulmuştur. İbnü'l-Fuvâtî, Şîrâzî'nin burada Tûsî ile matematik, Müeyyüddîn el-Urzî ile de astronomi ve geometri çalıştığını; Kâtibî'nin yazdığı mantık eserlerini okuduğunu ifâde etmektedir.[6] Şîrâzî burada bir süre kaldıktan sonra hocası Tûsî ile birlikte Meraga Rasathânesi'nin vakıf işlerini denetlemek, rasat aletleri ve kitap toplamak için bir seyâhate çıkmıştır. 665/1266-67 yılında başlayan ve bir seneden fazla süren seyâhatten sonra, tekrar Meraga'ya dönmemiştir. Bu yolculuktan sonra, bir süre Cüveyn'de ikâmet etmiştir. Zira Hülâgu tarafından sâhip-dîvânlığa getirilen ünlü devlet adamı Şemseddîn Cüveynî (ö. 684/1284), bu sırada Cüveyn'de bir medrese yaptırmış ve Kâtibî'den burada ders vermesini istemiştir. Kâtibî bu teklifi kabul etmiş ve Meraga'dan sonra Cüveyn'de müderris olarak bulunmuştur. Kutbuddîn Şîrâzî de burada Kâtibî'nin yanında muîd olarak hizmet etmiştir. Daha sonra Bağdad'da bir süre Nizâmiye Medresesi'nde bulunan Şîrâzî, 672/1273 yılında da Anadolu'ya gitmiştir.[7]

Şîrâzî, Anadolu'ya gitmeden önce Şemseddîn Cüveynî tarafından himâye edilmiş, bu hâmîlik onun Anadolu yıllarında da devam etmiştir. Şîrâzî Sivas Gök Medrese'de yazdığı astronomi eseri *Nihâyetü'l-İdrâk fî Dirâyeti'l-Eflâk*'ı 680/1281'de tamamlamış ve Şemseddîn Cüveynî'ye ithâf etmiştir. Şîrâzî'nin Anadolu'daki ilk durağı Konya olmuştur. Konya'da ilim ve irfân çevrelerinden istifâde ettiği, Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî ile görüştüğü nakledilir.[8] O, ayrı-

3. Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıbb*, vr. 2b.
4. Şîrâzî, *a.g.e.* Ayasofya 3649, 3b-4b.
5. Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, VI, 47.
6. İbnü'l-Fuvâtî, *Mecmeü'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*, III. Alıntı için bkz. Mustakim Arıcı, *Necmeddîn el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, s. 30-31.
7. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 42-44.
8. Ahmed Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev.: T. Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, s. 184, 346-347.

ca Sadreddîn Konevî'den de dinî ilimler okumuş ve kendisinden hadis alanında icâzet almıştır.[9] Buradan Kayseri'ye geçmiş, daha sonra İlhanlıların Anadolu vâlisi tarafından Sivas ve Malatya kadılığına tayin edilmiştir. Sivas'ta bulunduğu yıllarda, Gök Medrese'de müderrislik görevini îfâ eden Şîrâzî'nin, bazı önemli eserlerini burada yazdığını bilmekteyiz. Sivas'ta bulunduğu sırada 682/1283'de İlhanlı Hükümdarı Ahmed Teküder tarafından, Memlük Hükümdarı Kalavun (1279-1290)'a elçi olarak gönderilmiştir.[10] Şîrâzî, Mısır yolculuğu esnasında, dönemin en büyük tıp merkezi haline gelen Kahire'de İbnü'n-Nefîs ile görüşmüş; İbnü'n-Nefîs (ö. 687-1288), İbnü'l-Kuf el-Mesihî (ö. 685/1286) ve Ya'kûb b. İshâk es-Sâmirî (ö. 681/1282)'nin *el-Kânûn* şerhlerini temin etmiştir.[11]

Şîrâzî, Mısır'dan Anadolu'ya dönmüş, bir süre daha kadılık görevine devam etmiş; görevinden ayrıldıktan sonra 685-689/1286-1290 yılları arası Kastamonu'da kalmıştır. Burada Emir Çobanoğlu Muzafferüddîn ve Candaroğlu Süleyman Paşa tarafından himâye edilmiştir. Kastamonu'da ilim ve kültür hâmisi Çobanoğulları Beyi Muzafferuddîn Yavlak Arslan (1280-1291)'ın sarayında kalmış; astronomi-astroloji ve coğrafya sahasında önemli bir eser olan *İhtiyârât-ı Muzafferî* adlı Farsça eserini kaleme almış ve emire ithâf etmiştir.[12] Reşidüddîn Fazlullah (ö. 718/1318)'tan aktarılan bir rivâyete göre Şîrâzî, İlhanlı Hükümdarı Argun'a Şaban 688/(Eylül 1289) tarihinde detaylı bir Akdeniz haritası sunmuştur. Bu haritada, batıda ve doğuda bulunan kıyılar, körfezler ve şehirler ve hatta Bizans topraklarının bütün ayrıntıları gösterilmiştir.[13] Onun çizdiği harita ve haritayı çizerken dolaştığı yerler hakkında verdiği bilgiler, *İhtiyârât-ı Muzafferî* adlı eserinde yer almaktadır.[14] Bu harita sayesinde Şîrâzî, İslâm bilim tarihinde yaşadığı dönemin en önde gelen coğrafyacıları arasında sayılmaktadır.

Kaynaklarda Şîrâzî'nin Anadolu'daki siyasî istikrarsızlık sebebi ile 690/1291 civarında İlhanlıların başkenti Tebriz'e yerleştiği ve vefat edinceye kadar orada kaldığı aktarılır.[15] Ömrünün kalan yıllarında, Argun ve bilhassa Gazan Han (ö. 705/1305) zamanında Tebriz, İslâm dünyasının entelektüel

9. İcâzet metni için bkz. Mahmut R. Keleş, *Kutbüddîn Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslam Kültüründeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 148-149.
10. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 53-54.
11. Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fi't-tıb*, Ayasofya 3649, vr. 3b-4b.
12. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 59.
13. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik: Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş*, çev.: A. Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, İstanbul 2008, I, 48-49.
14. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 59, 94.
15. Ertuğrul, *a.g.e.* s. 60.

merkezlerinden biri olmuştu. Şîrâzî, bu dönemde Gazan Han'ın Vezîri Reşîdüddîn Fazlallah ile yakın ilişki kurdu. İşrâkî felsefenin temel kaynağı olan *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı şerhi bu dönemde tamamladı.[16] Gazan Han, büyük bir ilim ve kültür merkezi olarak inşâ ettirdiği Gazaniyye (Şenb-i Gazan) şehrinde bir de rasathâne kurmuştur. Şîrâzî, klasik astronomi tarihi açısından önemli bir kaynak olan *Fealtü felâ Telüm fi'l-Hey*'e adlı eserini 704/1304-1305 yılında burada telif etmiştir.[17] Ömrünün son yıllarında Gilan'da bağımsız bir prenslik olan İshâk Prensliği'ne gitmiş ve orada Emir Dübâc'ın himâyesine girmiştir.[18] *Dürretü't-Tâc li-Gurreti'd-Dibâc* adlı mantık, doğa bilimleri, matematik bilimler, metafizik ve tasavvufu kapsayan Farsça ansiklopedik eserini ona ithâf etmiştir (705/1306).[19] Şîrâzî'nin, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'una yazdığı şerh ve *Fethu'l-Mennân* adlı hacimli tefsiri, ömrünün son yıllarında yazdığı diğer önemli eserleridir. Şîrâzî'nin yazdığı en önemli eserlerden biri şüphesiz *Şerhu'l-Kânûn*'dur. Bu eseri daha önce iki kez yazıp tashih eden Şîrâzî, üçüncü ve son tashihi vefatına yakın bir dönemde tamamlamıştır. Hayatının son yıllarını Şîrâz, Tebriz, Gilan şehirleri arasında geçiren Şîrâzî 710/1311 yılında Tebriz'de vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.[20]

Kutbuddîn Şîrâzî'nin babası Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'den ders almış bir sûfî olup Şîrâzî'ye küçük yaşlarda tasavvuf hırkası giydirmiştir. Şîrâzî, bir müddet sonra Sühreverdî'nin öğrencisi ve meşhur bir sûfî olan Şeyh Necîbüddîn Ali b. Buzğuş eş-Şîrâzî (ö. 678/1279)'ye intisâb etti. Bu şeyh ona yeniden hırka giydirmiştir. Şîrâzî'nin ayrıca Necmeddîn Kübrâ'dan ayrılarak, bir başka silsilenin önderi olan Muhyiddîn Ahmed b. Ali b. Ebî el-Meâlî'den müridlik hırkası giymesi, onun küçük yaşta başlayan tasavvuf tecrübesinin sonraki yıllarda da devam ettiğini ve hayatı boyunca tasavvufî hayatın içinde olduğunu açıkça göstermektedir.[21] Onun tasavvufî ilgisi son eserlerinden olan *Dürretü't-Tâc*'da da kendisini göstermektedir. Zira Şîrâzî bu eserin son kısmında tasavvufa bir yer açmakta, böylece tasavvufu, ilimler sistemine dâhil etmektedir.

---

16. Ertuğrul, *a.g.e.* s. 61.
17. Ertuğrul, *a.g.e.* s. 62.
18. Ertuğrul, *a.g.e.* s. 62-63.
19. Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, "Qutb al-Dīn Shīrāzī's (634/1236-710/1311) *Durrat al-Tāj* and its Sources (Studies on Qutb al-Dīn Shīrāzī I)", *Journal Asiatique*, 292 (2004), s. 309-328.
20. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 63-65.
21. John Walbridge, "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century: The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dīn Shīrāzī", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (London: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992), s. 323-340.

ŞÎRÂZÎ'NİN AKLÎ VE NAKLÎ İLİMLER TASNÎFİ

Kutbuddîn Şîrâzî'nin muhtelif eserlerinde yaptığı ilimler tasnîfi, genel anlamda İbn Sînâcı bir karakter gösterir ve bu tasnîflere özellikle Şîrâzî'nin kaynakları arasında yer alan İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ve Şemseddîn eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288)'de rastlamak mümkündür. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın mantık bölümünün girişindeki, ayrıca *Risâle fî Aksâmi'l-Hikme* ve *Mantıku'l-Meşrıkıyyîn*'deki tasnîfleri[22], sonrasında birçok eserin başında özetlenerek verilmiştir. Bunlar arasında Kutbuddîn Şîrâzî'ye kaynaklık etmesi bakımından, İbn Kemmûne ve Şehrezûrî'nin tasnîfleri önemlidir. Bu durum Şîrâzî'nin ilim tasnîflerinde de görülebilmektedir. İbn Kemmûne'nin *Şerhu't-Telvîhât* ve *Şerhu'l-İşârât*'taki tasnîfiyle Şehrezûrî'nin *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'deki tasnîfleri, Şîrâzî'nin muhtelif eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak Şîrâzî bunlara, bazı kısmî ilâveler de yapmıştır. Esasen bu durum İbn Sînâcı tasnîfin ne derece etkili olduğu ve büyük bir kabul görerek yerleştiğini göstermektedir.

Kutbuddîn Şîrâzî'nin ilimler tasnîfinde en merkezî kavram *hikmet*tir. Şîrâzî *Dürretü't-Tâc*'ta hikmet teriminin Kur'ân-ı Kerim'deki farklı kullanımlarına işaret ederken[23] *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta kavramın daha özel bir kullanımına yer verir ve hikmetin Meşşâî ve İşrâkî yönelimleri üzerinde açıklamalar yapar. Şîrâzî, İşrâkîlerin yolunun bahsî ve zevkî hikmet olduğunu ve bunun kökenlerinin peygamberlere ve farklı kültür havzalarındaki bilgelere kadar uzandığını belirtmektedir. Ancak ona göre hikmet, gerçek anlamda mücerred varlıkların müşâhedesinden mahrum olan ve zevkî hikmeti reddeden Meşşâîlerin yolu değildir. Kişinin hukemâdan sayılması için, ateşte dövülen kızgın demirin ateşe benzemesi gibi *nurlar âlemini müşâhede ederek* bu mukaddes âleme muttalî olması ve Allah'ın nuruyla aydınlanması gerekir ki, bununla İşrâkî hikmet anlayışı kasdedilmektedir.[24] Ancak *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta hikmeti böyle bir bağlamda ele alan Şîrâzî'nin bu ayrımı, en kapsamlı ilimler tasnîfini sunduğu *Dürretü't-Tâc*'ta görülmemektedir. Bu eserindeki tasnîfinde ilimleri felsefî/hikemî ve gayr-ı hikemî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Hikemî ilimler, nazarî ve amelî olarak bilinen ilimlerdir ve her ikisinin asılları üçe ayrılmaktadır. Felsefî olmayan ilimler de dinî ve dinî olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dinî ilimler ana hatlarıyla; aklî, naklî ve her ikisinden oluşan ilimlerdir. Şîrâzî'ye göre, hikemî ilimlerin bütün zamanlara nisbeti aynı olup, bunlar zaman, mekân ve milletlere göre değişmez; astronomi, aritmetik ve hatta ahlâk ilmi gibi. Bun-

22. İbn Sînâ'daki ilimler tasnifi hakkında bkz.: İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 129-130.
23. Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc li-Gurreti'd-Dibâc*, thk.: S. M. Meşkeve, (y.y., 1986), s. 109.
24. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, nşr.: A. Nurani, M. Muhakkık, Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 2002/1380 h.ş., s. 3-4.

lar ilimlerin en faziletlileridir. Diğerleri ise zaman ve mekâna göre farklılaşabilecek ilimlerdir. Mesela fıkıh ve diğer dinlerin şerîatları böyledir. Şîrâzî, İbn Sînâcı bir yaklaşımla nazarî ilimleri, asılları ve alt dallarına ayırmaktadır. Nazarî ilimlerin asılları, metafizik (*ilmu mâ ba'de't-tabîa*), matematik ve doğa bilimleridir. Metafiziğin asılları, ilm-i ilâhî ve felsefe-i ûlâdır. Alt dalları nübüvvet, imâmet ve âhirete dair hallerdir. Matematik ilimlerin asılları, dört ilimden müteşekkildir. Bunlar geometri, aritmetik, astronomi ve mûsikîdir. Matematik ilimlerin alt dalları ise optik, cebir ve mukâbele, mekanik, yüzölçümü, Hind hesâbı, ölçü bilimleri ve âletleri, su mühendisliği, astronomi cetvelleri ve takvimlerdir. Doğa biliminin temel dalları fizik, gökyüzü ve âlem, oluş ve bozuluş, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji ve psikolojidir. Doğa biliminin alt dalları da tıp, astroloji, felaha, ferâset, rüya tabiri, kimya, tılsımat ve nîrencâttır.[25]

Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*'ın kapsamına giren ilimleri şu şekilde ele aldığı görülmektedir:

i. Mantık.
ii. Felsefe-i ûlâ (ontoloji, varlık bahisleri).
iii. Doğa bilimleri.
iv. Matematik bilimler.
v. Metafizik (sudûr ve isbât-ı Vâcib).
vi. Hâtime: Dört alt kısımdan oluşmaktadır:
   a) Akâid.
   b) Fıkıh.
   c) Pratik felsefe (*hikmet-i amelî*).
   d) Tasavvuf.

Şîrâzî amelî hikmet bölümünü, *siyâset-i bedenî* (*tehzîb-i ahlâk*), *siyâset-i menzilî* ve *siyâset-i medenî* şeklinde üçe ayırarak tahlîl etmiştir.[26] Senkretik bir yapı arzeden bu eserin hatime kısmı disiplinler arası yakınlaşmanın ilginç bir örneğidir. Akâid kısmında velîlerin kerâmetlerinin hak olduğunu belirten[27] Şîrâzî'nin amelî hikmeti, tasavvuf ve seyr-i sülûka dair fasıllarla bütünleştirmesi oldukça dikkat çekicidir. S. H. Nasr'a göre *Dürretü't-Tâc*'ın bu alandaki ana kaynağı Mevlânâ ve Sadreddîn Konevî'nin müridi olan Saîdüddîn Ferganî (ö. 699/1300)'nin *Menâhicu'l-İbâd ile'l-Meâd* adlı eseridir.[28] *Dürretü't-Tâc*'ın hâti-

25. Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, s. 151-163; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 30-32.
26. Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc li Ğurreti'd-Dibâc*, SK, Ragıp Paşa 838, vr. 240b.
27. Şîrâzî, *a.g.e.* vr. 212a.
28. Seyyed Hossein Nasr, "Qutb al-Dîn Shîrâzî", *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. M. Emin Razavî, (Richmond: Curzon Press, 1996), s. 219. Bu eser sâlikin amelî

me kısmının bir bölümünü neşreden Mahdukhtbânû Humâî ise eserdeki amelî felsefe kısmının Sirâceddîn Urmevî'nin *Letâifü'l-Hikme*'sinden iktibâs edildiğini belirtmektedir ki, *Dürretü't-Tâc*'ın kaynakları üzerine müstakil bir makale kaleme alan Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke de bu kanâattedir.[29] Bu açıdan Sirâceddîn Urmevî'nin, Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddîn Keykâvûs (1246-1257)'a ithâf ettiği ve Farsça olarak kaleme aldığı *Letâifü'l-Hikme*'nin ilgili bölümü üzerinde durmak uygundur. *Letâifü'l-Hikme* hakkında hazırladığı makalesinde M. Cüneyt Kaya, bu eserin pratik felsefe kısmının şu başlıklardan oluştuğunu aktarmaktadır:

Hikmet-i Amelî (Dört Kâide)

I. Kâide

Mukaddimeler ve dört fasıl.

II. Kâide: Tehzîb-i ahlâk (Siyâset-i bedenî)

a. Akıllı kişi.

b. İyi-kötü huylar ve davranışlar.

c. Dine göre mükellefin fiilleri (vâcib, muharrem, mendûb, mekrûh, mubâh).

d. Ahlâk hakkında.

i. İyi Huyun Değeri ve Kötü Huyun Yerilmesi.

ii. İyi Huy ve Kötü Huyun Tanımı Hakkında Söylenenler.

iii. Ahlâkın Değişip Değişemeyeceği Üzerine.

iv. Ahlâkın Olgunlaştırılması Yoluna Nasıl Girileceği Üzerine.

v. Övülesi ve Yerilesi Huylar.

III. Kâide: Siyâset-i menzilî

IV. Kâide: Hikmet-i medenî

Mukaddimeler (Üç mukaddime: Padişahın fazîleti, Ülke-Beden, Hükümdar-Kalp Benzetmesi)

---

olarak yapması gerekenlerle ilgili Farsça muhtasar bir kitap olup üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde itikad, ikinci bölümde ilmihal bilgileri, üçüncü bölümde de müridlik âdâbına dair konular ele alınmıştır (Mahmut Erol Kılıç, "Fergânî, Saidüddîn", *DİA*, XII, 382).

29. Pourjavady, Schmidtke, "Qutb al-Din al-Shirazi's *Durrat al-Taj*", s. 314.

a) Birinci Bölüm: Yönetimin Temel İlkeleri
i. Halkın tanınması ve korunması (5 fasıl).
ii. Siyâsetin hükümleri konusunda halkın uyarılması (4 fasıl).
iii. Halkın cömertlik, tevâzu ve üstün ahlâkî özellikler etrafında toplanması (6 fasıl).

b) İkinci Bölüm: Hükümdarlık ve Liderliğin Şartları
i. İyi Bir İstişâreyle Doğru Görüşe Ulaşmak Konusunda Hırs Göstermek.
ii. Zorluk ve Meşakkati, Nimet ve Rahat İçinde Yaşamaya Tercih Etmek.
iii. İşleri Dinin ve Şerîatın Gösterdiği Şekilde Yapmak.

c) Üçüncü Bölüm: Hükümdarlık ve Liderliğin Mertebeleri
i. Önderliğin (*riyâset*) Anlamını Koruma.
ii. Vezîrliğin Anlamı.
iii. Emirlik, Meliklik ve Hilâfetin Anlamı.
iv. Kulların Efendilerine ve Efendilerin Kullarına Karşı Nasıl Davranacakları (*âdâb*) Üzerine[30].

Urmevî'nin *Letâifü'l-Hikme*'si ile Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc*'ının pratik felsefe kısımları mukâyese edildiğinde Humâî, Pourjavady ve Schmidtke'nin haklı olduğu ve Şîrâzî'nin Urmevî'den uzunca lafzî bir aktarım yaptığı görülecektir. Dolayısıyla Kutbuddîn Şîrâzî'nin ahlâk ve siyâsete dair görüşlerini en ayrıntılı olarak okuyabileceğimiz *Dürretü't-Tâc*'ın bu bölümünün, Urmevî'nin görüşleri olduğu dikkate alınmalıdır. Ayrıca Şîrâzî'nin bu aktarımı, söz konusu yaklaşımı benimsediğini göstermektedir ve bu, onun pratik felsefeye dair yaklaşımı açısından önemli bir husustur. Ayrıca onun *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ı ile tefsir alanındaki eseri *Fethu'l-Mennân*'ın muhtelif bölümlerinden ve diğer eserlerinden hareketle pratik felsefeye dair yaklaşımı üzerinde ayrıntılı olarak durmak mümkündür.

İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE ÇERÇEVESİNDE TEFSİR ANLAYIŞI

Şîrâzî'nin *Fethu'l-Mennân* başlığıyla hayatının son dönemlerinde yazdığı ve Kur'ân'ın başından sonuna tefsiri olan hacimli bir eserdir. *Tefsîru'l-Allâmî*

30. M. Cüneyt Kaya, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283): *Letâifü'l-Hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 33 (2012), s. 19-20.

olarak da bilinen bu eserin Süleymaniye Kütüphânesi Esad Efendi bölümü ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi'ndeki mükerrer nüshalar hâricinde günümüze 29 ciltlik bir kısmı ulaşmıştır. Şîrâzî, âyetleri çoğunlukla bölümler halinde parça parça, kısmen de bütün olarak açıklamıştır. Önce âyetin bütünü üzerinde genel açıklamalar yaptıktan sonra, filolojik izahlar üzerinde durur. Âyetin sebeb-i nüzûlüne, âyetle ilgili çeşitli müfessirlerin görüşlerine, rivâyetlere, âyeti açıklar mâhiyette âyet ve hadislere yer vererek âyetin tamamının veya ilgili bölümünün anlamını ortaya koymaya çalışır. Şîrâzî'nin bu tefsiri, peygamber ve sahâbeden gelen mâlûmâta ağırlık vermesi ile öncelikle rivâyet; kendinden önceki dirâyet tefsirlerinden önemli ölçüde istifâde etmesi ve görüşler arasında tercihte bulunmasından dolayı dirâyet; tasavvufî yorumlara yer vermesi ile de işârî yönü olan bir tefsirdir. Her üç usûldeki bilgileri, ilgili kaynaklardan genellikle isim vererek aktaran, kendine özgü derleme türü bir eserdir.[31]

Bir *Hikmetü'l-İşrâk* şârihi olarak felsefe tarihinde İşrâkî filozof olarak bilinen Şîrâzî'nin bu bakış açısının, daha sonra kaleme aldığı tefsirine yansıyıp yansımadığı önemli bir sorudur. Tefsirinin bazı bölümlerinde İşrâkî felsefeyi anımsatan ifâdeler kullanmakla beraber[32] *Fethu'l-Mennân*'da genel olarak bu felsefeyi savunduğunu söylemek güçtür. Meselâ özellikle bu felsefeye kaynaklık eden "en-nûr" kavramına İşrâkî bir anlam yüklemez.[33] Zümer sûresinin 69. âyetindeki, "*Yeryüzü Rabbinin nuru ile aydınlandı...*" ifâdesine verdiği anlam da İşrâkî düşünceye yakın değildir. İşrâk kavramını ışık ve nur ile açıkladıktan sonra nurdan kasdedilen şeyin istiâre yolu ile adâlet olduğu görüşünü aktarır. Buna göre "*bi-nûri Rabbihâ*" ifâdesinin "*bi-'adli Rabbihâ*" anlamına geldiğini belirtir ve bu meyandaki kullanımlarla ve bir hadisle bunu destekler. Nurun izâfetinin, yaratılmışın yaratıcıya izâfeti olduğunu, yani Allah'ın nuruyla anlamına geldiğini, "Nûr" isminin yeryüzüne izâfetinin Allah'ın orada adâletini yaymaası, adâlet terazisini kurması ve yeryüzü ehli arasında adâletle hükmetmesi anlamında olduğunu belirtir.[34] Şîrâzî, Nûr sûresinin 35. âyetindeki "*Allah, göklerin ve yerin nurudur.*" ifâdesini *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'taki yorumdan[35] farklı olarak 'Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır' şeklinde kabul etmektedir. Müfessir, Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsirine başlarken "el-kavlu fi'l-ilâhiyyât" şeklinde başlık attıktan sonra; nurun dilde güneş, ay, yer, duvar ve benzerinden

31. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 144-151.
32. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu 109, vr. 161b, 188a; İÜ Ktp. A1830, vr. 165a, 168b, 173a-b; Hekimoğlu 112, vr. 6a-b, 82a; Hekimoğlu 113, vr. 300a, 302a-b; Hekimoğlu 116, vr. 75b-76a, 106a-b; Hekimoğlu 119, vr. 147a-148a; Hekimoğlu 123, vr. 158b-163b; Esad Efendi 137, vr. 46b.
33. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Esad Efendi 132, vr. 166a.
34. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu 125, vr. 131b.
35. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 365.

yayılan ışık anlamlarına geldiğini, bu mânâda nur lafzının Allah'a izâfe edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Zira nur ârâzdır ve zâtı itibâriyle parçalara ayrılır, dolayısıyla bu anlamda nurun Allah'a izâfe edilmesi doğru olmayıp ifâdenin tevil edilmesi gerekir.[36]

Diğer taraftan Şîrâzî'nin *Fethu'l-Mennân* dışındaki eserlerine ve özellikle *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'a bakıldığında âyetlerin felsefî ve dar anlamda İşrâkî bir yoruma tâbi tutulduğunu görmek mümkündür. Meselâ burada düşünce tarihinin meşhur tartışmalarından biri olan tenâsüh meselesi çerçevesinde, Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta ilgili âyetlere nasıl yorum getirdiği üzerinde durulabilir. Ancak öncesinde Sühreverdî ve diğer *Hikmetü'l-İşrâk* şârihi Şehrezûrî'nin yorumuna işaret etmemiz gerekir. Zira Şîrâzî'nin meseleye bakışı onların görüşlerinin aynısı ve devamı şeklindedir. Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta[37] bu mesele ile ilgili olarak tenâsüh fikrini kabul ettiğini, ancak bunu bütünüyle değil de tenâsühün insan bedeninden hayvan bedenlerine intikâl şeklindeki versiyonunu benimseyip bitki ve madenlere intikâli kabul etmediğini söyler.[38] Şehrezûrî Sühreverdî'nin aktardığı âyetleri ve daha fazlasını bu çerçevede yorumlar.[39] Şîrâzî de bu bahiste Şehrezûrî'nin verdiği âyetlerin tamâmına[40] onun yorumlarının aynısıyla atıf yapar ve böylece ilgili âyetlerin tenâsüh fikri çerçevesinde yapılan yorumuna katılır.[41] Hatta Molla Sadrâ (ö. 1050/1641)'nın *el-Esfârü'l-Erbaa*'da ileri sürdüğüne göre Kutbuddîn Şîrâzî, tenâsüh fikrini benimseyen bir isimdir.[42] Dolayısıyla âyetlere yaptığı tefsirler için *Fethu'l-Mennân*'ın yanında *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* gibi eserlerini de dikkate almak gerektiğini söyleyebiliriz.

İŞRÂKÎ GELENEKTEKİ YERİ

Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa*'da yaptığı bir tasnîfte Fârâbî, İbn Sînâ, Behmenyâr (ö. 458/1066) ve Levkerî (ö. 503-517/1109-1123 ?)'yi Meşşâîlerin ta-

36. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu 123, vr. 158b.
37. Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: The Philosophy of Illumination*, ed. and tr.: John Walbridge & Hossein Ziai, (Provo: Brigham Young University Press, 1999), s. 143-144.
38. Şemseddîn Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Hasan Ziyâî Terbeti, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran 1993, s. 520.
39. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 530-531.
40. Bu âyetlerin bir kısmı şöyledir: 2/Bakara, 65; 4/Nisâ, 56; 5/Mâide, 60; 17/İsrâ 97; 40/Mü'min, 11.
41. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 470-472.
42. John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, (Cambridge&Massachusetts: Harvard University Press, 1992), s. 148.

kipçileri olarak görürken; Şihâbüddîn Sühreverdî, Nasîrüddîn Tûsî, İbn Kemmûne, Kutbuddîn Şîrâzî ve Şehrezûrî'yi de Stoacıların takipçileri olarak sınıflandırmaktadır.[43] İşrâkî felsefe üzerine çalışmalarda bulunan Hüseyin Ziyâî de bu tasnîften mülhem olarak, VII/XIII. yüzyılda İşrâkî geleneği iki ana akımda değerlendirmektedir. Bunların birincisi *Hikmetü'l-İşrâk*'a ilk şerhi yazan Şemseddîn Şehrezûrî ile temsîl edilmiştir.

Ziyâî'ye göre ikinci akımın temsîlcisi İşrâkî sembolizmi Meşşâî doktrin terimleri içerisinde tanımlayan İbn Kemmûne'dir.[44] Ziyâî, Şîrâzî'yi de İşrâk felsefesinin şârihleri arasında saymakla beraber, bu üç isim arasında Sühreverdî'ye en sâdık olan ismin Şehrezûrî olduğunu düşünmektedir. Zira Ziyâî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ın yakından incelendiğinde, bu eserin daha önce fazla dikkat çekmemiş olan Şehrezûrî'nin metninden "ödünç alınmış" öğeleri ihtivâ ettiğinin görüleceğini belirtir.[45] Bu duruma dikkat çeken bir diğer isim olan John Walbridge, Şîrâzî şerhinin Şehrezûrî şerhinin bir uyarlaması olduğunu,[46] hatta Şîrâzî şerhinin neredeyse tamâmen Şehrezûrî'ninkini esas aldığını eklemektedir. Şîrâzî, metinle birlikte şerh tekniğini uygularken; Şehrezûrî, metni bütün olarak şerhetmektedir.

Ancak tabiî ki iki şerh arasındaki fark bundan ibaret değildir. Walbridge, Şehrezûrî'nin şerhinin başındaki ifâdelerden, onun *Hikmetü'l-İşrâk*'ın sözlü bir geleneğine değil, metni anlarken araştırmaya dayandığını; fakat Şîrâzî'nin ise Sühreverdî'ye okunmuş bir metne dayandığını kabul eder.[47] Walbridge, Ziyâî ile beraber neşrettikleri *Hikmetü'l-İşrâk*'ın bu nüshasına, "tashih edilmiş metin" demektedir.[48]

Ziyâî ise Şîrâzî'nin İran coğrafyasındaki şöhretini bir başka husus ile açıklamaktadır: Şîrâzî, "İbn Sînâ felsefesi, Sühreverdî'nin İşrâk felsefesi ve İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd irfânı arasında bir sentez denemiş ve bunu da Farsça ansiklopedik eseri *Dürretü't-Tâc*'da uygulamıştır". Ziyâî'nin iddiasına göre bu eser, söz konusu felsefeler arasındaki terkîb özelliği yanında, başka önemli özelliklere de sahiptir."[49]

---

43. Molla Sadreddîn Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa: el-Esfârü'l-Erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedî, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, Tahran 1380, VI, 170-171.
44. Hüseyin Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", S. H. Nasr, O. Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Ş. Öçal, H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, II, 125-126.
45. Hüseyin Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", II, 121.
46. John Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 225.
47. John Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", 240, 245, dp. 36.
48. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: The Philosophy of Illumination*, translators introduction, xxxi.
49. Hüseyin Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", II, 121.

Walbridge, Kutbuddîn Şîrâzî felsefesi üzerine hazırladığı ve daha sonra 1992'de yayınlanan doktora tezinde, filozofun, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ı 694/1295'te, *Dürretü't-Tâc*'ı ise 705/1306 senesinde bitirdiğini, dolayısıyla hayatının sonlarına doğru yazılan bu iki eserin onun temel görüşlerini yansıtan iki temel çalışması olduğunu ifâde etmektedir.[50] Bu durumda *Dürretü't-Tâc* onun İşrâkî felsefesini yansıtan bir kaynak olmaktadır. Bununla birlikte Walbridge, *Dürretü't-Tâc*'ın bazı özellikleri sebebiyle, problemli bir metin olduğunun farkındadır. Bunların ilki, eserin önemli bir kısmının çeviri olmasıdır. Batlamyus astronomisinin Arapça versiyonundan başka Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn Râzî'nin bazı eserlerinden alınan uzun pasajlar, *Dürretü't-Tâc*'ın muhtelif bölümlerinde doğrudan çevrilmiştir. Ayrıca eserin felsefe bölümlerindeki dil, bütünüyle Meşşâî'dir ve dahası Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'a atıf da yapmamaktadır. Buna karşılık Walbridge Şîrâzî'nin İşrâkî felsefesini *Dürretü't-tâc* üzerinden işlemeye kararlıdır; zira eserin felsefe bölümlerinin muhtevâsı *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'la tutarlılık arzetmektedir.[51]

Walbridge çalışmasının devamında, bu perspektifle *Dürretü't-Tâc*'daki İşrâkî ögeleri incelemeye tâbi tutar ve birçok başlık üzerinden meselelerin tahlîlini yapar; Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkî gelenekteki yerini belirlemeye çalışır. Ona göre Şîrâzî, ontolojik kavramların ele alındığı felsefe-i ûlâdaki varlık ve mâhiyet görüşünde, ayrıca bilgi teorisi ve tanım meselesi gibi bahislerde, İşrâkî geleneğin bir temsîlcisi olarak görülmelidir.[52] Şîrâzî, nefs ve ölüm ötesi hayatın varlığı gibi meselelere bakışında da İşrâkî bir filozof olarak addedilebilir.[53]

Ancak Walbridge, Şîrâzî hakkında yaptığı çalışmada, onun daha önce yazdığı eserlerinden meselâ *Hikmetü'l-'Ayn* şerhi ve son eserlerinden olan *Fethu'l-Mennân*'a hiç işaret etmemiş ve *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* üzerinden yaptığı bir okumayla Şîrâzî'yi İşrâkî geleneğe hapsetmiştir. Hâlbuki Şîrâzî'nin birçok eserinde, önceki düşünürlerden yaptığı ve yukarıda da bir kısmına işaret edilen alıntıları, derlemeci bir âlim ve filozofla karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Bu durumda onun eserlerinin bütüncül olarak okunduğu zaman, daha sağlıklı bir yargıya varacağımız ortadadır. Meselâ, yukarıda da değindiğimiz gibi, Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta nur kavramının İşrâkî yorumu için kullandığı gerekçeleri *Fethu'l-Mennân*'da reddetmektedir. Bu durumda onun, bu görüşlerden hangisini benimsediği sorusu oldukça anlamlı bir soru olmaktadır veya "Şîrâzî'nin farklı geleneklere ilgi duyması, felsefî birikimini ilerletmek için bir gayret olarak yorumlanabilir mi?" sorusu da Şîrâzî hak-

50. John Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, s. 80.
51. Walbridge, *a.g.e.* s. 81.
52. Walbridge, *a.g.e.* s. 82-109.
53. Walbridge, *a.g.e.* s. 110-149.

kındaki çalışmalarda mutlaka üzerinde durulmalıdır. Zira o, *Hikmetü'l-Ayn* şerhi olan *Kitâbü'l-Fevâid fî Şerhi Hikmeti Ayni'l-Kavâid*'de İbn Sînâcı bir perspektife sahip gözükmekte[54], ayrıca Şîrâzî Galenci geleneğe uyarak tabibin mantık, aritmetik, doğa bilimi, geometri, musîkî gibi bazı ilimlerde belli seviyede bilgi sahibi olmasının, sanatında yetkinleşmesi için çok önemli olduğunu savunmaktadır.[55]

Döneminin ünlü bir tıb bilgini ve İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı tıp eserinin en önemli şârihlerinden biri olan Şîrâzî'nin felsefî ilgisi, tıbba göre daha tâlidir ve serüveni de bu şekilde başlamıştır. Ancak zamanla bu ilgisinin felsefe ve bilimin en önemli alanlarında yazdığı eserlerle sonuçlanması gibi bir durum hâsıl olmuş; özellikle astronomi ve coğrafyada, İslâm bilim tarihinin en önde gelen şahsiyetleri arasında yerini almıştır. Kanımızca Şîrâzî, Fahreddîn Râzî ve sonrasında gelişen muhakkik usûlün bir temsîlcisi olarak görülmeye daha uygundur. Yani o, kelâm, felsefe ve irfân geleneklerini okuyup anlamaya gayret etmiş ve bu süreçte yazdığı eserleri ile hakikate ulaştıran ilimler ve yöntemler üzerinde çalışan bir âlim, filozof ve bilim adamı portresinin temsîlcisi olmuştur.

Şîrâzî dinî ilimlerin yanında dil ilimleri, tıp ve astronomi gibi bilim sahaları ile felsefe ve nazarî düşüncede eserler yazan bir âlim portresinin mümtâz bir sîmâsıdır. Bu ilgilerinin dışında naklî ve aklî ilimlerde bir müderristir ve çok sayıda seçkin isme hocalık etmiştir. Fahreddîn Râzî'nin *İşârât* şerhi ile Nasîruddîn Tûsî'nin *İşârât* şerhini değerlendirmek üzere *Muhâkemât*'ı kaleme alan ünlü mantıkçı Kutbuddîn Tahtânî er-Râzî (ö. 766/1365) ve *Tenkîhü'l-Menâzir* adlı eserin sahibi Kemâleddîn el-Hasen b. Ali el-Fârisî (ö. 718/1319) bunlardan sadece bir kısmıdır.[56] Kutbuddîn Şîrâzî, bu öğrencileri vâsıtasıyla etkileri, Osmanlı dönemine ve ilim çevrelerine ulaşan bir isimdir. Özellikle Osmanlı dönemi ulemâsının, aklî ilimlerdeki icazetnâmelerinin çok büyük bir kısmının, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) vâsıtasıyla Kutbuddîn Şîrâzî'ye ulaştığı görülmektedir. Bunun yanında onun farklı eserlerinin birçok nüshası Osmanlı coğrafyasına taşınmış ve bunlar günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla Kutbuddîn Şîrâzî, Osmanlı ilim geleneği için çok önemli bir yerde durmaktadır ve onun hakkında yapılacak çalışmalar, Osmanlı düşünce tarihi açısından da bir kıymet ifâde edecektir.

---

54. Mustakim Arıcı, "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasiği Olarak *Hikmetü'l-'Ayn* ve Etkileri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014, s. 334-336.
55. Mustakim Arıcı, "Kutbuddîn Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 22 (Ekim 2012), s. 58-65.
56. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 73-74.

KAYNAKÇA

Ahmed Eflâkî, *Ârifler Menkıbeleri (Menâkıbu'l-ârifîn)*, çev.: T. Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.

Arıcı, Mustakim, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, (Doktora Tezi), İstanbul Ü. SBE, İstanbul 2011.

———, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2011), s. 41-78.

———, "Kutbuddîn Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 22 (Ekim 2012), s. 45-72.

———, "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasiği Olarak *Hikmetü'l-'Ayn* ve Etkileri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala, Yıldırım B. Ü. İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014, s. 332-349.

Ertuğrul, Resul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü, 2011.

el-Hansârî, el-Mirzâ Muhammed Bâkır el-Mûsevî, *Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, thk.: Esedullâh İsmâîliyyânî, Mektebetu İsmâiliyyân, Kum 1390, VI.

İbnü'l-Füvatî, *Mecmeü'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*, thk.: Muhammed el-Kazım, Vezâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, Tahran 1416, III.

Kaya, M. Cüneyt, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283): *Letâifü'l-Hikme* Bağlamında Bir Tahlîl Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 33 (2012), s. 1-46.

Keleş, Mahmut R., *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslâm Kültüründeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2008.

Kılıç, Mahmut Erol, "Fergânî, Saîdüddîn", *DİA*, XII, 378-382.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Nasr, Seyyed Hossein, "Qutb al-Dîn Shîrâzî", *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed.: M. E. Razavi, Curzon Press, Richmond 1996.

Pourjavady, Reza & Sabine Schmidtke, "Qutb al-Dīn Shīrāzī's (634/1236-710/1311) *Durrat al-Tāj* and its Sources (Studies on Qutb al-Dīn Shīrāzī I)", *Journal Asiatique*, 292 (2004), s. 309-328.

Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik: Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş*, çev.: A. Aliy, İstanbul Büyükşehir B. Kültür A. Ş. Yayınları, İstanbul 2008, I.

Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk: The Philosophy of Illumination*, ed. and tr. John Walbridge & Hossein Ziai, Brigham Young University Press, Provo 1999.

Şehrezûrî, Şemseddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, nşr.: H. Ziyâî Terbeti, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran 1993.

Şîrâzî, Kutbuddîn, *Dürretü't-Tâc*, SK, Ragıp Paşa 838.

———, *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu 109; Hekimoğlu 112; Hekimoğlu 113; Hekimoğlu 116; Hekimoğlu 119; Hekimoğlu 123; Esad Efendi 132; Esad Efendi 137; İÜ Ktp. A1830.

———, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdi*, nşr. Abdullah Nurani, Mehdi Muhakkık, Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 2002/1380 h.ş.

———, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıb*, Ayasofya 3649.

———, *Şerhu'l-Kânûn fi't-tıb*, Şehid Ali Paşa 2047.

Şîrâzî, Molla Sadreddîn, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa: el-Esfârü'l-Erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedî, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, Tahran 1380, VI.

Walbridge, John, "A Sûfî Scientist of the Thirteenth Century: The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dīn Shīrāzī", *The Legacy of Mediaeval Persian Sûfîsm*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi-Nimetullahi Publication, London 1992, s. 323-340.

Walbridge, John, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge&Massachusetts 1992.

Walbridge, John, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 220-245.

Ziyâî, Hüseyin, "İşrâkî Gelenek", S. H. Nasr, O. Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, II, 117-150.

KUTBUDDÎN RÂZÎ

Necmi Derin*

GİRİŞ

Kutbuddîn Râzî, İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden birisidir. Bu önemin göstergesi, yazdığı eserlerin uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulması ve öğrencisi Muhammed ibn Mübârekşah el-Buhârî (ö. 784/1382)'nin, Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Hacı Paşa (ö. 827/1424), Şeyh Bedrettin, Şair Ahmedî (ö. 815/1412-1413) ve Şemseddîn Muhammed İbn Hamza el-Fenârî (Molla Fenârî) (ö. 834/1431) gibi Osmanlının kuruluş yıllarında yaşamış âlimlere hocalık yapmasıdır. Kutbuddîn Râzî'nin önemli bir Meşşâî düşünür olarak, mantık, fizik, nefis ve metafizik konularında İslâm düşüncesine ve özellikle Osmanlı Devletinin kuruluş dönemi ilim zihniyetinin teşekkülüne büyük katkısı olmuştur. Onun metafizik konularına dair fikirlerini belirtmeden önce, hayatı, mezhebi ve eserlerine temas etmemiz gerekir. Çünkü hayatı hakkında yapılan araştırmalarda birbirinden farklı bilgiler bulunmaktadır.

HAYATI

İslâm dünyasında, felsefe ve mantık alanında en önemli isimlerden biri olan Muhammed b. Muhammed Ebu Abdullah Kutbuddîn Râzî 692/1293 yılında Rey şehrine bağlı Veramin köyünde doğmuş; 766/1365 yılında yaklaşık 74 ya-

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

şında, Şam (Dımaşk) Zâhire'de vefat etmiştir.[1] Kaynaklarda hayatına dair sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilerden en dikkat çekeni, Zâhiriye Medresesi'nde Kutbuddîn Şirazî ile beraber bulunmuş olmasıdır. Zira aynı zaman ve mekânda beraber bulunan iki Kutbuddîn'i birbirinden ayırt etmek için, medresenin alt katındaki Kutbuddîn Râzî'ye "Tahtânî", üst katındaki Kutbuddîn Şirâzî'ye ise "Fevkânî" lakabı verilmiştir.[2]

Hocaları Aduddîn Îcî (ö. 756/1355), Şemsuddîn İsfahânî, Allame Hillî (ö. 726/1325)'dir.[3] Kutbuddîn Râzî'nin öğrencisi olarak sadece Muhammed b. Mübârekşah el-Buhârî zikredilmektedir. Kutbuddîn Râzî'nin, Mübârekşah'ı küçük yaşta köle olarak alıp âzâd ederek, iyi bir eğitim verdiği söylenmektedir.[4] Mübârekşah ise; Seyit Şerîf Cürcânî, Hacı Paşa, Şeyh Bedreddîn, Şair Ahmedî ve Molla Fenârî gibi âlimlere aklî ilimlerde hocalık yapmıştır. İlmî açıdan Kutbuddîn Râzî, döneminin en önemli kişilerinden biri olup özellikle mantık, tefsir, fıkıh ve felsefede haklı bir şöhrete ulaşmıştır.[5] Kutbuddîn Râzî'nin hayatıyla ilgili en ihtilaflı konu, hangi mezhebe mensup olduğudur. Zira Şîî kaynaklar onun Şîî; diğer kaynaklar ise Sünnî olduğunu söylemektedirler. Bu konuda üç görüş vardır:

1. Abdullah Ni'me[6], Seyyid Hasan Sadr[7], Abdurrefî' Hakîkat[8], Henry Corbin[9] Şîî olduğunu,

---

1. Cemaleddîn Abdürrahim b. el-Hasan İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, Riyad 1981, s. 322; İbn Hacer el-Askalânî, *Dureru'l-Kâmine fî Âyâni'l-Milleti's-Sâmine*, Beyrut 1931, III, 339; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebi fî Eyyâmi'l-Mansûr ve Benih*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire 1986, s. 284; Ebû Nasr Tâceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1964, IX, 275; Taşköprîzâde, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebu'n-Nur, Kahire 1968, I, 325; Muhammed Leknevî, *Kitâbu'l-Fevâidi'l-Behiye fi Terâcimi Hanefiyye*, Kahire 1906, s. 126.
2. Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, thk.: Muhammed Emin el-Hanci, Kahire 1326, II, 281; Taşköprîzâde, *Mevzuâtu'l-Ulûm*, Dersaadet 1313, I, 325; Muhammed Leknevî, *Kitâbu'l- Fevâid*, s. 126; Muhammed Takî b. Maksûd Ali Meclisî, *Mevsûâtü A'lâm-ı Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arabi'l- Müslimîn*, Beyrut 2005, IV, 430; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.* III, 342, 603; Mehdi Fazlallah, *Şemsiye fî Kavâidi'l-Mantıkıyye'nin* girişi, s. 33.
3. İbn Hacer, *Dureru'l-Kâmine*, III, 339; Suyûtî, *a.g.e.* II, 281; Ebü'l-Mehasin Cemaleddîn Yusuf b. Tagriberdî İbn Tagriberdî, *Ncûmu Zahire fi Mülûki Mısır ve Kahire*, Kahire 1929, XI, 88.
4. Taşköprîzâde *Mevzuatu'l-Ulum*, I, 325-326.
5. Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, II, 281; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebi*, s. 284; İbn Hacer, *Dureru'l-Kâmine*, III, 339; Cemaleddîn Abdürrahim b. el-Hasan İsnevî, *a.g.e.* s. 274-275.
6. Abdullah Ni'me, *Felasifetü'ş-Şia Hayatuhum ve Asaruhum*, Beyrut 1987, s. 528.
7. S. H. Sadr, *Te'sîsü'ş-Şiâ li-Ulûmi'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 400.
8. Abdurrefi Hakikat, *Tarih-i Ulum-i Felsefe-i İrani ez-Camaseb-i Hakim ta Hakim es-Sebzevarî*, Tahran 1372, s. 677.
9. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi II*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2000, s. 47.

2. Tagriberdî İbn Tagriberdî[10], Muhammed İbnü'l-İmâd[11], Muhammed Leknevî[12], İbn Habib[13], Hasan İsnevî[14], Taceddîn Sübkî[15] Şâfiî olduğunu,
3. *Mevsuâtü'l- A'lamı'-lUlemâi ve'l-Udebâi'l-Arabi'l-Müslimîn* adlı eserde ise Şîî ve Şâfiî olduğu söylenmektedir.[16]

Zikredilen kaynaklardaki bilgileri incelediğimizde, Kutbuddîn Râzî'nin itikâdî mezhepte Şîî olmadığı, amelî mezhepte ise Şâfiî olduğu kanaatine varıyoruz. Konuya, eserleri ve talebesi Mübârekşah'ı da katarak baktığımızda, bu kanâatimiz daha da güçlenmektedir.[17] Kutbuddîn Râzî, *el-Muhâkemât Beyne Şerhâyi'l-İşârât, Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fi Şerhi'ş-Şemsiyye, Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâliu'l-Envâr, Risâle fî Tahkîki'l-Külliyât, Risâle-i Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't-Tasdîk, Şerhü'l-Hâvî, Şerhu Müşkilâti'l-Keşşâf* gibi pek çok eser bırakmıştır.

METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

Kutbuddîn Râzî, metafizik hakkındaki düşüncelerini sadece *Muhâkemât Beyne Şerhâyi'l-İşârât* adlı eserin metafizik bölümünde açıklar. Eserde, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ına Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274)'nin yazdığı şerh esas alınarak, hem metnin lafzı hem de konuları incelenir. İbn Sînâ "*Şifâ*"yı yirmi iki müstakil kitaptan müteşekkil ansiklopedik bir eser olarak yazarken ve şekil açısından Aristoteles'in mîrâsına daha bağlı iken, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı, biçim olarak öncekilerde bulunmayan bir tarzda kaleme almıştır. Bu eser, mantık ile başlayıp fizik ile devam eden, metafizik ve tasavvuf ile sona eren üç ayrı bölümden müteşekkildir. Uzun bir tarih sürecinde, üzerine çok farklı ve önemli şerh ve hâşiyelerin yapılması, bu önemin en büyük işaretidir.[18] Bunlardan en

10. Tangriberdî, *Ncûm,* XI, 87.
11. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb,* thk.: Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut 1981, V-VI, 207.
12. Leknevî, *Kitâbu'l-Fevâid,* s. 126.
13. İbn Habîb, *Tezkire,* III, 284.
14. İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye,* s. 322.
15. Ebû Nasr Tâceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî Sübkî, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübrâ,* Kahire 1964, IX, 274.
16. Meclisî, *Mevsûâtü A'lâm,* IV, 430.
17. Kutbuddîn Râzî hakkında verilen bilgiler, Necmi Derin, *Kutbuddîn Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008, s. 17-21'deki.ilgili bölümden özetlenerek aktarılmıştır.
18. "İşârât" üzerine şerh ve hâşiye yazan diğer önemli düşünürler şunlardır: Seyfuddîn Âmidî, Sırâceddîn Urmevî, Şemseddîn Semerkandî, Burhâneddîn Nesefî, Rükneddîn Esterâbâdî, Ebubekir Nahcuvânî, Kemalpaşazade, Bedreddîn Tusterî, Şemseddîn İsfehânî,

çok öne çıkanı, Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) ve Nasîruddîn Tûsî'nin şerhleridir.

Kutbuddîn Râzî'nin metni, Tûsî'nin açıklamaları üzerine kurulu olmakla birlikte, Fahreddîn Râzî'nin açıklamalarını da dikkate almaktadır. Onun metafizikle ilgili verdiği bilgiler, çok geniş ve çeşitli olduğundan, bu çalışmayı, *İşârât ve't-Tenbîhât*'ın metafizik bölümünün başlığında kullanılan varlık ve illet konularıyla sınırlı tutacağız.

Metafiziğin Konusu

Kutbuddîn Râzî, *İşârât*'ın metafizik bölümüne "vücûd ve ılelihî" başlığı altında, 'Var olan şeyler, sadece duyu verileriyle mi yoksa duyu verilerinin dışında bir şekilde mi bilinmekte?' problemiyle başlar ve mevcutların durumlarına değinir. Kutbuddîn Râzî, metafiziğin bu ilk bölümünün (4. Nemât) konuları hakkında detaylı açıklamalara girmeden önce, genel bir taksim yapmaktadır. Ona göre, dördüncü nemâtta, mutlak varlık akabinde, varlığın illetleri olan fâil ve gâye illet daha sonra var eden illetler olan madde ve sûrî illet incelenmektedir. Kutbuddîn Râzî, dördüncü bölümü genel olarak mutlak varlık ve mümkün varlıkların illetleri diye iki temel konuya da indirgemektedir.[19]

İbn Sînâ, metafiziğin tanımını, konularını ve meselelerini *Şifâ*'nın metafizik bölümünde çok geniş bir şekilde incelerken *İşârât*'ta herhangi bir bilgi vermeden doğrudan metafiziğin temel problemlerini ele alır. Kutbuddîn Râzî ise metafiziğin tanımı ve konularına, kapsamlı olmasa da kısmi olarak değinir. Bu konular hakkında kapsamlı şeyler yazmaması onun, İbn Sînâ ile aynı fikirleri paylaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu kanâatimizi, tikel ilimler hakkındaki düşüncelerinin, İbn Sînâ ile örtüşmesi kuvvetlendirmektedir. Meselâ İbn Sînâ, metafizik kitabında, cismi tek bir cevher olarak tanımlar ve atom anlayışına dayanan cevher fikrine karşı çıkar.[20] Cismi, kendisine kuvveti veren madde ile fiili veren sûretten bileşik bir cevher olarak niteler.[21]

Kutbuddîn Râzî de *Muhakemât*'ın fizik bölümünde, cisim hakkında benzer ifadeler kullanmaktadır. Ona göre de cisim, bölünmeyen parçalardan meydana gelen bir şey olmayıp, madde ve sûretten bileşik bir şeydir.[22] Dolayısıy-

---

Mirza Habîbullah Şîrâzî ve İbn Kemmûne'dir. Bkz.: İsmail Hakkı İzmirli, *İbn Sînâ Felsefesi*, (*İbn Sînâ, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde), Ankara 1937, s. 12.

19. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât Beyne'l-İmâm ve'n-Nâsır*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1299, s. 282.
20. İbn Sînâ *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004, s. 55-57.
21. İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 63.
22. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 4-8.

la 'cüz'ü lâ yetecezzâ'yı kabul etmez. Kutbuddîn Râzî'ye göre, fiziğin konusu İbn Sînâ'da olduğu gibi cismin zâtî ârâzlarının, yani hareketli ve durağan olması yönünden incelenmesidir.[23] Tabiat bölümündeki ifadeleri, İbn Sînâ'nın eserlerinde geçen bilgilerin tekrarı denebilecek kadar ona yakındır. Bunlar onun ilim anlayışında İbn Sînâ'nın takipçisi olduğunu göstermektedir. Fakat metafiziğin konusu hususunda hem İbn Sînâ felsefesi hem de *İşârât* geleneği açısından orijinal bir tanım yapmaktadır. Ona göre ilm-i ilâhî yani metafizik, "Mücerred mevcutların durumlarını vücut bakımından inceler."[24] Bu tanım *İşârât* geleneği bakımından birkaç açıdan önem arz etmektedir. Çünkü *İşârât*'ta ve şerhlerinde (Râzî ve Tûsî) metafiziğe dair bir tanımlama veya bir tartışma geçmemektedir. Kutbuddîn Râzî'nin metafizik tanımı, konusunu mücerret varlıklar şeklinde özelleştirmesi açısından önemlidir.

İbn Sînâ konu bakımından metafiziği, "tanımda ve varlıkta maddeden ayrık hususlar olarak yani varlık olması bakımından varlık (el-mevcûd bi-mâ hüve mevcûd) ve meseleleri de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeyler" şeklinde tanımlar.[25] Meşşâî geleneğe göre, "mevcudu mevcut olması bakımından incelemesi" sebebiyle metafizik, tümel bir ilimdir. Bu ilimde, Tanrı da dâhil her varlık hakkında, doğru olabilen ve genel geçer olan yüklemler, bilgiler elde edilir. Umûr-ı âmme (varlık, imkân, illet, ma'lûl gibi şeyler) başlığı altına giren hususlar ise metafiziğin mukaddimesi, yani başlangıcı olmaktadır.[26] Metafizikte bu konular ikinci dereceden (bi'l-ârâz) meseleler olarak incelenir. Zira bir şeyin varlığı ya bi'z-zât (insanın insan olması) veya bi'l-ârâz (Zeyd'in beyaz olması gibi) olabilir, ârâz olanların sayısı sınırsız olduğu için, incelenmesi daha sonra gelir.[27] Bu yüzden öncelikle bi'z-zât varlık ve mevcudun incelenmesi gerekir. Varlık konusu ele alındıktan sonra tek tek varlık araştırılması yapılır.

Kutbuddîn Râzî'nin, "mücerred mevcutların durumlarının vücut bakımından incelenmesi" tanımına göre mücerret varlıkların incelenmesi, metafiziğin asıl konusu olmaktadır. Çünkü diğer konuların incelendiği müstakil ilimler bulunmaktadır. Fakat mücerret varlıkları inceleyen metafizikten başka, bir ilim yoktur. Vücud bakımından mücerret varlıkların incelenmesi şeklindeki bir tanımlama İbn Sînâ metafiziğine göre ileri bir adım olarak değerlendirileceği gibi, bazı problemlere de sebep olan bir açılım olarak da değerlendirilebilir. Zira metafizik, varlık olması hasebiyle mevcutları var, yok, mümkün, zorunlu, mad-

23. İbn Sînâ, *Mübâhesât*, İran 2000, s. 232-233; Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 5.
24. Kutbuddîn Râzî, *a.g.e.* s. 281.
25. İbn Sînâ, *Mübâhesât*, s. 11.
26. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 281.
27. İbn Sînâ, *Mübâhesât*, s. 53.

dî veya mücerret şeklinde bir taksime tâbi tutmadan, vücûd yüklemesi yapılabilen her şeyi kapsayacak şekilde ele alır. İbn Sînâ'nın tanımına göre mücerred veya maddeye bitişik bütün varlıklar, metafizikte incelenir. Dolayısıyla metafiziğin alanını mücerred varlık şeklinde özelleştirmenin, metafizik tartışmaların netleşmesine imkân tanımakla birlikte; metafiziği üstün ve eşref ilim olmaktan uzaklaştıracak, diğer tikel ilimler konumuna indirgeyecek bir yaklaşımı da ihtivâ ettiği ileri sürülebilir. Fakat her hâlükârda Kutbuddîn Râzî'nin metafizik tanımı, yeni bir açılım olarak değerlendirilmelidir.

İşârât'ın 4. nemâtı "varlık ve onun illetleri" başlığını taşımaktadır ki, yanlış anlamaya sebep olabilecek bir başlıktır. Zira varlık, "Varlık olma yönüyle mâhiyet ve varlığının gerçekleşmesini sağlayan illeti vardır." şeklinde yorumlanabilmektedir. Bu durumda her varlığın var olması bakımından bir illeti olsaydı, Vâcibu'l-Vucûd'un da bir illeti olması gerekirdi ki, İbn Sînâ'ya göre bu imkânsızdır. Bu ihtimali göz önünde bulunduran Fahreddîn Râzî ve Tûsî, yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için, başlıkta kullanılan varlık kavramının mutlak anlamıyla değil, mühmel veya teşkîkli kullanıldığını söylemektedirler.

Varlık kavramı, mühmel olarak ele alınırsa mümkün varlık için ayrı Vâcibu'l-Vucûd için ayrı özellikler yüklenebilir. Başlıktaki varlık kavramının mühmel olarak kullanıldığını ifade eden Fahreddîn Râzî'nin aksine Tûsî, teşkîkli bir kullanım olduğunu ileri sürer. Teşkîkli kullanım, lafız ortaklığına değil, mânâ ortaklığına dayanır.

Varlık konusunun anlaşılabilmesi ve üzerine yapılan tartışmaların takip edilebilmesi için, lafız-mânâ ortaklığı konusunu biraz daha açmak gerekir. Meselâ Ali ismi birbirinden nicelik, nitelik, izâfet vb. gibi hususlarda farklı anlamlara sahip, birçok insan için ortak bir isim olarak kullanılabilir. Aynı şekilde renk de siyah, beyaz, kırmızı, sarı vb. durumları ifade etmek için kullanılan müşterek bir lafızdır.[28] Müştereklik, birden çok anlamın aynı lafız tarafından gösterilmesidir (lafzî iştirâk).[29] Şu halde ortaklık, anlamın değil lafzın sıfatı olmaktadır. Çünkü anlamlar, birden çok ve farklı iken, bu anlamlar arasında ortak olan şey lafızdır. Bir lafzı müşterek yapan şey, birden çok anlamı göstermek üzere ve söz konusu anlamlardan her biri için yeniden vaz' edilmesidir.[30]

Müşterek lafız dışında bir de mânevî müşterek denilen mânâ ortaklığı vardır. Mânevî müşterek, çok sayıda şeye yüklem olabilen tümel bir anlamın karşılığı olarak vaz' olunmuş lafızdır. Mânevî müşterekin lafzî müşterekten farkı,

---

28. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, thk. Ali Rıza Necefzade, İran h. 1383 s. 303.
29. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Tâ'rîfât*, Lübnan 2007, s. 195; Seyfeddîn Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meâni Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn*, thk. Abdülemir A'sem, Beyrut 1987, s. 51.
30. Abdullah Yıldırım, *Vaz' İlmi ve Unkudu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 182.

lafzın gösterdiği anlamdır. Lâfzî müşterekte bir lafzın çok sayıda farklı anlamı olabilirken, mânâ ortaklığında lafzın tek bir anlamı vardır. Ortaklık ise bu tek anlamın çok şeye yüklem olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, çok şey arasında ortak olan şey, lafız değil; anlamdır. Dolayısıyla ortaklık, lafzın değil anlamın niteliği olmaktadır. Bu nedenle buna lafzî müşterek değil; mânevî müşterek denmiştir.[31] Lafızların mânâ ortaklığı da mütevâtı-müşekkik şeklinde ikiye taksim edilir. Zira tümel lafzın fertlere hamledilmesi, eşit mi yoksa farklı mı olduğu meselesi tartışmanın en can alıcı noktasıdır.

Çok şeye yüklem olabilen tümel anlam, yüklem olduğu şeylerin tamamında eşit şekilde bulunursa, mütevâtı denir.[32] Meselâ insan, tümel bir anlamdır ve dış varlıkta bulunan bütün insan fertlerinde eşit şekilde bulunur. Buna göre hiçbir insan ferdi, diğerine göre daha az, ya da daha çok insan değildir. Yani hepsi eşit olarak "düşünen canlı" diye tanımlanırlar. Fertler, insan olmak anlamında birbirine tam olarak tekâbül ettiklerinden (tevâtu-tevâfuk), bu tür anlamlara *mütevâtı* denmiştir.[33] Ancak bazı anlamlar, dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmazlar. Bazı anlamlar bazı fertlerde az; bazılarında daha çok bulunurlar. Bu tür lafızlara da *müşekkik* denir.[34] Müşekkik olan lafzın mânâsı, fertler arasında ortaktır; ama anlam dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmaz. Bir kısmında az, diğer bir kısmında ise bunlara göre daha çoktur.[35] Meselâ, *beyazlık* anlamı *kar* ve *fildişi*nde eşit şekilde gerçekleşmemiştir. Çünkü karda bulunan beyazlık diğerine göre daha şiddetli ve güçlüdür.[36] Aynı şekilde ışık ve ilim de dış dünyada fertler arasında farklı farklı gerçekleşen anlamlardır. Varlık kavramı da Vâcibu'l-Vucûd ile mümkün varlıklar arasında ortak bir anlama sahiptir; ama Vâcibu'l-Vucûd'ta tam ve eksiksiz, mükemmel bir şekilde gerçekleşmişken; mümkün varlıklarda ise eksik ve ma'lûl olarak gerçekleşmişliği ifade eder.

Kutbuddîn Râzî, "varlık ve onun illetleri" başlığını Fahreddîn Râzî ve Tûsî'den daha farklı değerlendirir. Varlık kavramı ile "mutlak varlığın", illetleri

---

31. Abdullah Yıldırım, *a.g.t.*, s. 186.
32. Seyyid Şerif Cürcânî, *Tâ'rîfât*, s. 183; Seyfeddîn Amidi, *el-Mübin*, s. 50.
33. Nasıreddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, tahk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993, III, 31; Nasîreddîn Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, Tahran 1988 s. 39; Rıza Muzaffer, *Mantık*, Beyrut 1980, s. 61.
34. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ*, Ezher, [t.y.] Birlikte: Nasîrüddîn Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 65; Sadreddîn Konevî, *Konevî ile Nasîreddîn Tûsî Arasında Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, s. 106.
35. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.* s. 65; Sadreddîn Konevi, *a.g.e.* s. 106.
36. Kutbuddîn Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiye*, s. 26; Nasîruddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, III, 31; Nasîruddîn Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 39.

ile de özel varlıkların (vücûd-ı hâsse), yani Vâcibu'l-Vucûd ve mümkün varlıkların kasdedildiğini söyler.[37] Dolayısıyla varlık ve onun illetleri başlığını problem olmaktan çıkarır. Çünkü varlık derken, mutlak olarak bütün fertleri ihtivâ ederken, "onun illetleri" sadece ma'lûl varlıkları yani Vâcibu'l-Vucûd'un dışındaki mümkün varlıkları içermektedir. Kutbuddîn Râzî'nin kullandığı Mutlak Varlık ile bütün varolanlara yüklenebilen anlam ve kavram kasdedilmektedir. Vâcibu'l-Vucûd'a söylenebildiği gibi mümkün varlıklara da söylenebilen, dışta varlığı olmayan tıpkı ikinci ma'kûller gibi bir mânâ anlaşılmaktadır. Mutlak varlık, burada tümel gibi düşünülmektedir. Tümel, dış varlıkta fertleri ile gerçekleşmektedir. Meselâ insanlık mâhiyetini ele aldığımızda, herhangi bir insan ferdi olmadan insanlık mâhiyetinin olması düşünülemez. Mutlak varlık, kendisi dış dünyada bulunmamakla birlikte, sadece olumlama ve isbat bildirir. Yani sadece dış dünyada bulunuşu bildirir. Mutlak olarak vardır, denildiğinde dış dünyada bir sübutu vardır anlaşılmaktadır. Vücûd-ı hâss ise varlık tarzlarını ifade eden bir kavramdır.

Kutbuddîn Râzî, Tûsî gibi "mutlak varlığın" mevcutlar üzerine teşkîkle (dereceli) söylenmesi gerektiğini ileri sürer.[38] Bunu ifade ederken teşkîkle kullanımın, zâtî olarak değil ârızî olarak yüklendiğini vurgulamaktadır ki, Tûsî'nin açıklamalarında zâtî-ârâzî ayrımı bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tûsî'nin problem çözmek kasdıyla geliştirdiği terminoloji, farklı açmazlara sebep olmaktadır. Çünkü şeylere teşkîk yoluyla yüklemek zâtî olamaz, çünkü zâtî olan (mukavvim) unsurların mâhiyette ve mâhiyetin parçalarında derecelilik söz konusu olamaz. Meselâ insanlık mâhiyetinin mukavvim unsuru olan nâtıklık, fertten ferde değişiklik göstermez. İnsan fertlerinden her biri, mâhiyet açısından aynı ve eşit unsurlara sahiptir. Mâhiyetin tahakkuku, yani maddeye bitişmesi sonucu farklılık ve derecelilik meydana gelir. Bir şeye teşkîkle yüklenen ona ancak ârız olur, bu sebepten dolayı mutlak varlık özel varlığa ârızdır denir.[39]

Kutbuddîn Râzî, konu hakkındaki ifadelerinden mutlak varlığın ma'lûl, özel varlıkların da illet olduğu fikri çıkarılamayacağını da açıkça belirtmektedir. Zira mutlak varlık, dış varlıkta mevcut olma ihtimali olursa, ancak o zaman özel varlıkların ma'lûlü olması mümkündür. Fakat böyle bir durumun olması ise imkânsızdır.[40] Kutbuddîn Râzî ve Meşşâî felsefe açısından dikkat çeken husus, bir kavramın mevcut olandan hareketle söylenebildiği gibi, dış varlıktaki gerçekliği dikkate alınmadan da söylenebilmesidir.

Kutbuddîn Râzî'ye göre, zorunlu (vâcib) ve imkân (mümkün) ayrımı ile mutlak varlık kavramı; zorunlu varlık, mümkün varlık ayrımı ile de özel var-

37. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 281.
38. Kutbuddîn Râzî, *a.g.e.* s. 281.
39. Abdullah Yıldırım, *Vaz' İlmi*, s. 182.
40. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 282.

lıklar incelenmektedir. Yani inceleme sadece kavramsal açıdan olursa, mutlak varlık hakkında; varlık tarzları açısından olursa, özel varlık hakkında olmaktadır. *İşârât*'ta, metafiziğin ilk bölümü ve onun başlığı ile mutlak varlık ve illetli olan özel varlık araştırılması yapılmaktadır.

Varlık Çeşitleri Olarak Duyulur ve Mücerred (Aklî) Varlık

İşârât metafiziği, "Mevcudun duyulur olduğu, cevherine duyunun ulaşmadığı şeyin varlığını varsaymanın olanaksız olduğu; cisim gibi bir mekân veya bir konumla özelleşmemiş olanın veya cismin halleri gibi içinde bulunan şey sebebiyle özelleşmemiş olanın, asla varlıktan pay almadığı, insanların vehimlerine baskın gelmektedir."[41] cümlesiyle başlar. Kutbuddîn Râzî, bu cümleyle başlayan paragrafı, metafiziğin tümel ilim olması açısından değerlendirir. Ona göre *İşârât*'ın metafizik bölümüne duyulur-aklî varlık ile başlanması metafiziği temellendirme sebebiyledir.[42] Çünkü İbn Sînâ sistemi açısından gerçek olan varlık, aklî olan varlıktır.[43] Mücerred varlıklar (ayrık akıllar), varlık olarak kabul edilmezse metafizik, tümel olarak imkânsız hale gelir. Mücerred varlıkların isbâtı ise mevcut olan beş duyu ile algılanabilenlerden ibarettir, iddiâlarının reddedilmesine bağlıdır. Varolanın sadece duyulur olan varlıktan olduğunu iddiâ edenler, İslâm dünyasında Müşebbihe, Dehriyyun ve Tabiatçılar; felsefe tarihinde de maddenin ezelîliğini savunup metafiziği inkâr edenlerle Materyalist Yunan atomcularıdır.[44]

Nesnelerde Bulunan Ortak Tabiat İspatı

Delil

İbn Sînâ, iddiâ sahiplerinin görüşlerini çürütebilmek için iki farklı delil getirmektedir. Birinci delil, bizzat duyulur olandan hareketle duyulur olmayana

41. İbn Sînâ, *İşârât*, s. 124.
42. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 281.
43. Akledilir ve duyulur varlık hakkında bkz. İbn Sînâ, *Şifâ-Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 167- 169; Ahmet Hamdi Akseki, *Ruhiyat ve Mabadettabia*, İbn Sînâ, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, Ankara, s. 4-16/28.
44. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 77; materyalist Grek atomculuğu için bkz: Mehmet Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara 2004, s. 43--44; İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 452; Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkiri İbn Sina-Fahrettin Râzî-Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara 1985, s. 27–29.

ulaşmaktadır. Buna göre dış varlıktaki her nesne kendinde aklî bir varlığı taşımaktadır. İnsan fertlerinde insanlık mâhiyeti gerçekleşmekte, bitki fertlerinde ait oldukları türün mâhiyeti gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'ya göre bütün bunlar aklî bir varlığın bulunduğunu, bütün varlığın temel ilkesi (duyulur olan varlıklar da dâhil) bu aklî olan varlık taraflarıdır. İbn Sînâ bunu özneden, yani idrâk edenden hareketle çıkarmaktadır. Eğer bir nesne idrâk ediliyorsa o nesnede idrâk edilen bir şey olması gerekir. Bu, duyulur ve mevhûm olandan farklı bir şeydir. Duyulur olan, sadece duyu ile açıklanamaz; tikelleri izah edebilmek için, tümel bir şey olmalıdır. Duyulur olan nesnelerde, duyulur olanın ötesinde aklî bir şey bulunmalıdır.[45]

Kutbuddîn Râzî, taksim yöntemini kullanarak birinci delili şu şekilde açar: Duyulurlar arasında bulunan ortak konum (kadr-i müşterek), ya duyulurdur ya da duyulur değildir. İkinci şık istenilen sonuç olduğu için, hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Birinci şık ise o zaman ortak mikdâr belirli bir konum ve belirli bir yere özgü olması gerekir ki, duyulurlar arasında böyle bir mutâbakat yoktur. Meselâ insanlık anlamında, bütün insan fertleri ortaktır. Eğer bu ortaklık duyulurda ise insan anlamı herkeste bulunan belirli somut bir şekilde (boy, kilo, en vs.) olması gerekirdi ki böyle olmadığı açıktır. O halde duyulur olan varlıkların ortaklığını, duyulur bir şey olarak düşünmek, müşterek olmadıkları bir hususta, müşterek olduklarını iddiâ etmek olur ki bu da hulftür.[46]

Dış dünyadaki her tekil varlıkta algılanabilir olanın yanında, duyulur olmayan bir taraf da bulunmaktadır. Bu ma'kûl bir taraf olmaktadır, yani mâhiyet kasdedilmektedir ve her algılanan varlıkta vardır. Dış dünyadaki varlıklar, kendi türlerinin diğer fertleri ile mâhiyetlerinde ortak iken, hâriçte var olma özellikleriyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Yani her mâhiyet, dış dünyada var olması ile biricik olmaktadır. Mâhiyetin maddeye bitişmesi ile kazandığı taşahhusu kendisine özel olmaktadır. Görüldüğü gibi insan fertlerinin, müşterek olması ile mâhiyet; müşterek olmaması ile de dış dünyada teşahhus eden birey kasdedilmektedir.

Kutbuddîn Râzî mücerred varlığın temellendirmesini, ihtilâf (teşahhus) olunan özellikler ile iştirâk (mâhiyet) olunan özellikler şeklinde açıklar. Metafiziğin temellendirilmesi olarak anlattığı aklî varlığın kabulü aynı zamanda ortak tabiatların (mâhiyetler) mevcut olduğu fikrine de götürmektedir.[47] Kutbuddîn Râzî, ortak tabiat konusunu İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu delili mantık kurallarıyla analiz ederek inceler. Ona göre İbn Sînâ, delili, üçüncü şekilden bir kıyâsla ortaya koymaktadır.

---

45. İbn Sînâ, *Şifâ-Burhân*, s. 192
46. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 283
47. Kutbuddîn Râzî, *a.g.e.* s. 282

Müşterek tabiat mevcuttur,

Müşterek tabiat mahsûs (duyulur/hissedilir) değildir,

Bazı mevcutlar mahsûs değildir.

Kıyâs formunda ifade edilen bu delile Fahreddîn Râzî, isim vermeden itiraz edenlerin olduğunu söyler.[48] Eleştiri getirenler, kıyâstaki küçük öncüle itiraz etmektedirler. Onlara göre, müşterek tabiat dış varlıkta bulunmamaktadır. Çünkü dış varlıkta bulunan her şey, müşahhastır. Müşahhas olan bir şeyde de ortaklık olmaz.

Kutbuddîn Râzî, delile yapılan eleştiriye katılmaz. Çünkü ona göre, ortak tabiat ile dış varlıkta ortaklıkla beraber bulunan tabiat kasdedilmez. Ortak tabiat, akılda ortaklığa konu olan tabiattır. Meselâ insan tabiatını ele alırsak, dış varlıkta bulunan fertleri (Ali, Ahmet vs.) dış varlıkta ortaklıkla beraber bulunan tabiat, soyutlama ile zihinde bulunan ve birçok ferde ilişebilen (yani tümel anlam) anlamıyla da Kutbuddîn Râzî'nin kasdettiği akılda konu olan insan tabiatı anlaşılır. Eleştiri sahipleri, dış dünyada mahsûs olan bir varlığın dışında mâhiyet gibi gayr-i mahsûs bir şeyi kabul etmemektedirler. Onlara göre insan veya dış dünyada var olan şeyler, ârâzlarıyla birlikte var olmaktadırlar. Bu tarzda bir anlayışın daha çok kelâmcılar tarafından geliştirildiği bilinmektedir.[49] Daha geniş açıdan bakılacak olursa, nominalistleri de bu anlayışın taraftarı olarak değerlendirebiliriz.[50]

Kutbuddîn Râzî bu anlayışı ve eleştiriyi kabul etmez. Çünkü o, insanın organları olması ile mahsûs olur anlayışını doğru bulmaz. Eğer insanın organları ortak bir tümel gibi düşünülmezse, o zaman mahsûs olduğu savunulabilir, ama bu da imkânsızdır. İnsan müşterek ise organları da müşterektir. Burada itiraz edenler, insan denilince eli, kolu ve diğer organları olan fiziksel bir şeyi kasdetmektedirler. Kutbuddîn Râzî'ye göre, insanın müşterek tabiatı, aklî bir anlam olarak gayr-ı mahsûs ve tümelse, sayılan bütün organlar da aynı şekilde tümel bir ortaklığa sahiptirler. Her organın sahip olduğu tümellik de gayr-ı mahsûstur. Yani insanlarda bulunan el, ayak, hatta parmak ve daha küçük parçalarda bile, tümel anlam bulunmaktadır. Meselâ parmak, mahsûs olmakla birlikte, bütün insanlarda ortak olarak bulunan bir tabiata sahiptir. Bu tabiat da gayr-ı mahsûs olmakta, yani aklî bir anlam olarak bulunmaktadır. Bu

---

48. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 289
49. İmam el-Haremeyn Cüveyni, *el-İrşâd*, nşr: Yusuf Musa-Abdulmunim Abdülhamid, Bağdat 1950, s. 17; İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 454.
50. Hüseyin Mürüvve, *en-Nezeatü'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye el-İslâmiyye: el-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sînâ*, Beyrut 2002, IV, 265; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 631–632; Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkiri İbn Sina-Fahrettin Râzî-Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, s. 34.

anlayış belki insanın en küçük parçası olan hücreye kadar götürülebilir. Kutbuddîn Râzî doğru cevabın, açıkladığı şekilde olması gerektiğini belirtmekle birlikte İbn Sînâ'nın daha açık bir delil getirerek konuya farklı bir açılım sağladığını da söylemektedir.

Delil

İkinci delille yapılan açılımı Kutbuddîn Râzî birinci delille birlikte taksim yöntemiyle şu şekilde izah etmektedir: "Şeyh 'sadece mahsûs varlıklar vardır.' sözünü iptâl etmek için iki kanıtlama yöntemi kullanmaktadır.

1. Birinci yöntemde, mahsûs olan varlıktan hareketle mahsûs olmayan varlığı isbatlamaktadır. Bu görüşün üç çeşidi vardır.
   a) Hissedilen varlıklar mücerred tabiatları içermektedir ki, bunlar da hissedilen değildir. Böylece hissedilen varlıklardan hissedilmeyen varlıklar çıkmaktadır.
   b) Hissedilen ve vehmedilen şeyi kabul etmek, hissî ve vehmî de kabul etmeyi gerektirir ki bunlar da mahsûs değildir.
   c) Mahsûsu, mütevehhemi, hissî ve vehmî kabul edenin aklı da kabul etmesinin zorunluluğunu göstermektedir. Zira his ile hissedilen; vehim ile vehmedilen arasındaki farkın bilinmesi ancak akılla olur.

2. İkinci yöntemde ise aşk, öfke utanma vs. gibi mahsûsa ilişen şeylerle mahsûs olmayana delil getirmektedir.[51]

İbn Sînâ, aşk, utanma, öfke vb. gibi şeyleri hissedilebilen kısma dâhil etmez; çünkü bu tür duygular, tabiatı gereği his ve vehimle anlaşılamaz; bilakis zorunlu olarak bilinenler sınıfına girmektedir.[52] İbn Sînâ, öfke, utanma, aşk gibi algılanan şeyleri gündeme getirerek yine, varlığın sadece mahsûs olandan ibaret olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü öfkeli veya utanan bir insanı gördüğümüzde, öfke ve utanmayı algılayabilmekteyiz. Öfkelenen ve utanan biri olduğuna göre, öfke ve utanma denilen şeyin hisden ayrı olduğu ortadır. İbn Sînâ'nın iddiâsı da varlığın sadece mahsûs olanla sınırlı olmadığıdır. Bunun için de mahsûs alanın dışında var olan şeyleri gündeme getirerek varlık anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır.

Kutbuddîn Râzî'nin tasnîfindeki birinci yöntemde, zımnen şu soruların da cevabı verilmektedir: Tümel/aklî denilen şey bir vehim olamaz mı? Mahsûs olan bir şey tekil olamaz mı veya vehmedilen bir şey olamaz mı?

---

51. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 285.
52. Kutbuddîn Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiye*, s. 167.

İbn Sînâ bu zımnî sorulara olumsuz cevaplar vermektedir. Çünkü o, bu meseleyi varlıktan hareket ederek değil; bilakis özneyi merkeze alarak incelemektedir. Öznede bulunan her bir idrâk aracının, mevcutta idrâk edilene taalluk ettiğinden hareketle izah getirmektedir. Eğer insanın bir idrâki varsa, nesneye dair o nesnede idrâk edilen bir şey olmalıdır. Bu idrâk edilen, görmek, duymak vs. gibi duyulur bir şey değildir. Vehmî olan bir şey de değildir. Çünkü bu tekil bir durum değildir. Zihinde tümel bir insanlık anlamı, tümel bir masalık anlamı bulunmaktadır. Bu tümel anlamlar, dış dünyada idrâk edilen bir şeyi gerektirmektedir. Bu idrâk edilen şey İbn Sînâ'ya göre aklî varlıktır. Aklî varlık isbatını da öznenin algılamasından hareketle yapmaktadır.

VARLIĞIN İLLETLERİ

Kutbuddîn Râzî, "vucûd ve ileluhû" başlığında kullanılan "vucûd" ile var olan şeylerin varlık tarzlarını inceledikten sonra, başlığın ikinci bölümü olan "ileluhû" ile varlığın illetleri meselesine geçer. Kutbuddîn Râzî'nin konu hakkında söyledikleri, diğer şerhlerle karşılaştırıldığında, çok önem arzeder. İlletler meselesini çok iyi tahlil ettiği gibi, çok farklı ve ileri seviyede açıklamalar yaptığı da görülür. Kutbuddîn Râzî açısından bütün mümkünler, İbn Sînâ'da olduğu gibi birbirinden tamamen ayrı bir mâhiyete ve varlığa sahiptir. İbn Sînâ, illet kavramını genel olarak, "bir şeyin bilfiil varlığını kendisinden aldığı bir başka şeyin zâtı" şeklinde tanımlamakta ve kullanmaktadır.[53] Buna göre bir şey, hem mâhiyet hem de varlık bakımından ma'lûl olmaktadır. Kutbuddîn Râzî, mâhiyetin illetlerini, mâhiyetle birlikte bi'l-kuvve olarak bulunan maddî illet ya da mâhiyetle birlikte bi'l-fiil bulunan sûrî illet şeklinde tasnif etmektedir.[54]

Varlığın illetlerini ma'lûle bitişik (mukârin) veya ma'lûlden ayrı (mübâyin) illetler şeklinde iki çeşide ayırır. Ma'lûle bitişik olan illet, konu (mevzû) olmaktadır. Ma'lûlden ayrı olan illetleri de bizzat var etmek için illet olan fâil illet ve var etmenin illetinin illeti olan gâye illet şeklinde ikiye ayırır.[55] Konu ile fâil illetin, ayrı ayrı zikredilmesi Tûsî'nin şerhinde de geçer. Tûsî ve Kutbuddîn Râzî'nin konu ile fâili ayrı ayrı zikretmesi İbn Sînâ'dan kaynaklanır. Çün-

53. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, Tahran 1987, s. 41.
54. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 286; Maddî ve sûrî illeti bi'l-kuvvelik veya bi'l-fiillikle niteleme, Tûsî'nin şerhinden alınmadır; Tûsî'nin de İbn Sînâ'dan aldığı anlaşılmaktadır. İbn Sînâ, *Necât*'ta maddî illeti, bi'l-kuvvelikle, sûrî illeti de bi'l-fiillikle tavsîf etmektedir. Krş: İbn Sînâ, *Necât*, tahk. Macit Fahri, Beyrut 1985, s. 247; Nasîruddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, III, 13.
55. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 286.

kü İbn Sînâ, *Şifâ*'da illetlerin hepsini tek tek izah ederken, fâil illet ile konu illeti bir açıdan tek bir illet, başka bir açıdan ayrı ayrı illetler olarak anlatmaktadır.[56] Bu bilgiye dayanarak Tûsî ve Kutbuddîn Râzî'nin, konu ile fâil illeti ayrı illet olarak telakkî ettikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Tûsî'nin, konudan illet olarak bahsetmesinin diğer bir sebebi de ârâzlardan dolayıdır. Zira bir şeyi oluşturan illetler; maddî (kâbil), sûrî, fâil ve gâî illetlerdir. Ama ârâzlar söz konusu olduğunda, bir de konu illeti eklemek gerekir. Çünkü ârâzların olabilmesi, bir konuda bulunmasına bağlıdır. Bir konuda bulunması demek, konunun o şeyin varlığına illet olması demektir. Meselâ bir yerden bir yere (susuzluğu veya açlığı gidermek için) ulaşmaya vesîle olan yürüme eyleminin gerçekleşebilmesi için, canlı cinsinin bazı türlerine özgü olan irâdeyle hareket edebilme özelliğine sahip bir ferdin olması gerekir. İnsan türünün bir ferdi bu eylemi gerçekleştirdiğinde, konu illeti o fert olmaktadır. Bunun sonucu yürüme eylemi veya hareketi varlık kazanabilmektedir. Konu olan insan, yürümenin gerçekleşmesine illet olmaktadır.

İlletler konusunda Kutbuddîn Râzî'nin dikkat çeken katkısı onlara iki ilâve daha yapmasıdır. Ona göre illetin illet olabilmesi için, şartların oluşması ve engellerin olmaması; bu kapsamda değerlendirilmesi gereken illetlerdendir.[57] Şartlar ve engellerin olmaması ile ne kasdettiği açık değildir. Konuyu bir örnek üzerinden yorumlayabiliriz. Meselâ yürüme eylemini sadece dört illetle izah edemeyiz; yerçekimini de işin içine katmamız ve yürüme eylemine mani olacak fiziksel ve hârici şartların da olmaması gerekmektedir. Şartlar olmadan (yerçekimi) ve gerçekleşmesine engel olabileceklerin (ayakların olmaması) bulunmaması, şartları tekemmül etmeden o şey (yürüme eylemi) var olmaz.[58]

Kutbuddîn Râzî'nin, şartların oluşması ve engellerin olmaması hususunda, İbn Sînâ'dan etkilenmiş olabileceği gibi hocası olduğu belirtilen Adudiddîn Îcî'den de etkilenmiş olabilir.[59] İbn Sînâ, *Şifâ*'da fâillerin bir vakitte illet olmayıp, daha sonraki bir vakitte illet olabileceğini söyler. Bunun sebebi, fâili, bi'l-fiil fâil yapan sebeplerin fâile ilişmesidir. Kutbuddîn Râzî'nin, İbn Sînâ'da geçen açıklamaları, şartların illet olması şeklinde yorumladığı ileri sürülebilir. Fâilin sebep olduğu şeyin (mef'ûl) daha önce olmamasının sebebi İbn Sînâ'ya göre illetin yokluğudur.

---

56. İbn Sina, *Şifâ-Metafizik II*, s. 2; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ*, s. 112.
57. Kutbuddîn Râzî *Muhâkemât*, s. 286.
58. Sadeddîn Teftazânî ise odunun yanması örneği ile iki illeti izah etmektedir. Odunun yanabilmesi için kuru olması gerekir. Yani kuruluk, şart illet olmaktadır. Aynı şekilde odunun yanabilmesi, onun yaş olmamasına bağlıdır. Yaşlık, yanmanın gerçekleşmesi için ortadan kalkması gereken engeldir. Sadeddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, İstanbul 1277, s. 114.
59. Adudiddîn Ahmed b. Abdülgaffâr Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, Beyrut trh, s. 85.

Bu açıklamayı kanâatimizce Kutbuddîn Râzî "engellerin olmaması" şeklinde bir illet olarak telakkî etmektedir.[60] Îcî ise şartları ve engellerin olmamasını, müstakil illet olarak kabul etmemesine rağmen, isimlerini açıkça zikretmektedir. Ona göre fâilin, fâil illet olması, şartların yerine gelmesiyle mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle Îcî'ye göre, fâil illet, şartların meydana gelmesi ve engellerin ortadan kalkması gibi, parçalardan mürekkep bir şey değildir. Dolayısıyla şartlar, fâil illetin içinde değerlendirilmektedir.

Kutbuddîn Râzî, ilâve ettiği iki illetin, beş illetin içinde değerlendirilebileceğini de aktarır. Buna göre şartların olmasını, fâil illetin tâbilerinden; engellerin olmamasını da maddî illetin tâbilerinden sayar.[61] Engelleri, maddî illetin tâbilerinden saymasında bi'l-kuvvelik noktasından bir değerlendirmede bulunmuş olabilir. Zira madde nasıl bir şeyin varlığa gelmesinde bi'l-kuvve bir faktör ise engeller de aynı şekilde bir şeyin var olmasında bi'l-kuvve bir faktördür. Maddî illet ile mevzû illetin, kâbiliyet ve bi'l-kuvvelik açısından anlam ortaklığı bulunduğunu, bu sebepten ikisinin bir illet kabul edilebileceğini de söyler.[62] Çünkü iki illetin, ortak temel özelliği, kâbil konumunda bulunmalarıdır. Mevzû illet, bir şeyin gerçekleşmesini kabul eden; maddî illet ise sûrî illeti kabul eden durumundadır.[63] İkisi de illet durumuna gelebilmesi için, kendilerinin dışındaki illete muhtaçtır. Maddî illet ile mevzû illet, kâbil olmalarından dolayı mûcib (yapan, var eden) illetlerden sayılmaz. Çünkü bu iki illet, bir ma'lûlü varlığa getiren illetlerden değildir. Zira mûcib illet olmanın özelliği, kendisinden ma'lûlün sâdır olmasının gerekli olduğudur ki, o ma'lûl, illetinden zaman bakımından sonra da olmaz. Yani mûcib illet ile bir şeyi doğrudan veya dolaylı olarak varlığa getiren kasdedilmektedir. Meselâ insandan hareketin çıkması gibi, çünkü insan harekete varlık vermektedir.

Kutbuddîn Râzî'nin illetlerle ilgili olarak değindiği bir konu da cins ve faslın illet olup olmadığı meselesidir. Ona göre cins ve fasl, akla kıyâsla değerlendirilirse, bir şeyin mâhiyetinin illetidirler. Buna göre cins ve fasl, diğer illetlerden hâriçte bulunmamaları dolayısıyla farklılaşır. Mantıkta, cins ve faslın illet olarak bahsedilmesiyle, metafizikte illet olmadığı şeklinde zikredilmesi arasında çelişki yoktur. Çünkü mantıkta cins ve faslın illet olması, hâriçte olmayıp sadece akıldadır. Yani cins ve fasl, akılda beraber bulunduğunda, hemen türü vermektedir. Akılda elde edilen bu türün, dış dünyada da var olacağı anlamı çıkmaz. Diğer beş illet için ise durum, bunun aksinedir, hepsi bir arada bulunduğunda zorunlu olarak ma'lûlü meydana getirirler.[64]

---

60. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 2–6; Hüseyin Atay, *Varlık Nazariyesi*, s. 228–229.
61. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 287.
62. Kutbuddîn Râzî, *a.g.e.* s. 287.
63. İbn Sina, *Necât*, s. 247.
64. Kutbuddîn Râzî, *Muhâkemât*, s. 287-288.

Kutbuddîn **Râzî**, aklî ve felsefî ilimlerde İbn Sînâ takipçisi olmasına rağmen felsefe yorumlarında bağımsız davranan bir şârihtir. Meselâ metafiziğin konusunun "mücerred mevcutların durumlarının vücût bakımından incelenmesi" olarak tanımlaması, İslâm felsefesi açısından ileri bir adımdır. Varlığın varlık olmak bakımından ilişenlerinden olan illetleri, metafiziğin en geniş ve en önemli meselelerinden biri olarak inceler. Varlığı, illetli olup olmamasına göre, zorunlu ve mümkün olarak taksim eder. Buna göre illetli olan bütün varlıklar mümkün kısmına girer. Bütün mümkünler de birbirinden tamamen ayrı bir mâhiyete ve varlığa sahiptir. Mümkün olma potansiyeline sahip her varlık ve mâhiyetin dış dünyada var olabilmesi, illetlere bağlıdır. Mâhiyetin illetleri, mâhiyetle birlikte bi'l-kuvve olarak bulunan maddî illet ya da mâhiyetle birlikte bi'l-fiil bulunan sûrî illettir. Varlığın illetleri ise ma'lûle bitişik (mevzû illet) veya ma'lûlden ayrı olan fâil ve gâye illettir.

İlletler konusunda Kutbuddîn **Râzî**'nin *İşârât* geleneğinde, dikkat çeken katkısı, illetlere, iki ilâve yapmasıdır. Ona göre illetin illet olabilmesi için, şartların olması ve engellerin olmaması, bu kapsamda değerlendirilmesi gereken illetlerdendir. Kutbuddîn **Râzî**, ilâve ettiği iki illetin, beş illetin içinde değerlendirilebileceğini de aktarır. Buna göre şartların olmasını, fâil illetin tâbilerinden, engellerin olmamasını da maddî illetin tâbilerinden sayar. Cins ve fasıl ise akla kıyâsla değerlendirilirse, bir şeyin mâhiyetinin illeti olmaktadırlar.

SEYYİD ŞERÎF EL-CÜRCÂNÎ

Ömer Türker*

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, 24 Şâban 740/(24 Şubat 1340) tarihinde Cürcân yakınlarındaki Takü'de doğdu. İlk öğrenimine memleketinde başlayan Cürcânî, Kutbuddîn er-Râzî'den ders almak için Herat'a gitti. Hocasının tavsiyesi üzerine eğitimini Mısır'da Mübârekşâh el-Mantıkî yanında sürdürmek üzere Mısır'a gitti. Giderken Cemâleddîn Aksarâyî'den ders almak amacıyla, Anadolu'ya Aksaray'a uğradıysa da onun vefatını öğrenince, orada tanıştığı Molla Fenârî'yle birlikte Mısır'a gitti. Mısır'da kaldığı yaklaşık on yıllık sürede Mübârekşâh el-Mantıkî'den aklî, Ekmeleddîn Bâbertî'den naklî ilimleri okudu ve Şeyh Bedreddîn, şair Ahmedî, Hacı İvaz Paşa gibi dönemin önde gelen ilim ve fikir adamları olacak öğrencilerle ders arkadaşlığı yaptı. Mısır dönüşünde Bursa'ya uğradı ve memleketi Şîraz'a döndü. Orada Şah Şücaa tarafından Dârüşşifâ Medresesi müderrisliğine tayin edilerek yaklaşık on yıl bu medresede tedrîs faâliyetlerini sürdürdü. Daha sonra Şîraz'ı zapteden Timur, Cürcânî'yi Semerkand'a götürdü. Cürcânî, Semerkand'da on sekiz yıl başmüderrislik yaptı. Burada tanıştığı Nakşibendî tarikatı şeyhi Hâce Alâeddîn Attâr'a intisâb etti. Mevlânâ Nizâmeddîn Hâmûş ile de dostluk kurarak onun tasavvufî sohbetlerine katıldı. Timur'un ölümünden (807/1405) sonra fitne ve kargaşanın hâkim olduğu Semerkand'dan ayrılarak Şîraz'a döndü ve ömrünün geri kalan kısmını burada ilmî faâliyetlerle geçirdi. 6 Rebîülâhir 816/(6 Temmuz 1413) Çarşamba günü Şîraz'da vefat etti ve Atîk Camii civârındaki Vakıf Mezarlığı'na defnedildi.[1]

---

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1. Bkz.: Sadrettin Gümüş, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VIII, 134-136.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, İslâm düşüncesinin Fahreddîn er-Râzî sonrası döneminde yaşamış olup, dönemin diğer kelâmcı ve filozoflarında olduğu gibi, aklî ve naklî ilimlerin pek çoğunda eser yazmıştır. Bu dönemin ayrıştırıcı özelliği, ilk kez Fahreddîn er-Râzî'de yöntemsel bir bilimsel duruşa dönüşen tahkîk tavrının, dönemin bütün bilgi alanlarına taşınmasıdır. Tahkîk, bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek, o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Râzî sonrası kelâmcı ve filozoflar, kendilerini kelâm ve metafiziğin meselelerini tahkîk eden düşünürler görürler ve herhangi bir düşünür veya eserin önemini tahkîk işlemindeki başarısına göre belirlerler. Benzer bir durum Sadreddîn Konevî, Dâvûd-ı Kayserî, Molla Fenârî gibi vahdet-i vücûdcu sûfîlerde de görülmektedir. Bu tavır, bir yandan herhangi bir düşünürünün şahsî görüşlerinden bağımsız olarak, dönemin hâkim karakterini yansıtır. Bu bakımdan XII. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan hacimli kelâm ve felsefe eserleri, genel olarak nazarî düşünce ekollerinin görüşlerine ayrıntılı olarak tanıklık ederler. Bu tanıklığın en meşhur örnekleri, Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ı, Sa'deddîn et-Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ı ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ıdır. Diğer yandan tahkîk tavrının herhangi bir düşünür özelinde kelâm ve felsefe meselelerine tatbiki, o düşünürün şahsî tercihlerini ve bağlı bulunduğu düşünce ekolünü ortaya koyar. Aşağıda Seyyid Şerîf'in görüşleri, bu iki tesbitten hareketle ana hatlarıyla ortaya konulacaktır.

Müteahhirûn döneminde, bilhassa kelâm ilmi açısından, ortaya çıkan durumun, iki önemli sebebi vardır. Bunlardan ilki, kelâm ilminde Cüveynî'yle başlayıp Fahreddîn Râzî'de zirveye taşınan yöntem eleştirilerinin kelâmın deliller hiyerarşisini dönüştürmesidir. Buna göre Eş'arî kelâmının meşhur sîmâlarından Cüveynî, Kelâm ilminde bilgiye ulaşmak için kullanılan şâhidden gâibe istidlâlin formları ile kelâmın temelini oluşturan yoktan yaratma düşüncesi arasında tutarsızlık bulunduğu gerekçesiyle ayrıntılı bir deliller eleştirisi yapmıştır. Cüveynî bu eleştirileri hacimli kelâm eserlerini yazdıktan sonra kaleme aldığı *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde dile getirdiğinden, onun önerilerini ilk olarak Gazâlî *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* adlı eserinde kelâmın yöntemine tatbîk etmiştir. Gazâlî sonrasında Râzî ve Îcî tarafından sürdürülen yöntem eleştirileri, Eş'arî kelâmının illiyet teorisinin tamâmen terki ve kıyâs teorisinin ise gözden geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece Cüveynî'nin başlattığı eleştiri süreci Âmidî, Îcî, Taftazânî ve Cürcânî gibi kelâmcılarda yöntem teorisinin madde ve form bakımından genişçe tartışıldığı bir noktaya ulaşmıştır.

Birincinin zorunlu sonucu olan ikinci sebep ise kelâmda yöntem ve iç tutarlılığa ilişkin eleştiriler neticesinde mantık sanatının kelâmın bir parçası haline gelmesi ve mantıkî kıyâs formlarının kelâmcılarca benimsenmesidir. Bu durum, Eş'arî kelâmcılarını Meşşâî metafizikle karşı karşıya getirerek zamanla kelâmcıların birincil rakiplerinin değişmesine yol açmıştır. Zira Cüveynî dö-

nemine kadar Eş'arî kelâmcılarının öncelikli hasımları, yerel dinler ve diğer kelâm mezhepleri iken, Gazâlî ile birlikte bunların yerini İbn Sînâ'nın kitaplarında ifadesini bulan Meşşâî felsefe almıştır. Böylece önce Eş'arî kelâmı, ardından varlığını devam ettiren diğer kelâm ekolleri yeni bir diyalojik sürece girmiştir. Bu süreçte mantığın kabulüyle birlikte, kelâmcılar İbn Sînâcı mâhiyet kavramını kelâma mal ederek, yaratmayı açıklamanın ve eşyâyı tahlîlin vazgeçilmez unsuru hâline getirmişlerdir. Mâhiyet kavramı, Gazâlî sonrası kelâmcılara bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini, hâdis-kadîm karşıtlığının yanı sıra, zorunlu-mümkün karşıtlığıyla da açıklama imkânı verirken, diğer yandan Meşşâî felsefeden aktarılan tanım teorisi ve tümeller düşüncesinin, kelâm ilmiyle uyumlu hâle getirilmesini temin etmiştir. Bu durumun en önemli yöntemsel sonucu, anlamlarda illiyyetin reddiyle yöntem teorisinde ortaya çıkan boşluğun, mâhiyet kavramı aracılığıyla doldurulması ve böylece mantık ile kelâm arasındaki irtibatın kurulmasıdır. Bu sebeple İbn Sînâ metafiziğinde varlık, mâhiyet, imkân ve zorunluluk kavramlarının ilişkili olduğu bütün meseleler, kelâma taşınmış ve önceki kelâmcıların görüşleri bu kavramlarla yeniden ifade edilmiştir.[2]

Kelâm ile felsefe arasında yeni dönemde kurulan ilişkinin doğa teorisi bakımından birkaç önemli sonucu olmuştur. Birincisi, önceki kelâmcıların fizikî dünyaya ilişkin görüşlerinin filozofların kategorileri esas alınarak yeniden düzenlenmesidir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin sonraki dönemin kelâm ve felsefe eserlerine kaynaklık eden *el-Mebâhisü'l-Meşrıkıyye* adlı eserinde kelâmın cevher ve arâzlar kısmı, kategoriler esas alınarak oluşturulmuştur. *el-Mevâkıf* ve *Metâli'* gibi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin şerh veya hâşiye yazdığı belli başlı müteahhirûn Kelâm klasikleri de kısmî takdîm ve te'hîrlerle aynı tertîbi izler.[3]

İkincisi, kelâmcıların fizikî durumlara ilişkin tanım ve önermelerinin, İbn Sînâ eliyle olgunlaşan klasik mantığın kavramlar ve önermeler arasındaki ilişkiler doğrultusunda gözden geçirilmesidir. Meselâ mütekaddimûn döneminde kelâmcılar, vucûdî veya ademî bir sıfatta ortak olan şeyin, mutlak olarak eşit olduğuna hükmetmişlerdir. Îcî buna, Mu'tezile'nin sıfatların kadîmliğini red-

2. Bunun bir örneği, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin varlık-mâhiyet ilişkisi hakkındaki görüşünün mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi eserlerindeki anlatım farklılığıdır. Müteahhirûn dönemi eserlerinde varlık-mâhiyet ilişkisi başlığı altında İmam Eş'arî'nin görüşü incelenir. Oysa mütekaddimûn döneminde böyle bir konu başlığı yoktur. Eş'arî'nin bu meseledeki görüşünün mütekaddimûn döneminde incelenişi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987), s. 252-256; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, s. 190-192.

3. Fahreddîn er-Râzî'nin eserlerinin sonraki kelâmın tertibine etkisi için bk. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddîn er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî* içinde, der.: Ömer Türker-Osman Demir, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, İstanbul 2013, s. 17-23.

dine örnek vermektedir. Buna göre Allah'ın zâtıyla kâim ve mevcut kadîm sıfatları yoktur. Aksi halde o sıfatlar kadîmlikte zâtla eşit olacaktır. Eşit oldukları takdirde, bütün bakımlardan zâta eşit ve zâtın misli olacaklardır. Bu durumda sıfatların zâtla kıyâmı, zâtın sıfatlarla kıyâmından evlâ olmayacaktır. Yine Mu'tezile'nin Allah'ın bir ilimle bilmesini reddetmedeki gerekçesi de aynı olup bu durumda insan bilgisiyle eşit olacağını söyleyerek istidlâli aynı minvâlde sürdürmüşlerdir.

Mütekaddimûn kelâmcıların, filozofların savunduğu akıllar ve nâtık nefis gibi soyut varlıkları reddinin temelinde de aynı öncül bulunmaktadır. Kelâmcılara göre bunların varlığı imkânsızdır; çünkü var olmaları durumunda bir mekânda bulunmama ve bir mekânlıya yerleşmeme hususunda, Allah'ın misli olacaklar ve dolayısıyla mutlak olarak Allah'a eşit olacaklardır. Bu durumda da ya zorunlu varlık mümkün ya da mümkün varlık zorunlu olacaktır. Oysa Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi muhakkik kelâmcılara göre, bir cinsin altına girenler cinsin hakikatinde müşterek oldukları halde, mutlak olarak misil değildirler. Hatta birbirinden ayrı şeyler, pek çok ârâzda ortak olduğu halde onların birbirinin misli olması imkânsızdır.[4]

Önceki kelâmın bu yaklaşımının değişiminin kelâm tarihi bakımından en önemli sonucu, sonraki kelâmcıların felsefedeki nefs teorisini benimsemeleridir. Zira Gazâlî öncesinde kelâmcılar, Muammer b. Abbâd es-Sülemî gibi birkaç mütekellim dışında, neredeyse maddî bir cevher veya bedenî bir hali olmak anlamında ruhun maddîliğinde görüş birliği içindeydi. İlk kez Gazâlî bu görüşten ayrılarak, ruhun gayr-ı maddî bir cevher olduğunu savundu. Bununla birlikte Gazâlî bu kabil görüşlerini, daha ziyâde tasavvuf eserlerinde dile getirmiştir. Felsefî nefs teorisinin, kelâmın bir parçası haline gelmesi, gayr-ı maddi bir cevherin Tanrı'nın misli olamayacağı anlayışı Fahreddîn er-Râzî'yle birlikte yaygınlaşınca gerçekleşmiştir. Diğer deyişle Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâcı imkân düşüncesini kelâma taşıyınca, yaratılmışlık, bir şeyin maddî veya aklî oluşundan bağımsız ele alınabilmiştir. Nitekim aşağıda belirtileceği üzere Seyyid Şerîf el-Cürcânî, felsefî nefs teorisini benimseyerek ruhun gayrı maddî bir cevher olduğunu savunacaktır.

Üçüncü önemli sonuç ise tümel disiplinlerin (metafizik, kelâm ve tasavvuf) tamamı arasında gâye ve konu birliği bulunduğu ve onların yöntem ya da ilke bakımından ayrıştığının belirginleşmesine yol açmıştır. Bu durum, kelâmın felsefîleştiği iddiâlarının aksine, dinî bir tümel disiplin olarak kimliğinin daha belirgin hale gelmesiyle neticelenmiştir. Bu bağlamda Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de görüldüğü haliyle tahkîk tavrı, hakikat araştırması yapan İslâm düşünce okulla-

4. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1907, II, 47-48.

rının ilişki ve farklılıklarının tesbîtinde kendisini gösterir. Bu tesbit, bir yandan Fahreddîn er-Râzî'nin yaklaşımının geldiği noktayı diğer yandan Seyyid Şerîf'in kendi tercihini ortaya koyar. Nitekim Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmii'l-Esrâr* adlı eserinin girişinde, metafizik disiplinlerin ortaklık ve farklılığını, mutluluk (saâdet) ve ma'rifetullâh kavramlarını esas alarak açıklar.

Buna göre, insanın en büyük saâdeti ve en yüce mertebesi, Allah'ın kemâl sıfatları ile dünya ve âhiretteki fiillerini bilmektir. Bu bilginin özlü ifadesi, mebde' ve meâdın (başlangıç ve sonun veya ilkenin ve bu ilkeden çıkan her şeyin) bilgisidir. Bu bilgiye ulaşmanın iki yöntemi vardır: Birincisi nazar ve istidlâl, ikincisi riyâzet ve mücâhede yoludur. Zevkî yol denen riyâzet ve mücâhede yöntemi; bilgiye ulaşmanın temel aygıtı olarak aklı değil, arınmayı veya kalbin parlak bir ayna gibi saflaştırılmasını esas almaktadır. Bunlar bir kalbin saflaştırılmasıyla veya cilâlanmasıyla feyzin kaynağı ve feyiz alan nefsin birbirlerinin tam anlamıyla karşısında bulunması durumunun ortaya çıkacağını ve bu sâyede bilgilerin feyiz kaynağından nefse yansıyacağını ileri sürmektedir. Birinci yolu izleyenler, eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler, kelâmcıdırlar; aksi halde, Meşşâî filozofturlardır. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyâzetlerini İslâm dininin hükümlerine göre yapıyorlarsa müteşerri sûfîlerdir, aksi halde işrâkî filozoflardır.[5] Şu halde varlık hakkında tümel bilgiye ulaşmayı amaçlayan dört zümre vardır: Kelâmcılar, Meşşâî filozoflar, sûfîler ve işrâkî filozoflar. Bu zümreler, mutlak varlığı konu edinmeleri ve en yüce mutluluğa ulaşmayı amaçlamaları bakımından ortak iken, en temelde bilgiye ulaşmada esas aldıkları yöntemle, aynı yöntemi kullananlar ise ilkeleriyle birbirinden ayrılmaktadır.

Seyyid Şerîf'in bir kelâmcı olarak tavrı, tam da kelâm ilminin ilkelerinin tesbîtinde belirginlik kazanır. Ona göre kelâmı, Meşşâî felsefeden ayıran şey, ilkelerini dinî naslardan alıyor olmasıdır. Kelâm, araştırmanın kapsamı bakımından tümel bir disiplin iken, bu araştırmanın temel ilkelerini dinî naslardan alıyor olması bakımından ise dinî bir ilimdir. Kelâm ilminin dinî naslardan aldığı ilkeler içinde hiç kuşkusuz iki ilke, hayâtî önemi hâizdir.

Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ta ısrarla dikkat çektiği ve Seyyid Şerîf'in açıkça Îcî'yi desteklediği bu ilkelerin birincisi, Tanrı'nın kâdir-i muhtâr olduğu önermesidir. Bilindiği gibi bu ilke, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kıldığı ve ilk sebep olduğu ilkelerine karşı, Tanrı'nın bir irâde ve kasıtla fiil yaptığını ve âlemin illeti değil, fâili olduğu anlamına gelir. Bütün kelâmcıların görüş birliği ettiği ve açıkça dile getirdiği bu ilke, birincisi Tanrı'nın yetkinliği, ikincisi âlemin yaratılması ve üçüncüsü ise Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemi oluşturan mevcutların birbiriyle ilişkisi hususunda üç ilkeyi doğurur.

---

5. Cürcânî, *Levâmi'u'l-Esrâr fi Şerhi Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1303, s. 17.

Muhtâr Tanrı fikrinin gerektirdiği ve hiçbir kelâmcının Seyyid Şerîf kadar açıklıkla dile getirmediği birinci ilke şudur: Tanrı'nın muhtâr olması, O'nun bütün kemâllerinin bi'l-fiil olmasını engeller. Zira Allah'ın beklenen bir kemâlinin olmadığı fikri, O'nun zâtıyla zorunlu kılan oluşuna dayalıdır.[6] İkincisi, âlemin hâdis olduğudur. Seyyid Şerîf'e göre âlemin ezelde var edilmesi, Allah'ın sürekli bir varlık olması bakımından, Allah Teâlâ için ezelde kemâldir, fakat Allah'ın fâil-i muhtâr olması, onunla nitelenmesine engeldir. Çünkü Allah'ın fiili; kasıt, ihtiyâr ve irâdeyle öncelenmiş olduğundan, hâdis olmak zorundadır. Üçüncüsü ise nedenselliğin reddidir. Buna göre her şeyin doğrudan yaratıcısı Allah'tır. Fakat yaratma, Allah cihetinden zorunlu olmadığından, Allah-âlem ilişkisi nedensel bir zorunluluk taşımaz. Yine her şey doğrudan Tanrı'nın bilgisi, irâdesi ve kudretiyle meydana geldiğinden, yaratılan şeyler arasındaki ardışıklık ve düzen, yalnızca ilâhî kudret ve hikmete delâlet eder; şeyler arasında nedensel bir zorunluluk bulunduğuna delâlet etmez. Kısaca "âdet" teorisi olarak bilinen bu görüş, Îcî tarafından *el-Mevâkıf*'ta sıklıkla tekrarlanır ve Seyyid Şerîf tarafından da teyid edilir. Genel olarak kelâmî düşüncenin teorik temellerini oluşturan bu ilkeler, muhakkik bir kelâmcı olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin de kelâm ve felsefenin meselelerine yaklaşımının ana çerçevesini oluşturur.

NEFİS TEORİSİ

Seyyid Şerîf'e göre insanda bilen özne, aklî bir cevher olan nefistir. İbn Sînâ felsefesinde de görüldüğü üzere, nefis, bedenin belirli bir îtidâle gelmesiyle birlikte metafizik bir ilkeden feyz eder ve bu sebeple de hâdistir. Nefs, yaratılışının başlangıcında hiçbir bilgiye sahip değildir. Öyle ki Seyyid Şerîf, İbn Sînâ'nın söylediği anlamda, nefsin bir ben idrâkine sahip olmasının bile tartışmalı olduğunu düşünür. Bunun anlamı, nefsin yaratılışın (fıtratın) başlangıcında salt istîdâd mertebesinde olmasıdır. Bu mertebedeki nefse, *kendinde* bütün suretlerden yoksun olan ilk heyûlâya benzetilerek, heyûlânî akıl denir. Daha sonra bilgiyi kabul istîdâdı olan bu nefste evvelî, yani zorunlu bilgiler meydana gelir.[7]

---

6. Bkz.: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 48. Seyyid Şerîf'in "Beklenen kemâlin olmadığı düşüncesinin Allah'ın zâtıyla zorunlu kılan olduğuna dayalıdır." cümlesine Siyalkûtî'nin düştüğü hâşiye, özelde Seyyid Şerîf'in genelde kelâmcıların yaklaşımının güzel bir özetidir: "Zira yüce Allah muhtâr olması halinde âlemin var edilmesi, O'nun için bir kemâldir ve bu kemâl, O'nda ezelde meydana gelmiş değildir. Ama bu, yüce Allah'ın hâdislere mahal olmasını gerektirmez, zira söz konusu kemâlin itibârî şeylerden olması mümkündür." Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II, 48.

7. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, İstanbul 1303, s. 13.

Nefs, dış ve iç duyuları kullanarak tikelleri idrak edip, tikeller arasındaki ortaklık ve farklılıkların farkına vardığında *Feyyâz İlkeden* tümel suretlerin kendisine feyz etmesine istîdâdlı hale gelir. Nefs bu suretlerin bir kısmının diğerine olan olumlu veya olumsuz nisbetlerini, ya sadece akılla veya sezgiyle ya da tecrübeyle veya zorunlu bilgilerin temelini oluşturan diğer şeyler yoluyla kesinler. Böylece nefste *kesbî bilgilerin ilkeleri olan tasavvurlar ve tasdîkler* meydana gelir.[8] Bu zorunlu bilgiler sâyesinde nefste nazarî bilgilere geçiş melekesi oluşur.

Burada melekeden kastedilen, nazarî bilgilere geçişi mümkün kılan yerleşik ve yetkin bir sıfattır.[9] Çünkü söz konusu mertebede nefs, bu âlemde meydana gelen oluşların feyz kaynağı olan faâl akıldan feyz aldığından, fiille karışık bir güce sahiptir.[10] Sonra nefs bu zorunlu bilgileri, düzenlediği ve nazarî bilgileri müşâhede yoluyla kavradığı zaman, *müstefâd akıl* adını alır. İşte nefs, nazarî bilgileri tekrar tekrar müşâhede etmek sûretiyle depoladığı ve bu bilgileri istediği zaman herhangi yeni bir çaba olmaksızın hazır hale getirmesini sağlayan yerleşik bir sıfat meydana geldiğinde *bi'l-fiil akıl* gerçekleşir. Bu mertebede nazarî bilgiler bi'l-kuvve olduğu halde mertebeye bi'l-fiil denmesinin sebebi, nazarîlerin fiile âdeta bi'l-fiil meydana gelmiş denecek kadar yakın olmasıdır.[11]

Seyyid Şerîf bu mertebelerin zaptını şu şekilde yapmaktadır: Nazarî güç, nâtık nefsin idrâklerle yetkinleşmesi içindir. Ancak bedîhî bilgiler, nefsin dikkate değer bir yetkinliği değildir, çünkü nutuk sahibi olmayan canlılar da bu bilgilere sahip olmada nefsle ortaktır. Şu halde nefsin dikkate alınan yetkinliğinin tamamı, bedîhî değil kesbî idrâklerdir. Nefsin bu yetkinlikle yetkinleşme mertebeleri ise yetkinliğin kendisiyle ve istîdâdıyla sınırlıdır. Çünkü yetkinliğin kendisinin ve istîdâdının dışında kalanların, bu yetkinleşme ve nazarî gücün mertebelerine taalluku yoktur. Yetkinlik, müstefâd akıl, yani nazarîlerin müşâhedesidir. İstîdâd ise uzak, yakın ve orta olmak üzere üçe ayrılır. Yakın istîdâd bi'l-fiil akıl, uzak istîdâd heyûlânî akıl, orta istîdâd ise bi'l-meleke akıldır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Nazarîlerin tekrar tekrar müşâhedesi kuşkusuz bunların depolanmasından önce gelmektedir; nasıl oluyor da bi'l-fiil akıl, müstefâd akıldan sonra gelmesine rağmen onun istîdâdı olmaktadır? Seyyid Şerîf bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: Bu, yetkinliğin yeniden hazır hale getirilmesi ve kaybolduktan sonra geri döndürülmesinin istîdâdıdır. Dolayısıyla bu, ondan öncedir yoksa önceki istîdâd gibi baştan kazanılmasının istîdâdı değildir. Bunda herhangi bir mahzur yoktur. Bu sebeple müstefâd aklın, bi'l-fiil akıldan önce meydana geldiği, fakat sürekliliğinin bi'l-fiil akıldan

8. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 14.
9. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14.
10. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14.
11. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14.

sonra olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla söz konusu iki yön dikkate alındığında, bunların birbirlerinden önce zikredilmesi mümkündür. Bunlara ilâveten zikredilen mertebeler her nazarî bilgiye göre değişebilir. Kimi nazarî bilgide nefs, heyûlânî akılda, kimisinde bi'l-meleke akılda, kimisinde müstefâd akılda ve kimisinde bi'l-fiil akılda olabilir.[12]

Şu halde müstefâd aklın, nefsin idrâk ettiği bütün nazarîleri hiçbiri kaybolmayacak şekilde müşâhede etmesi mümkün değildir. Nitekim Seyyid Şerîf böyle olması durumunda bu dünyada müstefâd aklın bulunmaması gerekeceğini söylemektedir.[13] Çünkü böyle bir durumda nefsin öğrenme sürecini tamamlaması ve bu halinde sürekliliğe kavuşması gerekecektir. Seyyid Şerîf'in böyle bir şeyin ancak dâr-ı karârda, yani her şeyin olduğu haliyle sâbite ve sürekliliğe kavuştuğu ölüm ötesi hayatta, mümkün olabileceğini söylemesi de bunu göstermektedir. Bununla birlikte Seyyid Şerîf böyle bir durumun, bu dünyada beden elbiselerinden ve ilgilerinden soyutlanmış bazı kimseler için mümkün olduğunu belirtmektedir.[14] Bunun sebebi nefsin cismânî ilgilerden ve bedenden kurtularak bulunduğu durumda süreklilik kazandığı ölüm ötesi hayata bu dünyada taşınmadır. Zira Mirek Buhârî'nin *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*'da belirttiği ve Seyyid Şerîf'in de sükût etmek sûretiyle katıldığı gibi, zevk ve riyâzet ehli filozofların -bunların İşrâkî filozoflar ve onların selefleri olduğunu anlamak güç değildir- müstefâd akıl seviyesinden sonra ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere iki mertebesi daha vardır. *Ayne'l-yakîn* mertebesi nefsin feyzin kaynağı olan ayrık akılda ma'kûlâtı olduğu şekilde müşâhede etmesidir. *Hakka'l-yakîn* mertebesi ise nefsin feyz kaynağı ayrık akılla aklî bir bağlantı kurarak nefsin zâtının onun zâtıyla rûhânî seviyede karşılaşmasıdır.[15] Bu seviyede nefs, hiç kuşkusuz aklî seviyede süreklilik sağladığından ma'kûllerin kaybı söz konusu olmamaktadır.[16]

Bu bağlamda nazar yönteminin sonucu, nazarî güçle kemâle ermek ve nazarî gücün mertebelerinde ilerlemektir. Bu mertebelerin en yükseği, müstefâd akıl yani nazarî bilgilerin müşâhedesidir. Riyâzet yönteminin sonucu ise amelî güçle kemâle ermek ve amelî gücün derecelerinde ilerlemektir. Amelî gücün üçüncü mertebesinde tıpkı müstefâd akılda olduğu gibi bilinenlerin sûretleri müşâhede yoluyla nefse feyiz eder.[17] Fakat Seyyid Şerîf'e göre amelî gücün

---

12. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14. Ayrıca bkz.: Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'Ayn*, Kazan 1892, s. 5.
13. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 14.
14. Cürcânî, *a.g.e.* s. 15.
15. Mübârekşah el-Mantıkî, *Şerhu Hikmeti'l-'Ayn*, Kazan 1892, s. 6.
16. Benzer açıklamaları İbn Sînâ'da da bulmak mümkündür. O insan nefsinin soyutlanma sürecinde ilerleyerek bütün makulleri elde edeceğini, aklî bir âlem olacağını ve âdeta insanî bir rab haline geleceğini ileri sürmüştür. Bkz. *Metafizik*, II, 115, 204.
17. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

üçüncü mertebesi, nazarî güçteki müstefâd akıldan iki bakımdan daha yetkin ve güçlüdür. Birincisi şudur: Müstefâd akılda oluşan bilgiler, vehim şüphelerinden tamâmen arınamaz, çünkü vehmin mübâhese yolunda istîlâsı vardır. Oysa zikredilen kutsî sûretlerde durum böyle değildir. Çünkü duyusal güçler, aklî gücün emrine verilmiştir ve aklî gücün verdiği hükümde onunla çekişemez.[18] Diğer deyişle Seyyid Şerîf, aklî yöntemde duyu güçlerinin nazarîlerde tamâmen devre dışı kalmadığını düşünmektedir. Çünkü akıl ve vehim güçlerinin her ikisi de anlamlarda etkin olmaktadır. Bunlardan akıl, tümel anlamlarda ve vehim tikel anlamlarda etkin olmaktadır. Fakat vehim verileriyle aklın verileri, çoğu zaman karışabilmektedir. İşte Seyyid Şerîf'in aklî yöntemde gördüğü temel sorunlardan biri budur.

Seyyid Şerîf'e göre amelî gücün üçüncü mertebesinin müstefâd akıldan üstün olmasının ikinci sebebi şudur: Üçüncü derecede nefse feyz eden bazen bir çok sûret olur; nefs kirlerden arı olduğu ve cismânî âleme ilgi kirlerini bulundurmayıp berrak olduğu zaman tıpkı parlak bir ayna gibi söz konusu sûretlerin feyz etmesine istîdâdlı olur ve feyiz edendeki birçok sûret nefse yansır. Çünkü nefsin alabileceği sûretler ona görünür. Oysa müstefâd akıl seviyesinde nefse feyiz eden ma'kûller, *meçhûle götürmesi için tertip edilen ilkelere münâsip olan bilgilerdir* ki, bu durumda nefis az bir kısmı parlaklığa sahip bir ayna gibidir ve nefsin paralelinde veya tam karşısında olan (muhâzî), yani nefse yansıyan şeylerin yalnızca az bir kısmı nefiste resmolur.[19] Başka bir ifadeyle müşâhede yönteminde, nefsin kâbil gücünün tamamını kullanmak mümkün ve vâki iken, istidlâl yöntemi yalnızca bilinmeyene götüren bilinenlerle ilişkili bilgilerin feyz etmesine imkân vermektedir.

Açıkça anlaşılacağı üzere Seyyid Şerîf, müşâhede yönteminin daha doğrudan ve güvenilir bilgi vereceğini savunmaktadır. Aslında benzer ifadeleri Fahreddîn Râzî de seslendirmektedir. Ancak Râzî, müşâhede yolunun zevk boyutunun üstünlüğüne ve sonucunun kat'îliğine dikkat çekmekle birlikte, varılan neticenin daha emniyetli olduğu gerekçesiyle nazar ve mubâhese yolunu tercih etmektedir.[20] Seyyid Şerîf ise daha kesin olduğu gerekçesiyle müşâhede yolunun daha üstün olduğunu düşünmektedir.

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında nazarî gücün yanında amelî gücü geliştirmek daha önemli hale gelmektedir. Amelî gücün mertebelerinin birincisi, Hz. Peygamber'in getirdiği şerîatın ve ilâhî kanunların uygulanmasıyla zâhiri arındırmaktır. Seyyid Şerîf zâhiri arındırmak için uygulanan şeylerin, Hz.

18. Cürcânî, *a.g.e.* s. 17.
19. Cürcânî, *a.g.e.* s. 17.
20. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrıkiyye*, thk.: A. Hicâzî es-Sakâ, Beyrut 1987, I, 54-59.

Peygamber'e nisbet edilmesini, onun söz konusu şeylerin mazharı olmasıyla açıklamaktadır. Yine bu şeyler, Allah'ın peygamberlere vahyettiği küllî va'zlar ve hikmetli sırlar olması bakımından ilâhî kanunlar adını alır.[21] Yani bu şeylerin nitelendiği "nebevî" ve "ilâhî" sıfatlarından ilki, onların kaynağını bildirirken; ikincisi, en üst derecede ve örnek alınacak şekilde tatbîkini bildirmektedir.

Amelî mertebelerin ikincisine geçildiğinde, süreç tersine dönecektir. Çünkü ikinci mertebe, bâtını süflî melekelerden arındırmak ve gayb âleminden alıkoyacak meşgûliyetlerin eserlerini silmektir. Bu da Allah'ın hidâyetiyle ve bu yola girmeyi engelleyen tembellik ve azgınlıktan nefsin alıkonulmasıyla sağlanır.[22] Bu mertebe, bir tür kaçınma ve yokluk durumudur ve nefse tembellik ve azgınlık veren şeylerden uzak durmak sûretiyle yeni bir varlık durumunu kazanma çabasıdır ki, gayb âlemiyle bağlantı kurma imkânı doğmaktadır.

Amelî mertebelerin üçüncüsü ise gayb âlemiyle ittisâlden sonra meydana gelen şeydir. Yani nefs zâhir ve bâtınını kötü amellerden ve ahlâktan arındırırsa ve tabiatının gereği olan aslî merkezine yönelmenin önündeki engelleri kaldırırsa, gayb âlemiyle ittisâl kurar ve gayb âleminde resmolmuş olan ilmî sûretler nefse yansır. Böylece nefis, kuşku ve vehimden arı olan söz konusu idrâkî ve kudsî sûretlerle süslenir.[23] Burada "idrâkî" kelimesi yansıyan sûretlerin insan nefsiyle veya aklıyla aynı türden idrâk gücünden geldiğine delâlet etmektedir ki, aslında yansımanın temelini oluşturan da budur. Seyyid Şerîf bu durumun ancak, gerçeğin öğretilmesi ve doğrunun ilhâm edilmesiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.[24] 'Öğretme' (ta'lîm) kelimesini düşünürün özellikle tercih ettiğini, onun genel tavrını dikkate aldığımızda güç değildir: Burada öğretme, hem felsefî anlamda ta'lîme hem de dinî anlamda nebevî ta'lîme dikkat çekmektedir.

İşte bunun ardından gelen amelî mertebelerin dördüncüsü ve sonuncusu, ittisâlle kazanılan durumun geçici olmaktan çıkıp sürekli bir varlık durumuna taşınması olacaktır. Bu sebeple dördüncü mertebe, ittisâl melekesini kesbetmenin ve nefsinden tamamıyla ayrılmanın ardından tecellî eden şeydir. Bu, Allah'ın subûtî ve selbî sıfatlarını, yani celâlini ve cemâlini mülâhaza, nazarı yalnızca O'nun kemâline, yani zâtı, sıfatları ve fiillerine hasrederek her kudretin O'nun kudretinde eridiğini, her ilmin O'nun kuşatıcı ilminde boğulduğunu ve her varlığın ve kemâlin O'nun tarafından feyzolduğunu görmektir.[25] Sûfilerin deyişiyle, her şeyde Hakk'ı müşâhede etmektir. Nitekim "*Onlara kendile-*

21. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.
22. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.
23. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.
24. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.
25. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.

ri dışındaki her şeyde ve bizzat kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz."[26] âyetinde bu duruma işaret edilmektedir. Ayrıca amelî mertebelerin tamamı, olumlu veya olumsuz her türlü fiilin bir tür bilgiye götürdüğü kabulüne dayanmaktadır ki "Allah'tan korkun ve Allah size öğretsin."[27] âyetinde ve benzeri âyetlerde buna işaret edilmektedir.

İnsan nefisleri, bir bedeni yönetme işiyle meşgûliyetlerinden ötürü, bedenî ilgilere batmış, yani tamamıyla bedenin yönetimi ve yetkinleştirilmesine yönelerek, doğal kirlerle kirlenmiştir. Feyz verenin zâtı ise bütün bunlardan münezzehtir. Bu sebeple insan nefisleri ile feyz verenin zâtı arasında, yetkinliğin fezeyânını sağlayacak bir münâsebet yoktur. Dolayısıyla yetkinliklerin feyzedilmesi için, iki taraf arasında bir aracının olması gerekmektedir. Bu aracının tecerrüd ve taalluk cihetlerine sahip olması ve bu sâyede iki tarafın bir itibara uygun yardımına cevap vermesi gerekmektedir.[28] Böylece aracı, söz konusu özelliği sâyesinde, feyyâz ilkeden rûhânî ve soyut yönüyle feyzi kabul ederken, nefis de cismânî ve maddeye ilgisi yönüyle, söz konusu feyzi kabul eder. İşte Hz. Peygamber'in zâtının ve sünnetinin vazgeçilmez bir unsur olarak teoriye girdiği yer burasıdır. Çünkü Seyyid Şerîf'in de özellikle sûfileri andıran tarzda, belirttiği gibi Hz. Peygamber her iki yönü de birleştirmektedir. Peygamberin dinî ve dünyevî riyâsete sahip olmasının bilgisel temeli burada yatmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in makamının vârisi olanların önemi de Peygamber'in bu vazîfesini, kısmen veya mümkünse tamâmen üstlenmelerinden kaynaklanır. Bu bakımdan Peygamberle ve onun vârisleriyle tevessül kaçınılmaz bir vecîbe halini almaktadır. Seyyid Şerîf bu noktada, tevessülün gerçekleşmesinin tevessül edilen şahısların bedene taalluklarına bağlı olup olmadığını soruşturmaktadır.

Buna göre tevessül edilen kimsenin bedene taalluku kalkması durumunda, aracılık imkânını yitirmesi gerektiği akla gelmektedir. Çünkü aracılık, her iki tarafa taallukun olmasıyla gerçekleşen bir durumdur. Seyyid Şerîf bu sorunu, eserin sürekliliği ilkesiyle çözmektedir. Buna göre Peygamber ve vârislerinin bedene ilgilerinin bulunması ve eksik nefisleri yetkinleştirmeye yönelmeleri yeterlidir. Çünkü onların eserleri, nefislerde varlığını sürdürmektedir. Seyyid Şerîf, basîret ehli insanların da müşâhede ve tanıklıklarını delil getirerek, Hz. Peygamber'in ve vârislerinin kabrini ziyaret edenlere fezeyân eden nurun sebebini, bu gerekçeyle açıklamaktadır.[29] Burada da Hz. Peygamber ve onun vârisleri, amelî gücün yetkinleştirilmesi yönünden, zorunlu bir başvuru kaynağı halini almaktadır. Teori biraz daha açıldığında varılmak istenen hedef şudur:

---

26. 41/Fussilet, 53.
27. 2/Bakara, 282.
28. Cürcânî, *a.g.e.* s. 18.
29. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 19.

Nefsin nazarî gücünün yetkinleşmesi, amelî gücünün yetkinleştirilmesiyle olmaktadır. Çünkü nefsin, faâl akılla irtibâtı bedenî ve dünyevî ilgilerinden arınmasıyla doğru orantılı olarak artmaktadır. Durum böyle olunca geniş anlamıyla şerîat ve sünnete uymak, nefsin akıllar âlemiyle bağlantısını sağlamaktadır. Pekâlâ nefis nasıl yetkinleşmektedir?

Bilindiği gibi, bu dünyadaki nefis sahibi bileşik nesneler; bitki, hayvan ve insandır. Bitki nefisleri, beslenme, büyüme, doğurma (*müvellide*) ve biçimlendirme (*musavvire*) özelliklerine; hayvan nefsi, bitkinin özelliklerine ilâveten duyumsama ve irâdî hareket etme özelliklerine; insan nefsi ise hayvanın özelliklerine ilâveten düşünme/akletme/bilme özelliğine sahiptir. Nefis tanımlarının tamamında, *âlî* kaydı vardır. Bu kayıtla kasdedilen, unsurların ve madenlerin sûretlerinin aksine nefsin, fiillerini âletlerle meydana getirmesidir. Yine bitki, hayvan ve insan nefislerinin, felek nefislerinden ayrıldığı özelliklerden biri de budur.[30] Nefsin, fiillerini âletler vasıtasıyla yapması; onun ay altı âlemdeki varlık durumuna, bilgi edinme sürecine ve gâyesiyle ilişkisine delâlet etmektedir. Buna göre unsurlar ve madenlerin sûretleri, fiillerini doğrudan icrâ etmektedirler. Çünkü bunların sûretleri ile etkide bulundukları şeyler arasında, ontik bir farklılık bulunmamaktadır. Oysa insan nefisleri, aklî bir varlığa sahip olmalarına rağmen, aklî olmayan şeylerde fiil icrâ ederler. Bu durum, onlarda kuvve durumunu zorunlu kılmaktadır. Nefisteki yetilerin kuvveden fiile geçmesi ise ancak âletler vâsıtasıyla olmaktadır. Dolayısıyla nefsin kendini yetkinleştirmesinin aracıları, duyusal âletlerdir. Aklî olanla maddî olan arasındaki aracı, duyusal sûretlerden tikel anlamlar çıkaran vehim gücüdür. Daha sonra akıl gücü, bu tikel anlamlardan tümel anlamlar çıkarır. İşte insan nefsinin doğrudan etkilediği bu anlamlardır. Çünkü bu anlamlar, tıpkı nefsin kendisi gibi sırf aklîdir. Nefsin fiillerinin süreklilik kazandığı seviye de budur. Nefsin diğer fiilleri, sürekli olarak bi'l-fiil halde değildir.[31]

Şu halde insan nefsi öncelikle beslenme, büyüme, doğurma ve biçimlendirme güçlerine sahiptir. Bunlardan ilk ikisi, ferdin devamını sağlarken; son ikisi, türün devamını sağlamaktadır. Bu dört güce hizmet eden, başka dört güç daha vardır: Gerekli gıdayı çeken çekme gücü; gıdayı uzvun bi'l-fiil bir parçası olmaya hazırlayan hazım gücü; gıdayı tutan tutma gücü ve fazlalığı atan itme gücü.[32] İnsan nefsi, duyu güçlerine sahiptir. Duyu güçleri, idrâk eden (*müdrike*) ve hareket ettiren (*muharrike*) güçler olmak üzere iki kısımdır. İdrâk eden güçler, dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış olanlar görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadan ibâret beş duyudur. Bu güçler, güçlülük ve zayıflık bakı-

30. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 181-182.
31. Bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 181-182.
32. Ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 185-198.

mından farklıdırlar. Şekiller ve konumlar gibi bir kısım şeyleri algılamada, bütün dış duyular ortaktır.[33] İster idrâk edici isterse de idrâke yardımcı olsun iç duyular da aynı şekilde beştir. Birincisi hiss-i müşterektir. Beş dış duyuyla algılanan tikel şeylerin sûretlerinin resmolduğu güç budur. Nefis bu sûretleri alır ve idrâk eder. Beş dış duyu, nefsin âleti olduğu için, nefsin söz konusu sûretleri idrâk ettiği söylenmektedir.[34] İkincisi hayâldir. Duyulurlar dış duyuların algısından çıktığında, hayâl, müşterek histe resmolan sûretleri muhâfaza eder. Hayâl, müşterek hissin deposu görevini görmektedir. Bu, bir şey önceki bir zamanda görüldüğü, sonra kaybolduğu ve sonra tekrar ortaya çıktığında, o şeyin bilinmesini sağlayan güçtür. Eğer hayâl olmasaydı ve müşterek hisse nakşolan sûretleri korumasaydı, her şey tekrar tekrar algılanmak zorunda kalırdı ve değer algısı tamamıyla tahrîb olurdu.[35] Üçüncüsü vehim gücüdür. Meselâ kuzunun kurttan algılayıp kaçtığı tikel düşmanlık veya bebeğin annesinden algılayıp ona meylettiği tikel sevgi gibi, duyulur şeylerle ilgili tikel anlamları idrâk eden vehim gücüdür. Çünkü nâtık gücün dışında bu anlamları idrâk eden bir gücün bulunması gerekmektedir. Dördüncüsü vehim gücünün idrâk ettiği tikel anlamları koruyan hâfıza gücüdür. Hâfıza gücünün vehim gücüne nisbeti, hayâl gücünün müşterek hisse nisbeti gibi olup, vehim gücünde idrâk edilen tikel anlamları depolama görevi görür. Beşincisi mütehayyile gücüdür. Bu güç, duyulur sûretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda bazen birleştirme bazen ayırma sûretiyle tasarrufta bulunur. Meselâ iki başlı veya başsız bir insan veya yarısı insan yarısı at bir hayvan hayâl etmek, bu gücün eseridir. Akıl idrâk ettiği şeylerin bir kısmını diğerine eklemek ve birbirinden ayırmak sûretiyle bu gücü kullandığında, bu güç müfekkire adını alır. Eğer vehim, bu gücü mutlak olarak duyulurlarda kullanırsa bu güç, mütehayyile adını alır.[36]

Îcî'nin yerinde belirttiği üzere, filozofların söylenen fiillerin her birinin ayrı bir güç tarafından yapıldığını ileri sürmeleri "Birden ancak bir çıkar." ilkesine dayanmaktadır.[37] Îcî bu ilkeye yönelttiği eleştiride olduğu gibi, buna da bir tek zâtın, farklı âletlerde birçok fiili meydana getirebileceğini söylemektedir.[38] Nitekim sudûr teorisinin temeli olan "Birden ancak bir çıkar." ilkesinin eleştirisinde, bir zâttan farklı itibarlarla birden fazla fiilin meydana gelmesinin, akla aykırı olmadığını söylemişti. Seyyid Şerîf, eleştirileri sükût etmek sûretiyle

33. Bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 199-211.
34. Müşterek hissi kabul edenlerin ve reddedenlerin delilleri ve bu delillerin eleştirisi için bkz.: Cürcânî, *a.g.e.* VII, 212-214.
35. Hayal gücünün delilleri ve eleştirileri için bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 214-215.
36. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 215.
37. Nitekim İbn Sînâ, bir kuvveden doğrudan doğruya ancak bir tek fiil çıkacağını belirtmektedir. bkz. *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, Litera Yayınları, İstanbul 2006, s. 238.
38. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 216.

onaylamaktadır. Ancak teorinin kusurlarını görmekle, açıklama değerini yadsımanın, birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Her ne kadar aklen, yukarıda sayılan işlemlerin nefsin kendisi tarafından yapılması ve araçların farklı olması mümkün olsa da sonuçta bu, eylemlerin varlığını, zincirini ve sayısını değiştirmemektedir. Değişen, eylemlerin nasıl gerçekleştiği ve nefisle irtibâtıdır. Îcî'nin kelâmcılar adına zikrettiği eleştiri, meselenin metafizik göndermelerini bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü bu görüş, kelâmcıların filozoflardan ayrıştığı en önemli nokta olan kâdir-i muhtâr bir Tanrı'nın reddine dayanmakta, ayrıca nâtık nefsin tikelleri idrâk edemeyeceği ilkesi üzerine temellenmektedir. Daha sonra bütün bu güçlerin âlet olduğunu ve bu âletleri kullanarak algılayanın nefis olduğunu, delillerini ve karşı delillerini sıralayan Îcî şöyle demektedir: "Hasmın (filozofların) delillerinin hiçbiri, duyuların âlet ve nefsin idrâk eden olmasını yadsımamaktadır. İstidlâl edenin delilleri, bu güçlerin varlığını isbâta kâfîdir, çünkü o uzuvlardan her bir uzvun özel bir güce özgülüğü olmasa idrâk edilen türlerden bir kısmına değil de diğerine özgü olamayacaktır. O halde güçlerin varlığı ve çeşitliliği sübût bulmaktadır ki, amaçlanan da budur." Seyyid Şerîf'in de belirttiği üzere bu durumda tikeller söz konusu âletlerde resmolacak ve nefis o sûretleri âletlerinde mülâhaza edecektir. Bundan da nefsin bölünmesi gerekmeyeceği gibi konumlu ve mekânlı olması da gerekmeyecektir. Bu durumda bir fiilin ortadan kalkması, idrâk edenin değil âletlerin telef olması anlamına gelecek ve idrâkin nefse nisbeti, hakikî iken; âletlere nisbeti, mecâzî olacaktır. Böylece Îcî ve Seyyid Şerîf, filozofların nefsin algılamasının niteliğine dair açıklamasını, kelâmcıların Tanrı tasavvuruna uyumlu hale getirerek kabul etmektedir.[39]

Yukarıda anlatılan güçler nefsin idrâk eden güçleriydi. Nefsin güçlerinin ikinci türü olan hareket ettirici güçler ise harekete sevkeden (*bâis*) ve doğrudan hareket ettiren olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Harekete sevkeden güç, bir yararın kazanılması için olursa, şehvet gücü; bir zararın giderilmesi için olursa, gadab gücü adını alır. Doğrudan harekete geçiren güç ise kasları germek sûretiyle sinirleri uzatan ve kasları gevşetmek sûretiyle sinirleri gevşeten güçtür. Kaslardaki bu güç, hareketin yakın ilkesidir. Hareketin uzak ilkesi ise tasavvurdur. Yani yapılacak fiilin zihinde tasarlanmasıdır. Bu ikisi arasında arzu ve irâde vardır. İşte bu dört şey; kaslardaki güç, tasavvur, arzu ve irâde, insanın meydana getirdiği ihtiyârî fiillerin ilkeleridir. Çünkü nefis, önce hareketi tasavvur etmekte; ikincileyin tasavvur ettiği hareketi arzulamakta; üçüncüleyin ona yönelmeyi ve onu var etmeyi irâde etmekte ve dördüncüleyin de sinirlerin uzanması veya esnemesi sûretiyle hareket ortaya çıkmaktadır.[40]

---

39. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 216-217.
40. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 218.

Son olarak insan nefsinin diğer canlılarla ortak olmadığı ve aklî bir cevher bakımından sahip olduğu, nutuk/düşünme gücü gelir. Bu güç, tümelleri idrâk etmesi ve onlar arasında olumlu ve olumsuz hükümler vermesi bakımından, nazarî güç ve nazarî akıl adını alırken; fikrî sanatları oluşturması ve tikel durumlar hakkında yapılması ve yapılmaması gerekenleri düşünme ve danışması bakımından, amelî güç ve amelî akıl adını alır. Bu iki güç, ya zât ya da itibar bakımından farklıdır. Ancak Seyyid Şerîf amelî gücün, nazarî gücün uzantısı olduğunu düşünmektedir. Çünkü tikel görüşlerin çıkarılması, bir tür düşünme ve kıyâsla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bunların temelini tümel bir önerme oluşturmaktadır. Meselâ bu fiil şöyledir; böyle olan fiillerin tamamı güzel olup yapılması gerekir veya çirkin olup terk edilmesi gerekir, sözünde olduğu gibi, kıyâsın küçük önermesi şahsî iken büyük önermesi tümeldir. Bu iki önermeden, gelecekte olma ihtimali bulunan şeylerde, tikel bir görüş meydana gelmektedir.

Seyyid Şerîf zorunluları, imkânsızları, geçmiş ve şimdiyi, gelecekten ayırmakta ve söz konusu durumun, gelecekte olabilecek şeylere özgü olduğunu belirtmektedir. Çünkü bunlar hakkında, var etme veya yok etme söz konusu olmamaktadır. Bu güç, tikel görüşe hükmettikten sonra, onun hükmüyle toplam gücün hareketi bedeni harekete geçirmekte ve insan nefsinde fiili yapmaya arzu duyan amelî güçten gülme, utanma, korku, hüzün, kin gibi insana özgü edilgi durumları meydana gelmektedir. Bu da göstermektedir ki nefis, güçlerini etkilediği gibi aynı zamanda onlardan etkilenmektedir.[41] Çünkü nefis, tikel bilgilerin alınmasında daha çok edilgen konumdadır. Bedeni yönetmesi, yine bedenden sağladığı hazırlıkla kazandığı bilgiler sâyesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte nefsin irtibât kurmasını hem engelleyen hem de sağlayan, cismânî âleme ve maddeye taallukudur. Zira maddî doğa, maddeler âlemiyle irtibâtı gerektirirken soyut doğa, aynı cinsten olması sebebiyle soyutlar âlemini gerektirmektedir.[42] Böylece nefis, bir yandan duyu âletleri yoluyla aldığı bilgiler, diğer yandan da gerekli amellerin yapılmasıyla arınmak sûretiyle, faâl akılla veya din dilindeki Cebrâil'le irtibât kurmaktadır. İrtibâtı sağlayan, nefsin doğası olmakla birlikte, ilke ile kâbil arasındaki feyz ilişkisi, ikisi arasındaki bir irtibâta dayanır hatta irtibâtı zorunlu kılar.[43]

Daha önce bahsedilen aklın mertebelerinin tahakkuku, duyu algılarından hareketle nazarîlerin kazanımıyla olurken, amelî gücün mertebeleri, duyusal kirlerden arınmayı gerektirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki aynı teorinin iki ayrı unsuru olan bu güçlerden, amelî gücün yetkinleştirilmesi, nazarî güçle el-

41. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 219.
42. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, nşr.: Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, II, 1199.
43. Râzî, Kutbeddin, *Levâmi'*, İstabul 1303, s. 6; Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

de edilen bilgiler üzerine temellenmektedir. Zira amelî güç, iyi ve güzel amelleri yapmayı öngörmektedir. İyi ve güzel amellerin bilgisi ise nazarî güçle elde edilen bilgiler sâyesinde öğrenilecektir. Nazarî gücün mükemmelleşmesi de amelî gücün yetkinleşmesiyle mümkün olmaktadır. Bu aynı zamanda, Seyyid Şerîf düşüncesinde, bilgi teorisi ile ahlâk teorisi arasındaki irtibâtın kurulduğu noktadır. Seyyid Şerîf'in amelî gücün anlatımında, müşâhede yoluyla nazarîlerin müşâhedesinin daha kesin ve devamlı olacağını vurgulaması, bilgi ile ahlâk arasındaki irtibâtı te'kîd etmektedir. Bununla birlikte nihâî tahlilde, amelle bilgi kazanma ile nazarla bilgi kazanmanın, iki ayrı tarîk olduğunu gözden kaçırmamak gerekir ve mesele bu şekilde vaz'edildiğinde Seyyid Şerîf'in önerisi muhtemelen nazardan vazgeçmeyen bir amelî yöntem olacaktır.

BİLGİ TEORİSİ

Bilgi (ilim) lafzı, çok anlamlı kelimelerdendir. Geniş anlamıyla bilgi, bütün bilme durumlarını kuşatır. Nitekim mantıkta, bilgi derken kasdedilen anlam budur ve bu anlamıyla bilgi incelenir.[44] Dar anlamıyla bilgi, cehâlet, kuşku ve zan sıralamasının sonunda bulunur ve gerçeğe mutâbık kesin inanç anlamına kullanılır. Bu anlamda bilginin farklı tanımları yapılmıştır. Eş'arî gelenekte tercih edilen tanım şudur: "Bilgi, başkasıyla varolan ve kendisiyle nitelenen kimsenin anlamları aksine, muhtemel olmayacak şekilde ayrıştırmasını gerektiren bir sıfattır." Fakat Seyyid Şerîf, Efdalüddîn el-Hunecî'nin *Keşfü'l-Esrâr an Gavâmızı'l-Efkâr* adlı eserinden aktardığı ve gerçekte İmâm Mâturîdî'ye ait olan şu tanımı daha kusursuz bularak tercih eder: "Bilgi, bulunduğu kişide mezkûrun tecellîsini sağlayan bir sıfattır." Tanımdaki *mezkûr* ifadesi "var", "yok", "mümkün" ve "imkânsız"ı içermektedir, yani düşünceye konu olan her şey anlamına gelmektedir. Yine tanım, basît ve bileşiği, tikel ve tümeli içermektedir. Tanımda geçen *tecellî* tam bir açılma demektir. Zan ve cehl-i mürekkeb, mukallidin doğru inancı ise tanımın dışında kalmaktadır. Çünkü tanımda tecellî ile vurgulanan, açılmanın aksine taklîd, gerçekte kalbe düğüm atmaktır.[45]

Geniş anlamıyla bilgi, zihinde meydana gelen her türlü sûreti içerir. Bu bilginin, "Şeyin sûretinin zihinde meydana gelmesidir." şeklindeki tanımı, görelilik kategorisini çağrıştırsa da gerçekte bilgi, Seyyid Şerîf'e göre aşağıda incelenecek iki kısmıyla da nitelik kategorisindendir.[46] Zira tasavvur nitelik kategorisine girdiği gibi "hakkında hüküm verilen", "kendisiyle hüküm verilen"

44. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 31.
45. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 86.
46. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 27.

ve "bunlar arasındaki nisbet" olmak şeklinde üç dayanak üzerine kurulan hüküm de nitelik kategorisindendir. Nisbetin tasavvurundan sonra, nefsin hüküm esnâsında bir tesiri ve etkisi yoktur. Bu sebeple intizâ, *îcâb* (olumlama), *selb* (olumlama), nefy, isbât ve hüküm gibi lafızlar, her ne kadar iki tarafı tasavvurdan sonra nefisten çıkan bir etki olduğunu vehmettirse de gerçekte durum böyle değildir.[47] Çünkü nisbeti tasavvur ettikten sonra, hüküm esnâsında nefsin fiili değil, söz konusu nisbeti *iz'ânı* ve *kabulü* vardır. Bu iz'ân da nisbetin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini, yani şeylere mutâbık olduğunu veya olmadığını idrâk etmektir. İki taraf arasındaki nisbeti idrâk ettikten sonra, idrâk edilen şey *icmâlî* bir şeydir. Söz konusu *icmâlî* şey, ayrıntılı olarak ifade edildiğinde, o mücmelin kendisi olan başka bir hüküm ve tasdîk ortaya çıkar. Bu sebeple fikirlerimiz, sonuçlarının var edici (*mûcid*) sebepleri değildir; onlar yalnızca nefsimizi, sûret bahşeden faâl akıldan aklî sonuçların sûretlerini kabule hazırlamaktadır. Eğer hüküm, idrâkî bir sûret olmasaydı, bu kabul ve sonucun nefse feyiz etmesi mümkün olmazdı.[48]

Diğer mantıkçılar gibi Seyyid Şerîf de bilgiyi, tasavvur ve tasdîk olmak üzere ikiye ayırır. Genel olarak hüküm, bitiştirilmemiş kavram şeklinde açıklanan tasavvur, Seyyid Şerîf'e göre ismin mefhumu bakımından olabileceği gibi, mevcut mâhiyet bakımından da olabilir. İsmin mefhumundan ibâret olan tasavvur, bütün tasdîklerden yoksun kalabilirken, mevcut mâhiyet bakımından tasavvur, bütün tasdîklerden yoksun kalamaz. Çünkü mevcut mâhiyetin tasavvuruyla birlikte, onun varlığının tasdîkinin bulunması gerekir.[49] Tasdîk ise hükmün kendisinden ibârettir. Tasdîkin unsurları, yani hakkında hüküm verilen, kendisiyle hüküm verilen ve bunlar arasındaki hükmî nisbet tasavvur sınıfına girmektedir. Bilginin bu iki sınıfa ayrılmasının amacı da tasavvur ve tasdîke ulaştıran yolların ayrılığını ortaya koymaktır. Bununla birlikte Seyyid Şerîf, bilgiyi yalın tasavvur ve tasdîke, yani beraberinde hüküm bulunan tasavvura ayırarak, tasdîki hükümle birlikte olan tasavvurdan ibâret kılmanın ve hükmü de etki kategorisine koymanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Fakat ona göre, yine de böyle bir görüş incelikli değildir, çünkü ilişenin sıfatını ilişilene vermektedir.[50]

Bütün tasavvurların veya bütün tasdîklerin bedîhî olmadığı aşikârdır; bunların tamamının nazarî veya kesbî olması durumu da kısır döngüye yol açmakta ve nihâî tahlilde, öğrenme olgusunu açıklamayı imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla bilginin her iki kısmı da zorunlu ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılır.

---

47. Cürcânî, *a.g.e.* s. 27.
48. Cürcânî, *a.g.e.* s. 27.
49. Cürcânî, *a.g.e.* s. 32.
50. Bkz.: Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye*, s. 86-87.

Burada zorunlu ve nazarî kısımlarına ayrılan, kendi olması bakımından bilgi tabiatı olduğundan[51] her bilgi ya zorunlu ya da nazarîdir, derken kasdedilen, bilginin fertlerinden her birinin ya zorunlu ya da nazarî olduğudur. Böylece bilginin tikellerinden biri, herhangi bir nazar olmadan meydana geldiğinde, bilgi tabiatı da onun zımnında nazar olmaksızın meydana gelmektedir. Yine bilginin tikellerinden biri, nazarla meydana geldiğinde, bilgi tabiatı da onun zımnında nazarla meydana gelmektedir. Dolayısıyla bilgi tabiatı, zorunlu fertlerinin zımnında zorunlulukla nitelenirken, nazarî fertlerinin zımnında nazarîlikle nitelenmektedir.[52] Zorunluluk ve nazarîlikle kasdedilen ise Seyyid Şerîf'in özlü ifadesiyle, müstağnîlik ve muhtaçlıktır.[53] Diğer deyişle nazarî bilgi, meydana gelmesi nazar ve kesbe dayanan bilgidir; zorunlu bilgi, husûlü nazar ve kesbe dayanmayan bilgidir. Zorunlu bilgiyle zaman zaman karışan bedîhî bilgi ise husûlü nazar ve kesbe dayanmayan bilgidir; ancak bedîhî bilgi, nazar ve kesbin dışında, sezgi, tecrübe vb şeylere muhtaç olabilir. Dolayısıyla bedîhî bilgi, zorunludan daha geneldir. Sözü edilen vâsıtalara muhtaç olmadığında ise zorunlu ile bedîhî eşanlamlı olmaktadır. Eğer bedîhî ile aklın yönelişinden sonra kesinlikle başka bir şeye muhtaç olmayan anlamı kasdedilirse, bedîhî, zorunludan daha özel olacaktır.[54]

Nazarî ve zorunlu ayrımı, zihnin bilgileri elde etme süreci ve keyfiyeti dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu süreçte zorunlu bilgiler, kesbî bilgilerin dayanağı ve ilkeleridir. Zorunlu bilgiler, üç temel sınıfa ayrılır. Birincisi varlığımızı, açlığımızı, korkumuzu vs. bilmemiz gibi, ya kendimizle ya da iç organlarımızla (*âlât-ı bâtıne*) elde ettiğimiz vicdâniyyâttır. Bunların insanlar arasında ortak olduğu kesin olarak bilinmediğinden, ilimlerde faydası azdır ve başkalarına karşı delil olamaz. Burada *bilinemezlik* mutlak olmamakla birlikte, önemli bir kayıttır. Yani asıl itibâriyle bireyler arasında ortaklık vardır, fakat bunların tamamı bilinemez. Ayrıca sözgelimi kendi varlığımızı bilmemiz gibi, az da olsa bilinir olanları bulunmaktadır ve bir kısım meselelerde delil getirilir.[55]

Zorunlu bilgilerin ikinci sınıfı, duyusallardır (hissiyyât/beş duyu ile elde edilenler). Duyusallar ile kasdedilen, duyuların katkısı olan bilgilerdir. Tecrübî bilgiler, mütevâtir haberlerin ifade ettiği bilgiler, duyulurlar hakkında vehmin hükümleri, hadsiyat (sezgi verileri) ve müşahedât (dış ve iç duyuların verileri) bu sınıfa dâhildir.

---

51. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 36.
52. Cürcânî, *a.g.e.* s. 35.
53. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 60-61.
54. Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Bedîhî ve Nazarî maddeleri.
55. Bilinemezlik kaydı için bkz. Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 53. Siyalkûtî ortaklığın azlığı nedeniyle ortak olan bilgilerin bir delil olarak zikredilmediğini belirtmektedir.

Zorunlu bilgilerin üçüncü sınıfı, bedîhîlerdir. Bedîhîlerle kasdedilen evveliyat ile fıtrî kıyâsla elde edilen evveliyat hükmündeki bilgilerdir. Son iki şık, ilimlerin (bilimlerin) dayanağı olup başkasına karşı delil olurlar. Bedîhîler, mutlak anlamda delildir. Duyusallar ise sebeplerinde yani tecrübe, tevâtür, sezgi ya da müşâhedenin gerektirdiği bilgide, ortaklık sağlandığı takdirde delillik gerçekleşir.

Seyyid Şerîf'e göre zorunlu ve bedîhî bilgilere yönelik eleştiriler olsa da bu eleştiriler cevaplanabilir niteliktedir. Dolayısıyla zorunlu bilgiler, nazarî bilgilerin temelini oluşturur. Zihin, bu bilgilerden nazar yoluyla bilinmeyenleri öğrenir ve öğrendiği bu bilgiler, nazarî bilgiler adını alır. Seyyid Şerîf, tasavvurlar ve tasdîklerde gerçekleşen bütün nazar kısımlarını sorunsuz olarak içerdiği gerekçesiyle, filozofların nazar tanımını benimser. Buna göre "Nazar, kesin veya zannî olarak bilinen şeylerin, başka şeyi bilmeye götürmesi amacıyla tertip edilmesidir". Diğer deyişle nazar, bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesidir. Fakat her bilinmeyen rastgele herhangi bir bilinenden elde edilmez. Bunun için ilke olarak belirlenen şeyler ile ulaşılmak istenen şeyler arasında bir *münâsebet* olması gerekir. Münâsebet olsa bile, söz konusu kazanım herhangi bir şekilde olamayacağından, belirli bir tertîbin ve bu *tertip* sebebiyle onlara ârız olan bir *heyetin* bulunması gerekmektedir. Yani nazarın gerçekleşmesi için münâsebet, tertip ve heyet olmak üzere üç unsur gerçekleşmelidir. Bunların zihin açısından tasvîrini şöyle yapabiliriz: Tasavvurî veya tasdîkî bir durum hakkında bir şuurumuz meydana gelip de onu tam olarak tahsil etmeye çalıştığımızda, zihnin öncelikle, bilinenler hazînesinde bir bilinenden diğerine geçerek, talep edilen o şeyle ilişkili olan bilineni bulmak üzere hareket etmesi gerekir. Talep edilen şeyle ilişkili bilinenler, onun ilkeleridir. Sonra da zihnin yine bulduğu ilkeleri, o matlûba götürecek özel bir tertîbe sokması gerekir. Bu durumda nazarda iki hareket vardır: Birincisinin başlangıcı, eksik olarak bilinen matlûb iken; sonu, o ilkelerden ortaya çıkanların sonuncusudur. İkincisinin başlangıcı ise tertîb edilen ilkelerin birincisi iken; sonu, en yetkin şekilde bilinen matlûbdur. Bilinen ile bilinmeyen arasındaki nazarın hakikati, nefiste bulunan niteliklerdeki hareket kabîlinden olan bu iki hareketin toplamıdır. Tarifte zikredilen tertip, ikinci hareketin gereğidir ve bu hareket nâdiren birinci hareket olmadan bulunur. Çoğunlukla ilk önce, matlûblardan ilkelere doğru hareket edilir ve sonra da onlardan matlûblara doğru hareket edilir. Seyyid Şerîf bu tertîbin, matlûblara yönelmeyi, zihni meşgûl edecek şeylerden arındırmayı ve aklın ma'kûller tarafına yoğunlaşmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır.[56]

Seyyid Şerîf'e göre tertip edilen şey, öncelikle bilinenler ve dolaylı olarak o bilinenlerin sûretleridir. Çünkü nazar esnâsında, bilinen şeyler belli bir tertî-

56. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 201-203.

be göre düşünülmekte ve onların bir kısmından diğerine geçilmektedir. Bilinenler bu şekilde mülâhaza edildiğinde, sûretleri zihinde meydana gelmektedir. Bu mülâhaza da başka bir bilinenin mülâhazasına ve sûretinin zihinde meydana gelmesine götürmektedir. Dolayısıyla burada doğrudan mülâhaza edilen bilinenlerdir. Bilinenlerin sûretleri ise onların mülâhazalarına âlet olmaktadır. Şu halde bir kasda konu olup tertip edilen şeyler, bilinen mâhiyetlerdir. Onların sûretleri onlara tâbi olarak meydana gelir.[57]

Bilinmeyenlere ulaşmada, nazarla yakından ilgili etkinliklerden biri de fikirdir. Çünkü Seyyid Şerîf'in belirttiği üzere, fikir ve nazarın bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmek için nefis tarafından yapılan bir fiil olduğunda ittifak vardır.[58] Biz bir yönüyle bilinen bir bilinmeyeni, öğrenmeyi istediğimizde nefis bu bilinmeyenden yola çıkar ve *nitelik* kategorisine ait bir hareketle, söz konusu matlûbun ilkelerini buluncaya kadar aklîlerde (ma'kûllerde) hareket eder. Sonra bulduğu ilkelerde, özel bir şekilde hareket eder. Sonra da ilkelerden, tekrar matlûba doğru hareket eder. Dolayısıyla ortada iki hareket vardır. İkinci hareket, ilkelerin yukarıda sözü edilen tertîbini gerektirir. Bu iki hareketin mesâfesi farklıdır; her ne kadar yönleri farklı olsa da birincinin bitişi ikincisi başlangıcı ve birincinin başlangıcı ikincinin bitişidir. Seyyid Şerîf'in tercihine göre, bilinmeyenleri elde etme esnâsında, bilinenlerle bilinmeyenler arasındaki fiil, iki geçişin, yani bilinmeyenden ilkelere ve ilkelerden bilinenlere yönelik iki geçişin toplamıdır; çünkü bu ikisinin toplamıyla bilinenden bilinmeyene irâdî bir çabayla ulaşılmaktadır. İşte bu, fikirdir. Tertip denilen şey, fikrin kendisi değildir; ikinci hareket aracılığıyla fikrin gereği olarak ortaya çıkar. Çünkü bilinmeyenin ilkelerden meydana gelişi, varlık ve yokluk olarak onun etrafında cereyan etmektedir. Yani ikinci hareket varsa, bilinmeyenin öğrenilmesi gerçekleşmekte, yoksa gerçekleşmemektedir.[59] Bu bağlamda Seyyid Şerîf Cürcânî, fikrin üç anlamı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi, hangi tür hareket olursa olsun nefsin ma'kûllerdeki hareketidir. Bunun mukâbilinde *tahayyül* bulunur. İkincisi, yukarıda anlatılan matlûblardan ilkelere ve ilkelerden de matlûblara yönelik iki harekettir. Üçüncü ise söz konusu iki hareketten birincisidir.

Şu halde nazar esas itibariyle, nefsin matlûbdan ilkelere ve ilkelerden tekrar matlûba yönelik hareketinde, kendisinde hazır bulunan anlamları düşünmesidir. Hareketlerin kendisi ise fikir adını almaktadır. Fikirdeki harekette mesâfe ve zamanın dikkate alındığını belirtmek gerekir. Nitekim fikri, sezgiden ayıran temel özellik budur. Seyyid Şerîf'e göre mefhûm bakımından sezgi, hangi anlamda olursa olsun fikre mukâbildir. Çünkü sezginin mefhûmunda hareketsizlik,

57. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 38.
58. Cürcânî, *a.g.e.* s. 39.
59. Cürcânî, *a.g.e.* s. 39-40.

fikrin mefhûmunda hareket dikkate alınmaktadır. Fakat belirli bir şeye nisbetle varlık kazanması bakımından sezgi, iki hareketin toplamı anlamındaki fikirle değil, birinci ve üçüncü anlamdaki fikirle birlikteliğe sahiptir.[60] Sezgi, matlûbdan ilkelere değil, ilkelerden matlûba ânî geçiştir. Bu sebeple sezgi, nicelik, yani azlık çokluk bakımından, farklılaşırken fikir nitelik yani hızlılık yavaşlık bakımından farklılaşır. Sezgi, fikre hiçbir şekilde gereksinim duymayan kudsî güce ulaşır. Bunun anlamı şudur: İnsanın idrâk mertebelerinin ilkinde kendiliğinden fikri söz konusu değildir. Sonra fikriyle bir kısım şeyleri öğrenme derecesine yükselir ve bu, derece derece artarak bütün bilgilerin fikrî olması seviyesine ulaşır. Sonra bazı şeyler ona sezgi ile açılır. Bu da derece derece artar ve bütün şeyler sezgisel olma seviyesine ulaşır. İşte kudsî güç mertebesi denen budur. Azlık ve çokluk bakımından farklılık, sezgi ile fikir arasında ortaktır; ama hızlılık yavaşlık bakımından farklılık, yalnızca fikirde olur. Çünkü yalnızca fikirde, hareket vardır. Dolayısıyla zihinler, fikirlerinde hızlılık yavaşlık bakımından farklılaşırlar.[61]

Yukarıda anlatılanlar göstermektedir ki fikrin hakikati, iki hareketten ibârettir. Birincisi maddeyi, ikincisi sûreti elde etmeyi amaçlar. Daha açık bir ifadeyle, yukarıda anlatılan tertip, bilinenlerden ve bu bilinenlerin bilinmeyenlere ulaşmak amacıyla belli bir heyete götürecek şekilde dizilmesinden oluşmaktadır. Bu durumda tertîbin kendisinde gerçekleştiği bilgiler, tertîbin maddesi ve bu bilgiler üzerine oluşan heyet ise tertîbin sûreti konumundadır. Bunlardan her biri kesin olarak, sahihlik ve fâsitlik ile nitelendiğinden tertip de aynı vasıflarla nitelenmektedir. Yani tertip açısından bu nitelenme, matlûba götürmesi veya götürmemesidir. Nazarın sahihliği, maddenin ve sûretin sahihliği sebebiyle, matlûba götürmesidir. Maddenin sahihliği, cins yerinde ârâz-ı ânımı değil, cinsin kendisini koymak, faslın yerine hassayı değil, faslın kendisini koymak ve hassanın yerine de bütün fertleri kuşatan açık hassayı koymak gibi tasavvurlarda sahihlik ve önermelerin matlûbla ilişkili olması; ya kesin ya da zannî ve kabule dayalı olarak doğru olması gibi tasdîklerde sahihliktir. Sûretin sahihliği ise tarif eden unsurların (muarriflerin) ve delillerin ikisinin birlikte tertîbinde gözetilmesi gerekli şartların bulunmasıdır. Çünkü bunlardan ikisinin birlikte veya birisinin fesâdıyla sûret de fesâda uğrar.[62]

---

60. Cürcânî, *a.g.e.* s. 40. Kutbeddin Râzî sezgiyi, birinci hareketin değil, her iki hareketin mukâbili olarak görmüştür. Çünkü sezgide hareket olmadığı için belirli olarak hareketlerden birinin mukâbili olması, söz konusu değildir. Ama ma'kûllerde hareket edip de tertip edilmiş ilkeleri öğrenir ve bu ilkelerden ânîden matlûba geçerse bu durumda, birinci hareketle birlikte olacaktır. Ayrıca sezgi mesâfeli bir hareketin olmayışıdır. Bu nedenle mesâfede olan bir hareketin mukâbili olamaz (Bkz.: Kutbüddîn er-Râzî, , *Levâmi'*, s. 11. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 40).

61. Cürcânî, *a.g.e.* s. 41.

62. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 206-207.

İster sahih ister fâsid olsun, nazar yapabilmenin şartlarının başında, hayat sahibi olmak gelir. Ardından nazar edenin akıl sahibi olması ve nazar esnâsında nazarın zıdddna konu olmaması gerekir. Nazarın zıddı ise genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olan uyku, ölüm ve gaflet gibi idrâk etmeyi engelleyen durumlardır. Nazar, idrâki gerektirdiğinden bunlar, nazarı engeller. Özel olan ise matlûbu matlûb olması açısından bilmek ve matlûb hakkında, tam aksi yönde bir kesinlemeye, yani önyargılara sahip olmamaktır. Bu iki durumun da nazarı engelleyeceği âşikârdır. Ancak matlûb hakkında *bilginin* olmaması şart iken, *zannın* olmaması şart değildir. Mutlak olarak nazarın şartlarına ilâveten, sahih nazarda iki şart daha bulunmalıdır. İlkin nazar kuşkuda değil delilde olmalıdır. İkincileyin delilde gerçekleşen nazar, delilin medlûle delâleti yönünden olmalıdır. Çünkü delâlet yönünde olmayan nazar yarar sağlayamaz.[63]

Seyyid Şerîf'e göre ancak maddesi ve sûreti bakımından gerekli şartları taşıyan nazar, nazar edilen şey hakkında kesin bilgiye ulaştırır. Bununla birlikte nazarın bilgiyi gerektirmesinde herhangi bir aklî zorunluluk yoktur. Seyyid Şerîf bu hususta, Eş'arîlerin genel âdet teorisine sâdık kalarak, nazarın âdet yoluyla bilgiyi gerektirdiğini düşünür. Dolayısıyla ona göre nazarın sonucunda elde edilen bilgi, kulun kudretiyle değil, Allah'ın kudretiyle meydana gelir.

Sahih nazarın aksine madde ve sûretteki yanlışlıklar, nazarı fâsid hale getirir. Bununla birlikte fâsid nazarın cehâlet gerektirip gerektirmeyeceği tartışmalıdır. Seyyid Şerîf'e göre fâsidlik, ister maddede isterse de sûrette olsun, cehâleti mutlak olarak gerektirmez. Zira yanlış önermeler arasında, bunların birbirlerini gerektireceği aklî bir bağın olması imkânsız değildir. Bu bakımdan fâsid nazarda ortaya çıkan yanlışlığın, delâlet yönünde yani öncüller ile sonuç arasındaki aklî bağda olması gerekmez. Yanlışlık bazen, önermelerin doğruluğunda olabilir. Yani önermeler, nefs-i emir bakımından kesin gerektirmeyi zorunlu kılan aklî irtibâtın varlığına rağmen yanlış olabilirler. Dolayısıyla sahih nazarda, kesin bilginin ve fâsid nazarda cehâletin meydana gelmesi, önermelerin doğru olduğu inancına dayanır.[64] Diğer yandan yalnızca maddede olan fâsidlik, mutlak olarak cehâleti gerektirmez. Çünkü sözgelimi, "Zeyd eşektir; bütün eşekler cisimdir; o halde Zeyd cisimdir." kıyâsı maddedeki yanlışlığa rağmen doğru sonuç vermektedir. O halde maddesi bakımından fâsid nazar, bazı sûretlerde cehâleti gerektirir; fakat mutlak olarak gerektirmez. Yalnızca sûrette veya hem sûrette hem de maddede fâsid olması durumunda ise nazar hiçbir sonuç vermez.[65]

---

63. Cürcânî, *a.g.e.* I, 248-250.
64. Cürcânî, *a.g.e.* I, 284.
65. Cürcânî, *a.g.e.* I, 285.

Bütün idrâkler, tasavvur ve tasdîk olmak üzere ikiye ayrıldığına göre nazar, ya bir tasavvura ya da bir tasdîke ulaşmayı amaçlar. Dolayısıyla nazarın gerçekleştiği iki yol vardır: Birincisi tarif, ikincisi ise delildir. Tarifte, tarif edilene eşit bir ayrıştırıcı bulunmalıdır. Eğer bu ayrıştırıcı, zâtî ise tarife tanım denir; zâtî değilse tarife, resim denir. Her iki durumda da tarif edilen ile yakîn cinsi arasında ortak olan zâtîlerin tamamı zikredilmişse, tarif tamdır. Bunun tam tanım olması için, yakın cins ve yakîn fasıldan oluşması gerekir. Tam resim olması için de hâssadan ve yakın cinsten oluşması gerekir. Eğer tarif edilen ile yakın cinsi arasında ortak olan zâtîlerin tamamı zikredilmemişse, tarif eksiktir. Bu durumda yalnızca fasılla veya faslın beraberinde uzak cins veya genel ârâz ile yapılırsa, eksik tanım olurken; yalnızca hâssayla veya hâssanın beraberinde uzak cins veya genel ârâz ile yapılırsa, eksik resim olur.[66] Bu kısımlar hakîkî tarifin kısımlarıdır. Seyyid Şerîf'e göre hakîkî tarif, bir tasavvur oluşturmayı amaçlar ve iki kısma ayrılır. Birincisi hâriçte varoldukları bilinmeyen mefhûmların tasavvurlarını amaçlayan tariftir; bu, "isim bakımından tarif" olarak adlandırılır. İkincisi ise mevcut olan hakikatlerin tasavvurunu amaçlayan tariftir; bu, "hakikat bakımından tarif" adını alır. Bu tarif de ya tanım veya resim olur.[67]

Fakat Seyyid Şerîf'e göre mevcut hakikatlerin zâtî özelliklerini kavramak ve zâtî özellikler ile ârâzî özellikleri ayırmak, müteazzir derecesinde zordur. Çünkü cins, genel ârâza; fasıl ise hâssaya benzer. O, bu sebeple "kavmin (mantıkçıların) reisi" ünvanıyla andığı İbn Sînâ'nın, şeyleri tanımlamakta zorlandığını belirtmektedir. Öte yandan dilsel ve ıstılahî mefhûmların tanımlanması kolaydır. Çünkü lafız dilde veya ıstılahta mürekkep bir mefhûm için konulduğunda, ona dâhil olan onun zâtî özelliği iken hâriç olan ârâzî özelliğidir. Bu açıdan mefhûmların tanımlanması son derece kolaydır ve bu sebeple onların tanımları ve resimleri isim bakımından tanımlar ve resimler olarak adlandırılır. Oysa hakikatlerin tanımlanması, son derece zor olduğundan, onların tanımları ve resimleri hakikat bakımından tanımlar ve resimler olarak adlandırılır.[68]

Tasavvurların birbirine nisbeti ile tasdîkler oluşturulmaktadır. Önerme olarak adlandırılan bu tasdîklerin bedîhî olanlarından hareketle, bilinmeyen şey-

---

66. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 6-7; *Hâşiye ala Şerhi'ş-Şemsiyye*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İstanbul 1307 s. 80-81. Tarifin bu kısımlarından misalle tarif ve lafzî tarif olmak üzere iki kısmı daha vardır. Ancak bunlar hakikî tarif değildir. Bu kısımların açıklaması için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 7 vd.
67. Cürcânî, *a.g.e.* II, 9-10. Tarif sınıflarının, münâzara kuralları açısından durumu için bkz.: *a.g.e.* II, 10-11.
68. Cürcânî, *Hâşiye ala Şerhi'ş-Şemsiyye*, s. 80. Seyyid Şerîf benzer ifadeyi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta (III, 6) da tekrarlamaktadır: "Hakikatlerin zâtî vasıflarına ve onların fasılları olan husûsiyetlerine muttalî olmak gerçekten zordur."

ler hakkında yeni tasdîkler elde edilmektedir. Bunun yolu ise yukarıda belirtildiği gibi, delil veya istidlâldir. Delil esas itibariyle tümdengelim, tümevarım ve temsilden ibârettir. Bu sınıflama istidlâlin niteliğine göre yapılmaktadır. İstidlâlin niteliği aynı zamanda, onun bilişsel değerini de tayin etmektedir. Buna göre istidlâl eğer tümelden tikele olursa, kıyâs veya tümdengelim; tikelden tümele olursa, tümevarım ve tikelden tikele olursa temsil adını almaktadır. Fakîhlerin kıyâs adını verdiği temsil, illetin hükmünde bir şeyin başka bir şeyle ortak olmasıdır. İlletin hükmü ise her iki tikeli de kuşatan tümeldir. Bu bağlamda kullanılan tikel kelimesi, tasavvuru kendisinde ortaklığı engelleyen anlamında hakikî tikel değil, bir başkasının altına giren anlamındaki göreli (*izâfî*) tikeldir. Bu sebeple tümelden tümele istidlâlin yapıldığı bir şık yoktur. Çünkü bunlar üçüncü bir tümelin altına girerek onun tikelleri konumunu kazanmaktadır.[69] Şu halde delil ile medlûl arasında, özel bir ilişki bulunmalıdır. Bu ilişkide, delilin medlûlü kuşatması, kıyâs; medlûlün delili kuşatması, tümevarım ve üçüncü bir durumun delil ve medlûlü kuşatması temsildir.[70]

Bu üçünden kesin bilgi ifade eden, tümdengelim veya diğer adıyla kıyâstır. Tümevarım, tikellerinde bulunduğu için, tümelin hükmünün olumlanmasıdır. Tümevarımın kesinlik bildirmesi için, tümel hükmün bütün tikellerde bulunması gerekir. Buna tam tümevarım veya mukassem kıyâs denir. Eğer hüküm tikellerin bir kısmında bulunuyorsa, eksik tümevarım denir ve yalnızca zan bildirir. Çünkü bu durumda söz konusu tümelin, bir kısım görülmemiş tikellerinin aksi halde olması mümkündür. Temsil de tümevarım gibi zan bildirir. Bununla birlikte temsildeki illet kesin olursa, kesinlik ifade eder. Ancak bu durumda da temsil olmaktan çıkar ve kıyâsa döner.

Kıyâsın beş formu vardır:

Birincisi şöyledir: Bir şeyin bütün fertlerine ait olumlu veya olumsuz bir hüküm bilinir. Sonra o şeyin bir kısmının veya tamamının başka şeye sübûtu bilinir. Böylece söz konusu olumlu veya olumsuz hükmün diğer şeyin tamamına veya bir kısmına sübûtu bilinir.

İkincisi şöyledir: Bir şeyin fertlerinin tamamına ait olumlu veya olumsuz bir hüküm bilinir. O hükmün mukâbilinin, başka şeyin tamamına veya bir kısmına ait olduğu bilinir. Böylece o şeyin, başka şeyin tamamı veya bir kısmından olumsuzlandığı bilinir.

Üçüncüsü şöyledir: İkisinin veya birinin sübûtunun tümel olması koşuluyla iki şeyin üçüncüye sübûtu bilinir. Böylece üçüncünün tamamında veya bir

69. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 13-15.
70. Cürcânî, *a.g.e.* II, 15. Seyyid Şerîf'in kuşatma ilişkisine ilâveten gereklilik ilişkisini de dikkate alan açıklamaları için bk.: *A.g.e.* II, 17.

kısmında karşılaştıkları bilinir. Fakat üçüncü dışında bir şeyle karşılaştıkları bilinmez. Yani mevcut veriler, onların üçüncü dışında bir şeyle karşılaşmadığını ortaya koyar.

Dördüncüsü şöyledir: İki şey arasında gereklilik bulunur. Bu sâyede gerektirenin varlığından gerekenin varlığı ve gerekenin yokluğundan gerektirenin de yokluğu bilinir. Fakat gerekenin daha genel olabilmesi sebebiyle, bunun aksi olmaz, yani gerektirenin yokluğu, gerekenin yokluğunu gerektirmez.

Beşincisi ise şöyledir: İki şey arasında karşılıklı nefiy ilişkisi bulunur ve birinin varlığından kesinlikle diğerinin yokluğu gerekli olur.[71] Bunlar kıyâsın temel formlarıdır. Maddesi sahih olduğu zaman bu formlardaki kıyâs kesin bilgi verir.

VARLIK DÜŞÜNCESİ

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin varlık düşüncesi, diğer kelâmcı ve filozoflarda da olduğu gibi, varlık kavramının bedîhîliği, bütün kavramların en geneli ve en iyi bilineni oluşu üzerine kuruludur. Bu sebeple varlık hakkında yapılan tarifler, gerçek bir tarifin şartlarını taşıyamaz, bir tanımının ve resminin yapılması mümkün değildir.[72] Her türlü tarif teşebbüsü, varlığı kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif etmekle neticelenir ve kısır döngü ortaya çıkar.[73] Bununla birlikte tarifler, daha iyi bilinen lafızlarla varlık lafzının anlamına dikkat çekme olabilir. Dolayısıyla tarifler, varlığın tasavvurunu vermek için değil, ona delâlet eden lafzı diğerlerinden ayırmak içindir. Zira bir şey, bedîhî olarak tasavvur edilebildiği halde, lafzın medlûlü olması bakımından meçhûl olabilir.[74] Pekâlâ, varlık bedîhîdir denildiğinde, varlık lafzıyla kasdedilen nedir? Zira varlık, lafzının çeşitli anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir.

Seyyid Şerîf'e göre 'varlık bedîhîdir' sözünde varlık lafzıyla dışta oluş (*kevn fi'l-a'yân*) anlamı kasdedilmektedir. Bu bakımdan varlığın bedîhî olduğunu iddiâ edenler, varlık derken *dış dünyada oluşu*; varlığın bedîhî olmadığını, kesbî ve dolayısıyla tanımlanabilir olduğunu savunanlar ise dışta oluş anlamını değil de *dışta oluşu zorunlu kılan şey* şeklinde anlamaktadır. "Dışta oluşu zorun-

71. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17-20. Seyyid Şerîf'in kıyas teorisinin ayrıntısı için bkz.: *Hâşiye ala Şerhi'ş-Şemsiyye*, s. 141 vd.
72. Varlık kavramının bedîhî oluşu ile tanım ve resminin niçin yapılamayacağının ayrıntısı bkz. *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 76-93.
73. Nitekim Îcî, varlığın kesbî olduğunu ileri sürenlerin tariflerini aktararak bunların gerçek anlamda tarif olmadığını belirtmektedir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 109-112).
74. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 106.

lu kılan şey" ise zorunlu olmadığından kesbîliği iddiâ edenler, varlık tanımıyla meşgûl olmuşlardır.[75] Ancak Seyyid Şerîf, *dışta oluş* ile *dışta oluşu zorunlu kılan şeyi* birbirinden ayırmaktadır. Ona göre ikincinin bedîhî olmaması, birincinin bedîhîliğini engellemez.[76] Varlığın bedîhî olan birinci anlamının tasavvuru için, onun nefiste *husûlü* yeterlidir. Bu durumda varlığın bilinmesi, huzûrî bilgi olmaktadır. Huzûrî bilgi ise bilinenden bir sûretin bilende *husûlüne* ihtiyaç duymaz; aksine bilinenin kendisi, bilende *hâsıl* ve *hâzır* olur. Bu husûlde mutlak varlığın, nefsin varlığı için zâtî veya ârız olması arasında fark yoktur ve her hâlükârda mutlak varlık, bizde hazır hale gelmektedir. Bu bakımdan varlığın bizde husûle gelmesi, bizim kendimizi tasavvur etmemize benzemektedir.[77] Burada dikkat edilmesi gereken, varlığın tasavvurunun onun nefs-i emrde varlık olmayandan ayrışmasıyla olup, onun ayrıştığını bilmekle olmadığıdır.[78]

Varlık kavramının mukâbili yokluktur. Diğer müteahhirûn kelâmcılar gibi Seyyid Şerîf de varlık ve yokluk arasında vâsıta bulunduğunu, yani hal kategorisini kabul etmediği gibi yoka şeylik vererek sâbit kavramını, varlıktan daha genel bir kavrama dönüştüren, ma'dûmun şeyliği düşüncesini de reddeder. Ona göre bir şeyin dış dünyada tahakkuku varsa "mevcut", dış dünyada tahakkuku yoksa "ma'dûm" adını almaktadır.[79] Mevcudun ya aslî bir varlığı vardır ve onun eser ve hükümleri bu aslî varlıkla meydana gelir; ya da mevcut böylesi bir aslî varlığa sahip değildir. Birinci şık, dış varlıktır. İkinci şık ise zihnî veya gölge varlıktır. Dıştaki mevcut, şâyet zâtı sebebiyle yokluğu kabul etmiyorsa zorunludur; zâtı sebebiyle yokluğu kabul ediyorsa, mümkündür. Zorunlu, Tanrı iken; mümkün, en temelde cevher ve ârâzlar olmak üzere ikiye ayrılır.

Varlık kavramı bir yandan zihinde ve dışta bulunuşa, bir yandan da dışta birbirinden ayrışmış pek çok mevcuda yüklem olduğu için, tek tek şeyler, varlıkla mevcut hale gelirken, varlık da söz konusu tek tek şeylerle tahakkuk etmektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, bu mülâhazadan hareketle, şeylerin zâtları ile varlıklarını (*vucûdât*) tefrîk etmiş ve zâtlarına da mâhiyet adını vermiştir. Diğer müteahhirûn kelâmcılar gibi Seyyid Şerîf de bu ayrımı tevârüs eder ve varlık teorisini bu temel üzerine inşâ eder. Buna göre, ister tümel ister tikel olsun, her şey *o şeyi kendisi yapan bir hakikate* sahiptir. Bir şeyin hakikati derken de kasdedilen budur. İşte bu hakikatin tikel olanına, hüviyet denir ve dış varlık anlamında kullanılır; tümel olanına ise mâhiyet denir. Hakikat, mutlak olarak veya diğer deyişle kendi olması bakımından alındığında, *bir şeyin neyse o olduğu*

75. Cürcânî, *a.g.e.* II, 106-7.
76. Cürcânî, *a.g.e.* II, 107.
77. Cürcânî, *a.g.e.* II, 109-112.
78. Cürcânî, *a.g.e.* II, 107-109.
79. Cürcânî, *a.g.e.* II, 63.

*düzlem*dir. Bir mevcudun zâtı veya mâhiyeti, onun varlığını zorunlu kılıyorsa o mevcudun varlığı zorunlu; zâtı veya mâhiyeti, varlığını zorunlu kılmıyor aksine kendinde varlık ve yokluğa nisbeti eşitse o mevcudun varlığı mümkündür.[80]

Pekâla, mâhiyet ve varlık sadece zihinsel olarak mı ayrıştırılmaktadır, yoksa aralarında gerçek bir ayrımdan bahsedilebilir mi?

Bu sorulara İslâm düşünce okulları, farklı cevaplar vermiştir. Tartışma, bir şeyin mâhiyetine onun varlığının tam bir örtüşmeyle yüklem olup olmadığı hakkında değil, varlığın yüklem oluşunun dayanağını neyin oluşturduğu hakkındadır. Diğer deyişle, bir şeyin varlığının zihinde ona yüklem olduğu açıktır. Fakat yüklem olan bu varlık, o şeyin dıştaki mevcudiyetinde, onun mâhiyeti üzerine ilâve bir durum mudur? Meselâ "Siyahlık vardır?" dediğimizde siyahlık ve varlık, dışta zât olarak birdir mi demek istiyoruz? Seyyid Şerîf'e göre varlık, herhangi bir mümkün mevcutta, onun zâtıyla özdeş değildir. Buna göre şâyet varlık, siyahlık ile hâriçte zât bakımından bir olsaydı, varlık, siyahlığa tam ve eşit bir örtüşmeyle (*tevâtu*) ile yüklenirdi ve hiç kimsenin de tıpkı siyahlığın mevcut olduğu hususunda şüphesi olmadığı gibi, varlığın mevcut olduğundan da şüphesi olmazdı. Oysa dışta mevcut olan hüviyet, siyahlığın hüviyetidir ve varlık ona ilişir. Varlığın siyahlıktan ayrışması, yalnızca akıldadır. Bu sebeple de varlıktan, hüviyet üzerine tevâtuyla yüklenen mevcut lafzı türemiştir. Ama Seyyid Şerîf, dış dünyadaki bu hüviyetin, tıpkı siyahın zâtı ve belirli mâhiyeti olması gibi, *varlığın da zâtı ve belirli mâhiyeti olmasını* açıkça reddetmektedir.[81] Özetle Seyyid Şerîf'e göre varlık ve ile mevcudun hüviyetinin aynılığından bahsedilemez. Zira varlığın bir hüviyeti yoktur. Nitekim İbn Sînâ varlık kavramını, tıpkı hakikat, teşahhus, zâtî ve ârâzî gibi hâriçte varlığı olmayan ikinci ma'kûllerden olduğunu söylerken, varlığın hâriçte hüviyeti bulunmadığını kasdetmiştir. Aksi halde ikinci ma'kûllerden değil, aslî bir varlığa sahip olurdu. Evet, varlık yüklemesi olumlu bir sıfattır. Ama varlığın olumlu sıfat olması, onun mefhûmunda bir olumsuzluğun bulunmaması, anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlığın olumlama bildirmesi, onun hâriçte bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü varlığın, dış dünyada ilişiği şeyden ayrı olarak kendi başına varlığı yoktur. Varlığın bu durumu, olumlu bir sıfatla nitelenen diğer şeylerin tamamından farklıdır. Çünkü diğer şeylerin olumlu bir sıfatla nitelenmesi, onun hâriçte mevcut olmasına dayanır. Oysa varlığın hâriçte varlığı olmadığından, olumlu sıfat alması, mefhûmunda olumsuzluğun olmaması anlamına gelmektedir. Diğer yandan varlık, dışta olmamakla da nitelenemez. Yani varlık, dışta yok da değildir. Bunun sebebi, varlığın ikinci ma'kûllerden olmasıdır. Varlık kavramı, şeylerden ikinci dereceden soyutlamayla elde edilen ikin-

80. Cürcânî, *a.g.e.* II, 17-25.
81. Cürcânî, *a.g.e.* II, 133-134.

ci ma'kûllerden olduğundan, varlığın varlığı yeni kendisidir. Nitekim tekrarlanan bütün türlerde de durum böyledir. Bunların başkalarına sübûtu zâid iken, kendilerine sübûtu zâid değildir. Seyyid Şerîf Cürcânî, buna ışık örneğini vermektedir: Başka şeyler ışıkla aydınlanırken ışık bizâtihî aydınlıktır.[82]

Seyyid Şerîf'e göre varlığın mâhiyete zâid olup olmadığı sorusuna verilecek cevâbın, zihnî varlığı kabul edip etmemekle yakından ilişkisi vardır. Eş'ârî gibi zihnî varlığı kabul etmeyenler, hâricî varlığın mutlak olarak, mâhiyetin aynı olduğunu söylemişlerdir. Zihnî varlığı kabul edenler ise varlığın zihinde mâhiyete zâid olduğunu söylemişlerdir. Cürcânî'ye göre, zihnî varlığı reddettiği halde, varlığın mâhiyete zâid olduğunu söyleyen kimse, ne dediğinin pek farkında değildir.[83] Bu durumda zihnî varlığı kabul, mâhiyetlerin zâid olduğu görüşünün temelini oluşturmaktadır. Ya da hüküm tersinden de alınabilir: Eğer varlığın mâhiyete zâid olduğu görüşü ileri sürülüyorsa zihnî varlığı kabul etmek gerekecektir.

Seyyid Şerîf zihnî varlıktan kasdını, ateş örneğiyle açıklar: Ateşin bir varlığı vardır ve bu varlık sâyesinde onun hükümleri ve ışıtma, ısıtma vb. eserleri ondan çıkar. Bu varlığa; aynî, hâricî ve asıl varlık adı verilir. Acaba ateşin, o dış varlığa eşit olan, ama söz konusu hükümlerin ve eserlerin kaynaklanmadığı başka bir varlığı var mıdır yok mudur? İşte bu başka varlığa, zihnî ve gölge varlık adı verilmektedir. Buna göre zihindeki varlık, hâricî varlıkla nitelenen mâhiyetin kendisi olmakta ve bunlar mâhiyetle değil varlıkla farklılaşmaktadırlar.[84] İşte zihnî varlığı iddiâ edenler, zihindeki tümel tasavvurlar ile hâriçteki mâhiyetlerin aynı olduğunu ileri sürmüştür. Zihin derken kasdettikleri ise herhangi bir idrâk gücüdür. Böylece zihnî varlık, ister insan zihni ister faâl akıl olsun, bir idrâk gücünde, şeylerin mâhiyetlerinden ibâret sûretlerinin bulunmasıdır.[85] Bu durumda zihindeki sûretler, bilinen şeylere mâhiyet bakımından eşit olmakta; hatta sûretler, şeylerin nefiste meydana gelmeleri bakımından mâhiyetleri olmaktadır. Kelâmcıların çoğunluğu ise zihindeki tasavvurlarla hâriçteki mâhiyetlerin aynı olmadığını, çünkü aynı olması durumunda aynı hükümlerin terettüb etmesi gerekeceğini ileri sürerek, zihnî varlığı reddetmişlerdir.[86]

Bunlara göre aklî sûretler, bu sûretler sâyesinde bilinen şeylerin misalleri ve hayâlinden ibârettir. Meselâ zihinde ateş vardır, denilince zihinde ateşin mâhiyetiyle özel bir nisbeti olan hayâli kasdedilir ki, bu nisbet sâyesinde o hayâl,

82. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 133-135.
83. İcî ve Cürcânî'nin açıklamaları için bkz. *a.g.e.* II, 151-156.
84. Cürcânî, *a.g.e.* II, 169-170.
85. bkz. Cürcânî, *a.g.e.* II, 170-181.
86. Cürcânî, *a.g.e.* II, 181.

ateşin bilgisi kabul edilir. Bu durumda bilgi de nitelik kategorisinden olup, bilgi ile bilinen, zât ve itibâr bakımından farklı olmaktadır.[87]

İşte zihnî varlığı kabul ile varlığın mâhiyete zâidliği arasında Seyyid Şerîf'in kurduğu ilişki, mâhiyetlerin dış dünyada ve zihinde aynı olmasına dayanmaktadır. Eğer mâhiyetler, her iki varlık seviyesinde de aynı ise varlık mâhiyete ekleniyor demektir. Böylece varlık ile mâhiyet arasında, aklî seviyede kesin bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Bu ayrım, aynı zamanda hepsi de varlık sıfatına sahip olan şeylerin, tür bakımından farklılığının temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Seyyid Şerîf'e göre, kendi olmaklığı bakımından mâhiyet, ne var ne yok, ne bir ne çok ve ne de zıtlardan herhangi biridir. Mâhiyetin, kendi olmaklığı bakımından bunlardan herhangi biri olmamasının anlamı, bunların mâhiyetin kendisi veya onun bir dâhilî unsuru olmaması demektir; yoksa mâhiyetin bunlardan biriyle nitelenmeyeceği anlamında değildir. Çünkü mâhiyetin zıtlardan birinden yoksun kalması, mümkün değildir. Fakat bu durumlar, mutlak mâhiyet üzerine zâiddir.[88] Meselâ insanlık mâhiyeti, varlıkla var, birlikle bir, çoklukla çok olur. Ama kendi olmaklığı bakımından insanlık, neyse odur ve ona yüklenen bu nitelikler, insanlık mâhiyetinin kendisi veya bir parçası değildir.

Mâhiyetin bütün sıfat ve yüklemeleri, mâhiyetle irtibâtı kurulduktan sonra, ona ilişen şeylerdir. Aksi halde bunların düşünülmesi için mâhiyetin kendisinin düşünülmesinden başka bir düşünmeye gerek kalmaz ve mâhiyetin bunların aksiyle nitelenmesi de mümkün olmazdı. Yine bu durum göstermektedir ki mâhiyet, belirli bir zıddı gerektirmez. Mâhiyet, kendisinde dâhil olan şeylere kıyâslandığında, bunların mâhiyetin kendisi olmadığı şeklindeki olumsuzlama mümkün olur. Zira mâhiyete dâhil olanlar, mutlak mâhiyetin aynısı değildir. Mâhiyete yüklem olan parçalar ise her ne kadar dış dünyada gerçekleşmesi bakımından mâhiyetin aynı ise de zihinde ayrışması bakımından mâhiyetin aynısı değildir.[89] Bu bakımdan dışarıda mevcut olanlar yalnızca şahıslardan ibâret olup mâhiyet ve varlık ayrışması zihinde gerçekleşmektedir. Tümelin dış mevcutların parçası olması, dış varlıkta değil; zihindedir, yani tümel, dış mevcudun zihnî parçasıdır. Diğer bir deyişle şahıslardaki terkip, dış dünyada değil zihindedir.[90] Dolayısıyla Seyyid Şerîf'e göre mâhiyetin doğru olarak yüklendiği şey, dış dünyada vardır, ama mâhiyet mevcut olan şahısların bir parçası olarak dış dünyada bulunmaz. Dışta mevcut olan yalnızca, şahısların varlığıdır.

Ancak biz dıştaki şahısların özelliklerini ve belli şahıslar grubunun diğerlerinden ayrışmasını dikkate aldığımızda, zihnimizde bir ferdin varlığı ve onu o

87. Sıddık Hasan Han, *Ebcedu'l-Ulûm*, I, 36-37.
88. Cürcânî, *a.g.e.* III, 17-19.
89. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 20-22.
90. Cürcânî, *a.g.e.* III, 30.

yapan hakikati arasında bir ayrım meydana gelmektedir.[91] Bu varlık ve hakikat, Seyyid Şerîf'e göre bir araya gelmek için bir fâile muhtaçtır; ama mâhiyet, mâhiyet olmak için veya varlık, varlık olmak için ayrıca bir *fâile* ve fâilin onu varlık *yapmasına* ihtiyaç duymaz. Fâilin tesiri, mâhiyeti varlıkla muttasıf kılmaktır; yoksa mâhiyetin muttasıf olmasını, dışta gerçekleşmiş ve mevcut kılmak değildir. Cürcânî buna, boyacının elbiseyi siyaha boyamasını örnek vermektedir. Buna göre boyacı, elbiseyi elbise kılmamaktadır. Yine siyahlığı da siyahlık kılmamaktadır. Boyacının yaptığı, elbiseyi siyahlıkla nitelenen kılmaktan ibârettir. Şu halde mâhiyetler ve varlıklar (vücutlar), kendiliklerinde yaratılmış değildirler; aksine mevcut olmalarında yaratılmışlardır. Bu iki anlamı dikkate aldığımızda, mâhiyetin mutlak mânâda yaratılmış olması ile mutlak mânâda yaratılmamış olması arasında çelişki yoktur. Yani hem basit hem de mürekkep mâhiyetin, mâhiyet olması bir yaratmanın sonucu değilken, bunların var olmakla nitelenmesi bir yaratmanın eseridir. Dolayısıyla mâhiyetler bir yönden mutlak olarak yaratılmışken bir başka yönden mutlak yaratılmamıştır.[92]

Şu halde mümkün mâhiyetler, yalnızca varlık kazanmak için bir Zorunlu Varlık'a, yani Tanrı'ya muhtaçtırlar. Bu muhtaçlığın kaynağı, kendiliklerinde varlık kazanmaya elverişli olmaları bakımından imkân iken kendileri olmak için değil, var olmak için yaratılmaya muhtaç olduklarından hudûstur. Bu sebeple Seyyid Şerîf, âlemin ezelî olduğunu temellendirmek için imkân ve zorunluluğun vucûdî durumlar olduğunu ve dolayısıyla mutlaka bir taşıyıcı gerektireceğini iddiâ eden filozofların aksine, mütekaddimûn kelâmcılar gibi, bunların aklî hükümler olduğunu düşünür. Dolayısıyla yazının başında belirttiğimiz gibi o, âlemin ezelî olmadığı kanâatindedir. Ona göre Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın mutlak varlık ve tam illet oluşuna değil, hikmet ve cûduna dayanır. Zira Tanrı, zorunlulukla değil, ihtiyârla fiili yapar. Ayrıca *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta sıfatlarla ilgili tartışmasından anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Şerîf, sıfatların birer müstakil mânâlar olarak değil, tıpkı bir kısım Mu'tezile, vahdet-i vucûdcu sûfiler ve filozofların düşündüğü gibi, nisbetler olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim filozofların görüşünü tartışırken şöyle der:

> "Onların söylediklerinin anlamı, senin tahayyül ettiğin gibi, orada bir zât, bir de sıfat vardır ve bu ikisi hakikatçe birdir demek değildir. Aksine onun anlamı şudur: Bir zât ve sıfat üzerine terettüb eden şey, Yüce Allah'ın zâtı

91. Bu görüş kolayca fark edileceği üzere İbn Sînâ'dan itibaren "mücerred mâhiyet" olarak anlaşılan Platonik ideleri, kabule elverişli değildir. Nitekim Seyyid Şerîf, mücerret mâhiyetin dışta var olduğu düşüncesini açıkça reddeder ve Sühreverdî'nin Platonik ideleri yeniden yorumladığı "türlerin rableri" görüşünün tartışma dışı olduğunu belirtir. Cürcânî, *a.g.e.* III, 30-32.

92. Cürcânî, *a.g.e.* III, 50-53.

> üzerine de terettüb eder. Meselâ senin zâtın şeylerin sana inkişâfı için yeterli değildir, aksine bu hususta seninle kâim olan bilgi sıfatına ihtiyaç duyar. Halbuki yüce Allah'ın zâtı böyle değildir. O, şeylerin O'na inkişâfı ve görünmesi için kendisiyle kâim olan bir sıfata ihtiyaç duymaz, aksine bütün mefhûmlar O'na zâtından dolayı açılmış durumdadır. Dolayısıyla O'nun zâtı bu açıdan bilginin hakikatidir. Kudrette de durum böyledir. Zira yüce Allah'ın zâtı bizim zâtlarımızda olduğu gibi kendisine zâid bir sıfatla değil, kendiliğinden müessirdir. Bu açıdan O'nun zâtı kudretin hakikatidir. Zât ve sıfatlar bu şekilde hakikat bakımından bir ve itibar ve mefhûm bakımından başkadır. Bu görüş tahkîk edildiğinde varacağı yer, sıfatların reddi ama onların sonuçları ve meyvelerinin tek başına zâttan meydana gelmesidir."[93]

Âlem söz konusu olduğunda Seyyid Şerîf, genel olarak Fahreddîn Râzî takipçisi müteahhirûn kelâmcılarda gördüğümüz tavrı sergiler. Buna göre fizik dünyanın açıklaması, her ne kadar birbirine rakip teoriler olsa da hem cevher-ârâz teorisiyle hem de madde-sûret teorisiyle yapılabilir. Cüveynî'nin, kimi eserlerinde haller teorisini reddeden, kimi eserlerinde de kabul eden Bâkıllânî hakkında söylediği gibi, Seyyid Şerîf, "her iki teorinin de usule uygun olduğunu" düşünmektedir.

Mütekaddimûn kelâmcıların, madde ve sûret teorisini reddetmelerinin sebebi, madde-sûret teorisinin âlemin kıdemini gerektirmesidir. Fakat Seyyid Şerîf gibi kelâmcılarca bu teorinin kullanıldığını görürüz, zira onlar, madde-sûret teorisinin kıdem ve zorunluluğa dayalı unsurlarının zâtıyla zorunlu kılan Tanrı anlayışına dayandığını, muhtâr bir Tanrı anlayışı benimsendiğinde kadîmlik, istîdâd ve bunlardan kaynaklanan zorunluluğun ortadan kalkabileceğini ve teorinin metafizik îmâlarını yok ederek kullanılabileceğini düşündüler. Yani felsefenin temel tezlerini âdet teorisine uyarlayarak kelâma taşıdılar. Fakat Seyyid Şerîf, Fahreddîn Râzî sonrasının diğer pek çok kelâmcısında olduğu gibi, mütekaddimûn kelâmının sorunlarının farkındadır. Bu sebeple öncelikle Tanrı dışındaki varlıkların tamamının cevher-i ferdlerden ve ârâzlardan oluşmasının zorunlu olmadığını düşünmektedir. Bizzat insan ruhu, mânevî bir cevher olduğu gibi göksel kürelerin hareketini yöneten nefislerin ve nefisler ötesinde ayrık akılların bulunması ma'kûldür. Dahası kozmolojilerini akıl, nefis ve madde üzerine inşâ eden filozofların teorilerinin açıklama gücü daha yüksektir. Bu bakımdan müteahhirûn kelâmının doğa teorisinin temel kavramları, ekvân-ı erbaa (hareket, sükûn, birleşme, ayrılma) değildir,

Fahreddîn Râzî'nin *el-Mebâhis*'te Kelâm'ın doğa teorisini kategorileri esas alarak yazmasından anlaşılacağı üzere, ekvân-ı erbaa teorisini geliştiren mü-

93. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 47.

tekaddimûn kelâmcıların Tanrı-âlem ilişkisine dair prensipleri doğrultusunda anlaşılan, felsefî kategorileridir. Söz gelişi onlar, hareket denildiğinde mütekaddimûn kelâmcılarının düşündüğü gibi, birinci mekândaki ikinci sükûnu değil, kuvveden fiile intikâli anlarlar. Fakat esas itibariyle felsefî doğa teorisinin açıklama gücünü kullanırlar ve yazının başında dikkat çektiğimiz üzere Meşşâî doğa felsefesini, Kelâmın âdet teorisi doğrultusunda yorumlarlar. Kelâmcıların imkân, zorunluluk ve imkânsızlığın vucûdî oluşunu reddedip, zihnî olduğunu iddiâ etmelerinin temel amacı budur. Bu bağlamda Seyyid Şerîf, Meşşâî filozofların fiziksel ve matematiksel varlık alanına ilişkin araştırmalarının Allah'ın âlemdeki âdetini ve hikmetini ortaya koyan veriler olarak değerlendirir.

Bu tavrıyla, *el-Mevâkıf*'ta felsefenin bilimsel açıklamalarına mesâfeli durmayı tercih eden ve her fırsatta açıklama zahmetini bir kenara bırakıp işleri doğrudan Allah'a havale etmeyi öneren Adudiddîn Îcî'den de bâriz bir şekilde farklılaşır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki imalarından ve vahdet-i vucûda ilişkin risâlelerinden anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğu ve âlemdeki hiyerarşik düzen de vucûdî bir zorunluluk olmadığı ilkeleri kabul edildikten sonra aklî ve maddî varlığa ilişkin farklı açıklamalar, aynı şeyin farklı cihetlerden ifadesi de olabilir. Meselâ yaratılan ilk şeye, soyut olması, kendisini ve ilkesini bilmesi bakımından akıl; diğer mevcutların sudûrunda ve bilgilerin nakışlarında aracı olması bakımından kalem; peygamberlik nurlarının feyzindeki aracılığı bakımından peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'in nuru adını vermek mümkündür.[94] Bu sebeple Seyyid Şerîf'e göre Allah'ın muhtâr bir fâil oluşunu, âlemin hudûsunu, âlemdeki düzenin Allah'ın âdeti olduğunu zedelemediği takdirde sudûrun varlık hiyerarşisi de Kelâmcıların anladığı şekilde varlık hiyerarşisi de aynı derecede dikkate alınabilir. Mesele, alternatif açıklamalardan hangisinin burhânî olarak temellendirilebildiği ve açıklama gücünün daha yüksek olduğudur.

94. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 254.

FUZÛLÎ'NİN KELÂMCILIĞI

Ramazan Altıntaş*

GİRİŞ

Bir inanç felsefesi olan kelâm ilmi, aklî delillerle imanî akîdeleri savunan, imanın muhtevâsını anlamaya çalışan, itikâdî konularda dinin özünden kopan kimseleri nakil ile desteklenmiş aklî kanıtlarla iknâ etmeyi hedef alan bir ilimdir. İmanî akîdeler, "aslî hükümler" dediğimiz Kur'ân'ın itikâdî hükümleridir ki, bunlar inanç konularıyla doğrudan ilgilidir. Ayrıca kelâm ilmi, sadece, İslâm inanç yapısına içten ve dışarıdan yöneltilen itirazlara karşı savunma hattında kalmaz; Allah, âlem ve insan ilişkileriyle de bağlantılı olarak entelektüel düzeyde geliştirdiği bilgi ve eylem birikimiyle İslâm düşüncesinin inkişâfına katkıda bulunur.

İslâm düşünce tarihinde mütekellimlerin zihnî gelişimine katkı sağlayan ve rasyonel düşünmelerini kuvvetlendiren matematik ve mantık gibi ilimlerle uğraşanların yanında, sanat ve düşünce duyarlığı yüksek, fikrî açıdan diyalektik güce ve yüksek zekâ kıvraklığına sahip olan kimseler de olmuştur. İşte bunlardan birisi de şâir *Fuzûlî* lakabı ile meşhur olan Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî (ö. 963/1556)'dir. Fuzûlî, kelâmcılığından daha çok edebiyatçılığıyla şöhret bulmuştur. Onun müstakil bir kelâm eseri olan *Matlau'l-İ'tikâd*'ı *Muhammed Tancî* tarafından önsöz ve önemli notlar eklenerek, ilmî metotlara uygun bir şekilde tahkikli haliyle neşredilmiştir. Bu kıymetli eser, *M. Esat Coşan* ve *Ke-*

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

mal Işık tarafından Arapça'dan Türkçeye kazandırılmıştır. Adı geçen neşir ve çeviri, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları Türk Edebiyatı serisinin 19 numaralı yayını olarak Ankara'da 1962 yılında basılmıştır.

Matlau'l-İ'tikâd adlı risâlesinin önsözünde eserini şâirâne ifadelerle okuyucusuna takdim eden mütekellim Fuzûlî, *"Ben eşyâya duygu ve akıl gözüyle baktım, onlar üzerinde tefekkür ve teemmül ayağıyla yürüdüm."*[1] demektedir. Müellifin bu ifâdesinde duygu yönü şâirliğini, akıl yönü de mütekellimliğini açığa çıkarmaktadır. Büyük şâir ve mütekellim Fuzûlî, eserine *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd* (Varlığın başlangıç ve sonunun bilinmesi konusunda doğru inancın doğduğu yer) adını vermekle, nereden gelip nereye gittiğini bilen kimsenin doğru inanç alanında yolunu bulabileceğine inanmaktadır.

Fuzûlî'nin *Matlau'l-İ'tikâd* eseri, bir önsöz ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "bilgi nazariyesi" hakkında olup, "ilim ve ma'rifet" kelimelerinin etimolojik yapıları ve mâhiyeti, bilginin imkânı, kısımları ve bilgi elde etme yolları üzerinde durulur. İkinci bölümde, Allah'ın varlığına alem/belirti olan âlem kavramı ve âlemi teşkîl eden unsurlara yer verilir. Ayrıca, bu varlık dünyasının özne konumunda olan insan tasavvuru, beden ve ruh ilişkisi, cinler gibi meselelere temâs edilir. Müellif eserinin üçüncü bölümünü, geleneksel kelâm ve felsefî anlayışlarda olduğu gibi, isbât-ı vâcib konularına ayırmakla birlikte, sıfat, husun-kubuh, hayır-şer gibi ahlâkî konular üzerinde de görüş beyânında bulunur. Risâlenin dördüncü ve son bölümü nübüvvet bahsidir. Fayda ve ihtiyaç açısından nübüvvet, peygamberlerin mâsûmiyeti, nübüvvet alâmetleri, imâmet, haşir-neşir arasındaki müddet içinde ruhun halleri ve son olarak mîzân, sıfat ve hesap gibi âhirete müteallik konuları irdeler.

Fuzûlî'nin *Matlau'l-İ'tikâd*'ı nev'i şahsına münhasır, tertîbi ve muhtevâsı klâsik kelâmî eserlerin bir benzeri, bir hülâsası olmakla beraber kadim Yunan filozoflarından itibaren insanlık tarihinde çeşitli düşünce gruplarının görüşlerini aksettirmeye çalışan bir eserdir. Fuzulî'nin Kelâmî görüşleri bu eserinden hareketle ortaya konulabilir.

FUZÛLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Epistemoloji

Bilgi teorisinin mukâbili olarak bilgi anlamına gelen 'episteme' ile nazariye/açıklama anlamına gelen 'logos' kelimelerinin bir terkîbi olan epistemo-

1. Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l- Mebdei ve'l-Meâd*, tahk.: Muhammed b. Tâvît et-Tancî, çev.: E. Coşan-K. Işık, Ankara, 1962, s. 3.

loji; çeşitli bilimlerin prensipleri, hipotezleri ve sonuçları hakkında onların mantıkî asıllarını, değerlerini ve nesnel önemlerini belirtmek amacıyla eleştiren bir araştırma ve incelemenin adıdır.[2] Bilgi teorisi ve epistemoloji, birbirinin eş anlamlısı olarak da kullanılır.[3] Epistemoloji ya da bilimler felsefesinde bilgi sorunu, M.Ö. V. asırda yaşayan sofistlere kadar gider.[4] Kadîm felsefede bilgi meselesi, metodik bir incelemeden ziyâde, varlık ve değer bahislerinin içerisine serpiştirilmiş bir vaziyette ele alınır. Meselâ, Eflatun, (m.ö. 427-347) *"cedel"*; Aristo (m.ö. 384-322), *"metafizik"* bahislerinde, bilginin konusu ile metafiziğin konusunu birbirinden ayırmadan, sadece bilgi ile ilgili önemli yerlere değinmişlerdir. Ancak bilgi sorunu, sistematik bir tarzda *"bilgi teorisi"* olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkar ve ayrı bir sorun olarak incelenmeye başlar.[5]

Ortaçağ İslâm dünyasında, bilgi problemi üzerinde ilk kez duran düşünürler, kelâmcılardır. İslâm kelâmcıları, h. IV./m. X. yüzyılın ortalarında vefat eden Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944)'den itibaren bilgi nazariyesini, müstakil bir başlık altında ele alıp incelemişlerdir.[6] Meselâ, Eş'arî kelâmının sistemleşmesine büyük katkıda bulunmuş olan Bâkıllânî (ö. 403/1013), *et-Temhîd* adlı eserinin girişinde bilginin tanımı, mâhiyeti, çeşitleri ve elde etme yollarıyla ilgili bir bölüm açmıştır.[7] Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) ise *el-Muğnî* adlı meşhur eserinin bir cildini *"en-Nazar ve'l-Meârif"* diye isimlendirmiş; bu cildde, tafsîlâtlı bir şekilde nazar, ilim ve ma'rifetin tanımı, bilginin mâhiyeti, bilgi elde etme yolları, akıl yürütmeye dayalı bilginin değeri, aklî ve sem'î deliller, mükellefe ilk gerekli olan bilgi gibi konuları incelemiştir.[8] Bu örnekler, kelâm tarihi boyunca bütün dönemlerde, bilgi meselesine verilen önemi ve değeri göstermektedir. İşte Fuzûlî de bu geleneğe uyarak, eserinin birinci bölümünü *"bilgi sorunu"*na ayırmış; burada bilginin tanımı, ilim ve ma'rifet kelimelerinin anlam farklılığı, Allah'ı bilmenin gerekliliği, bilgi çeşitleri ve bilgi elde etme yolları üzerinde durmuştur.

Fuzûlî, kendi yaşadığı dönemde geçerli olan bilgi tanımlarının bir dökümünü yapar. *"Bilgi akılda (zihinde) bir şeyin tasavvurunun hâsıl olmasından iba-*

---

2. Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991, s. 24.
3. Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Beyrut 1981, I, 33.
4. bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000, s. 38-42.
5. Yüksel, *a.g.e.* s. 25.
6. Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: IV, Ankara-1980, s. 98.
7. Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (tahk. Imâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987, s. 25-37.
8. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, tahk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin, Kahire, ts., XII.

rettir."[9] diyen Fuzuli'ye göre, bilginin zıddı, cehildir.[10] Fuzûlî, sûfilerde olduğu gibi bilgiyi ikiye ayırır; ilki, Allah'ın bütün bilgileri ve bizim kendi varlığımızı bilmemiz gibi bir vâsıtaya muhtaç olmaksızın bilme keyfiyeti olan "huzûrî bilgi"; diğeri ise bilginin zihinde sûreti hâsıl olduktan sonra varlıkların bir kısmının hakikat ve mâhiyetini idrâk etmemiz gibi, bir şeyle meydana gelen "husûlî/intibâî bilgi"dir. Böyle bir bilgiyi elde etmede vâsıtaya ihtiyaç duyulduğundan buna *"husûlî/intibâî bilgi"* denmiştir.[11]

Fuzûlî, ilim ve ma'rifet kavramlarının arasında bir mâhiyet farklılığının olduğunu kabul eder. Felsefecilerin, "Küllî/tümel ve mürekkep kavramları idrâk etmek ilim; cüz'î/tikel veya basit kavramları bilmek ise ma'rifettir."[12] görüşüne yer verdikten sonra, "ma'rifet" tabirini cüz'îler için kullanan ve onu Allah'tan soyutlayarak, Allah'ın cüz'îleri bilmediği, mânâsına gelen görüşlere karşı eleştirel yaklaşımlar sergileyerek, Allah'ın cüz'îleri küllîlerle beraber, onları idrâk zımnında bir defada idrâk ettiğini söyler.[13]

Fuzûlî, sûfi meşrepli bir kelâmcı olmasına rağmen, "ilmin huzûrîsi yoktur. İlmin bütünüyle husûlî olmasından dolayı, ma'rifet tabirinin Allah'a isnadının doğru olacağını" ileri süren felsefecilerin bu görüşünü kabul etmez. Çünkü ma'rifet kelimesi, Allah hakkında zikredilmediğinden, bu sözcüğü O'na isnâd etmek doğru olmayacaktır.

Öte yandan Fuzûlî, "Ma'rifet, ilimden üstündür, ilâhî terim ve mes'elelerle ilgili hususlar ilim, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili hususlar ise ma'rifettir." diyen keşif ehlini de eleştirir. Fuzûlî'ye göre, Allah Kur'ân'da kendisini ma'rifet ile değil, ilim sıfatı ile nitelendirmektedir. Bu sebeple ma'rifetin ilimden üstün olduğunu savunmak doğru değildir. Aksine, ilim, ma'rifetten daha üstündür.[14] Onun bu görüşü, *Cürcânî* (ö. 816/1416)'nin görüşüyle örtüşür. O da "Allah'ın ilmi vardır denilebileceğini, ama O'nun ilminin, gerek icmâ', gerek lügat ve gerekse ıstılâh açısından ma'rifet olarak adlandırılamayacağını söyler."[15]

Dolayısıyla Fuzulî'ye göre, ilim ve ma'rifet ayrımında olduğu gibi, Allah hakkında âlim sıfatı kullanılabilir, ama ârif sıfatı kullanılamaz. Zira bizim bilgimiz, bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması anlamına gelen tasavvur ve ken-

---

9. bk. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 5; krş. Adududdîn Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts., s 10.
10. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 5.
11. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 5.
12. Bu tanım ve yorumları için bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır 1907, I, 76.
13. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. s. 6.
14. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 6.
15. Cürcânî, *a.g.e.* I, 71.

di isteğimizle, haber verene, doğruluğu nisbet etmek mânâsına gelen tasdîkten ibarettir. Bunun için bir vâsıtaya ihtiyaç duyar. Bu nedenle, insana bilginin oluşturucusu bağlamında özne olarak, hem ilim ve hem de ma'rifet arasındaki münâsebetten dolayı mecâzî anlamda âlim ve ârif denebilir. Allah ise bir vâsıtaya muhtaç olmaksızın ve nesnesi olmadan bir bilgiye sahip olması münâsebetiyle, O'na âlim denilir, ama ârif denilemez. Bütün bu farklılıkları ve ortaya konan ayırt edici nitelikleri göz önünde tutarak söylemek gerekirse ilim (*el-"ilm*), kapsayıcılık ve sınırsızlık açısından ma'rifetten daha genel bir anlamlar dünyasına sahiptir.

Fuzûlî, Allah'ı bilmenin imkânı üzerinde de durur. Müellife göre O, hem akıl ve hem de nakil yoluyla bilinir. Nakil yoluyla sâbit olmasının delili olarak: *"Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."*[16] meâlindeki âyet zikredilir. Fuzûlî'ye göre bu âyette geçen *ibadet*ten maksat, Allah'ı bilmektir.

Allah'ı bilmede ikinci delil ise akıldır.[17] Allah insanları diğer bütün varlıklardan, hakikatleri araştırmak için vermiş olduğu akıl ve idrâk ile üstün kılmıştır. Fuzûlî'nin, Allah'ı bilme konusunda doğru olan, akıllı kişinin yaratılış üzerinde düşünmesi ve varlığın mâhiyetini araştırması görüşüne ek olarak, iyilik ve kötülüğün ahlâkî bir temele dayandığını, bu değer yargılarının nesnel olarak akılla bilinebileceğini söylemesi[18] oldukça önemlidir.

Fuzûlî genel olarak bilgiyi iki kısma ayırır. İlki, yaşama ve geçim için gerekli olan dünyevî bilgilerdir.[19] İkincisi ise din işleriyle ilgili bilgiler olup bunlar da kendi içinde itikâd ve ibadet olmak üzere iki bölümde incelenir.[20]

Fuzûlî, bilgiyi bir başka taksim biçimine göre nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Kazanılmış bilgilerden olan nazarî bilgi, aklî inceleme ve bir takım istidlâl yöntemlerine dayanır. *Nazarî bilginin* birincisi, başlı başına kâim olan ve maddeden ayrı olan cevherler diye tanımlayabileceğimiz *mufârik*; diğeri, ulûhiyetle ilgili bilgiler ıstılâhî olarak, hiçbir cüz'ü, parçası olmayan yüce Allah'ın zâtı gibi konuları içeren *basît*lerin bilgisi gibi ilâhî bilgidir. Nazarî bilginin ikincisi ise ya idrâki için bu maddenin idrâk edilmesine bakılmayan konulara taalluk eder veya etmez. Bu bilgi türü de kendi içerisinde *riyâzî* ve *tabiî* bilgi olarak iki bölümde değerlendirilir. Fuzûlî, ahlâk, ev idaresi ve memleket idaresi olmak üzere amelî bilgiyi de üç başlık altında tahlil eder.[21]

---

16. 51/Zâriyât, 56.
17. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 7.
18. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 8.
19. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 8.
20. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 8.
21. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 10.

Fuzûlî'ye göre bilgi elde etmek isteyenler üç gruba ayrılırlar. Bunlardan birincisi, akılcılar olup; mütekellimler ve filozoflardır.[22] İkincisi ise nakilcilerdir. Ona göre bilgi elde etmede bütün faâliyetlerini nakil üzere temellendirenler *te'vîlî* ve *tenzîlî* şeklinde ikiye ayrılırlar.[23] İslâm düşünce tarihinde Fuzûlî'nin "te'vilî" dediği grup, müteşâbihatla ilgili nasları te'vil yoluyla anlamaya çalışan halef veya el-müevvile; "tenzîlî" grup ise bu hususta hiçbir te'vil ve tefsiri câiz görmeyen "el-mufavvize" denilen seleftir. Bir üçüncüsü de riyâzet ve keşif yöntemini benimseyen sûfilerdir. Sûfilere göre nefis, rûhânîdir, bilicidir. Bilgiler ondan sadece cismânî örtüler ve bedenî engeller sebebiyle gizlenmektedir. Bu perdeler riyâzet ile kaldırılıp, kutsal varlığa yönelme hâsıl olunca nefis, feyzi ilk kaynağından, vâsıtasız olarak almağa hazır bir vaziyete gelmiş olur. Riyâzet yolunu seçen keşif ehli, bilgi edinmek hususunda aklın hükümlerini inkâr eder.[24] Ayrıca Fuzûlî'ye göre, bilgi kaynağı olarak riyâzet yolunu seçen kimselere *inkişâfiler* denilir. Bunlardan kâfir olanlar *işrâki*, Müslüman olanlar da *sofi* adını alırlar.[25]

Ulûhiyet

Kelâm âlimleri, Allah'ın varlığını kanıtlama sadedinde sonradan yaratılmış olan tabiat felsefesiyle yakından ilgilenmişlerdir. Çünkü tabiat, Allah'ın bir âyetidir. Bu âyetin sözsüz olması, gerçeği değiştirmez. Fuzûlî de kadim geleneğe uyarak, eserinde tabiat ve âlem konusuyla yakından ilgilenmiştir. Fuzûlî'ye göre âlem, duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen; âyân ve ârâz cinsinden olan Allah'ın dışındaki varlıklara verilen bir isimdir.[26] Âlem, Arapça'da alâmet, işaret, iz, belirti mânâlarına gelen alem'den türemiştir. Çünkü âlem, yaratanın varlığına belirti ve delildir. Bunun için Allahu Teâlâ kendisinin birliğini bilme konusunda bizi âlem üzerinde araştırma yapmaya yönlendirmiştir: *"Onlar, göklerin ve yerin melekûtuna bakmazlar mı?."*[27]

Âlem terimi, varlık dünyasında bulunan bütün varlıkları ifâde ettiği zaman çoğulu *"avâlim"*, sadece insan, cin ve melekler gibi akıl ve şuur sahibi varlıkları ifâde ettiği zaman, *"âlemûn ve âlemîn"* şeklinde gelir.[28] Fuzûlî, diğer mütekellimlerin yaptığı gibi, âlemin kadîm olduğunu ileri süren Dehriy-

22. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 9
23. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 10.
24. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 10.
25. bk. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 10.
26. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 13.
27. 7/A'râf, 185.
28. İsfehânî, *el-Müfredât,* s. 514-515.

ye'nin görüşünü çürütmek için cevher ve arâzlardan meydana gelen âlem konusu üzerinde durmuştur.[29] Âlem kavramını, Allah'tan başka her şeydir, şeklinde tanımlayan Fuzûlî, eşyânın hakikati yoktur, diyen Sofistlerin aksine, onun muayyen bir gerçekliğinin olduğunu söyler. Fuzûlî'ye göre sofistler, âlemin bir parçası oldukları halde, eşyânın hakikatini inkar eden bir hükme sahiptirler. Oysa eşyânın hakikati kabul edildiği takdirde, âlemin de bir hakikati olduğu anlaşılır. Böylece sofistlerin iddiâlarının doğru olmadığı kendiliğinden meydana çıkmış olur.[30]

Öte yandan Fuzûlî, varlığın bir öznesi olan insan üzerinde de durur. İnsanları genel olarak bilgi ve eylemleri açısından ele alarak tahlil eder. Müellif bilgi yönüyle insanları, iki kategoride değerlendirir. Bunların ilki, akıllarını kullanarak vahiy ve ilham yoluyla varlıkların hakikatini araştırarak Yaratıcı bir varlığın mevcûdiyetine ulaşırlar. Diğeri ise ömürlerini taklitle geçiren mukallitlerdir. Bunlar, itikâd ve ibadet yönünden ilk zümrenin delillerine tâbi olan kimselerdir. Bir de bilgi açısından kaybeden kimseler vardır. Onların sonunun ne olacağını ancak Allah bilir.[31]

Fuzûlî'ye göre eylemleri açısından da insanlar iki gruba ayrılır. Birinciler, "Yaptığımız eylemlerde bizim hiçbir tasarrufumuz ve gücümüz yoktur." diyerek yazgıcı bir anlayışı inanç ve yaşam biçimi haline getiren Cebriye; ikinciler ise "Olaylarda, bizim bizzat özgür irade ve seçimimiz vardır." diyen gruplardır. Bunlara örnek olarak Mu'tezile ve Mâturîdî kelâm ekolü gösterilir. Fuzûlî, insana, sevap ve günahın anlamlı olabilmesi için irade ve seçme özgürlüğü tanıyan bu düşünce tarzını doğru bulur ve kendisinin de bu kanâatte olduğunu ifâde eder.[32] Dolayısıyla onun kelâm açısından insan tasavvuru, özgür insan tipolojisidir. Aynı zamanda bu anlayış, müellifin Mâtüridî kelâm ekolüne yakın durduğunun da bir işaretidir.

Diğer taraftan Fuzûlî, insanları, iman ve inkâr bağlamında, yani inanç açısından da ele alarak değişik yorumlamalarda bulunur. Bu konudaki görüşlerini mîsâk âyeti[33] çerçevesinde değerlendirir. Meselâ, müellife göre bedenlerden önce yaratılan ruhlara, *"Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"* sorusuna, hem ilk ve hem de ikinci soruluşta "lâ/hayır" diyenler inkâra şartlanmış kimseler; "belâ/evet" diyenler ise mü'min olanlardır. Fuzûlî'ye göre, bedenler arasındaki anlaşma ve ayrılık, bugündeki uyuşma ve ayrılığın neticesidir.[34] Bilindi-

29. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 19.
30. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 13.
31. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 21.
32. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 222.
33. 7/A'râf, 172.
34. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 22.

ği gibi, mîsâk âyetindeki anlatımdan, Allah'ın zürriyetlere suâlinin fizikî olduğu anlaşılırsa, herkesin zorunlu/otomatik olarak Müslüman olduğu ve irade özgürlüğünün olmadığı sonucuna ulaşılır. Allah'ın zürriyetlere suâlinin temsilî olduğu anlaşılırsa sorun ortadan kalkar, insanın inanç seçiminde özgür olduğu sonucu çıkar. Çünkü insanlar, hakkı kabul edebilecek bir yetenekte ve müstakil şahıslar olarak yaratılmışlardır. Allah, kullarından hiçbir kimseyi iman ve küfre zorlamamıştır. İman ve küfür, kulların eylemlerinin sonucudur. Zira insana sorumluluk yüklemenin anlamlı olabilmesi için böyle bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

Fuzûlî, insanları inançları ve eylemleri bakımından ele alıp tasnif ettikten sonra, insanı diğer canlılardan ayıran ontolojik farklılığına da vurgu yapar. İnsan, ruh ve bedenden ibarettir. İrade ve hareket edebilme bakımından diğer canlılarla ortak olup, onlardan marangozluk, zirâat ve benzeri akla dayanan faâliyetlerle ayrılır. İnsanlar aklî meselelerde tedbîr ve tasarruf yetkisine sahip olmakla diğer hayvanlardan üstün bir pozisyon kazanırlar. Fuzûlî'ye göre işte bu üstünlüğün sebebi, ruhun varlığıdır. Ruh ise işlevsel aklın kaynağıdır.[35] Fuzûlî, filozof ve mütekellimlerin rûh tanımlarına değinir. Bütün bu görüşler arasından tercihte bulunan yazar, İsrâ Sûresi 85. âyette söz konusu edilen rûhun gerçek mâhiyetini bilmeyi Allah'a havâle eder. Rûhun, beden çözülüp dağıldıktan sonra bâkî kalacağını belirtir.[36]

Fuzûlî, varlıkların mertebelerini üç ana grup içerisinde tahlil ederek insanın kâinat içerisindeki yerine ve dinî mes'ûliyet açısından değerine değinir. Bu varlık mertebelerinden ilki, zâtı tamâmen iyi olup, kendisinde hiçbir şer bulunmayan melekler; ikincisi, zâtı tamâmen kötü olup, kendisinde hiçbir hayır bulunmayan şeytanlar; diğeri ise zâtı iyi de kötü de olabilen cinlerdir. İnsanlar ise diğer varlık kategorilerindeki ontolojik anlamda farklılıkla birlikte tabiatında iyilik ve kötülük bulunmakla beraber, hayvanlarda olmayan akıl ve hikmet yoluyla beşerî tabiatını eğitme ve kontrol altına alabilme istîdâdına sahiptir. Eğer insan aklını iyi kullanabilirse, her türlü tehlike ve kötülüklerden kurtulabilir.[37]

Öyle anlaşılıyor ki Fuzûlî'nin, varlık kategorileri ve insanın mâhiyeti hakkında geniş izahlarda bulunmasının amacı, âlem kavramının bir parçası olan insanın, hâdis varlıklar olduğunu ortaya koymak, yaratılan varlıkla yaratan arasındaki ayrımı vurgulamaktır.[38] O halde var olması yönleriyle Allah'ın dışındaki bütün varlıklar, âlemi meydana getirir. Âlem ise insan, hayvan, tabiat, bit-

35. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 25.
36. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 26.
37. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 28.
38. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 29.

ki, cin, melek, şeytan, göksel varlıklar vb. süflî ve ulvî âlemde bulunan bütün çeşitleriyle Allah'ın varlığının birer belirtisi ve alâmetleridir. İnsan, varlıkların yaratılış hikmetleri üzerinde, her biri işlevsel aklın bir yöntemi olan tefekkür ve tedebbür faâliyetinde bulunduğu sürece, hakikatin bilgisine ulaşabilir. Kur'ân'da geçen birçok âyette, eşyâ üzerinde insanı düşünmeye davetin sebebi budur. İnsan, bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşabilecek bir öz bilinçle donatılmıştır. Önemli olan onun bi'l-kuvve halinde bulunan akıl yetisini fonksiyonel hale dönüştürmesidir. Bütün bu anlatılanlardan amaç, âlemle Allah arasında bağlantı kurmaktır. Fuzûlî'nin yaptığı, âlemden Allah'a gitmektir.[39] Ona göre Allah'ı bilmenin yollarından bir diğeri de O'nun sıfat ve isimlerini bilmektir.[40]

Nübüvvet

Vahiy, ilahi kelâmın söz şeklinde insana iletilmesidir. Yüce Allah bu vahyi, insanların içinden seçtiği peygamberler vâsıtasıyla toplumlara iletmiştir. Fuzûlî, nübüvvet meselesine birey ve toplumların bu kuruma olan ihtiyaçları bakımından yaklaşmıştır. Diğer konularda olduğu gibi, nübüvvet konusunda da kendi tercihini belirtmeden önce farklı anlayışları dile getirmiştir. İnsan medenî bir varlıktır. Medenîlik ise toplanmayı, bir arada yaşamayı gerektirir. Toplumsal düzenin sağlanması, bütün toplum bireylerinin bir sözleşmeye olan ihtiyaçlarını ortaya çıkarır. Fuzûlî'ye göre bu, "kanun" adı verilen sözleşmeyi ortaya koyan peygamberler, kanun da şeriattır. Âlemin düzeni, ancak peygamber vâsıtasıyla temin edilebilir. Ayrıca ruhun ihtiyaçlarının sağlanması, dâimâ örnek bir modelin insanın önünde durması, insana dünya ve âhirette mutluluğun yollarını göstermesi, peygamberler sayesinde gerçekleştirilmektedir.[41] Görüldüğü gibi Fuzûlî, nübüvvetin kuşatıcı rahmet oluşuna, fayda ve yarar açısından yaklaşmıştır. Bu da nübüvvetin gerekliliğini bilmenin aklî olduğunu gösterir.

"Peygamberlik ismeti gerektirir." diyen Fuzûlî, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğunu, gerek kendi zamanında ve gerekse vefatından sonraki zamanlara ait bir takım emârelerle ortaya koymuştur. Müellif, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü; nübüvvette evrensellik, bilgide tedrîcîlik, Kur'ân-ı Kerim mu'cizesi ve Mi'raç hâdisesinin tek oluşu gibi nedenlere bağ-

39. Bkz. Altıntaş, Ramazan, "Fûzûlî'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı", *CÜİF Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 1 (Sivas-2002), s. 37-54.
40. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 42-46.
41. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 51-55.

lar. Hz. Muhammed'le birlikte peygamberlik halkasının sona erdiğini aklî ve naklî delillerle temellendirir.[42]

Fuzûlî, imâmet müessesesinin varlığını aklî açıdan zorunlu görür. Buna gerekçe olarak, "Şerîatın hikmeti, İslâmiyet'in bakâsı için devamlılığı gerektirir." der. Toplumsal düzenin ancak bir yönetici sayesinde sürdürülebileceği bilgisini de ekler. Fuzûlî, imâmetin nasla mı yoksa seçimle mi olacağı konusunda kendi görüşlerini dile getirmekten kaçınır; sadece kelâmî fırkaların görüşlerini söylemekle yetinir.[43] Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)'nin iddiâ ettiği gibi[44], Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd* adlı eserinde itikâdî görüşlerini İmâmiyye Mezhebi'ne uygun bir şekilde ele almaz. Eğer almış olsaydı, onun İmâmiyye'den olduğunu, imâmet konusundaki görüşlerinden açıkça anlamamız mümkün olurdu. Bu meselenin detayına girmeden söylemek gerekirse, bu eserde, Şîîlik tesiri göze çarpmadığı gibi, müellifinin Şîîliğine bile telmihte bulunabilecek bir düşünceye rastlamak mümkün değildir.[45]

Meâd

"İnsanların dönüp varacağı son yer" anlamına gelen meâd, âhiret kelimesiyle eş anlamlıdır. Fûzûlî, "ölen insanların âhirette dirildikten sonra hesap yerine sevk edilecekleri" anlamına gelen haşrin varlığı üzerinde durur. Haşrin varlığını öncelikle akıl açısından ele alarak değerlendirir. Haşrin varlığının aklî gerekçeleri arasında; mükellefiyet, yaşayış derecelerinin farklılığı, adaletin tecellî etmesi, doğru ve yanlışın açıkça ortaya çıkması ve iyi kulların dünyada mahrum oldukları nimetlere âhirette kavuşmalarını zikreder.[46]

Fûzûlî, risâlesinde ruhun ölümden sonraki durumuna da temas eder. Ruhun gerek dirilişten önce ve gerekse dirilişten sonra lezzet ve elem duyacağına, naklî delil olarak Âl-i İmran Suresi'nin 129. âyetini; aklî delil olarak da ruhun bizzat idrak edici olduğunu, bu idrak edici vasfın ondan asla ayrılmadığını gösterir.[47] Ayrıca Fuzûlî, mîzân, sırât ve hesâbın sâbit olduğunu, bunların haber-

42. Fuzûlî, *a.g.e.*s. 58-59.
43. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 63-64.
44. bk. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, Beyrut, ts., II, 1719.
45. Nitekim *Matlau'l-İ'tikâd*'ın metni ve içeriği üzerinde bir değerlendirme yapan *Bekir Topaloğlu* da bu eseri *"imâmiyye"* mesleği üzere yazılmış olmakla nitelendirmenin doğru olmadığı kanaatindedir. krş. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, ts., s. 122.
46. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 65-70.
47. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 71.

lerinin bizzat Kur'ân'da geçtiğini; aklın da bunların var olmalarını gerektirdiğini dile getirir.[48] Görüldüğü gibi Fuzûlî, kelâmî görüşlerini mufassal bir şekilde değil de muhtasar ve müfîd bir tarzda ele alarak ortaya koymuştur. Muhtemelen böyle bir yöntem izlemesinin altında, döneminin ihtiyaçlarını gözetme fikri etkili olmuştur.

SONUÇ

Netice olarak Fuzûlî, şairliğinin yanında kelâmcı oluşunu kanıtlayan bir eser de yazmıştır. Bu eserinde müellif kelâmî görüşlerini gayet muhtasar bir üslûp içerisinde ve vecîz bir tarzda ele almıştır. Fuzûlî, kelâmî görüşlerini aktarırken sadece kelâmî bir zâviyeden konulara bakmamış; geniş bir ufuk çizerek yerine göre felsefe ve yerine göre tasavvuf birikiminden de yararlanarak bir gönül kelâmı yapmak suretiyle, İslâm düşüncesi sahasındaki değerli konumunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, *Matlau'l-İ'tikâd* adlı eserinde, bir terkip ve tefekkür ustası olduğunu da göstermiştir. Her ne kadar Fuzûlî, kelâmî görüşlerini dile getirirken, doğrudan okura terkipçi bir metot izlenimi vermiş olsa da zaman zaman kendi tercihlerini öne çıkarmaktan da çekinmemiştir. Hiç kuşkusuz bütün bu özellikler, gerçek bir ilim ve irfan adamı olmanın temel vasıflarıdır. Bu niteliklerin hepsi, aynen onda mevcuttur.

Bilindiği gibi, tarihî süreçte büyük değişimler geçirmiş olan müellifin yaşadığı Irak bölgesi, her türlü düşüncenin üretildiği bir coğrafyanın adıdır. Onun kelâmî görüşlerini sergilediği *Matlau'l-İ'tikâd* adlı eseri, böyle bir mezhepler coğrafyasında sağduyunun gürleyen bir sesi durumundadır. Bu eser, hem dinin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmakta ve hem de kendi döneminde tevhîd çizgisinden inhirâf etmiş veya bu çizginin dışında kalmış olan dinî ve felsefî cereyanların görüşlerine etkili ve köktenci eleştiriler getirmiştir.

İtikâdî görüşlerini Ehl-i Sünnet çerçevesinin dışına taşırmayan Fuzûlî'de Mâturîdî ekolün izleri belirginlik kazanır. Bunu, bir bilgi vâsıtası olan akıl anlayışından öğrenmek mümkündür. Fuzûlî, kendi yaşadığı yüzyılda akıldışılığı savunan zümrelere ve mekteplere karşı, kusurun bizzat aklın kendisinde olmadığını, eğer kusur aranmak gerekiyorsa, aklı, doğru kullanmaktan âciz olan kimselerde aramak gerektiğine işaret etmesinde, ayrıca, Allah'ı ve nübüvveti, hüsn ve kubuh gibi konuları bilmenin aklî olduğunu ileri sürmesinde görebiliriz. Özetle, Fuzûlî'nin kelâm sahasında yaptığı iş, yüce hakikate giden yolun taşlarını döşemekten ibarettir.

---

48. Fuzûlî, *a.g.e.* s. 72-73.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan, "Fuzûlî'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 1 (Sivas-2002), s. 37-54.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (tahk. Imâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987.

Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Beyrut 1981.

Cürcânî, S. Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır 1907.

Dağ, Mehmet, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: IV, Ankara 1980, s. 98.

Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l- Mebde'i ve'l-Meâd*, tahk.: Muhammed b. Tâvît et-Tancî, çev.: E. Coşan-K. Işık, Ankara 1962.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000.

İcî, Adududdîn, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, tahk.: İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin, Kahire, ts., XII.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, Beyrut ts.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara ts.

Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991.

NİYÂZÎ-İ MISRÎ

Mustafa Aşkar*

Halvetîyye tarikatının Mısriyye kolunun kurucusu, mutasavvıf ve şâir olan Niyâzî-i Mısrî, her ne kadar adındaki nisbet, öğrencilik yıllarında kaldığı Mısır'dan dolayı Mısrî ise de Malatya'da doğmuştur. Niyâzî-i Mısrî, kendi mecmûaında "Fakir bin yirmi yedi senesinde dünyaya gelmişim." diyerek doğum tarihini belirtir.[1] Niyâzî-i Mısrî mîlâdî takvime göre 9 Mart 1618 Cuma günü dünyaya gelmiş oluyor. Niyâzî-i Mısrî'nin künyesi genellikle, eş-Şeyh Muhammed Niyâzî-i Mısrî el-Halvetî bin Ali Çelebi şeklinde bilinir. Künyesinden de anlaşılacağı gibi, asıl adı Mehmed, Niyâzî ise mahlasıdır. Mısrî lakabı ona, öğrencilik yıllarında tahsil için bir müddet Mısır'da kalması münâsebetiyle sevenleri tarafından verilmiştir. Gerek bu tür rivâyetlerden gerekse *Dîvân*'ındaki kullanımlarından çoğunlukla Niyâzî mahlasını tercih ettiğini görüyoruz. Niyâzî-i Mısrî'nin babası, Malatya eşrafından Soğancızâde Şeyh Ali Çelebi en-Nakşibendî'dir. Şeyh Ali Çelebi, Nakşibendî Tarîkatı'na müntesip tasavvuf ehli bir kimsedir. Babasının isminin başındaki Soğancızâde lakabı, Niyâzî-i Mısrî'nin ailesinin çiftçilikle meşgul olduğu kanâatini uyandırmaktadır. Kaynaklarda babasının adı ve tarîkatı hakkında bu bilgiler yer alırken, annesiyle ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Niyâzî-i Mısrî, kendi yazdığı mecmûaında, dört kardeş oldukları şeklinde bir bilgi vermesine karşın, onların isimlerini vermemektedir.

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1. Niyâzî-i Mısrî, *Mecmûa*, BEEK, Orhan, nr. 690, vr. 9a.

Niyâzî-i Mısrî, daha gençliğinin ilk yıllarında tarîkata intisâb etmiştir. Gençlik yıllarında bir müddet kendisinden tasavvufî yönden istifâde ettiği Şeyh Hüseyin Halvetî el-Malatî, daha sonra Malatya'dan ayrılmıştır. Gerek Osmanlı ve gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu âlimleri yüksek tahsillerini yapmak için Suriye, Mısır ve İran'a giderlerdi. Niyâzî-i Mısrî de bu geleneğe uyarak yola çıkmış, ilim yolculuğunda ilk durağı Diyarbakır olmuştur. Niyâzî-i Mısrî 1048/1638 yılında Diyarbakır'a gelmiştir. Burada bir yıl kaldıktan sonra, Diyarbakır vilâyetinin sancağı olan Mardin'e geçer. Her iki şehirde de oranın âlimlerinden Mantık ve Kelâm okur. Böylece iki yılını daha geçiren Niyâzî-i Mısrî 1050/1640 yılında, yaklaşık yirmi üç yaşındayken Mısır'a gelir. Bir müddet İskenderiye'de kaldıktan sonra, Kahire'ye gider. Niyâzî-i Mısrî'nin Mısır'da iken uzun süre kaldığı Şeyhûniye, sadece medrese değil, içinde sufî hankâhlarının da bulunduğu geniş bir külliyyedir. Kendisinin de belirttiği gibi, Mısır'da üç yıl Şeyhûniye külliyesindeki Kadirî tekkesinde kalır ve oradaki şeyhe intisâb eder. Ancak burada tasavvufî eğitim almakla kalmaz, bunun yanında Câmiu'l-Ezher'de ilim tahsil eder; diğer taraftan da va'zlar verir. Bu şekilde, Mısır'da maddî ve mânevî eğitimini sürdürürken, şeyhi ona, 'Zâhir ilim talebinden vazgeçmedikçe, hakîkat ilmi sana açılmaz.' diyerek onun Câmiu'l-Ezher'den ayrılmasını ister. Bu sırada Niyâzî-i Mısrî yaklaşık yirmi yedi yaşlarındadır; bu teklif karşısında bir türlü karar veremeyip, tereddüt içinde kalır. Öyle anlaşılıyor ki, ilimden ayrılması teklifi kendisine çok ağır gelmiştir. Bu durum, onun Allah'tan kendine yardımcı olmasını niyaz etmesinden de anlaşılmaktadır.

Niyâzî-i Mısrî, 1053/1643 yılında gördüğü bir rüya üzerine tahsil hayatını sona erdirerek Mısır'dan ayrılır ve kendisine rüyâsında işaret edilen yeni şeyhini aramaya başlar. Nihâyet, Niyâzî-i Mısrî 1056/1646 yılında İstanbul'a gelmiştir. Burada Sultan Ahmed Camii civarında, Sokollu Mehmed Paşa Camii bitişiğindeki tekkenin hücresinde erbaîn çıkarmıştır. Yine İstanbul'a bu gelişinde Kasımpaşa'daki Uşşâkî Tarîkatı piri, Şeyh Hüsâmeddin Efendi'nin dergâhında bir müddet misâfir olarak kalmış ve orada teberrüken dergâhın bahçesine bir kuyu kazdırmıştır. Bu şekilde, kısa bir müddet İstanbul'da kalan Niyâzî-i Mısrî, aynı yıl içerisinde bundan böyle hayatının büyük bir bölümünü geçireceği Bursa'ya intikâl etmiştir.

Bursa Niyâzî-i Mısrî için hemen her açıdan yeni bir hayat, yeni bir çevre demektir. Nitekim oraya ilk geldiği sıralarda, bazan Ulu Cami'in yanındaki medresede, bazan da Veled-i Enbiyâ Camii Kayyımı Sabbağ Ali Dede'nin evinde kalır. Niyâzî-i Mısrî boş durmaz, Bursa'da bulunan Allah dostlarını ve zamanın ileri gelen âlimlerini ziyâret eder; onlarla tanışır. Bu minval üzere hayatını devam ettirirken, yine daha önce Mısır'dan ayrılırken olduğu gibi, hayatının akışını değiştirecek bir rüya görür. Gördüğü bu rüya üzerine Niyâzî-i Mısrî, Anadolu'yu dolaşmağa başlar ve Uşak şehrine doğru yola koyulur. Uşak'ta

Halvetî Şeyhi Ümmî Sinan'ın halîfelerinden Şeyh Mehmed Halvetî'nin zâviyesine gelir ve burada kalmağa başlar. Bir müddet de burada şeyhe hizmet ettikten sonra, birgün Şeyh Mehmed Efendi, Niyâzî-i Mısrî'ye kendisinin halîfesi olduğu Elmalı'da bulunan şeyhi Ümmî Sinan'ın Elmalı'dan Uşak'a geldiğinde kendisini ona teslim edeceğini söyler.

Böylece Niyâzî-i Mısrî 1057/1647 yılında, yaklaşık yirmi dokuz-otuz yaşlarında şeyhine kavuşur, ona intisâb etmek suretiyle, tasavvufî deyişle tecdîd-i libâs etmiş olur. Mısır'dan 1053/1644 yılında ayrıldığı hatırlanacak olursa, onun şeyhini arama mâcerâsının yaklaşık dört yıl sürdüğü anlaşılır. Şeyhi ile birlikte Elmalı'ya yaklaştıklarında, yolda, şeyhin müridleri onları karşılarlar. Orada Şeyh Ümmî Sinan Halvetî'nin hankâhına inerler. Niyâzî-i Mısrî mânevî terbiyesi için, şeyhinin zâviyesinde halvete girer; çile çıkarır. Onun Elmalı'da iken halvete girip, çile çıkarması için tahsîs edilen yerin, yakın zamanlara kadar Niyâzî Makamı veya Niyâzî Hücresi şeklinde anıldığı bilinmektedir. Niyâzî-i Mısrî'nin sülûku, 1060/1650 yıllarında halen devam etmektedir ve kendisine hilâfet ve icâzetin şeyhi tarafından verildiği 1066/1656 yılına kadar sürecektir.

Niyâzî-i Mısrî şeyhinden izin ve icâzeti aldıktan sonra, Uşak'a doğru gitmeye karar verir. Bu dönemde, sırayla Uşak, Çal ve Kütahya'da bir müddet kalır. Bu şekilde halka tarîkat adâbını telkîn ve irşâdla uğraşırken, Ehl-i Sünnet geçinenlerden bir kısım halk, 'bundan önce sûfilerin deverânı Osmanlı memleketlerinden emr-i hümâyunla yasaklanmışken, Mısrî Efendi dedikleri bu adam niçin ulu'l-emre itâat etmez, Ehl-i Sünnete uymaz' şeklinde dedikodular çıkarırlar. Bu dedikodular öyle ayyûka çıkar ki; Niyâzî-i Mısrî'nin kulağına, kendisini şehîd edecekleri şeklinde söylentiler bile gelir. Bu olaydan anlaşılacağı üzere, Kadızâdelîlerin etkisiyle Osmanlılarda padişah fermanıyla zikir ve devran yasaklanmış, bu durum cehrî zikir ve devran gibi esasları olan Halvetîye Tarîkatı'na mensub Niyâzî-i Mısrî'yi tabîî olarak oldukça üzmüş ve etkilemiştir. Bir süre pîrdaşı Şeyh Mehmed Uşşâkî'nin yanında kalan Niyâzî-i Mısrî, 1071/1661 yılı sonlarında Şeyh Mehmed Efendi'den izin alarak, Bursa'ya gitmek üzere yola çıkar. 1072/1661-62 yılının başında kendisini sevenlerden bir iki kişiyle birlikte Bursa'ya gelir. Bursa'da olduğu bu yıllarda Arapmehmet Mahallesi sâkinlerinden ve kendi müridlerinden olan Hacı Mustafa adlı bir zatın kız kardeşiyle evlenmiş ve bu hanımdan çocukları dünyaya gelmiştir.

Niyâzî-i Mısrî'nin yaşadığı XVII. yüzyıla gelindiğinde Kadızâdeli-Sivasî tartışmaları şeklinde kutuplaşan bir mücâdele iyice kızışmıştı. Dönemin vâizlerinden Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685)'nin padişahı ve devlet erkânını etkilemesiyle, sûfî ayinleri hakkındaki muhâlefet yeniden ortaya çıkmış ve 1077/1665 yılında deverân ve zikir, devlet tarafından bir ferman çıkartılarak tekrar yasaklanmıştı. Daha önce Küçükkadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635-36) ve Sivasî Abdülmecid Efendi (ö. 1049/1639), Vâiz Üstüvânî Mehmed Efendi

(ö. 1072/1661) ile Halvetî Şeyhi Abdülehad en-Nûrî (ö. 1061/1651) mücâdelesiyle süregelen bu münakaşa, daha da artarak Vâiz Vânî Mehmed Efendi ve Niyâzî-i Mısrî arasında devam edecektir. Niyâzî-i Mısrî, dönemin sadrazamı Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın Edirne'deki davetine icâbet etmiş, Bursa'ya dönüşte İstanbul'a uğramıştı. Bu gelişinde, Niyâzî-i Mısrî'nin Ayasofya Camii'nde bir Cuma günü va'z edeceği duyulmuş, dönemin âlimleri, devlet adamları ve Sultan IV. Mehmed (ö. 1098/1687)'in de huzûrunda zikir ve deverân hakkında çok tesirli bir konuşma yapmıştır. Bu va'zında Niyâzî-i Mısrî, zikrin fazîletlerinden, tarîkat mensuplarının din ve millete yaptığı hizmetlerden, tekkelerin birer ilim ve irfan merkezi olduğundan ve yetiştirdiği büyük şahsiyetlerden bahsederek, zikir ve deverânın yasak olmasının mahzurlarından bahseder. Bunun üzerine va'zı dinlemekte olan Padişah iknâ olur ve Niyâzî-i Mısrî daha kürsüden inmeden, zikir ve deverânın serbet edildiğine dair emir hemen orada kendisine iletilir. Niyâzî-i Mısrî, derhal kürsüden cemâata müjdeyi verir ve padişaha duâlar edilir. Cuma namazından sonra, orada bulunan şeyhler ve dervişler, ait oldukları tarîkatların âyinlerini icrâ ederler. Böylece Osmanlı topraklarında zikir ve deverân serbest bırakılmış ve tarîkat erkanına uygulanmakta olan baskılar kalkmış olur.

Niyâzî-i Mısrî, İstanbul'da zikir ve deverânın serbest bırakılması olayından sonra, daha önce yerleştiği Bursa'ya döner. Bundan kısa bir süre sonra da onu Şeyhi Ümmî Sinan ile buluşturan ve kendisine Uşak'a her gelişinde yardımcı olup, konuk eden Şeyh Mehmed Efendi'nin vefat haberini alır. Gerek halk arasında, gerekse devlet erkânı tarafından iyice tanınıp, meşhur olmaya başlayınca, Bursa'da ilk zamanlar Niyâzî-i Mısrî için inşâ edilen hücre ve çoğunlukla tarîkat âyini yaptıkları Şeker Hoca Camii küçük gelmeye başlamış, yeni bir dergâh ihtiyacı baş göstermişti. Şehrin kenarında akmakta olan Nilüfer çayına bir köprü yaptıran Abdal Çelebi adlı hayırsever bir zat, Niyâzî-i Mısrî'den kendisine bir dergâh yaptırtması için izin talebinde bulunur. Bunun üzerine ona izin verir, Abdal Çelebi de daha önce halvethâne olarak yapılan yerin bitişiğindeki arsayı satın alarak üzerine dergâh inşâ ettirir. Bundan böyle Mısrî Dergâhı olarak anılacak bu binâ bitirilir. Bursa Ulu Camii'nin güney kısmında yer alan şehir postanesinin yerinde XX. asrın başına kadar ayakta olduğu anlaşılan Şeker Hoca Mahallesi'ndeki bu merkez dergâhın birçok defa tamirden geçtiği bilinmektedir.

Niyâzî-i Mısrî, Bursa'da tarîkatıyla ilgili faâliyetlerini sürdürürken, daha önce kendisini davet eden Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, tekrar kendisini Padişah adına Edirne'ye davet eder. Bu davetten, Niyâzî-i Mısrî'nin dar çevreden çıkıp, tanınmağa ve devlet adamları tarafından itibar görmeğe başladığını anlıyoruz. Bu ikinci gidişin tarihi konusunda, kaynaklardan bir kısmı 1083/1672'yi verirken, bir kısmı da 1085/1674 senesini verirler. Niyâzî-i Mısrî, bu gelişinde,

daha önceki gelişinden farklı olarak, dönemin içinde bulunduğu rahatsızlıkları konuşmalarında dile getirmeğe başlar. Bu defa, Câmi-i Atîk denilen Edirne Ulu Camii'nde bir va'z verir. Kaynakların bazısı bu konuşmasında cifre dayalı, gizemli şeyler söylediğini ve bu sebeple sürgün edildiğini söylerlerse de bu, doğruyu yansıtmamaktadır. Onun sürgün edilmesinin esas sebebi, devlet adamları hakkında konuşması ve dönemin yolsuzluklarını kürsüden halka anlatmasıdır. O dönemde Padişah IV. Mehmed, siyasî meşgalelerden âzâde ve müreffeh bir hayat geçirmekte ve İstanbul'u unutmuşcasına çoğunlukla Edirne'de yaşamaktadır.

Olayların büyümesi ve aleyhinde şikâyet ve dedikoduların ayyûka çıkması üzerine Sadrazam tarafından hakkında sürgün emri çıkarılan Niyâzî-i Mısrî, sadr-ı âlî çavuşlarından Azbî Çavuş nezâretinde Rodos'a gönderilir. Sürgün olarak geldiği adanın kalesinde bulunan kapalı bir hücreye, ayakları zincirli olarak konulur. Ancak bir müddet sonra, zincirlerden serbest bırakırlar. Bu şekilde, yaptığı konuşmaların cezâsı olan sürgünü, dokuz ay kadar sürmüş ve tekrar Bursa'ya dönmüştür.

Bursa'ya döndükten sonra tekrar tasavvufî faâliyetlerine başlamıştır. Bu defa 1088/1677 yılı 9 Safer Pazartesi (13 Nisan) Limni Adası'na sürgüne gönderilir. Niyâzî-i Mısrî, sürgün edildiği bu adada da boş durmaz ve tasavvufî faâliyetlerini sürdürür. Etrafına toplanan insanlara tarîkatını yayar, daha önceki gibi, zikir ve deverâna devam eder. Bursa'da yerine bıraktığı halîfeler, tekkesinde faâliyetleri sürdürmüşlerdir. Limni'de iki yıl kaldıktan sonra, devlet ricâli tarafından serbest bırakılır. Ancak Niyâzî-i Mısrî, 1089/1679 yılının son aylarından, Zi'l-ka'de (Aralık) ayında serbest bırakıldığı halde, adadan ayrılmaz ve kaleden, İskele Camii'ne taşınır. 1088/1677 yılında söylediği aşırı sözlerden ve devlet adamlarını açıkça tenkîd etmekten dolayı, Limni'ye sürgün edilen Niyâzî-i Mısrî, affedildikten ve özgür kaldıktan sonra da burada yaşayarak yaklaşık onbeş sene kadar bu adada kalır. Osmanlı Devleti tarafından Mısrî'nin yeniden bir emirle Anadolu'ya dönmesi istenir. Bu defa onun gelmesini, Köprülüzâde Mustafa Paşa ister. Bu emir ve istek üzerine, Limni'den ayrılan Niyâzî-i Mısrî 1103/1692 yılında Bursa'ya gelir. Bu dönüşünde kendisinden sonra Mısriyye Tarîkatı'nın en önemli temsilcisi olacak Ahmed Gazzî (ö. 1150/1737) ile tanışır. Bursa'da yaklaşık on altı ay kadar kalan Niyâzî-i Mısrî, II. Ahmed Döneminde Türk ordusunun Avusturya üzerine sefer için hareket edeceğini duyunca, savaşa katılmaya hazırlanır.

Niyâzî-i Mısrî sefere gitmek için hazırlıkları tamamlayarak etrafına ikiyüz kadar mürid toplar. Müridleri ile yola çıkmaya hazırlandığı duyulunca, müridleri çoğalan şeyhlerin hurûc davasına kalkıştıkları ve bu yüzden kan döküldüğü göz önünde tutularak, kendisine Bursa'da hayır duâ ile meşgûl olması için, hatt-ı hümâyûn gönderilmiştir. Onun ferdî olarak sefere katılması beklenirken,

bu şekilde etrafına topladığı kalabalıkla devlete karşı ayaklanma endişesinden dolayı engellenmiş olması muhtemeldir.

Niyâzî-i Mısrî, padişahtan gelen mektuba kulak asmayarak, müridleriyle birlikte Tekfurdağı (Tekirdağı)'na kadar gider. Olayları duyan Padişah, Silahşör Beşir Ağa ile birlikte bir araba ve dervişler için para gönderip, Niyâzî-i Mısrî'yi Tekfurdağı'nda karşılamasını ister. Padişahın Niyâzî-i Mısrî'yi bu şekilde karşılamasından, ona oldukça saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Arkasından, padişaha tekrar haber gönderilerek, Niyâzî-i Mısrî'nin Edirne'ye gelmesinin engellenmesi istenir. Bunun üzerine Mirahor Dilâver Ağa acele olarak gönderilir. O da Niyâzî-i Mısrî'yi engelleyemez. Bu arada padişah, hâlâ Niyâzî-i Mısrî hakkında olumlu düşünmekte ve onun duâsını alıp, sefere çıkılmasını uygun bulmaktadır. Durumu öğrenen dönemin sadrazamı, Bozoklu Mustafa Paşa, Niyâzî-i Mısrî gelirse büyük bir fitne kopacağı şeklinde Padişah'a telkinlerde bulunarak, fikrinden vazgeçirir. Nihâyet Niyâzî-i Mısrî ve beraberindekiler, 26 Şevval 1104 Salı günü (21 Haziran 1693), öğle namazından önce, Edirne Selimiye Camii'ne gelirler. Niyâzî-i Mısrî'nin va'z etmek için Selimiye Camii'ne geldiğini duyan halk, toplanır, Camiin içi dışı iyice dolar. Niyâzî-i Mısrî, camiin içinde mihrâbın yanına oturup, namaz vaktini beklemeye başlar. Bu durum karşısında Sadrazam, Mısrî Efendi eğer derhal sürgün edilmezse, büyük bir karışıklık çıkacağını Padişah'a tekrar hatırlatır. Çıkarılan ferman Kaymakam Osman Paşa ile Niyâzî-i Mısrî'ye gönderilir. Osman Paşa, kalabalığı tahrîk etmeden camiden içeri girer ve onu dışarı çıkarmak ister. Bunun üzerine Mısrî'yi koltuklayıp, tahtırevâna bindirirler. Mirahor Dilâver Ağa'ya teslim edilir ve Limni Adası'na gönderilir.

Niyâzî-i Mısrî, gerek yaşının ilerlemiş olmasından gerekse uzun yıllar çektiği çileli hayattan dolayı artık kendisini ibadet ve zikre vermiştir. Diğer taraftan Mısrî uzun yıllar kaldığı sürgün hayatından yıpranmıştı. Limni'deki Camii'nin mihrâbında, yemeden ve içmeden kesilmiş bir vaziyette, riyâzette bulunuyor, kendisini ebedî yolculuğuna hazırlıyordu.

Nihâyet, bu çileli insan, yetmiş sekiz yaşında iken, 20 Receb 1105/16 Mart 1694 yılı Çarşamba günü kuşluk vakti, Limni Adası'nda vefat eder. Vefat ettiği zaman ayağında bukağı olduğu ve kendisini bukağı ile birlikte defnedilmesini vasiyet ettiği bildirilir. Vasiyeti üzerine cenazesini Limni'deki dergâhın şeyhi, Şeyh Mahmud Efendi yıkamış ve Baltacı Mehmed Paşa'nın mezarı yanına defnedilmiştir. Daha sonra kabri üzerine bir türbe yaptırılmıştır. Bu türbe, Sultan Abdülmecid tarafından yeniden tamir ve tefrîş ettirilmiştir. Türbe'nin, Limni Adası Yunanistan'a geçtikten sonra durumu pek takip edilememiştir. Daha sonraları, Niyâzî-i Mısrî hayranlarından Hüseyin Vassaf, onun kemiklerinin Limni'den Bursa'ya taşınması fikrini ortaya atmışsa da bu mümkün olmaz.

Niyâzî-i Mısrî, eserlerini Arapça ve Türkçe olarak iki dilde yazmıştır. Arapça eserleri şunlardır:

1. *Mevâidü'l-İrfân ve Avâidül-İhsân.* Onun yazdığı en geniş ve en son eser olması bakımından önem arzeder. Bölümler halinde yazılmış olup, her bir bölüme mâide (sofra) adı verilmiştir. Bunlardan sadece 68. mâide Türkçe olarak yazılmıştır. Bu eser, Niyâzî-i Mısrî'nin tasavvufî görüşlerini içerdiği gibi, özellikle hayatının büyük bir kısmını anlatması açısından önemlidir. *İrfan Sofraları* adıyla Süleyman Ateş tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.
2. *Tesbî-i Kasîde-i Bür'e.* Niyâzî-i Mısrî'nin Arap diline vukûfiyetini gösteren en önemli eseridir. Bu eser, Hz. Peygamber'e na't olarak İmam Busayrî (ö. 695/1296) tarafından yazılmış ve yüzyıllarca İslâm âleminde meşhur olmuştur. Niyâzî-i Mısrî, bu kasîdenin iki mısralık beyitlerine beş mısra daha ekliyerek tesbî' etmiş, yedilemiştir.
3. *Tefsîr-i Fâtihatü'l-Kitâb.* Altı sayfadan oluşan küçük bir risâledir. Fâtiha'nın fazîletine dair hadisler zikredilmekle birlikte, daha çok içinde cifre dayalı hesaplar yapılmıştır.
4. *ed-Devratü'l-Arşiyye.* Mebde' ve meâddan bahseden, üç bölüm ve bir hâtimeden oluşan Arapça bir risâledir. Birinci babda, arzın oniki burç üzerine devrini burçların tabiatlarını, onlara müvekkel melekleri anlatır. İkinci babda, kıyâmetin nasıl kopacağını, cesetlerin haşrinin ne şekilde olacağını bildirir. Üçüncü bölümde, kıyâmet alâmetlerinin te'vil ve enfüse tatbîkini anlatır. Hâtime bölümünde ise kıyâmetin ölüm olduğunu, sâliklerin mevt-i irâdî'ye teslim olmaları gerektiğini ve kıyâmet-i kübrâ'yı anlatır.
5. *Mecâlis.* Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1758 numarada kayıtlıdır. Mâide, En'âm ve Nisâ Sûrelerinin işârî yorumları yapılmış olup, içinde cifr hesapları, mev'ize ve nasîhatlar bulunmaktadır. Yaptığımız tedkîke göre, eserin başındaki Nisâ Suresi tefsiri, sonradan eklenmiştir. Arkasından gelen Mâide, En'âm ve Kadir Sûrelerinin tefsirlerinin Niyâzî-i Mısrî'nin kendi yazısıyla yazıldığını anlaşılmaktadır.

Türkçe eserleri şunlardır:

1. *Divân-ı İlâhiyât.* Bu eser, Niyâzî-i Mısrî'nin Tasavvuf tarihinde en çok okunan ve en çok yazılıp, basılan eserleri arasındadır. Bu eser, sadece Mısriyye ve Halvetîyye mensupları tarafından okunmakla kalmamış, diğer bütün tarîkat mensuplarının âdetâ ilmihâli haline gelmiştir.
2. *Mecmûaları.* Niyâzî-i Mısrî'nin kendi hâtıralarını kaydettiği, biri günlük mâhiyetinde, diğeri antoloji mâhiyetinde iki mecmûaı vardır: Birincisi, Bursa Kütüphanesi Orhan Kitapları arasında 690 numarada kayıt-

lı mecmûasıdır. Bu , çoğunlukla Limni'de geçirdiği günlerin zor ve meşakkatli anlarını kaydettiği günlük mâhiyetinde bir mecmûadır. İkincisi, Süleymaniye Kütüphanesi, Raşid Efendi bölümü 1218 numaralı mecmûadır. Bu mecmûa bir cilt içinde olup, 252 varaktan oluşmaktadır. Bir derleme ve antoloji niteliği taşıyan eser, Niyâzî-i Mısrî'nin ne tür eserleri ve şairleri okuduğunu ve etkilendiği şahsiyetleri göstermesi açısından önem arzeder.

3. *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvıfâne.* Bu risâle adından da anlaşılacağı üzere soru cevap şeklinde yazılmış ve sorulara cevap verilmiştir. Niyâzî-i Mısrî'nin en çok basılan ve okunan eserleri arasındadır.
4. *Tâ'bîrâtü'l-Vâkıât.* "Tâ'birnâme" adıyla bilinen bu küçük risâle, tasavvufî hayatta, özellikle Niyâzî-i Mısrî'nin tarîkatı Halvetîlik söz konusu olunca, son derece önemlidir.
5. *Risâle-i Haseneyn.* Bu risâle, *Mevâidü'l-İrfân* adlı eserinin 59. mâidesidir.
6. *Risâle-i Vahdet-i Vucûd.* Niyâzî-i Mısrî geniş bir şekilde telif ettiği bu risâlesinde, Vahdet-i Vucûd anlayışını âyet, hadis, Arapça ve Farsça beyitlerle destekleyerek anlatmaya çalışmaktadır. Bu risâle, kısmen Bahâ Doğramacı tarafından yayınlanmıştır.
7. *Risâle-i Arşiyye.* Sonunda 1104/1693 yılında yazıldığı belirtilen bir küçük risâledir. Risâlede Bakara Sûresi'ndeki Allah'ın Hz.Âdem'i yarattıktan sonra isimlerini öğrettiğine dair âyetle ilgili yorumlar yapar.
8. *Risâle-i İâde.* Niyâzî-i Mısrî'nin haşri anlattığı bu eseri, küçük bir risâledir.
9. *Risâle-i Nokta.* Hz. Ali tarafından söylenildiği rivâyet edilen, "Ben besmelenin başındaki be harfinin altındaki noktayım." sözünün bir açıklaması olan çok küçük bir risâledir.
10. *Risâle fî Deverân-ı Sûfiyye.* Bu küçük risâlede önce deverân ve cehri zikre cevâz veren âlimlerin görüşlerini aktarır.
11. *Risâle-i Nefîse.* Risâle bir mecmûa içerisinde yeralan Mısrî'nin pek çok risâlesinde değindiği Hz. Ali'nin fazîleti ve Yezid'e lanet okumanın gerekliliği hakkındadır.
12. *Şerh-i Esmaü'l-Hüsnâ.* Bu eseri kendi tarîkatında sûlük esnâsında zikr edilen Allah, Aliyy, Hû, Alîm, Kahhâr, Hayy, Azîm, Hakk, Vâhid, Kayyûm, Samed, Ehad isimlerinin şerhleridir.
13. *Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre.* Bu eser edebiyatta şathiyye adı verilen türün en çarpıcı örneklerindendir.
14. *Tefsîr-i Tekâsür Suresi.* Niyâzî-i Mısrî bu risâlesinde tekâsür sûresini tefsir eder.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyînâme-i Abdi Paşa*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi., Yazma Eserler, nr. 44.

Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1998.

Atayî, *Hadâik fî Tekmileti'ş-Şakâik*, İstanbul 1332.

B. C. Martin, "A Short History of The Khalwati Dervishes", *Scholars, Saints and Sûfîs Muslim Religious İnstitutions since 1500*, Californiya 1975, s. 233-289.

Babinger, Franz, "Niyâzî", *EA*, VIII, Leiden 1993.

Demetrius Cantemir, *The History of Growth and Decay of The Ottoman Empire*, London 1734-1735.

Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin bin Muhammed, *Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, BEEK, Orhan, nr. 1018/2.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Niyâzî-i Mısrî", *Şarkıyat Mecmûası*, İstanbul 1972, VII, 183-226.

Harirîzâde, *Tibyânu Vesâil*, I-III, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430-432.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III-IV, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307-2308.

İbrahim Râkım, *Vâkıât-ı Mısrî*, Süleymaniye Ktp, İzmir, nr. 790.

İsmâil Beliğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, İstanbul 1302.

J. Spencer Trimingham, *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford 1973.

Kara, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî*, Ankara 1994.

Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, I-IV, BEEK, Genel Kitaplar, nr. 4519-4522.

Mehmed Murad, *Târih-i Ebi'l-Fârûk*, IV, İstanbul 1329.

Mehmed Nazmî, *Hediyyetü'l-Ihvân*, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 495.

Mehmed Râşid, *Râşid Tarihi*, I, İstanbul 1282.

Mustafa Lütfi, *Tuhfetü'l-Asrî fî Menâkıbi'l-Mısrî*, Bursa 1309.

Niyâzî-i Mısrî, *Mecmûa*, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 1218;

———, *Mecmûa*, BEEK, Orhan, nr. 690.

———, *Mecâlis*, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud, nr. 1758.

———, *Divân-ı Niyâzî*, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 410.

Safâyî, *Tezkire-i Safâyî*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 771.

EBÛ UBEYDE MA'MER B. EL-MUSENNÂ

Sabri Türkmen*

HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî, Basralı bir luğat âlimidir. Künyesi Ebû Ubeyde'dir.[1] Ebû Ubeyde'nin dedesi Becervan'dan Basra'ya gelmiş, Kureyş Teym'ine mensup olup onların mevalîsindendir. Ebûbekr es-Sıddık'ın soyundan geldiği veya Yahudi kökenli olduğu söylenmiştir. Doğum tarihi hakkında farklı görüşler olsa da genellikle benimsenen tarih hicri 110 senesidir. Nitekim kendisi Hasan el-Basrî'nin vefat ettiği gece doğduğunu söylemiştir. Vefat tarihi hicri 210 belirtilmişse de 209 senesi daha doğrudur.

Ebû Ubeyde zeki, hazırcevap, ancak uslûbu kırıcı bir kimsedir. Onun bu tutumu yaşadığı toplumun normlarına uygun olmadığından toplumda pek sevilmediği aktarılmıştır. Kendisinden çok emin ve lafını esirgemediği için kimse diline düşmek istemezdi. Bu bağlamda Arapları kötülemek için bir kitap tasnîf etmiştir. Muâsırlarını şiddetli bir şekilde tenkidettiği için de cenazesine kimsenin gelmediği belirtilmiştir.[2]

---

* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: sabri.turkmen@inonu.edu.tr]

1. 'Ebû Ubeyd' kullanımı yanlıştır.
2. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 53; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, Beyrut, 1977, V, 235, 240, 242-243; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk.: A. Muhammed Hârun, I,14; el-Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIII, 258; ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, thk.: M. M. İbrâhim, Mısır 1974, I, 129; ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl, fî Nakdi'r-Ricâl*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, trz., V,280; ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 372; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'at fî Tabakâti'l-Luğaviy-*

Muâsırlarından özellikle Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali el-Esmaî (ö. 216/832) ile münâkaşası meşhurdur. Her ikisi birbirini sert dille kınayarak incitmiştir.[3] Hatta Esmaî, mescide gitmek istediğinde Ebû Ubeyde'nin bulunmamasını tercih ederdi. Nitekim o, Ebû Ubeyde'yi *el-Mecâz* adlı kitabında kendi görüşleriyle âyetleri yorumladığı gerekçesiyle ayıplamıştır. Bu konuda şu olay zikredilmektedir: Esmaî'nin, "Allah'ın kitabı hakkında kendi görüşüyle konuşuyor." sözü Ebû Ubeyde'ye ulaşınca, doğrudan ona giderek selâm verdi, yanına oturarak, "Ebû Sa'id 'خُبز/ekmek' hakkında ne dersin, nedir o?" diye sordu. Esmaî, "O pişirdiğin ve yediğin şeydir." dedi. Ebû Ubeyde de ona, "Sen Allah'ın kitabını kendi görüşüne göre tefsir ettin. Çünkü Allah Teâlâ bir âyette şöyle buyuruyor: "وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا - Diğeri de ben başımın üstünde kuşların yemekte olduğu bir ekmek taşıdığımı gördüm." (12/Yûsuf, 36). Esmaî, "Bu benim için açık olan bir şeydir. Onun için söyledim. Yoksa onu kendi görüşümle tefsir etmedim" dedi. Bunun üzerine Ebû Ubeyde, "Senin bizi kötülediğin ayıpların hepsi bizim için açık şeylerdir ki söylüyoruz, yoksa kendi görüşümüzle Kur'ân'ı tefsir etmiyoruz." dedi.[4]

Bu hadisede Ebû Ubeyde, Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir ettiği şeklindeki Esmaî'nin suçlamasına karşı çıkarak şöyle demiş oluyor: Ben Kur'ân-ı Kerîm'i Arap dilinin kurallarına göre tefsir etmiş, ehl-i lisân arasında mârûf ve müteâdâvil olan mânâlara göre izah etmiş bulunuyorum. Yoksa kendimden bir mânâ çıkarmış değilim. Bu ise rey ile tefsir sayılmaz."[5]

---

yîn ve'n-Nuhât, thk.: M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût, trz. II, 294; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 160; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, thk.: M. Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut, 1406/1986, III, 280, 285; en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Beyrut, trz. I, 260; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, thk.: Ali b. M. Ömer, Kâhire, 1972, II, 326; Ebû Abdillah, *Tabakâtu 'Ulemâi'l-Hadîs*, s. 534; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, XX, 154; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kâhire, trz., I, 105, 166; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrut, trz., II, 24; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1984, VII, 240; VIII, 272; Ebû Abdillah, Muhammed b. Abdillah es-Sâlihî, *Tabakâtü 'Ulemâi'l-Hadis*, thk.: Ekrem el-Bûşî, s. 533; Abbâs el-Kınnınî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I,118, 119; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I,144; es-Sâbûnî, Abdülvehhâb, *Şu'arâ ve Devâvîn*, Beyrut, trz. s. 155; Gibb, H.A.R. *EI*, Leiden-E.J. Brill, 1970, I,158, I,258; C. E. Boswort; *Eır*, I, London, 1983, IV-V,355; Abdülaziz Sâlim, *et-Târih ve'l-Muerrihûne'l-'Arab*, Mısır, 1967, s. 50; Mârun Abbûd, *Edebu'l-'Arab*, Beyrut, 1960, s. 231; Nisar Ahmed Farûqi, *Early Müslim Historiography*, İndia, s. 81; Wilferd Madelung, *Journal of İslamic Studies*, 3:1 (1922) pp, 47; Lecker, *Studia İslamica*, 1995/1 (Juin) 81, s. 71.

3. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 247; Mârûn Abbûd, *a.g.e.* s. 231.
4. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIII, 255; İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ*, s. 87-88; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 159; Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, III, 278; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, V, 237.
5. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 145.

el-Bâhilî, ikisini karşılaştırırken, Esmaî'nin isnâdı güzel yaptığını, lafı süslemeyi iyi becerdiğini, ancak az faydalı olduğunu, Ebû Ubeyde'nin ise ibâresinin kötü, fakat söylediklerinin çok faydalı olduğunu ifade etmiştir.[6] Ebû Nuvâs (ö. 199/814) da Esmaî hakkında, "O, kafesteki bülbüldür."; Ebû Ubeyde için de "O, ilme sarılmış deridir." benzetmesini yapmıştır.[7]

Üstüne başına pek dikkat etmediği, kirli elbiseler giydiği, dilinin peltek olduğu, nesebinin belirsiz ve itikadının da net olmadığı belirtilse[8] de şunu söylemeliyiz ki, çağının kültürüne pek uymadığı ve karakteri beğenilmediğinden Ebû Ubeyde'yi küçük düşürmek için bazı ithâmlarda bulunulmuştur.

HOCALARI VE TALEBELERİ

Ebû Ubeyde, Basra'da doğmuş ve orada vefat etmiştir. Basra o tarihlerde ilmin en parlak merkezi konumunda idi. Çağın en meşhur bilim adamları Basra'da toplanmışlardı. Bu sebeple onun hocalarının çoğu da Basralıdır. O, Ebû Amr b. el-A'lâ'dan (ö. 154/770) nahiv, şiir ve garîb kelimelere dair ders almıştır. *Mecâzu'l-Kur'ân*'da onun ismine sık sık yer vermesinden hocasının onun üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. İsa b. Amr es-Sekafî (ö. 154/770) ve Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş (ö. 149/763) de hocaları arasındadır.[9] Hadis ilmini Hişâm b. Urve'den almış, rivâyet ettiği hadisleri de ona ve başkalarına dayandırarak nakletmiştir.[10] Yâkût el-Hamevî, ayrıca Hişâm b. Urve'nin güvenilir olduğunu da not etmiştir.[11] Basra ekolünün meşhur filozoflarından ders almış,[12]

---

6. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1327 h., X, 247.
7. Suyûtî, *Buğye*, II,294.
8. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 53; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, II, 241; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, s. 85; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 156; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I, 106; Mârûn Abdûd, *Edebu'l-'Arab*, s. 231.
9. el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, III, bas. Daru't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1989, III, 470-472; I, 177; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 155; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 372; Ebû Abdillah, *Tabakâtu 'Ulemâi'l-Hadîs*, s. 534; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 246; Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 401-402; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I, 105; Kimmî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 118; M. F. Sezgin, *Mukaddime, Mecâzu'l-Kur'ân*, I,11; Abdulaziz Sâlim, *et-Târih ve'l-Muerrihûne'l-'Arab*, s. 50; Mârûn Abbûd, *Edebu'l-'Arab*, s. 231; A. A. Duri, *The Rise of History Among the Arabs*, s. 55; Faruqı, s. 81; el-Mûsâ Nihâd, *Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ*, Riyâd 1985, s. 81-115.
10. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIII, 252; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 155; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 372; Ebû Abdillah, *Tabakâtû 'Ulemâi'l-Hadis*, s. 534; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 246; İbnu'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, II, 24.
11. Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 155.
12. Gibb, EI, I, 541.

filoloji bilgisini büyük oranda kaynağından yani bedevîlerden öğrenmiştir.[13] Yine Basra nahivcilerinin imamı Yûnus b. Habîb (ö. 187/802), onun en meşhur hocalarındandır. Ebû Ubeyde uzun zaman Yûnus b. Habib'in yanında kalmış ve ondan nakillerde bulunmuştur. Veki' b. el-Cerrâh (ö. 197/812)'tan da rivâyette bulunduğuna göre ondan da ilim tahsil etmiştir.[14] Zehebî (ö. 748/1347) onun hadis hocalarını şöyle tanımlamıştır: "Ebû Ubeyde, Hişâm b. Urve (ö. 146/765), Ru'be b. el-Accâc, Ebû Amr b. el-A'lâ ve başkalarından hadis rivâyet etmiştir."[15]

Ebû Ubeyde, yukarıda zikrettiğimiz hocalarının dışında, pek çok fesâhat sahibi bedevî ve sikâttan da istifâde etmiştir. Bunlar arasında Ebû Sevvâr el-Ganevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd el-Emevî, Muntecî b. Nebhân el-Adevî, Ebû Munî' el-Kuleybî ve Ebû Amr el-Huzeylî gibi isimler zikredilebilir. Ebu'l-Velîd b. De'bî de Ebû Ubeyde'nin hocaları arasında zikredilmiştir.[16]

Ebû Ubeyde, yeterli bir ilmî kariyere sahip olduktan sonra Basra'da ders vermeye başlamıştır. Kûfe ve Bağdat gibi farklı yerlerden gelen birçok kişiye de ders vermiştir. Ondan ders alan veya ilminden istifâde edenlerin sayısı çok fazladır. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû 'Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), 'Ömer b. Şebbe (ö. 262/886), Ali b. el-Muğîre el-Esrem, İshâk b. İbrâhim el-Mevsılî (ö. 188/804), şair Ebû Nuvâs (ö. 199/814), Abdullah b. Muhammed et-Tevvezî, el-Câhız (ö. 255/868) ve Ebu'l-Aynâ (Ebû Abdullah Muhammed b. el-Kâsım) (ö. 191/283) gibi meşhur zatlar kendisinden ders almış ve rivâyette bulunmuşlardır. Sadece ilim adamları değil devlet ricâli de Ebû Ubeyde'den istifâde etmiştir. Meselâ Hârûn er-Reşîd, onu Basra'dan Bağdat'a çağırmış, o da bu istek üzerine 188 yılında Bağdat'a gitmiş ve kitaplarından bazı kısımları Hârûn er-Reşîd'e okutmuştur.[17]

---

13. Faruqı, *Early Müslim Historiography*, s. 81.
14. Ebû Ubeyde, *el-Hayl*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Ahmed, I. bas., Kahire, 1986, s. 4; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, I, 670; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 326; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I, 105; Abdulaziz Sâlim, *et-Târih ve'l-Muerrihûne'l-'Arab*, s. 50; Kimmî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 118; Duri, *The Rise of History Among The Arabs*, s. 55; Faruqı, *Early Müslim Historiography*, s. 81.
15. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX, 445.
16. Ebû Ubeyde, el-*Mecâz*, I, 400; Ebû Ubeyde, *en-Nekâid*, s. 30; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 246; Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn*, s. 124.
17. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIII, 252, 254; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, s. 86; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 155; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, IX, 446; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, V, 216, 235; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 146, 246; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I, 105; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 326-37; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 272; Kımmî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 118; Ebû Abdillah, *Tabakâtu 'Ulemâi'l-Hadis*, s. 534; 'Ömer Ferrûh, *Târih*, II,338; Marûn Abbûd, *Edebu'l-'Arab*, s. 231; Gibb, EI, I,158.

ESERLERİ

Ebû Ubeyde, ilmen yeterli birikim ve donanıma sahip olduktan sonra kitap yazmaya başlamış ve vefat edinceye kadar telife devam etmiştir. Kur'ân, hadis, filoloji ve şiire ek olarak, şehirler, beldeler, kabîleler arası övgü ve kınama, tarih, tarihî şahsiyetler, savaşlar, siyâsî akımlar (özellikle Hâricîler), kadılar, efendi ve köleler hakkında telif ettiği eser sayısının 200'e yakın olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Sahasında ilklerden olan *Garîbu'l-Hadîs* adlı eseri, isnâd içermeyen küçük ebatlı bir kitaptır. Tefsir ile ilgili ise lugavî tefsir sahasında ilk çalışma olan *Mecâzu'l-Kur'ân*'ıdır.[18] Bu eserlerden çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan önemli olanları şunlardır:[19]

el-'Âkaka, ya da *el-'Âkaka ve'l-Barara*:[20] Bu küçük risalede müellif 17 kişiyi anlatmış, onlardan seçtiği şiirlere yer vermiştir. Eser Abdusselâm Hârûn'un tahkîki ile yayımlanmıştır (Kahire 1954).

Beyânu Bâhile ya da *Menâkibu Bâhile*.[21]

Eyyâmu'l-Arab hakkındaki tasnîflerinden *Kebîr*de 1200 gün, *Sağîr*de 75 gün zikretmiştir.[22]

Kitâbu'l-Hayl: Bu eser atlarla ilgili bir zooloji kitabını hatırlatıyorsa da gerçekte bir edebiyat kitabı veya atlarla ilgili söylenmiş şiirlerin mecmuası olarak kabul edilir.[23] Eserde Arapların atlara verdikleri önem, atların özellikleri, ayıpları ve beğenilen yönleri, renkleri, yürüyüşleri, hareket ve kişnemeleri ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Müellif, her konuda söylediklerini Arap şiirlerinden getirdiği deliller (*şevâhid*) ile destekleyerek eserini zenginleştirmiştir. Eserin son kısmında Alkame, İmruü'l-Kays, Cerîr, Zuhayr ve Tarafa gibi meşhur şairlerinden at tasviri ve methi hakkında örnek şiirlere yer vermiştir. *Kitâbu'l-Hayl*, 1958'de Haydarabâd'da daha sonra da Kahire'de (1406/1986, tah.: M. Abdulkâdir Ahmed) basılmıştır.

---

18. Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 162; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, V, 238; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 328; Ebu'l-Fidâ, *Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer, Târihu Ebi'l-Fidâ*, Beyrut trz., II, 28; Abdulazîz Sâlim, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, s. 50; Gibb, *EI*, I, 158.
19. Eserler için bkz. Sabri Türkmen, *Ebû 'Ubeyde Hayatı ve Eseri Mecâzu'l-Kur'ân'ın Dil Özellikleri* (Basılmamış doktora tezi), Konya 2000.
20. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, V, 239; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 54; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 272.
21. İbn Hallikân, *a.g.e.* V, 239; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.* s. 53.
22. Dâvûdî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 327; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 272; Suyûtî, *Buğye*, II, 295; Kâtib Çelebi, *Keşfu'ş-Zunûn*, İstanbul 197., I, 204.
23. Ezherî, *Tezhîbu'l-Luğa*, I, 14; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 53; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 161; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, V, 239; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 327; Ziriklî, *a.g.e.* VII, 272.

Mecâzu'l-Kur'ân: Arap dilbilgisinin ilk kaynaklarından olan ve lugavî bir tefsir olarak görülen bu eseri, ehemmiyeti ve Ebû Ubeyde'nin bakış açısını ortaya koyması bakımından aşağıda inceleyeceğiz.

Nakâidu Cerîr ve'l-Ferezdak:[24] Adından da anlaşıldığı üzere Emevî dönemi şairlerinden Cerîr ve el-Ferezdak arasındaki çatışmaları ve bazı şiir sanatlarını içermektedir. Eserde yer alan 113 kasidenin 62'si Cerîr'e, 38'i el-Ferezdak'a 6'sı el-Bâ'is el-Mucâşi'î'ye, 5'i Gassân b. Zuheyl'e, biri Ukbe b. Muleys'e, biri de Nuaym b. Şerîk'e aittir. *Nakâid*, İngiliz müsteşrik Anthony Ashley Bevan tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir (Leiden 1905-1912).

Tesmiyetu Ezvâci'n-Nebiyy ve Evlâduhu.[25] Hz. Peygamber'in hanımlarını ve çocukları inceleyen bu eser de basılmıştır (Kahire 1967, tah.: Nihad el-Mûsâ).

FİKRİ YAPISI

Ebû Ubeyde, muhtelif alanlarda derin bir ilme sahipti. Özellikle Ensâbu'l-Arab (nesep bilgisi) ve Eyyâmu'l-Arab (tarih ve savaş günleri bilgisi) hakkında insanların en donanımlısı idi. Eyyâmu'l-Arab ve savaşları hakkında eserleri vardır. Dil, özellikle şiir ve garîb kelimeler âlimi olduğu zaten müsellemdir. Lugatçılığının yanında nahivcidir; hatta el-Hatîb onu, "Nahivci Allâme" olarak vasıflandırmıştır.[26] Bu konuda Câhız şöyle der: "Şiir ilmini Esmaî'nin yanında aradım; ancak onun iyi beceremediğini gördüm. Ahfeş'e yöneldim; onu da sadece i'râbda başarılı buldum. Ebû Ubeyde'ye yöneldim onun da sadece ahbâr, eyyâm ve ensâbla ilgili bilgileri naklettiğine şâhit oldum."[27] İbnu'l-İmâd da "O, bir ilim hazînesiydi."[28] benzetmesini yapmıştır. *Garîbu'l-Hadîs* konusunda ilk kitap telif eden odur.[29] Ancak bu konuda ilk kitap yazanın Nadr b. Şumeyl

---

24. Yâkût, *a.g.e.* XX, 161; Suyûtî, *Buğye*, II, 295; Dâvûdî, *a.g.e.* II,327, Kehhâle, *a.g.e.* XII, 310; Ziriklî, *a.g.e.* III, 272; Bağdatlı, *a..g.e.*, II, 467; Sâbûnî, Abdulvehhâb, *Şu'arâ ve Devâvîn*, s. 156.
25. Ziriklî, *a.g.e.* VII, 272.
26. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*; I, 247; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 252; İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ'*, s. 85; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 156; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, V, 235; es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîn*, s. 81; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 327, el-Yemânî, *İşarâtü't-Ta'yîn*, s. 350; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 372; *Mîzânü'l-İ'tidâl*, V, 280; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 246, 247; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I, 105; Ziriklî, *a.g.e.* VII, 272.
27. İbn Raşîk, Ali el-Hasen, *el-'Umde fî Mahâsini'ş-Şi'ri ve Âdâbih*, trz., II, 736.
28. İbnu'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, II, 24.
29. Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 155; Suyûtî, *el-Muhir*, II,402; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, II, 326; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I, 105.

(ö. 203/818) olduğu da söylenmiştir.[30] Taşköprüzâde de luğat ilmini ilk tedvin eden âlimin Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ olduğunu ifade etmiştir. Hâsılı daha birçok övgüyü kazanmış olan ilim düşkünü bu zat zamanının en büyük Müslüman âlimlerinden sayılmıştır.[31]

Ebû Ubeyde, Câhiliye ve İslâmî dönemi araştıran Arap tarihçilerinin öncülerindendir. Kuzey Arabistan bölgelerine özel ilgi göstermiştir. O bölgelerdeki kabîlelerin haberlerini ve bedevî rivâyetlerini önemli görmüş; onların tarihlerini anlatan bilgileri bir araya toplamıştır. Bu bilgilerin büyük kısmı mefâhir, mesâlib ve ahbâr gibi konulardan müteşekkildir. Buna ek olarak, hicrî ilk asırda meydana gelen savaşlar, politik hizipleşmeler (Hâricîler gibi), dönemin meşhur hukukçu, mevâlî ve şairleriyle de ilgilendiği görülür.[32] Dolayısıyla aktardığı haberler, aynı zamanda İslâm tarihinin bir kısmını içerdiği gibi, nübüvvet dönemindeki Arap tarihini ve İslâmî fetihleri de kapsamaktadır. Şu sözü bu konudaki bilgisinin delili olarak alınabilir: "İster Câhiliye dönemi; ister İslâmî dönem olsun, her ne zaman iki at bir arada bulunursa hem onları, hem binicilerini mutlaka tanırım."[33] Bu sebeple o, Arap tarihini, şiirlerini, neseb bilgisini ve Arap dilini en iyi bilen kişi olarak kabul edilmiştir.[34]

Esasında sadece tarihle ilgili değildir, ulaştığı ve zihninde olgunlaşan her bilgiyi telif etmiştir. Şâyet geride bıraktığı ilmin hepsi günümüze kadar ulaşsaydı, lugat ilminden büyük bir servet kazanılmış olunurdu.[35] Yezîd b. Murre, ilimdeki derinliğine işaretle onun hakkında şöyle demiştir: "Ebû Ubeyde ilimlerden hangi konuyu ele alırsa alsın, o konuda ondan daha iyi kimsenin çalışamayacağı, ancak Ebû Ubeyde'nin onun hakkını verebileceği düşünülürdü."[36] Ebû Ubeyde'nin ilmî şöhretinin bir delili de Halîfe Hârûn er-Reşîd'in, kitaplarından istifâde etmek için onu 188/803 yılında Bağdat'taki sarayına davet etmesidir.

Yukarıda belirtildiği gibi Ebû Ubeyde, Basra ekolüne mensup belli başlı ilim adamlarından ders almıştır. Ancak, o daha fazla tarih, kültür ve Arapların geçmiş literatürünü araştırmaya yönelmiş; değişik kaynaklardan istifâde ederek bilgi toplamış ve bunları tasnîf etmiştir. Onun Arapça grameri, din, kabîleler tarihi, hayvan ve bitkiler hakkında tasnîf ettiği eserlerin 200 civarında oldu-

30. Kımmî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 119.
31. el-Cumahî, Muhammed b. Selâm, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ*, Kahire, 1980, I, s. 80; Sarton, *Newyork*, 1975, I,541.
32. Faruqı, *Early Müslim Historiography*, s. 80.
33. Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 402; Kımmî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 118.
34. Dâvûdî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 326; Abdülazîz, Sâlim, *et-Târîh ve Müerrihûne'l-'Arab*, Mısır 1967, s. 50.
35. Abdulhamîd Seyyid, *Garîbu'l-Kur'ân*, s. 125.
36. Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 156; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I,105; Dâvûdî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 327.

ğu İbnu'n-Nedîm, Hatîb, Yâkût ve başkaları tarafından ifade edilmiştir. Bu kadar eser vermiş olması, onun ilminin ve kültürünün derinliğinin tezahürüdür.[37]

Ebû Ubeyde, el-Esmaî ve Ebû Zeyd, hicrî II. asırda Basra'daki ilmî kariyeri temsil ediyorlardı. Arapça ilmiyle ilgili Basra kültürünün bütün özelliklerini üzerlerinde taşıyorlardı. Kitap telif etme hususunda Ebû Ubeyde, her iki çağdaşından daha ileridedir. Hatta ona, "luğat ve genel kültürün zirvesine ulaşmış, hicri ikinci asrın üstadı" demek daha doğru bir ifade olur.[38] İlminin Ebû Zeyd ve Esmaî'den daha zengin, kültürünün daha geniş olması, Farisî olduğu için Farisîlerin tarihine; dedeleri Yahudi asıllı olduğu için de onların kültürüne vâkıf olması ve nihâyet bizâtihî yaşayarak İslâmî kültürü elde etmesinden kaynaklanır.[39]

Onun ilmî ve entelektüel hayatı; ilmî birikimi ve eserleri genel bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda şu söylenebilir: O, bir Mevâlî olarak konumu itibari ile günün şartları gereği entelektüel birikime sahip olma zorunluluğu hissetmiş; bunu gerçekleştirmiş, sonuçta diğer Mevâlî ve Araplar ile tarihî ve linguistik alanda yarışabilecek seviyeye ulaşmıştır.[40] Arap literatürünün en üst düzeyde olduğu bir dönemin en üretken yazarlarından biri[41] olarak Araplara ve İslâm medeniyetine III/VIII. asırda önemli katkılarda bulunmuştur.[42]

Sonuç olarak Ebû Ubeyde, lehinde ve aleyhinde söylenenlere rağmen, büyük bir ilim adamıdır, öyle ki eleştirenler dahi onun ilmini ve kültürünü ikrar etmekten kendilerini alamamışlardır.

HÂRİCÎLİĞİ VE ŞUÛBÎLİĞİ MESELESİ

Kaynaklarda, Ebû Ubeyde'nin Hâricî olduğu konusunda görüş birliği vardır. Fakat onun hangi fırkaya mensup olduğu hususunda ittifaktan söz etmek mümkün değildir.[43] Bazıları onu, Hâricîyye fırkasının İbâdiyye[44] koluna nisbet eder-

37. C.E. Boswort, *Eır*, I, (5-4) s. 355.
38. Ebû Ubeyde, *Tesmiyetu Ezvâci'n-Nebiyy ve Evlâduhû*, thk.: Nihad el-Mûsâ, *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye*, XIII. Mücelled, II. Cüz, Kahire, 1967, s. 225.
39. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 72.
40. Lecker, *Studia İslamica*, 1995/1, (Juin)81 (1995), s. 71.
41. Lecker, *a.g.e.* s. 71.
42. Lecker, *a.g.e.* s. 71.
43. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 236; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 53; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, V, 241; Yemânî, *İşârâtü't-Ta'yîn*, s. 350; Kımmî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, I, 119; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 248; Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, III, 281.
44. İbâdiyye: Abdullah İbâd'a tâbi olanlar veya Yemâme köylerinden olan "İbâd"a mensub olanlar anlamındadır.

ken, bazıları da Sufriyye'nin[45] görüşlerini benimsediğini iddia etmişlerdir.[46] Dârekutnî ise ondan kötülük gelmeyeceğini; rivâyetinin kabul edilebileceğini ifade etmiş; ancak Hâricîlerin bazı görüşlerinden etkilenmiş olmakla ithâm edildiğini belirtmiştir.[47] İbnu'l-İmâd, onun ilimlerde hafız; müsennefâtında öncü ve bütün ilimleri kendinde toplamış olmakla beraber, Hâricîlerin bir takım görüşlerini benimsediği gerekçesiyle tenkîde tâbi tutulduğunu not etmiştir.[48] Taşköprüzâde de onun İbâdî görüşlere sahip olduğunu belirtir, fakat İbâdiyye'nin, "Ehli kıbleden olan muhâliflerimiz müşrik değil, kâfirdirler. Kebîre (büyük günah) işleyen muvahhiddir, mü'min değildir. Kebîre işleyen nimeti inkâr anlamında kâfirdir, inanç olarak kâfir değildir." gibi görüşleri olduğunu zikreder.[49] Öte yandan Ebû Ubeyde'nin Hâricî olduğu ithâmının, özel kişilerin yanında imtiyazlı pozisyonu reddederek Hâricî ve Şuûbîlerle uyum sağlamış olmasından kaynaklandığı ifade edilmiş, onun gerçek anlamda bir Hâricî olmadığı belirtilmiştir.[50]

Bilindiği gibi Hâricîlerle Mûtezile arasında birçok konuda var olan görüş birliği, onları, birbirlerini karşılıklı taltîf etmeye götürmüştür. Ebû Ubeyde'nin, Mûtezile'nin fikir adamı Nazzâm'a yapmış olduğu övgüler, bu kapsamda değerlendirilmiştir. O, "Dünyada onun (Nazzâm) gibi ilim adamı yoktur." demiştir. Nazzâm'ın öğrencisi Câhız, bu taltîfe mukâbelede bulunarak, bütün ilimlerde Ebû Ubeyde'den daha âlim Hâricî ya da Sünnî bir kimsenin bulunmadığını ifade etmiştir.[51] Bu bağlamda Ebû Ubeyde'nin, Allah'ı tavsîf eden bazı âyetlerdeki teşbîhî ifadeleri, Mûtezilî ilkelerinden olan tenzîh ve tevhîd ilkesine uygun bir şekilde yorumlaması pek tabiîdir. Meselâ o, "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ Onun zatından başka her şey yok olacaktır."[52] âyetindeki اِلَّا وَجْهَهُ ifadesini "اِلَّا هُوَ Onun Zâtı müstesnâ" şeklinde yorumlamıştır.[53] Daha birçok âyeti, Allah'ın beşere benzediği vehmini bertaraf etmek için bu yönde tevil etmiştir. Bu meyanda yorumları dikkat çekicidir:

"قُلِ اللهُ اَسْرَعُ مَكْرًا De ki; Allah'ın tuzağı daha sür'atlidir."[54] âyetindeki مَكْرًا kelimesi, ona göre, "أخذا وعقوبةً واستدراجاً لهم =onları yakalaması, cezalandırması" anlamındadır.[55]

---

45. Sufriyye: Hâricîlerin bir kolu olan bu cemaat da ismini; Ziyâd el-Asfar, Numan b. el-Asfar veya Abdullah b. Sefâr'dan almıştır.
46. Yâkût, *Mu'cemu'l-'Udebâ*, XX, 156.
47. Yâkût, *a.g.e.* XX, 155; Zehebî, *a.g.e.* V,280; İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, II, 24.
48. İbnu'l-'İmâd, *a.g.e.* II, 24.
49. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, I, 105.
50. Wilferd Madelung, *Journal of İslamic Studies* 3:1 (1992) PP-48.
51. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1983, s. 154.
52. 28/Kasas, 88.
53. *el-Mecâz*, II,112.
54. 10/Yûnus, 21.
55. *el-Mecâz*, I, 276.

إلاّهوَ في قبضته وملكه وسلطانه Ancak o, Allah'ın hükümranlığı altındadır." mânâsındadır.[57] إلّا هُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا O'nu perçeminden tutar."[56] âyeti

أنا تركناكم ولم ننظر إليكم âyeti[58] إِنَّا نَسِينَاكُمْ "Biz sizi terk ettik, size bakmayız." anlamındadır. Çünkü Allah Teâlâ unutmaz.[59]

Yahudilerin Allah hakkındaki يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ iddiaları,[60] خيرُ الله مُمسَكٌ "Allah'ın eli sıkıdır, yani hayır yapmaz" mânâsındadır.[61]

Ebû Ubeyde, Allah hakkındaki teşbihî âyetleri te'vîl ettiği gibi, cebr ve Allah'ın kabîh'i (çirkin olanı) irâde ettiği zannını veren âyetleri de te'vîl etmiştir. Bu açıdan وَإِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا "Bir beldeyi helâk etmek istediğimizde, zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına emrederiz."[62] âyetini أكثرنا مُتْرَفِيهَا "şımarmış elebaşlarını çoğaltırız" diye yorumlayarak âyetin zahirinden anlaşılan, Allah'ın mütreflere, fıskı emretmesi şeklindeki anlayışı bertaraf etmiştir.[63]

Ebû Ubeyde'nin Şuûbîliği meselesine gelince, onun Şuûbiyye taraftarı olduğu ve Arapların kusurları ile ilgili kitap telif ettiği, bunun da Ebû Ubeyde'ye Arap karşıtı olma yönünde şöhret kazandırdığı belirtilmiştir.[64] Nitekim o, Araplarla Şuûbîler arasındaki kültürel çatışmada, Arapların aleyhinde bir tavır sergileyerek *Kitâbu'l-Mevâlî,* ayrıca Arapların kusurlarıyla ilgili de *Mesâlib* adlı bir kitap yazmakla kalmamış, *Ahbâru'l-Furs, Fadâilu'l-Furs* gibi eserler de yazmıştır.[65]

Tâhâ el-Hâcirî ise Ebû Ubeyde'nin Şuûbî oluşunun Fârisîlikle bir bağlantısı olmadığını belirterek şu izahatta bulunur: "Bize göre Ebû Ubeyde'nin Şuûbîliği, İslâm ümmetini oluşturan farklı halkların eşit olduğunu ve Arab'ın Acem'e bir üstünlüğünün olmadığını savunmasından kaynaklanır. Onun Hâricî mezhebine bağlı olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Nitekim Câhız, Ebû Ubeyde'nin Hâricî olduğunu belirtmiş; İbnu'n-Nedîm ve Yâkût onun *Havâricu Bahreyn* diye bir kitap yazdığını ifade etmiştir. Hâricî mezhebiyle halklar arasındaki tesviye anlamında olan Şuûbîlik, bu bağlamda birbirleriyle örtüşmektedirler. Hâricî mezhebine göre, bütün insanlar eşittir. Hilafete en uygun olan kim ise o seçilir. Onun Arap olup olmaması arasında fark yoktur. Eğer Şuûbî-

56. 11/Hûd, 56.
57. *el-Mecâz*, I, 290.
58. 32/Secde, 14.
59. *el-Mecâz*, II, 132.
60. 5/Mâide, 64.
61. *el-Mecâz*, I, 170.
62. 17/İsra, 16.
63. *el-Mecâz*, I,392.
64. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde,* I, 105; C. E. Boswort, Eır, I, c. (5-4) s. 355.
65. Duri, *The Rise of History Amoung the Arabs*, s. 59.

liği, Fârisî milliyetçiliği olsaydı, onun bu düşünceye en uygun olan Şiî mezhebinden olması gerekirdi."[66]

EBÛ UBEYDE'NİN TESİRİ

Meşhur dilbilimci el-Ahfeş Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade (v.215/820), Ebû Ubeyde'den çokça istifâde edenlerden biridir. Onun telif ettiği *Meâni'l-Kur'ân*'ın Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ına çok benzemesinden ötürü, bazıları, *Meâni'l-Kur'ân*'ın aslında Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ından başka bir şey olmadığını, Ahfeş'in, kitapta bazı değişiklikler yaparak kendine mal ettiğini söylemişlerdir. *Meâni'l-Kur'ân*'ı tahkîk eden Abdulemir Muhammed Emîr de iki kitap arasındaki benzerliği misallerle kaydetmiştir.[67] O, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ında *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın tesiri altında kalan 249 yer tesbit ettiği hâlde, Ebû Ubeyde'nin adının sadece bir defa zikredilmiş olmasını ilginç bulur ve esefle karşılar.[68]

İbn Selâm el-Cumahî (ö. 231/845), *Tabakât*'ının birçok yerinde,[69] Câhız da *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de 50'ye yakın yerde Ebû Ubeyde'den bahsetmiş, ondan nakilde bulunmuştur. İmam el-Buhârî (ö. 256/869) hadis kitaplarının en sahihi olarak kabul gören *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde birçok yerde, özellikle "Kitâbu't-Tefsir"de bazen adıyla bazen de Ma'mer künyesiyle ondan sözetmiştir.[70] *el-Câmi'u's-Sahîh*'in şârihi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), bu alıntılara işaret edip, *Mecâzu'l-Kur'ân*'daki ifade şeklini olduğu gibi aktarmıştır.[71] Meselâ, İmam el-Buhârî وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلٰى "Eski câhiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın."[72] âyetindeki تَبَرُّجَ lafzı için, "Ma'mer: "التبرّجُ أن تُخرِجَ زينَتَها (*Teberruc*, kadının zînetini ortaya çıkarmasıdır.)" demiştir. İbn Hacer de el-Buhârî'nin Ma'mer olarak kaydettiği kişinin Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ olduğunu ifade etmiştir.[73]

İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), Ebû Ubeyde'nin eserlerinden birçok nakilde bulunmuştur. Onun aktardığına göre Ebû Ubeyde بِضعَة ke-

66. Tâhâ el-Hâcirî, *el-Kitâbu'l-Mısrî*, 1949, s. 286.
67. Me'âni'l-Kur'ân ile Mecâzu'l-Kur'ân arasındaki benzerlikler için Bkz.: el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, I, 99-107.
68. Ahfeş, *a.g.e.* I, 84.
69. İbn Selâm, el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhuli'ş-Şu'arâ*, Kahire 1980.
70. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'r-Rayyân li't-Turâs, I, bas. Kahire 1986, VIII, 5.
71. İbn Hacer, *a.g.e.* VIII, 6.
72. 33/Ahzâb, 33.
73. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, VIII,379.

limesini 'birden dörde kadar' diye anlamlandırırken, başkaları, 'birden dokuza kadar olan sayı' diye açıklamışlardır.[74] Yine o, مطر fiili için, "Azab ifade eden her yerde مطر fiili elifli gelir. فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ "Üzerimize gökten taş yağdır..."[75] âyetindeki gibi, eğer Rahmet ve yardım ifade ediyorsa" مُطر olarak gelir"[76] demiştir.

MECÂZU'L-KUR'ÂN: MAHİYETİ VE YÖNTEMİ

Mecâzu'l-Kur'ân, Ebû Ubeyde'nin Kur'ân-ı Kerim üzerine yapmış olduğu lugavî bir çalışmadır. Kur'ân'ın Arapça bir metin olduğunu, onu Rasulullah (s.a.v.)'dan duyan sahâbe-i kirâmın anlamak için soru sorma ihtiyacı hissetmediklerini ifade etmiştir. Bunun sebebi olarak da Kur'ân'ın, Arapların konuşmalarında kullandıkları dile uygun olduğunu, ziyâde, hazf, izmâr (saklama, gizleme), ihtisâr (kısaltma), takdîm ve te'hîr (geriye bırakma) gibi özellikleri taşıdığını delil göstermiştir.[77] O, Kur'ân-ı Kerim'in lugavî yönüyle ilgilenmiş; âyetler için Arap şiirlerinden çokça istişhâdda bulunmuş; kıssalarla meşgûl olmaktan ve bu hususta tafsilata girmekten uzak durmuştur.

Mecâzu'l-Kur'ân tarih boyunca âlimlerin ilgi odağı olmuştur. Müfessirler açısından önemli bir kaynak niteliği taşıyan bu eser, edebiyatçıların dikkatini de *nahiv* ve *belâğat* yönüyle çekmiştir. Ayrıca muhaddisler tarafından da önem verilen bir kitaptır. Müellif, bu eserinde, sûrelerin Kur'ân'daki sırasına uyarak, ancak kendi ilgi alanına giren âyetleri açıklamış; garîb lafızları izah etmiş; ihtiyaca göre nahiv açısından değerlendirme yaparak i'râb hakkında bilgi vermiştir. Böylece o, Kur'ân'ın tefsiri üzerine lugavî bir çalışma yapmış, vahiy ürünü olan Kur'ân'ın Arap Kelâmına uygun olduğunu kanıtlamıştır. Belki de Ebû Ubeyde'nin tenkîde maruz kalmasının, bir başka ifadeyle te'vîl ehlinin te'vîl anlayışını az bilmekle ve ehl-i tefsirden olan selefin sözlerini az rivâyet etmekle ithâm edilmesinin sebebi, *Mecâzu'l-Kur'ân*'da takip etmiş olduğu işte bu üslûptur.[78]

Kur'ân-ı Kerim'i luğat açısından tefsir etmesine وطلح منضود âyetini[79] misal verebiliriz. Bu âyeti şerhederken müellif şöyle demiştir: "Müfessirler âyette geçen طلح kelimesinin "muz (ağacı)" olduğunu zannetmişlerdir. Ancak, Arap-

74. İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, Beyrut 1968, s. 61.
75. 8/Enfâl, 32.
76. İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, s. 375.
77. *el-Mecâz*, I,8.
78. *et-Taberî*, *a.g.e.* I, 43-44.
79. 56/Vakıa, 29.

lara göre الطلح çok dikeni olan büyük bir ağaçtır. Nitekim el-Hâdî beytinde şöyle demiştir:

غَدًا تَرَيْنَ الطَّلْحَ والحبالا بَشَّرَها دَلِيلُها وَقالا[80]

Müellif bazen Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yolunu seçmiştir. Meselâ ona göre, إنّ الإنسان خلقَ هلوعاً "Gerçekten insan pek hırslı yaratılmıştır."[81] âyetindeki هلوعاً kelimesi لا يصبر "sabretmez" anlamındadır. Allahu Teâlâ bu kelimeyi إذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا olarak[82] tefsir etmiştir.[83]

انَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا "Allah katında canlıların en kötüsü kâfir olanlardır."[84] âyetinde geçen الدَّوَابّ kelimesi insanlara da hayvanlara da kullanılır. Nitekim başka bir âyette şöyle geçmektedir.[85] وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا "Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir."[86]

Müellif, lugavî inceliklere dikkat çekerek âyetleri izah etmeye çalışmış, bunu başka âyetlerle ve imkân nispetinde Hz. Peygamber'in sünnetiyle pekiştirmeye çalışmıştır.[87] Meselâ, وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ âyeti[88] için şu bilgileri verir: Âyette وَأَرْجُلَكُمْ kelimesinin ل harfi mecrûrdur. Çünkü bu kelime mecrûr bir kelimeye tâbidir. Fakat anlam yönüyle daha önceki cümleyle beraber olup yıkamaya tâbi olmuştur. Araplar kelimeyi civardan dolayı lafız olarak yanındakine; mânâ olarak bir öncekine tâbi kılarlar. Âyetin mânâsı, فاغسلوا أرجلكم şeklindedir. Nitekim mânâyı göz önünde bulundurup mecrûru nasb edenler, اَرْجُلَكُمْ kelimesini mansub okumuşlardır. Çünkü ayakların yıkanması hususu sünnetle sabittir. Kur'ân'ın şu âyetinde de aynı durumu görmekteyiz. يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا "O dilediğini rahmetine dâhil eder. Zalimlere gelince, onlar için elem verici bir azab hazırlamıştır."[89] âyetindeki وَالظَّالِمِينَ lâfzı bir önceki mansub kelimeye tâbi kılınarak mansub olmuştur. Fakat mânâ olarak bir öncekine dâhil edilmez. Çünkü Allah, o zalimlere iltihâk etmez." Mâide sûresi 6. âyette ayakların yıkanmasının delili olarak إلَى الكَعبين "topuklara kadar" ifadesini de zikredebiliriz. Malumdur ki mesh ayağın üstüne yapılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Ubeyde'ye göre ayakların meshedilmesi istenmiş olsaydı böyle bir ifade kullanılmazdı.[90]

---

80. el-Mecâz, II, 250.
81. 70/Meâric, 19.
82. 70/Meâric, 20-21.
83. el-Mecâz, I, 215.
84. 8/Enfâl, 55.
85. el-Mecâz, I, 248.
86. 11/Hûd, 6.
87. el-Mecâz, I, 248.
88. 5/Mâide, 6.
89. İnsan, 76/31.
90. el-Mecâz, I, 155.

Yukarıdaki misâlde görüldüğü gibi uygulamaya mürâcaat etmekle birlikte hadisle fazla istişhâdda bulunmaz. Nâdiren hadîse müracaat etse[91] de garîb kelimeleri açıklamak için daha çok şiire veya atasözüne müracaat eder.[92]

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ âyetindeki[93] الصابئي kelimesini, "Bir dinden çıkıp başka bir dine giren kişi" olarak yorumlanmıştır. Bu, yıldızların doğuş yerlerinden çıkmalarına benzer. Nitekim صبأت سنّهُ وصبأ فلانٌ علينا gibi ifadeler kullanılır demiştir.[94] Ona göre وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً âyetinde[95] geçen وَلِيجَة kelimesi, "Kendisi farklı olduğu hâlde başka şeye dâhil edilen her şey" anlamındadır. Bir kavmin arasına girmiş; fakat o kavimden olmayan adam için هو وليجة فيهم denir. Müellife göre âyet, "Allah, Rasulü ve mü'minlerden başka birini dost edinmezler" anlamındadır.[96] Kelimelerin etimolojisine giderek orijinal anlamı bulma konusundaki gayretine bir örnek de طيراً أبابيلَ ifadesidir.[97] Ona göre bu ifade, "ayrı gruplar halindeki kuşlar" anlamındadır. O, "أبابيل kelimesinin müfredini kullananı görmedik"[98] diyerek bu anlamı pekiştirmiştir.

Müellif, رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ "Geride kalanlarla beraber olmaya razı oldular."[99] âyetindeki الْخَوَالِفِ kelimesiyle kadınların kasdedilmiş olabileceğini, çünkü Arapların müzekkerin cemisini فواعل vezninde nerdeyse hiç getirmediklerini, فارس فوارس، هالك هوالك gibi kelimelerin istisnâ kabilinden olduğunu ifade etmiştir.[100]

Ona göre, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ "Ey iman edenler! Allah'ın ve Rasulünün önüne geçmeyiniz."[101] âyetindeki لَا تُقَدِّمُوا ifadesinden maksat, "emir ve nehiy hususunda, onları (Allah ve Rasulünü) geçerek bir şeye karar vermeyin"dir. Araplar فلان يقدّمُ بين يدي الإمام وبين يدي أبيه derler ki, "Falan kişi imamı veya babasını dinlemeden herhangi bir işi yapmada acele ediyor." anlamındadır.[102]

Ebû Ubeyde, Ulûmu'l-Kur'ân konusu olan Mekkî ve Medenî hakkında da yer yer bilgi vermiştir. Meselâ, وانتظر إنهم منتظرونَ "Sen onları bekle, zaten onlar da

---

91. el-Mecâz, I, 91.
92. el-Mecâz, I, 30, 83, 219.
93. 2/Bakara, 62.
94. el-Mecâz, I, 172.
95. 9/Tevbe, 16.
96. el-Mecâz, I, 254.
97. 105/Fil, 3.
98. el-Mecâz, II, 312.
99. 9/Tevbe, 87.
100. el-Mecâz, I, 265-266.
101. 49/Hucurât, 1.
102. el-Mecâz, II, 219.

beklemektedir."[103] âyetinin Mekkî olduğunu ifade etmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: "Nebi (s.a.v.)'ye oturma, bekleme, bağışlama ve affetmenin emredildiği her âyet Mekkî'dir. Hicret emri gelinceye kadar nâzil olan âyetler Mekkî'dir. Rasulullah Medine'ye varınca, dışa açılmak ve savaşmakla emredildi. Savaşın emredildiği her âyet Medenîdir.[104]

Mecâzu'l-Kur'ân, Belâğat ilminin henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde yazılmıştır. Dolayısıyla onda kullanılan bazı ıstılâhlar belâğat ilmine ışık tutmuştur. Mecâz, mesel ve teşbîh kelimeleri bunlar arasında başta gelir. فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ "Allah onların binâlarını temellerinden söktü."[105] ifadesi hakkında, "Âyetinin mecâzı, mesel ve teşbih mecâzıdır, الْقَوَاعِد de "temel" anlamındadır. Bu cümleyi bir şeyi temelinden sökmek mânâsında kullanırlar."[106] izahında bulunmuştur. Yine ona göre, عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ âyetinde[107] التمثيل *benzetme* vardır. Çünkü takvâ (Allah korkusu) üzerine yapılmış binânın temeli, küfür ve nifak üzerine yapılmış olandan daha sağlamdır. Küfür ve nifak üzerine yapılan binâ, yıkılacak bir yarın kenarına kurulup, sabit kalması mümkün olmayan binâya benzetilmiştir.[108] Ona göre فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ "Onlardan kimi karnı üstünde sürünür."[109] âyetinde de teşbih vardır. Çünkü yürümeyi ifade eden يَمْشِي fiili vardır, yürümek de karın üzeri olmaz, ancak ayakları olan yürüyebilir. Fakat bu âyetle ayakları olanlarla olmayanlar beraber zikredildiği için yürüme lafzını kullanmak caiz olur. أكلتُ خبزاً ولبناً cümlesinde olduğu gibi. Hâlbuki أكلتُ لبناً "süt yedim" denmez. Ancak أكلتُ خبزاً denilir.[110]

Ebû Ubeyde, kinâye lafzını da eserinin birçok yerinde kullanmıştır. Meselâ ona göre أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ "...yahut biriniz tuvaletten gelirse..."[111] ifadesinde ihtiyacı gidermekten kinâye yapılmıştır. أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ "veya kadınlara dokunmuşsanız"[112] ifadesinde ise cinsi münâsebetten kinâye yapılmıştır.[113] Benzer şekilde نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ "Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın"[114] âyetinde kinâye ve teşbîh vardır.[115]

---

103. 32/Secde, 30.
104. el-Mecâz, II, 133.
105. 16/Nahl, 26.
106. el-Mecâz, I, 359.
107. 9/Tevbe, 109.
108. el-Mecâz, I, 269.
109. 24/Nur, 45.
110. el-Mecâz, II, 68.
111. 5/Mâide, 6.
112. 5/Mâide, 6.
113. el-Mecâz, I, 155.
114. 2/Bakara, 223.
115. el-Mecâz, I, 73.

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZ ANLAYIŞI

Yukarıdaki paragraflarda *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı muhtevâ ve metot açısından tahlîl etmeye çalıştık. Orada da sık sık zikredildiği ve eserin isminde de *mecâz* kelimesine yer verildiği için Ebû Ubeyde'nin *mecâz* anlayışının biraz detaylandırılması gerekmektedir. Bu cümleden olmak üzere o, *mecâz* kavramını aydınlatan ilk kişidir. Bu lafız daha sonraları belâğatta kullanılan bir ıstılâh hâline gelmiştir.[116] Müellif, âyetler hakkında açıklama yaparken تأويل تقدير. غريب معنى تفسير. مجاز gibi birbirleriyle aynı veya yakın anlamlı sözcükler kullanmaktadır. *Mecâzu'l-Kur'ân*'da bunlar arasında en çok söz ettiği المجاز kavramıdır. Ondaki bu kavram, beleğâtçıların daha sonraları bir ıstılâh hâline getirdikleri المجاز kavramından daha geniştir.

Ebû Ubeyde, mecâz kavramıyla neyi kasdettiğini misallerle uzun uzun anlatmaktadır.[117] Ona göre mecâz; ziyâde, hazf, teşbîh, ihtisâr, takdîm, te'hîr, lafiz müfred olduğu hâlde çoğul anlaşılması veya bunun aksi, iltifât, kırâat ihtilâfları, muhtelif mânâlara gelen edatlar, i'râb ve Kur'ân tefsiri için kullanılan tabirlerin hemen hemen hepsini içine almaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun mecâza yüklediği mânâ, daha sonraki beleğât âlimlerinin ortaya koydukları mecâz anlamından çok geniştir. Bu zâviyeden bakıldığında, *Mecâzu'l-Kur'ân* tabirinin içine *Garîbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* ve *İ'râbu'l-Kur'ân* da girmektedir. O, bu eserinde sıra ile bütün âyetler üzerinde değil de daha ziyâde mecâz, i'râb, meânî ve garîb olan lafızlar üzerinde tevakkuf eder. Bazen bu şekillerden hangisini ihtivâ ediyorsa onu zikreder, bazen de bir âyette bulunan birkaç hususa ayrı ayrı temâs eder.

Mecâzu'l-Kur'ân'da izlediği metoda gelince, onun *mecâz* kelimesini, lugavî anlamından yola çıkarak, lugavî tahvîl (bir mânâdan başka bir mânâya geçmek) anlamında ele aldığı anlaşılmaktadır. Eserin başında verdiği bilgiler, bizi böyle bir sonuca ulaştırmak için kâfidir. Buna göre *mecâz*, Arap dilinin üslubuna riâyet ederek, lafızların delâlet ettiğini, şiirlerin mânâsını, lafızların vezinlerini, i'râb vezinlerini ve kırâat çeşitlerini göz önünde bulundurarak tefsir yapmak demektir.[118]

Ebû Ubeyde, mecâz, meânî, garîb ve i'râb bakımından açıkladığı lafızlara çoğunlukla isbat mahiyetinde Arap şiirlerinden misaller getirmektedir. Bazen bir kelimenin lugat mânâsını vermiştir. Meselâ, اَوْفُوا بِالْعُقُودِ "Akitleri yerine getiriniz..." âyetinden[119] sonra,[120] "واحدها عقدٌ ومَجازُها العهودُ والأيمانُ التي عقدتُم" açık-

116. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İttticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, s. 154.
117. *el-Mecâz*, I,8-16.
118. el-Cüveynî, Mustafa es-Sâvî, *Menâhic fi't-Tefsîr Medârisu't-Tefsîri'l-Kur'ânî*, İskenderiye, Mısır trz, s. 77-78.
119. 5/Mâide, 1.
120. *el-Mecâz*, I,145.

lamasını yapmış, daha sonra el-Hutay'e'ye ait olan şu beyit ile istişhâdda bulunmuştur:

شدوا العناج وشدوا فوقه الكَرَبا قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم

Müellif, mecâz kelimesiyle bazen de âyetin tefsirini kaydetmiştir. Meselâ, هٰذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ âyetini[121] مجازها هذا القران بصائر للناس olarak açıklamıştır.[122] O, bu anlamda âyeti iki yönlü tefsir etmiştir.

Yeri gelmişken *mecâz* lafzını ayrıntıya girmeksizin, müellifin daha sonraları belâgatta ıstılâh olarak kullanılan, mecâz kavramına uygun gelen bir kaç yorumunu misallendirmek istiyoruz: وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا "İstersen içinde bulunduğumuz şehire (Mısır halkına) ve aralarında geldiğimiz kâfileye de sor..."[123] ifadesinin mecâzı, âyette hazfedilmiş kelimenin bulunmasıdır. Âyet, واسأل أهل القرية ve ومن في العير anlamındadır.[124] Ona göre bu âyette mecâz vardır; çünkü soru şehre (الْقَرْيَةَ) değil, şehirde oturanlara sorulmaktadır.[125] الْعِيرَ kelimesinde de aynı durum söz konusudur: Soru sorulacak olan kafilede bulunanlardır. وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا "İyi davranış asla evlere arkalarından gelip girmek değildir. Lakin iyi davranış, korunan (ölçülü giden) kimsenin davranışıdır. Evlere kapılarından giriniz."[126] âyetinin mecazı da "İyiliği ehlinden ve usûlüne göre isteyiniz, onu cehâlet içerisinde olan müşriklerden beklemeyiniz."[127] şeklindedir.

وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا "Gökten üzerine bol bol yağmurlar indirdik."[128] âyeti kerimesindeki السَّمَاءَ'dan maksat المطر 'dır. Âyetteki أَرْسَلْنَا 'nın mecâzı da أنزلنا ve أمطرنا şeklindedir.[129] Buradaki السَّمَاءَ kelimesinin المطر yerine kullanılmasında "mecâz-ı mürsel" vardır. İki kelime arasında mahal birliği vardır.[130]

وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ âyetinin[131] mecâzı; "Onlara sabır veriyor, onlar da düşmanlarına karşı sebat gösteriyorlar, mukâvemet ediyorlar." demektir.[132] وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ âyetinin[133] mecâzı, "Zaferi kazanan, isâbet ettiren sen değilsin, bi-

121. 45/Câsiye, 20.
122. *el-Mecâz*, II,210.
123. 12/Yûsuf, 82.
124. *el-Mecâz*, I,8.
125. el-Besyûnî, Abdulfettâh, *'İlmu'l-Beyân*, Mısır 1408/1987, s. 141.
126. 2/Bakara, 189
127. el-Mecâz, I, 68.
128. 6/En'âm, 6.
129. *el-Mecâz*, I,186.
130. Mustafâ Emin, *Delîlu el-Belâğati'l-Vâdiha*, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1379/1959, s. 75.
131. 8/Enfâl, 11.
132. *el-Mecâz*, I,242.
133. 8/Enfâl, 17.

lakis Allah seni destekledi, muzaffer kıldı, sana isâbet ettirdi ve sana zafer verdi." demektir. Nitekim Araplar رمى الله لك (Allah senin için attı) cümlesini, "Sana yardım etti ve senin için yaptı." anlamında kullanırlar.[134]

SONUÇ

Arap dilbilgisi tarihi açısından dönüm noktasını teşkil eden bir dönemde yaşayan Ebû Ubeyde, Arap dili ve edebiyatında önemli bir yer edinmiş meşhur şahsiyetlerden biridir. O uzun bir ömür yaşamış ve dönemin tefsir, hadis, fıkıh ve ahbâra dâir ilimlerinde önemli bir birikime sahip olmuştur. Özellikle Kur'ân'ı lugat açısından tefsir etmesi ve Arapça ile ilgili orijinal fikirler taşıması onu ilgi odağı hâline getirmiştir. Belâgat ilminin henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde *Mecâzu'l-Kur'an*'da mecâz, mesel, teşbîh, kinâye gibi bazı ıstılâhlar kullanarak bu ilmin ortaya çıkmasına önayak olmuştur.

Dönemin ilim adamları ile ilmî müzâkere ve münâkaşalarda bulunması; çevresinin ilim adamlarıyla dolması; pek çok meşhur zevâta hocalık yapması; ilminden istifâde etmek için halîfe ve vezirlerin onu davet etmeleri; Ebû Ubeyde'nin ilmî kariyerinin yüceliğini göstermektedir. Vefatına kadar ilimle meşgûl olmuş; topladığı ve zihninde olgunlaştırdığı her bilgiyi kayıt altına alarak başkalarının da istifâde etmesini sağlamıştır.

Diğer eserleri bir yana, *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, ilmini ve düşüncesini yansıtması bakımından Ebû Ubeyde'nin şâheseridir. Bu eserin, Kur'ân-ı Kerim üzerine yapılmış ilk çalışmalardan olması önemini daha da artırmıştır. Müellif bu çalışmasında, Kur'ân'ın lugavî yönüne dikkat çekmiş; onun Arapça bir metin olduğunu; ziyâde, hazf, izmâr, ihtisâr, takdîm ve te'hîr gibi özellikler taşıdığını belirtmiştir. *Mecâzu'l-Kur'ân*, eleştirilere de maruz kalmış olsa da asırlar boyunca aslî bir kaynak olma özelliğini sürdürmüştür.

Ebû Ubeyde'nin âyetleri yorumlarken belâğat ıstılâhlarından yararlanması, âyetlerin te'vîli ile belâğat ıstılâhları arasındaki sıkı irtibâtı göstermektedir. Müellif, âyetleri daha çok Arap dili açısından açıklamaya çalışmıştır. Bu yaklaşımı onun, "Kur'ân'ı kendi görüşüne göre tefsir ediyor." şeklinde eleştirilmesine sebep olmuştur. Çünkü Kur'ân'ı tefsir ederken görüş ileri sürmek, Ebû Ubeyde'nin çağdaşlarından çoğu muhâfazakâr lugatçının kaçındığı bir durumdur. Bu sebeple Ebû Ubeyde çok tenkîd edilmiştir. Nitekim Ferrâ, Ebû Ubeyde'yi Kur'ân tefsirindeki metodu sebebiyle tokatlamak istemiştir.[135] Ayrıca Ebû

134. *el-Mecâz*, I,244.

135. el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 255; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, 87; Yâkut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 159.

Hâtim de Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eseri için, "Onun yazılması da okunması da haramdır. Ancak onun hatalarını tashîh ederek açıklamak ve değiştirmek amacıyla okuyana caizdir."[136] demiştir. Zeccâc, Nahhâs ve Ezherî de Ebû Ubeyde'ye karşı aynı tavrı sergilemişlerdir.[137]

KAYNAKÇA

Abdulaziz Sâlim, *et-Târih ve'l-Muerrihûnel-'Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Mısır 1967.

Abdulhamid Seyyid Ta'lebî, *Garîbu'l-Kur'ân*, Safat 1986.

el-Ahfeş, Saîd b. Mes'ade el-Belhî, el-Mecâşiî, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.

Ali Abdullah ed-Difâ', *İshâmu 'Ulemâi'l-'Arab ve'l-Müslimîn fî 'İlmi'l-Hayavân*, Beyrut 1986.

Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut 1933.

Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'Ârifîn, Esmâu'l-Müellifîn*, İstanbul 1955.

———, *İzâhu'l-Meknûn*, Keşfu'z-Zunûn Zeyli, İstanbul 1972.

el-Besyûnî, Abdulfettâh, *'İlmu'l-Beyân*, Mısır 1987.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, DİB. Yayınları, Ankara 1960.

C.E. Boswort; *Etr*, I, London 1983.

el-Câhız, Ebu 'Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayavân*, III. bas. Daru't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut 1989.

———, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1975.

el-Cumahî, Muhammed b. Selâm, *Tabakâtu Fuhuli'ş-Şu'arâ*, Kahire 1980.

el-Cuveynî, Mustafa es-Sâvî, *Menâhic fi't-Tefsîr Medârisu't-Tefsîri'l-Kur'ânî*, İskenderiye, Mısır trz.

ed-Dâvûdî Şemsuddîn Muhammed b. Alî İbn Ahmed, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Thk.: Ali b. Muhammed Ömer, Kâhire 1972.

Duri, A.A., *The Rise of History Among The Arabs*, Edited and Translated by Lawrence I. Conrad Jensey, 1983.

Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah es-Sâlihî, *Tabakâtu 'Ulemâi'l-Hadîs*, Thk.: Ekrem el-Bûşî, trz.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *el-Hayl*, Thk.: Muhammed Abdulkâdir Ahmed, I. bas., Kahire 1986.

136. ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, Kahire 1954, s. 125-126.
137. Fuad Sezgin, *Mukaddimetu Mecâzi'l-Kur'ân*, s. 17.

———, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Thk.: Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Kahire trz.

———, *Tesmiyetu Ezvâci'n-Nebiyy ve Evlâduhû*, Thk.: Nihad el-Mûsâ, Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye, XIII. Mücelled, II. Cüz, Kahire 1967.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1983.

Ebu'l-Ferec, el-Isfahânî Ali b. el-Hüseyin, *Kitâbu'l-Eğânî*, Beyrut trz.

Ebu'l-Fidâ, İmamuddîn İsmâil, *Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer, Târihu Ebi'l-Fidâ*, Beyrut trz.

el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, trz.

Gibb, H.A.R. EI, Leiden-E.J. Brill 1970.

el-Hatîbu'l-Bağdâdî Ebûbekr, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trz.

İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'r-Rayyân li't-Turâs, I, bas. Kahire 1986.

———, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1327 h.

İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, Beyrut 1977.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Edebu'l-Kâtib*, Beyrut 1968.

———, *el-Maârif*, Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1970.

İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen, *el-'Umde fî Mahâsini'ş-Şi'ri ve Âdâbih*, trz.

İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, Thk.: İbrâhim es-Samerrâî, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1985.

İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Ebu'l-Felâh Abdulhayy, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârin min Zeheb*, Beyrut trz.

İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Thk.: Gustav Flügel, Leipzig 1871.

John A. Haywood, *Arabic Lexicography*, Leiden 1960.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah, *Keşfu'ş-Zunûn*, İstanbul 1972.

Kehhâle, 'Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Dâru İhyai't-Turas, Beyrut trz., XII, 310.

el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut, 1986.

el-Kımmî, Şeyh Abbâs, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, Muessesetu'l-Vefâ, Beyrut trz.

Mârun Abbûd, Dâru's-Sekâfe, *Edebu'l-'Arab*, Beyrut 1960.

Michael Lecker, *Studia İslâmica* 1995/1, (Juın) 81 (1998).

el- Mûsâ Nihâd, *Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ*, Dâru'l-'Ulûm li't-Tibâ, Riyâd 1985.

Mustafâ Emin, *Delîlu'l-Belâğati'l-Vâdiha*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1959.

Nisar Ahmed Farûqi, *Early Müslim Historiography*, İdarahı Adabiyat-ı Delli, India trs.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Beyrut trz.

Sarton, *Newyork*, 1975.

Sezgin, Muhammed Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1956.

es-Sâbûnî, Abdülvehhâb, *Şu'arâ ve Devâvîn*, Beyrut trz.

es-Sîrâfî, Ebû Saîd el- Hasen b. Abdillah, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn, Thk.: Muhammed İbrahîm el-Bennâ*, Mısır 1985.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût trz.

———, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ,* Mısır trz.

Şihâbuddîn Ahmed b. Yahyâ, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Thk.: Fuad Sezgin, Almanya 1988.

et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, Kahire 1954.

Taşköprüzâde, Ahmed b, Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kâhire trz.

Türkmen, Sabri, *Ebû Ubeyde Hayatı ve Eseri Mecâzu'l-Kur'ân'ın Dil Özellikleri* (Basılmamış doktora tezi) Konya 2000.

Wilferd Madelung, *Journal of İslâmic Studies* 3:1 Oxford 1992.

Yâkût b. Abdillah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Beyrut trz.

el-Yemânî, Abdulbâkî b. Abdulmecîd, *İşârâtü't-Ta'yîn fî Terâcîmi'n-Nuhât ve'l-Luğaviyyîn*, Thk.: Abdulmecîd Riyât trz.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Duvelu'l-İslâm*, Thk. Muhammed Mustafa İbrâhim, Mısır 1974.

———, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ,* Thk.: Nurettin 'Itr, Suriye 1971.

———, *Mîzânu'l-İ'tidâl, fî Nakdi'r-Ricâl*, Daru'l-Fikri'l-'Arabî, trz.

———, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Thk.: Şu'ayb el-Arnaût, Kâmil el-Harrât, Beyrut 1990.

———, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Beyrut trz.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1984.

ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, Kahire 1954.

CENNETİN ÜÇ DİLİ
-İslâm Dünyasında Üç Kültürel Alan: Arapça, Farsça, Türkçe-

Hicabi Kırlangıç*

Ruh yaşar ancak akıl ve ilimle
Farsçayla Arapça ruhun neyine

Gazneli Senâî

GİRİŞ

Konuya kavramsal bir çerçeve çizmekle işe başlamak gerek. İslâm coğrafyasında kültürel alanlardan söz ederken birden fazla yaklaşım söz konusu olabilir. Şu anlamda ki, İslâm dünyasında Arap kültürü, Türk kültürü, İran kültürü gibi adlandırmalar sıklıkla duyulmaktadır. Böyle bir yaklaşımı esas alacak olursak, İslâmiyet'in ilk zamanlarından itibaren söz konusu olan Arap kültüründen, büyük ölçüde hicrî II. yüzyılda devreye giren İran kültüründen ve hicrî IV. yüzyıldan itibaren etkili olmaya başlayan Türk kültüründen söz etmek gerekecek. Elbette bu durumda kültür alanlarını üçe indirgemenin tartışmaya açılması kaçınılmaz olacaktır. Meselâ neden bir Hint kültüründen söz edilmeyecektir? Ayrıca İran kültürüne çoğu devirlerde Türk kültürünü de dâhil edip etmeyeceğimiz sorusu da gündeme gelebilir. Daha doğrusu bahsi edilen bu kültürlerin hepsi, birbirinden beslenerek hayatlarını sürdürmektedirler. Bu durumda konu daha karmaşık hale gelmektedir. Bu yaklaşım tarzı üzerine sorular çoğalmaktadır. Meselâ, bu kültürler homojen midir? Arap kültürü tek parça mıdır? Mısır ile Yemen bir midir? Endülüs hangi bağlamda değerlendirilecektir? Türk kültürü denildiğinde, Selçuklu ile Safevî söz konusu edilmeyecek midir?

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi.

Bu yaklaşımda konu, benim açımdan içinden çıkılmaz bir hal alacağından, diller üzerinden bir irdeleme yapmayı daha uygun görüp meseleye üç ana dil ekseninde yaklaşmayı öne çıkarmak istiyorum. Hoş, bu durumda da bazı güçlükler söz konusudur, ama yine de bu, diğerinden daha az pürüzlü görünmektedir.

Arapçanın İslâm Medeniyeti'nin kurucu dili olduğu isbât istemez bir gerçek olmakla birlikte, ilk İslâmî oluşumu takip eden asırlarda Farsça ve Türkçe de bu medeniyetin ana dilleri niteliğini kazanmış ve Arapçanın yönlendirmesinde inşâ edici işlevler üstlenmiştir. Müslüman Arapların kitlesel olarak ilk karşılaştıkları toplum İranlılar olduğu için, Farsçanın İslâm'ın ikinci dili haline gelmesi tabiî karşılanmalıdır. Bu ikincilik makamını elde ediş, kısa sürede ve kolay gerçekleşmemiş; Farsça kendine uygun bir alan açmak için mâcerâlı bir yolculuk gerçekleştirmiştir. Farsçanın kültür meydanına girişinden sonra da Arapçanın hâkim dil olma özelliği devam etmiştir. Türkçenin serüveni ise Farsçadan bir hayli farklıdır. Türkçe bir bakıma, Farsçanın açıp yürünebilir kıldığı yolda ilerleyerek, İslâm'ın üçüncü dili vasfını kazanmıştır. Türkçenin Farsçadan biraz geç bir zamanda, inşâcı diller arasına girmesi, bu dili konuşan toplumun İslâm'la daha geç şereflenmesiyle bağlantılı sayılsa da bu dilin uzun dönem, Farsçanın egemenlik alanında hayatını sürdürmesi ve Farsça konuşanların kucaklayıcılıkları sebebiyle, kimlik mücâdelesi ihtiyacını duymaması gibi etkenler daha önemli görünmektedir.

İSİMLENDİRMENİN ÖNEMİ

İsimlendirme hem kasdedileni yeterince ifade edebilmeli, hem de maksadın aşılmasına yol açmamalı; yani eskilerin deyişiyle, "efradını câmi ve ağyârına mâni" olmalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, 'Kültür alanlarını diller üzerinden tanımlamak isâbetli midir?' sorusu zihinleri meşgul edebilirse de biz, kültür alanlarını dille tanımlamanın daha isâbetli olduğunu düşünmekteyiz. Şu anlamda ki, her dil bir ırkın ismiyle müsemmâ olsa da pek çok dilin, özellikle de bizim burada sözünü etmekte olduğumuz üç dilin, ırklarını aşan egemenlik alanları vardır. Farklı söyleyişle tekrarlamak gerekirse diyebiliriz ki, meselâ Arapçanın Arap ırkını ve Arapça konuşan toplumu aşan bir faâliyet alanı vardır. Farsça ve Türkçe için de bu durum, farklı ölçü ve boyutlarda geçerlidir. Bu itibarla, "Arap kültür alanı" demektense, "Arapça kültür alanı" demek daha isâbetli gibi görünmektedir. Bununla birlikte, meselâ hâlâ, "Arap kültür alanı" demeyi tercih edeceksek, bununla neyi kasd ettiğimiz izaha muhtaç olmaktadır. Bu durumda Arap derken, ırkın nisbeten dar alanını aşan bir anlamı kasdettiğimizi söylemek durumundayız. Aynı şekilde Fars ve Türk kavramları da farklı durumda değildir. Ancak Farsça ve Türkçe kültür alanlarını

isimlendirmede kullanılabilecek alternatif ibâre ve kavramlar mevcuttur. Meselâ Farsça veya Fars yerine İran kelimesini yerleştirdiğimizde, Farsçanın mutlaka işin içinde olduğu, muhâtabımız tarafından düşünülecektir. Kültür alanının bir coğrafyayla adlandırılmasının da başka sakıncalarının olabileceğini göz ardı etmemek gerekir.

Şimdi de Türkçenin durumuna bakalım. Türkçe kültür alanı için kullanacağımız birkaç alternatif vardır. Bu alternatifler, Türkçenin hâkimiyet alanını tamamen kapsamayacaktır. Meselâ Türkistan kültür alanı, tarihî Türkistan'da gelişen Türkçe edebiyat ve bu edebiyat kapsamında görülecek verimler için kullanılabilecek bir isim olabilir. Fakat bu isimlendirmenin münhasıran Türkçeyi ifade edeceğinden emin olmamalıyız. Çünkü tarihî Türkistan, "Büyük Horasan" da denilen coğrafyanın adı olması sebebiyle, Farsçanın belirleyici faâliyet alanına da işaret etmektedir. Aynı şekilde, Anadolu kültür alanından söz etmek de mümkündür. Bu kültür alanı, Türkçenin belirleyici olduğu bir alan olsa da Türkçenin alanının bir bölümünü dışarıda bırakması yüzünden kullanışlı olmayacaktır. Bir de Osmanlı kültür alanından söz etmek mümkündür burada. Bu son alan daha geniş olmakla birlikte, gene de bir bütünün tamamını değil, sadece büyükçe bir parçasını kapsamakta olduğundan dikkatli kullanılmalıdır.

Burada neyi kasdettiğimiz, bizi tekrar meşgûl etmektedir. Yoksa biz bu üç dilin oluşturduğu alanlardan söz ederken, belirli bir zamanı da göz önünde bulunduruyor muyuz? Böyle ise durum biraz değişik olacaktır. Aslında üç İslâm dili söz konusu olduğunda, ister istemez zamanla ilgili bir sınıflandırma devrede olmaktadır ve bu üç dilin sahneye çıkışları birbirini takip eden zamanlarda olmuştur. Fakat böyle olmakla birlikte, önceden sahneye çıkan dil, hepsinden daha önce ve özel olarak Arapça meselâ, diğer dillerin sahnede kendini gösterdiği zaman diliminde de etkin varlığını devam ettirmiş ve diğer dillerin kültür alanında başköşede olmayı sürdürmüştür. Bu sebeple Arapça kültür alanından söz ettiğimizde, Farsçanın ve Türkçenin kültür alanlarına da gölge salan bir alandan söz ediyoruz demektir. Aynı durum Farsça ve Türkçe için de geçerli olmakla birlikte, bu iki alanın Arapça alanına gölge salışı farklı olmuştur.

Burada son olarak, başlıktaki 'Cennet dili' ifadesine değinelim. 'Cennet dili' tabiri, bir rivâyette Arapçanın ve bir başka rivâyette Farsçanın (veya Buhârâlıların dilinin) cennet ehlinin dili olduğunun, arşın etrafındaki meleklerin Farsça konuştuğunun ve başka bir rivâyette de cehennem ehlinin Farsça konuşacağının belirtilmesine, göndermede bulunmak amacıyla seçilmiştir. Türkçe ile ilgili bir rivâyete rastlamadıysam da bu vasıftan Türkçeyi de mahrum bırakmamak lâzım diye düşündüm. Burada Farsça bir sözü de anabiliriz:

Zebân zebân-i arabest, fârsî şekerest, turkî hunerest

(Dil Arap dilidir, Farsça şeker, Türkçe hünerdir).

ARAPÇA KÜLTÜR ALANI

Kur'ân'ın, dünyanın en azametli dili Arapçayla indirilmiş oluşu, hangi topluma mensup olursa olsun ve hangi dili konuşuyor olursa olsun, Müslüman için bir fazîlet olarak görülmelidir. Kuruluş döneminde Arap dili, daha ziyâde vahyin insanlara ulaştırılması işleviyle sınırlı gibiydi. Fakat medeniyetin kuruluşuyla eş zamanlı olarak genişleyen İslâm coğrafyası, oluşan yeni şartların da sonucu olarak ilim, edebiyat ve felsefe gibi alanlarda Arapçayı kendi aslî dili olarak görüp kullanmaya devam etti. Güçlü bir şiir geleneğine sahip Arapça, nesir alanındaki atılımını İslâmiyet'in geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte gerçekleştirmiştir. Bu atılımda Arapların yanı sıra; Fars, Türk ve Süryânî gibi toplumların katkıları göz ardı edilemeyecek boyuttadır. İslâm'ın özellikle üçüncü asrından itibâren, sistemli ve etkili bir tercüme faâliyetine tanık oluruz. Bu faâliyet içerisinde hem batıdan hem doğudan çok sayıda tercüme yapılmış; Arapçada büyük bir edebî ve felsefî birikim meydana gelmiştir. Bu birikim, asırlar boyunca İslâm dünyasını beslemekle kalmamış, başka dünyaları da beslemiştir. Tarih boyunca Arapçanın ilim dili oluşuna dair yaygın kanâatin kaynağı da aslında budur. Buna bir de Arapçanın uzun bir zaman boyunca bütün İslâm coğrafyasında ilim dili oluşunu eklemek gerekir.

İlk Arapça mensûr eserlere baktığımızda, pek çok eserde anadili Arapça olmayan müelliflerin imzasını görürüz. Meselâ ilk tarih, tefsir ve gramer kitaplarının birçoğunun yazarı İranlıdır. Burada kültür alanlarının içiçeliği, yani Arapça verimlerde İran kültürünün izleri gözden kaçmamalıdır. Arap kültürünün çok farklı coğrafyalarda etkin olduğu, bilinen bir gerçektir. Kuzey Afrika ve Endülüs'te bu etkinlik, çok belirgindir ve diğer coğrafyalardan farklı olarak bu bölgelerde Arapça yegâne dil haline de gelmiştir.

Burada Arapçanın ve Arap kültürünün etki alanlarından da kısaca söz etmek faydasız olmayacaktır. Dinî ilimler alanında Arapçanın birincilliği tartışmasızdır. Buna ilâve olarak din dili de ilk dönemlerde tek başına Arapçadır. Hicrî II. asırda Farsçanın, ihtiyaca binaen din dili olarak ortama dâhil olması süreci başlamışsa da Hanbelî fukahâsının tavrı sebebiyle, bu süreç kesintiye uğramış ve hicrî IV. asrın ikinci yarısına dek Arapça yegâne din dili olma vasfını korumuştur. Bu bağlamda mescidlerde, va'z ve hutbelerde de Arapçanın rakibi olmamıştır. Arapçanın bir başka etki alanı da edebiyattır. Arap olmayan bütün İslâm toplumları, edebiyatı Arap edebiyatından iktibas etmişlerdir. Bu iktibas, özellikle şekilde ve dış yapıda daha belirleyicidir. Bu cümleden olarak; aruz vezni, nazım şekilleri, edebî sanat kavramları ve edebî tenkid, Arap edebiyatından hemen hemen olduğu gibi alınmıştır. Diğer toplumlar bir yenilik getirdiklerinde bile, Arapçanın etki alanında hareket etmeyi sürdürmüşler ve yeniliklerini öncelikle Arap edebiyatının hânesine yazmaktan yana hareket et-

mişlerdir. Buna örnek olarak rubâî ve mesnevî nazım şekillerini zikretmeliyiz. Bunlar, şiire İranlıların kazandırdıkları şekiller olmakla birlikte, isimlendirmelerin Arapça oluşu dikkat çekmektedir.

Bir başka etkinlik alanı ise felsefedir. Yunan felsefesinin yeniden yorumlanıp dünyaya kazandırılması, Arapçanın bir başka egemenlik alanını göstermektedir. Öyle ki, Arapça dışında ve Yunan felsefesinden bağımsız gelişen ve Arapça dışındaki dillerde, ilk önce Farsçada ve sonra Türkçede yazıya dökülen felsefî oluşumlar, felsefeden sayılmamak gibi bir muâmeleye mârûz bırakılmıştır.

Öte yandan Abbâsîlerden itibâren, yönetici kadrolar değişmeye başlamış, Arap olmayan unsurlar, yavaş yavaş yönetimde etkili olmuştur. Bu durumda Arapçanın etkinliği daha farklı bir boyut kazanarak devam etmiş, hatta artmıştır.

Arapçayla kurulan kültür alanı, diğer iki dilin oluşturduğu alandan farklı olarak, zamanlar üstü bir nitelik de arz etmektedir. Şu anlamda ki, vahyin dili olan Arapçaya olan ihtiyaç, her Müslüman toplumca bütün çağlarda hissedilmiş ve bugün de biraz belirsiz bir görünüm arz etse de hissedilmeye devam etmektedir.

Aslında bugün, Arapçanın Müslümanların esas dili olarak hayatımızda daha etkin hale gelmesi, parçalanmışlık ve gaflet içinde ne yapacağını tam olarak bilemeyen İslâm dünyası için ciddî ihtiyaçlardandır. Fakat ne yazık ki, Arapça konuşan Müslüman toplumların bile, bunun bilincinde olmayışları, en büyük açmazı işaret etmektedir.

FARSÇA/İRAN KÜLTÜR ALANI

Asr-ı Saâdet Müslümanları, kâhir ekseriyetle Araplardan müteşekkildi, Arap olmayanların sayısı son derece azdı. İlk Müslüman toplumun ilk karşılaştığı yabancı toplumlardan biri Rumlar, diğeri de İranlılardı. Rumlarla karşılaşma, nisbeten yüzeysel olmuşken; İranlılarla karşılaşma, daha derinlemesine ve uzun süreli olmuştur. İran'ın aristokrat ailelerinden birine mensup olan Selmân-ı Fârisî, büyük arayışının sonunda, son peygambere ulaşmak için yaşadığı meşakkatli yolculuğun neticesinde, Medine'ye varmış ve Hz. Peygamber'in yakın ashâbından olmuştur. O kadar ki, Hz. Peygamber onu Ehl-i Beyt'inden saymış; Râşid halîfeler de beytü'l-mâl ödeneği uygulamasında, onu Ehl-i Beyt listesine yazmışlardır. Rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Farsça konuşan toplumla ilk irtibatı, Selmân vâsıtasıyla kurmuştur. Dahası, Asr-ı Saâdet'te Müslüman olan İranlıların, dini öğrenmeleri ve ibadetleri için bazı âyetlerin Selmân tarafından

Farsçaya çevrilerek gönderildiği, kaynaklarda yazılıdır. Hicri II. asırda Müslüman İranlıların sayısı gözle görülür bir şekilde artış göstermiş; dinî alanda Farsçaya ihtiyaç da o nisbette artmıştır. Bunun tabiî sonucu olarak Farsçanın din dili olarak, Arapçanın yedeğinde devreye girer gibi olduğu görünmektedir. Hatta bir ara ulemânın, yeni Müslümanların ibadetlerinde âyetlerin Farsça tercümelerini kullanabileceklerine dair cevâz verdiği belirtilir. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*'inde, yüce Allah'ın sıfatlarını ifade için, Farsça kelimelerden yararlanmanın câiz olduğunu bildirir. Fakat buna karşılık, hadis ehli arasında, mescidlerde Farsça konuşmanın mekruh olduğuna dair görüşler yaygındır. Bu bakımdan o dönemde İslâm toplumuna hâkim olan atmosfer, Arapçadan başka bir dilin, dinî alana girmesi için pek de uygun değildir. İlâve olarak, İslâm devletini bir hânedan krallığına dönüştüren Emevîlerin politikaları, tamâmen kendi iktidar alanlarının, olabildiğince geniş kalmasına engel oluşturma ihtimali bulunan her türlü gelişmeyi engelleme yönündedir. Buna bir de zâhirci ulemânın, her yeni gelişmeyi dine aykırı gören yaklaşımları eklenince, Farsçanın din dili haline gelişi en az iki asır gecikecektir.

Emevî yönetiminin de gelişmesine çeşitli şekillerde katkıda bulunduğu Arap milliyetçiliği ve buna tepki olarak doğan ve İran asâletini vurgulayan Şuûbiyye hareketi, İslâm medeniyetinin yolundaki büyük engebelerdendir. Bu engeller yüzünden, Müslüman toplumlarda kardeşlik bağları zayıflamış; büyük İslâm coğrafyasında, İslâm'dan ziyâde başka kaygılarla gelişen mücâdele alanları ortaya çıkmıştır. Abbâsîlerin, Emevîlere karşı yürüttükleri iktidar mücâdelesi, bu bağlamda bir dönüm noktası sayılabilir.

Emevî döneminde ikinci sınıf muâmelesini belirgin bir şekilde hisseden İranlı Müslümanlar, Abbâsî hareketine var güçleriyle destek vermişler, bunun semeresini de bir şekilde almışlardır. Abbâsî iktidarının başlangıcında, devlet mekanizmasında İran etkeni belirgin hale gelir. Abbâsîlere devrim sürecinde büyük destek veren İranlı unsurlar, yeni dönemde önemli kazanımlar elde etmişlerdir.

Bu dönemde, vezâret makamı ihdâs edilmiş ve çoğu zaman bu makamı İranlılar işgâl etmişlerdir. Hilâfet merkezinin Şam'dan Bağdad'a (eski Sâsânî yönetim merkezinin yanıbaşına) nakli de İranlılar lehine yorumlanabilecek bir gelişmedir. Bu dönemde bürokrasi de çoğunlukla İranlıların elindedir. Kâtiplerin çoğu İran asıllıdır. Emevî döneminde de bazı kâtiplerin İranlı olduğu bilinse de o dönemde Abbâsî dönemindeki kadar yaygın değildi.

İslâm toplumunda Farsçanın yaygın kullanıldığı ilk alan, mâliyeydi. Abbâsî döneminde mâliye defterleri, ilk başta Farsça olarak tutulmuş; sonradan yine İranlı kâtipler marifetiyle Arapçaya geçilmiştir. Fakat bu olgu, Farsça konuşan toplumları doğrudan ilgilendiren bir durum değildir. İran'da Farsçanın

önünü açan en önemli gelişme, ilk kez olarak Abbâsî döneminde, İranlı hânedanların, bulundukları topraklarda hilâfet merkezine bağlı olarak özerk yönetimler oluşturmalarıdır. Bu hânedanların hâkimiyetlerinde, resmî yazışmalarda Arapça ön planda olmakla birlikte, yavaş yavaş Farsçanın sahneye çıktığına şâhit olunur. Abbâsîlerden hükümdarlık berâtı alan, ama daha sonra farklı hedeflerle Abbâsîler için tehdîd haline gelen Ya'kûb b. Leys-i Saffârî, ilk olarak Farsça şiiri teşvik eden hükümdar olarak tanıtılmaktadır. Kısa dönem süren Saffârî hâkimiyeti süresince, Farsçanın teşvîk edildiği bilinmekle birlikte, yaygınlaştığına dair bir bilgiden mahrumuz. Ancak Sâmânlı hânedanı döneminde, Farsçanın insicâmlı bir dil olarak karşımıza çıkışı, İran'ın doğu bölgelerinin dili olan ve Derî de denilen bu Farsçanın, Sâmânlılardan önce nisbeten işlenmiş bir dil olduğuna işaret eder.

Sözü dağıtmadan şunu söyleyebiliriz: Sâmânlı döneminde Farsça, hem şiir hem nesir alanında, İslâm toplumunun ikinci dili olarak kimliğini isbatlamış durumdadır. Dolayısıyla devlet adamlarından teşvîk görerek gelişen Farsça, şiirin yanında nesirde de teşvîke konu olmuş ve gelişmiştir. Nesir alanındaki şiirle paralel gelişim de Farsçanın bir din ve kültür dili haline gelmesinde etkili olmuştur. Hicrî IV. yüzyılda tercüme faâliyetlerinin canlı olduğunu görürüz. İran asıllı olan Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin kısaca *Târih-i Taberî* ve *Tefsîr-i Taberî* olarak bilinen iki büyük eseri, bu yüzyılda Farsçaya tercüme edilmiştir. Yine bu dönemde, coğrafyadan eczâcılığa dek birçok alanda Farsça eserlerin yazılışı, Farsçanın İslâm kültür ve medeniyetinin ikinci dili olarak kendini kabul ettirmesinin ilk adımları sayılmalıdır. Bu eserlerin ardından yazılan *Şâhnâme*, Farsçanın kimlik belgesi niteliğindedir.

Farsçanın bu konumu elde etmesi pek kolay olmamıştır. Farsçanın cennet ehlinin dili olduğuna dair uydurulan rivâyetler de bu zorluğu aşmaya yönelik gayretlerin tuhaf ürünlerindendir. Hanbelî anlayışının hâkimiyeti zayıflayıp, Şâfiî ve Hanefî anlayışının yaygın hale gelişi, Farsçanın önünü açan bir gelişmedir. Böylece mescid ve medreselerde Farsçaya yol açılmıştır.

Sâmânlıları takiben İran'da egemen olan Türk soylu Gaznelî ve Selçuklu hânedanları da Farsçanın kimliğinin pekişmesine ciddî hizmetlerde bulunmuşlardır. Selçuklulardan itibâren, Farsçanın İslâm coğrafyasındaki hâkimiyet alanı genişlemiş; özellikle anadilleri Arapça olmayan toplumlarda, Farsçanın yıldızı parlamış; Farsça, anadili Arapça olmayan Müslümanların ortak kültür dili haline gelmiştir.

Farsçanın hâkimiyetinde en büyük etkenin sûfiler olduğu, inkâr edilebilecek bir husus değildir. Sûfilerin geliştirdikleri felsefe, daha ziyâde Farsçayla ve özellikle de manzum edebî eserler yoluyla ortaya konulduğundan, İslâm dünyasında serî bir şekilde yayılmış, bu da Farsçanın dünya dili olarak

kendini kabul ettirmesine temel oluşturmuştur. Bu yaygınlık sâyesinde Farsça, Arapçadan sonra kendi kavminin çerçevesinden taşıp başka kavimlerin de dili olma özelliği kazanan, ikinci dil olarak nitelenebilir. Elbette ana dili Farsça olmayan kavimlerin, kendi dilleriyle konuşmayı bırakıp Farsça konuşmaya başladıkları iddiâ edilemez. Burada söylenmek istenen, Farsçanın bir üst kültür dili olarak algılanışıdır. Böyle bir algı sebebiyle, bugün Farsçanın yıldızı sönmüşken bile, dili Farsça olmayan toplumların gözünde Farsçanın konumu hâlâ saygındır.

Farsçanın tarihte bu denli yaygın hale gelişi ve İslâm coğrafyasının ikinci büyük dili olarak benimsenişi, bu dilin İslâm dünyasında kültür alanında belirgin bir hâkimiyet kurmasını beraberinde getirmiştir. "Farsçanın kültür alanı" diyebileceğimiz bu alan, daha ziyâde edebiyat ve tasavvufla irtibatlı, daha doğru ifadeyle, edebiyat ve tasavvuf yoluyla fütûhat gerçekleştirmiş bir alandır.

TÜRKÇE KÜLTÜR ALANI

İslâmî dönemde Türkçenin, edebiyat dili olarak belirgin bir varlık göstermesi, hicrî V. asırdan başlatılabilir. Elbette IV. asırda da Türkçe edebî verimlerin varlığından haberdarız, ama bu verimler günümüze dek ulaşmamıştır. Karahanlı devleti himâyesinde, Türkçenin gözle görülür bir gelişim gösterdiği bilinir. Bu bilgilerden hareketle Türkçe edebiyatın, Farsça edebiyattan yaklaşık bir asır sonra, kendisinden söz ettirmeye başladığını düşünebiliriz. Fakat Farsçanın yaşadığı hızlı inkişâf, Türkçede o hızda yaşanmamış; ancak Anadolu Selçukluları döneminde, Türkçede güçlü ürünler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda Çağatay bölgesi edebiyatını da konuya dâhil ettiğimizi belirtmeliyiz. Bununla birlikte, Anadolu'daki Türk edebiyatı, Yunus Emre ve Sultan Veled'i göz önünde bulundurduğumuzda, zaman ve etki bakımından daha önceliklidir. Türkçede hicrî VII. yüzyılda başlayan atılımlardan, ortaya çıkan edebî ürünler, yine de az sayıda olmuş; Türkçenin daha serî inkişâfı için, Osmanlı devletinin tarih sahnesinde sağlam bir yer edinmesini beklemek gerekmiştir.

Türkler uzun dönemler, İranlı kavimlerle aynı coğrafyada yaşamış olduklarından, Türklerle diğer İranlı kavimler arasında, pek çok alanda verimli alışverişler olmuştur. İki dilin edebiyatının geliştiği ilk coğrafyanın (Büyük Horasan=Türkistan) aynı olması sebebiyle, iki unsuru, yani Türkleri ve İranlıları, aynı coğrafyanın toplumları saymak yanlış olmayacaktır. Bugünkü İran'da da bu aynılığın ve içiçeliğin devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İki ayrı dil ailesinden olan Farsça ve Türkçedeki yapısal ve mânevî benzerlikler, bu birlikteliğin ve alışverişin köklülüğünü göstermektedir.

Türkler kitlesel olarak, İranlılardan daha sonra İslâm diniyle tanıştıklarında, dinî kültürün İran'da özümsenmiş şekliyle karşılaşmış ve daha ziyâde bu şekli benimsemişlerdir. Tabiî olarak onlar bu şekle, kendi toplumsal özelliklerinden de bazı unsurları katmışlardır. Türklerin bu şekliyle özümsediği İslâm, eski Müslüman toplumlara da bir şekilde tesir etmiştir. Başka bir ifadeyle Türkler ve İranlılar arasındaki kadîm kaynaşma, İslâmiyet'ten sonra da devam ederek, yeni boyutlar kazanmıştır. Bu yüzden Türkçe edebî ürünlerle, Farsça edebî ürünlerin rengi birbirine çok yakındır. Dolayısıyla İranlılar ve Türkler bir arada değerlendirildiğinde, çoğu zaman iki ayrı kültür alanından söz etmek güçleşmektedir. Cesâretle denilebilir ki, Türk ve İranlı toplumların birlikte oluşturdukları ve büyük bir renkliliğe sahip bu kültüre, klasik İran kültürü adını vermek pek de yanlış olmaz. Türk toplumlarının çoğunluğuyla, merkezî İran toplumları arasındaki asıl kültürel ayrışma, ancak Safevîlerden itibâren şekillenmeye başlamış olup, bazı alanlarda bu ayrışma pek belirgin hale gelmemiştir. Dahası, Safevîlerin İran'ın bir kısmında iktidara gelmelerinden sonra, klasik İran kültürünün taşıyıcıları, genellikle Türkçe konuşan Sünnî toplumlar olmuştur. Bu taşımada Osmanlıların da büyük payı vardır.

Bütün bunlar bir tarafa, bu yazıda İran kültüründen ayrı bir Türk kültüründen söz edeceksek, Osmanlı dönemini temel almamız yerinde olacaktır. Nasıl İran kültürü; Müslüman Arap kültürüne, İran coğrafyasındaki unsur ve özelliklerin ilâvesiyle oluşmuşsa; Osmanlı kültürü de; Arap ve İran kültürüne, doğu Türk dünyasının özelliklerini de içkin olan, batı Türk dünyasının unsur ve özelliklerinin ilâvesiyle oluşmuştur. Bu yeni kültür alanı için bir dilden söz edeceksek, Türkçeyi başköşeye yerleştirmemiz kaçınılmazdır.

Türkçe edebiyat, Farsça edebiyatın izinden giderek gelişmişse de zaman içerisinde kendine özgü sese ve renge kavuşmuş; bambaşka bir edebiyat haline gelmiştir. Farsçadan sırf taklit veya tercüme olarak bilinen Türkçe eserlerde bile, ayrı bir ruhun ve bedenin varlığından söz edilebilir.

Osmanlı kültürü hem Arap ve İran kültüründen (Türkistan'dan doğup batıya ve doğuya uzanan ve Türklerin de payının bulunduğu kültürden), hem de yayıldığı coğrafyalardaki başka kültürlerden beslenerek yeni bir kültür haline geldiğini söylemek hakikate uzak değildir.

Bu kültür hakkında uzun uzadıya konuşmak ve tartışmak mümkünse de onun niteliği konusunda şu kadarını söylemekle yetinelim: Osmanlı kültürü, tahakkümcü ve tepeden bakıcı olmayıp, tevâzusu her zaman dikkatleri çekmiştir. Bu kültür, Türkçeyle fütûhâtını gerçekleştirmekle birlikte, Türkçeyi hâkim dil olarak dayatmamıştır. Herhalde bu kültürün mahbûbiyeti de buradan gelmektedir.

SONUÇ

İslâm coğrafyasında öne çıkan kültür alanlarını, üç dil üzerinden irdelendiğinde, dil üzerinden tanımlamanın bazı eksiklikler ve sakıncalar barındırdığı görülmektedir. Bununla birlikte, böyle bir irdelemede dilleri esas almanın daha sağlıklı, bu yolun daha pürüzsüz olduğu anlaşılmıştır. Yine de şu ihtiyatı ortaya koymak gerek: Başka insanlar da başka kültür alanlarından söz edebilirler ve hatta başka dilleri de bu alanda gündeme getirebilirler. Çünkü İran kültüründen söz ederken Hint ve Endülüs kültürleri daima karşımızda durmaktadır.

Son olarak, farklı yaklaşımların, farklı irdelemelerin, dışlayıcı, ayrıştırıcı ve bir kesimin ya da bir alanın tahakkümüne yol açıcı olmamak kaydıyla, bu büyük medeniyeti tanımak için önemli ve gerekli olduğunu vurgulayalım.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Abdülhadi TİMURTAŞ

1994 senesinde El Ezher Üniversitesinde İlahiyat Lisansını tamamladı. Kur'an'da Yasaklar başlıklı tezi ile 1998'de Yüksek Lisans derecesini Van Yüzüncü Yıl üniversitesi Tefsir alanında tamamladı. Doktor ünvanını ise Ziyauddin İbnu'l-Esir'in Divan Kitabeti isimli teziyle 2012 senesinde Atatürk Üniversitesi Arap Dili ve Belagati alanında elde etti. Farsça, Arapça ve İngilizce bilmekte olup Arap Dili Edebiyatı, Kürt Dili Edebiyatı, İslam Tarihi, Fıkıh Usulü gibi sahalarda çalışmalarını sürdürmektedir. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmaktadır.

Ahmet KOÇ

1983 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1984-1994 yıları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çeşitli görevlerde bulundu Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Necip Fazıl'da Değerler" başlıklı teziyle yüksek lisansını 1993'te, "İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi" başlıklı çalışmasıyla doktorasını 1996'da tamamladı. 2006'da doçent, 2011'de profesör oldu. 1994-2012 yıları arasında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak çalıştı. 2012 yılında Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'ne naklen atandı ve halen aynı yerde görevini sürdürmektedir.

Ahmet Murat ÖZEL

1971 Karaman doğumlu. Ezher Üniversitesi'nde başladığı yükseköğrenimini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. "İbn Ataullah el-İskenderi'nin Tasavvuf Felsefesi" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Editörlük, metin yazarlığı, yayın danışmanlığı, belgesel yazarlığı, TV programcılığı gibi, basılı ve görüntülü medyada muhtelif işlerde çalıştı. Halen Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmakta olan Özel'in, yayınlanmış ansiklopedi maddeleri, makaleler, sempozyum bildirileri dışında, çevirileri ve edebi çalışmaları da bulunmaktadır.

Ahmet E. ŞEKERCİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1997 yılında mezun oldu. 2000 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Presokratik Dönemde Yunan ve Hint Düşüncesinde Ruh" başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. 2009 yılında "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik" başlıklı doktora tezini Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde tamamladı. 1999-2009 yılları arasında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2009 yılında İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri ve Kültürü Bölümünde Öğretim Görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalında Yrd. Doç. Dr. olarak atandı. 2011-2012 yılları arasında Tubitak Araştırma Bursu kapsamında, Oxford Üniversitesi, Faculty of Oriental Studies'te misafir araştırmacı olarak bulundu. 2013 sonbahar döneminden beri İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Bölüm Başkanlığını ve Fakülte Erasmus Koordinatörlüğünü Yürütmektedir.

Ali AVCU

21.03.1977 Adana/Pozantı doğumludur. 1994'te Adana İmam Hatip Lisesi'nden, 1999 yılında OMÜ İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1999-2002 yılları arasında OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2002 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2003-2009 yılları arasında Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doktora yaptı. 2010 yılından bu yana Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Mezhepleri Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Çalışmaları: Yüksek Lisans Tezi: İmamiyye Şîası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu: Danışman: Ahmet TURAN (OMÜ Sos. Bil. Ens. 2002)Doktora: Kar-

matîler'in Doğuş ve Gelişim Süreci: Danışman: Hasan ONAT (Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Ens. 2009). Bunların dışında özellikle İsmâilîlik ve Bâtınîlik konularında yayınlanmış makaleleri vardır.

Ali YILMAZ

1952 yılında Denizli Acıpayam'a bağlı Yumrutaş Köyü'nde doğdu. İlkokulu köyünde okudu. 1972 yılında Denizli İmam-Hatip Okulu'ndan mezun oldu. Aynı fark derslerini vererek Denizli Lisesi diploması aldı ve 1973 yılında girdiği Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni 1978 yılında bitirdi. Kısa süre öğretmenlik yaptıktan sonra Mart 1979'da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde Türk-İslâm Edebiyatı asistanlığına atandı. 1985 yılında Doktorasını verdi. 1989 yılında Doçent; 1996 yılında Profesör oldu. Halen Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi kadrosunda bulunmaktadır.1993-1995 yıllarında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Dekan Yardımcısı; Nisan 1997-Nisan 2003 arasında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı; Kasım 2008-Nisan 2012 arasında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı yaptı. Haziran 2012'de Pamukkale Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanlığına atandı.

Atik AYDIN

1971 Muş doğumlu olan Atik AYDIN, 1989 Muş İmam Hatip lisesi, 1993yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1996 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat fakültesinde "İbn Kesir'in Kur'an'ı Kur'an ile Tefsiri" konulu tezi ile yüksek lisans, 2004 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri" konulu teziyle de doktora eğitimini tamamladı. Çoğu Van İmam-Hatip lisesinde olmak üzere, uzun yıllar öğretmenlik yapan Atik AYDIN, 2010 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili Anabilim Dalında başladığı öğretim üyeliği görevini halen sürdürmektedir. Farklı hakemli dergilerde çeşitli makaleleri yayımlanan Atik AYDIN'ın ikisi telif dördü çeviri olmak üzere altı kitabı mevcuttur:

- Arap Edebiyatında Keşkûl Geleneği -Bahâuddîn el-Âmilî Örneği-, Mengüceli Yayınları, 2014.
- Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi, Ankara Okulu Yayınları, 2005 (doktora tezi).
- Fıkhu's-Sîre, S. Ramazan el-Butî, Çev. Atik AYDIN, Bilge Adamlar Yayınları 2009.
- İslam ve Dünya Medeniyetleri Tarihi, Ş. Ebu Halil, Çev. Atik AYDIN ve Abdülhadi TİMURTAŞ, Bilge Adamlar Yayınları, 2005.

- Dine Karşı Din, Ali Şeriati, Çev. Atik AYDIN, Bilge Adamlar Yayınları, 2005.
- Anne-Baba Biz Suçluyuz, Ali Şeriati, Çev. Atik AYDIN, Bilge Adamlar Yayınları, 2006.

Bayram Ali ÇETİNKAYA

1967 yılında Konya'da doğdu. 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını 1994'te, doktorasını 1999'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Bu arada 1991-1997 yılları arasında Ankara'da öğretmenlik görevinde bulundu. 1997 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2004 yılında doçent, Aralık 2009 yılında profesör oldu. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi anabilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. 2013-2015 yılları arasında

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurucu dekanlık ve Rektör yardımcılığı görevlerinde bulunmuştur. Biri ingilizceye çevrilmiş çok sayıda kitabının yanı sıra, ulusal ve uluslararası düzeyde tebliğleri ve çeşitli akademik dergilerde yayımlanan makaleleri bulunmaktadır.

Bedri GENCER

7 Nisan 1968'de Konya'da doğdu, ilk ve ortaöğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1991'de Mimar Sinan Üniversitesi'nden Sosyoloji lisans, 1993'de Marmara Üniversitesi'nden İktisat Tarihi yüksek lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi'nden Uluslararası İlişkiler doktora derecesi, 2004'de Siyaset Bilimi doçenti unvanını aldı. 2009'da Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde profesör oldu. Halen aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü Başkanı olarak görev yapmaktadır. Profesyonel yazı hayatına 1986'da başladı, birçok popüler ve akademik dergide Türkçe ve İngilizce makaleleri yayınlandı, İngilizce'den iki kitap çevirdi. 2008'de İslâm'da Modernleşme, 1839-1939, 2011'de Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet isimli ikinci eseri yayınlandı. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Cağfer KARADAŞ

1964 yılında Sivas merkez Kartalca köyünde dünyaya geldi. Kayseri İmam-Hatip Lisesini 1984, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini 1989 yılında bitirdi. Aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde 1991'de yüksek lisansını, 1997'de doktorasını tamamladı. 1992-1993 yıllarında alanı ile ilgili araştırma yapmak için 8 ay Şam'da bulundu. Türkmenistan Devlet Üniversitesi

İlahiyat Fakültesinde 1999-2000 öğretim yılında ders verdi. 1999'da Yardımcı Doçent, 2004'te Doçent ve 2010 yılında Profesör unvanını aldı. Evli ve iki çocuk babasıdır. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında öğretim üyesi kadrosunda olup 2012 yılında açılan Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dekan olarak görevlendirilmiş bulunmaktadır. Çalışmalarını İslam düşüncesinde Allah ve âlem tasavvuru, kelam atomculuğu, kelam-tasavvuf-felsefe ilişkisi, kelam okullarının oluşum ve gelişim süreçleri konularından sürdürmektedir.

Yayınlanmış eserleri

1. Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
2. İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
3. Bâkıllanî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta Yayınları, Bursa 2003.
4. Gazzâlî, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
5. İslam'ın İnanç Yapısı, Emin Yayınları, Bursa 2006.
6. Muhyiddin İbn Arabi, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.
7. İslam Düşüncesinde Ahiret, Emin Yayınları, Bursa 2008.
8. On Kısa Sure ile Son Peygamber, Emin Yayınları, Bursa 2008.
9. Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi, Emin Yayınları, Bursa 2009.
10. Ususu'l-Akîdeti'l-İslâmiyye, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 104.
11. Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan, Emin Yayınları, Bursa 2011.
12. Anahatlarıyla Kelam Tarihi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
13. Hidayet Rehberleri Peygamberler -Kur'an'da Adı Geçen 25 Peygamber, Emin Yayınları

Bursa 2013.

Editörlüğünde Yayınlanmış Eserler

1. Çağdaş İslâm Düşünürleri (Edit. Cağfer Karadaş), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
2. Kelam'a Giriş, (Edit. Cağfer Karadaş), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2010.

Ayrıca kitap bölüm yazarlıkları, çeşitli dergilerde makaleler, bildiriler şeklinde de yayınları bulunmaktadır.

Enver UYSAL

1958 Vize/Topçuköy doğumlu. 1969'da Topçuköy İlkokulunu, 1976'da Edirne İmam Hatip Lisesini, 1980'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bi-

tirdi. Zeytinburnu İmam Hatip Lisesinde 2 yıl Meslek Dersleri Öğretmenliği yaptıktan sonra Bursa U.Ü. İlâhiyat Fakültesine İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi oldu. "Niyet - Davranış İlişkisi" konusunda Yüksek Lisans, "İhvân-ı Safâ Metafiziği" üzerine Doktora çalışması yaptı. Bir müddet U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı ve İlâhiyat Meslek Yüksek Okulu Müdür Yardımcılığı görevlerini yürüttü. Kısa bir süre İngiltere ve Almanya'da branşı ile ilgili araştırmalarda bulundu. Halen aynı fakültede İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak çalışmakta, İslâm Felsefesi ve Ahlâk Felsefesi dersleri vermektedir.

Eşref ALTAŞ

Erzurum'un Oltu ilçesi İnci Köyü'nde doğdu. Hafızlık ve lise eğitiminden sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aynı üniversitede İslam Felsefesi alanında yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. Öğretmenlik yaptı. Ders kitapları yazım komisyonlarında görev aldı. Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yaptı. Halen Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde çalışmaktadır. İslam felsefesi alanında yayınlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

Ferruh ÖZPİLAVCI

1974 yılında Kırşehir'de doğdu. 1992'de Adapazarı İmam Hatip Lisesi'nden, 1997'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri anabilim dalında 2000 yılında yüksek lisansını; "Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi" başlıklı teziyle de doktorasını tamamladı. 1999-2008 yılları arasında M.Ü. Sosyal Bilimler Araştırma görevliliği yaptı. 2008'den beri de M.Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim dalında görev yapmaktadır. 2011 yılı itibariye Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Çeviri ve Yayın Dairesi Başkanlığına görevlendirildi. Yayınlanmış çeşitli makalelerinin yanı sıra eserleri şunlardır: Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi; İbn Sînâ, Fizik I, (Arapça'dan ortak çev.); İbn Sînâ, Fizik II (Arapça'dan ortak çev.); J. R. Searle, Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı, (İngilizce'den ortak çev.)

Gıyasettin KOÇOĞLU

1973 Bayburt doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Bayburt'ta tamamladı. 1996 Yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Prof. Dr. Hasan ONAT danışmanlığında yaptığı "Maturidi'ye Göre Mürcie" adlı teziyle 2000 yılında yüksek lisansını, Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında "Maturidî'nin

Mutezile Algısı" adlı teziyle 2005 yılında doktorasını tamamladı. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim görevlisi (2000-2005); Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi (2009-2012); Iğdır Üniversitesi Caferilik Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü (2010-2012) görevlerinde bulundu. 2012'de Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2012'de atanmış olduğu öğretim üyeliği görevine devam etmektedir. "Ekmelüddin el-Bâbertî İslam Mezheplerine Bakışı" ve "21. Yüzyıl Türkiye'sinde Hurafeler" isimli iki kitabı olan yazar evli ve iki çocuk babasıdır.

Gürbüz DENİZ

1965 Erzurum Oltu doğumlu. 1988'de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1992'de Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını, 2000 yılında aynı esnstitüde doktorasını tamamladı. 2010 yılında doçent oldu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalında Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır. Evli üç çocuk babasıdır. Birçok makalesi ve şu üç kitabı yayınlanmıştır:

- *Kelam-Felsefe Tartışmaları,* Fecr yay.
- *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri,* Litera Yay.
- *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* DİB.Yay.

Hakan ÇOŞAR

Lisans eğitimini 1995 senesinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladı. Yüksek Lisansını 2003'te aynı üniversitenin Sos. Bil. Enst. Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde tamamladı. Doktor ünvanını ise 2009 yılında aynı yerden alan Çoşar, Eylül 2010'dan beri Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmalarını sürdürmektedir.

Hasan AKKANAT

1971 yılında Konya'da doğdu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1997 yılında mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2000 yılında "Fahreddin Razi'de Varlık" adlı tezle yüksek lisansını; 2006 yılında "Kadi Siraceddin el-Urmevî ve Metaliu'l-Envâr" adlı tezle de doktorasını tamamladı. Indiana Üniversitesi'nde doktora sonrası araştırmalarda bulundu. 1998 yılında araştırma görevlisi olarak girdiği Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliğini sürdüren yazar Mantık ve İslam Felsefesi derslerine girmektedir. Ortaçağ İslam Felsefesinde Tümeller (2013) adlı kitabının yanı sıra çeşitli dergilerde

yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Temel ilgi alanları arasında nedensellik, tümeller, sosyal bilimlerde bilginin imkanı ve zihin felsefesi gibi konular yer almaktadır.

Hasan KESKİN

1962 yılında Erzincan'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada sürdürdü. 1980 yılında Erzincan İmam-Hatip Lisesi'nden, 1984 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1986 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı'nda "*Emsâlü'l-Kur'ân*" adlı Yüksek Lisans tezini, 1993 yılının sonunda "*Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-tefâsîr*" Adlı Tefsiri isimli Doktora tezini tamamladı. 1988-1991 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde İslâmî İlimler İhtisas Kursuna katıldı. 1985-1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında çalıştı. 1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Yrd. Doç. olarak atandı. 2004 yılında doçent, 2010 yılında Profesör oldu. Arapça ve Fransızca bilmekte olup, yayınlanmış beş telif eseri ve çok sayıda bildiri ve makaleleri bulunmaktadır. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda Öğretim üyesi olarak görevini sürdürmekte olan Prof. Dr. Hasan Keskin 03.02.2015 tarihinde Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dekan olarak göreve başlamıştır.

Hicabi KIRLANGIÇ

1966 yılında Amasya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimimi Amasya'da tamamladı. 1987 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalından mezun olduktan sonra Mart 1988'de A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. 1989 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Fars Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı yüksek lisans programını "Cami'nin Subhatu'l-Ebrar Mesnevisi ve Çevirisi" başlıklı yüksek lisans teziyle tamamladı. Fars Dili ve Edebiyatı alanında hazırladığı "İdrîs-i Bidlîsî ve Selim Şah-nâme'si" konulu tezinin başarılı bulunmasıyla Ankara Üniversitesinden "edebiyat doktoru" unvanını aldı. 1996 yılı içerisinde askerlik görevini kısa dönem er olarak yerine getirdi. 30. 07. 1998 tarihinde aynı bölüme yardımcı doçent olarak atandı. 16.04.2002 tarihinde "doğu dilleri ve edebiyatları bilim alanında üniversite doçenti" unvanını aldı.2010 yılında ise Profesör olan Hicabi Kırlangıç Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesinde çalışmalarını sürdürmektedir.

Hüseyin AYDIN

Konya/Ereğli'li olup, 1965 yılında doğdu. İlköğrenimini Konya'da Sille İlkokulunda, orta öğrenimini ise Ereğli İvriz Öğretmen Lisesinde tamamladı. 1987'de S.Ü. İlâhiyat Fakültesinden mezun oldu. Memuriyete Eylül 1987'de İstanbul Bayrampaşa A. Rıfat Canayakın Lisesinde Din Kült. ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak başladı. 1990'da "*Kur'ân'da Peygamberlik ve Peygamberlerin Özellikleri*" konulu teziyle yüksek lisansını tamamladı. Selçuk Üniversitesinde 1995 yılında "*Günümüz Toplumunda İman Problemi*" konulu tezle doktor unvanını aldı. 1997'de İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalında öğretim üyeliğine atandı. 2004 yılında Kelam Doçenti, 2010 yılında da Profesör unvanını aldı. Aralık 2012'den itibaren ESOGU İlahiyat Fakültesi dekanlığına atandı. Hobileri: okuma, seyahat etme, yüzme, voleybol, cd koleksiyonu, çevrecilik etkinlikleri. Üç dönem İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığını yürüttü. Halen Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Başkanlığı görevini sürdürmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır. "Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî'de Nazar ve İstidlâl" (doçentlik takdim tezi), "Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar" ve "İbn Teymiye'nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelam Eleştirilerinin Kritiği adlı yayınlanmış telif ve "İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı" adlı çeviri kitapları bulunmaktadır. Yayınlanmış bazı makaleleri şunlardır:

"İyi-Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü", "İbn Teymiye'ye Göre Abdullah b. Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", "İslâm'da İbadetin Kur'an Nazmı ile Kayıtlılığı Meselesi", "Akîde İnşası Açısından Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru –Eleştirel bir yaklaşım–", "İslâm'da Günah Problemi", "İslâm Akîdesinin Türk Atasözlerine Yansıması", "İslâm'da Teşbih Anlayışı", "Istırabın İnsan Açısından Değeri".

İsmail TAŞ

1965'de Bolvadin'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Bolvadin'de, Üniversite öğrenimini Selçuk Üniversitesinde tamamladı. 1989 Kasımından 1993'ün sonuna kadar öğretmenlik yaptı. Bu arada yüksek lisansını Kelam alanından tamamladı. 1994-1999 yılları arasında Doktorasını "İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji" adlı tezle İslam Felsefesi alanında tamamladı. 1995-1996 eğitim öğretim yılında Rusça öğrenmek ve Doktora alanında bir takım araştırmalar yapmak amacıyla Çuvaşistan ve Tataristan'da bulundu. Doktoradan sonra 1999-2001 yılları arasında Kırgızistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi öğretim üyeliği ve dekan yardımcılığı görevlerinde bulundu. Evli ve dört çocuk babası olan Taş halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi Anabilim Dalı başkanı olarak

görev yapmakla birlikte, geçici görevlendirmeyle Şırnak Üniversitesinde Rektör Yardımcılığı görevi yapmaktadır. Taş'ın, İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji, Ebu Süleyman es Sicistani ve Felsefesi, Türk İslam Düşüncesi Yazıları, İhvan-ı Safa'da Felsefe ve Din Münasebeti gibi eserlerinin yanında Uluslararası alanda birçok tebliğ ve makaleleri vardır.

Kamil KÖMÜRCÜ

2001'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı Üniversitede 2004'te Yüksek lisansını, 2010'da doktorasını tamamladı. Yüksek lisansta; "Esîrüddin el-Ebherî'nin Kıyas Anlayışı" isimli tezi, doktorada; "Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı" isimli tezi hazırladı. 2010'da Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Ana Bilim Dalına Yrd. Doçent olarak atandı. Halen aynı görevi yürütmektedir.

Mahmut ÇADUK

2008'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalından mezun oldu. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında "Nâsır-ı Hüsrev'in Felsefesi: Güşâyiş ü Rehâyiş Adlı Eseri Bağlamında" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Hâlihazırda Yıldırım Beyazıt Üniversitesinde araştırma görevlisi olup, Kırıkkale Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında Doktora öğrencisidir.

Mesut OKUMUŞ

1964 yılında Erzurum ili Narman ilçesinde doğdu. Lise eğitiminden sonra girdiği Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1988 yılında mezun oldu. Mezuniyet sonrası beş yıl süreyle Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak öğretmenlik yaptı. 1994 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesine Araştırma görevlisi olarak girdi. Aynı yıl geçici kadro nakliyle Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. "Muhammed İzzet Derveze ve Tefsirdeki Metodu" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı (1994). Ardından "Gazzali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı (2000). Aynı yıl Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde göreve başladı. 2003 yılında İngiltere Liverpool Hope Üniversity'de dil eğitimi aldı ve alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. 2004 yılında girdiği doçentlik sınavını kazanarak doçent ünvanı aldı. 2009 yılında Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı profesörlük kadrosuna atandı. 2011-2014 yılları arasında aynı fakültede dekan olarak görev yaptı. 2013 yılında Ankara Üni-

versitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na profesör öğretim üyesi olarak atandı. Halen aynı fakültede görev yapmaktadır.

Metin ÖZDEMİR

1966 Ordu doğumlu. 1985 yılında Ordu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 1990 yılında bu fakülteden mezun oldu ve aynı yıl içerisinde A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam-İslam Felsefesi Bölümü'nde yüksek lisansa başladı. Yüksek lisansını Hz. Peygamber'in "Mirac" olayı ile ilgili olarak yaptı. Doktorasını "İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi" adlı teziyle tamamladı. Bu arada, 1995 yılı Haziran'ında daha önce yapmakta olduğu öğretmenlik görevinden ayrılıp Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1998 yılında Yardımcı Doçent, 2004 yılında da Doçent oldu. 2004/2005 akademik yılında, Milli Eğitim Bakanlığı'ndan burslu olarak Ürdün Üniversitesi'nin Dil Merkezi'nde yabancılar için hazırlanmış olan programa devam etti. 2009 (19 Ağustos) yılında profesör oldu. 04.02.2013 tarihinde Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi'nden naklen Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak geçti.

Metin YASA

Sivas doğumludur. 1992 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak 1994 yılında yüksek lisansını, 1998 yılında ise doktorasını tamamladı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda 2000 yılında Yard. Doç., 2005 yılında Doçent, 2011 yılında ise Profesör oldu. Yazarın, din felsefesi alanına yönelik kitapları, makaleleri ve bildirileri bulunmaktadır.

Murat DEMİRKOL

1969 Tokat/Reşadiye doğumlu olan Murat Demirkol, Reşadiye İmam Hatip Lisesini bitirdikten sonra 1986-1990 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yükseköğrenim gördü. Lisansın ardından 1994'te A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde İbn Tufeyl'e Göre Hakikat Arayışı adlı tezle yüksek lisansını ve yine aynı Enstitüde 2007'de Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı adlı tezle doktorasını tamamladı. Evli ve iki çocuk babası olan ve Fransızca (orta), Arapça (iyi) ve Farsça (iyi) bilen Demirkol, 18 yıl MEB'in çeşitli okullarında öğretmenlik yaptıktan sonra 2010'da Eskişehir Osmangazi Üniversitesin-

de göreve başladı. Daha sonra Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi'nde öğretim üyesi olan yazar hâlen bu fakültede Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde İslâm Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Demirkol'un çeşitli akademik dergilerde makaleleri, birçok ulusal ve uluslararası sempozyumlarda bildirileri, iki telif kitabı, iki kitapta bölümü ve Farsça ve Arapçadan yaptığı bazı kitap tercümeleri bulunmaktadır. Telif kitapları: Tûsî'nin İbn Sina Savunması (Ankara, 2010), Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi (Ankara, 2011). Kitapta bölüm: İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi (Ankara, 2013). Tercümeleri: Ali Şeriati'den; Ne Yapmalı, İslâm Nedir Muhammed Kimdir, Âdem'in Varisi Hüseyin, İbrahim'le Buluşmak, Yeni Çağın Özellikleri, İslâm'ı Tanıma Metodu; İhvan-ı Safa'dan İhvan-ı Safa Risaleleri-II, III ve IV ciltlerinin bazı bölümleri; ayrıca İbn Sina'dan Dânişnâme-i Alâî.

Mustafa AŞKAR

Konya'nın Karapınar ilçesinde 1963 yılında doğdu. İlköğrenimini 1974 yılında tamamladı. Aynı yerde 1982 yılında İmam Hatip Lisesini bitirdi. Aynı yıl ODTÜ Kimya Mühendisliği Fakültesini kazandı ve bir yıl süreyle İngilizce Hazırlık Okulunu tamamladı. Bu fakülteden kendi isteğiyle 1984 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesine geçti. 1989 yılında aynı fakülteden mezun oldu.1989-90 öğretim yılında Özel Yükseliş Kolejinde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenliği yaptı. Aynı yıl fakültede Yüksek Lisans derslerine devam etti. 1990 Mart ayında adı geçen fakülteye Araştırma Görevlisi olarak intisap etti. 1992 yılında Molla Fenarî ve Vahdet-i Vücûd Felsefesi adlı teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. 1994 yılında bir yıl süreyle T.C. Milli Eğitim Bakanlığı bursu ile Mısır-Kahire Üniversitesinde araştırmalarda bulundu. Kahire'de Mısır Milli Eğitim Bakanlığının düzenlediği Modern Arapça kursunu tamamlayarak, sertifika aldı. Aynı şekilde 2004 yılı yaz döneminde, Tahran'da Uluslararası Farsça Öğrenim Merkezinde Farsça kursunu tamamlayarak, sertifika aldı.1997 yılında A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Mehmed Niyazî-i Mısrî el-Malatyavî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı isimli doktora tezini tamamladı. Bu çalışma, Kültür Bakanlığı Yayınları arasında çıktı. Yine, İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Çankırılı Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi gibi matbu çalışmalarının yanında, Tasavvuf Tarihi alanında yayınlanmış makaleleri vardır. Hâlen aynı fakültede profesör olarak görev yapmakta olup, evli ve dört çocuk babasıdır. Arapça, Farsça ve İngilizce bilmektedir.

Müstakim ARICI

11.09.1978'de İstanbul/Üsküdar'da doğdu. İlköğreniminden sonra hıfzını tamamladı (Çengelköy, 1994). 1997'de Kadıköy İmam Hatip Lisesi'nden,

2002'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını İslam felsefesi alanında 2005 yılında Marmara Üniversitesi'nde, doktora çalışmasını da yine aynı alanda 2011 yılında İstanbul Üniversitesi'nde tamamladı. Ekim 2012'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. Temel çalışma alanları İbn Sînâ sonrası felsefe, İbn Sînâ sonrası felsefe ve düşünce tarihi, siyaset ve ahlâk felsefesi, İslâm tıp tarihidir.

Müfit Selim SARUHAN

1969 tarihinde Bitlis'te doğdu. 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1994 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "İslâm Düşüncesinde İsti'are (Metafor)" konulu teziyle Yüksek Lisansını, 14 Şubat 2000 tarihinde, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet" konulu teziyle doktorasını tamamladı. 8 Ocak 2008 de Doçent ünvanını aldı. Yayınlanmış kitapları, alanı ile ilgili kitaplarda bölüm yazarlığı, ulusal ve uluslararası dergilerde makaleleri, sempozyumlarda bildirileri bulunmaktadır. 2001 yılında Kırgızistan Oş Devlet, 2003 yılında Romanya Ovidius,2008 yılında Vatikan Gregorian Üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim dalında çalışmaktadır. Kitaplar: İslam Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet (Ankara, 2005);İslâm Düşüncesinde İstiare-Metafor(Ankara, 2005); İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan (Yayınevi,2005-2010) ;İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof (Ankara, Yayınevi, 2010) Editör: İslam Ahlâk Felsefesi, Anküzem yayınları, Ankara,2012.

Necmi DERİN

Lisans eğitimini Uludağ Üniversitesinde 1982'de tamamladı. Yüksek Lisansını Ankara Üniversitesinde 2003 yılında tamamladı Doktor ünvanını ise aynı üniversitede 2008 senesinde almaya hak kazanan Derin, 2010 yılından beri akademik çalışmalarını Dicle Üniversitesinde sürdürmektedir. Bazı çalışmaları;

- "Kutbeddin Razi Ve Metafizik Anlayışı" Dicle Ü. İlahiyat F. Dergisi, S. Xı-1, 2009
- "İçerikli Mantık" İslami İlimler Dergisi, Y. 5, 2010.

Ömer BOZKURT

1976 Ergani doğumlu olan Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt, lisansını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde; yüksek lisansını "İbn Rüşd'de Nedensellik"; doktorasını "Gazali ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk"

konularıyla Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi anabilim dalında tamamladı. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak çalıştı. Halen Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi İslam Felsefesi anabilim dalında öğretim üyesidir. Endülüs filozofları, ahlak felsefesi, varlık felsefesi ve genel felsefe problemleri gibi konulara dair uluslararası ve ulusal dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi, ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunduğu çok sayıda tebliği, İngilizce ve Arapçadan Türkçeye yapılmış birçok çevirisi ve editörlüğünü yaptığı kitapları bulunmaktadır.

Ömer TÜRKER

1997'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1999'da Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Mukâtil bin Süleyman'ın Kur'ân'ı Te'vîl Yöntemi" başlıklı teziyle yüksek lisansını, 2006'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Mart 2011'de İslam Felsefesi alanında doçent oldu. 2005-2012 arasında TDV İSAM'da araştırmacı olarak çalıştı. 2011 yılı itibariyle Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde göreve başlayan Ömer Türker "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu" adlı telif eserinin yanı sıra çok sayıda makale ve tercümeye imza atmıştır.

Özden KANTER

2000 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2003 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünden mezun oldu. 2012 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalında Râğıb İsfehânî'nin Kelam Anlayışı (Kelamda Semantik Yöntem) adlı tez çalışmasıyla doktorayı tamamladı. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Ramazan ALTINTAŞ

Konya/Kadınhanı doğumludur. İlkokuldan sonra hafızlığını bitirdi. 1981'de Konya İmam-Hatip Lisesi'nden; 1984'te Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1981-1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu. Yüksek Lisansını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Nübüvvet Öncesi Câhiliyye Toplumunun İtikâdî Yapısı" adlı tez çalışmasıyla yaptı. Doktorasını,

"Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı. 1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 1998 yılında Doçent, 2004'te Profesör oldu. Yayınlanmış çok sayıda eseri ve makaleleri olan Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, 2009 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışmaktadır.

Sabri **TÜRKMEN**

1969 Kâhta doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Malatya'da tamamladı. 1989-1993 yılları arasında el-Ezher Üniversitesinde lisans öğrenimini tamamladı. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Ana Bilim Dalı'nda "Hadislerde Komşuluk" isimli teziyle yüksek lisansını yaptı. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Arap Dili ve Belagati alanında "Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna'nın Hayatı ve Eseri Mecâzu'l-Kur'an'ın Dil Özellikleri" isimli teziyle doktora eğitimini tamamladı (1996-2000). Diyanet İşleri Başkanlığı'nda üç yıl imam-hatip, beş yıl Eğitim Merkezi Öğretmeni, üç yıl Din İşleri Yüksek Kurulu'nda kurul uzmanı olarak çalıştı. Nisan 2010 tarihinde İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arap Dili ve Belagati Anabilim dalında Yrd. Doç. Dr. olarak göreve başladı. 20.01.2014 tarihinde Doçent oldu. Halen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Arapça ve İngilizce bilmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır. Çeşitli bilimsel hakemli dergilerde yayımlanan makalelerinin yanı sıra şu eserleri bulunmaktadır:

- Müslüman ve Komşuları, Esra Yayınları, İstanbul 1997.
- Sosyal İlişkilerde Nezaket, Çıra Yayınları, İstanbul 2008.
- Hadislerle Yaşamak (Açıklamalı Kırk Hadis), Çıra Yayınları, İstanbul 2011.
- Arap Dilinde Terâduf ve Furûk –Kur'an'dan Örnekler-, Mengüceli Yayınları, Malatya 2013.

Süleyman **DERİN**

1968 yılında Kütahya'nın Tavşanlı ilçesinde doğdu. 1991 yılında M. Ü. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı fakültede 1993 yılında "Abdurrahman Sami'nin Hayatı eserleri ve Fatiha Suresi Tefsiri" başlıklı yüksek lisans tezini hazırladı. 1995 yılında doktorasını yapmak üzere, İngiltere Leeds Üniversitesi, Arap ve Ortadoğu Araştırmaları Bölümü'nde görevlendirildi. 1999'da "Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love: From Râbia to Ibn al-Fârid" adlı doktora tezini savunarak Doktor unvanını aldı. 2003 yılında Yrd. Do-

çent kadrosuna atanan Süleyman Derin, 2007 yılında Doçentlik imtihanını kazandı. Şu anda tasavvuf anabilim dalında Doçent öğretim üyesi olarak tasavvuf tarihi, oryantalizm, tasavvufi tefsir konularında ders vermektedir. Ders faaliyetleri yanında sahası ile ilgili ulusal ve uluslar arası konferanslara katılmaktadır.

Şamil ÖCAL

1967 yılında Yozgat Akdağmadeni'nde dünyaya geldi. 1989 yılında Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1999 yılında doktorasını tamamladı. 2004-2008 yılları arasında New york eğitim ataşesi olarak görev yaptı. 2012 yılında doçent oldu. Halen Kırıkkale Üniversitesi Fen edebiyat Fakültesi felsefe bölümü öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Talip ÖZDEŞ

1954 Sivas/Türkiye doğumlu Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ, ilk, orta ve lise tahsilini Sivas'ta tamamladıktan sonra 1973 yılında A. Ü. İlahiyat Fakültesine kaydoldu. Süresi beş yıl olan bu fakülteden 1978 yılında iyi derece ile mezun oldu. Daha sonra, M.E. B. tarafından orta dereceli okullara öğretmen olarak atandı. Öğretmenliği sırasında dil ihtisası için Suudi Arabistan'a gitti(1986-1988). Tekrar yurda dönüşten sonra Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans eğitimine başladı. 1992 yılında "Kur'an-ı Kerim'de Dine Davet Usulü" başlıklı teziyle bu çalışmayı tamamladı ve hemen akabinde aynı enstitü bünyesinde Doktora çalışmasına başladı. Öğretmenliğine devam ederken, 1994 tarihinde Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesine Tefsir Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak atandı, 1997 yılında "İmam Maturidi'nin Te'vilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı" başlıklı teziyle Doktora çalışmasını tamamladı. 02.03.1998 yılında Yrd. Doçentliğe, 29.11.2000 tarihinde Doçentliğe, 2.3.2006 tarihinde de profesörlüğe atandı. "Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı", "Kur'an ve Nesh Problemi", "İslam'ın Evrenselliği" isimli kitapları son yayınlanan eserlerindendir. Evli ve iki çocuk babası olan Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ çok iyi derecede Arapça ve İngilizce bilmektedir.Üzerine yoğunlaştığı konular: Tefsirde Ebu Mansur Mâturîdî, İslâm ve Bilim, İslâm ve Siyaset, İslâm-Barış ve Çoğulculuk, İslâm ve Kadın, Nesh. Teorisi.

Yalçın ÇETİNKAYA

1960 yılında Tekirdağ'da doğdu. Müziğe 11 yaşında başladı. İTÜ Türk Müziği Devlet Konservatuarı'nı bitirdi. Burada, Türk Müziği'nin yanında Batı Müziği öğrendi. Merhum Fikret Kutluğ'un Kanun öğrencisi oldu, Raffi Arslanyan'dan Klasik Gitar, Faris Akarsu'dan Batı Müziği ve Armoni eğitimi aldı.

Bir süre Ney ve Ud çalıştı. Prof. Dr. Yalçın Tura'nın öğrencisi oldu. Bu süreçte, Türkiye'nin en önemli reklam ajanslarında reklam yazarlığı yaptı, kreatif direktör olarak çalıştı. Reklamcılık alanında, görev yaptığı ajansla bir "Kristal Elma" mansiyon ödülü kazandı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm Felsefesi alanında yüksek lisansını, Prof. Dr. Bekir Karlığa ve Prof. Dr. Mustafa Tahralı danışmanlığında hazırladığı "İhvan-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi" adlı teziyle tamamladı. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi müzik bölümünde bir süre kurucu araştırma görevlisi olarak çalıştı. Doktora/Sanatta Yeterlik çalışmasını İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Bu süre içinde sanatta yeterlik/doktora eğitimi dâhilinde Mimar Sinan Üniversitesi Devlet Konservatuarı'nda Prof. Ahmet Yürür ile "Gelekensel Müzikler-Hint Müziği", yine aynı üniversitenin sosyoloji bölümünde Prof. Dr. Ömer Naci Soykan ile Sanat/Müzik Sosyolojisi çalıştı. Merhum Bekir Sıdkı Sezgin'in Dînî Mûsikî ve Cinuçen Tanrıkorur'un Ud öğrencisi oldu. Doktora/Sanatta Yeterliğini Prof. Dr. Mustafa Tahralı danışmanlığında hazırladığı "Mevlevîlikte Müzik Düşüncesi" teziyle tamamladı. İstanbul Cemal Reşit Rey Konser Salonu'nda 5 yıl Genel Sanat Yönetmenliği yaptı. Bu süreç içinde CRR Konser Salonu "Türkiye'nin En İyi Konser Etkinlikleri" ödülü ve "Genel Sanat Yönetmeni Olarak Nuri İyicil Uluslararası Keman Yarışması Jüri Özel Ödülü"ne lâyık görüldü. Uzun yıllar çeşitli gazete ve dergilerde yöneticilik ve köşe yazarlığı yaptı. Gazetecilik yaptığı süre içinde "Yazarlar Birliği Yılın Röportaj Gazetecisi" ödülüne lâyık görüldü, Genel Yayın Yönetmeni olarak görev yaptığı aylık İzlenim Dergisi, Yazarlar Birliği tarafından "Yılın Dergisi" seçildi. Yeni Şafak Gazetesi'nde haftada bir müzik yazıları yazıyor. "Reklamcılık ve Manipülasyon" adlı kitabı 1989 yılında yayınlandı. Ayrıca İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi, Müzik Yazıları ve Memleket Meseleleri adlı üç yayınlanmış kitabı daha bulunuyor. Bilim Sanat Vakfı'nda "Mûsikî Üzerinden Medeniyet Okumaları" seminerleri veriyor, TRT televizyonunda "Aydın Bakışı" isimli bir program yaptı, TRT Radyosu'nda "Müzikler arası", "Seviyeli Muhalif" ve "Sabahın Hayrı" isimli programları hazırlayıp sundu. Haliç Üniversitesi Konservatuarı'nda Müzik Felsefesi, Müzik Sosyolojisi, Batı Müziği Tarihi, Türk Müziği Tarihi dersleri verdi. 2009 yılında Yardımcı Doçent olarak başladığı İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü'ndeki öğretim üyeliği görevine, 2013 yılında doçent olarak devam ediyor. İTÜ'de Müzik Estetiği ve Osmanlı Müziği Tarihi dersleri veriyor. İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuarı'nda "Müzik Felsefesi" başlığıyla yüksek lisans ve doktora dersleri veriyor. FSMVÜ MEDİT sanat danışmanlığı görevini yürüten Yalçın Çetinkaya, burada "Medeniyet ve Mûsikî" dersi veriyor. MEDİT'te 2012 yılında UNESCO Türkiye Millî Komitesi'ne "Uluslararası Itrî Sempozyumu" hazırladı.

İslâm düşüncesi, dinî olduğu kadar aynı zamanda insanî, yani aklî bir üretimdir. Bu düşünce sisteminde dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir husus da ihyâ, inşâ, ıslâh ve tecdîd girişimlerinin altında güçlü bir aklın yattığıdır. Bu akıl, nasslarla beraber yürüyen Müslüman aklıdır.

Felsefe-kelâm ilişkisi, karşılıklı tartışmalar ve reddiyeler; yorum ve yorum felsefeleri; İslâm düşüncesinin klasik döneminde hâkim iki çizgi olarak kabul edilen rivayet ve dirayet tarzı ve her iki tarza göre eser yazanlar; bâtınî-zâhirî yaklaşımlar; mezheplerin kurucuları ve temel paradigmaları; düşüncenin sanatla birlikte harmanlandığı alanlar olan şiir ve edebiyat; Müslümanların iletişimin ötesinde fikir ve eser üretim araçları olan en yaygın üç ortak dili (Arapça, Farsça, Türkçe) yaşayan medeniyet dilleri olarak kullanmışlardır.

Nihayetinde rivayet ve dirayeti cem eden tarih, tefsir ve hukuk ilminin büyük önderi Taberî; kelâmî akımların baş imamları Eş'arî ve Mâturîdî; bâtınî ve felsefî özgün akımlar İsmâilîlik ve İhvân-ı Safâ; İslâm Felsefesi'nin ve mantığın önderlerinden Sicistânî, İbn Miskeveyh, Âmidî, Ebherî, Nâsıruddîn Tûsî, Kutbuddîn Râzî; hem dinî ilimler hem de felsefî alanda söz sahibi olan Râgıb İsfahânî, Gazâlî, Fahruddîn Râzî, İbn Atâullah İskenderî, Kutbuddîn Şirâzî, Şerif Cürcânî; dil, düşünce ve edebiyat üstatları Kirmânî, Ömer Hayyâm, Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, Sâdî Şîrazî, Fuzûlî, Niyazî Mısrî kadîm medeniyetin inşâsında ana figürler olarak varlık göstermişlerdir.



İNSAN

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

FELSEFE AHLÂK VE KELÂMIN SENTEZİ

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

CİLT EDİTÖRÜ: PROF. DR. İSMAİL ÇALIŞKAN

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-764-4 16.CİLT)

9 789755 747644

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.